



## DECLINO (O TRIONFO?) DELLE RELIGIONI SECOLARI RAYMOND ARON E LA QUESTIONE DELLE IDEOLOGIE POLITICHE

di Lorenzo Bernini

Raymond Aron è stato un interprete di primo piano del dibattito sulla fine delle ideologie degli anni 1950-1960<sup>1</sup>. Queste pagine cercheranno di mostrare come la sua previsione della fine dell'era ideologica possa essere interpretata non come un vaticinio, bensì come un auspicio, come uno strumento retorico volto a promuovere un atteggiamento laico e realista – addirittura scettico – nel dibattito politico e politologico. E al tempo stesso cercheranno di mostrare come, in quello che Dino Cofrancesco chiama il “liberalismo realistico e prudente” di Aron<sup>2</sup>, il ruolo primario attribuito alla politica implichi il riconoscimento del ruolo ineludibile svolto dagli ideali e dai valori nell'orientare l'azione umana nella storia. Nell'opera di Aron, e in particolare nel suo celebre saggio *L'oppio degli intellettuali*<sup>3</sup>, l'auspicio del tramonto delle ideologie intese come religioni secolari si accompagna al riconoscimento dell'impossibilità del tramonto delle ideologie intese come sistemi di valori che forniscono giustificazione alle decisioni politiche. Per il sociologo francese né lo scetticismo, né il pragmatismo, né il diffondersi della scienza sociale possono evitare che il conflitto politico assuma anche la forma di conflitto ideologico. Questo insegnamento suona oggi – a più di vent'anni dal crollo del muro di Berlino e a più di dieci dall'abbattimento delle Torri gemelle di New York – come un invito a conservare un

---

<sup>1</sup> In quegli anni – in cui in Occidente si assiste a un ampio sviluppo economico, e al disgelo dei rapporti con l'URSS – in America e in Europa la tesi della fine delle ideologie è sostenuta da numerosi sociologi, secondo cui, nelle società occidentali industrializzate, lo Stato del benessere sarebbe in grado di risolvere le maggiori contraddizioni sociali, rendendo superfluo ogni scontro tra visioni del mondo radicalmente contrapposte (si veda, ad esempio: Bell, D., *The End of Ideology*, Free Press-Macmillan, New York, 1960; tad. it. *La fine dell'ideologia*, Milano, Sugarco, 1991). Per alcuni autori – ma non per Aron – il declino delle ideologie comporterebbe, in un certo senso, anche il tramonto della politica: una volta risolte del tutto le tensioni ideologiche, i compiti dello Stato si ridurrebbero alle sole funzioni tecnico-amministrative (si veda, ad esempio: Schelsky, H., *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Düsseldorf, Köln, 1965). Sul dibattito attorno alla fine delle ideologie si vedano: Waxman, C. I., *The End of Ideology Debate*, New York, Funk & Wagnalls, 1968; Colletti, L., *Il tramonto dell'ideologia*, Roma-Bari, Laterza, 1980.

<sup>2</sup> Si veda: Cofrancesco, D., *Raymond Aron. L'analisi del totalitarismo come esercizio di liberalismo (realistico e prudente)*, in Aron, R., *Machiavelli e le tirannie moderne*, Roma, SEAM, 1998 (prima ed. *Machiavel et les tyrannies modernes*, Paris, Fallois, 1993), pp. 9-93.

<sup>3</sup> *L'oppio degli intellettuali*, Bologna, Cappelli, 1958; prima ed. *L'opium des intellectuels*, Paris, Calman-Lévy, 1955.



atteggiamento *responsabile* – non solo critico, ma anche autocritico – di fronte agli eventi dell'attualità.

### 1. *Scienza sociale e primato della politica*

Raymond Aron è stato uno dei grandi maestri della sociologia politica europea, e uno dei più riconosciuti intellettuali francesi nel periodo che va dal secondo dopoguerra ai primi anni 1980. Nato a Parigi nel 1905, insegnò Sociologia alla *Sorbona* dal 1956 al 1968 e Sociologia della civiltà moderna al *Collège de France* dal 1970 al 1983, anno della sua scomparsa<sup>4</sup>. Tale attività accademica si accompagnò a un forte impegno civile: alla partecipazione in prima persona al dibattito sull'attualità politica francese e internazionale dalle pagine del «Figaro» e dell'«Express», di cui fu editorialista.

La realtà che la sociologia aroniana indaga è distante dalla nostra attualità (tanto dal post-fordismo, quanto dalla globalizzazione) e risulta caratterizzata da due fattori principali: l'industrialismo e la contrapposizione tra Occidente liberale e Oriente comunista. Per comprendere la vita politica dei suoi anni, secondo Aron, non si può prescindere dall'analisi di entrambi i fenomeni, e dall'esame dei rapporti che intercorrono tra economia e politica: a tali rapporti la scienza sociale deve riconoscere, però, un carattere di complessità, senza mai indulgere a facili semplificazioni e a erronei riduzionismi. Nel

---

<sup>4</sup> Per ulteriori informazioni sulla vita di Aron, si vedano le sue memorie: *Mémoires*, Paris, Juillard, 1983; trad. it. *Memorie*, Milano, Mondadori, 1984. Tra i numerosi studi sul suo pensiero, si vedano, ad esempio: Mesure, S., *Raymond Aron et la raison historique*, Paris, Vrin, 1984; Bloom, A., *Le dernier des liberaux*, e Casanova, J.-C., *Raymond Aron et la politique française*, in «Commentaire», 28/29, 1985, pp. 174-181 e 252-268; Shils, E., *En souvenir de Raymond Aron*, in «Commentaire», 32, 1986, pp. 1022-1033; Colquhoun, R., *Raymond Aron*, London, Sage Publications, 1986; Renaut, A. (a cura di), *La philosophie politique de Raymond Aron et De l'existence historique* (inedit, 1979), Caen, Centre de Philosophie politique e juridique de l'Universite de Caen, 1989; Camardi, G., *Individuo e storia: saggio su Raymond Aron*, Napoli, Morano, 1990; Bavarez, N., *Raymond Aron: un moraliste au temps des idéologues*, Paris, Flammarion, 1993; Launay, S., *La pensée politique de Raymond Aron*, Paris, P.U.F., 1995; Luterbacher, U., *The Frustrated Commentator: An Evaluation of the Work of Raymond Aron*, in «International Studies Quarterly», XXIX, 1985, pp. 30-49; Colquhoun, R., *Raymond Aron*, London, Sage, 1986; Richter, M., *Raymond Aron as Political Theorist*, in «Political Theory», XII, 1984, pp. 147-151; Stark, J., *Das Unvollendete Aberteuer: Geschichte, Gesellschaft und Politik im Werk Raymond Arons*, Würzburg, Könningshausen und Neumann, 1986; Gess, B., *Liberales Denken und intellektuelles Engagement: die Grundzüge der philosophisch-politischen Reflexionen Raymond Arons*, München, Tuduv-Verlagsgesellschaft, 1988; Camardi, G., *Individuo e storia: saggio su Raymond Aron*, Napoli, Morano, 1990; Panebianco, A., *Introduzione a Aron, R., La politica, la guerra, la storia*, Bologna, Il Mulino, 1992, pp. 9-109; Cofrancesco, D., *Raymond Aron. L'analisi del totalitarismo come esercizio di liberalismo (realistico e prudente)* cit.; Anderson, B.C., *Raymond Aron: the Recovery of the Political*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1997; Audier, S., *Raymond Aron: la démocratie conflictuelle*, Paris, Michalon, 2004; Campi, A. (a cura di), *Pensare la politica: saggi su Raymond Aron*, Roma, Ideazione, 2005; Dutartre, E., *Raymond Aron et la démocratie au XXI siècle: actes du colloque international de Paris*, Paris, Editions de Fallois, 2007.



