

Le diverse forme dell'attivismo. Considerazioni su Augusto Del Noce e l'interpretazione filosofica della storia contemporanea¹

Francesco Germinario (Fondazione L. Micheletti)

1. *Un intellettuale trascurato*

Non sembra che, a quasi quarant'anni dalla morte, Augusto Del Noce riscuota una particolare attenzione da parte della cultura italiana di destra. Gli intellettuali di destra che si confrontano col suo pensiero sono molto pochi, i più rappresentativi dei quali sono Francesco Perfetti e Marcello Veneziani². Si tratta forse di una trascuratezza provocata dal fatto che quello di Del Noce era pur sempre un antifascismo che rimontava a tempi non sospetti, cioè addirittura agli anni del regime³?

Credo che il motivo sia da individuare nel fatto che, all'interno del tentativo del filosofo di collocare il fascismo nella storia culturale italiana, Del Noce avesse proceduto alla storicizzazione del fascismo medesimo. Non credo di ricorrere alla polemica politica, osservando che per la destra italiana tutto può essere storicizzato ovvero è storicizzabile, tranne che il fascismo. Storicizzare significa inscrivere un fenomeno o una vicenda nel tempo e nello spazio. Una storicizzazione del fascismo significherebbe consegnare le proprie radici al passato; ed è fin troppo noto che per certa destra il passato non può mai passare del tutto.

¹ Il testo costituisce la relazione allargata su *Il paradigma di Augusto Del Noce*, tenuta a Brescia presso la Fondazione Clementina Calzari Trebeschi il 20 ottobre 2022, nell'ambito del ciclo di conferenze su *Le interpretazioni italiane del fascismo*.

² Del primo, che aveva intrattenuto uno stretto rapporto personale con Del Noce fin dagli anni Sessanta, si veda la recente raccolta di scritti PERFETTI 2024. A questi due nomi di notevole impatto mediatico, soprattutto nel caso del secondo, si può aggiungere quello dello storico ed esponente dell'integralismo cattolico, nonché allievo di Del Noce, Roberto de Mattei. Di questi si veda DE MATTEI 2019, contenente un elenco pressoché completo degli studi su De Noce (p. 1, nota 1).

³ Differente, il giudizio di Tito Perlini in uno dei più interessanti saggi dedicati al rapporto Del Noce-Noventa; vedi quanto scrive in PERLINI 1999, p. 155.

Si vuole la prova dell'emarginazione di Del Noce? Si compari un testo appena compilatorio, *Storia del pensiero conservatore* di Francesco Giubilei con la minuziosa ricostruzione di Marcello Veneziani, *La rivoluzione conservatrice in Italia*⁴. Se un appunto si poteva muovere a quel lavoro di Veneziani era di avere applicato alla storia culturale italiana una categoria teorico-politica, quella di "rivoluzione conservatrice" appunto, che richiamava ben altri contesti e altre culture nazionali. In ogni caso, nel primo testo mancano del tutto riferimenti a Del Noce; quanto a Veneziani, la nuova edizione di quel volume presentava un intero capitolo⁵, dedicato appunto al filosofo. Quel capitolo mi pare indicativo dell'influenza che Del Noce ha esercitato sul pensiero politico di Veneziani⁶. E tuttavia, lo stesso Veneziani non esitava a polemizzare con un atteggiamento nei confronti del filosofo che a suo avviso era diffuso in gran parte della cultura italiana, scrivendo che «il conformismo della cultura italiana ha impedito che il revisionismo [storico] di Del Noce avesse quella circolazione e quell'udienza che meritava»⁷. Lo stesso Del Noce, in una lettera dell'autunno del 1970 al suo allievo Roberto De Mattei, riconosceva di essere stato «completamente ignorato anzi cinto di un muro di silenzio per quindici anni (dal '48 al '63)»⁸. Per sintetizzare questo punto: Del Noce è sempre stato considerato un autore scomodo, quando nell'area del pensiero cattolico italiano, aveva espresso «posizioni minoritarie se non addirittura una cultura di opposizione», come aveva avuto occasione di rilevare sempre Veneziani nella prima edizione del suo *La rivoluzione conservatrice in Italia*⁹.

In questa sede, mi limiterò a problematizzare alcuni aspetti che hanno caratterizzato la speculazione delnociana; mi soffermerò solo su quegli aspetti inerenti sia la sua proposta originale di leggere in termini filosofici la storia del Novecento, sia la questione delle origini ideologiche del fascismo. Come aveva avuto occasione di osservare a suo tempo De Felice,

⁴ GIUBILEI 2016; VENEZIANI 1994.

⁵ Ivi, pp. 233-250.

⁶ Vedi, in proposito, DEL NOCE 1990a, pp. 7-13.

⁷ VENEZIANI 1994, p. 233.

⁸ Così Del Noce a De Mattei, lettera del 22 ottobre 1970, in DE MATTEI 2019, p. 107.

⁹ VENEZIANI 1994, p. 242. Ma in tal senso anche SERRA 1995, p. 22.

in riferimento ad alcuni saggi delnociani risalenti agli anni cinquanta-sessanta, quelli del filosofo erano «scritti assai stimolanti e ricchi di indicazioni e di suggestioni metodologiche e interpretative particolari che fanno di essi uno dei maggiori contributi che la cultura storicistica ha dato all'interpretazione del fenomeno fascista»¹⁰. Anticipo il mio giudizio: Del Noce è un autore di una notevole forza speculativa, perché apre piste di ricerca e di riflessione, anche quando le sue analisi e i suoi giudizi suscitano quale dubbio.

2. *La storia contemporanea filosoficamente intesa fra il 1789 e il 1917*

Dunque, un primo aspetto, che potremmo considerare metodologico, perché riguarda l'atteggiamento delnociano davanti al Novecento. Come avrebbe scritto Del Noce in una lettera del 1984 a Nolte, «Senza la chiave filosofica la storia contemporanea non si intende [...]. Mai come oggi appare chiaro il senso della famosa frase di Hegel, che la filosofia è il proprio tempo appreso col pensiero»¹¹; e poi in altra sede, «la storia contemporanea è la storia di una filosofia che si fa mondo; [...] deve perciò essere vista come storia filosofica, al modo che per la storia medievale si parla di storia religiosa»¹². Infine,

«Nel 1964, [...] nel mio libro *Il problema dell'ateismo*, definii la peculiarità della storia contemporanea per il suo carattere di storia filosofica. [...] se si riconosce un carattere genuinamente filosofico all'opera di Marx, bisogna prendere alla lettera la sua frase secondo cui la sua concezione è quella di una filosofia che diventa mondo»¹³.

Da dove deriverebbe questa specifica necessità di vedere nella storia contemporanea una storia filosofica?

¹⁰ DE FELICE 1986, pp. 87-88.

¹¹ Così in una lettera del 20 ottobre 1984 a Ernst Nolte, riportata in PERFETTI 2024, p. 93.

¹² DEL NOCE, 2007, p. 65.

¹³ DEL NOCE 2015, p. 121.

Si rende necessario l'aiuto della filosofia per comprendere il Novecento perché col 1917 in Russia, una filosofia, il marxismo, si era fatta Stato, giungendo al potere con tutte le sue conseguenze ateistiche, immanentistiche ecc. Col 1917 si “invera”, per utilizzare un verbo che ricorre spesso in Del Noce, la marxiana Undicesima tesi su Feuerbach, con la filosofia che, appunto, cambia il mondo¹⁴. Questo è uno dei punti forti della riflessione storica e filosofica di Del Noce; ed è un punto che il filosofo avrebbe ribadito in più occasioni.

È da precisare che con Del Noce siamo ben lontani dalle consuete critiche al marxismo: ne è la prova il suo confronto con Tito Perlini¹⁵, un marxista “eretico” estraneo alle correnti filosofiche accademiche, ma dotato di una notevole statura filosofica. Con Del Noce non vale l'interrogativo sollevato a suo tempo da Vovelle: «ci si può chiedere cosa ci sia di più volgare del marxismo volgare, se non forse l'antimarxismo volgare»¹⁶. Del Noce le cui *Lezioni sul marxismo* risultano di una chiarezza teorico-politica acuta¹⁷, non ha mai praticato l'antimarxismo volgare, riconoscendo, anzi, che il marxismo, nel farsi Stato e governo di una società nel 1917, aveva caratterizzato la storia del Novecento.

