

EDITORIALE

DOPO IL '68: DIMENSIONI DELL'AGIRE POLITICO

Alcune esperienze politiche che hanno interessato le giovani generazioni europee nell'ultimo ventennio si prestano ad un esame particolarmente interessante sotto il profilo del rapporto tra morale, politica e ideologia. Le motivazioni all'agire politico giovanile dominante presentavano infatti connotati essenzialmente morali, essendo una particolare presa di coscienza — la grande scoperta del '68 — a motivare l'ingresso del giovane in politica. Col proseguire dell'esperienza all'interno di una formazione politica però, in Italia come in Francia o in Germania, la dimensione specificamente morale sembrava indebolirsi o addirittura svanire; sembrava perdere, comunque, una volta che si era pervenuti all'agire politico, quel ruolo critico nei confronti dell'agire politico stesso che la caratterizzava all'inizio.

Una politica fortemente ideologizzata tendeva infatti ad occupare gli spazi propri della morale, a non tollerare alcun controllo «esterno» da parte della coscienza, proprio perché la coscienza stessa era diventata *elemento, parte di*, un complesso ideologico. Anzi, in generale, la sussunzione della coscienza nell'ideologia è condizione per il pieno dispiegarsi dell'ideologia stessa, cioè per la realizzazione di un agire politico ideologicamente inteso. Spinte dalla morale ad occuparsi di politica, le parti socialmente più attive di intere generazioni sembravano convincersi ben presto che la conduzione politica richiedeva l'abbandono della morale, non nel senso machiavellico del fine che giustifica i mezzi, ma nel senso ideologico che la politica era la vera

morale: una politica *ideologicamente* critica nei confronti del mondo non può accettare alcun limite critico, ma si configura come *totalità sostitutiva dell'esistente*.

Bruciato lo spazio della morale, il successivo fallimento della politica ideologica lascia tutto lo spazio al quotidiano nei cui confronti non c'è più capacità di giudizio né morale né politico. Questo significa che le ideologie sono morte? Non si direbbe, constatando la cieca certezza, le movenze ideologiche, appunto, con cui parti rilevanti delle giovani generazioni successive al periodo ideologico scaturito dal '68 abbracciano acriticamente il culto dell'io, del quotidiano, del niente. È questa un'ideologia nichilista, «postideologica», che si esprime nelle forme del quotidiano, camuffandosi — e falsificando ciò con cui si camuffa — come morale, politica, religione, arte, famiglia. È un'ideologia difficilmente definibile, palpabile ma amorfa, che non si lascia distinguere e misurare perché *priva di dimensioni dominanti*, cioè di un punto di vista, di un'ottica di parte, di una scelta di base che fonda la criticità, seppure ideologica, nei confronti dell'esistente: una dimensione dominante è infatti la caratteristica dell'agire ideologico.

A cosa si deve questa caduta di criticità? Proviamo a comprenderlo riflettendo su alcuni aspetti delle esperienze politiche giovanili dell'ultimo ventennio, quelle che particolarmente evidenziano le *dimensioni assenti* nell'ideologia contemporanea.

LA GRANDE SCOPERTA

Nel '68 vengono alla luce tutte le domande che la società occidentale da decenni sta facendo su se stessa, sotto la forma del «grande rifiuto» opposto a questa società, inizialmente dagli universitari, cioè dalla parte più favorita, perché più cosciente e più istruita, della giovane generazione: non è un attacco che viene dall'esterno, per esempio la rivolta di un Paese del terzo mondo contro il colonizzatore, ma una ribellione interna, fatta spesso dai figli più privilegiati, che vivono però la contestazione come se fossero dei rivoltosi del terzo mondo, ispirandosi ai

modelli di azione e di pensiero forniti dai protagonisti delle rivoluzioni algerina, cubana, cinese.

Le generazioni degli anni sessanta sono forse le prime nelle quali avviene che nelle coscienze dei singoli individui siano presenti e abbiano rilevanza nelle decisioni personali i problemi che agitano il mondo, nel senso che quei problemi si vedono, si seguono quotidianamente: quel che stasera avviene ad Hanoi causerà domattina uno scontro di piazza a Parigi. Diviene possibile, in questo modo, che in una manifestazione di Milano si inneggi a «Ira, feddayn, tupamaros, vietcong», movimenti rivoluzionari presi dai quattro angoli del mondo, ma che lo studente milanese sente vicini come se germogliassero a Quarto Oggiaro o a Cinisello.

