



Rivista di Studi Indo-Mediterranei XII (2022)

Plurilingual e-journal of literary, religious, historical studies. website:

<http://kharabat.altervista.org/index.html>

Rivista collegata al Centro di Ricerca in "Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea" (FIMIM)

Università di Bologna

cod. ANCE (Cineca-Miur) E213139

ISSN 2279-7025

## UN SOFFERTO DIARIO DI LETTURA A PROPOSITO DE *LA QUARTA TEORIA POLITICA* DI ALEXANDR DUGIN

di Emiliano Laurenzi

*La vita ha valore soltanto se le si pone una esigenza infinita: tutto o nulla; attendere l'inaspettato; credere non già "in ciò che non esiste sulla terra" ma in ciò che deve esistere sulla terra, anche se non esiste ancora e non esisterà per lungo tempo.*

Aleksandr Blok

### La spinosa attualità del concetto di Eurasia

Recensire un libro come *La Quarta Teoria Politica* di Aleksandr Dugin, vuole dire oggi molte cose assieme, tutte assai spinose da trattare. Sia da un punto di vista scientifico, sia soprattutto da un punto di vista metodologico, che è l'ultimo bastione di qualsiasi pensiero critico. È per questo che dico fin da subito che quanto espongo di seguito è quello che la personale lettura mi ha portato a ritenere in ogni caso degno di essere preso in considerazione e valutato con estremo disincanto e allo stesso tempo con spirito critico. In particolar modo verso le "nostre" ritrosie e le "nostre" allergie nei confronti di un pensiero certamente formato da mille incrostazioni e una congerie di riferimenti che spesso danno la sensazione di un garbuglio - e a volte lo sono realmente - ma che indubitalmente ha in sé una capacità interpretativa del

sistema nel quale viviamo assai articolata e vivace, e al netto del suo autentico valore ha un sapore per certi versi esotico e allo stesso tempo, però, in grado di individuare le faglie di rottura della modernità e le forme politiche della postmodernità. Una mossa conoscitiva a cui larga parte della riflessione contemporanea cosiddetta occidentale pare aver abdicato.

Questa capacità interpretativa si manifesta attraverso l'evocazione di categorie per altro non nuove (come quella dei grandi spazi teorizzata da Carl Schmitt, ma senza alcuna declinazione razziale), in particolar modo relativamente al concetto di Eurasia, dove da un lato sono riprese le categorie forti della territorialità, dell'etnicità e della coesione di cultura e ambiente - per quanto con specificità mai veramente espresse nella cultura dell'Europa occidentale e invece tipicamente russe -, ma dall'altra questo recupero avviene alla luce delle evoluzioni che la postmodernità ha determinato, come la scomparsa della centralità del soggetto politico così come era stato elaborato dal pensiero europeo degli ultimi quattrocento anni - in sostanza dalla pace di Westfalia - e la palese crisi delle forme di legittimazione degli Stati moderni. Questa capacità di riflettere e teorizzare sulla base di categorie dell'identità che "ritornano" alla terra, per così dire, non appartiene però al classico recupero della tradizione tipico del pensiero conservatore moderno, così come lo intendiamo "noi" (è il fraintendimento sostanziale dell'accusa di nazionalismo rivolta a Dugin). Dugin, quando parla di Eurasia, intende una forma di identità che trascende l'idea di nazione e allo stesso tempo non ha connotazioni imperialistiche. Questo recupero di un'idea di patria comune che infatti non viene ridotto alle forme dello Stato-nazione apre la riflessione dughiniana a scenari che si definiscono oggi geostrategici, quelli appunto eurasiatici. Scenari che nel pensiero russo non sono nuovi e che recuperano un legame con l'Asia svolto alla luce di una costante della storia russa degli ultimi trecento anni: l'espansione verso l'Asia centrale, un'espansione fatta però anche di ibridazione, contaminazione, condivisione, tutte peculiarmente russe. Soffermarsi fin da subito su questo tema tornerà utile nel prosieguo della lettura per dare la giusta contezza di tante affermazioni e suggestioni duginiane. Così come il mito della frontiera costituisce probabilmente un elemento centrale e propulsivo dell'immaginario politico americano, una costante dell'immaginario russo è il suo oscillare fra il protendersi verso l'Europa, e il suo ancorarsi al fulcro asiatico. Un fulcro che coincide col cosiddetto *Heartland*. Dal nostro punto di vista questa tensione - in realtà, come detto, un'oscillazione iniziata ai tempi di Pietro il Grande - è stata vista solo in modo tangenziale come spinta verso i "mari caldi", perché coerentemente col nostro sguardo mediterraneo e atlantico, sono le scontornature geografiche marine quelle che determinano le aree d'influenza. Per dirla tutta, però, all'inizio del secolo scorso fu Halford John Mackinder<sup>1</sup>, proprio un geografo della corona inglese, a elaborare l'idea di *Heartland*, in sostanza il cuore della Terra, cioè l'area che va dall'Europa orientale alla Siberia e include la zona compresa fra le ex-repubbliche sovietiche di lingua turcofona, l'Afghanistan, e lo Xinjiang (che in cinese, guardacaso, vuol dire "Nuova frontiera") del nord-ovest della Cina. Chi avesse controllato quest'area, avrebbe controllato il mondo. Un assunto che suona strano solo per chi non conosca le vicende che videro confrontarsi l'Impero britannico con quello zarista, esattamente in quelle aree, durante quello che è passato alla storia come il Grande Gioco (per i russi il Torneo delle Ombre), un confronto militare, politico, spionistico ed economico durato per l'intero XIX secolo (in merito, non si può non ricordare *Il Grande Gioco* di Peter Hopkirk). Allo stesso tempo tale assunto suonerebbe strano per chi non avesse accuratamente studiato i piani nazisti di invasione

---

1 Halford John Mackinder, *Il perno geografico della storia. Ovvero il pivot d'Asia*, Le due rose editore, Milano, 2019. Il testo originale venne pubblicato nel 1904.

dell'URSS con l'operazione Barbarossa, durante la seconda guerra mondiale, e forse in questo senso non è del tutto incidentale il fatto che Carl Schmitt, nell'indicare il suo debito verso i geografi, citasse esplicitamente Mackinder come il più importante fra essi. Ma se si riguarda alla politica statunitense degli ultimi 43 anni almeno, cioè dal supporto ai *mujahidin* afgiani, fino ai tragici fatti odierni in Ucraina, passando per le guerre nel Caucaso dei primi anni novanta, non si può non vedere il vero e proprio cordone sanitario, militare, politico e economico che si è tentato e in parte si è riuscito a stendere proprio ai "confini" russi con l'*Heartland*. La presenza statunitense è stata fino a ieri rilevante in Kazakistan, Uzbekistan, Turkmenistan, Kirgizstan e Tajikistan, per non parlare della ventennale occupazione militare dell'Afghanistan, soprattutto attraverso compagnie energetiche e un proliferare di soggetti tipici del *soft power*, ma anche di vere e proprie basi militari che successivamente le pressioni dei paesi membri dello SCO (Shanghai Cooperation Organisation), Russia e Cina su tutti, hanno fatto chiudere. Come non menzionare poi l'appoggio incondizionato agli indipendentismi georgiano e azero dopo il crollo dell'URSS, il sostegno alle formazioni islamiste del Caucaso, così come l'aver contribuito a far uscire Georgia, Azerbaijan e Uzbekistan dal CSTO (Collective Security Treaty Organisation) a guida russa? In questo quadro rientra ovviamente l'espansione proprio verso l'Europa orientale della NATO - dalle repubbliche baltiche alla Polonia - tesa a controllare "l'istmo Europa", una delle "linee rosse" che va dal Baltico al Mar Nero e costituisce il margine occidentale del *Heartland*. Infine, in ogni modo si è tentato di trasformare in un avamposto militare degli USA l'Ucraina - vero sbocco continentale delle rotte commerciali che da secoli attraversano appunto l'*Heartland* (in sostanza la via della seta), come testimoniano anche gli antichi insediamenti della Repubblica di Genova in Crimea - e anello di congiunzione col Caucaso, proprio per minacciare una zona per la Russia storicamente strategica da secoli. Un acuto articolo apparso su Asia Times il 26 aprile del 2022 a firma Jan Krikke, coglieva esattamente questa dimensione del conflitto all'epoca appena scoppiato in Ucraina<sup>2</sup>. In sostanza gli Stati Uniti hanno adottato proprio la visione geostrategica sviluppata nel 1904 da Mackinder e messa in atto da un punto di vista militare dal Reich nazista nel 1941. Solo oggi si capisce la centralità strategica, davvero in ogni senso, dell'Asia centrale e delle sue aree di interconnessione con l'Oriente propriamente detto - in sintesi la Cina e le propaggini Indo-Pacifiche (altra zona d'attrito, sarà un caso?) - e con l'Europa, e qui si comprende il senso di quelle che il presidente russo aveva in passato più volte definito "linee rosse" da non sorpassare.

Ecco perché il recupero del tema dell'Eurasia, dunque, è così importante nel pensiero di Dugin. Perché è proprio facendo riferimento a questo filone di pensiero, che in Russia ha una tradizione che risale appunto al XIX secolo, che egli porta alla luce una faglia di rottura con la modernità, come ho accennato. L'Eurasia è il territorio su cui di nuovo si gioca una partita vecchia di due secoli. Solo che l'altro "giocatore", questa volta, è l'impero americano (in entrambe i casi, l'opponente della Russia è una talassocrazia, un potere fondato sui mari). Vale la pena spendere ancora qualche parola. La riflessione sul concetto di Eurasia parte dalla considerazione che la Russia non sia né un paese europeo, ma neanche un paese asiatico, e che di per sé essa costituisca una unica specificità storica e geografica, considerando che questi due ultimi termini se ne trascinano dietro molti altri, come cultura, identità, mentalità e appunto concezione politica. Se l'idea base di questa specificità deriva dal panslavismo di Konstantin

---

2 Jan Krikke, *Ukraine and the battle for Eurasia. From Heartland Theory, to the Cold War, to the Belt and Road, to the new Iron Curtain*, in Asia Times - <https://asiatimes.com/2022/04/ukraine-and-the-battle-for-eurasia/> (07/02/2023).