Viene da osservare che quel giudizio delnociano sul Novecento quale secolo in cui la filosofia si era fatta mondo è da discutere intanto sotto l'aspetto temporale: il discorso riguarda il 1917. Che questa data costituisca un dato che introduceva un elemento di novità nella storia contemporanea, è evidente. Ma perché non far rimontare la sintesi fra filosofia e storia al 1789? Cos'erano stati i giacobini – specie il settore radicale dei montagnardi – se non un tentativo di ispirare a Rousseau le loro scelte politiche, a cominciare da Saint-Just? A me pare che in Del Noce si

¹⁴ Così, per tutti, RAMELLA 2008: «La conseguenza di fondamentale importanza che deriva dalla ricostruzione delnociana del pensiero di Marx nei termini di filosofia della prassi, indisgiungibile, quindi, dalla sua realizzazione storica, consiste nell'affermazione che la storia contemporanea è per essenza storia filosofica. Filosofia, filosofia della politica e storia contemporanea sono, per Del Noce, unite come non lo furono mai prima» (p. 279).

¹⁵ Per il confronto tra Perlini e Del Noce, vedi quanto scrive quest'ultimo in DEL NOCE 1995, pp. 31-32.

¹⁶ VOVELLE 2014, p. 91.

¹⁷ DEL NOCE, 1972.

registri una sottovalutazione della Rivoluzione francese, come quando scrive che «se l'età contemporanea deve, a mio giudizio, venir definita come epoca della secolarizzazione, l'inizio non può essere cercato che nell'opera di Lenin».¹⁸ Preciso meglio.

Intanto, a essere messo in discussione era il modello storiografico di un autore, Jacob L. Talmon, punto di riferimento della storiografia di orientamento liberale¹⁹. Curioso, che un raffinato filosofo e storico delle idee come Del Noce escludesse riferimenti significativi a Talmon?

La teoria talmoniana di una vocazione totalitaria che muoveva da Rousseau e dall'Illuminismo radicale (Mably ecc.) per poi sfociare nel totalitarismo comunista, non mi pare possa essere associata alla posizione delnociana; anzi, sembra essere l'esatto contrario di quest'ultima. Secondo un critico di parte marxista, Domenico Losurdo, con Talmon siamo in presenza di un «sofisma», considerato che lo storico israeliano «condanna la “democrazia totalitaria” (da Rousseau a Stalin!) contrapponendovi un liberalismo che, a suo modo di vedere, avrebbe aborrito la “coercizione” e la “violenza”. [...] giudizio [che] [...] fa totale astrazione dalla storia reale»²⁰. Forse ancor più duro sarebbe stato Zeev Sternhell, secondo il quale non Tocqueville era il riferimento di Talmon, ma Burke riletto attraverso Taine²¹. La questione, invece, riguardava proprio l'eventuale rapporto fra Rousseau e Stalin, ossia fra il 1789 e il 1917. Osserviamo la questione in riferimento a Del Noce.

In De Felice un autore come Talmon era chiamato a svolgere un ruolo importante perché lo storico italiano restituiva il fascismo a quella tradizione di radicalismo politico di sinistra comparsa nel 1789 e ben diversa dal radicalismo di destra che sarebbe culminato nel nazismo²². Proprio nell'estate 1975 (quindi, in un periodo in cui fervevano le polemiche provocate dalla pubblicazione dell'*Intervista sul fascismo*), in una discussione pubblica con Del Noce e il politologo americano James Gregor, De Felice aveva avuto occasione di osservare che per comprendere

¹⁸ DEL NOCE 2015, p. 121.

¹⁹ TALMON 1967, p. 8. Su Talmon, vedi MULIERI 2019;

²⁰ Entrambe le citazioni in LOSURDO 1998, p. 55.

²¹ Cfr. STERNHELL 2007, pp. 549-550.

²² Cfr. DE FELICE 1975, p. 100.

«le origini storiche, culturali e morali del fascismo [...] mi rifarei, come punto di partenza, al discorso sviluppato dallo storico israeliano Jacob L. Talmon sulle origini della “democrazia totalitaria”, per dire che il fascismo sarebbe il punto di arrivo di un filone – spurio quanto si vuole – di un certo radicalismo di stampo borghese, in una linea caratterizzata da una determinata accezione della rivoluzione francese, che va da Rousseau a Babeuf e poi a Blanqui ed a Proudhon. [...]. Il nazionalfascismo, come dice Salvatorelli, o radicalfascismo è espressione di un certo radicalismo di stampo democratico che ha le sue origini nella rivoluzione francese. Direi, poi, che se andiamo a vedere le cose in particolare ci accorgiamo che il fascismo ha in sé una certa idea di progresso, si fonda sul concetto di progresso storico, pensa addirittura di creare un uomo nuovo. Queste idee – quella del progresso e quella della creazione di un uomo nuovo – le troviamo, insomma, in tutti gli illuministi»²³.

Diverso, invece, era il giudizio storiografico di Del Noce, peraltro proprio in cortese dissenso da De Felice: ricondurre il fascismo al ciclo rivoluzionario inauguratosi nel 1789 significava spostare troppo indietro le origini del fascismo:

«Si tratta [...] di una connessione troppo lontana. È vero che in senso proprio non si può parlare di pensiero rivoluzionario [...] prima delle tendenze estreme della Rivoluzione francese. Se il fascismo è da intendere come fenomeno rivoluzionario, un qualche rapporto, pur subconscio, con la tradizione che cominciò allora, deve avercelo; resta però il fatto che mai si presentò come continuazione degli ideali della Rivoluzione francese o del giacobinismo, [...] anzi la sua avversione contro di essi fu costante»²⁴.

Ben si comprendono le posizioni di De Felice e Del Noce. Anche se il primo, com'è stato osservato, col suo immenso lavoro di ricerca ha costituito «la conferma empirica della interpretazione filosofica di Del Noce»²⁵, fra lo storico e il filosofo si può registrare almeno una differenza. Per De Felice le origini di sinistra del fascismo riconducevano inevitabilmente all'Illuminismo radicale. Per Del Noce questo rapporto genetico non valeva perché, piuttosto che trattarsi di destra e di sinistra, tutto il

²³ Così Renzo De Felice, discutendo con James A. Gregor e Del Noce, in PERFETTI 2024, p. 194.

²⁴ DEL NOCE 1978, p. 226.

²⁵ BUTTIGLIONE 1994, p. 50.

discorso ruotava attorno al marxismo e al dibattito italiano di fine secolo sulla sua revisione. Se il pensiero rivoluzionario, secondo la proposta di Talmon, aveva avuto inizio con Rousseau per realizzarsi con Stalin e i Gulag, allora la Rivoluzione d'ottobre non avrebbe costituito una rottura così profonda da costringere la filosofia a interessarsi del Novecento: questo sarebbe stato un falso obiettivo, perché quello vero era confrontarsi appunto col momento iniziale, il 1789. Per ricorrere a una metafora: era come se le marxiane *Tesi su Feuerbach* fossero state scritte nelle settimane dell'assalto alla Bastiglia. Fuor di metafora: Lenin non era chiamato a inaugurare il Novecento almeno nella sua componente rivoluzionaria, perché questo secolo era stato già inaugurato dalla Rivoluzione francese. Insomma, la questione era quella per cui Talmon escludeva Del Noce, e viceversa.

Che questa non sia una forzatura, è sufficiente ricordare che, proprio in polemica con lo storico israeliano, Del Noce ribadiva che «la continuità Rousseau-Marx non è sostenibile. Esiste fra Rousseau e Marx una discontinuità completa»²⁶. E allora, Rousseau totalitario, secondo il modello storiografico di Talmon? «Non si può parlare, in Rousseau, né di democrazia nel senso anglosassone, né di totalitarismo»²⁷. La questione investiva il giudizio storico sulla Rivoluzione d'ottobre, oltre che quello sul totalitarismo. Se la Rivoluzione d'ottobre imponeva un atteggiamento filosofico di cui si poteva fare a meno per le rivoluzioni dell'Ottocento e soprattutto per la Rivoluzione francese, allora risultava invalidata la linea di continuità teorico-politica su cui aveva insistito il paradigma storiografico talmoniano.

Farò riferimento fra poco al motivo per cui in Del Noce si può parlare di una sostanziale sottovalutazione del 1789 quale preconditione per giustificare la proposta di leggere il Novecento in termini filosofici. Qui è il caso di accennare a un aspetto affine al problema del rapporto fra 1789 e 1917. Le posizioni teorico-politiche controrivoluzionarie e quelle rivoluzionarie – per intenderci, Maurras e Léon Daudet, da un lato, Lenin e Trockj, dall'altro – del 1917 avevano condiviso il medesimo giudizio, sia pure con conseguenze storico-politiche opposte: il 1917 costituiva lo sviluppo del 1789. Lenin e Trockj si consideravano gli eredi dei

²⁶ DEL NOCE 2016, p. 94.

²⁷ Ivi, p. 86.

montagnardi e di Saint-Just; e tali li consideravano anche Maurras e Léon Daudet. Senza il 1789, insomma, non si sarebbe verificato il 1917. Quello che Vovelle aveva definito quale «giacobinismo trans-storico»²⁸ trovava i suoi portavoce nella sinistra rivoluzionaria e i suoi avversari nella destra controrivoluzionaria.