Il '68, per il singolo giovane che ne viene preso, è diventare cosciente che il dramma che si consuma nelle risaie dell'Indocina è il suo dramma, che le forze che lottano contro la libertà vietnamita sono le stesse che condizionano la sua esistenza quotidiana, che dunque tutti gli aspetti, anche i più apparentemente neutrali, della sua esistenza, sono coinvolti in un conflitto: se stai dalla parte di Giap non puoi più bere la Coca Cola americana, se stai dalla parte dei palestinesi non devi più comprare i pompelmi Jaffa israeliani.

La presa di coscienza non è avvenuta per tutti nel '68: c'è chi l'ha vissuta prima, c'è chi l'ha sperimentata nel '70, nel '72 o nel '75, quando l'ondata è arrivata nella sua città, nella sua nazione. Il '68, dunque, non è semplicemente l'anno 1968, con le particolarità che ad esso effettivamente vanno riconosciute; il '68 è fatto anche di tanti '68, scoppiati attraverso le manifestazioni problematiche più disparate; hanno in comune l'improvviso svegliarsi di un giovane, il suo capire che la vita gli chiede una scelta, e che questa scelta può incidere nella vita di tutti gli altri uomini.

Certamente, questa non è una novità: tutte le generazioni arrivano al momento della scelta. La specificità del '68 consiste nei termini in cui essa viene posta: nel rifiuto, cioè, della società esistente, di ogni istituzione, tradizione, convenzione che si frapponga alla comunicazione diretta fra uomini, al loro diretto

intervento sulla scena di un mondo unificato, di un mondo-villaggio. La grande scoperta delle assemblee sessantottesche, nella loro fase iniziale e più spontanea, fu che si poteva parlare, che le parole non servivano solo per fare gli esami o per acconsentire acriticamente, ma soprattutto per *dire me a te e te a me*: il '68 fu il manifestarsi di un tipo umano fortemente evoluto, che poneva la realizzazione personale di tutti gli uomini come obiettivo da realizzare ora; e poneva questo obiettivo perché le generazioni precedenti, almeno in Occidente, avevano già raggiunto gli altri, quelli più bassi ma necessari della sopravvivenza materiale e della democrazia formale.

Questa realizzazione personale era qualcosa che andava oltre la soddisfazione dell'individuo o del collettivo: infatti, i due sistemi del capitalismo e del socialismo reale, che interpretavano proprio queste due soddisfazioni, erano ugualmente rifiutati. Il '68 intuiva vagamente un tipo nuovo di uomo che superava sia l'uomo-individuo che l'uomo-collettivo: *era l'affacciarsi contraddittorio, tormentato, stravolto, della persona, come esigenza diffusa, nella storia dei nostri giorni*.

Non è sempre facile vedere questa aspirazione «alta» del '68, perché oscurata dai modi distorti coi quali si è presentata, primo fra tutti la sua forma negativa: le parole del '68 dicevano il nuovo principalmente per negazione del vecchio, senza essere capaci di indicare positivamente un contenuto che fosse realmente diverso; le forme che prendeva la liberazione erano di fatto molto al di sotto delle esigenze parlate, o le contrastavano addirittura. Pensiamo alle stesse assemblee che, dopo una fase iniziale spontanea e libertaria, furono soffocate dalle ideologie, dai gruppi e dai capi: l'ideologia fu una risposta vecchia ad un problema nuovo, faceva parte dell'epoca che finiva, non di quella che cominciava: ma ebbe l'effetto di oscurare la specificità del '68, la sua «onda lunga», la dimensione epocale, che il '68 aprì senza riuscire a dire, e morì nell'aprirla.

