

Il pensiero politico di T. S. Eliot

T. S. Eliot's Politics

di Lionel Trilling
(a cura di Raffaele Ariano)

1. Introduzione; 2. Il pensiero politico di T. S. Eliot

1. Introduzione

T. S. Eliot's Politics, il saggio di Lionel Trilling che presentiamo qui per la prima volta in traduzione italiana, è uscito originariamente sulla *Partisan Review* nel Settembre del 1940 col titolo di *Elements That Are Wanted*¹. Inizialmente preso in considerazione da Trilling per la sua raccolta del 1950 *The Liberal Imagination*² e poi scartato, questo saggio è stato recuperato solo nel 1980 per *Speaking of Literature and Society*, retrospettiva postuma curata dalla moglie Diana Rubin³ (Trilling era morto nel 1975). Scritto minore di un autore che negli Stati Uniti viene considerato un classico della critica letteraria e culturale, ma il cui nome in Europa, e in particolar modo in Italia, è a malapena conosciuto, *T. S. Eliot's Politics* desta interesse per vari ordini di motivi. Innanzitutto è una riflessione articolata e carica di sfumature sul pensiero politico e religioso di un grande della letteratura del Novecento, T. S. Eliot, e in particolare sul suo libro *L'idea di una società cristiana*, uscito l'anno precedente (1939). In secondo luogo, è un buon assaggio del pensiero etico-politico dello stesso Trilling, nonché della sua concezione della critica culturale e di alcuni dei suoi temi ricorrenti; un assaggio interessante nella misura in cui, ne sono convinto, Lionel Trilling può e dev'essere preso in considerazione non soltanto come esponente paradigmatico di una certa fase della storia culturale americana, ma altrettanto come pensatore originale, come critico tout court anziché "soltanto" (mi si conceda questo discutibile avverbio) come critico letterario e della cultura; ma su questo tornerò nelle battute finali della mia introduzione. Infine, *T. S. Eliot Politics* è un importante documento sull'evoluzione della sinistra americana degli anni Trenta e Quaranta, o più precisamente di quel fondamentale

¹ L. Trilling, "Elements That Are Wanted", in *Partisan Review* Vol. 7 No. 5, Settembre-Ottobre 1940, pp. 367-379. Sul sito dell'*Howard Gotlieb Archival Research Center* è possibile consultare gratuitamente l'intero archivio della *Partisan Review*, dal primo numero del 1934 all'ultimo, pubblicato nel 2003: <http://hgar-srv3.bu.edu/collections/partisan-review/>

² Cfr. L. Trilling, *The Moral Obligation to Be Intelligent*, a cura di L. Wieseltier, Northwestern University Press, Evanston 2008, p. 557.

³ L. Trilling, *Speaking of Literature and Society*, Harcourt Brace Jovanovic, New York 1980.

interprete della sinistra americana che fu la *Partisan Review*, «la miglior rivista letteraria d'America».⁴

Sfogliando il numero del Settembre-Ottobre 1940 della *Partisan Review* si ha l'immediata certezza di star leggendo un giornale marxista. Inframmezzati a poesie, racconti e testi critici, troviamo infatti diversi interventi di argomento politico che, per vocabolario e intenzioni, fanno apertamente riferimento al progetto di una rivoluzione proletaria.

Ben due interventi celebravano la memoria di Lev Trockij, che nell'agosto di quello stesso anno, in Messico, era stato assassinato da un sicario del regime staliniano⁵. (Il rivoluzionario russo aveva pubblicato sulla *Partisan Review*⁶ ed era stato un punto di riferimento per molti autori del suo circuito; con alcuni di loro aveva intrattenuto rapporti epistolari, altri avevano fatto parte dell'American Committee for the Defense of Leon Trotsky, istituito nel 1937 in risposta alle Grandi purghe⁷). Sullo stesso numero, il giornalista ed economista tedesco Günter Riemann firmava un articolo che collega l'avanzata dei regimi fascisti in Europa al venir meno della base socio-economica che aveva permesso il dominio dell'«uomo conservatore europeo», ovvero al passaggio da un capitalismo basato su monopoli internazionali, tipico dell'ordine liberal-democratico precedente la prima guerra mondiale, ad un capitalismo basato sui monopoli nazionali⁸. A chiudere la pubblicazione, troviamo infine un dibattito tra Stephen Spender e Dwight Macdonald, all'epoca co-editor della *Partisan Review*, concernente l'esito della guerra in Europa e le sorti del socialismo. Macdonald, emblematicamente, difendeva la posizione secondo cui una decisione di Roosevelt a favore dell'intervento bellico non avrebbe potuto concludersi che con la sconfitta militare e la fascistizzazione degli Stati Uniti. La teoria di riferimento era infatti che il fascismo rappresentasse una fase "superiore", ovvero più efficiente, di organizzazione politica del capitalismo e che esso fosse perciò dialetticamente

⁴ Fu questa la definizione data dalla *New York Times Book Review* in un articolo relativo alla morte di Philip

Rahy, uno dei fondatori della *Partisan Review*. Cfr. "New York Times Book Review", 17 febbraio 1974, p. 1. Sulla *Partisan Review* e sul mondo dei cosiddetti *New York Intellectuals*, le monografie a cui ritengo si debba fare riferimento sono: A. Bloom, *Prodigal Sons. The New York Intellectuals and Their World*, Oxford University Press, Oxford 1986; A. M. Wald, *The New York Intellectuals: The Rise and Decline of the Anti-Stalinist Left from the 1930s to the 1980s*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill & London 1987. Di tono più disteso e dal taglio biografico è invece D. Laskin, *Partisans: Marriage, Politics and Betrayal Among the New York Intellectuals*, Simon & Schuster, New York, 2000.

⁵ Cfr. D. Macdonald, "Trotsky is Dead", in *Partisan Review* Vol. 7 No. 5, Settembre-Ottobre 1940, pp. 339-353; J. T. Farrel, "The Cultural Front: Leon Trotsky", ivi, pp. 388-389.

⁶ Cfr. L. Trotsky, "Art and Politics", in *Partisan Review* Vol. 5 No. 3, Agosto-Settembre 1938, pp. 3-10.

⁷ Cfr. A. Wald, *The Appeal of Trotskysm*, in *The New York Intellectuals*, op. cit., p. 91-97.

⁸ G. Reimann, "The Fate of Conservative Man", in *Partisan Review* Vol. 7. No. 5, Settembre-Ottobre 1940, pp. 391-401.

destinato a prevalere sulla sua forma precedente, la democrazia liberale. La conclusione era che solo un’America convertitasi al socialismo avrebbe potuto sperare di contrastare vittoriosamente le forze della reazione fascista⁹. La *Partisan Review* di quel periodo era insomma una rivista marxista che, pur avendo la letteratura quale suo oggetto principale, non si asteneva dall’affrontare le più concrete e pressanti questioni dell’attualità sociale, economica e geopolitica.

Nonostante il suo indubbio carattere militante, la *Partisan Review* aveva però scelto sin dall’inizio di mantenere un notevole grado d’indipendenza dalle direttive della Terza Internazionale, che da tempo era stata egemonizzata dagli stalinisti. Persino nel periodo in cui la rivista era stata affiliata al Partito comunista americano (ovvero tra la sua fondazione nel 1934 e l’anno 1937), i suoi direttori Philip Rahv e William Phillips avevano apertamente perseguito una linea favorevole alla letteratura modernista, a quello che chiamarono «lo spirito degli anni Venti»¹⁰, laddove l’estetica marxista ufficiale avrebbe prescritto invece di aderire in modo rigoroso ai dettami del naturalismo letterario, squalificando il modernismo come un prodotto della falsa coscienza borghese. Un simile ecumenismo diventò ancor più evidente dal 1937, l’anno in cui la *Partisan Review* venne rifondata come organo indipendente dal Partito comunista. Sulla nuova *Partisan Review* indipendente poterono a quel punto trovar posto gli scritti di rivoluzionario dissidente come Trockij, di un giovane professore di lettere della Columbia come Lionel Trilling e persino, saltuariamente, quelli di autori, quali Allen Tate, R. P. Blackmur, Randal Jarrell e T. S. Eliot, che provenivano dalle file del *New Criticism*; per questi ultimi, spesso vicini o addirittura interni a movimenti letterari “sudisti” come i *Fugitives* e i *Southern Agrarians*, l’interesse per il modernismo letterario si conciliava talvolta a idee politiche di stampo conservatore e religioso.