Ora, se riconosciamo che il farsi mondo della filosofia aveva avuto inizio con Lenin, dove dovremmo situare Saint-Just? Direi che una differenza fra le due vicende c'è; e consiste in questa: se nel 1789 ci si appellava alla Natura, ossia la rivoluzione doveva trasformare questa in storia, nel 1917 il partito bolscevico si presenta come il soggetto politico che, dettando la scienza della storia, ossia la convinzione che al capitalismo sarebbe succeduto il socialismo, si candidava a guidare questa transizione. Si potrebbe obiettare che la Natura ripensata dai Lumi non era il principio della lotta di classe; e da qui muovere per sostenere che la secolarizzazione aveva avuto inizio con Lenin e non coi giacobini. Ma siffatta obiezione trascurerebbe il dato per cui entrambi i principi, la Natura e la lotta di classe, avevano in comune la loro impostazione immanentistica, cioè proprio quell'impostazione che, ad avviso di Del Noce, aveva caratterizzato la cultura contemporanea, specie nella sua componente rivoluzionaria. Da qui, la questione: fra l'immanentismo dei giacobini e quello dei bolscevichi non c'era alcun rapporto? E se questo rapporto non esisteva, in forza di quali motivi i secondi si consideravano continuatori dei primi?

Se di sottovalutazione del 1789 da parte di Del Noce si trattava, qual era la causa? Direi che Del Noce era più interessato all'ateismo esplicito di Lenin che a quello implicito dei Lumi. Quest'ultimo poteva sempre procedere, sotto il piano fattuale, a definire qualche momento di mediazione col cristianesimo. Infine, quello leniniano non accettava distinzioni fra preti "refrattari" e "costituzionali", chiudeva le chiese e condannava il clero ai lavori forzati nei Gulag, tutte scelte in linea con la trasformazione del comunismo in quella che lo stesso Del Noce avrebbe definito quale «secolarizzazione sacrale», ma ancor di più in linea con un marxismo il cui ateismo «è un presupposto condizionante, una condizione trascendentale della linea di rivoluzione totale»²⁹.

²⁸ VOVELLE 1998, p. VII.

²⁹ DEL NOCE 1972, p. 44.

Ma qui entra in gioco l'idea medesima di "rivoluzione", prima che il rapporto fra il 1789 e il 1917.

3. *Il rivoluzionario quale custode della storia*

In prima istanza si può osservare che nel pensiero delnociano le filosofie della storia condannano il divino all'esilio dal mondo – per intenderci: sono laiche per definizione – e che le rotture rivoluzionarie, dal 1789 al 1917, almeno quelle che rivendicano un respiro universalistico, certificano l'autosufficienza dell'uomo e del mondo. Le rivoluzioni – il riferimento è soprattutto a quelle universalistiche – sono immanentistiche per definizione, non necessitando di appoggiarsi alla presenza del divino. Non a caso le rivoluzioni arrivano dopo che l'ateismo si è diffuso. Senza ateismo – ovvero: senza secolarizzazione –, non si dà rivoluzione. Insomma, una rivoluzione non necessita del divino, perché la vocazione universalistica aveva sostituito il divino con le filosofie della storia. Il problema storiografico che solleva il giudizio delnociano così lo delineerei: riconosciuto che il 1917 aveva costituito una vicenda di demarcazione fra due periodi storici, possiamo comunque rilevare un rapporto fra quella vicenda e il periodo precedente? Considero più da vicino il problema.

Nell'Ottocento, la rottura teorico-politica era consistita in questo: non era più la Natura a ispirare i progetti rivoluzionari, ma la storia. Non a caso, un intellettuale in cui confluivano temi fondamentali della cultura della destra estrema, Pierre Drieu La Rochelle, avrebbe scritto di un'«abitudine ottocentesca di legare troppo strettamente le vedute dello spirito all'ordine storico»³⁰.

Del Noce aveva fin troppo chiaro che il rivoluzionario aveva il culto della storia, perché l'obiettivo era quello di inscrivere la rottura rivoluzionaria all'interno del corso della storia. Già «le grandi visioni della storia si [...] [erano] formate nella prima metà dell'800»³¹ assumendosi il compito di interpretare la rottura provocata dalla Rivoluzione francese; in seguito, si sarebbe trattato di inscrivere l'idea medesima di rivoluzione all'interno di una visione complessiva della storia. In proposito, è sufficiente richiamare quanto aveva sostenuto sempre in *Il problema*

³⁰ DRIEU LA ROCHELLE 2017, p. 73.

³¹ DEL NOCE 2010, p. 79.

dell'ateismo: «L'idea di rivoluzione perde ogni senso se non si pensa alla storia come significativamente orientata [...]. Da ciò l'etica del "senso della storia" o [...] la sostituzione della filosofia della storia all'etica»³². E siccome l'idea di rivoluzione rimanda al pensiero laico, se non ateo *tout court*, l'origine di quell'idea «non si spiega con una reminiscenza dell'idea escatologica giudaico-cristiana, ma con l'essere il termine ultimo della riabilitazione illuministica della natura umana»³³. Riconoscere una filosofia della storia sarebbe la resa del cristianesimo al laicismo: «La filosofia della storia non è la semplice evoluzione del chiliasmo o la contaminazione contraddittoria del pensiero laico col chiliasmo»³⁴.

Ben si comprende il giudizio delnociano: addebitare l'idea di rivoluzione all'immanentismo dialettico, per evitare che il cristianesimo venisse coinvolto nell'idea di rivoluzione, per di più col rischio di essere imputato di avere creato quell'idea medesima. Le questioni inerenti il Novecento quale storia filosofica, il rapporto rivoluzione-modernità ecc. rivelavano la consapevolezza delnociana che in gioco era l'irriducibilità del cristianesimo al mondo. Se la rivoluzione era da inscrivere in una filosofia della storia, allora essa non intratteneva alcun rapporto col cristianesimo: l'autonomia di quest'ultimo era così salvaguardata.

Ma in forza di quale motivo per i rivoluzionari si rendeva necessario inscrivere la rivoluzione in una visione orientata della storia? La questione riguardava l'Ottocento, prima che il Novecento. Nell'Ottocento, con Marx, «troviamo [...] una liberazione *operata dalla storia* [...] L'umanità, piuttosto che redimersi, è redenta dalla storia»³⁵. Porrei la questione in questi termini, tenendo presente la comparazione Talmon-Del Noce richiamata in precedenza. Il paradigma talmoniano, basandosi sulla linea di continuità Robespierre-Lenin (con annessi lo stalinismo, i Gulag ecc.), trascurava che tra Robespierre e Lenin nel mezzo si collocava la questione del capitalismo, naturalmente fondamentale nel secondo, nel complesso secondaria nel primo³⁶. Nel giudizio delnociano si ha una sottovalutazione, sia pure di segno diverso, del rapporto storia-capitalismo:

³² Ivi, p. 122.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, pp. 123-124.

³⁵ DEL NOCE 1972, p. 24.

³⁶ Per una discussione di questo tema, vedi GERMINARIO 2020, pp. 263 sgg.

con la prima s'intendeva sconfiggere il secondo. Lo spostamento della legittimazione della rottura rivoluzionaria dalla Natura alla storia era provocato dalla constatazione che, a differenza del rivoluzionario del Settecento, quello dell'Otto-Novecento, era obbligato a confrontarsi col capitalismo. Il confronto con la storia diveniva un ottimo atteggiamento per attestare la storicità del capitalismo – e perciò il suo superamento. A questo punto, la storia diveniva lo strumento sequestrato dai rivoluzionari, perché non a caso ad essa aveva rinunciato la cultura borghese liberale. Se la storia era orientata, non solo si giustificava la rottura rivoluzionaria, inscrivendola in quell'orientamento, ma si stabiliva la storicità del capitalismo. Per tutto il pensiero rivoluzionario, valga Marx a dimostrare l'interesse dei rivoluzionari per la storia. Proprio Marx avrebbe ribadito nel *Capitale* quanto aveva già avanzato un ventennio prima nella *Miseria della filosofia*:

«Gli economisti hanno uno strano modo di procedere. Per essi ci sono soltanto due specie di istituzioni, quelle artificiali e quelle naturali. Le istituzioni feudali sono artificiali, quelle borghesi sono naturali. [...] Così di storia ce n'è stata, ma non ce n'è più»³⁷.