Leontiev, espresso già nel 1875, i padri dell'eurasiatismo russo sono però Nikolaj Trubeckoj (un linguista), Pëtr Savickij (un economista) e Georgij Vernadskij (uno storico). Tutti e tre fuggirono dalla Russia dopo la presa del potere da parte dei bolscevichi e svilupparono il loro pensiero dall'esilio. Ritenevano il regime bolscevico un trauma inevitabile che avrebbe permesso alla Russia di fare fronte alla modernizzazione, ma confidavano che la forma di governo sarebbe tornata cristiana e ortodossa, con quella peculiare caratterizzazione "bizantina" cui faceva esplicitamente riferimento Leontiev, in chiave panslavista. Allo stesso tempo - ed è questo un aspetto rivelatore della profondità storica da cui proviene la riflessione di Dugin a proposito della faglia della modernità cui faccio riferimento (e anche su una delle matrici che animano il suo feroce antiliberalismo) - essi consideravano l'invasione dell'Orda d'Oro mongola come un'esperienza positiva per la Russia, al contrario di tutta la storiografia "moderna" e occidentale, perché attraverso di essa la Russia aveva forgiato la sua identità eurasiatica, senza diventare un debole paese occidentale dilaniato dalle rivalità fra principi, né una lontana propaggine dei domini mongoli. In Unione Sovietica l'eurasiatismo fu visto come il fumo agli occhi, sebbene il suo ultimo e più rilevante esponente nel XX secolo, Lev Gumilëv, figlio della poetessa Anna Achmatova, internato nei *gulag* di Stalin, si avviò a una particolarissima carriera accademica proprio nell'URSS. La sua concezione di etnogenesi - come ciclo storico-naturale delle culture attraverso i gradi della Passionarietà, con cui interpreta la genesi dell'identità eurasiatica e delle singole etnicità, in questo parti della biosfera in quanto espressioni per così dire territoriali, intrinsecamente irripetibili nella loro specificità fra cultura, ambiente naturale e biologia -, ispira la riflessione di Dugin nel rigettare la modernità e le sue pretese universalistiche, perché «Per gli eurasiatisti, la modernità è un fenomeno peculiare che riguarda solo l'Occidente, mentre ad altre culture spetta il compito di sfatare le pretese di universalità della civiltà occidentale, costruendo le loro società in base ai loro propri valori»<sup>3</sup>. È da questo nucleo di riflessioni che il pensatore russo trae dunque le sue considerazioni sul rifiuto radicale della modernità e della sua espressione prettamente euro-atlantica, cioè il liberalismo. Gumilëv morì subito dopo la dissoluzione dell'Unione Sovietica, deluso e amareggiato dalla rincorsa all'Occidente da parte della Russia eltsiniana, ma salutato dal successo e dalla estrema diffusione delle sue idee e del filone di pensiero di cui era l'ultimo epigono e di cui Aleksandr Dugin è il diretto erede. Peraltro Dugin ha anche insegnato presso la Lev Gumilëv Eurasian National University di Astana, in Kazakistan. L'autore de *La Quarta Teoria Politica* è stato capace di aggiornare i paradigmi del pensiero eurasiatista alla luce delle riflessioni sulla postmodernità, in particolare attraverso la sua rilettura della crisi del soggetto, che il postmodernismo occidentale ritiene generalizzata (e in questo riverbera il classico sguardo civilizzatore europeo e oggi statunitense, cioè coloniale e neocoloniale, in questo senso), ma che l'eurasiatismo di Dugin legge invece come la crisi di un peculiare paradigma: quello della modernità come cifra strettamente peculiare dell'Occidente, definito anche come entità geografica. Questa commistione di geografia, etnicità, etnogenesi ambientale e ciclo delle società, permette al pensiero eurasiatista rivisto in chiave postmoderna di rigettare radicalmente le pretese della globalizzazione e perorare la causa militante di un multipolarismo molto più complesso di quello che una parte delle destre italiane definisce "dei popoli". Una questione, questa del carattere eurasiatico della Russia e delle implicazioni planetarie di questa sovrapposizione con la visione geostrategica dell'*Heartland*, che con altri nomi e per altre vie è quello che intendono in diverse maniere diversi soggetti statuali, politici e economici che operano nell'area e ai suoi bordi - dalla *Belt&Road* cinese al CSTO, una specie di

---

3 Aleksandr Dugin, *La Quarta Teoria Politica*, Nova Europa, Milano, 2017, p.135.

NATO a guida russa che unisce le ex-repubbliche sovietiche del centro Asia (ad esclusione dell'Uzbekistan) la Bielorussia e sta per includere l'Iran, o lo SCO, vera e propria alleanza economica, militare e politica che riunisce Cina, India, Kazakistan, Kirgizstan, Russia, Pakistan, Tagikistan e Uzbekistan, e ha come osservatori Bielorussia, Iran, Mongolia ed Afghanistan) - per la quale occorrerebbe un saggio a sé vista la quantità di riferimenti, soprattutto all'attualità.

Accostarsi al libro di un autore così spietatamente demonizzato come Dugin significa per prima cosa, quindi, sforzarci di rappresentare a noi stessi l'ambiente culturale nel quale ormai viviamo. Un ambiente sempre meno incline - al contrario delle reiterate pretese di pluralismo che ne denotano la retorica - al confronto fra idee, al dibattito, alla critica reciproca anche aspra, dura, spietata. E uso intenzionalmente la locuzione "ambiente culturale", invece del termine specifico cultura, perché questo declino delle capacità dialogiche misura ormai in modo drammatico l'*impasse* storica, il vicolo cieco nel quale la nostra capacità di comprendere - mi esprimo per metonimia - pare essersi incastrata. Un vicolo cieco - o forse sarebbe meglio dire accecato da una correttezza che somiglia ogni giorno di più all'addomesticamento del pensiero - nel quale è divenuto motivo di orgoglio e pratica normale cercare di uccidere un filosofo. Non che in passato non sia già avvenuto che queste figure venissero uccise - si pensi nella nostra storia all'omicidio di Giovanni Gentile, che spaccò lo stesso Comitato di Liberazione Nazionale (CNL), fino a risalire alla arcinota condanna a morte di Socrate - ma raramente il tentativo di mettere a tacere con un'autobomba un pensatore era stato accolto con così tanta sbrigativa superficialità, in molti casi con aperta soddisfazione, senza porsi la benché minima questione.

Ecco, questo credo sia un primo passo nella giusta direzione di quanto cerco di delineare. Ed è la prima considerazione che a mio personale avviso occorre fare per decidersi a leggere questo autore. Soprattutto perché viviamo in un'epoca di prepotente omologazione, e sebbene dire qualcosa "fuori dal coro" di per sé non sia garanzia di dire qualcosa di originale o interessante (e in alcuni passi di altre opere di Dugin questa regola può essere applicata senza remore), nel caso de *La Quarta Teoria Politica*, invece, siamo di fronte a uno specchio impietoso delle nostre limitazioni culturali. Uno specchio che come tutto ciò che ci restituisce quel che desideriamo rimuovere, non può che essere demonizzato, in modi che nel caso specifico non hanno nulla di scientifico.

### **Un pensiero radicalmente anti-liberale**

Leggere Alexandr Dugin significa confrontarsi con un pensiero sfaccettato, composito, poco noto al di là degli strilli giornalistici, irto di una miriade d'occasioni di malinteso - soprattutto per i suoi riferimenti a tradizioni intellettuali poco note o emarginate dal mondo accademico - a tratti sinceramente affascinante per chiarezza e nettezza di concetti e categorie utilizzati - in particolare relativamente alla definizione del politico - spesso invece incline a quelle che al nostro ormai claudicante raziocinio cartesiano paiono derivate misticheggianti, affabulazioni ai limiti del mito. E qui stiamo già evocando quello che è uno dei fantasmi della "nostra" cultura occidentale: la crisi palese della razionalità moderna, che per inciso Dugin considera come un dato di fatto. Ed è proprio relativamente all'analisi di questa crisi che *La Quarta Teoria Politica* si mostra come testo di filosofia politica. Una crisi di cui noi cerchiamo le cause ora nei media,

ora nel tracollo dei sistemi formativi, ora nell'avvento di quella che viene chiamata post-verità e via di questo passo. Tutte ipotesi che si concentrano sui sintomi, per così dire, ma tralasciano di prendere in considerazione quella che in quest'opera viene indicata invece come una coerente evoluzione del sistema in cui viviamo, cioè la Prima Teoria Politica: il liberalismo. Ecco, se dovessi indicare un punto chiaro - ma forse sarebbe meglio dire attuale in modo folgorante - dal quale partire per comprendere questo libro e l'insieme del pensiero di Dugin, direi che questo è il suo assoluto antiliberalismo: il principale obiettivo polemico, critico e intrinsecamente politico del suo pensiero, infatti, è esattamente il liberalismo, e non da oggi. In questo, come si vedrà, il pensatore russo recupera una tradizione schiettamente europea, di matrice tedesca. Una tradizione con cui preferiamo non avere più nulla a che fare, ma che in tempi di evidente crisi dei sistemi di legittimazione democratica, torna a rianimare la scena della politica. Una scena che si pensava ormai disertata, vuota, chiusa.

In sostanza, avere a che fare con questo libro, uno dei capisaldi della riflessione dughiniana - che però non assurge mai a sistema di pensiero compiuto e concluso, per sua stessa ammissione - vuole dire arrischiarsi a fare un ragionamento che ci conduce nell'occhio del ciclone in cui ci troviamo. L'elemento realmente inquietante de *La Quarta Teoria Politica* è infatti la concretezza e appropriatezza della sua sferzante critica al liberalismo. Una critica che ci restituisce da una visuale inaspettata la nostra immagine riflessa, come detto, ed è per altro condotta in profondità e in modo radicale, espressa con una *vis* argomentativa che ha il gusto delle idee espresse in modo assertivo, netto e spesso sferzante. È questo che rende il libro di Dugin bruciante, anche e soprattutto perché è del tutto privo di una qualsiasi condiscendenza verso quell'eccesso di relativismo concettuale che invece affligge il pensare politico odierno, se è ancora lecito chiamarlo così, nelle società liberali. Ma allora Dugin è un esponente di quel pensiero forte che in molti rimpiangono? Sarebbe riduttivo leggerlo solo così, specialmente per la sua capacità di confrontarsi e utilizzare anche le categorie della postmodernità, ma di sicuro uno dei suoi principali capisaldi teorico-concettuali è riconducibile proprio alle posizioni e alle idee di quel gruppo di pensatori che tra la fine della Prima Guerra Mondiale e l'avvento del regime nazista, gravitarono attorno alla cosiddetta *Konservative Revolution* tedesca, tra i quali Arthur Moeller van den Bruck, Carl Schmitt, Ernst Jünger, Ernst Niekisch, Ernst von Salomon, Friedrich Hielscher, Gottfried Benn e Hugo von Hoffmannstahl, oltre a Oswald Spengler, Othmar Spann, Thomas Mann e Werner Sombart.