È nel contesto di questo marxismo accogliente, problematico e anti-stalinista, che vanno compresi i contributi trillinghiani alla *Partisan Review* di quegli anni. Da *Marxism in Limbo* (1937), una netta stroncatura del romanzo *Europa in Limbo* di Robert Briffault, ad *Hemingway and His Critics* (1939), in cui il fallimento estetico di *To Have and Have Not* e di *The Fifth Column* viene attribuito al tentativo di Hemingway di allinearsi ai sentimenti sociali e all’impegno politico a lui richiesti dalla critica progressista, fino a *Parrington, Mr. Smith and Reality* (1940), in cui sul banco degli imputati finisce il realismo ingenuo implicito in molta critica letteraria progressista, l’intento di Trilling è sempre lo stesso: criticare il marxismo e la cultura progressista dall’interno¹¹. Mostrare le involontarie ingenuità di una visione del mondo che vorrebbe essere la più complessa e sofisticata, metterla in guardia

⁹ D. Macdonald, S. Spender, “The Defense of Britain, A Controversy”, *ivi*, pp. 405-408.

¹⁰ W. Phelps [W. Phillips], “Three Generations”, in *Partisan Review* Vol. 1 No. 4, Settembre-Ottobre 1934, p. 51.

¹¹ L. Trilling, “Marxism in Limbo”, in *Partisan Review* Vol. 4 No. 1, Dicembre 1937, pp. 70-72; L. Trilling, “Hemingway and His Critics”, in *Partisan Review* Vol. 6 No. 2, Inverno 1939, pp. 52-60; L. Trilling, “Parrington, Mr. Smith and Reality”, in *Partisan Review* Vol. 7 No. 1, Gennaio-Febbraio 1940, pp. 24-40.

sulle sue possibili degenerazioni, sui suoi automatismi di comodo; mostrare come in essa vi sia una tendenza alla semplificazione del fatto umano, e persino del fatto sociale, che contraddice le sue migliori e più autentiche aspirazioni. In un suo scritto sulla «Situazione della letteratura americana», pubblicato sulla *Partisan Review* nell'autunno del 1939, il critico americano scrive:

La sensazione che traggio da questa letteratura di protesta sociale è che essa, per quanto legittima e lodevole possa essere l'intenzione di suscitare pietà e indignazione, finisca nei fatti, a causa dei suoi fallimenti artistici, per diventare una forma di "evasione", per offrire alla classe media progressista una sottile lusinga, che la coccola col sentimento della sua stessa virtù e la convince di vivere in un mondo di certezze perfette, nel quale il pensiero critico e l'auto-critica sono soltanto un pericolo.¹²

Nella *Partisan Review* della fine degli anni Quaranta, Trilling sembra ritagliarsi insomma un ruolo eccentrico, critico, distaccato; interpreta la parte dell'uomo di lettere che, dalla sua torre d'avorio, appellandosi al romanticismo di un Wordsworth o a un vittoriano come Matthew Arnold, a libertari come Orwell o a conservatori come Allen Tate e T. S. Eliot, prova a correggere, forse anche a castigare gli eccessi della cultura politica di cui fa parte. Se rivestire questo ruolo abbia fatto di lui un conservatore, come anche in tempi recenti sembra sostenere Gertrude Himmelfarb¹³, o se al contrario Trilling sia rimasto pur sempre un *liberal*, come lui stesso ha probabilmente continuato a concepirsi, non è necessario deciderlo adesso. Una cosa è però qui importante: fu proprio questa sua posizione eccentrica, questo ruolo di moderato in un'epoca di grandi passioni politiche, a guadagnare a Trilling la centralità che, nei decenni successivi, egli avrebbe avuto nel circuito della *Partisan Review*, nella cultura *liberal* e più in generale nell'intero mondo intellettuale americano.

L'intervento statunitense nella seconda guerra mondiale, l'inizio nella guerra fredda e il maccartismo non lasciarono intatta la sinistra radicale americana, nata e cresciuta com'era all'ombra della Grande depressione e in un assetto mondiale in cui l'Europa, quantomeno da un punto di vista culturale, era ancora il centro. L'anti-interventismo alla Macdonald, ispirato dalla teoria dell'imperialismo di Lenin, avrebbe lasciato presto spazio allo spirito patriottico costruitosi sulle ceneri di Pearl Harbor; il comunismo anti-stalinista della prima *Partisan Review* si sarebbe tramutato in un anti-comunismo *liberal*, ancora progressista ma ormai sostanzialmente riconciliato con l'*American way of life* e col nuovo ruolo di guida della comunità internazionale assunto dagli Stati Uniti dopo il 1945. Nel mondo di questo

¹² L. Trilling, risposta a "The Situation of American Writing: Seven Questions, part 2", in *Partisan Review* Vol. 6 No. 5, Autunno 1939, p. 109.

¹³ G. Himmelfarb, *The Moral Imagination: From Adam Smith to Lionel Trilling*, Rowman & Littlefield Publishers, New York 2012. Sulla questione, cfr. anche: M. Kimmage, *The Conservative Turn: Lionel Trilling, Whitaker Chambers and The Lessons of Anti-Communism*, Harvard University Press, Cambridge MA 2009.

nuovo progressismo americano, la cui epoca d'oro è corsa tra il 1945 e il 1968, Trilling si rivelò una delle figure in assoluto più rilevanti, al punto che una ricerca condotta nel 1970 dal sociologo Charles Kadushin lo annoverò tra i dieci intellettuali più citati e influenti d'America¹⁴. Alla sua morte, il *New York Times* decise di dedicargli un necrologio addirittura in prima pagina¹⁵.

Per concludere, due parole su *Il pensiero politico di T. S. Eliot*. Inutile anticiparne l'andamento: quella di Trilling è una scrittura chiara, dai toni quasi colloquiali. Basti qui affermare che la sua intuizione filosofica di fondo è di carattere etico e ha qualcosa a che fare con la risposta che Trilling darebbe alle domande: *che cos'è l'individuo? che cos'è la cultura?* e anche - *che cos'è la letteratura?* Per quanto casuale possa sembrare l'associazione di questi tre concetti - individuo, cultura, letteratura -, fu proprio Trilling ad enunciarla e a metterla in pratica nella sua attività di critico. In un classico saggio sull'insegnamento della letteratura modernista, egli affermò di «vedere le situazioni letterarie come situazioni culturali, le situazioni culturali come grandi ed elaborate lotte riguardanti le questioni morali, le questioni morali come legate in qualche modo a delle immagini, scelte gratuitamente, dell'esistenza personale».¹⁶ È in questo senso che la letteratura, per Trilling, intrattiene un rapporto costante col pensiero etico e politico, è per questo che ogni testo letterario viene da lui interpretato alla luce dei conflitti della cultura che l'ha prodotto: la letteratura, specialmente attraverso il romanzo moderno, è quell'attività simbolica grazie a cui viene messo in gioco criticamente il bagaglio di «immagini dell'esistenza personale» che la nostra cultura ci tramanda, quegli stili di vita e modelli di comportamento cui il pensiero politico e le istituzioni ci seducono, e a cui le filosofie morali vorrebbero dare il crisma di una universale normatività.