CHE GUEVARA COME MODELLO SACRIFICALE

Si possono distinguere dunque due fasi all'interno del '68: quella della *presa di coscienza*, della improvvisa *scoperta del bene e del male epocali*, attraverso uno squarcio del tempo o una trasgressione radicale perché interiore; fase, questa, di intonazione prettamente morale, non accorta e legalistica, ma morale aurorale, originaria, fondamentale. E una seconda fase in cui questa coscienza «assoluta» cerca una realizzazione facendosi politica. Il passaggio dalla morale alla politica avviene attraverso la mediazione di alcune *figure sacrificali*, che fornivano un modello di azione.

A sinistra, Ernesto «Che» Guevara fu la più importante di tali figure. Egli era divenuto il simbolo, in Europa, della propensione rivoluzionaria del XX secolo, di una volontà di trasgressione totale, orientata non solo al cambiamento di alcune regole di convivenza, o a una trasformazione solo economica della società, ma alla formazione di un nuovo tipo di uomo: «Qui è uno dei compiti della gioventù — sosteneva in un discorso del 1962 —: spingere, dirigere con l'esempio la produzione dell'uomo di domani. E in questa produzione, in questa direzione è compresa la produzione propria». È l'idea classica di Marx dell'uomo produttore di se stesso: una visione ottimistica, titanica, ma, soprattutto, è una visione unidimensionale, una concezione dell'uomo esclusivamente *orizzontale*, che piega tutte le esigenze più profonde dell'interiorità, anche quelle che sembrerebbero orientarsi in una direzione trascendente, metastorica, ad una funzione esclusivamente sociale storica. All'interno di questa concezione, Che Guevara riusciva comunque a trasmettere l'idea che l'atto interiore del rivoluzionario fosse la cosa più importante: non era molto ortodosso dal punto di vista marxista ufficiale, che condannava posizioni di questo genere come «volontaristiche», cioè troppo basate sulla dimensione soggettiva piuttosto che sulle condizioni oggettive della lotta di classe. Ma per i giovani era importante convincersi che anche un piccolo uomo poteva contribuire alle grandi decisioni, e poteva prendere parte ai grandi avvenimenti, facendo una scelta di vita.

C'era un diffuso desiderio di donazione, con le particolari connotazioni scaturite dalla «presa di coscienza» del '68: l'immagine di Guevara, l'eroe bello che va incontro alla morte per la liberazione degli umili, pur con tutti i limiti della sua concezione e della sua azione che già allora si potevano vedere, riusciva a toccare qualcosa di profondo, era l'occasione che apriva a molti la porta di quella stanza interiore dalla quale parte l'impulso ad offrire la propria vita. Guevara si imponeva come il tipo ideale dell'eroe che ognuno nel segreto voleva essere. Era un modello sacrificale che sembrava riassumere, all'interno di una dimensione puramente orizzontale, tutto ciò che nell'uomo è capacità di donazione, di lotta, di rischio, e speranza del nuovo.

Perché questo modello fu così efficace? L'immagine del Che morto fece il giro del mondo; diventava improvvisamente attuale e coinvolgente il modello sacrificale radicato nei sedimenti profondi della cultura occidentale: quello del Cristo morto, che da duemila anni interpretava la realtà del dolore innocente come prezzo di una scelta condotta fino in fondo, di una presa di coscienza di responsabilità nei confronti degli altri. L'adesione al modello di Guevara, la scelta di un impegno politico che essa innescava, assumeva la caratteristica totalizzante dell'ideologia proprio perché sorgeva da un'esigenza totalizzante, quella religiosa, di cui utilizzava la forza fontale, ma che, allo stesso tempo, intendeva sostituire.

NÉ MORALE, NÉ POLITICA

La presa di coscienza del '68 si sviluppa con gli strumenti e nei problemi della cultura locale e portando con sé, molto spesso, errori gravi di prospettiva e di proporzione. Quale teoria, quale concezione della vita avevano a disposizione i giovani in Europa, a mano a mano che in loro maturava una disposizione all'impegno e alla trasformazione sociale? Almeno nei primi anni fu il marxismo a prevalere. Non tanto quello dei partiti storici della sinistra, rifiutati quali istituzioni inadeguate a sostenere un movimento che voleva essere rivoluzionario, ma quello che si

muoveva ai margini dei partiti o che ne era già uscito: un marxismo del quale non si vedeva il carattere settario e velleitario, ma solo la tensione al cambiamento radicale, che veniva teorizzato servendosi — spesso riducendola alquanto — della ricca riflessione sviluppata lungo gli anni sessanta da intellettuali e gruppi «eretici» o minoritari del marxismo europeo.