Considero la questione in rapporto alla cultura liberale. Per il pensiero economico, coscienza avanzata del liberalismo ottocentesco, la storia era terminata, pervenendo al capolinea dell'epoca borghese liberale, ché, se essa avesse avuto degli sviluppi, necessariamente si sarebbe presentata in una fase postborghese e postliberale. A rafforzare la convinzione della fine della storia, Bastiat avrebbe fatto appello anche alla teologia, sostenendo che «la Proprietà [...] [è] di istituzione divina» e che «noi [gli economisti liberisti] studiamo l'uomo quale Dio l'ha fatto».³⁸

La storia sarebbe stata d'ora in poi, poco più che storia della *Jetztzeit* borghese. L'approccio borghese liberale alla storia conduceva ad affermare l'esaurimento della storia medesima. Non dandosi storia, non sarebbero state possibili neanche rotture rivoluzionarie di questa. Dopo la società borghese ci sarebbe stata ancora la società borghese, semmai con qualche modifica. Così il pensiero liberale, per esorcizzare le eventuali

³⁷ MARX 1974, p. 113, nota 34.

³⁸ Entrambe le citazioni in BASTIAT—DE MOLINARI 1994, p. 21.

rotture rivoluzionarie, si trovava nella necessità di cedere la storia all'opera di manipolazione eseguita dal pensiero rivoluzionario.

La conseguenza era che lo storicismo o almeno la visione della storia intesa quale percorso ascendente diveniva patrimonio delle culture rivoluzionarie che stavano provvedendo a trovare una collocazione nel mercato politico e delle idee. Il richiamo alla storia era particolarmente evidente nel marxismo, con la conseguente abbondanza delle comparazioni fra vicende verificatesi in epoche diverse, per finire alla futura autoidentificazione dei bolscevichi quali esecutori testamentari di ciò che i montagnardi non erano riusciti a realizzare: l'uguaglianza economica.

Per concludere su questo punto: se la storia, per la cultura borghese liberale, non aveva più ragione d'esistere, allora Del Noce sottovalutava che il vero obiettivo di critica era il liberalismo, che sanciva la fine della storia, piuttosto che il pensiero rivoluzionario, convinto che la storia invece continuasse, perché, se non si dava più storia, allora per il cristianesimo non si davano più speranze. Infatti, fra la fine della storia decretata dal liberalismo e una storia che contemplava anche la rivoluzione, quale prospettiva era più vicina al cristianesimo, se non quella che accettava la storicità della realtà?

4. *Fascismo e cultura dell'immanentismo*

Vengo all'interpretazione delnociana del fascismo, a quella che Del Noce aveva riconosciuto quale visione "transpolitica", una definizione che il filosofo riconosceva essere stata coniata da De Felice³⁹. Per Del Noce, sotto l'aspetto teorico-politico il fascismo ha inizio nel 1899, con la pubblicazione, da parte del giovane Giovanni Gentile, de *La filosofia di Marx*. In quella sede si verifica il progetto gentiliano di irrazionalizzare Marx, favorendo la scissione fra materialismo e rivoluzione. Il fascismo costituisce un inveramento del marxismo e, al tempo stesso, anche il suo superamento.

Lascio la parola a Del Noce medesimo: «Si può [...] presentare l'attualismo [di Gentile] come un marxismo dissociato dal materialismo»⁴⁰.

Cfr. DE FELICE 1986, 102.

⁴⁰ DEL NOCE 1978, p. 134.

Tra revisionismo marxista e ortodossia, il libro del giovane Gentile «portava l'attenzione sulla filosofia del giovane Marx per inverarla in una forma superiore, *attraverso il passaggio dalla versione oggettivistica alla soggettivistica della filosofia della prassi*»⁴¹. La decantazione irrazionalistica della rivoluzione consisteva nel fatto che

«Quando [...] l'idea rivoluzionaria, nel senso di rivoluzione totale, venga separata dal materialismo dialettico, essa si irrazionalizza; la sua forma di irrazionalizzazione esprimendosi come attivismo con i caratteri di tensione verso un'azione non finalizzata a un ordine [...]. L'attivismo è diretto [...] contro tutti gli ordini»⁴².

Il fascismo «è la piena realizzazione, il completo scacco di quel socialismo che ha accolto la critica idealistica [...] del materialismo naturalistico e dello scientismo»⁴³. L'attualismo si può definire anche come un «marxismo dissociato dal materialismo»⁴⁴. Per il giovane Gentile

«Si trattava di svolgere un momento del marxismo, il principio dialettico [...]; il che non era a suo giudizio [di Gentile] possibile, se non lo si separava da un materialismo che era in contraddizione con una filosofia dell'azione»⁴⁵.

Questi giudizi si susseguono pressoché in tutti gli scritti di Del Noce, almeno in quelli che avevano come oggetto d'analisi il fascismo e i rapporti di questo col marxismo, da un lato, e con Gentile dall'altro, a conferma di una rigorosa coerenza speculativa che rimontava addirittura a scritti pubblicati a guerra appena terminata e che erano passati del tutto inosservati⁴⁶. Ritornerò sulla questione dell'irrazionalismo.

Tralascio i giudizi delnociani sul rapporto teorico-politico fra l'irrazionalismo di Gentile e il revisionismo rivoluzionario del Mussolini socialista, così come la questione del rapporto fra Del Noce e Nolte.

⁴¹ Ivi, p. 229.

⁴² DEL NOCE 2010, pp. 151-152.

⁴³ Ivi, p. 151 (in corsivo nell'originale).

⁴⁴ DEL NOCE 2015, p. 134.

⁴⁵ DEL NOCE 1978, p. 17.

⁴⁶ Per una discussione dei primi scritti delnociani sul fascismo, vedi GERMINARIO 2023a, pp. 41-71; ID. 2023b, *passim*.

Richiamo invece un problema che mi sembra nient'affatto secondario, percorrendo momenti significativi, nonché tra i più originali, della riflessione di Del Noce: il rapporto fra il fascismo e la cultura italiana. Il fascismo fu un errore *della* cultura o *contro* la cultura? Del Noce è stato pressoché l'unico intellettuale italiano a confrontarsi con le posizioni di Giacomo Noventa, riconoscendo di avere un di «orizzonte di pensiero [...] comune»⁴⁷. Anzi, Del Noce e Noventa hanno costituito la coppia di eretici della cultura italiana. E sulle orme di Noventa, anche Del Noce s'impegna nel tentativo di superare fascismo e antifascismo al tempo stesso. Così Perfetti, nel commentare sia Del Noce che Noventa in materia di analisi del rapporto fascismo-antifascismo:

«L'eresia di Noventa e di Del Noce non ha nulla da spartire col fascismo, vuole invece, per tentare un superamento della dicotomia fascismo—antifascismo, colpire la comune radice di fascismo ed antifascismo, individuata nella cultura immanentistica la quale, portando innanzi la linea Spaventa-De Sanctis attraverso l'esperienza vociana e la frattura traumatica dell'interventismo rivoluzionario, è proprio alle origini, incontrandosi con l'attivismo milanese, del fascismo e, con l'intransigentismo piemontese, dell'antifascismo»⁴⁸.

Le differenze fra fascismo e antifascismo, cioè, per intenderci, fra Mussolini e Gobetti, riguardavano evidentemente le differenti e contrapposte vie d'uscita politiche; ma entrambe queste vie d'uscita erano figlie de "La Voce" prezzoliniana, che si presenta sulla scena del dibattito culturale italiano quale «espressione più rigorosa dell'immanentismo»⁴⁹ e del tentativo di europeizzare la cultura italiana.

Per spiegarmi, una sintetica digressione mi sembra necessaria. È noto che il dibattito italiano *fin de siècle* sulla "crisi del marxismo" risultò molto raffinato soprattutto sotto l'aspetto filosofico. Uno dei risultati di quel dibattito è che contribuì a europeizzare la cultura italiana, aprendola a istanze e suggestioni già circolanti all'estero. Direi di più: di un marxismo italiano dislocato su posizioni teorico-politiche autonome mi sembra difficile parlare a ridosso di quel dibattito. E ciò almeno nel senso che gli

⁴⁷ DEL NOCE 1978, p. 15.

⁴⁸ PERFETTI 2024, pp. 9-10. Ma sul questo vedi anche LAMI 1999, pp. 177 sgg.