Quando nelle pagine che seguono Trilling ricorderà che, ad opinione di T. S. Eliot, non ci si deve fidare «di nessuno schema per mettere in ordine il mondo finché chi lo propone non ha risposto in modo soddisfacente alla domanda: Che cos'è la vita buona?», dovremo tenere a mente che Trilling era esattamente della stessa opinione. Era questa la domanda che egli poneva alle opere di romanzieri, poeti, filosofi, scienziati: *che cos'è la vita buona?* Discende da ciò la peculiare qualità della sua produzione di critico letterario e della cultura.

(R.A.)

¹⁴ Lo studio di Kadushin, condotto intervistando un campione di 110 autori che avessero scritto almeno quattro volte sulle 25 più influenti riviste culturali americane, non è soltanto una banale “classifica”, ma un'esposizione ragionata di un'ampia mole di dati sociali e demografici sulla classe intellettuale americana. La graduatoria per cui l'ho citato è probabilmente la parte meno rilevante della sua ricerca. Cfr. C. Kadushin, *The American Intellectual Elite*, Little, Brown & Co., Boston and Toronto 1974; D. H. Wrong, “Book Review of *The American Intellectual Elite*. By Charles Kadushin”, in *American Journal of Sociology* Vol. 81, No. 4, Gennaio 1976, pp. 929-933.

¹⁵ T. Lask, “Lionel Trilling, 70, Critic, Teacher and Writer, Dies”, in *New York Times*, 7 Novembre 1975, p. 1.

¹⁶ L. Trilling, *On the Teaching of Modern Literature*, in *Beyond Culture: Essays on Literature and Learning*, Penguin Books, London 1965, p. 27.

2. Il pensiero politico di T. S. Eliot

Corre un secolo quest'anno da quando John Stuart Mill fece irritare i suoi amici benthamiani con quel suo saggio ormai famoso nel quale, scrivendo simpateticamente di un filosofo religioso e conservatore, proclamò la sua intenzione di attenuare il rigido materialismo del pensiero utilitarista¹⁷. Mill non prese le parti di Coleridge per quelle che sono talvolta definite ragioni "romantiche" – e cioè perché convinto che il trascendentalismo fosse più caldo e appassionato dell'utilitarismo. È questo ciò che pensava, ma il vero motivo per cui richiamò l'attenzione su Coleridge era la sua convinzione che la capacità di quest'ultimo «di guardare molto più in profondità nelle complessità della mente e dell'animo umano» offrissi qualcosa di concreto da affiancare alla troppo «semplice e sbrigativa» analisi politica di Bentham¹⁸. Ai suoi amici radicali rivolse l'esortazione di far propria questa preghiera: « 'Signore, illumina i nostri nemici' [...] aguzza loro l'ingegno, rendi precise le loro percezioni e rigoroso il loro ragionamento. A minacciarci è la loro stupidità, non la loro saggezza».

Il libro di Coleridge più spesso menzionato da Mill è quello cui ci si riferisce abitualmente col nome di *La Chiesa e lo Stato* e il cui titolo completo è *Sulla costituzione della Chiesa e dello Stato secondo la rispettiva idea*¹⁹. È da questo lavoro che il più recente saggio di T. S. Eliot, *L'idea di una società cristiana*, desume non soltanto il peculiare significato dato alla parola "idea" ma la sua intera ispirazione²⁰. Mr. Eliot²¹ ha sempre sostenuto che una connessione col passato, mantenuta in maniera più o meno consapevole, è una condizione necessaria al conseguimento della virtù artistica e intellettuale. Per ragioni che non è necessario qui approfondire, egli ha trovato nel Diciassettesimo e nel Tredicesimo secolo

¹⁷ Trilling sta qui parlando di *On Coleridge*, saggio pubblicato nel 1840 sulla *London & Westminster Review*, la rivista ufficiale del gruppo dei *Philosophical Radicals*. Sulla stessa testata, John Stuart Mill aveva pubblicato due anni prima anche un importante saggio sul pensiero di Bentham, padre spirituale del gruppo insieme a James Mill (*On Bentham*, 1939). Cfr. M. Stangherlin, *Alle radici di un'etica liberale del soggetto. John Stuart Mill su Bentham e Coleridge*, in J. S. Mill, *Bentham e Coleridge. Due saggi*, a cura di M. Stangherlin, Alfredo Guida Editore, Napoli 1999.

¹⁸ J. S. Mill, *Bentham e Coleridge. Due saggi*, op. cit., p. 106.

¹⁹ Testo pubblicato nel 1830 col titolo di *On the Constitution of the Church and State, According to the Idea of Each* e reperibile nella seguente edizione italiana: S. T. Coleridge, *Sulla costituzione della Chiesa e dello Stato secondo la rispettiva idea*, a cura di M. Bassani e C. Palazzolo, Giappichelli Editore, Torino 1995.

²⁰ T. S. Eliot, *The Idea of a Christian Society*, in *Christianity and Culture*, Harcourt Brace & Company, London 1976 [ed. originale Faber, London 1939]; trad. it. *L'idea di una società cristiana*, a cura di M. Respinti, Giubaudi 1998. Per le citazioni che seguiranno nel resto dell'articolo tradurrò io stesso dall'originale inglese e fornirò i riferimenti relativi all'edizione del 1976.

²¹ Seguendo l'etichetta accademica del tempo, nei suoi scritti Trilling era solito riferirsi con l'appellativo "Mr." a quegli autori a lui contemporanei che non avessero titoli accademici, riservando con puntualità a tutti gli altri le etichette di "Dr." e "Prof.". Tale formula ricorre con insistenza lungo tutto il saggio; traducendo, mi permetto di lasciarne quest'unica occorrenza, onde evitare di appesantire la lettura.

il passato che sente più affine. Ciononostante, al netto di tutta l'inimicizia da lui mostrata verso il Romanticismo, il suo vero posto quanto al pensiero politico e religioso è nella linea romantica del Diciannovesimo secolo. Eliot prosegue la tradizione di Coleridge e, dopo di lui, quella di Newman, Carlyle, Ruskin e Matthew Arnold – gli uomini che nei giorni della Riforma presero posizione, per ragioni migliori del puro interesse, contro gli assunti filosofici del liberalismo materialistico. Addirittura il loro linguaggio, se facciamo l'eccezione di Carlyle, è commemorato nella prosa di Eliot ed è del loro pensiero che questo libro costituisce la coda tragica.

L'ultimo secolo non ha visto affermarsi questa linea di pensiero, ma nemmeno ha visto la vittoria della visione opposta, che pure è stata dominante. Ciò che vediamo in questo momento è la filosofia del materialismo – della Destra, della Sinistra e del Centro – in guerra con se stessa. In questa guerra molte delle nostre vecchie nozioni sono divenute inadeguate e molte delle nostre vecchie alleanze inutili. È il nostro stesso sentire a permetterci di capire cosa intendesse Eliot quando, abbandonando il *Criterion* dopo esserne stato a lungo il direttore²², parlò di una «depressione degli spiriti così diversa da qualsiasi altra esperienza di questi cinquant'anni da risultare una nuova emozione»²³. Eppure una nuova emozione implica il cambiamento di tutte le emozioni precedenti e richiede un intero nuovo mondo intellettuale che possa farle spazio. Certamente il vecchio mondo di quelli che leggono ciò che sto ora scrivendo non è capace di farlo. Anzi, possiamo chiederci addirittura se questo nostro vecchio mondo intellettuale ancora esista. Disordinato come sempre è stato, oggi sembra essere in procinto di scomparire.