L'acquisizione di quel marxismo da parte di molti giovani, nelle varie sfumature (marxiste-leniniste, trozkiste, neo-operaiiste, ecc.) con le quali si rese disponibile e che daranno ben presto origine ad una miriade di gruppi, si risolse, per molti aspetti, in una terribile beffa: l'impasto ideologico che ne scaturì, si rivelò profondamente inadeguato a capire la trasformazione effettivamente in atto nel mondo, e che ancora continua: migliaia di giovani, in nome del futuro e del duemila, si infilarono di corsa nel vicolo cieco costituito da una ideologia ottocentesca. L'estremismo europeo degli anni settanta fu il canto del cigno del marxismo, almeno in quella sua dimensione ottocentesca che operaiismo e spontaneismo non riuscirono a superare.

Molti giovani che si avvicinarono ai problemi sociali dopo il 1968, e che ebbero il loro '68 lungo gli anni settanta, realizzarono la loro presa di coscienza in un ambiente culturale molto meno aperto alla scoperta e al nuovo, di quanto non fosse negli anni precedenti, un ambiente già inacidito nelle contrapposizioni tra gruppi, cristallizzato negli scontri di piazza. Era facile che un'apertura, in sé positiva anche se traumatica, ai problemi mondiali, abortisse subito in un corto circuito del pensiero: uno studente europeo degli anni settanta, poteva così attribuire allo stesso «sistema» tanto una blanda repressione disciplinare nel suo liceo quanto i bombardamenti statunitensi nel Vietnam, in modo tale da dichiarare nemici di classe, allo stesso modo, il pilota del bombardiere e il preside della scuola: sprangere il preside diventava un modo per abbattere il bombardiere, per colpire il sistema.

Era la «seconda fase» del '68, che ben presto prevalse, contrapponendovisi, sulla prima. La fase in cui si venne a formare, in molti giovani, l'idea che esistessero due razze di uomini, quelli

la cui vita «pesa come le montagne», cioè i compagni; e quelli che non valgono niente, le cui vite sono «leggere come piume», cioè i «nemici di classe». Era il manicheismo dell'ideologia, il bene e il male separati con l'accetta, il bene che ha «diritto» di uccidere il male. Un «diritto» che produsse dei crimini per i quali, nel movimento, non venivano accettate responsabilità individuali, pur riconoscendo spesso la responsabilità politica collettiva: era la fine della morale, l'assorbimento della coscienza all'interno dell'ideologia, non esisteva più ciò che «è bene fare», ma solo ciò che «deve essere fatto».

Quanto può restare in vita una politica senza morale? Nel giro di pochi anni non fu più possibile scendere in piazza, a Roma come a Parigi o a Berlino, se non per scontrarsi, andò aumentando l'arruolamento nei vari partiti armati e diminuendo la possibilità e la capacità di pensare e scegliere. L'assenza di morale favorì la prevalenza del militante sul politico, della rabbia contestatrice o dell'arroganza del potere sulle idee e sui progetti. La guerra come necessità: questa fu l'esperienza di molti; un'intera generazione, prigioniera dell'ideologia, aveva inseguito la politica senza mai riuscire a viverla; veniva ora costretta ad un ripensamento radicale da un'uscita brusca dall'ideologia, da un ritorno drammatico alla realtà dovuti alla sconfitta, e attuati attraverso dure esperienze di galera, di droga, di niente.

È stato, questo, il fallimento storico, dopo il '68, della *dimensione orizzontale* vissuta con radicalità; l'estremismo di questa esperienza ha avuto il merito di esibirne la fondamentale insufficienza, che rimane invece velata nelle esperienze più meditate, più equilibrate, forse più egoiste.