⁴⁹ Ivi, p. 10.

intellettuali italiani che al marxismo si richiamavano avrebbero decretato lo smarrimento dell'autonomia epistemologica di quest'ultimo: proprio quell'autonomia epistemologica che intendevano salvaguardare i vari Kautsky, Lenin, Luxemburg ecc. nell'opporsi a Bernstein. Se il giovane Mussolini leggeva Marx attraverso Sorel e Nietzsche, il giovane Gramsci lo avrebbe letto attraverso Gentile, e Mondolfo attraverso Kant e Rousseau. E questo era un buon viatico perché alcuni settori della cultura politica rivoluzionaria (mi riferisco a Mussolini, ai sindacalisti rivoluzionari di ascendenza soreliana ecc.), avendo registrato l'insufficienza epistemologica del marxismo, volgessero verso altri lidi il loro radicalismo politico. I passaggi da sinistra a destra, aspetto su cui aveva insistito Sternhell⁵⁰, furono possibili perché in via preliminare il marxismo di certo sovversivismo risultava contaminato. Mi chiedo se queste contaminazioni non costituissero l'altro risvolto dell'irrazionalismo così come veniva fuori dalla lettura gentiliana, almeno nel senso che a essere messo in discussione era il razionalismo di Marx. Si potrebbe chiedere in virtù di quale motivo il marxismo era una filosofia che non sopportava contaminazioni? La risposta la si può ritrovare in Del Noce: se il marxismo «rappresent[a] la formulazione più completa e insuperabile dell'idea della rivoluzione totale»⁵¹, contaminarlo con altre posizioni avrebbe significato lo smarrimento della vocazione “totale” della rivoluzione, essendo quello di «rivoluzione totale» un concetto autosufficiente. Ma non basta.

Vicende come quella della “Voce” risultano difficilmente comprensibili trascurando il precedente dibattito italiano sulla “crisi del marxismo”. Ciò non perché i vari Prezzolini, Papini, Amendola, Salvemini ecc. fossero stati influenzati dal quel dibattito, essendo questi del tutto estranei alla cultura politica marxista, quanto perché quella rivista proseguiva quell'uropeizzazione della cultura nazionale. Si trattava di un'uropeizzazione già inaugurata nel periodo in cui da Merlino a Croce, da Antonio Labriola a Gentile si discuteva di marxismo. Cos'era l'esperienza vociana, se non il tentativo, peraltro ben riuscito, di aprire la cultura della nazione a quella europea, a Bergson come a Sorel, a Weininger come alle avanguardie artistiche parigine di cui, proprio dalle colonne della rivista fiorentina, discuteva Ardengo Soffici?

⁵⁰ STERNHELL 1984.

⁵¹ DEL NOCE 1972, p. 38.

Se Giolitti rappresentava l'Italietta con tutti i suoi vizi e difetti – metaforicamente presentandosi, lo statista piemontese, nei panni del sarto che doveva tener conto della gobba, nel confezionare un vestito –, la cultura italiana prebellica viaggiava lungo il binario del confronto con la cultura europea, dai sindacalisti rivoluzionari ai vociani, per finire al nazionalismo che oscillava fra i richiami a Maurras – non a caso, autore il cui agnosticismo era fin troppo rivendicato – e quelli alla cultura economica e giuridica tedesca. Importare o adattare in Italia la cultura europea non significava altro che importare versioni diverse dell'immanentismo, se non di un laicismo proclamato, che ben si mediava con la linea Spaventa-De Sanctis.

Si trattava di un'europizzazione che non era ristretta alle questioni inerenti il materialismo storico, la filosofia ecc., ma si allargava, non a caso, alla disciplina più mondana per definizione, l'economia politica. Schumpeter aveva già rilevato che l'economia politica italiana «non era seconda a nessuno nel 1914»⁵², richiamando l'attenzione su due economisti che avevano seguito con attenzione il dibattito sul marxismo, Pareto e Enrico Barone, il cui saggio del 1908 sull'economia collettivistica «abbozzò la teoria di una economia socialista in una maniera che il lavoro del nostro tempo non ha sostanzialmente migliorato»⁵³.

Ma proprio qui sta l'*hic Rhodus* ché le chiavi di lettura di Del Noce o a lui ispirate mostrano un respiro corto: che cosa significava per il vocianesimo “europizzarsi”, se non aprirsi a una cultura europea già da tempo orientata con sicurezza verso l'immanentismo? Viene da osservare che l'immanentismo si presentava quale percorso obbligato, perché pressoché tutta la cultura europea era immanentistica. Insomma, per la cultura italiana modernizzarsi, confrontarsi con la cultura europea non significava altro che accettare narrazioni immanentistiche. Insisto sulla questione.

Credo che non l'immanentismo costituisca un problema denso di conseguenze storico-politiche: la questione, invece, riguarda l'irrazionalismo. La frequentazione, vociana o meno, con l'immanentismo agiva da introduzione all'irrazionalismo. Accettando l'ipotesi delnociana sull'irrazionalizzazione del marxismo avviata dal giovane Gentile, si dovrebbe dedurre

⁵² SCHUMPETER 1990, p. 1052.

⁵³ Ivi, p. 1055.

che l'irrazionalismo consisteva in questo: la rottura rivoluzionaria quale scelta attivistica, in quanto non veniva a dipendere da un supposto corso della storia, presentandosi invece quale libera scelta da parte del rivoluzionario. Detto altrimenti: se la rivoluzione non poteva più dipendere dalle condizioni oggettive, da che cosa sarebbe dovuta dipendere se non da una scelta di natura del tutto soggettivistica?

Avanzerei questa chiave di lettura: l'irrazionalismo faceva dell'intellettuale italiano un militante politico. A me pare che Del Noce questo aspetto, almeno a proposito di Gentile, lo avesse ben chiaro, come quando osservava che «Non abbiamo in Gentile un filosofo *a cui si aggringa* un politico. C'è in lui una completa inscindibile unità del filosofo e del riformatore religioso e politico»⁵⁴. Nella fattispecie, comportarsi da militante politico significava questo: nel momento in cui lo si traduceva in politica, l'irrazionalismo esprimeva un atteggiamento di insoddisfazione nei confronti della realtà storica nazionale. Non azzarderei che fosse rivoluzionario, perché quest'ultima posizione sarebbe emersa chiaramente a muovere dalla comparsa dell'interventismo rivoluzionario nell'autunno del 1914; ma raggrumava certamente istanze di insoddisfazione. E infatti, proprio nell'autunno del '14 si ha la scissione: «Da una parte gli interventisti, gli uomini del sacrificio, della priorità della ragione morale, degli ideali; dall'altra, gli uomini del tornaconto assicurati dal "più savio dei savi", Giolitti»⁵⁵.

5. *Attivismo antifascista e attivismo fascista*

Ora, se l'irrazionalismo, tradotto in politica, si presentava come insoddisfazione nei confronti della realtà storica, dove Giolitti era diventato la metonimia della diffusa ostilità nei confronti del liberalismo, si poneva il problema di come definire quest'ostilità. La questione ruota tutta sull'attivismo: scisso dal materialismo

«lo spirito rivoluzionario si converte in una specie di mistica dell'azione, in quel che si suol dire [...] "attivismo"; tensione verso un'azione che è voluta per

⁵⁴ DEL NOCE 1990, p. 12.

⁵⁵ Ivi, p. 301.

sé come semplice trasformazione della realtà [...] la logica che gli è intrinseca lo porta anche alla negazione della personalità degli altri, alla loro riduzione a oggetti»⁵⁶.

Non sto spostando l'asse del discorso dall'immanentismo all'attivismo, per aggirare la convinzione che fascismo e antifascismo sono da considerare figli dello stesso padre, l'immanentismo. Era lo stesso Del Noce a vedere nell'attivismo la traduzione politica dell'irrazionalismo; e questo, *pour cause*. Mi spiego. Gentile aveva irrazionalizzato Marx; e ciò significava che non c'erano contraddizioni immanenti alla realtà che potessero giustificare la rottura rivoluzionaria. Allora rimaneva da sostituire la dialettica marxista con un altro principio che garantisse la rottura rivoluzionaria.

Dunque, se accettiamo che Mussolini e Gobetti, il fascismo e l'antifascismo, hanno la medesima origine immanentistica di provenienza vociana, con Gobetti il cui antifascismo consiste nell'aver individuato in Mussolini i tratti del detestato giolittismo, dove passava la differenza fra fascismo e antifascismo?

Rispetto a quanto si è già osservato, si potrebbe replicare che fascismo e antifascismo avevano la medesima matrice immanentistica perché nell'epoca dell'*Entzauberung* non si dà altra prospettiva culturale che l'immanentismo. Ma così ho l'impressione che si rimanga alla superficie del problema.

Direi che l'attivismo gobettiano risiedeva in una visione etica dell'antifascismo. Questa la si può considerare indubbiamente una declinazione politicamente minoritaria – fors'anche con qualche suggestione impolitica--; però garantiva all'intellettuale torinese una coerenza che lo conduceva a scrivere l'elogio di Farinacci, ossia dell'esponente più rappresentativo del radicalismo fascista, e a giudicare Mussolini un ripetitore di Giolitti. Così Del Noce:

«Gobetti è antifascista [...] perché vede nel fascismo una continuità col giolittismo. [...] Mussolini è per Gobetti il rivoluzionario che tradisce perché viene a compromesso con quei mali che sono radicati nella tradizione italiana [...]». È

⁵⁶ Del Noce 2015, p. 127.

l'uomo che si mette sulla scia del giolittismo [...]. Per il salveminiiano Gobetti c'è un'unità Giolitti-Mussolini»⁵⁷.