Sono lontano dal credere che Eliot ci fornisca un nuovo mondo, eppure in tempi travagliati come i nostri, nei quali gli eventi costringono a pensare a future ricostruzioni, credo di dover raccomandare all'attenzione di lettori probabilmente ostili alla religione idee politiche la cui impronta è in effetti religiosa. Non dico niente più che *raccomandare all'attenzione*: certamente non esorto a far proprie le idee di Eliot. Eppure eccoci qui, un gruppo molto ristretto e piuttosto oscuro; la nostra possibilità d'agire è sospesa dagli eventi; forse non siamo mai andati oltre le parole e può darsi che presto ci limiteremo a sperare di aver ancora l'opportunità di pensare; i nostri rapporti col futuro sono oscuri e dubbi. C'è davvero solo una connessione col futuro di cui possiamo essere sicuri oltre ogni ragionevole dubbio: la nostra fedeltà all'intelletto critico. Dell'intelletto critico è stato detto che «dev'essere paziente e saper aspettare; dev'essere flessibile e sapere quando deve legarsi alle cose e

²² *The Criterion* è stato una rivista letteraria britannica, fondata da T. S. Eliot nel 1922 e da questi diretta fino all'interruzione delle pubblicazioni nel 1939. Cfr. H. Howarth, "T. S. Eliot's Criterion: The Editor and His Contributors", in *Comparative Literature* Vol. 11, No. 2, Primavera 1959, pp. 97-110.

²³ T. S. Eliot, «Last Words», in *Criterion*, 18/71, Gennaio 1939, p. 274. Cfr. anche R. Bush, *T. S. Eliot: A Study in Character and Style*, Oxford University Press, Oxford 1985, p. 208; W. D. Soud, *Divine Cartographies: God, History, and Poiesis in W. B. Yeats, David Jones, and T. S. Eliot*, Oxford University Press, Oxford 2016, p. 184.

quando invece deve ritirarsi da esse»²⁴. Forse il lungo seppur recalcitrante discepolato di Eliot verso Matthew Arnold mi giustifica in qualche modo nel citare Arnold ancora una volta: della critica egli ha detto che essa «deve saper studiare ed elogiare elementi che sono desiderabili per la pienezza della perfezione spirituale anche qualora essi dovessero appartenere ad un potere che, nella sfera pratica, risulta maligno»²⁵. È con in mente questa frase che sollecito la lettura del libro di Eliot.

Nell'immaginazione della Sinistra, Eliot ha sempre figurato in modo troppo semplicistico. Si supponeva che la sua storia fosse semplicemente questa: che dalle orribili realtà della terra desolata egli fosse fuggito tra le braccia della teologia anglo-cattolica. Un simile resoconto potrà essere più o meno veritiero; ma, se ci fermiamo a considerare i dieci anni in cui il marxismo è fiorito tra gli intellettuali per poi decadere, difficilmente potremo ritenere che questa storia, quand'anche fosse vera, sia la peggiore che si possa raccontare su un uomo del nostro tempo. Quello che in essa ci pare biasimevole dipende dal potere cieco di quella parola usurata, "fuga", e dal nostro atteggiamento verso la teologia. Non intendo certo perorare la causa della teologia, eppure, quando Eliot viene accusato di "fede", di aver depresso il proprio intelletto ai piedi dell'autorità, è molto difficile, quando ad accusarlo sono degli intellettuali marxisti, capire in che cosa il loro agire sia stato poi così differente. Se abbiamo il diritto di misurare il valore personale e morale di una convinzione utilizzando il metro del disinteresse dello sforzo intellettuale che ha condotto ad essa, possiamo scoprire che la conversione di Eliot è stata notevolmente più onesta di quella di molti suoi critici.

Quello di Eliot è un libro piccolo, non apertamente teatrale e non circondato da un'aura di "potere". A persone di vedute differenti non potrà offrire una soluzione che sembri più esauriente o praticabile della loro; può servire soltanto a mettere in discussione i loro assunti. Il suo punto di partenza è semplice, forse addirittura ovvio. Eliot, convinto che la filosofia politica di una nazione non debba essere cercata nelle formulazioni consce dei suoi scopi ideali ma piuttosto «nel substrato del temperamento collettivo, dei comportamenti e dei valori inconsci»²⁶ che vanno ad innervare tali formulazioni, ritiene che non sia possibile

²⁴ R. H. Super (a cura di), *The Complete Prose Works of Matthew Arnold*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1960-1977, vol. III, p. 280.

²⁵ Ibidem.

²⁶ T. S. Eliot, *The Idea of Christian Society*, op. cit., p. 14. Non è forse inutile rilevare che ad un tale substrato inconscio e collettivo di valori e comportamenti si sarebbe, qualche anno dopo, rivolto lo stesso Trilling in *Manners, Morals, and the Novel*, in assoluto uno dei suoi saggi più importanti. In quel testo, uscito inizialmente su *The Kenyon Review* nel 1948 e ripreso nella prima grande raccolta trillinghiana, *The Liberal Imagination* (1950), Lionel Trilling si chiedeva quale fosse l'oggetto peculiare della riflessione morale e sociologica svolta dal romanzo. Con evidente risonanza della frase di T. S. Eliot qui citata, si rispondeva nel modo che segue: «Quello che intendo per maniere è [...] il ronzio e il mormorio degli impliciti di una cultura. Intendo l'intero evanescente contesto in cui vengono fatte le sue affermazioni esplicite. È quella parte di una cultura che è costituita dalle affermazioni di valore espresse a metà, da quelle inesprese e da

trovare ciò che molti ritengono di trovare con così tanta evidenza, e cioè una radicale antitesi tra la filosofia politica delle democrazie occidentali e quella degli stati totalitari. Non afferma che sono la stessa cosa; differiscono per forma e anche per qualità. Ciononostante, tale differenza gli appare non già di principio ma semplicemente di grado; e quando prende in considerazione il fatto che la democrazia è costretta a difendersi dal totalitarismo adottando essa stessa forme totalitarie, Eliot non può fare a meno di convincersi che tali differenze siano soltanto, oltre che di grado, una questione di tempo. Per essere mantenuta, una simile distinzione dev'essere qualcosa di più, non solo una questione di tempo ma di principio, ed Eliot fatica a credere che i principi che potranno opporsi al totalitarismo siano quelli del liberalismo e della democrazia. Il liberalismo è un necessario elemento negativo nelle idee politiche, ma non è molto di più; quanto alla democrazia, Eliot afferma che essa viene così universalmente elogiata che la sua menzione lo induce a pensare agli imperatori merovingi e a guardarsi intorno in cerca del maggiordomo di palazzo²⁷.

Nella misura in cui il totalitarismo è da Eliot ritenuto “pagano”, l'unico principio d'opposizione che gli riesce d'escogitare è quello del cristianesimo. Egli può ancora giudicare l'Inghilterra uno stato pagano – quell'Inghilterra che rispose come ha fatto agli eventi del settembre 1938 – eppure non può nemmeno chiamarla uno stato cristiano; la cultura inglese «è prevalentemente negativa ma, per quel tanto che è positiva, è ancora cristiana». Il tempo presente però non permette più una cultura negativa e presto si dovrà scegliere «tra la formazione di una nuova cultura cristiana e l'accettazione di una cultura pagana»²⁸.