capitolo conclusivo di *Teoria dei regimi politici*<sup>5</sup>, Aron presenta Marx e Tocqueville come i suoi “autori preferiti”. Marx viene descritto come colui che ha compreso che, a causa dello sviluppo industriale, le società moderne presentano caratteri di novità che le differenziano ampiamente da quelle del passato; ma anche come colui che ha sopravvalutato il ruolo del sistema produttivo nel determinare le scelte dei soggetti politici e che ha attribuito al sistema economico capitalistico tutti gli aspetti spiacevoli della società contemporanea<sup>6</sup>. Tocqueville, al contrario, secondo Aron, avrebbe sottovalutato l'importanza dell'industria nelle società moderne, considerando la civiltà industriale soltanto come una variante della civiltà commerciale; però Tocqueville, a differenza di Marx, avrebbe i meriti di aver riconosciuto l'autonomia della sfera politica da quella economica, e di aver messo in risalto un secondo aspetto essenziale del mondo moderno: la tendenziale democratizzazione e la partecipazione delle masse alla vita politica<sup>7</sup>.

Assieme a Tocqueville, riferimenti importanti del pensiero sociologico aroniano sono anche Montesquieu e Weber. A questi autori Aron si ispira per dare vita a una sociologia “aperta”, che non pretende di prevedere il futuro, né di racchiudere presente, passato e futuro in una filosofia della storia unitaria: la sociologia di Aron è sempre attenta ai dati empirici e alla singolarità degli eventi storici, ed è caratterizzata dal rifiuto del determinismo e delle teorie monocausali dello sviluppo delle vicende umane. In Montesquieu, Aron vede un esempio di teoria sociale orientata a esplorare le condizioni della politica senza mai svalutare la politica: in Montesquieu, infatti, le circostanze – geografiche, storiche, economiche – possono condizionare le scelte degli attori politici, ma non determinarle in ultima istanza. Come Weber, Aron fa propria la deontologizzazione del principio di causalità operata dal criticismo kantiano: il principio di causalità che permette di indagare lo sviluppo della storia e delle società appartiene più alla mente dello storico e del sociologo che al reale sviluppo degli eventi; tuttavia, è solo tale principio che permette di attribuire senso allo sviluppo delle vicende umane, e di fornire indicazioni per l'azione

---

<sup>5</sup> *Teoria dei regimi politici*, Milano, Comunità, 1973; prima ed. *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965. Si veda anche l'articolo *Note sulla classificazione dei regimi politici*, in *La politica, la guerra, la storia*, cit., pp. 351-358; ed. francese *Remarques sur la classification des régimes politiques*, in *Etudes politiques*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 335-341; prima ed. in tedesco, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozial Psychologie», 1965.

<sup>6</sup> Sull'interpretazione aroniana del pensiero di Marx, si veda lo studio: Mahoney, D.J., *Aron, Marx e il marxismo*, in Campi, A., op. cit., pp. 543-568.

<sup>7</sup> Sull'interpretazione aroniana del pensiero di Tocqueville, si vedano gli studi: Chelli, M., *Tocqueville vu par Raymond Aron*, in AA. VV., *Tocqueville*, Paris, Ellipses, 1985, pp. 231-238; Hoffmann, S., *Aron et Tocqueville*, in «Commentaire», 28/29, 1985, pp. 200-211.



futura. Secondo Aron, se è vero che l'agire umano non ha potere indefinito sul mondo, perché è condizionato da molteplici variabili, è anche vero che esso è caratterizzato da una libertà non illusoria, seppur limitata. Nessuna variabile, nessuna influenza di fattori ambientali, culturali o economici può saturare l'ambito della libertà: se non si tiene conto delle scelte reali operate dai soggetti reali della storia, i "fatti" non forniscono mai una spiegazione sufficiente dell'azione umana.

Aron è lettore attento, oltre che di Marx, anche di Machiavelli e Pareto, e molto deve all'approccio realista del primo, e alla teoria delle *élites* del secondo. In *Teoria dei regimi politici*, ad esempio, il nostro autore, per rendere conto dei sistemi politici del mondo contemporaneo, utilizza strumenti concettuali mutuati tanto dalla classificazione dei regimi di Montesquieu, quanto dalla teoria paretiana delle *élites*. Se l'URSS stalinista, negli anni del culto della personalità, avrebbe realizzato il modello del dispotismo (uno solo governa, senza regole né leggi), la distinzione fondamentale per un'analisi dei regimi politici nel mondo moderno sviluppato – nel mondo della democratizzazione e dell'industrialismo –, sarebbe quella tra regimi democratici pluralistici, in cui vige il principio della ricerca di compromessi attraverso la libera discussione razionale, e regimi ideocratici a partito unico, in cui il partito al potere detiene il monopolio della verità. Uno dei principali fattori di distinzione tra questi due tipi di regimi, e anche tra i singoli regimi all'interno di ciascun tipo, sarebbe poi rappresentato dalle diverse procedure di selezione delle *élites* al potere. Questa condivisione del realismo politico si accompagna, però, in Aron, a una critica di ciò che egli chiama "falso realismo": del sedicente realismo di chi considera la lotta per il potere e per la ricchezza come le uniche determinanti della politica. Per il nostro autore, se chi ignora il ruolo svolto dalla lotta per il potere e per la ricchezza nelle vicende umane è un ingenuo, chi non riesce a vedere altro che tale lotta è un falso realista: perché anche la ricerca di un principio di legittimità del potere, e la volontà di realizzare valori e ideali, sono elementi ineludibili dell'agire politico, soprattutto nelle società moderne che vedono la partecipazione delle masse alla vita politica.

Questo approccio realista, e non riduzionista – che non riduce la politica né all'economia né a una semplice ricerca di potenza – caratterizza anche l'analisi aroniana delle relazioni internazionali<sup>8</sup>, e in particolare della guerra<sup>9</sup>, ad esempio in uno degli studi

---

<sup>8</sup> A proposito dell'analisi aroniana delle relazioni internazionali si veda ad esempio: Bonanate, L., *Aron e la teoria politica internazionale*, in «Teoria politica», n° 3, 1985, pp. 111-134. Luigi Bonanate denuncia come *limite* della sociologia aroniana la radicale aderenza ai fatti, il rifiuto di costruire sistemi teorici generali, di



più noti di Aron, *Pace e guerra tra le nazioni*<sup>10</sup>. In tale opera, ma anche negli studi su Clausewitz<sup>11</sup>, Aron riprende l'aforisma di quest'ultimo, secondo cui "la guerra è la politica continuata con altri mezzi", e lo interpreta come asserzione del primato della politica, e della libertà e della responsabilità che caratterizzano l'agire umano: anche gli eventi di guerra seguono la logica della politica, e possono quindi essere pienamente compresi, valutati e giudicati solo a partire dalla politica nei suoi molteplici aspetti. Ad esempio, sarebbe sbagliato, secondo Aron, leggere la politica internazionale degli Stati solo come ricerca di ricchezza e potenza: essa è anche il tentativo di ogni Stato, o di ogni coalizione di Stati, di affermare la propria visione di un ordine politico equo.