Ma non entrava in gioco solamente l'atteggiamento etico. Il limite della lettura di Del Noce-Noventa consisteva nella convinzione che si desse una sola forma di attivismo; e siccome la forma era unica, allora fascismo e antifascismo ricadevano in quell'unica forma. Invece, ammesso che di attivismo, a proposito dell'antifascismo, si debba parlare, si trattava pur sempre di un attivismo che intendeva comunque salvaguardare una prospettiva teleologica, che in Gobetti poteva realizzarsi in un liberalismo intriso di radicalismo politico, mentre in Gramsci, compreso quello della *Rivoluzione contro Il Capitale*, dove mi sembra fin troppo chiara l'influenza di Gentile, la prospettiva teleologica era quella del socialismo. L'attivismo antifascista era, insomma, storicamente finalizzato.

Del tutto diverso era l'attivismo fascista che, rispetto a quello antifascista, denunciava un doppio motivo irrazionalista: irrazionalista perché trascurava l'oggettività della realtà; irrazionalista perché era un attivismo che non si realizzava in un fine. L'attivismo fascista si declinava come violenza. E dire "violenza", almeno nel caso fascista, significava appunto stabilire un rapporto col mondo: un rapporto in cui quest'ultimo diveniva oggetto di dominio e di manipolazione. E siccome il mondo è sempre in movimento (esso «mondizza», per riprendere Heidegger), il confronto fascista-mondo non aveva mai un punto d'approdo, ossia non rivelava una tendenza teleologica. L'attivismo del fascista era privo di un fine ultimo perché il realizzarsi del fascista nel rapporto conflittuale col mondo non aveva mai un termine.

Detto altrimenti: mi sembra che il giudizio delnociano sull'attivismo fascista sia da condividere. Epperò ciò che faceva difetto in questo giudizio era la supposizione che l'attivismo fosse uno solo, mentre in realtà si rendeva necessario distinguere due forme di attivismo, quello che intendeva salvaguardare la prospettiva teleologica, ossia proprio l'attivismo antifascista, e quello fascista, il quale, rinunciava alla prospettiva teleologica perché ritenuta una camicia di forza che limitava l'esercizio della prassi: «l'io non può affermarsi che in un continuo processo di

⁵⁷ DEL NOCE 1995, pp. 189-190.

oltrepassamento e di negazione»⁵⁸. Se si accetta il giudizio delnociano sull'irrazionalizzazione gentiliana di Marx, se ne deve dedurre che quest'irrazionalizzazione consisteva in un attivismo che non aveva un termine, perché qualsiasi realtà storica era vista come ostile da parte del fascista.

6. *Lenin e la locomotiva della storia*

Potremmo definire quello fascista quale *attivismo metodologico*, ossia un attivismo che, non prevedendo approdi finali, caratterizzava il fascismo quale *ideologia aperta*. Il fascismo disponeva naturalmente di una teoria della storia, ma gli era del tutto estranea una filosofia della storia in un senso teleologico.

Ora, sono tutte uguali le vie d'uscita dell'attivismo? E cioè, sono tutti uguali gli attivismi politici, nel senso che riposano tutti su un terreno irrazionalista? Osserverei che non è automatico il passaggio dall'irrazionalismo all'attivismo; per dire meglio: questo passaggio era obbligatorio per il fascismo, non per l'antifascismo. Per spiegarmi, è il caso di richiamare alcuni giudizi di Lenin, cioè proprio di colui che, da sinistra a destra, nei primi anni del dopoguerra era visto quale figura di rivoluzionario più rappresentativo del ricorso all'attivismo in politica.

Da Kautsky a Drieu La Rochelle e Schmitt il Lenin del 1917 era stato imputato di volontarismo e di attivismo, avendo imposto una rivoluzione in una situazione che sconsigliava questa scelta, in forza dell'arretratezza economico sociale della Russia zarista⁵⁹. A mia conoscenza, non ci sono indagini approfondite che delineino il giudizio della destra nazionalrivoluzionaria sulla scelta del Lenin dell'ottobre 1917 (ribadisco: sul Lenin dell'ottobre 1917, non sul comunismo in genere)⁶⁰. L'impressione storiografica è che questo settore della destra leggesse nel Lenin del 1917 un antesignano del proprio modello attivistico di rivoluzione. Per brevità è sufficiente per tutti il giudizio di un autore rappresentativo come Drieu:

⁵⁸ DEL NOCE 1978, p. 74.

⁵⁹ Su queste posizioni, in particolare in riferimento a Schmitt e Drieu La Rochelle, vedi GERMINARIO 2023b, pp. 171 sgg. (per Drieu La Rochelle)

⁶⁰ Una delle poche eccezioni è GENTILE 2017.

«non riuscirò mai a credere che il genio di Lenin abbia accettato l'insegnamento che la maggior parte dei discepoli di Marx ha ricavato giustamente dalle opere del filosofo comunista. Lenin ha finto di accettare il *corpus* culturale marxiano, ma in realtà se n'è allontanato. Si è allontanato dal marxismo sulle orme dello stesso Marx [...]. Lenin, cioè, ha conservato di Marx solo l'insegnamento adatto alla nuova epoca [...]: i consigli pratici e lo slancio rivoluzionario. La sua elasticità e il senso d'opportunità disprezzano la rigidità dottrinale»⁶¹.

Sembrirebbe il Lenin della gramsciana *Rivoluzione contro Il Capitale*; ma, siccome il testo è del 1934, con le destre estreme francesi che avevano appena mobilitato la piazza per tentare l'assalto al Parlamento, Drieu fa indossare la camicia nera da squadrista al leader bolscevico, Ma, ai fini del nostro discorso, interessa soprattutto la risposta di Lenin.

Questi avrebbe implicitamente replicato in più occasioni all'accusa di volontarismo proveniente da diverse voci del socialismo europeo, a cominciare da Kautsky, rivendicando la collocazione della rivoluzione proletaria all'interno del paradigma della dialettica marxista. In gioco era l'ortodossia marxista, ossia chi fra Kautsky e i bolscevichi potesse esibire un maggiore credito nel rivendicarla. Così nei giorni della pace di Brest-Litovsk:

«La storia dell'umanità sta compiendo ai nostri giorni una delle svolte più grandi, più difficili [...]. In pochi mesi abbiamo attraversato una serie di tappe dalla politica di conciliazione con la borghesia al superamento delle illusioni piccolo-borghesi, compiendo un percorso per il quale altri paesi hanno speso decenni. [...] Allora [nell'Ottocento] la storia non poteva che trascinarsi [...] con tremenda lentezza. [...] La guerra ha dato una spinta alla storia, che ora vola con la rapidità di una locomotiva»⁶².

Così alcuni mesi dopo, questa volta in polemica col sociologo Pitirim Sorokin:

«I fatti sono ostinati, dice un proverbio inglese. Ebbene, negli ultimi mesi, abbiamo avuto esperienza di fatti che significano la più grande svolta di tutta la storia dell'umanità [...]. La storia mondiale procede oggi con una velocità così

⁶¹ DRIEU LA ROCHELLE 1973, p. 89.

⁶² LENIN 1972, pp. 635-638.

folle e distrugge tutto ciò che è abituale e vecchio con un martello di tale potenza, con crisi d'una violenza così inaudita che persino i pregiudizi così radicati finiscono per crollare»⁶³.

Il ritmo della storia si era così velocizzato da costringere gli stessi rivoluzionari a rivedere le loro posizioni. L'anno precedente, nelle *Lettere sulla tattica*, Lenin aveva avuto occasione di rilevare che

«La rivoluzione borghese o democratico-borghese è già *terminata* in Russia. [...] le idee e le parole d'ordine dei bolscevichi sono state interamente confermate dalla storia *nel loro insieme*, ma *in concreto* le cose sono andate *in maniera diversa* da quanto io (o qualunque altro) potevo prevedere [...]. Il marxista deve tenere conto della vita concreta, dei fatti precisi della *realtà*, e non abbarbicarsi alla teoria di ieri [...]»⁶⁴.

Fin qui Lenin. Le differenze, rispetto all'impianto attivistico fascista, erano due. La prima era che Lenin respingeva l'accusa di attivismo e di irrazionalismo, richiamando l'attenzione sul fatto che il ritmo che aveva caratterizzato lo sviluppo delle vicende storiche era stato molto veloce, bruciando di conseguenza alcune tappe. Come a dire che, considerato che la locomotiva della storia aveva aumentato la propria velocità, al rivoluzionario, massimo sacerdote del culto della storia, competeva seguire quel ritmo.