Più di una volta nel corso di questo breve libro leggiamo che Eliot non è interessato a un cristianesimo revivalista e lo vediamo citare un «illustre teologo» per sostenere a grandi linee la tesi che il più grande errore che si possa fare col cristianesimo è considerarlo qualcosa di religioso ed emotivo, mentre esso è al contrario innanzitutto dogmatico e intellettuale. Non dobbiamo interessarci perciò al cristianesimo come mero sentimento di devozione, ma come una ben precisa visione dell'uomo e del mondo, la quale implica a sua volta un determinato assetto sociale. Nel prepararci ad ascoltare l'Idea²⁹ di una società

quelle inesprimibili. Ad esse alludono le piccole azioni, talvolta le arti della moda o della decorazione, talvolta il tono, il gesto, l'enfasi o il ritmo, talvolta le parole che sono utilizzate con una particolare frequenza o con un significato particolare. Sono ciò che nel bene o nel male avvicina tra loro le persone di una cultura e le separa da quelle di un'altra. Costituiscono quella parte di una cultura che non è l'arte, la religione, i principi morali o le idee politiche [*not art, or religion, or morals, or politics*], e che ciononostante intrattiene un rapporto con questi settori altamente formulati della cultura. È modificata da essi, li modifica; ne è generata e li genera. In questa parte della cultura regna il presupposto [*assumption*], che è spesso molto più forte della ragione». L. Trilling, *Manners, Morals, and the Novel*, in *The Liberal Imagination: Essays on Literature and Society* (1950), New York Review Books, New York 2008, pp. 205-206.

²⁷ Cfr. T. S. Eliot, *Christianity and Culture*, op. cit., p. 11.

²⁸ Ivi, p. 10.

²⁹ «Per idea intendo [...] quella concezione di una cosa [...] che ci è dischiusa dalla conoscenza del suo scopo ultimo»

cristiana, abbiamo certamente il diritto di chiedere al suo fautore che cosa, a suo giudizio, abbia causato il fallimento di quelle precedenti società cristiane che si dice siano esistite. Abbiamo inoltre il diritto di domandare che cosa, nella natura del cristianesimo, abbia fatto sì che uomini e nazioni cresciuti in una cultura completamente cristiana abbiano sentito l'obbligo di scoprire l'inadeguatezza di quegli stessi dogmi che ora dovrebbero salvare il mondo. Egli potrebbe rispondere che il cristianesimo è nel giusto ma non è onnipotente e che ci sono impulsi umani con cui non riesce a far fronte facilmente. O ancora, come fa Eliot, potrebbe ammettere una interpretazione dialettico-materialistica del passato ma non del futuro e trovare così una causa materiale che, pur spiegando i passati fallimenti, non limiti le speranze future. Ebbene, non dobbiamo mettere in bocca ad Eliot risposte inadeguate, eppure è davvero difficile immaginare una risposta che possa soddisfare il nostro scetticismo storico, uno scetticismo che è suscitato tra l'altro anche dalla convinzione inespressa di Eliot che sia esistito da qualche parte un tempo antico caratterizzato dalle virtù politiche di cui oggi avremmo bisogno.

Sin qui le nostre annunciate obiezioni. Esse non sono certo diminuite dalle meticolose raccomandazioni che Eliot propone a seguire. Progetta una società in cui si differenzieranno tre classi – quelli che chiama Stato cristiano, Comunità cristiana e Comunità dei cristiani. Questa tripartizione più o meno platonica si basa, come non è difficile notare, su un cristianesimo piuttosto minimale. Ai governanti del suo Stato cristiano Eliot non domanda altro che di essere stati educati a pensare secondo categorie cristiane; per il resto, il criterio del loro valore dev'essere lo stesso a cui gli statisti si sono sempre sottomessi – non la devozione ma l'efficacia. «Costoro potranno frequentemente – scrive Eliot – commettere atti non cristiani; non dovranno [però] mai provare a difendere il loro agire sulla base di principi non cristiani»³⁰. Lo Stato, ci viene detto, è cristiano solo negativamente è non è niente di più che un riflesso della società cristiana che governa. Neanche questa società cristiana è però permeata da un cristianesimo molto intenso. La massa dei suoi cittadini costituisce la Comunità cristiana e il loro comportamento dev'essere «in larga misura inconscio» – nella misura in cui, «a causa della loro limitata capacità di *pensare* gli oggetti della fede, il loro cristianesimo si esprimerà quasi interamente nei loro comportamenti: tanto nelle loro periodiche e abituali osservanze religiose quanto in un codice tradizionale che regoli i loro rapporti col prossimo»³¹.

Quel che resta a poter dare un tono positivamente cristiano a questa società è ciò che Eliot chiama la Comunità dei cristiani, un gruppo che ricorda la «*clerisy*» di Coleridge, ma che viene intesa nel senso di una élite più esclusiva, formata da coloro che, tanto laici quanto ecclesiastici, vivono consapevolmente una vita cristiana e hanno notevoli attitudini

- Coleridge [N.d. Trilling]

³⁰ T. S. Eliot, *Christianity and Culture*, op. cit., p. 22.

³¹ Ivi, p. 23.

intellettuali o spirituali. Sono costoro che, «grazie all'identità delle loro convinzioni e aspirazioni e all'esperienza condivisa di un comune sistema educativo e di una comune cultura», formeranno collettivamente «la mente cosciente e la coscienza della nazione»³². Non dovranno costituire una casta, saranno uniti tra loro liberamente piuttosto che organizzati; Eliot li paragona, nella loro possibile ampia influenza, alla segregata categoria degli intellettuali, che oggi scrivono unicamente gli uni per gli altri.

Su quanto è più specificamente e immediatamente pratico, Eliot non dice diffusamente, limitandosi a identificare il criterio per giudicare la sua società cristiana nel successo che saprà ottenere nella realizzazione delle riforme progettate dalla sociologia cristiana. Il fine naturale di una simile società è la «virtù e il benessere dell'uomo in comunità»; tale benessere è «riconosciuto a tutti», ma «dinnanzi a coloro che hanno occhi per vederlo»³³ sta anche il fine ultraterreno della beatitudine. Dal punto di vista culturale tale società dovrà essere pluralista – forse in un senso limitato di quella parola, sebbene ci venga detto che la Comunità dei cristiani includerà anche menti indifferenti o addirittura ostili al cristianesimo. Vi è una certa fede nel carattere virtuoso di unità di organizzazione sociale più ristrette delle nostre; della produzione per l'uso [*production for use*] si parla come di qualcosa di etico e naturale; l'abolizione delle classi è menzionata come qualcosa di non impossibile.

Questa, è chiaro, non è una visione della società capace di generare ardori, ma ciò non è forse del tutto un male, in particolar modo se teniamo a mente che non è neanche una visione tale da generare disperazione per aver prima suscitato speranze irrealizzabili. Di alcune delle sue evidenti inadeguatezze si può dire che derivano dai difetti caratteriali di Eliot, là dove essi si uniscono a certi aspetti di un anglicanesimo troppo severo e confessionale, generando difetti come una fredda ignoranza di come le persone sono davvero, la confusione dell'etica con lo snobismo, il conformismo o addirittura con una forma piuttosto aggressiva di puritanesimo. Ancor più importanti, ad ogni modo, sono le inadeguatezze che discendono da una insufficiente comprensione – insufficiente anche tenendo conto dei limiti che il lavoro si è auto-imposto – dei rapporti tra forme sociali e potere, e di quelli tra potere e ricchezza. Senza una approfondita considerazione di questo problema, persino un pensiero politico di stampo religioso – e persino il più astratto possibile degli approcci teorici a un tale pensiero – non potrà che risultare evasivo.

Una volta enumerate tutte le inadeguatezze della visione di Eliot, dobbiamo riconoscerle pur sempre un valore teorico che, sul lungo termine, saprà a mio avviso dimostrare anche una certa utilità pratica e che deriva dall'assunto di fondo su cui si basa la società immaginata da Eliot. Eliot non ha scritto una sua apologia e, a quanto ne so, non ha mai enunciato una sistematica professione di fede; credo però che una frase nel suo saggio su

³² Ivi, p. 34.

³³ Ivi, p. 27.