Questo riconoscimento del primato della politica<sup>12</sup> – del ruolo che, nelle scelte politiche, è svolto da valori irriducibili a fatti –, non si traduce, però, né nell'affermazione dell'irrazionalità della storia, né in un relativismo culturale e valoriale: il non cognitivismo etico – la separazione tra fatti e valori – in Aron non dà luogo, come invece accade in Weber, a un decisionismo tragico, né a un'abdicazione della scienza sociale a qualsiasi

---

reperire leggi di sviluppo nella storia o *essenze* dei regimi politici: "Credo di aver scoperto [...] la ragione di principale insoddisfazione che l'opera internazionalistica di Aron suscita, e cioè una sua specie di rifiuto a prender posizione – in termini scientifici: nel dibattito ideologico l'ha fatto fin troppo chiaramente! – e a completare il percorso del programma scientifico che di volta in volta assumeva. [...] Aron non ci ha lasciato alcun *corpus* teoretico applicabile, non ha prodotto alcun sistema di ipotesi rivolto a dare delle spiegazioni. E questo è il suo vero limite. [...] Il suo lavoro insomma è sempre stato pre-teorico piuttosto che teorico, era una preparazione alla teoria, costruiva strumenti per demistificare pregiudizi e per far sorgere dubbi, per stimolare ricerche e non per condurle." (P. 129.)

<sup>9</sup> Oltre allo studio di Bonanante citato nella nota precedente, a proposito della teoria aroniana delle relazioni internazionali e della guerra, si vedano i seguenti studi: Piquemal, A., *Raymond Aron et l'ordre international*, Paris, Albatros, 1978; Falcioni, R., *Politica e guerra da Clausewitz a Aron*, in «Il Mulino», XXXIII, 1984, pp. 577-602; Santoro, C. M., *Politica e guerra nel pensiero di Raymond Aron*, in «Politica internazionale», XII, 1984, pp. 5-14; Hall, J., *Raymond Aron's Sociology of States, or the non-relative autonomy of inter-State behaviour*, in Shaw, M. (a cura di), *War, State and Society*, London, the MacMillan Press, 1984, pp. 71-94; Launay, S., *L'attualità della teoria aroniana delle relazioni internazionali*, in Campi, A., op. cit., pp. 165-202; Vitale, A., *Frammentazione internazionale, eterogeneità e trasformazioni della guerra: attualità e limiti della teoria internazionalistica di Raymond Aron*, ivi, pp. 203-248.

<sup>10</sup> *Pace e guerra tra le nazioni*, Milano, Comunità, 1962; prima ed. *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962.

<sup>11</sup> *Penser la guerre, Clausewitz*, Paris, Gallimard, 1976. *Sur Clausewitz*, Bruxelles, Editions Complexe, 1987; trad. it. *Clausewitz*, Bologna, Il Mulino, 1997. Sull'interpretazione aroniana del pensiero di Clausewitz, si vedano gli studi: Jean, C., *L'attualità di Clausewitz nel pensiero di Raymond Aron*, in Campi, A., op. cit., pp. 249-266; Rusconi, G.E., *Aron e Clausewitz*, ivi., pp. 519-542.

<sup>12</sup> Anche Pier Paolo Portinaro (ne *Il problema della comparazione nella sociologia di Raymond Aron*, in Rossi, P. (a cura di), *La storia comparata. Approcci e prospettive*, Milano, Il Saggiatore, 1990, pp. 291-310) considera Aron come il sociologo del "primato della politica": "Una volta rilevato come sia falso ritenere che lo sviluppo delle società industriali porti all'estinzione dello Stato, si argomenta come sia in contrasto con l'esperienza storica anche la tesi che quelle società implicano necessariamente un unico tipo di sovrastruttura politica; da queste premesse si inferisce, quindi, in opposizione alla dottrina del materialismo storico, una sorta di vero e proprio 'primato della politica'." (P. 304). A questo proposito si veda anche lo studio: Anderson, B.C., *Raymond Aron: the Recovery of the Political* cit.



funzione di guida all'azione<sup>13</sup>. Per Aron vale comunque la pena di tentare una comprensione razionale del passato e del presente orientata dal principio di causalità, e al tempo stesso dal riconoscimento della pluralità e della complessità delle relazioni causali; e vale anche la pena di mostrare come, nell'attualità, alcune scelte possono essere più razionali di altre, più funzionali alla promozione dei valori di libertà, giustizia e pace.

Il riconoscimento del ruolo di ideali e valori nel giudizio politico e nell'azione politica, implica in Aron il riconoscimento di una dimensione valoriale ineludibile anche nel lavoro dello scienziato sociale. In un testo del 1980, intitolato *Lo scienziato sociale: puro studioso o cittadino impegnato?*<sup>14</sup>, Aron sostiene che l'intellettuale non può sottrarsi alla responsabilità del suo ruolo, non può trascurare l'influenza che esercita sull'opinione pubblica:

[Il fisico nucleare] non è responsabile dell'uso che i politici faranno delle armi da egli stesso messe a loro disposizione. Il sociologo, invece, è responsabile dell'influenza diffusa che egli esercita sui governanti e sui loro soggetti. Deve forse ricordare che per millenni la storia dell'uomo è stata una cronaca di guerre, o invece deve risvegliare le speranze per un futuro di pace?<sup>15</sup>

La domanda che Aron pone in questo testo non riguarda tanto la realizzabilità dell'ideale weberiano dell'avalutatività delle scienze sociali, quanto l'opportunità di impegnarsi nella realizzazione di tale ideale:

Chiediamoci non se la neutralità sia possibile, ma se sia desiderabile.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Nell'introduzione all'edizione francese de *La politica come professione* di Weber (*Le savant et la politique*, Paris, Union générale de l'édition, 1963), Aron muove critiche severe e perentorie alla tesi nietzschen-weberiana del conflitto tragico tra i valori. Nelle sue obiezioni polemiche, Aron sembra non cogliere la possibilità di una diversa interpretazione di tale tesi, secondo cui il conflitto tra le scelte di valore esplose nella sua radicalità tragica quando le parti che si fronteggiano hanno entrambe "buone ragioni", quando sono entrambe ispirate da una positività assiologica. Seguendo questa interpretazione, il politeismo dei valori in Weber esprimerebbe, quindi, non tanto l'impossibilità di distinguere bene e male, ma quella di scegliere con certezza quale bene occorra seguire, non essendo dato un ordine gerarchico assoluto e immutabile dei valori positivi. Ad esempio: che cosa sacrificare, se necessario? La libertà, o l'uguaglianza? Sull'interpretazione aroniana del pensiero di Weber, si vedano gli studi: Raynaud, P., *Raymond Aron et Max Weber*, in «Commentaire», 28/29, 1985, pp. 213/221; Bolaffi, A., *Aron interprete di Max Weber*, in Campi, A., op. cit., pp. 564-592.

<sup>14</sup> *Lo scienziato sociale: puro studioso o cittadino impegnato?*, in *La politica, la guerra, la storia*, cit., pp. 639-651; prima ed. *The Social Scientist: pur savant ou citoyen engagé?*, in «The Social Responsibility of Scientists», London, The Royal Society, 1980, pp. 22-31.

<sup>15</sup> *Lo scienziato sociale: puro studioso o cittadino impegnato?*, in *La politica, la guerra, la storia*, cit., p. 647.

<sup>16</sup> Ivi, p. 643.