La seconda differenza era che l'accusa a Lenin di essere un irrazionalista non teneva in conto che la scelta di Lenin tendeva a realizzare un fine completamente razionalista, non foss'altro perché presumeva di rispettare il paradigma dialettico della storia. Quello di Lenin era, dunque, un attivismo – ammesso che si possa parlare di “attivismo” – teleologicamente orientato. Dominando la prospettiva teleologica, come poteva, quello di Lenin, essere giudicato un attivismo a fondamento irrazionalistico? Riconoscere una teleologia nel corso della storia non significava altro che razionalizzare la storia medesima.

Delle due, l'una: o si accetta che Lenin era imbevuto di irrazionalismo, di attivismo, di volontarismo ecc., e allora non era alla filosofia che

⁶³ LENIN 1974, pp. 100-101.

⁶⁴ LENIN 1973, pp. 46-48.

bisognava riconoscere il primato, appunto perché il leader bolscevico relegava in soffitta la dialettica marxista, compresa l'undicesima tesi su Feuerbach, oppure si riconosceva che Lenin offriva buone ragioni per rivendicare di muoversi in ossequio al paradigma marxista. In quest'ultimo caso rimaneva intatta la proposta delnociana di leggere filosoficamente la storia contemporanea. Ma quale conseguenza implicava questa chiave di lettura se non che, se Lenin aveva scelto un percorso rivoluzionario segnato dall'attivismo, quest'ultimo avendo un'impostazione teleologica, si presentava come differente dall'attivismo metodologico che avrebbe in seguito contraddistinto l'attivismo fascista? In conclusione: Lenin non anticipava un attivismo, quello antifascista, del tutto differente da quello fascista, nel senso che, mentre il primo si prefiggeva il conseguimento di obiettivi finali, il secondo presentava aspetti irrazionalistici sia perché non si richiamava a contraddizioni immanenti alla realtà (appunto la scissione gentiliana fra materialismo e rivoluzione), sia perché non si poneva fini ultimi?

7. *Dialettica, razza, classe. Sull'“irrazionalismo” nazista*

Vengo a un ultimo aspetto del pensiero delnociano, riguardante il rapporto fra comunismo e nazismo. Ad avviso di Del Noce, il nazismo «è totalitario in quanto *completamente subalterno* al comunismo [...] così da esserne la traduzione *irrazionalista*»⁶⁵.

Così sempre Del Noce:

«Nazismo e fascismo appartengono a contesti storici differenti. Il primo a quello del “dramma filosofico” della Germania, rispetto a cui l'indagine del Lukács ha messo in chiaro punti della massima importanza e proposto temi che possono venire ripresi, anche se, naturalmente, diversamente valutati, da studiosi non marxisti. In una formula approssimativa direi che il nazismo è l'unica risposta possibile, sul piano politico, alla sfida comunista entro l'orizzonte storico del primato del pensiero tedesco mondano e immanentistico»⁶⁶.

⁶⁵ DEL NOCE 2010, p. 138.

⁶⁶ ID. 1978, p. 356.

Qui il riferimento esplicito di Del Noce è Lukács, quasi a confermare che la “fortuna” della *Distruzione della ragione* è stata ben curiosa, in quanto più estesa nei settori della cultura europea critica del marxismo, piuttosto che nel marxismo medesimo, per non dire dei paesi del socialismo reale, dove l’opera del filosofo ungherese «rimase sostanzialmente ignorata»⁶⁷.

Che ci sia dialettica nell’impianto ideologico nazista, è evidente: qualsiasi ideologia rivoluzionaria non può che muovere dalla convinzione che la dialettica, comunque intesa, giustifica la rottura rivoluzionaria. Che sia il comunismo che il nazismo siano ideologie rivoluzionarie teleologicamente orientate, anche questo mi sembra evidente. L’accordo finisce qui; e i punti in questione sono due.

Il primo è che non bisogna confondere la dialettica fra le classi con quella fra le razze. Per i sostenitori della teoria del totalitarismo è evidente che il principio nazista della lotta fra le razze equivale oppure è addirittura identico al principio marxista della lotta di classe: da qui si dipanano le posizioni storiografiche che tendono a identificare comunismo e nazismo⁶⁸. Se l’ipotesi della rottura rivoluzionaria presuppone una visione dialettica della realtà, sia il comunismo che il nazismo rispondevano a questo requisito.

Non è questa la sede per una discussione sul valore euristico del concetto di totalitarismo. Mi limito a osservare che i due concetti, quello della lotta di classe e quello della lotta fra le razze, hanno un luogo d’origine differente. Almeno di questo, i sostenitori dell’identità, comunque motivata, fra nazismo e comunismo dovrebbero tenere conto.

⁶⁷ TRAVERSO 2021, p. 22. Si rimanda al testo di Traverso, specialmente alle pp. 19 sgg. Per una ricostruzione minuziosa della ricaduta del volume lukácsiano nella cultura marxista dell’epoca.

⁶⁸ Delineando la posizione di Del Noce, Perfetti parla di «aspetti di simmetria tra nazionalsocialismo e comunismo», nel senso che «alla *classe* viene sostituita la *razza*, [...] alla laicizzata *escatologia* marxista che colloca la società perfetta alla fine dei tempi viene sostituito il *mito* nazista che, puntando alla creazione di un “uomo nuovo”, corrispondente al tipo arcaico dell’ariano mai realizzato nella sua purezza, pone quella ipotetica società perfetta nella storia» (PERFETTI 2024, p. 62).

Nel marxismo la dialettica è immanente alla realtà, ch , se cos  non fosse stato, anche Marx avrebbe accantonato Hegel in soffitta. Nel marxismo il mondo viaggiava verso il Regno del Bene: non era, ma sarebbe diventato perfetto. La dialettica,   appena il caso di notarlo, aveva dunque un significato positivo.

Nel nazismo il mondo era gi  perfetto: non lo fosse stato, il nazismo non sarebbe stato pagano. E tuttavia, il mondo perfetto, era stato corrotto dalle mire della cospirazione ebraica: la dialettica era stata *introdotta* nel mondo, logorandone la perfezione. La dialettica, nel paradigma ideologico nazista, aveva quindi una declinazione negativa: era stata la cospirazione ebraica a introdurre la dialettica fra le razze in un mondo perfettamente regolato.

Il problema storiografico e teorico-politico lo pongo in questi termini: nazismo e fascismo avevano in comune la convinzione che la dialettica fosse un elemento aggiunto alla realt  storica, sia pure con uno svolgimento diverso. Quando Del Noce imputava a Gentile di avere irrazionalizzato Marx, scindendo materialismo e rivoluzione, quale significato aveva questa scissione, se non che la dialettica diveniva una scelta emancipata dalla realt  storica, ma aggiunta a questa, quale libera scelta – “attuosa” per richiamare lo stesso Gentile – del soggetto? Per il fascista, la dialettica era data dalla scelta di confrontarsi col mondo. Per il nazista, la dialettica era un dato negativo perch  prodotta dal disegno ebraico di instaurazione della tirannide mondiale.

Il paganesimo nazista – conviene ribadirlo –, cos  come qualsiasi altro paganesimo, si basava sulla convinzione che il mondo fosse perfetto, ma corrotto dalla cospirazione ebraica. Ci  significava che per i nazisti la dialettica, oltre che essere esterna alla realt , era da ritenersi una disgrazia; essa costituiva il dramma della realt  storica perch  dominata dall’ebraismo. Se cos  non fosse stato, non si potrebbe dar conto dell’antisemitismo estremo del nazismo e del successo dei *Protocolli degli Anziani Savi di Sion*, vero e proprio *livre de chevet* dei nazisti.

Ma allora, se si confronta l’irrazionalismo nazista descritto da Luk cs con la Grande Narrazione cospirazionista, ci si chiede se fosse completamente irrazionalista, il nazismo.

Mi pare che Del Noce tendesse a condividere la ricostruzione del Luk cs della *Distruzione della ragione*, pur giudicando un «libro

staliniano»⁶⁹. Ma è da chiedersi: perché mai far riposare il radicalismo politico nazista sull'irrazionalismo? Quest'associazione può valere per il discorso delnociano sul fascismo, cioè su Gentile che aveva appunto irrazionalizzato Marx dando vita a una dialettica inesauribile, ma non certo per i nazisti, i quali avevano nei *Protocolli* un testo che per definizione "razionalizzava" la storia, sia pure affidandosi al mito della potenza della cospirazione ebraica.