Pascal sappia chiarire i fondamenti della sua religiosità. Eliot sta ragionando sull'incapacità dell'«ateo»[*unbeliever*] di comprendere il modo in cui il «credente dotato d'intelligenza» giunge alla sua fede; l'ateo, scrive, «non tiene conto del fatto che, se certi stati emotivi, certi sviluppi del carattere e ciò che, nel senso più alto del termine, può essere chiamato "santità" sono giudicati buoni tanto spontaneamente quanto dopo scrutinio consapevole, allora una soddisfacente spiegazione del mondo dovrà essere tale da ammettere anche la 'realtà' di questi valori»³⁴. Questa frase, che non può certo essere stata scritta per caso, ci dice che forse Eliot è più vicino di quanto vorrebbe ammettere a quella teologia pragmatista di Matthew Arnold che tanto afferma di disdegnare³⁵. Ad ogni modo, l'esatta natura della teologia di Eliot non è importante in questo momento. Quel che riguarda il nostro problema di un intero nuovo mondo intellettuale, ciò che vorrei qui afferrare non soltanto in se stesso ma per ciò a cui allude oltre di sé, è il senso della moralità a cui Eliot è interessato. «Tendo ad avvicinarmi agli affari pubblici – affermò qualche tempo fa – dal punto di vista del moralista», e a più riprese ha insistito che è impossibile pensare alla politica e all'economia come indipendenti dalla morale: impossibile in un senso etico – il politico e l'economista *non dovrebbero* considerarle separate; e impossibile in un senso pratico – il teorico *non può* costruire le sue teorie se non sulla base (spesso inespressa) di alcuni assunti morali. «Non mi fido di nessuno schema per mettere in ordine il mondo – ha detto T. S. Eliot – finché chi lo propone non ha risposto in modo soddisfacente alla domanda: Che cos'è la vita buona?»³⁶.

Tutti quanti ovviamente celebriamo la morale. Persino Lev Trockij, che era sospettoso della moralità di tutti i moralisti, aveva parole di elogio per essa. Eppure, come Trockij, la maggior parte delle persone pensa alla morale in modo vagamente ambiguo: è qualcosa che potrà essere coltivato dopo che quella certa rivoluzione ch'essi desiderano avrà avuto luogo, ma per il momento è solo un ostacolo; oppure credono che la morale sia identificabile come qualsiasi cosa sia capace di condurre alla rivoluzione. Al contrario Eliot pensa alla morale

³⁴ T. S. Eliot, *Introduction*, in B. Pascal, *Pensées*, E. P. Dutton & Co., New York 1958, p. xii.

³⁵ L'espressione "teologia pragmatista" non è qui utilizzata in modo generico, bensì con intenzionale riferimento alla tradizione filosofica del pragmatismo americano. Che sia così lo si capisce in particolar modo leggendo la tesi di dottorato di Lionel Trilling, dedicata appunto al pensiero di Matthew Arnold e pubblicata nel 1939, l'anno precedente l'uscita di questo saggio su Eliot. Come è stato giustamente sostenuto, «Trilling ha visto Arnold come una sorta di proto-pragmatista» (M. D. Dietz, *An Awkward Echo: Matthew Arnold and John Dewey*, tesi di dottorato non pubblicata, University of Texas, Austin 2008, p. 85, <http://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/3837/dietzm46788.pdf?sequence=2>). Questo studio di Trilling è costantemente attraversato dai parallelismi tra il pensiero di Arnold e quello di John Dewey, William James ed Herbert Mead. Ad opinione di Trilling, l'idea pragmatista secondo cui Dio esiste nella misura in cui produce effetti avvicina Arnold alla filosofia della religione di James, nonché, come si è visto sopra, a quella di Eliot. Cfr. L. Trilling, *Matthew Arnold* (1939), Columbia University Press, New York 1949, p. 309.

³⁶ T. S. Eliot, *Catholicism and International Order*, in *Essays Ancient and Modern*, Harcourt, Brace & Co., New York 1936, p. 119.

come un assoluto, come un fine anziché come un mezzo; inoltre egli ritiene, ed è ancor più importante, che la morale sia un obiettivo che ci sta dinnanzi in ogni momento, non un obiettivo indefinitamente posponibile. Parlando di morale non intende semplicemente il bene sociale e l'azione volta ad ottenerlo (sebbene ciò rientri nel suo discorso) e non intende nulla che possa essere giudicato da un punto di vista esclusivamente utilitaristico. Intende qualcosa che è personale in un modo di cui ci siamo da tempo dimenticati e che, in una forma che abbiamo voluto negare, connette l'agire personale all'ordine dell'universo. Quando afferma che nel giudicare la politica egli è un moralista, Eliot intende soprattutto che la politica dev'essere giudicata da ciò che fa per la perfezione morale, anziché per il semplice sollievo fisico che sa dare all'uomo. Infatti, il bene terreno dell'uomo – l'aggettivo è molto importante per Eliot – è la perfezione morale; ciò che la promuove è buono politicamente, ciò che la ostacola è cattivo.

Ora, differentemente da Eliot io non penso che la morale sia qualcosa di assoluto, ma sono convinto che questo modo di considerare la morale abbia alcuni vantaggi politici rispetto a quello di Trockij o dei marxisti in generale. Se c'è una tratto che negli ultimi anni ha caratterizzato più di ogni altra la cultura del radicalismo politico è la priorità assunta dalla considerazione dei mezzi rispetto a quella dei fini – o anche, per evitare i possibili fraintendimenti sui concetti di mezzi e fini, l'importanza sempre maggiore attribuita ai fini immediati rispetto ai fini ultimi. L'intellettuale radicale di oggi differisce dal suo antenato politico di anche solo venticinque anni fa per l'interesse che nutre per il metodo contingente anziché per gli obiettivi ultimi. E se prenderemo in considerazione un lasso di tempo più lungo scopriremo una distanza ancora maggiore. I giorni che hanno preparato la rivoluzione – intendo il tempo che da Montaigne conduce a Rousseau e Diderot – furono i giorni in cui l'uomo progettò un grande carattere per l'uomo. L'immaginazione sociale, quando era più fresca, conferiva ai mondi del futuro una qualità che i mondi da noi progettati oggi non fanno più avere. La Rivoluzione francese fu spinta dalle più calde riflessioni sulla personalità – vien fatto di pensare al Montaigne di Montaigne, al Rousseau di Rousseau e al suo Emilio, al d'Alembert di Diderot e al suo nipote di Rameau. È significativo, per inciso, che sia stato dopo questa stagione che, in ogni nazione toccata dalla Rivoluzione, il romanzo ha cominciato a vivere la sua intensa vita. Infatti, ciò che ha così tanto animato il romanzo del XIX secolo è stato l'interesse appassionato – l'interesse “rivoluzionario” – per ciò che l'uomo dovrebbe essere. Si trattava cioè di un interesse morale e il mondo aveva il senso di una rivoluzione morale futura. Al giorno d'oggi il romanzo, specialmente nelle mani degli intellettuali radicali, è diventato fiacco e meccanico: il suo declino coincide con la crescente indifferenza per la domanda: Che cosa dovrebbe diventare l'uomo?

Il ritmo accelerato degli eventi può spiegare una parte consistente di tale cambiamento – la velocità con cui la calamità si è avvicinata a noi, la sensazione che la nostra nave stesse affondando e la scelta, certamente naturale, di dare la precedenza alla sopravvivenza piuttosto che alla qualità di quella vita che doveva essere preservata. Un'altra porzione

importante delle responsabilità può essere ascritta a Marx, nella misura in cui fu questi, con la sua rivendicazione di una scienza della società, col suo concetto di causazione materialistica e dialettica, a rendere per tutti i suoi seguaci inevitabile questa nuova enfasi. Le considerazioni di ambito morale venivano da Marx in larga misura disdegnate; e se è vero che egli, nei grandi capitoli storici e descrittivi del *Capitale*³⁷, prende le mosse dalla morale, è vero altrettanto che non è quella la strada su cui prosegue il suo cammino, forse perché convinto che sarà il nuovo ordine del mondo a istituire una nuova moralità. Parla spesso di dignità umana, ma che cosa sia questa dignità egli non ce lo dice, né lo ha fatto alcun filosofo o poeta propriamente definibile come marxista; questo non è un argomento che rientri nell'ambito della loro scienza.