Per Aron la scienza sociale non deve essere giustificazione del relativismo etico e politico, ma riserva di conoscenze per chi deve compiere scelte politiche. E la scelta di Aron consiste nel preferire la pace alla guerra, la democrazia parlamentare occidentale ai regimi a partito unico dei paesi socialisti, e un liberalismo temperato da uno stato sociale forte al liberalismo “integralista” à la von Hayek. Per Aron la sola obiettività auspicabile per il sociologo consiste nel non falsificare i fatti, e nel non selezionare i fatti arbitrariamente – ad esempio nel riconoscere i progressi ottenuti in URSS negli anni dell’industrializzazione forzata – ma non nel sospendere il giudizio – ad esempio di fronte alle purghe staliniane e allo sterminio dei kulaki. Attraverso l’analisi obiettiva dei fatti e il riconoscimento dei limiti della scienza sociale, secondo Aron, il sociologo può e deve smascherare le menzogne contenute nelle ideologie, e contrastare ogni visione totalizzante e deterministica della storia umana: il riconoscimento della complessità e dell’imprevedibilità delle vicende umane, infatti, è già in sé uno strumento per la promozione della libertà di critica e di azione.

## 2. Il “tramonto” delle religioni secolari

Aron è il primo sociologo a utilizzare la nozione di “religione secolare” per definire l’ideologia comunista, in due articoli – intitolati, appunto, *L’avenir des religions séculières* – pubblicati nel giugno e nel luglio 1944 su «La France Libre», un mensile in lingua francese stampato a Londra<sup>17</sup>. Tale nozione ricorre, poi, in tutta la produzione aroniana successiva: in particolare la troviamo ne *L’oppio degli intellettuali*<sup>18</sup>, in *Teoria dei regimi politici*, e in un articolo del 1981 in onore a Eric Voegelin, ora incluso nella raccolta *Machiavelli e le tirannie moderne* (1993) e tradotto in italiano con il titolo *Riflessioni sulla gnosi leninista*<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Già nel 1939, Aron utilizza, invece, l’espressione “religioni politiche”, nella recensione *L’ère de Tyrannies d’Elie Halévy*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», n° 46, 1939.

<sup>18</sup> Il tema della religione secolare percorre tutto il testo, ma è sviluppato soprattutto nel nono capitolo, alle pp. 309-341 dell’edizione italiana, intitolato *Intellettuali alla ricerca di una religione*.

<sup>19</sup> *Riflessioni sulla gnosi leninista*, in *Machiavelli e le tirannie moderne*, cit., pp. 403-422; prima ed. *Mélanges en l’honneur d’Eric Voegelin*, in *The Philosophy of Order. Essays on History, Consciousness and Politics*, a cura di Opitz, P. J. e Sebba, G., Stuttgart, Klett-Cotta, 1981, pp. 263-274. Ne *La nuova scienza politica* (Torino, Borla, 1968; prima ed. *The New Science of Politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952), Voegelin (1901-1985) sostiene che l’idea di progresso, caratteristica della modernità, avrebbe inizio con la gnosi di Gioacchino da Fiore, in particolare con la sua interpretazione dell’Apocalisse. Per Sant’Agostino, città divina e città terrestre sono due principi compresenti nella storia, in lotta fino alla fine di tempi; invece Gioacchino, articolando la storia dell’umanità in tre periodi – corrispondenti alle tre persone della trinità – e profetizzando la venuta di un regno dello Spirito in terra, alla coesistenza agostiniana della due città sostituisce la loro successione nel tempo. L’escatologia trinitaria gioachimita, secondo Voegelin, avrebbe fornito il sistema di simboli attraverso cui la modernità interpreta la storia. Nella gnosi di Gioacchino, e ancora nella dialettica di Hegel, l’idea di progresso ha soprattutto una funzione teorica, e viene utilizzata



Come mette in luce Simona Forti<sup>20</sup>, coniando la categoria di “religione secolare”, Aron si inserisce in una tradizione interpretativa del totalitarismo caratterizzata da un approccio “essenzialistico”: cioè da un approccio filosofico che muove da “interrogativi radicali sul significato epocale delle esperienze totalitarie” e che, ricercando “una prospettiva generale di senso”<sup>21</sup>, giunge, appunto, a delineare un’*essenza* del fenomeno totalitario. Secondo Forti, come i concetti di “religione politica” di Voegelin, e di “super-senso ideologico” di Hannah Arendt, la nozione aroniana di “religione secolare” contribuisce a delineare tale *essenza* come il tentativo di realizzazione violenta di un progetto politico astratto nella realtà storica concreta, come lo sviluppo coerente di un’idea nella prassi. Per Leo Strauss<sup>22</sup> il totalitarismo è l’esito dell’oblio della ricerca filosofica dell’ottima repubblica inaugurata da Platone; al contrario, per la tradizione interpretativa a cui, in un certo senso, è possibile ascrivere anche Aron, il totalitarismo è imparentato con la filosofia occidentale: se per Max Horkheimer e Theodor W. Adorno esso è esito della “dialettica dell’illuminismo”<sup>23</sup>, per Voegelin esso ha origine dalla gnosi di Giocchino da Fiore<sup>24</sup>, e per Arendt<sup>25</sup>, come per Karl R. Popper<sup>26</sup>, addirittura la *Repubblica* di Platone è qualificabile come il primo progetto totalitario. Molti sono, sicuramente, i punti di contatto

---

per comprendere il passato e il presente. Ma, dopo Hegel, secondo Voegelin, la contemplazione del *continuum* storico lascia il posto alla volontà d’intervenire nella storia, di plasmare il futuro: è in questo passaggio che la gnosi gioachimita si trasformerebbe nell’idea di rivoluzione di Marx e nel mito del terzo Reich di Hitler – nelle ideologie del totalitarismo.

<sup>20</sup> Nella voce *Totalitarismo* dell’*Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Roma, Istituto dell’Enciclopedia italiana, 1998, vol. VIII, pp. 636-649 (in particolare pp. 644 e sgg.). Si veda anche: Cavalli, A., *Il contributo di Aron allo studio del “Totalitarismo”*, in Campi, A., op. cit., pp. 405-432.

<sup>21</sup> Forti, S., *Totalitarismo* cit., p. 645.

<sup>22</sup> Strauss, L., *Natural Right and History*, Chicago, 1953; trad. it. *Diritto naturale e storia*, Genova, 1990.

<sup>23</sup> Adorno, T. W., e Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido, 1947; trad. it. *Dialettica dell’illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966.

<sup>24</sup> Si torni alla nota n° 19.

<sup>25</sup> Di Arendt si vedano non solo *The Origins of Totalitarianism* (New York, Harcourt, Brace and Co., 1951; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Milano, Comunità, 1967), ma anche *The Human Condition* (Chicago, The University of Chicago Press, 1958; trad. it. *Vita Activa*, Milano, Bompiani, 1964). Nell’interpretazione di Arendt, il totalitarismo per alcuni aspetti rappresenta un esito della filosofia politica occidentale, e per altri è un fenomeno nuovo e inedito nella storia dell’Occidente. Se ciò che caratterizza il funzionamento del potere totalitario è l’uso della propaganda e l’esercizio del terrore generalizzato, ciò che ne costituisce l’“*essenza*” è, secondo Arendt, la volontà di “modificare la realtà per ricrearla secondo gli assunti dell’ideologia” (Forti, S., *Totalitarismo*, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, cit., p. 642; di Forti si veda anche lo studio: *Vita della mente e tempo della polis: Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Franco Angeli, 1996, nuova ed. *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Mondadori, 2006). Per comprendere nazismo e stalinismo, secondo Arendt, sono inessenziali considerazioni di tipo utilitaristico. L’universo concentrazionario che caratterizza entrambi i regimi, ad esempio, non sarebbe pienamente comprensibile in termini razionali (eliminazione degli oppositori, razionalizzazione della produzione): il campo di concentramento esprimerebbe la verità ultima del totalitarismo in quanto sperimentazione di una manipolazione totale della realtà, a partire dalla riduzione dell’umanità ai suoi elementi biologici.