Oggi che si è usi etichettare i pensatori, qualcuno potrebbe obiettare che si tratti di reazionari, nazionalisti, molti di loro simpatizzanti del nazismo (sebbene alcuni ne furono invece perseguitati e lo combatterono). Vero. Ma se estrapoliamo dalle loro opere il metodo con cui conducono le loro critiche alla democrazia liberale e all'idea di progresso, in completa onestà intellettuale non possiamo negarne l'attualità e la pregnanza, al di là della loro ricorrente strumentalizzazione. E sono precisamente l'attualità e la tragica pregnanza delle loro critiche, mosse a partire da una rimessa in discussione radicale dei concetti di maggioranza, di parlamentarismo, di libertà, di diritto e di codificazione dell'agire politico - subordinato oggi giorno a istanze di carattere universalistico, che sostanzialmente è la più sfacciata negazione del funzionamento di ogni sistema giuridico e il totale travisamento di un'ottica, come si diceva un tempo, internazionalista - a renderli oggi oltremodo invisibili. Fra questi pensatori, inoltre, andrebbe annoverato anche lo stesso Martin Heidegger. Heidegger, come illustrerò più avanti, a tutti gli effetti costituisce infatti il vero nucleo del pensiero di Dugin, quello dal quale egli non a caso prende le mosse per definire il soggetto storico della sua Quarta Teoria Politica - il *Dasein* - in opposizione a quelli delle altre tre teorie politiche (l'individuo per il liberalismo, la classe per

il comunismo, lo Stato e la razza per il fascismo). La Rivoluzione Conservatrice (*Konservative Revolution*), dunque. In altre parole la fucina dei più acuti critici del liberalismo che si sia data nel XX secolo, per certi aspetti anche più affilati dei marxisti. Una critica tanto virulenta quanto, vista con gli occhi odierni, sanguinosamente significativa e proprio per questo considerata dai corifei del pensiero unico liberale come il male assoluto. È in questa paralisi dell'immaginazione politica dalla quale siamo afflitti che prende forma l'ostilità verso il pensiero dughiniano. Una riflessione, la sua, che sebbene si porti appresso molti cascami del nazionalismo classico e una teorizzazione che spesso sa d'incenso - leggendo, però, mi sono venute alla mente le parole dello *Stalker*, nell'omonimo film di Tarkovskij, quando dice «... e pretendono pure di essere intellettuali, questi scrittori, scienziati! Non credono più a niente... l'organo con con il quale crediamo gli si è atrofizzato, perché non ne hanno bisogno» - possiede comunque un'efficacia interpretativa spiazzante e sintomatica rispetto ai nostri tempi.

Questa corrente di critica al liberalismo è dunque ciò che innerva tutta *La Quarta Teoria Politica*, così come larga parte del pensiero dughiniano, e costituisce con tutta probabilità la parte più acuminata ed intellettualmente condivisibile della sua opera.

### **Connotazioni religiose e mitiche: l'immaginario politico**

Definire questa ostilità verso il liberalismo di Dugin come qualcosa che muova esclusivamente da posizioni misticheggianti, tradizionaliste, nazionalistiche o fasciste, vuol dire però limitarsi a etichettare la materia del suo pensare, senza affrontarne l'oggettiva ricchezza, la manifesta contraddittorietà, ma soprattutto il potente afflato mitico e la puntualità - in particolare nella disamina per nulla esoterica delle dinamiche della postmodernità, di cui Dugin pare aver compreso, assai meglio di tanti dalle nostre parti, le dinamiche politiche, specialmente alla luce dell'*Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari. Sgombero dunque il campo da una questione che relativamente a Dugin rappresenta un ostacolo enorme, cioè la parte non trascurabile che nel suo pensiero ricopre l'esoterismo e la gnosi, e il suo richiamo a formulazioni che obiettivamente, in altre opere rispetto a quella che qui prendo in esame, hanno un sembiante quasi da romanzo *fantasy*. Questa a tratti scomoda eredità che il pensatore russo si porta dietro, infatti, viene molto spesso artatamente esagerata e se ne fa una vera e propria strumentalizzazione al fine di liquidarne *in toto* l'opera. Ma anche qui facciamo attenzione. Per la principale e ancora egemone concezione politica americana, non ci si fa alcun problema nell'indicarne le radici e le movenze concettuali prettamente religiose, sebbene temperate, almeno fino a quando nelle stanze del potere si aggirava un certo signor Kissinger, da un pragmatismo molto poco atlantico. Nel pensiero politico americano la matrice puritana è infatti enorme, oserei dire sostanziale, così come la componente relativa alla distinzione fra bene e male, due fattori che indubitabilmente sono alla radice della distruzione del concetto tutto europeo di politico, per un universalismo "occidentale" dei diritti in cui non c'è spazio per alcuna mediazione. Ecco, a fronte invece delle movenze a volte misticheggianti ed esoteriche di Dugin, l'influenza di un'indubitabile eredità religiosa e spirituale che caratterizza il pensiero russo (quanti aderirono alla rivoluzione bolscevica animati dal profondo sentimento escatologico ed egualitario che serpeggia da secoli nella spiritualità russa?) non viene in nessun modo presa in considerazione. C'è chi è arrivato a

scrivere che il suo Soggetto radicale sia né più né meno «un Super-Uomo simile a Lucifero»<sup>4</sup>. E pensare che per certi versi Dugin rientra in una tradizione filosofico/religiosa certamente plurima e controversa, ma che annovera fra i suoi massimi esponenti un personaggio della caratura di Pavel Florenskij, così come, nel suo richiamarsi al perennialismo, a René Guénon (Shaykh 'Abd al-Wahid Yahya, dopo la sua conversione all'Islam), a Mircea Eliade, Sayyed Hosein Nasr, Elémire Zolla e anche a Julius Evola, sebbene letto "da sinistra". Un filone di pensiero radicalmente antimodernista e che al di là di alcune sue compromissioni, coglie però in pieno i nodi irrisolti che proprio ai nostri giorni vengono alla luce in tutta la loro drammaticità: crisi della legittimazione democratica, imperio del profitto, svilimento culturale, dominio della tecnica, crisi di una razionalità sterile e senza capacità conoscitive, totale scomparsa di qualsiasi orizzonte trascendentale (paradossalmente utile proprio a demarcare il regno del sacro da quello del profano, ovvero a saper discriminare, vera matrice del pensiero critico). Nodi che nel campo dell'Occidente, con sempre più evidenza, si cerca di sbrogliare, guarda caso, proprio attraverso il rifiorire delle forme religiose (si ponga attenzione al dilagare delle chiese evangeliche e metodiste ed alle loro capacità di *endorsement* politico, o a fenomeni come il sincretismo religioso, le sette, il variegato mondo *New Age*), costantemente declinate - ma questa è opinione personale - nelle forme del consumo, ovvero la dimensione culturale del capitalismo odierno. Ma anche, ed è questo che denuncia la crisi della presunta razionalità liberale, ricorrendo a una dimensione mitica che innerva tutto l'immaginario delle società occidentali, molto più irrazionalistiche di quanto la loro veste tecnocratica odierna voglia dare a credere. Si pensi in questo senso all'idea di "destino manifesto" che anima da oltre un secolo e mezzo la pretesa espansionistica degli Stati Uniti, un'idea figlia di una matrice politica del tutto mitica, o anche al Progetto per un nuovo secolo americano, il *think-thank* neoconservatore che tra la fine degli anni Novanta e i primi anni Duemila intese dare forma e concretezza militare e politica a questo destino, nella forma di un consolidamento della *leadership* mondiale americana, spesso e volentieri *manu militari*. Al cuore di queste formulazioni c'è il mito e una delle sue forme sociali: l'immaginario.

L'opera di Dugin per certi versi recupera una simile dimensione mitica, ma nelle forme tipiche del nazionalismo russo, e attingendo a un bacino dell'immaginario politico oggettivamente poco conosciuto in Italia. Il concetto di Eurasia, per dire, in Russia risale alla fine dell'800 e all'opera di Konstantin Leontiev *L'Est, la Russia e gli Slavi* del 1885, da cui Dugin riprende anche l'idea ciclica di storia, in opposizione a un'idea progressiva, per altro simile a quella espressa da Friedrich Nietzsche e Oswald Spengler. Mito dunque come sorgente dell'elaborazione politica. Una strategia dopotutto non proprio inedita.

### **Soggetti storici delle tre teorie politiche e critica della modernità e dei suoi razzismi.**

Chi riduce dunque il contenuto di quest'opera di Dugin in chiave nazionalistica, fascista o misticheggiante, va chiarito subito, opera una forzatura, perché sebbene l'opera dughiniana si richiami a tratti ascrivibili a una certa tradizione - penso soprattutto al misticismo di René Guénon e al perennialismo di Julius Evola, ma anche ai paragoni che egli fa tra il suo pensiero e quello di Alain de Benoist e la *Nouvelle droite* francese - sviluppa però un ragionamento del tutto differente. Voler ridurre il suo pensiero alle categorie accennate, infatti, significa prima di

---

4 Padre Paolo Maria Siano, *La metafisica del caos di Aleksandr Dugin*, Edizioni Fiducia, Roma, 2022, p.43.



tutto non prendere in considerazione il modo con cui *La Quarta Teoria Politica* definisce proprio il sostrato dal quale intende distaccarsi. E questo è esattamente quello delle teorie politiche nate dal regime dei cosiddetti "processi monotoni"<sup>5</sup>, quelli che definiscono la modernità e la sua idea di progresso. È su questa mossa concettuale che il filosofo russo recupera in modo davvero originale Heidegger. Scrive Dugin:

L'idea di modernizzazione è basata sull'idea di progresso. Quando usiamo il termine "modernizzazione" intendiamo certamente riferirci al progresso, all'accumulazione lineare, e a un certo processo continuo. Quando parliamo di "modernizzazione" presupponiamo uno sviluppo, una crescita, un'evoluzione. Questo è lo stesso sistema semantico. Così, quando parliamo delle "conquiste indiscutibilmente positive della modernità", ci atteniamo a un paradigma importante - concordiamo con l'idea che la "società umana è costantemente in corso di sviluppo, progresso, evoluzione, crescita e miglioramento continuo". Cioè a dire, condividiamo una versione peculiare di ottimismo storico.