Eppure non è soltanto sul ritmo degli eventi o su Marx che possiamo scaricare la responsabilità di questa nostra indifferenza alla morale e ai suoi scopi. Essa dev'essere attribuita a qualcosa di cui lo stesso Marx era parte e di cui, altrettanto, lo è il ritmo della nostra epoca: sull'immaginazione complessiva del nostro tempo. È tipico di quest'immaginazione concepire la qualità degli uomini in modo tale che essa diminuisca con sempre maggior velocità dinnanzi alle esigenze dei mezzi.

Fu Lenin a darci il "la" quando, alla fine di *Stato e rivoluzione*, affermò che possiamo tranquillamente rinviare il problema di che cosa l'uomo debba diventare a quel tempo in cui potrà diventare qualsiasi cosa desideri. Si capisce in che senso una simile affermazione sia stata fatta; ma si capisce altrettanto che ventilare una simile sospensione della scelta non la rende per ciò stesso qualcosa di praticabile. In realtà questo significa già scegliere, e scegliere in un modo che giustifica il dubbio, nutrito da molti, che l'etica e la cultura del comunismo non siano in definitiva che un'estensione di quelle del mondo imprenditoriale borghese. Per molti anni, l'eroe dei nostri miti morali è stato il Lavoratore e/o Contadino che ci sorrideva dalle copertine di *Soviet Russia Today*: semplice, industrioso, alfabetizzato – e riconoscente. È difficile dire se uomini come lui siano mai davvero esistiti; possiamo sospettare e sperare di no; eppure egli incarnava l'ideale morale che i suoi capi e gli intellettuali radicali erano felici di propugnare; quel Lavoratore, verosimilmente inventato, era il più alto esemplare etico che si riteneva di poter conciliare con la costante preoccupazione per fini politici immediati.

³⁷ Quando questo saggio su Eliot fu redatto, non era ancora disponibile una traduzione inglese dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Marx ed è quindi verosimile che Trilling non li conoscesse (non si hanno notizie di una sua padronanza del tedesco). È probabile che in seguito la loro pubblicazione in inglese, avvenuta per la prima volta nel 1959 per i tipi di Progress Publishers, abbia contribuito a mitigare il giudizio negativo qui espresso da Trilling su Marx. Nel suo *Sincerity and Authenticity*, il critico americano arriverà infatti ad elogiare la presenza nei *Manoscritti* proprio di quell'afflato etico e umanistico che nel Marx maturo viene, a suo avviso, soffocato dalle sue aspirazioni "scientifiche". L. Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge MA 1972, pp. 122-123.

L'impoverito ideale rappresentato da quel Lavoratore è ciò che Eliot chiamerebbe forse, al suo modo, eresia. Si tratta però da un altro punto di vista anche di un errore pratico e politico. È l'errore nascosto in una psicologia materialista e razionalista. Contro di esso una parte del XIX secolo ha protestato con veemenza. Wordsworth fu uno dei primi ad avanzare questa protesta quando mise da parte la concezione della mente umana avanzata da Godwin³⁸, per poi proporre una sua psicologia originale e, di conseguenza, una certa visione dello spazio politico. Senza dubbio il suo pensiero politico era in definitiva di matrice abbastanza reazionaria; ma diventò reazionario per una ragione sopra tutte: la protesta contro una visione dell'uomo che veniva condivisa tanto dal Whig liberale vicino al ceto industriale quanto dal filosofo radicale, e cioè la convinzione che l'uomo fosse qualcosa di molto semplice e, preso individualmente, di scarso valore nello schema cosmico o politico. È a causa di questa visione delle cose che Wordsworth abbandonò la Rivoluzione; e fu per sopperire a ciò di cui la Rivoluzione mancava, o che aveva in qualche misura negato, che egli scrisse la parte migliore della sua poesia.

È difficile trovare un nome per ciò di cui la Rivoluzione era manchevole o negatrice. Talvolta viene chiamato misticismo, ma non è di misticismo che si tratta e Wordsworth non è un mistico. Altre volte, come per una sorta di compromesso, viene chiamato "mistero", ma anche questo termine, che pur si avvicina maggiormente, non centra ancora il punto. Quel che s'intende *ex negativo* è che l'uomo non può essere risolto in una formula; quello che s'intende positivamente è il senso di complicazione e possibilità, di sorpresa, intensificazione, varietà, dispiegamento, valore³⁹. Ci sono beni della cui presenza più o meno astratta sappiamo accorgerci quando siamo di fronte alle opere d'arte; la nostra incapacità di ammetterli nelle questioni sociali e politiche è perciò estremamente significativa. La nostra incapacità di dare un nome a questa certa qualità, addirittura l'imbarazzo che ci

³⁸ Sul rapporto Wordsworth-Godwin, vedi A. Grob, "Wordsworth and Godwin: A Reassessment", in *Studies in Romanticism* Vol. 6, No. 2, Inverno 1967, pp. 98-119.

³⁹ Ancora una volta, Trilling riferisce ad autori appartenenti a questa linea romantico-conservatrice parole che ricordano da vicino quelle da lui utilizzate per caratterizzare il genio morale dell'opera letteraria, e cioè quel tratto della letteratura, da lui rubricato col concetto di "realismo morale", che costituisce l'oggetto privilegiato della sua attività di critico. Questo passo sul «senso di complicazione e possibilità, di sorpresa, intensificazione, varietà, dispiegamento, valore» fa pensare in particolar modo alle parole conclusive della *Preface a The Liberal Imagination*, pubblicata ben dieci anni dopo questo scritto su Eliot. Lì Trilling afferma che il motivo per cui una seria critica dell'immaginario politico progressista deve necessariamente utilizzare anche gli strumenti della critica letteraria è che «la letteratura è l'attività umana che prende nella più ampia e precisa considerazione la varietà, la possibilità, la complessità e la difficoltà» (L. Trilling, *The Liberal Imagination*, op. cit., p. xxi). Il tema è insomma ricorrente: il pensiero *liberal* e progressista intende coltivare la varietà e possibilità nella vita umana, ma ottiene talvolta effetti opposti. In caso di simili perversamenti, diventano necessari correttivi estetici ed intellettuali che, ad opinione di Trilling, possono essere trovati nella buona letteratura, nella critica culturale e in opinioni di marca apertamente conservatrice come quelle di Wordsworth, Coleridge ed Eliot.

assale nel parlarne, segnala un fallimento del nostro pensiero. Eppure Wordsworth riusciva a parlare di questa qualità e la riteneva intimamente intrecciata all'etica, nonché a tutte le qualità intellettuali che l'etica suggerisce. Finì per fare della morale un assoluto e vi innestò ogni sorta di nozioni malferme o addirittura pericolose. Ciononostante, il modo in cui concepì la qualità dell'umano era una protezione contro la convinzione che l'uomo possa essere ridotto a mezzo, l'affermazione che ogni uomo è un fine.