<sup>26</sup> Popper, K. R., *The Open Society and its Enemies*, London, Routledge and Sons, 1945; trad. it. *La società aperta e i suoi nemici*, Roma, Armando, 1973.





tra Aron e questi autori: la definizione aroniana di totalitarismo, ad esempio, non è lontana da quella di Arendt. Anche per Aron, infatti, gli elementi essenziali del totalitarismo sono l'ideologia, intesa come religione secolare, e il terrore: il totalitarismo è un'*ideocrazia*, fondata su un principio di autorità che attribuisce al partito unico il monopolio della verità e il diritto di utilizzare tutti i mezzi possibili per realizzarla. Se questa vicinanza è indubbia, al tempo stesso l'approccio sociologico di Aron lo allontana dalle letture "filosofiche" del totalitarismo, di cui denuncia l'astrattezza: per Aron il totalitarismo è soprattutto un fenomeno politico concreto, che non può essere analizzato prescindendo dalle specifiche condizioni storiche in cui si è sviluppato e dai soggetti reali che lo hanno prodotto. Pur riconoscendo il valore e i meriti dei testi arendtiani, è proprio a proposito di Arendt che Aron critica quelle analisi che si limitano a fare del totalitarismo un'essenza<sup>27</sup>; e in modo analogo critica chi, troppo sbrigativamente, una volta delineata tale essenza, trascura di mettere sufficientemente in luce le differenze – storiche e ideologiche – che intercorrono tra totalitarismo nazista e stalinista<sup>28</sup>. Occorre sempre tenere ben presenti queste critiche,

<sup>27</sup> "Lo stile di Arendt assomiglia a quello di Orwell in *1984*. La mediocrità o la disumanità di tutti coloro che svolgono un ruolo nel dramma sono tali che si finisce per vedere il mondo così come i totalitari lo presentano e si rischia di sentirsi misteriosamente attratti dall'orrore o dall'assurdità descritti. E non sono sicuro che la Arendt non sia in qualche misura affascinata dai mostri che rinviene nella realtà ma che la sua immaginazione logica, per certi versi paragonabile a quella degli ideologi che denuncia, porta al loro punto di perfezione. Per ritrovare il senso o l'assurdità che ricerca, la Arendt è spesso pronta a giustificare con un piccolo particolare, vero o falso, una proposizione generale, per lo meno dubbia." "Nelle prime due parti del suo libro, la Arendt scrive come storica e sociologa, moltiplica le spiegazioni degli eventi attraverso le circostanze, spiegazioni che siamo inclini ad accettare più nei dettagli che nell'insieme. Nella seconda parte, invece, cambia metodo. Il totalitarismo non si spiega attraverso i dati sociali o economici. È un regime senza precedenti nella storia, di cui è importante cogliere l'essenza. [...] In un certo senso, la Arendt ha ragione. L'interpretazione pragmatica dei comportamenti dei regimi totalitari è erronea, ma perché dimentichiamo il sistema di valori o le passioni dei protagonisti." "Il fenomeno totalitario comporta [...] interpretazioni molteplici poiché molteplici sono le sue cause. Il metodo che tende a cogliere l'essenza non è illegittimo, ma a condizione che non trascuri i metodi complementari." (*L'essenza del totalitarismo*, in *Machiavelli e le tirannie moderne*, cit., pp. 250, 259-260, 270; si tratta della recensione del saggio arendtiano *Le origini del totalitarismo*, pubblicata da Aron su «Critique», n° 80, 1954, pp. 51-70.) Questa critica di Aron alle letture essenzialiste del totalitarismo non sfugge a Forti, che la mette in luce sia nella voce *Totalitarismo* dell'*Enciclopedia delle scienze sociali* (cit., p. 642), sia nello studio *Il totalitarismo* (Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 42).

<sup>28</sup> "L'obiettivo che il terrore sovietico si proponeva era la creazione di una società interamente conforme a un ideale, mentre, nel caso dell'Hitlerismo, l'obiettivo era puramente e semplicemente lo sterminio. Per questa ragione, passando dalla storia all'ideologia, [...] tra i due fenomeni la differenza è essenziale, quali che siano le somiglianze. La differenza è essenziale per l'idea che anima le due imprese: in un caso il risultato è il campo di lavoro, nell'altro la camera a gas. In un caso vediamo all'opera una volontà di costruire un regime nuovo e forse un uomo nuovo con qualsiasi mezzo; nell'altro c'è solo una volontà demoniaca di distruzione di una pseudorazza. Se dovessi riassumere il senso di ciascuna di queste due imprese, suggerirei queste formule: per l'impresa sovietica ricorrei alla formula semplicistica 'chi vuol far l'angelo, fa la bestia'; per l'impresa hitleriana direi: è inutile che l'uomo si sforzi tanto di assomigliare a un animale da preda, giacché ci riesce fin troppo bene." (*Teoria dei regimi politici*, cit., pp. 248-249.)



nel leggere le analisi aroniane del totalitarismo, soprattutto le pagine in cui il sociologo francese più si avvicina a un approccio essenzialista.

Secondo Aron, è la modernità stessa a predisporre alle ideologie, e quindi al totalitarismo: la complessità e la secolarizzazione delle società moderne da un lato e la difficoltà delle scienze moderne dall'altro, rendono il mondo inintelligibile all'“uomo della strada”, privandolo così di punti di riferimento, e spingendolo all'accettazione di spiegazioni mitiche e fideistiche dei fenomeni storici che sfuggono alla sua comprensione. Per quanto le ideologie non diano vita a esperienze mistiche e a una teologia, e per quanto possano fare professione di laicismo e anche di ateismo, secondo Aron esse svolgono alcune delle funzioni che la sociologia considera proprie delle religioni, e possono pertanto essere considerate delle vere e proprie religioni secolari. Per il nostro autore, questo vale soprattutto per l'ideologia marxista, ma non solo per essa:

Il comunismo è la prima religione di intellettuali che si è validamente affermata, ma non è la prima che abbia tentato di farlo.<sup>29</sup>

Già Rousseau, e anche Comte, infatti sostenevano la necessità di una religione civile; inoltre, secondo Aron, se Hitler avesse vinto la guerra, probabilmente avrebbe scatenato un'offensiva contro il cristianesimo, in nome del materialismo e del razzismo. Ma ne *L'oppio degli intellettuali*, il nostro autore non si ferma a questi esempi – che potrebbero sembrare scontati – e sostiene addirittura che *tutti* i movimenti politici moderni, anche la democrazia, hanno, in un “senso generico”, carattere religioso:

L'ideale democratico e quello nazionalistico hanno destato ardori non meno appassionati di quelli suscitati dalla prospettiva della società senza classi. Gli uomini, in un'epoca nella quale i supremi valori sono strettamente connessi con la realtà politica, sostengono con pari fanatismo sia l'indipendenza nazionale, sia un ordine di pretesi valori ideali. In tal senso generico, *tutti i movimenti politici che hanno sconvolto l'Europa moderna hanno avuto carattere religioso*. Ma non si trovano in essi l'essenza e la tipica struttura del pensiero religioso. A questo proposito, il comunismo è un'eccezione.<sup>30</sup>

Secondo Aron, il comunismo – rispetto alle altre ideologie – ha un carattere più pienamente religioso, perché il marxismo presenta profonde analogie con il profetismo

---

<sup>29</sup> *L'oppio degli intellettuali*, cit., p. 324.