Quest'ottimismo storico appartiene alle tre ideologie politiche classiche (liberalismo, comunismo e fascismo). È radicato nella visione scientifica, sociologica, politica e sociale che dominava nelle scienze umane e naturali del diciottesimo e diciannovesimo secolo, quando le idee del progresso, dello sviluppo e della crescita erano considerate assiomatiche, non suscettibili di essere messe in discussione. In altre parole, l'insieme degli assiomi e l'intera storiografia e analisi predittivi del diciannovesimo secolo, tanto nelle scienze umane quanto in quelle naturali, era fondato sull'idea di progresso. Possiamo facilmente seguire lo sviluppo di questo tema - l'idea del progresso - nelle tre ideologie politiche.<sup>6</sup>

Da questa definizione della modernità come scontata progressione, movimento ineluttabile della storia - in sostanza un attacco frontale all'episteme temporale che denota la modernità da cinquecento anni, sebbene sempre più in crisi - l'autore inizia dunque la sua critica serrata a tutte e tre le teorie politiche che ne sono espressione e che egli ordina in modo cronologico dalla prima, cioè il liberalismo classico, alla seconda, il comunismo, fino alla terza, cioè il fascismo. Come accennato, l'autore identifica quale caratteristica fondamentale di ogni ideologia politica - e vedremo che per Dugin la stessa postmodernità, con la sua negazione della politica, è un'ideologia politica, nella fattispecie l'evoluzione terminale del liberismo - l'espressione di un soggetto storico. Il modo in cui l'autore identifica questi soggetti storici, relativamente alle teorie politiche che si sono succedute negli ultimi due secoli, possiede le doti della sintesi e della chiarezza al tempo stesso. In queste definizioni risuona forte l'eco dell'argomentare tipico dei pensatori della *Konservative Revolution*. Individuare questi soggetti politici su di un asse diacronico, fra l'altro, non induce Dugin nell'errore logico che affligge l'attuale pensiero politico, quel *non sequitur* per il quale proprio il fatto che le ideologie sarebbero morte, determina la postmodernità quale morte delle ideologie.

---

5 Aleksandr Dugin, *La Quarta Teoria Politica*, Nova Europa, Milano, 2017, cfr pp. 75-78. Per la definizione di processo monotono, Dugin si rifà all'opera dell'antropologo e sociologo Gregory Bateson (Gregory Bateson, *Mente e Natura. Un'unità necessaria*, Adelphi, Milano, 1984), ed a quella del sociologo francese Marcel Mauss (Marcell Mauss - Henri Hubert, *Saggio sul sacrificio*, Morcelliniana, Brescia, 2022; Marcell Mauss, *Saggio sul dono Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino, 2002).

6 *Ibidem*, p.67.

Soggetto della prima di queste teorie politiche della modernità, il liberalismo, è dunque l'individuo. Ecco come Dugin lo delinea, individuandone in modo chiaro le aporie interne:

Nell'ideologia liberale, tale soggetto è l'individuo, concepito come un'unità razionale dotata di volontà (moralità). L'individuo è al tempo stesso un presupposto e l'obiettivo del liberalismo. È un presupposto, ma spesso è inconsapevole della propria identità in quanto individuo. Tutte le forme di identità collettiva - etnica, nazionale, religiosa, casale, e così via - impediscono all'individuo la coscienza della propria individualità. Il liberalismo incoraggia l'individuo a divenire se stesso, ossia ad essere libero da tutte le appartenenze e dipendenze sociali che lo costringono e definiscono dall'esterno. Questo è il nucleo di significato del liberalismo (in inglese *liberty*, in latino *libertas*): la chiamata a divenire "liberati" (in latino *liber*) da tutto ciò che è esterno a se stessi. Inoltre, i teorici liberali (in particolare John Stuart Mill) hanno sottolineato il fatto che si parli di una "libertà da", di una liberazione da vincoli, identificazioni e restrizioni che sono un'imposizione per la volontà individuale. Per quanto riguarda lo scopo di questa libertà, i liberali restano in silenzio. Asserire l'esistenza di un fine normativo si tradurrebbe, ai loro occhi, in una restrizione della libertà dell'individuo. Di conseguenza operano una distinzione rigida tra "libertà da", che considerano un imperativo morale di sviluppo sociale, e "libertà per/di" - la normativizzazione di come, perchè e a che scopo tale libertà dovrebbe essere impiegata. L'ultimo rimane a discrezione del soggetto storico, in altre parole l'individuo.<sup>7</sup>

Dugin individua poi nella classe sociale il soggetto storico del comunismo, seconda teoria politica, e ne delinea i tratti in un paragrafo di incontestabile chiarezza che oggi si faticerebbe a leggere in un autore cosiddetto occidentale. Allo stesso modo tratteggia con precisione cosa determina la visione storica del comunismo, cioè la lotta fra le classi, e di queste, con acume, individua il terreno di scontro in base alle loro posizioni di potere: sfruttati e sfruttatori. Infine, esplicita il carattere dialettico di questo soggetto storico e la sua tensione rivoluzionaria, nella quale la dimensione primaria è la politica, mentre l'individuo in sé - in modo antitetico alla nostra contemporaneità iper-identitaria - esiste solo in quanto parte di un processo più ampio.

Il soggetto storico della seconda teoria politica è la classe. La struttura in classi della società e il conflitto tra classi che sfruttano e classi che sono sfruttate costituiscono il nucleo drammatico della visione della storia comunista, e la politica è la sua espressione. Il proletariato è un soggetto storico dialettico, che è chiamato a liberarsi dalla dominazione della borghesia e a edificare una società su nuove fondazioni. Il singolo individuo è qui concepito come parte di un tutto incentrato sulla classe, e acquista un peso sociale solo nel processo di creazione di una coscienza di classe.<sup>8</sup>

La terza teoria politica è poi quella che identifica il proprio soggetto storico nello Stato, per quanto riguarda il fascismo italiano, o nella razza, per quel che riguarda invece il nazismo tedesco. È singolare in questo caso la precisione con cui viene individuata la specificità fascista - cioè un accento più spostato verso lo Stato - rispetto alla connotazione integralmente razzista del nazismo, in cui il soggetto storico è evidentemente la razza.

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp.40-41.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p.41.

E, infine, il soggetto della terza teoria politica è lo Stato (come nel fascismo italiano) o la razza (come nel nazionalsocialismo tedesco). Nel fascismo, tutto è fondato su una visione hegeliana di destra, giacché Hegel stesso considerava lo stato prussiano come il picco dello sviluppo storico, in cui lo spirito soggettivo raggiungeva la perfezione. Giovanni Gentile, un sostenitore dell'hegelismo, traspose il concetto nell'Italia fascista. Nel nazionalsocialismo tedesco, il soggetto storico è la "razza ariana", che, secondo gli ideologi della razza, "combatte l'eterna battaglia contro le razze subumane". Le tremende conseguenze di quest'ideologia sono fin troppo note per soffermarvisi ancora. Comunque, al cuore delle pratiche criminali naziste stava l'originaria definizione di un soggetto storico.<sup>9</sup>

Nel delineare questa ultima teoria politica, ed in particolare la sua variante nazionalsocialista - sradicata dalla storia con la sconfitta della Germania nella seconda guerra mondiale - va sottolineato, è il caso, come il pensatore russo individui anche quali caratteristiche vadano assolutamente escluse nel delineare una quarta teoria politica, cioè esattamente quella che dà il titolo all'opera. E fra queste, con particolare nettezza e chiarezza, individua proprio il razzismo, che egli considera la causa del fallimento di ogni possibile sviluppo della terza teoria politica. Scrive infatti senza mezzi termini:

Il razzismo è ciò che ha causato il collasso del nazionalsocialismo in senso storico, geopolitico e teorico. Infatti il crollo del nazismo non è stato solo storico, ma anche filosofico. Il razzismo è basato sulla fiducia nell'innata, oggettiva superiorità di una razza umana sulle altre. È stato il razzismo, e non qualche altro aspetto del nazionalsocialismo, a causare sofferenze indicibili da entrambe le parti, oltre che il collasso della Germania e dell'Asse, senza dire della distruzione radicale del progetto ideologico della Terza Via. La criminale prassi di spazzare via interi gruppi etnici (ebrei, zingari, slavi) sulla base della razza era radicata proprio nella teoria razzista, è questo che ci spaventa e ci sconvolge del nazismo, oggi. Inoltre, sono stati l'antisemitismo di Hitler e la teoria per cui gli slavi erano "subumani" e perciò andavano ridotti a colonie a portare la Germania a dichiarare guerra all'Unione Sovietica, con dispendio di milioni di vite. [...]. È stato il razzismo - in teoria e in pratica - che ha reso criminale ogni altro aspetto del nazionalsocialismo e del fascismo, facendo sì che queste *Weltanschauungen* diventassero oggetto di critiche e maledizioni.<sup>10</sup>

Il razzismo, per altro, sotto varie altre spoglie, è uno stigma e una peculiarità propria del pensiero e delle società europee ed americana, come l'autore, con chiara franchezza, scrive poche righe dopo. Ci tengo a segnalare questa sua sottolineatura del tema del razzismo come qualcosa di estraneo alla Quarta Teoria Politica - almeno nel suo delinarsi per sottrazione e per dinamiche, più che per puntuali descrizioni - proprio perché nel corredo di accuse che sistematicamente vengono indirizzati a Dugin, fra queste c'è anche quella di razzismo. Scrive dunque l'autore russo:

Il razzismo di Hitler, tuttavia, è solo una forma di razzismo - la più ovvia, diretta e "biologica", e quindi la più repellente. Ci sono altre forme di razzismo, culturale

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp.41-42.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp.49-50.

(sostenere che ci siano culture superiori e inferiori), di civiltà (dividere i popoli in civilizzati e non sufficientemente civilizzati), tecnologico (considerare lo sviluppo tecnologico come criterio di valutazione principale per il valore delle società), sociale (affermare, nello spirito della dottrina protestante della predestinazione, che i ricchi sono migliori rispetto ai poveri), economico (per cui l'umanità intera è classificata in base al suo grado di benessere materiale), ed "evolutivo" (per il quale è indiscutibile che la società umana è il risultato dello sviluppo biologico, i cui processi fondamentali dell'evoluzione della specie - sopravvivenza del più forte, selezione naturale, ecc. - valgono tuttora). Le società europee e americane sono fondamentalmente afflitte da questi tipi di razzismo, incapaci di sradicarli nonostante i loro sforzi. Pur essendo consapevoli di quanto rivoltante è questo fenomeno, gli occidentali tendono a farne un tabù.<sup>11</sup>

Una proposizione severa, ma di incontestabile verità storica, anche alla luce della riemersione di fenomeni come il neocolonialismo e l'islamofobia, la violenza poliziesca contro le persone di colore, il trattamento discriminatorio verso i migranti basato in ultima istanza sul colore della pelle e la comune appartenenza "ideologico-religiosa", le riemergenti presunzioni di superiorità culturale (tristemente nota la scioccante dichiarazione del capo della diplomazia dell'Unione Europea Josep Borrell sull'Europa come "giardino" ed il resto del mondo come "giungla"), ecc. Temi scomodi, ovviamente.