È tragicamente ironico che una diminuzione della possibilità morale – con tutto ciò che essa implica quanto alla libertà del volere e al valore dell'individuo – dovesse scaturire dalla nozione di perfettibilità dell'uomo⁴⁰. *L'uomo ultimo* è il fine rispetto al quale tutti gli uomini transeunti sono diventati il mezzo. Un'idea simile è parte dell'idea di progresso in generale, la convinzione, condivisa tanto dal borghese quanto dal marxista, che la direzione del mondo sia quella di un incessante miglioramento. Se poi ci atteniamo alla dottrina marxista, non possiamo non riconoscere che questa idea di progresso presenta una certa discrepanza con gli aspetti più propriamente dialettici del marxismo, nella misura in cui dipende da uno standard di giudizio che, anche ammesso che non sia un assoluto, è così vicino all'assolutezza da risultare quasi indistinguibile da essa – il giudizio su quale sia la giusta direzione, su che cosa "più alto" o "meglio" significhino. Non c'è che da prestare ascolto a un marxista mentre difende (come molti marxisti fanno) la convinzione che di epoca in epoca persino l'arte mostra un inequivocabile progresso, per rendersi conto di quanto insostenibile quest'idea sia in molte delle sue abituali formulazioni. D'altro canto, il progresso che si ritiene sia osservabile nell'arte è ritenuto non meno chiaramente riscontrabile nelle relazioni umane.

Dalla nozione di progresso sono cresciuti quel disprezzo per il passato e quella adorazione del futuro che così tanto caratterizzano il pensiero radicale del nostro tempo. Il passato è visto come una serie di inevitabili fallimenti che trovano il loro valore tutt'al più, al modo della dialettica, nel contributo che danno a ciò che viene dopo. Il passato è stato un fallimento: il presente – che cosa può importare il presente se guardato alla luce del futuro? Ecco quindi che, dal senso del passato come fallimento così come da quello del presente come mera preparazione al futuro, scaturisce il senso dell'erroneità della qualità

⁴⁰ *Lascio a qualche romanziere il compito di esplorare i più sottili risultati della confusa negazione della possibilità morale così come appare nelle vite personali degli intellettuali radicali. Hanno certamente usato questa negazione per spiegare la condotta di uomini meno equipaggiati di loro all'attività del pensiero; hanno dichiarato che la gran parte degli uomini non può esser ritenuta responsabile dei propri atti e che solo la storia e l'ambiente devono renderne conto. Penso che nessuno voglia rigettare questi generosi assunti. Dobbiamo però sollevare interrogativi riguardo al metodo da usare nel giudicare uomini che sono nostri pari quanto ad addestramento morale e intellettuale. La stessa domanda di metodo dev'essere poi posta riguardo a noi stessi, perché alla prova dei fatti non tolleriamo facilmente persone che si accontentano di ascrivere i loro fallimenti personali – e non sto parlando di quelli pratici – unicamente alle circostanze. Il fatto che i romanziere non si siano occupati di questo problema mi sembra comprovare ciò che ho affermato riguardo al fallimento del romanzo nelle mani dell'intellettuale radicale. Due eccezioni devono essere menzionate: La condizione umana di Malraux e Vino e pane di Silone. [N.d. Trilling].*

umana in ogni dato momento. Per quanto violentemente abbiano potuto riprovare nozioni come quella di Peccato originale, per quanto abbiano in larga misura tenuta ferma la convinzione che l'uomo è buono per natura, le filosofie radicali si sono per la maggior parte contraddette, sottintendendo che l'uomo, nella sua qualità, nel suo genere, verrà completamente cambiato dal socialismo in modi che non possiamo nemmeno prevedere; l'uomo sarà buono non nel modo in cui lo sono stati alcuni uomini fino ad oggi, ma in un modo nuovo e ancora imprecisato. Al fondo quantomeno del marxismo popolare c'è sempre stata una sorta di disgusto per l'umanità così com'è e una fede perfetta nell'umanità come dovrà diventare.

Eliot, come ho già detto *en passant*, coltiva il suo personale disgusto; la sua tarda critica ha mostrato un'afflitta sorpresa dinnanzi a qualsiasi manifestazione di vita non fosse canonicamente corretta. Ma i sentimenti di Eliot sono quantomeno appropriati all'universo che egli fa proprio, almeno egli è consapevole di questi sentimenti e si regola di conseguenza. Su questo suo universo Eliot afferma due cose: esiste un ordinamento divino, esiste una morale assoluta. Da questi due assunti scaturiscono due conseguenze pratiche che sono degne di nota. La prima è che la vita dell'uomo comporta un'alleanza duplice: da un lato alla Chiesa universale, che rappresenta questo universo ordinato dal divino, e dall'altro alla nazione e alla Chiesa nazionale, che rappresenta le necessità temporali. Inoltre, la fedeltà della Chiesa nazionale a una morale universale determina un ulteriore dualismo all'interno della nazione, dal momento che tale chiesa potrà, nell'esercizio delle sue funzioni, essere in disaccordo con lo stato nazionale. Un simile dualismo costituisce, ad opinione di Eliot, un ostacolo a soluzioni monistiche dei problemi politici quali lo stalinismo e il razzismo. Le tensioni che tale dualismo determina sono, a suo avviso, il segno distintivo di una Società cristiana. La seconda conseguenza degli assunti di Eliot è che esistono un obiettivo morale e un ideale politico che non potranno mai essere realizzati. Il mondo, ci viene detto, non sarà mai lasciato del tutto senza gloria, eppure tutte le società terrene risulteranno sempre sordidamente inadeguate dinnanzi a quell'ideale. Questo platonismo morale mette certamente un freno alle speranze dell'uomo e ridimensiona le possibilità di "progresso", eppure i suoi presupposti tragici comportano una conseguenza positiva: proibiscono di baloccarci con idee come quella di un conflitto *finale* e ci impediscono di immaginare una vittoria morale ultima tale da permettere «l'estinzione dello stato»⁴¹; ci fanno ammettere che il conflitto è inestinguibile e, così facendo, ci permettono di esercitare quel tipo di benevolenza che fa porre l'umanità del presente sullo stesso piano di quella del futuro.

⁴¹ Il riferimento di Trilling è qui ovviamente al celebre passo in cui Engels afferma che, in una società senza classi, «Lo stato non viene "abolito": esso si *estingue*». F. Engels, *Herrn Eugen Dühring's Ummwälzung der Wissenschaft* (1878), in *Marx Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlin 1956-1990, vol. 20, p. 262. Citato e discusso in S. Ghisu, *L'uomo e lo Stato in Karl Marx e Friedrich Engels*, in *Breve introduzione alla storia critica delle idee*, IPOC Press, Milano 2012.

Si dice talvolta che i nostri assunti emergono dai nostri bisogni e devono essere adeguati alle nostre intenzioni, ed è davvero così; e forse è vero che, in tempi relativamente recenti, i più intelligenti uomini di religione sono stati più onesti nell'ammettere l'inevitabilità di simili assunti di quanto lo siano stati i filosofi radicali, con la loro tendenza a ritenere sempre e comunque illegittimo qualsiasi assunto. Eliot partecipa di questa onestà e la sua riflessione ne beneficia, così come potrebbe farlo la nostra se sapessimo trarne esempio. Allo stesso tempo, se è vero che i nostri assunti emergono dai nostri bisogni, lo è altrettanto che la validità dei nostri bisogni e quella delle relazioni tra le nostre intenzioni e i nostri bisogni possono essere sottoposti a una verifica logica ed empirica. Ad un simile vaglio, la forma di governo immaginata da Eliot non saprà, io credo, resistere. Si sta ad esempio ingannando se crede che vi sia mai stato un esempio storico di una chiesa davvero capace di generare le "tensioni" di cui parla, o che essa sia in se stessa anche soltanto verosimile. Penso proprio che, al netto delle sue intenzioni, lo strumento ecclesiastico su cui Eliot fa affidamento sia destinato, «nella sfera pratica», a risultare maligno. Se ho provato a sostenere che gli assunti del materialismo hanno in larga misura deluso le nostre le nostre aspettative, non era certo per concludere che gli assunti legati all'ultraterreno possano aiutarci. Basato com'è su presupposti ultraterreni, il pensiero politico di T. S. Eliot è davvero molto vulnerabile. Ne ho ciononostante parlato con rispetto, dal momento che suggerisce elementi che una filosofia razionale e naturalistica, per essere all'altezza, dovrebbe saper contemplare.