<sup>30</sup> Ivi, p. 311, corsivo mio.



ebraico-cristiano, perché il leninismo ha dato vita a un partito che svolge le stesse funzioni di una chiesa, e perché lo stalinismo ha dato origine a un vero e proprio “culto” del segretario del partito comunista. Per i militanti comunisti, infatti, secondo Aron, il partito è il depositario del verbo della salvezza, del dogma che consiste nell’interpretazione marxista della storia. Col proprio ingresso nel partito, come in una setta gnostica, il militante entra a far parte di un piccolo gruppo di eletti incaricati della salvezza dell’intera umanità, e da questo ingresso viene trasfigurato: il partito si dice interprete della coscienza del proletariato mondiale e sua avanguardia, ma i proletari che non vi militano non fanno parte della classe eletta, mentre i non proletari che si conformano alle sue decisioni partecipano di questa mistica essenza<sup>31</sup>.

Come abbiamo visto, Aron non esita a inserire il nome di Marx tra quelli dei suoi “autori preferiti”; ma al tempo stesso denuncia il carattere mitico del profetismo marxista, e la trasformazione, nei partiti comunisti, della teoria marxista in religione secolare. E, dal momento che, come ogni altra religione, anche il marxismo ha i propri chierici, Aron non esita ad attaccarli. Se Marx definisce la religione “oppio del popolo”, e se Simone Weil utilizza la stessa espressione per definire il marxismo<sup>32</sup>, Aron vede nel marxismo “l’oppio degli intellettuali”. Con questa espressione egli indica una religione secolare prodotta da intellettuali e che tra gli intellettuali recluta i suoi adepti: una religione che degli intellettuali ha bisogno al fine di manipolare l’opinione pubblica e la coscienza delle masse. Il regime sovietico – argomenta Aron – tiene in alta considerazione la propria *intelligenza*, purché essa rinunci all’esercizio della critica e faccia voto di obbedienza al segretario di partito; anche il potere di quest’ultimo, del resto, è giustificato in base alle sue doti intellettuali, al suo essere considerato interprete infallibile delle verità storiche del marxismo. Aron ipotizza che sia anche per il grande prestigio di cui gli intellettuali godono in URSS, che il

---

<sup>31</sup> Scrive, ad esempio, Aron: “Il profetismo marxista ha profonde analogie con lo schema caratteristico del profetismo ebraico-cristiano. Ogni forma di profetismo condanna la realtà presente, traccia un’immagine del futuro, come dovrà essere e sarà, elegge un individuo o un gruppo che superi con la propria azione l’abisso che separa il presente indegno dal radioso avvenire. La società senza classi, nella quale il progresso sociale avrà luogo senza sommovimenti politici, è un’idea analoga a quella del regno millenario dei millenaristi medievali. La vocazione trae vigore dall’infelicità del proletariato; il partito comunista è la Chiesa alla quale si oppongono i borghesi-pagani, che ricusano d’ascoltare la buona novella, e i socialdemocratici giudei, che non hanno voluto riconoscere la rivoluzione, che essi stessi avevano pronosticato da tanti anni.” (Ibidem).

<sup>32</sup> Due citazioni di Marx e Weil sono scelte da Aron come esergo del suo saggio: “La religione è l’anelito della creatura oppressa dall’infelicità, l’anima d’un mondo senza cuore, e lo spirito d’un mondo senza spirito. È l’oppio del popolo. [Karl Marx].” “Il marxismo è in tutto e per tutto una religione, nel senso più impuro della parola. In particolare, ha in comune con tutte le forme inferiori della vita religiosa il fatto d’esser stato continuamente usato, secondo l’espressione così calzante di Marx, come oppio del popolo. [Simone Weil].”



marxismo negli anni 1950 esercita un così forte potere di attrazione anche sugli intellettuali europei, e nella fattispecie francesi.

In realtà è proprio a questi ultimi, in particolare a Sartre<sup>33</sup> e Merleau-Ponty – di cui, oltretutto, fu amico di gioventù –, che Aron rivolge *L'oppio degli intellettuali*. È a loro che si indirizza polemicamente quando “prevede” la fine dell’era ideologica – e , se non si coglie l’importanza di questa polemica, si rischia di fraintendere il senso dell’intero saggio. Come Daniel Bell<sup>34</sup>, Aron ritiene che, contrariamente alle previsioni di Marx, nelle società occidentali i conflitti tra borghesia e proletariato non vadano acuendosi: i regimi costituzionali-pluralistici occidentali hanno raggiunto condizioni di benessere tali da allentare tali conflitti, anche grazie all’attuazione di alcune delle riforme sociali rivendicate dalle organizzazioni dei lavoratori. D’altro canto, dove hanno preso il potere, i partiti sedicenti proletari si sono avvalsi dell’appoggio dei contadini più che degli operai, e la maggiore realizzazione dell’economia pianificata è stato il progresso industriale: non migliori condizioni di vita per i proletari, né diversi rapporti di lavoro tra operai e dirigenti d’industria. È una tale analisi della realtà degli anni 1950, l’analisi di evidenze storiche che smentiscono le profezie dei marxisti, che fa auspicare ad Aron la fine delle ideologie, intese come religioni secolari, e l’avvento – presso gli intellettuali – di un nuovo scetticismo, di un nuovo senso critico contro ogni dogmatismo. È agli intellettuali che Aron si rivolge, in conclusione del suo saggio, quando scrive:

La critica del fanatismo insegna la fede ragionevole oppure lo scetticismo? Non si cessa d’amare Dio, allorché si rinuncia a convertire con le armi i pagani o i giudei, e non si afferma più: “non v’è salvezza fuori della Chiesa”. Si cesserà forse di volere una società meno ingiusta e una sorte meno crudele, se ci si rifiuta di idealizzare una classe, una tecnica d’azione, un sistema ideologico? [...] Le religioni secolari si dissolvono in opinioni dal momento in cui rinunziano al dogma. Dunque, chi non si aspetta un mutamento miracoloso né da una Rivoluzione né da un piano economico, non è tenuto a rassegnarsi all’inammissibile. Non dà la propria anima a un’umanità astratta, a un partito tirannico, a una scolastica assurda, perché ama degli esseri umani, partecipa a comunità viventi, ha rispetto per la verità. [...] Se la tolleranza nasce dal dubbio, s’insegni a dubitare dei modelli ideali e delle utopie, a scacciare

---

<sup>33</sup> Sui rapporti tra Aron e Sartre, si vedano gli studi: Barilier, E., *Les petits camarades : essai sur Jean-Paul Sartre et Raymond Aron*, Paris, Julliard, 1987; Sirinelli, J.-F., *Deux intellectuels dans le siècle: Sartre et Aron*, Paris, Fayard, 1995; Coli, D., *Raymond Aron e Jean-Paul Sartre tra scienza politica e filosofia politica*, in Campi, A., op. cit., pp. 593-614; Serra, M., *Aron contro gli esteti armati? Riflessione sui petit camarades Aron e Sartre*, ivi., pp. 641-662.

<sup>34</sup> Si torni alla nota n° 1.



profeti di salvezza e nunzi di catastrofi. *Invochiamo* l'avvento degli scettici, se devono abbattere il fanatismo.<sup>35</sup>

### 3. Declino (o trionfo?) delle ideologie

Interpretare l'ultimo capitolo de *L'oppio degli intellettuali*, intitolato *Fine dell'era ideologica*, come una polemica, e assieme come un auspicio e un invito – addirittura come un'invocazione, per riprendere le parole dello stesso Aron –, permette di risolvere due contraddizioni che scaturirebbero, invece, dal leggerlo come una previsione. In primo luogo, è evidente che tale previsione contraddirebbe l'antideterminismo della sociologia di Aron, e la sua condivisione della deontologizzazione del principio di causalità operata da Kant: la scienza sociale, secondo il nostro autore, può indicare tendenze in atto, risultanti da interdipendenze complesse di fattori, su cui i soggetti politici – ed anche gli intellettuali, in quanto soggetti dell'opinione pubblica – possono e devono intervenire; ma la scienza sociale non può, e non deve, semplificare il reale per azzardare profezie infondate.