### **Il tempo: un costrutto sociale e ideologico. La pretesa universalistica dell'Occidente**

Al di là delle declinazioni ideologiche che questi soggetti storici assumono all'interno delle rispettive teorie politiche, dunque, e presa in considerazione una delle caratteristiche comuni a tutte e tre (il razzismo variamente declinato), quello che in effetti denota ciascuna di loro è dunque il rapporto col tempo - un rapporto che Dugin legge attraverso il caleidoscopio delle auto-narrazioni mitiche, o della loro assenza (come nel caso del comunismo, che ha mancato di sviluppare la sua mitologia) - che ciascuna di queste teorie dà di se. Estrapolate e spogliate infatti dall'ideologia della modernità, tutte e tre le teorie si fondano sulla "topologia del progresso" e «Il progresso implica l'irreversibilità del tempo, un processo di evoluzione predeterminato, che avanza sempre» (p.90). In questo, le tre teorie politiche della modernità sono tutte debitrice di Hegel. Ciascuna teoria, così come il soggetto che esprime, assume dunque la sua dimensione più rilevante proprio in quanto mito, proprio perché è nella struttura del mito che riverbera quella che il pensatore russo - echeggiando le tesi del perennialismo, ma anche di una certa rivisitazione heideggeriana dell'intera costruzione del pensiero occidentale, risalendo fino ai presocratici (o preplatonici, come li definiva Heidegger stesso) - considera la dimensione più autentica. C'è un intero capitolo de *La Quarta Teoria Politica - LA REVERSIBILITÀ DEL TEMPO* (pp.85-90) - interessantissimo e molto ostico per un lettore affezionato all'idea di progresso, nel quale Dugin cerca di intaccare un assioma della modernità: l'irreversibilità del tempo storico. Nel liberalismo è implicito il darwinismo sociale, un forma di unidirezionalità della storia; nel nazionalsocialismo «l'hegelismo si manifestava nel concetto di un Reich Definitivo» (p.85), il tristemente famoso millenarismo nazista; Marx poi accettava, con la sua idea di dialettica della lotta di classe, la stessa conformazione del progresso. Il rapporto con l'idea di tempo nella storia è a mio avviso la chiave per leggere uno dei tratti distintivi de *La*

---

11 *Ibidem*, pp.50-51.

*Quarta Teoria Politica*, che pure Dugin ammette di non poter ancora descrivere in modo compiuto, ma in qualche modo solo in modo tangente.

La Quarta Teoria Politica è definita dunque come «non moderna» (p.86), in quanto «scarta completamente l'idea dell'irreversibilità della storia» (p.86). Il rifiuto della modernità, qui, non è semplicemente svolto all'ombra del tradizionalismo, ma assume il carattere di una fondazione epistemica, portata avanti anche sulla scorta di studi antropologici che hanno evidenziato come varie società abbiano concezioni del tempo assolutamente diverse, cicliche o addirittura regressive, oltre a non separare per nulla la sfera della cultura da quella della natura<sup>12</sup>, in sostanza due costrutti tipici della modernità, lascito avvelenato, per seguire Heidegger, del pensiero filosofico greco che instaura questa dicotomia, la quale riverbera nella distinzione cartesiana fra *res cogitans* e *res extensa*. Non viene però rifiutata l'idea di progresso nel suo complesso. Non se ne accetta, semmai, il valore universale e finalistico che la modernità gli attribuisce. Un valore universale e finalistico del tempo, mi permetto di aggiungere, figlio del pensiero religioso abramitico (con un non indifferente contributo del pensiero aristotelico), e che la stessa scienza (nello specifico la fisica) ha iniziato a mettere pesantemente in discussione fin dalla seconda metà dell'800 - grazie all'applicazione del calcolo infinitesimale di Leibnitz e di Newton - fino a distruggerlo definitivamente con la teoria relativistica del cronotopo (il reticolo spazio-temporale) di Einstein, e a renderlo totalmente controintuitivo e anche difficilmente immaginabile con la fisica quantistica.

L'aspetto singolare rispetto al salvare, in qualche modo, non tanto l'idea di progresso, ma i singoli momenti nei quali si verifica un progresso "occasionale", è che questa operazione viene fatta richiamandosi per l'appunto alla teoria occasionalista. In sostanza il pensatore russo si richiama a una tradizione di pensiero di origine islamica che rivede in modo radicale il nesso causale che sta alla base della lettura degli eventi storici. Questa teoria, elaborata dal teologo musulmano Abu al-Hasan al-Ash'ari già nel IX secolo in ambito asharita, in sostanza postula che il mondo sia costantemente ri-creato da Dio e che solo questa continua creazione sia garanzia della continuità dei fenomeni, e non la causalità secondaria che li lega. Una teoria che riafferma in modo sostanziale la natura trascendente che determina lo svolgimento degli eventi; teoria ripresa anche da Decartes - variamente criticata proprio perché esasperava il dualismo sopra menzionato tra *res cogitans* e *res extensa* - e che da un punto di vista epistemico risuona anche nelle parole di Einstein quando disse che «Dio non gioca a dadi». Ispirandosi a questa concezione Dugin, correttamente, definisce in questo senso il tempo come una mera costruzione sociale, traendone considerazioni che dall'epistemico si volgono al politico:

Il tempo è un fenomeno sociale, le sue strutture non dipendono da caratteri oggettivi ma dall'influenza dominante sui paradigmi sociali, perché l'oggetto è assegnato dalla società stessa. Nella società moderna, il tempo è considerato irreversibile, progressivo e unidirezionale, ma ciò non è necessariamente vero all'interno di società che non accettano la modernità. In certe società, in cui manca una rigida visione moderna del tempo, esistono concezioni cicliche e perfino regressive del tempo. Quindi, la storia politica è considerata dalla Quarta Teoria Politica nel contesto della topografia di una pluralità di concezioni del tempo. Ci sono tante concezioni del tempo quante società.

La Quarta Teoria Politica non mette solo da parte il progresso e la modernizzazione, comunque. Questa teoria contempla un progresso e una modernizzazione relative,

---

12 Dugin in questo senso si richiama ai lavori del sociologo e antropologo Bruno Latour nel suo *Non siamo mai stati moderni. Saggio d'antropologia simmetrica*, Eleuthera, Milano, 1998.

intimamente connesse con certe occasioni semantiche storiche, sociali e politiche del momento presente, come nella teoria occasionalista. Il progresso e la modernizzazione sono reali, ma relativi, non assoluti, non rappresentano una tendenza assoluta della storia. Questa è la ragione per cui la Quarta Teoria Politica suggerisce una visione alternativa della storia politica basata sull'occasionalismo sistematizzato, molto simile a quanto tratteggiato da Carl Schmitt nelle sue opere. Anche Fernand Braudel e la scuola delle *Annales* hanno trovato ispirazione in questa idea. Quando si discute della trasformazione politica della società, noi contestualizziamo dal punto di vista semantico: storia, religione, filosofia, economia e cultura, con le implicazioni specifiche etniche ed etnosociologiche. Ciò richiede una nuova classificazione delle trasformazioni sociali e politiche. Noi riconosciamo queste trasformazioni, ma non le situiamo su una scala così ampia da considerarle il "destino comune" di tutte le società. Così salviamo il pluralismo politico.<sup>13</sup>

Su questo crinale in cui viene meno uno dei pretesti "ideologici" delle teorie politiche della modernità, Dugin individua nella reversibilità del tempo storico uno dei tratti della Quarta Teoria Politica. Ma questa reversibilità non va letta con le categorie del conservatorismo né tantomeno con quelle di un atteggiamento reazionario, bensì come il dischiudersi di un orizzonte politico nel quale si possa fare a meno della modernità e delle sue categorie. In questo senso, si avverte già in che modo la riflessione dughiniana si confronti col pensiero cosiddetto post-modernista. E per certi versi la sua analisi di queste caratteristiche intrinseche di tutto l'Occidente - per quanto, andrebbe ricordato, questa espressione non è farina del sacco europeo, ma è un concetto ed un ideologema del pensiero politico americano, per quanto oggi sia egemone anche qui da noi - va anche più in là dei cosiddetti studi postcoloniali<sup>14</sup>, che non hanno saputo consolidare alcuno strumento metodologico capace di interpretare quello storico capovolgimento di paradigma che vede ormai l'Europa stessa come periferia. Dugin infatti affronta la questione dalle sue fondamenta, cioè ne mette in discussione l'episteme. Non esiste alcun universalismo occidentale. Paradossalmente questo Occidente, proprio mentre rinuncia alle sue specificità e alle sue differenze interne (quella frammentazione bellicosa e conflittuale che ha costituito paradossalmente la forza interna dell'Europa per secoli), in nome di un «universalismo puro» dei diritti e della democrazia da esportare in tutto il pianeta (e qui sta la sua matrice puritana e americana), da un lato tradisce se stesso e si spinge verso la propria scomparsa, e dall'altro pretende di imporre una «meta-cultura» e un «meta-linguaggio» dal sapore inequivocabilmente imperialista, come la storia degli ultimi trenta anni ha ampiamente dimostrato. Se si fossero sottratti ragionamenti del genere alla loro volgarizzazione sovranista, si sarebbe fatto un grande favore al pensiero critico. Scrive Dugin rispetto a questo Occidente:

L'Occidente è un fenomeno locale e storico. È una civiltà penetrante, molto particolaristica, molto arrogante e intelligente. Però è solo una civiltà tra tante. L'Occidente ha una storia, ed è in ragione della sua storia. Il tentativo di abdicarvi in favore di un universalismo puro e in favore della meta-cultura e del meta-linguaggio è destinato a fallire. Ci sono due possibili risultati:

1. o l'Occidente perderà la propria identità e diventerà un automa;

---

13 Aleksandr Dugin, *La Quarta Teoria Politica*, Nova Europa, Milano, 2017, pp.87-88.

14 Cfr. Iain Chambers, *Paesaggi migratori. Cultura e identità nell'epoca postcoloniale*, Costa&Nolan, Genova, 1996.

2. o proverà a imporre la propria storia, concependola come universale, a tutte le altre civiltà esistenti, distruggendole nel tentativo e creando una sorta di campo di concentramento globale per le loro culture.