L'«ALTRO» DEL '68

Ma un'altra dimensione, quella *verticale*, ha accompagnato le vicende delle giovani generazioni dopo il '68. Tale dimensione si può rinvenire all'interno dell'area di *destra*, che la vive però in un suo modo peculiare. Il *verticale*, qui, si nutre infatti dell'idea di *disuguaglianza*, che consente lo stabilirsi di una gerarchia

- «spirituale» (intendendo non la «vita dello spirito» cristiana, ma semplicemente «non materiale»), della quale la gerarchia sociale è solo l'espressione. La gerarchia sociale, di conseguenza, non si riferisce alla ricchezza, alla disponibilità di beni materiali, ma è gerarchia decisionale, di comando, di «conoscenza», da parte di pochi per il bene di tutti. I giovani che dopo il '68 si sono posti in questa dimensione, hanno costituito una esigua minoranza sia rispetto alla società nel suo insieme, sia all'interno della destra in generale; li chiameremo, solo per intenderci, di «estrema destra», pur con la consapevolezza che quest'area è molto meglio descrivibile come una somma di individui piuttosto che di gruppi.

La disuguaglianza come valore vorrebbe tutelare ciò che ognuno è; la critica al capitalismo fatta dal suo punto di vista rifiuta il sistema perché generatore di disuguaglianza materiale e di un «uguale» appiattimento spirituale. È dunque una critica di segno opposto a quella condotta dalla dimensione orizzontale: questa infatti è di tipo progressivo, fa propria la modernità ed intende la massima realizzazione umana, cui aspira, come uno sviluppo della modernità; la critica anticapitalistica della dimensione verticale è invece espressione del rifiuto dell'idea stessa di progresso materiale e sociale, della sua essenzialità per la realizzazione umana; è un rifiuto che coinvolge tutto il moderno e, in fondo, il concetto stesso di tempo, in quanto è visto come movimento di allontanamento da una sorgente originaria di luce che la tradizione (intesa non nel senso cristiano, ma in quello di Guénon o Evola), nei suoi valori, conserva: tutto il buono, dunque, può essere *ri*-vissuto, *ri*-petuto, ma non *pro*-gettato, *pro*-grammato.

La solidarietà, valore caratterizzante la dimensione orizzontale, in quanto esprime uno sforzo sociale, comune, in vista di un progresso, è estranea al modo di vedere verticale, che non accetta un principio organizzativo proveniente dal basso. Gli uomini «verticali», all'interno dei loro gruppi, non escludono solidarietà ed aiuto di fatto, ma non è questo il modo con cui spontaneamente affrontano la vita; i loro vincoli comunitari sono piuttosto da intendere come un patto di complicità tra forti, in

cui nessuno rende conto di ciò che fa ad un suo pari, ma ognuno a se stesso e al suo superiore. Non c'è responsabilità nei confronti degli uomini. L'uomo della «tradizione» si pone *al di sopra della morale*: il suo è uno sforzo individuale di applicazione e conformità a una verità superiore, non rispetto di una norma stabilita e condivisa da uguali.

La critica anticapitalistica di estrema destra è certamente radicale, ma rimane priva di strumenti per un'azione quotidiana, proprio perché il quotidiano, il sociale, non è il suo elemento vitale, ma ha valore solo in quanto rimanda ad Altro, a Qualcosa di non dato, non presente, di cui l'evidente è simbolo: per il verticale, la realtà data immediatamente è esclusivamente simbolica. E la politica, conseguentemente, è la traduzione nella storia di un ordine spirituale già interamente dato; lo spirituale non si realizza nella storia, ma si adatta, diminuisce se stesso nella costituzione di un ordine che rimane, nel suo fondo, non fondato, illusorio. Non c'è ricerca, non c'è mediazione, da parte dell'uomo verticale, nel suo agire storico: *non c'è assunzione di responsabilità di fronte agli uomini*. E non c'è, di conseguenza, politica come progetto e progresso, ma solo una dilatazione del sacro nel temporale.