In secondo luogo, occorre notare che nello sviluppo successivo del suo pensiero, Aron non prenderà mai le distanze da questo testo: continuerà a sostenere che i tempi sono maturi per il tramonto delle ideologie. E tuttavia non riconoscerà mai l'avvento della fine dell'era ideologica, ma anzi proseguirà la sua polemica contro le ideologie, testimoniando di fatto che esse continuano a dominare la vita intellettuale e il dibattito politico. Nell'opera di Aron, per trent'anni – dal 1955, anno di pubblicazione de *L'oppio degli intellettuali*, al 1983, anno della morte di Aron – la fine delle ideologie sembra sempre essere imminente, senza mai essere pienamente in atto: si tratta, forse, di una previsione per un futuro ancora remoto? Forse sì. Ma forse, invece, si tratta di una non-previsione, di una previsione che non può realizzarsi: perché, nel suo significato più vero, non è profezia che rimanda a un mondo che verrà, ma affermazione polemica che incide sulla realtà attuale. Ad esempio, nel 1958, nell'introduzione all'edizione italiana de *L'oppio degli intellettuali*, Aron sostiene che la destalinizzazione segna una tappa verso la fine dell'era ideologica<sup>36</sup>; e nel 1965, in *Teoria dei regimi politici*, Aron definisce “anacronistico” il

---

<sup>35</sup> *L'oppio degli intellettuali*, cit., pp. 376-377, corsivo mio.

<sup>36</sup> “Sul piano intellettuale, in una prospettiva a lunga scadenza, la destalinizzazione segna [...] una tappa nell'evoluzione da me prevista al termine del presente libro, quella che conduce alla fine dell'era ideologica. Numerosi intellettuali, in Polonia e nell'Unione Sovietica, concordano nell'ammettere siffatta morte delle ideologie, nello scorgere ormai nell'economia pianificata non altro che una delle varie tecniche di organizzazione della società e, di conseguenza, nel non ammettere ormai più la vocazione universale del partito comunista e dell'Unione Sovietica. Siamo convinti che tale sarà il punto d'arrivo dell'avventura



conflitto ideologico che si consuma nei paesi sviluppati<sup>37</sup>. In un testo del 1968, *La révolution introuvable*<sup>38</sup>, il sociologo attacca, invece, l'atteggiamento ideologico del maggio francese; e un anno dopo, in *Marxismi immaginari*<sup>39</sup>, critica le filosofie alla moda di Parigi: le filosofie di Sartre e Merleau-Ponty che tentano di dare fondamento esistenzialista al marxismo, e la variante strutturalista del marxismo di Althusser. In alcuni degli ultimi scritti di Aron, pubblicati postumi nel 1984 nella raccolta *Gli ultimi anni del secolo*<sup>40</sup>, egli sostiene non solo che ancora negli anni 1980 il regime sovietico mantiene il suo carattere totalitario e ideocratico<sup>41</sup>, ma anche che la politica estera reaganiana presenta un carattere fortemente ideologico<sup>42</sup>.

Nei suoi ultimi scritti sull'URSS e sui paesi comunisti del terzo mondo, Aron non coglie i segnali della crisi che, nel giro di pochi anni, avrebbe condotto alla dissoluzione del blocco socialista (e quindi all'avvento della globalizzazione economica attuale). Forse il nostro autore avrebbe accolto tale dissoluzione come il segno della realizzazione della sua previsione. Ma forse, invece, neppure la *perestrojka*<sup>43</sup> o gli eventi del biennio 1989/1991 sarebbero stati per lui segnali del definitivo tramonto dell'età delle ideologie: forse non sarebbero bastati per interrompere i suoi appelli per un atteggiamento laico, scettico e pragmatico nelle valutazioni dei fatti politici. In un certo senso, forse in Aron la fine delle ideologie può essere auspicata, e un certo tipo di fanatismo e di dogmatismo possono effettivamente essere combattuti, ma al tempo stesso la fine delle ideologie non può mai

---

intellettuale di cui il millenarismo marxista, un secolo fa, e la conquista del potere in Russia, quaranta anni fa, furono l'origine." (Ivi, p. 17.)

<sup>37</sup> "All'interno dei paesi sviluppati esiste un conflitto di ideologie, ma questo conflitto è parzialmente anacronistico, in quanto deriva dall'eredità delle mitologie del XIX secolo. Le società che si credono più nemiche, cioè la società sovietica e le società occidentali, sono meno diverse tra loro, nella misura in cui sono industrialmente sviluppate, di quanto non lo siano entrambe da quelle società che si sono appena avviate sulla strada dell'industrializzazione." "*Lasciamo da parte le previsioni*, e limitiamoci a pensare che le alternative sussistenti, che le ineguaglianze di sviluppo economico e sociale, condannano il mondo d'oggi alla diversità, che in questa diversità i conflitti ideologici sono parzialmente conflitti di miti, e che i miti possono resistere a lungo alla lezione dei fatti." (*Teoria dei regimi politici*, cit., pp. 304 e 305, corsivo mio.)

<sup>38</sup> *La révolution introuvable*, Paris, Fayard, 1968.

<sup>39</sup> *Marxismi immaginari*, Milano, Franco Angeli, 1972; prima ed. *D'une sainte famille à l'autre*, Paris, Gallimard, 1969.

<sup>40</sup> *Gli ultimi anni del secolo*, Milano, Mondadori, 1986; prima ed. *Les dernières années du siècle*, Paris, Juillard, 1984.

<sup>41</sup> "Questo concetto [di totalitarismo], a mio parere, ha un valore descrittivo e non teoretico. Indica l'instaurazione di un'ideologia e di una verità di Stato, sottratta alla libera discussione. Indica, inoltre, la non distinzione tra società civile e Stato, tra Stato e partito. I tratti caratteristici del totalitarismo sovietico persistono, sia pure per certi versi attenuati." (*La natura del regime sovietico*, in *Gli ultimi anni del secolo*, cit., p. 121.)

<sup>42</sup> Si veda l'articolo *Un'ideologia in cerca di una politica. Gli inizi della diplomazia reaganiana*, in *Gli ultimi anni del secolo*, cit., pp. 209-234.