Il primo risultato implica uno scontro tra gli automi e l'umanità. Il secondo implica un inevitabile movimento di liberazione globale che si ribelli a questo neo-imperialismo<sup>15</sup>

Questo ridimensionamento fondamentale dell'idea stessa di Occidente e di tutte le pretese che questa si trascina dietro è a mia opinione una delle parti più acute del libro di Dugin. Egli definisce cosa voglia dire, in relazione all'idea di tempo, pretendere l'estensione di questo universalismo puro dell'Occidente a tutto il mondo. Tragici esempi di questa pretesa sono le interminabili guerre di "esportazione della democrazia", per dire, o il costante suscitare ed istigare movimenti di rivolta - come le cosiddette primavere arabe, finite per la stragrande maggioranza in feroci bagni di sangue - tesi ad uniformare questo o quel paese agli standard occidentali. Tutti fenomeni dall'incontestabile sapore neocoloniale. Il lungo brano che cito di seguito - si tenga presente che la prima edizione del libro è del 2009 - articola diversi concetti, in questo senso, ma soprattutto individua uno stadio particolare del liberalismo - quello che il post-modernismo si è a lungo illuso di poter superare, cooperando invece a elaborarne ulteriormente l'esito drammatico e sanguinoso ormai chiaro a tutti - e cioè la cosiddetta "fine della storia", in altre parole quella che si è considerata fino a ieri come l'eredità perenne del vittorioso sistema liberale e democratico su tutto il pianeta: la globalizzazione. Nel leggere i brani del testo che evocano questo scenario come soglia sulla quale finalmente si potrebbe aprire il superamento della modernità, superamento di cui la Quarta Teoria Politica sarebbe il veicolo e il catalizzatore, ho spesso riflettuto anche sulle forme con cui i media hanno sempre più spesso dato forma a questo "eterno presente" come topografia della percezione, in tutti i registri informativi più tipicamente occidentali. Una forma passibile di essere variamente rappresentata e capace di addomesticare l'immaginazione di milioni e milioni di persone per anni: cioè le rappresentazioni mediatiche di cui ho parlato in un mio precedente contributo a questa rivista<sup>16</sup>.

Ecco dunque cosa scrive Dugin a proposito di questa estensione dell'"universalismo puro" occidentale, del suo fondamentale rifiuto di qualsiasi alterità e della distruzione che essa comporta del tempo così come viene elaborato dal resto del mondo, cioè da tutte le società e le culture non Occidentali:

Il tempo è socialmente e soggettivamente costruito. L'Occidente non può incontrarsi con il senso del tempo delle società non occidentali. Le società non occidentali, ossia "il resto del mondo", non possono comprendere l'Occidente e i suoi valori. Essi sono sempre in errore se pensano di poterlo fare. È falso, non possono.

Ma allo stesso modo, gli occidentali non possono capire il resto del mondo. Le strutture dei loro soggetti, il senso del tempo e le loro armonie sono completamente differenti. Il passato, il presente e il futuro delle società storiche non possono essere svelati da alcuna meta-cultura: sono troppo in profondità e vengono difesi dagli occhi degli estranei dalla distruttiva potenza del loro momento autoreferenziale, dallo shock di questa immensa

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp.232-233.

<sup>16</sup> Cfr. Emiliano Laurenzi, *Rappresentazioni mediatiche. Il caso dei Taleban*, in *Rivista di Studi Indo-Mediterranei*, XI (2021) - [http://kharabat.altervista.org/RSIM-11\\_LAURENZI.2.pdf](http://kharabat.altervista.org/RSIM-11_LAURENZI.2.pdf).

tensione. Ciò che è per l'Occidente, non è per le altre culture. Così, abbiamo a che fare con concezioni diverse del tempo e con futuri diversi.

Alla fine, siamo giunti alla "fine della storia" e alla globalizzazione. La fine della storia è la logica conclusione dell'universalismo. La fine della storia è l'abolizione del futuro. La storia procede e raggiunge il suo stadio finale. Non c'è più spazio per avanzare. Abolendo il futuro, anche l'intera struttura del tempo, il passato e il presente, vengono aboliti. Com'è possibile? Potremmo compararlo al suonare simultaneo di tutte le note esistenti, di tutti i suoni e di tutte le melodie di una composizione, che risultano in una cacofonia, in uno stridore di denti. Allo stesso tempo, sarà causa di un silenzio assoluto, di sordità e amarezza. Di conseguenza non ci sarà più spazio per la temporalizzazione della tensione interna della soggettività trascendentale; il corto circuito crescerà esponenzialmente senza la possibilità di essere dissolto. Ciò si traduce nel divampare di una conflagrazione di quel fuoco che solitamente va di pari passo con il ferro.

Per prevenire l'esplosione e lo scontro che risulteranno come conseguenza della chiusura della valvola di sfogo temporale e logica, il mondo si sforzerà di intrappolare la coscienza in *networks* e virtualità, dove può fuggire senza problemi dalla pressione interna dell'autocoscienza. Se ha successo, nascerà il nuovo mondo, dominato dalle macchine. I *network* globali e il cibernazio sono adatti solo per l'esistenza di post-umani, post-società e post-culture. Invece del fuoco avremo il fulmine e l'elettricità. Alcuni credono che Fukuyama sia già un robot.

La globalizzazione equivale alla fine della storia. Vanno di pari passo. Sono semanticamente interconnesse. Società diverse hanno storie diverse, e ciò implica futuri diversi. Se vogliamo rendere possibile un domani comune a tutte le società che esistono sul pianeta, se proponiamo un futuro globale, allora dobbiamo prima distruggere la storia delle altre società, cancellare il loro passato, annichilire il momento continuo del loro presente, rendendo virtuali le realtà che sono costruite sulle fondamenta del tempo storico. Un "futuro comune" significa la cancellazione delle storie particolari, ma ciò significa che nessuna storia, e nessun futuro, esisterà. Il futuro comune vuol dire nessun futuro. La globalizzazione è la morte del tempo. La globalizzazione cancella la soggettività trascendentale di Husserl e il *Dasein* di Heidegger. Non ci sarà più alcun tempo, né Essere.<sup>17</sup>

## **Il *Dasein* quale soggetto storico della Quarta Teoria Politica**

E infine il *Dasein*, cioè il soggetto politico della Quarta Teoria Politica. Mutuato direttamente dalla riflessione filosofica heideggeriana, la sua elezione a soggetto politico, però, per stessa ammissione di Dugin, muove dalle osservazioni di differenti opzioni ermeneutiche e di diversi pensatori (storici, sociologi, filosofi). Per l'autore si tratta infatti di prendere atto dei vari "circoli ermeneutici" possibili al di là del paradigma della modernità. Fra questi autori vengono annoverati: Fernand Braudel e il lavoro degli *Annales* quale negazione di un'idea di storia progressiva e/o dialettica - quella, per capirci, postulata dalla filosofia della storia hegeliana - che si apre invece a una polifonia di soggetti materiali (pp.43-44); Peter Berger e la prospettiva da lui espressa di una descolarizzazione della storia attraverso l'azione politica delle organizzazioni religiose (p.44); Carl Schmitt e la sua riflessione sulle forme della tradizione e della teologia politica (p.44). Ma a contribuire alla scelta del *Dasein* quale soggetto storico della Quarta Teoria Politica serve anche il confronto con il più avanzato pensiero di matrice post-

---

17 Aleksandr Dugin, *La Quarta Teoria Politica*, Nova Europa, Milano, 2017, pp.233-234.



modernista di Gilles Deleuze e Félix Guattari, così come espresso, in particolare, in *Millepiani*<sup>18</sup>. In particolare Dugin scrive «Siamo comunque liberi di continuare la nostra ricerca aperta dell'entità che possa sostituire il soggetto storico nel futuro - forse nelle esotiche ipotesi di Deleuze e Guattari sul rizoma» (p.44), opzione che per altro è isomorfa alla fase finale del liberalismo in quanto "fine della storia", proprio perché delinea un soggetto che dopo essersi liberato da ogni condizionamento (la "libertà da", secondo Dugin, come abbiamo visto nella citazione sul liberalismo quale prima teoria politica, è la principia caratteristica del valore che ispira il suo soggetto storico, l'individuo, ormai arrivato a liberarsi anche della determinazione e del condizionamento rappresentato dalla sua stessa identità, da cui la deriva di "dividuo", tipica del rizoma). Allo stesso tempo Dugin definisce utili le considerazioni di Jacques Derrida (uno dei padri del postmodernismo con il concetto di decostruzione) e di Jean Baudrillard. Sebbene di matrice marxista (cioè di un paradigma ancora integralmente moderno), le loro analisi indicano comunque la direzione in cui procedere per ricercare un soggetto che non sia ancora e sempre quello progressivo e dicotomico delle tre teorie politiche della modernità. Va preso poi in considerazione, assumendo anche l'ipotesi di un'importanza non secondaria dell'immaginario come veicolo sociale del mito, il pensiero di Gilbert Durand<sup>19</sup>. Un riferimento, questo relativo all'immaginario, che la stragrande maggioranza del pensiero politico coevo o ignora, o pretende di contrabbandare come narrazione su e di quelli che si dicono valori.

Il richiamo a Heidegger, però, è e rimane quello essenziale per la scelta dughiniana di identificare nel *Dasein* il soggetto storico capace di abitare la fine della modernità, inaugurando davvero una nuova epoca (e qui risuonano spesso echi misticheggianti e esoterici). Sul valore del *Dasein* nella riflessione heideggeriana, Dugin ricorda che dal 1936 fino al 1945 il filosofo si dedicò quasi esclusivamente a una intera storia della filosofia «articolata intorno al *Dasein*» (p.46). Sostanzialmente il *Dasein* rappresenta un'«uscita radicale da ogni simile dualità» (p.320), dove la dualità è esattamente quella tipica della separazione fra teoria e prassi, pensiero e azione, idea e realizzazione (si veda la tabella oppositiva a p.319), cioè un elemento strutturale della "topologia temporale" della modernità, quello che Dugin chiama «il tipico differenzialismo ontologico o l'opera del *logos*» (p.320). Una definizione puntuale del *Dasein*, però, non può ancora essere data in maniera compiutamente descrittiva, proprio perché il suo tempo è ancora nella dimensione dell'avvento. Ecco perché una sua piena realizzazione richiede proprio quel movimento di reversibilità del tempo storico sopra accennata. I dualismi descritti nelle due