Quando i giovani di estrema destra e di estrema sinistra si scontravano fisicamente nelle piazze, non erano in conflitto due progetti che si trovassero sullo stesso piano, e dunque suscettibili di mediazione, ma due concezioni contraddittorie della vita, ognuna delle quali avvertiva l'altra come minaccia essenziale. Si tratta delle due dimensioni costitutive della stessa storia umana, vissute però in modo tale da risultare incompatibili, e da rendere impossibili morale e politica, come anche la sconfitta dell'estrema destra giovanile degli anni sessanta e settanta dimostra: una sconfitta, come quella dell'estrema sinistra, maturata, più che per le capacità degli avversari, per l'insostenibilità delle sue posizioni.

CODREANU COME MODELLO SACRIFICALE

È interessante vedere in quale modo il giovane di estrema destra ha tradotto la dimensione verticale in agire politico. Negli anni in cui l'estrema sinistra teneva le piazze, per i giovani di estrema destra si poneva spesso il problema della sopravvivenza quotidiana; l'agire politico era ridotto in gran parte ad un agire di contrasto, di affermazione di sé, in uno spazio ridotto, da parte di chi si sente perseguitato e deve quotidianamente essere pronto a tutto.

In questa situazione fu determinante per molti l'adesione ad un importante modello sacrificale, quello di Corneliu Zelea Codreanu, fondatore, tra le due guerre, della «Legione dell'Arcangelo Michele» o «Guardia di ferro», un movimento di giovani, che si voleva cristiano e nazionalista, che voleva lottare per la rinascita spirituale e materiale della Romania. Codreanu fu tradito e ucciso: trasmette ai giovani di estrema destra il senso della milizia, forgia la figura del legionario che crede nelle proprie idee ed è pronto a dare la vita per la loro affermazione. Codreanu (come Che Guevara, in un diverso contesto culturale) porta dal livello della dimensione verticale, inapplicabile nella sua purezza, al livello della storia, dell'azione in sé significativa.

Ma la figura di Codreanu non viene presa nella sua interezza; egli, infatti, crede nel futuro che gli uomini di buona volontà sapranno costruire e in un progresso sociale che realizzi la dignità umana; il suo è un discorso pieno di speranza: «Quando tutto tende all'abbandono — scrive —, l'anima dell'uomo si dirige in senso contrario, si volge al contrattacco, che si manifesta con la sete formidabile di costruire dalle fondamenta, d'innanzare col lavoro, di edificare». In Codreanu vive anche la dimensione orizzontale, c'è la capacità di distinguere all'interno delle vicende umane un positivo e un negativo, ma non il rifiuto della storia: anzi, è l'adesione piena alla storia, come in Che Guevara, che lo spinge ad impegnarsi in essa, è la *responsabilità di fronte agli uomini*, responsabilità di cui la dimensione verticale è priva, che ne fa un modello sacrificale. I giovani dell'estrema destra vedono in Codreanu solo la coerenza con se stesso, la fedeltà ad una

verità: hanno dovuto ridurlo alla pura dimensione verticale per farlo proprio.

Nell'operazione di riduzione di Codreanu vive un equivoco non secondario, ed è quello di credere che il sacro, così come lo intende la dimensione verticale, coincida col senso religioso cristiano, o che il cristianesimo sia semplicemente adesione ad una Trascendenza. Il sacro, inteso nel senso «tradizionale» diffuso nella destra, è un insieme di valori e di realtà che avrebbero un'origine sovrumana, trascendente. Esso non si può restringere, secondo questa concezione, ad una sola religione, ma è presente in tutte le espressioni religiose che hanno un'autentica base trascendente: buddhismo, islamismo, cristianesimo, ad esempio, sono forme diverse di presenza del divino nel mondo, fra le quali non si può stabilire una gerarchia.