<sup>43</sup> Michail Gorbaciov è stato eletto segretario generale del PCUS nel marzo 1985.





realizzarsi del tutto: perché le ideologie, e addirittura le religioni secolari, sono connaturate al dominio della politica, come conseguenze della libertà dell'azione umana, dell'irriducibilità dei valori che la ispirano a epifenomeno dei fatti. In tutta la produzione aroniana, anche la democrazia, e anche il liberalismo vengono definiti "ideologie", al pari del socialismo e del marxismo: addirittura non mancano passi in cui le ideologie dell'Occidente democratico vengono considerate religioni secolari. Uno di questi passi, sul fanatismo religioso che accompagnerebbe anche democrazia e nazionalismo, tratto da *L'oppio degli intellettuali*, è stato citato poco sopra<sup>44</sup>. Nella stessa opera, compare una formulazione che, seppur in forma dubitativa, sembra indicare la presenza di una qualche forma di profetismo in ogni dottrina volta a orientare l'azione politica:

Forse alla base dell'azione v'è sempre una qualche forma di profetismo; il quale, col rifiuto e con l'attesa, pone in stato d'accusa il mondo e afferma la dignità dello spirito.<sup>45</sup>

In *Teoria dei regimi politici*, inoltre, Aron sostiene l'impossibilità di affermare la totale assenza di una qualche forma di religione secolare nei regimi costituzionali-pluralistici, e la loro assoluta razionalità:

L'opposizione [tra stato laico di diritto e stato ideologico-confessionale] non è così semplice. Ogni collettività deve avere valori comuni, senza i quali non esisterebbe come tale. [...] L'idea principe del regime costituzionale-pluralistico è *la santità della costituzione*: tutti i cittadini devono accettare di risolvere le loro controversie secondo le norme costituzionali. La rinuncia alla violenza diventa per così dire l'ideologia del regime non ideocratico. Contemporaneamente, appare chiaro che lo Stato non di parte, cioè lo Stato di partiti, pur permettendo il pluralismo dei partiti e delle dottrine, non è tuttavia senza principi, giacché la rinuncia alla violenza contiene in sé una filosofia. Essa implica fiducia nella discussione, nella possibilità di trasformazioni progressive.<sup>46</sup>

È in riferimento ad affermazioni come queste che Angelo Panebianco<sup>47</sup> indica come un limite della sociologia di Aron la mancanza di una distinzione tra *significato forte* e

---

<sup>44</sup> P. 311 de *L'oppio degli intellettuali* (cit.), citata nel secondo paragrafo di questo saggio.

<sup>45</sup> *L'oppio degli intellettuali*, cit., p. 341.

<sup>46</sup> *Teoria dei regimi politici*, cit., pp. 284-285, corsivo mio.

<sup>47</sup> Nell'*Introduzione* ad Aron, R., *La politica, la guerra, la storia*, cit., pp. 62-63, Panebianco scrive: "Cosa piuttosto sorprendente per un autore che ha dedicato tanto spazio, nella sua opera, alla critica delle ideologie, Aron non definisce quasi mai in modo preciso il concetto di ideologia. Fondamentalmente, sembra oscillare fra due interpretazioni. La prima è quella che, implicitamente, adotta nella sociologia dei regimi politici: l'ideologia come insieme, più o meno sistematicamente connesso, di idee che guidano l'azione



*significato debole* di ideologia<sup>48</sup>. Neppure il concetto di “religioni secolari”, nella sociologia aroniana, traccia una demarcazione tra questi due significati. Questo limite, però, lungi dall’essere accidentale, sembra essere *necessario*, cioè connaturato al pensiero di Aron, se si distinguono i diversi ordini di discorso – scientifico, deontologico, etico-politico – che esso investe. Il sociologo francese auspica – senza poterlo prevedere – il tramonto delle religioni secolari, ma l’affermazione del primato della politica lo conduce al riconoscimento dell’ineliminabilità delle ideologie dalla sfera politica, della loro funzione di guida della azioni umane. Per ragioni di equità e di obbiettività, lo *scienziato sociale* Aron non può non riconoscere la presenza di valori indimostrabili come premesse della politica anche nei regimi democratici e liberali pluripartitici. Al tempo stesso, per ragioni di responsabilità, l’*intellettuale* Aron – consapevole del proprio ruolo politico nell’opinione pubblica – deve rinunciare a ogni dogmatismo e a ogni profetismo, promuovere il dialogo razionale tra gli uomini e le donne, difendere i principi di verifica e falsificazione delle teorie socio-politiche attraverso i fatti. Ma né come sociologo, né come intellettuale impegnato, Aron può, e del resto neppure vuole, aspirare all’avalutatività: come *cittadino* responsabile non può, e non vuole, rinunciare alla difesa dei valori in cui crede, alla promozione della pace, della giustizia e soprattutto della libertà. Il nostro autore riconosce anche nella democrazia, e anche nel liberalismo moderato di cui è sostenitore, una dimensione valoriale, non

---

politica e danno legittimità alle diverse formule politiche (definizione ‘debole’ di ideologia). Questa definizione di ideologia prescinde dal carattere vero o falso degli specifici contenuti del messaggio ideologico. Il punto cruciale è che, in questa prospettiva, *qualunque* insieme di idee e di valori può meritare l’appellativo di ideologia e la presenza di ideologie così definite è una costante, un tratto caratteristico e ineliminabile, della vita politica. [...] La seconda interpretazione, è quella che troviamo in *L’opium des intellectuels*, e, in generale, in tutti gli scritti dedicati alla critica del marxismo e dei suoi derivati: l’ideologia come religione secolare, come sistema di idee e di valori che pretende di dare risposta definitiva a tutti gli interrogativi sul passato, il presente e il futuro della storia umana e, su questa base, di illuminare e di guidare la prassi (definizione ‘forte’ di ideologia). In questa seconda versione l’ideologia si confonde con la filosofia della storia e si contrappone alla scienza. La difficoltà, naturalmente, è che una sola ideologia così definita può essere a tutt’oggi identificata: il marxismo-leninismo. Pur vedendo gli inconvenienti presenti tanto nella definizione ‘forte’ (che delimita troppo il concetto) quanto nella definizione debole (che rischia di non delimitarlo affatto), Aron non fa una scelta definitiva, e ricorre ora all’una ora all’altra delle due definizioni.” (Corsivo nel testo.)

<sup>48</sup> È stato Norberto Bobbio a proporre la distinzione tra significato debole e significato forte di ideologia. Nel suo significato debole, “ideologia” indica il sistema di credenze e valori che orienta la vita politica di una data comunità; nel suo significato forte – derivato da Marx – indica, invece, la falsa coscienza, il carattere mistificatorio di una dottrina politica. L’accezione debole di “ideologia” ha pertanto una valenza neutra, mentre nel suo significato forte, il termine assume una connotazione negativa. (Si veda: Bobbio, N., *L’ideologia in Pareto e in Marx*; in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», anno XV, 1968, pp. 7-17; anche in *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Bari, Laterza, 1969, pp. 109-124.) La nozione aroniana di “religione secolare” ha sicuramente una connotazione negativa, che potrebbe far ipotizzare la possibilità di sovrapporla al significato forte di “ideologia”, ma il fatto che Aron attribuisca talvolta carattere religioso anche alle credenze politiche dei paesi occidentali democratici e liberali – che pure difende strenuamente –, rivela la natura forviante di una tale sovrapposizione.



razionale e non pragmatica, etica, o addirittura “religiosa”: una dimensione che potremmo definire “ideologica” in senso debole – ma anche in senso forte. Ma questo non gli impedisce di condividere tali valori, e di schierarsi apertamente in loro difesa.

Questo sembra essere l’insegnamento etico e politico che si ricava dalle riflessioni sociologiche di Aron sulle religioni secolari: l’età delle ideologie è intramontabile, la sua fine è auspicabile ma non realizzabile; e allora, senza rinunciare alle argomentazioni razionali, e soprattutto senza mai indulgere alla falsificazione e alla semplificazione dei fatti, gli intellettuali non possono che accompagnare il proprio scetticismo da scienziati a un sentimento, assieme politico e morale, di responsabilità. Questo insegnamento conserva tutto il suo valore critico non solo dopo il 9 novembre 1989, ma anche dopo l’11 settembre 2001, e suona oggi come un invito a ripensare il cosiddetto “scontro di civiltà”: non come un conflitto tra illuminismo laico e oscurantismo islamico, ma come una guerra ideologica che mobilita le appartenenze, le identità, le credenze *religiose* di tutti gli attori coinvolti.