---

18 Cfr. Gilles Deleuze - Félix Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma, 2010.

19 Cfr. Gilbert Durand, *Strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Dedalo, Bari, 2009. Per apprezzare il ventaglio di opzioni prese in considerazione da Dugin, rispetto a questo antropologo, egli coglie una convergenza fra liberalismo e una certa sinistra proprio sul terreno dell'immaginario, cfr. Aleksandr Dugin, *La Quarta Teoria Politica*, Nova Europa, Milano, 2017, pp.47-48: «L'immaginario, come struttura, precede l'individuo, il collettivo, la classe, la cultura e la razza (se esiste come fenomeno sociologico, il che è incerto), non ché lo stato. Secondo Durand, che ha sviluppato le idee di Carl Gustav Jung e Gaston Bachelard, l'immaginario forma il contenuto dell'umana esistenza basandolo sulle strutture interne, originali e indipendenti che vi sono incluse. L'interpretazione a posteriori dei processi politici nella storia non crea problemi per la "sociologia dell'immaginario", e dà risultati impressionanti. Se interpretiamo l'immaginario come attore autonomo nella sfera politica, riconoscendogli l'abilità che gli è propria di realizzare progetti, e gli garantiamo una sorta di "status riconosciuto", ci troviamo davanti un sentiero tremendamente affascinante e totalmente trascurato. Anche se gli studenti del '68 pretendevano "libertà per l'immaginazione", è improbabile che in quel momento storico riconoscessero l'immaginario come aspirante a una peculiare soggettività politica. Restavano fermi all'individuo - come nel liberalismo, seppur "di sinistra" - e alla classe (ad esempio il marxismo, seppur riconsiderato sulle basi della psicanalisi).» Una convergenza che alla luce dell'attuale scenario socio-politico è palese, dato che ormai qualsiasi "sinistra", obliate anche le residue tenui aspirazioni all'uguaglianza ed alla giustizia sociale, si dichiara innanzitutto a favore di una generica libertà che la iscrive d'ufficio nel liberalismo.

colonne della tabella oppositiva, suddivisi per ambiti, sono per la Scienza: Teoria (contemplazione) vs Pratica (le cose); per la Metafisica: Mito vs Rituale; per la Filosofia: Mentalità vs Attività; per la Tecnica: Idea (Progetto) vs Realizzazione (implementazione); per l'Uso comune: Pensiero vs Azione. Questa è la molteplice dualità che il soggetto storico della Quarta Teoria Politica deve precedere. È evidente che può farlo solo facendo coincidere i due ambiti, anzi, fondandosi precedentemente ad essi. Si ricordi in questo senso che la concezione occasionalista della storia, fornisce in questo senso una base per lo svolgimento di un discorso di questo tipo, che fondamentalmente priva di ogni teleologia la storia (un pregiudizio, questo di un fine della storia, che ancora oggi affligge gli studi diacronici di ogni tipo, fino a renderli pressoché deserti, come nel caso della sociologia dei media). Ecco perché il soggetto della Quarta Teoria Politica deve darsi prima della forma antropologica che si è usi dargli, cioè quella implicitamente dualista. Nell'individuare questa struttura del *Dasein*, però, Dugin compie anche un'operazione intellettuale temeraria, ma non priva di presa. Invece di attardarsi in una visione esclusivamente anti-modernista, egli, nell'individuare il collimare, nel *Dasein*, delle dimensioni che i soggetti storici tradizionali esprimono sottoforma di dualità - sarebbe qui troppo lungo ed impegnativo ripercorrere questa tendenza di fondo in tutte le manifestazioni socio-politiche e culturali delle tre teorie politiche moderne - porta alla luce un'oggettiva concordanza fra questo soggetto, per certi aspetti così involuto e arcaico, e la "più propria" dimensione dell'attuale realtà mediatica, cioè la virtualità. Nel lungo stralcio che segue è illustrato questo passaggio sorprendente, sebbene ci si debba confrontare, nella lettura, con le concrezioni e il farraginoso sincretismo con cui il pensatore russo spesso si porta dietro modi interpretativi e tradizioni culturali fra loro cozzanti (in questo caso specifico utilizza un richiamo alla gnosi spirituale di Guénon, gnosi per altro comune alla tradizione massonica). Qui Dugin constata che all'interno degli stessi processi della postmodernità - nel suo "circolo ermeneutico" - si verificano, al livello superficiale (quello che in sostanza cerca di "abolire il tempo" nell'eterno presente), gli stessi processi invocati dal soggetto storico della Quarta Teoria Politica, cioè quel *Dasein* che realizzerebbe il radicale riposizionamento delle stesse categorie con cui il *logos* "occidentale" organizza la sua presenza, in altre parole l'antitesi costitutiva fra di φύσις (*phýsis*) e νόμος (*nómos*), per sussumere in due concetti chiave l'insieme delle dualità sopra citate. È questa la crisi della razionalità moderna di cui si parlava all'inizio della recensione - di cui il dilagare della tecnica è un sintomo e una sinedoche assieme - e che costituisce per la postmodernità un concetto terminale, mentre per la Quarta Teoria Politica è una sorta di *ouverture* di una nuova epoca, la fine del *cogito ergo sum* cartesiano, l'implementazione dell'ontologia fondamentale (non duale) di chiara ispirazione heideggeriana.

### C.3 GEOMETRIA DEL *DASEIN* E REALTÀ VIRTUALE (AD PROFUNDUM)

Il *Dasein* è un soggetto (attore) della Quarta Teoria Politica. Il *Dasein* precede il costituirsi del tema soggetto-oggetto (che è il punto della modernità). Il *Dasein* precede la divisione in teoretica e pratica. La teoretica del *Dasein* è una pratica del *Dasein*. La pratica del *Dasein* è la teoretica del *Dasein*.

Come può essere compreso? Ci sono diversi modi. Per esempio, semplicemente risistemando le colonne della nostra tabella.

Come pratica, prendiamo la serie seguente:

Teoria
--------

(contemplazione)
Principio
Mito
Mentalità
Idea (Progetto)
Pensiero

È ciò che è pratica, che non ha bisogno di operazioni sugli oggetti. A prima vista, sembra essere solipsismo e idealismo soggettivo. MA.

Lo chiamiamo esattamente PRASSI. E questo significa che percepiamo la pratica come teoretica, in altre parole, enfatizziamo ciò che è comune nella loro radice:

- principio come manifestazione;
- mito come rituale effettivo;
- intellesione come azione;
- idea come realizzazione;
- pensiero come attività;

Abbiamo una serie di pre-concetti (non post-concetti!):

Pratica teoretica (teoria pratica) — non dualità?

Principio manifesto (manifestazione di principio) — avatar?

Rituale mitologico (mito rituale, sacrale) — teurgia?

Attività intellettuale (intellesione attiva) — intuizione intellettuale (secondo René Guénon)?

Idea reale (realtà ideale) — mondo incantato?

Pensiero-azione (azione-pensiero) — transustanziazione?

Oltre le tematiche duali del soggetto-oggetto solo queste serie predualistiche funzionano.

State guardando attentamente? Non ricorda qualcosa?

Sì, la *realtà virtuale*. La stessa in cui la postmodernità ci coinvolge rapidamente.

#### C.4 IL PIANO TRANS-SOGGETTO-OGGETTO, TRASGRESSIONE, DIMENSIONE DELLA PROFONDITÀ

Il postmodernismo e il post-strutturalismo definiscono l'orizzonte della virtualità in *superficie*. Questa stratificazione e fusione di soggetto-oggetto, coscienza/corporeità in *superficie* è uno schermo, una pelle, un manto epidermico, una vetrina, una copertina patinata, un set televisivo, un sensore, un iPad. Qui la trasgressione implementa al costo della perdita dell'asse verticale. Il senso del rizoma è nella sua *orizzontalità assoluta* (come prima la modernità insisteva sulla rigida *orizzontalità* dei temi soggetto-oggetto).

La pratica della Quarta Teoria Politica sta venendo costruita in un altro modo: è un'unione di due abissi - alto e basso, assolutizzazione della simmetria verticale, ma senza un varco che dia vita al *logos* e alla razionalità. Questa è una matrice prelogica dello spirito eroico, che salva in se stesso l'alito del libero caos, che unisce il dolore della terra e la fredda ironia del blu celeste. *Abyssus abyssum invocat*. Questa è l'ontologia fondamentale e la sua implementazione (non duale). *La pratica della Quarta Teoria Politica dispiega una nuova disposizione ontologicofondamentale*. E la trasgressione dell'uscita più in alto del sopra e più in basso del sotto. Dove sono nascosti il dietro del cielo e la faccia della terra. Questa è la pratica del corto circuito dell'ontologia.

Se la postmodernità è immanentizzazione e superficie, allora la prassi della Quarta Teoria Politica si richiama all'*integrazione delle ultime due profondità*. Qui la convergenza di tutte le forme del massimale ha luogo. Questa è l'invocazione (*clamatio*) *de Profundis et ad Profundum*.

Il partito della Quarta Teoria Politica *non cambia* il mondo esistente e *non ne edifica* uno nuovo. Esso *rifiuta il mondo in essere*, l'esistenza, riconoscendolo come un *costrutto* chimerico, tremante e infruttuoso. Con la prima azione la pratica della Quarta Teoria Politica lascia il mondo da parte, lo abolisce. Heidegger ha riflettuto molto sul problema del *noch nicht*, "non ancora". «Siamo vicini al punto della grande mezzanotte. O meglio, non ancora... (in essa). Sempre questo eterno "non ancora..."» scriveva in "*Holzwege*" [Martin Heidegger, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano, 2014. *NdA*].

Se noi poniamo la pratica della Quarta Teoria Politica a superare una distanza insormontabile (il paradosso di Zenone su Achille e la tartaruga - vedi "*I principi del calcolo infinitesimale*" di Guénon [René Guénon, *I principi del calcolo infinitesimale*, Adelphi, Milano, 2011. *NdA*]) del "non ancora", resteremo per sempre nel labirinto dell'"infinito finire dei tempi". *La pratica della Quarta Teoria Politica non finisce affrontando il problema del "non ancora", col quale affronta solo il proprio inizio*. La partenza della pratica della Quarta Teoria Politica è una tesi sul levare il mondo, e coloro che lo testimoniano.

*Videlicet* il *cogito* cartesiano e la sua conclusione sul *sum*.<sup>20</sup>

Da questo tipo di premessa relativa al *Dasein*, è ovvio che a seguire non possa che manifestarsi un atteggiamento pre-logico, una concordanza di dimensioni che siamo usi concepire solo come oppositive, duali appunto, e cioè quella che l'autore russo chiama «matrice prelogica dello spirito eroico» (p.325). Ne consegue anche un ridimensionamento radicale del principio del *logos* come attività normatrice-regolatrice. In sostanza si tratta di liquidare una volta per tutte una tradizione millenaria, di "implementarne la fine". Ed è così che Dugin recupera il concetto heideggeriano, relativo al «mistero ultimo» (p.328) dell'esistenza, la sua finitezza che si traduce nell'*Ereignis*. Dugin, sulle orme di Heidegger in *Holzwege*, interpreta dunque l'*Ereignis* come escatologia, sostenendo che «La pratica della Quarta Teoria Politica è la pratica escatologica *par excellence*» (p.328).