A questa idea del sacro si accompagna in genere una concezione ciclica del tempo, che vede la nostra come un'epoca di decadenza, che raggiunge il suo culmine negli ultimi secoli, dal Rinascimento in poi: il moderno è concepito come massima lontananza dalla verità. Quale dev'essere il comportamento di un uomo della tradizione, di un uomo verticale, in questo frangente? C'è una grande varietà di soluzioni, in quest'area, al problema del sacro; ma ciò che tutte le possibili scelte «tradizionali» hanno in comune, cioè quel *sensu* del sacro che si richiede ai militanti, è la sua radice individuale, il suo essere vissuto da ciascuno indipendentemente dagli uomini e dalla storia. È l'ottica di uno dei libri piú letti di Julius Evola, *Cavalcare la tigre*, è l'ottica di una persona sola. La solitudine, la separatezza individuale è dunque uno dei frutti della disuguaglianza vissuta come valore fondante l'esistenza; ed è anche uno dei suoi presupposti: solo chi vive una condizione di solitudine può arrivare a giustificarla, spiegandola nella sua necessità come la condizione universale umana, dalla quale ci si libera con il contatto col sacro, con l'ascesa fino ad un Assoluto impersonale nel quale l'individuo si perde. La pienezza dell'individuo è, in questa concezione, il suo annientamento: nella proclamazione di questo Assoluto escludente sparisce la dimensione storica, e con essa ogni morale e politica.

IL SACRO E IL SANTO

Entrambi i modelli sacrificali, di Guevara e di Codreanu, hanno richiamato, nella loro descrizione, quello di Cristo, che è all'origine della civiltà nella quale emergono gli altri due modelli, e nel quale le due dimensioni, orizzontale e verticale, avevano trovato una sintesi che le assumeva e, al tempo stesso, le trasfigurava. L'esistenza dei due modelli successivi (fra i tanti che la storia ha prodotto) mostra la tendenza delle due dimensioni a separarsi, mostra cioè la difficoltà di intendere la novità della loro sintesi compiuta dal Cristo.

Al sacro della destra manca, tra l'altro, rispetto al cristianesimo, l'Incarnazione; con Cristo non si è più in presenza del sacro, cioè del simbolo che mostra e nasconde, che annuncia ma rimanda ad altro; il cristianesimo vede nel Cristo il Santo, nel quale l'Altro si fa pienamente presente. Cristo è un modello sacrificale essenzialmente diverso dalla riduzione verticale di Codreanu, come da quella orizzontale del modello Guevara, perché rappresenta, e trascende, entrambe le dimensioni dell'esperienza umana: la Croce abbraccia i quattro punti cardinali; allargando le braccia Cristo fa sua, e dunque porta in Dio, tutta la dimensione orizzontale umana, con la sua quotidianità, con la sua materialità.

Ma neppure la dimensione orizzontale da sola è in grado di esprimere la ricchezza umana del modello sacrificale cristiano. Cristo infatti, gridando la sua ultima domanda a Dio, «perché mi hai abbandonato?», vive fino in fondo — e risolve — anche la dimensione verticale, la trascendenza e la distanza di un Dio che, in quel momento, non gli risponde, ma cui il Cristo si affida in un atto di obbedienza-amore estremo.

Cristo crocifisso — e risorto — è così *tipo completo* dell'esperienza umana, della storia di ogni uomo che nella propria interiorità sente vivere sia le realtà che ha conosciuto e che gli sono state attorno, sia la domanda *su* o il colloquio *con* Chi gli sta *dentro* ma anche *sopra*. Cristo mostra che l'uomo è, essenzialmente, un essere che vive al di sopra di sé mentre vive nella storia, un essere che ha bisogno di trascendersi.

È questa sintesi che bisogna conquistare per dar vita ad

una società pienamente umana. Di conseguenza, è con questa complessità umana, nella completezza delle sue dimensioni rivelata dal Cristo, che la politica deve misurarsi. In che senso? Nel senso che il Cristo offre una chiave di interpretazione per ogni agire politico che voglia essere tale, cioè all'altezza dell'uomo, nella sua esaltazione e nella sua finitezza, nella sua individualità e nella sua socialità.

Solo questo agire umano completo, che è l'agire nella storia della *persona* quale è rivelata dal Cristo, è capace di morale e politica in senso pieno, perché solo la persona, nella completezza costitutiva delle sue relazioni, è capace di assumere la *duplice responsabilità*, verso gli uomini e verso Dio, che le due dimensioni rappresentano, in quella sintesi (trasfigurante per ognuna) che il Cristo ha realizzato. Solo così, aperta a entrambe le dimensioni, la coscienza può mantenere il suo ruolo fondante nei confronti della politica.