---

20 Aleksandr Dugin, *La Quarta Teoria Politica*, Nova Europa, Milano, 2017, pp.323-326.

## Concludendo

Le questioni alle quali ho inteso dare rilievo in quest'opera di Dugin, cercando di portarne alla luce alcuni snodi poco dibattuti e invece assai rilevanti, comunque non ne esauriscono la complessità, soprattutto per quanto riguarda alcuni temi che sarebbe stato oltremodo complesso affrontare tutti insieme.

Ho tralasciato la disamina dei rapporti intellettuali, e relativi al proprio pensiero, che Dugin condivide con Alain de Benoist, il suo principale punto di riferimento politico-filosofico contemporaneo, almeno "da questa parte" dell'Europa, e con la quale nel 2014 ha anche scritto un libro a quattro mani<sup>21</sup>. In *La Quarta Teoria Politica* risulta evidente come una molteplicità di concetti Dugin li condivida con e li mutui da de Benoist - ad esempio il superamento dell'idea di destra e sinistra, una concezione della tradizione del tutto differente da quella dei tradizionalisti<sup>22</sup>, un'idea di *ethnos* alquanto diversa dalla declinazione nazionalistica e razziale che spesso è loro attribuita, e infine la distinzione fra "centro" (le *élite*) e periferia (i popoli).

Ho omesso poi riferimenti, centrali per un certo periodo della vita e del pensiero di Dugin ma troppo specifici del contesto russo, al nazionalbolscevismo<sup>23</sup>.

Infine non ho potuto esporre per esteso - anche in questo caso il tema meriterebbe ben più ampia trattazione - la disamina del pensatore russo sulle evoluzioni della sinistra nel XXI secolo (capitolo 8, pp.169-194). L'autore ne coglie i tratti salienti, analizza le ragioni di una crisi ideologica e filosofica e passa in esame le varie sinistre. È un capitolo estremamente attuale e che strappa a tratti un sorriso di amaro disincanto (Dugin, va detto, ha qua e là un sarcasmo intellettuale che i nostri autori hanno smarrito). Di questo capitolo due sezioni sono particolarmente interessanti. Una è la 8.6. (pp. 177-184) dedicata al nazionalcomunismo, o "gauchismo nazionale", che caratterizza paesi come Cuba, il Venezuela, la Bolivia di Evo Morales e che è stato preponderante, secondo l'autore, in URSS, nella Cina comunista, in Corea del Nord, Vietnam, Albania e Cambogia. Questa sezione coglie gli elementi comunitaristi e nazionali di molti di questi regimi - un esempio di quella relazione fra "centro" e "periferia" derivata da de Benoist - così come il loro essere espressione di «forze arcaiche, etniche e religiose» (p.184) che potrebbero ancora avere un futuro «cheché si possa dire dei cittadini del moderno, illuminato e razionale occidente.» (p.184). Ma la sezione veramente interessante è la 8.7. dedicata alla Nuova Sinistra, (pp.184-191, col sottotitolo che ne riassume le caratteristiche:

---

21 Alain de Benoist - Aleksandr Dugin, *Eurasia, Vladimir Putin e la grande politica*, Controcorrente, Napoli, 2014.

22 Per dare la misura della convergenza, su questo particolare aspetto che unisce Dugin e de Benoist nel considerare la tradizione come qualcosa di sempre vivo e non di passato ed immobile, cfr. Alain de Benoist, *Tradizioni d'Europa*, Controcorrente, Napoli, 2006. In quarta di copertina è sintetizzata questa concezione: «La tradizione non è il passato. La tradizione ha a che vedere con il passato né più né meno di quanto ha a che vedere col presente o col futuro. Si situa al di là del tempo. Non si riferisce a ciò che è antico, a ciò che è alle nostre spalle: bensì a ciò che è permanente, a ciò che ci sta "dentro". Non è il contrario dell'innovazione ma il quadro entro cui debbono compiersi le innovazioni per essere significative e durevoli.»

23 Il Partito Nazionalbolscevico fu fondato nel 1992 da Eduard Limonov (pseudonimo di Édouard Veniaminovič Savenko) - memorabile la sua biografia romanzata scritta da Emmanuel Carrère - ispirandosi alle idee di Dugin che però in seguito ne uscì. Il partito è stato dichiarato fuorilegge in Russia nel 2007. Le idee di base del nazionalbolscevismo furono originariamente espresse da Ernst Niekish, politico e scrittore tedesco, come forma "eretica" di comunismo nazionalista. Niekish ebbe un ruolo di rilievo nella fondazione della Repubblica Sovietica Bavarese nel 1919, durante il turbolento periodo seguito in Germania alla sconfitta nella Prima Guerra Mondiale, oltre a essere un esponente di spicco della cosiddetta Rivoluzione Conservatrice.

«ANTI-GLOBALISMO, SENTIERI POSTMODERNI, LABIRINTI DI LIBERTÀ, VERSO L'AVVENTO DEL POST-UMANO») o "postmodernismo". Molto appropriatamente l'autore così la introduce:

In tutto lo spettro di idee di sinistra all'inizio del ventunesimo secolo, proprio quest'orientamento è non solo il più brillante, ma anche il più raffinato, intellettualmente rifinito e sistematizzato.<sup>24</sup>

La considerazione in cui Dugin tiene questa tradizione di pensiero non è strumentale - come visto, egli riconosce a questo filone di pensiero il merito indiscutibile di aver descritto in pieno la nostra attuale condizione compiutamente postmoderna. Ne ricostruisce infatti il percorso con precisione: dalla sua emersione, negli anni '50 e '60 del XX secolo grazie all'esistenzialismo (Jean Paul Sartre) e soprattutto allo strutturalismo, con una rilettura di de Saussure e Lévi-Strauss, delineando la rilettura dei cosiddetti "filosofi del sospetto"<sup>25</sup> ed allo smascheramento della natura oppressiva, violenta e disciplinaria dell'ideologia "borghese" della modernità (viene giustamente richiamato Michel Foucault e le sue due opere centrali in questo senso: *Storia della follia e Nascita della clinica*), fino all'evoluzione di questo filone di pensiero che negli anni Ottanta diviene "post-strutturalista", mettendo in discussione i suoi stessi presupposti teorici, elaborati appunto tra gli anni '50 e '60 del XX secolo. Questa svolta, di cui egli menziona spesso autori come Jacques Derrida e Gilles Deleuze per essersi spinti fino al rifiuto della ragione con l'idea di rizoma, ma di cui in effetti fanno parte pensatori come Jean-François Lyotard, Jacques Lacan, Michel Foucault, Jean Baudrillard, il nostro Giorgio Agamben e molti altri, è quello che delinea il patrimonio filosofico e politico della Nuova Sinistra contemporanea. Se si vuole un approccio schematico, ma che ha il pregio di cogliere "dall'esterno" una corrente di pensiero che noi, che vi siamo immersi totalmente, non cogliamo nel suo insieme. Un'opera come *Impero* di Toni Negri e Michael Hardt<sup>26</sup> può essere letta, secondo Dugin, come «manifesto politico» (p.189) delle tendenze espresse dalla Nuova Sinistra e dai movimenti cosiddetti *no-global*<sup>27</sup>, cioè il «rifiuto della ragione» (p.188), «la rinuncia dell'uomo come misura di tutte le cose» (p.188), «il superamento di tutti i tabù sessuali» (p.189), «la legalizzazione di ogni tipo di droga» (p.189), «il passaggio a nuove forme spontanee e sporadiche dell'essere» (p.189), «la distruzione della società strutturata e del governo» (p.189), oltre all'apertura delle frontiere del post-umano e all'uso performativo/politico dei *media*. Un'analisi che si può non condividere riguardo alle considerazioni da trarne, ma che alla luce dell'ultimo dodicennio appare incontestabile.

Queste e altre tematiche con le quali confrontarsi rappresentano, oltre a ciò di cui ho tentato di dare conto in questo articolato e comunque incompleto invito alla lettura de *La Quarta Teoria Politica*, elementi di vivo interesse culturale e di bruciante attualità, rispetto ai quali questo libro andrebbe sicuramente letto, se non altro per farsi un'idea di cosa ci sia al di fuori della nostra "bolla mediatica" e, aggiungerei, accademica - tralasciamo l'ormai inesistente dibattito teorico-

---

24 Aleksandr Dugin, *La Quarta Teoria Politica*, Nova Europa, Milano, 2017, p.184.

25 La definizione di Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud quali "filosofi del sospetto" è del pensatore francese Paul Ricoeur, il quale in questi tre autori vede un radicale cambio di paradigma nell'interpretazione. Come scrive in *Dell'Interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano, 2002: «Pur essendo esponenti di dottrine diverse fra di loro, anzi opposte su molti punti, Marx, Nietzsche e Freud sono accomunabili nell'opposizione ad una fenomenologia del sacro come propedeutica alla rivelazione del senso. La loro critica è occasione per liberare l'orizzonte, per una parola più autentica».

26 Cfr. Michael Hardt - Toni Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano, 2003.

27 Il libro di Dugin è del 2009, dunque si deve fare la tara temporale ai riferimenti che fa.

politico. Non solo dunque per sbarazzarsi del gossip giornalistico per cui Alexandr Dugin sarebbe l'ideologo di Vladimir Putin<sup>28</sup> - un politico di scaltrissimo pragmatismo che ha fatto quasi tutti i gradini della carriera istituzionale e politica all'interno degli apparati di sicurezza dello Stato, o come si dice oggi il *deep State*, non ha certo alcun bisogno di *endorsement* filosofici... - ma soprattutto per riappropriarci della possibilità di un confronto reale, svolto sui contenuti e sul metodo, anche rispetto a un pensatore che invece ci si limita a definire, in un cupo spirito censorio, esclusivamente come "il filosofo più pericoloso del mondo".

Il passato sta svanendo, ma non si estingue mai. Se il passato fosse estinto, il presente perderebbe di significato e il futuro perderebbe la possibilità di venire ad esistenza. Il dissolversi del passato è una caratteristica essenziale del tempo, è necessario per la morfologia del tempo tanto quanto il lampo del presente e la vaghezza del futuro.

(Alexandr Dugin)

---

<sup>28</sup> In questo senso, cosa dovremmo dire di Anthony Giddens, noto sociologo, direttore della London School of Economics e tra i maggiori ispiratori di quella Terza Via liberal-socialista esemplarmente rappresentata dal fallimentare progetto di *New Labour* di Tony Blair?