Se si sostituisce la classe marxista con la razza nazista, si rimane pur sempre orientati verso una prospettiva di razionalizzazione; non si può riconoscere che la classe è un concetto razionalista e la razza è un concetto irrazionalista perché l'uso che se ne faceva, almeno nel paradigma ideologico nazista, mirava a semplificare le vicende della storia. Detto altrimenti: l'irrazionalismo nazista, di cui Lukács aveva appunto ricostruito le fonti culturali, arrivava a risolversi in un finale razionalista, nel senso che i *Protocolli* pretendevano di fornire una razionalizzazione del corso della storia, che sarebbe culminato nell'instaurazione della tirannide ebraica. Il potere dell'ebraismo come mito, e dunque come concetto estraneo alla razionalità? Certo; ma i nazisti non credevano che questo concetto fosse un mito, bensì una realtà storica concreta, così come nel bolscevismo dei primi anni al potere vigevo una «mitologia proletaria»⁷⁰. Al di là dell'identico obiettivo comunista e nazista di razionalizzare la realtà, attraverso un percorso diverso, sarebbe difficile spingersi, a meno di negare che quella nazista fosse una dialettica del tutto differente da quella marxista. Anzi, rimane da chiedersi se il radicalismo politico nazista non reperisse la sua origine proprio nell'opporsi a una storia che il nazismo medesimo vedeva come un incubo perché sarebbe terminata con l'instaurazione della tirannide mondiale ebraica. Insomma, era stato l'irrazionalismo a spingere il nazismo alla *Shoah* oppure il ruolo determinante era svolto da questa visione drammatica della dialettica e dall'approdo finale della storia quale instaurazione della tirannide ebraica?

Di recente, uno degli storici più originali del nazismo, Johann Chapoutot, ha osservato che

⁶⁹ Così in DEL NOCE 2010, p. 110.

⁷⁰ ROSENBERG 1969, p. 192.

«i nazisti [...] ripetevano sempre che la Germania e la razza germanica avevano perso troppo tempo, che erano impegnate in una corsa contro la storia, contro la decadenza e la degenerazione, che bisognava agire alla svelta e fare il più possibile»⁷¹.

Con i nazisti si ha a che fare con l'attivismo, piuttosto che con l'irrazionalismo. E l'attivismo si rivela nel progetto per cui, considerato che il tempo è stato finora nemico dell'ariano, si tratta di impossessarsi del tempo – naturalmente attraverso la politica –, imprimendogli un ritmo vertiginoso. L'attivismo nazista consisteva in questo: imprimere un ritmo vertiginoso al corso della storia, visto che gli approdi di questa non potevano che essere due: la vittoria definitiva della cospirazione ebraica ovvero la riuscita della rivolta antiebraica.

Se quello di Lenin rispondeva pur sempre alla dialettica materialistica e quello fascista era inesauribile, l'attivismo nazista lo definirei una *resistenza al corso e ai tempi della storia*. Insomma, siamo in presenza di modelli dialettici differenti e di altrettanto differenti attivismi. Ai sostenitori della teoria del totalitarismo la soluzione del problema.

Riferimenti bibliografici

BASTIAT, FRÉDÉRIC, 1994 (1848)
Proprietà e Legge, in ID. e G. DE MOLINARI, *Contro lo statalismo*, a cura di C. Lottieri, Liberlibri, Macerata.

BUTTIGLIONE, ROCCO, 1994
“Il pensiero religioso di Augusto Del Noce”, in A. Savignano (a cura di), *Filosofia e politica nel pensiero di Augusto Del Noce*, Atti del convegno, Trieste, 19-20 novembre 1991, Giuffrè, Milano.

CHAPOUTOT, JOHANN, 2021 (2020)
Nazismo e management. Liberi di obbedire, Einaudi, Torino.

DE FELICE, RENZO, 1975
Intervista sul fascismo, Laterza, Roma/Bari.
ID., 1986 (1969)
Le interpretazioni del fascismo, Laterza, Roma/Bari.

⁷¹ CHAPOUTOT 2021, p. 16.

DE FELICE, RENZO — DEL NOCE, AUGUSTO — GREGOR JAMES A., 2024
Dibattito sul fascismo, in PERFETTI 2024.

DE MATTEI, ROBERTO, 2019
La critica alla Rivoluzione nel pensiero di Augusto Del Noce, Le Lettere, Firenze.

DEL NOCE, AUGUSTO, 1972
I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo I. Lezioni sul marxismo, Giuffrè, Milano.

ID., 1978

Il suicidio della rivoluzione, Milano, Rusconi.

ID., 1990a

Prefazione a VENEZIANI 1990, pp. 7-13.

ID., 1990b

Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea, Il Mulino, Bologna.

ID., 1995

Fascismo e antifascismo. Errori della cultura, Arnoldo Mondadori Editore-Leonardo, Milano.

ID., 2007 (1982)

L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea, in ID., *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, a cura di G. Riconda, Morcelliana, Brescia.

ID., 2010 (1964)

Il problema dell'ateismo, Il Mulino, Bologna.

ID., 2015 (1970)

L'epoca della secolarizzazione, Aragno, Torino.

ID., 2016

Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini, a cura di S. Azzaro, Editrice La Scuola, Brescia.

DRIEU LA ROCHELLE, PIERRE, 1973 (1934)

Socialismo fascista, Edizioni Generali Europee, Roma.

ID., 2017 (1928)

Ginevra o Mosca, Edizioni Settimo Sigillo, Roma.

GENTILE, EMILIO, 2017

Mussolini contro Lenin, Laterza, Roma/Bari.

GERMINARIO, FRANCESCO, 2020

Una cultura della catastrofe. Materiali per un'interpretazione dell'antisemitismo, Asterios, Trieste.

ID., 2023a

In principio era l'azione. Attivismo fascista e visione mitica della politica: elementi per una definizione, "Studi bresciani", 1, pp. 41-71.

ID., 2023b

Totalitarismo in movimento. Saggio sulla visione fascista della rivoluzione e della storia, Trieste, Asterios.

GIUBILEI, FRANCESCO, 2016

Storia del pensiero conservatore. Dalla Rivoluzione francese ai giorni nostri, Giubilei Regnani Editori, Roma-Cesena.

LAMI, GIAN FRANCO, 1999

Introduzione a Augusto Del Noce. Dall'essenza ontologica alla teodicea dell'essere: la scuola critica di un filosofo della tradizione, Antonio Pellicani Editore, Roma.

LENIN, VLADIMIR I., 1972

Il compito principale dei nostri giorni, "Izvestia del CEC", n. 46, 12 marzo 1918, ora in ID., *Opere scelte*, IV, Editori Riuniti-Edizioni Progress, Roma-Mosca, pp. 634-8.

ID., 1973

Lettere sulla tattica, (1917), in ID., *Opere scelte*, IV, Editori Riuniti-Edizioni Progress, Roma-Mosca, pp. 46-48.

ID., 1974

Le preziose ammissioni di Pitirim Sorokin, in "La Pravda", 20 novembre 1918, ora in ID., *Opere Scelte*, V, Editori Riuniti-Edizioni Progress, Roma-Mosca, pp. 98-105.

LOSURDO, DOMENICO, 1998

Il peccato originale del Novecento, Laterza, Roma/Bari.

MARX, KARL, 1974

Il Capitale. Critica dell'economia politica (1867), v. I, t. I, Editori Riuniti, Roma.

MULIERI, ALESSANDRO, 2019

Democrazia totalitaria. Una storia controversa del governo popolare, Donzelli, Roma.

PERFETTI, FRANCESCO, 2024

Dove va la storia contemporanea. Augusto Del Noce e l'interpretazione transpolitica, Aragno, Torino.

PERLINI, TITO, 1999

Il pensiero politico di Giacomo Noventa nell'interpretazione di Del Noce, "Studi bresciani", Quaderni della Fondazione «Luigi Micheletti», 10.

RAMELLA, LORENZO, 2008

Il pensiero della mediazione. Augusto Del Noce interprete dell'attualismo, Vita & Pensiero, Milano.

ROSENBERG, ARTHUR, 1969 (1932)

Storia del bolscevismo, Sansoni, Firenze.

SCHUMPETER, JOSEPH ALOIS, 1990 (1954)

Storia dell'analisi economica, vol. terzo, *Dal 1870 a Keynes*, Bollati Boringhieri, Torino.

SERRA, PASQUALE, 1995

Augusto Del Noce. Metafisica e storia, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

STERNHELL, ZEEV, 1984 (1983)

Né destra né sinistra. La nascita dell'ideologia fascista, Akropolis, Napoli.

ID., 2007 (2006)

Contro l'Illuminismo. Dal XVIII secolo alla guerra fredda, Baldini Castoldi Dalai, Milano.

TALMON, JACOB L., 1967 (1952)

Le origini della democrazia totalitaria, Il Mulino, Bologna.

TRAVERSO, ENZO, 2021

Dialettica dell'irrazionalismo. Lukács tra nazismo e stalinismo, Ombre Corte, Verona.

VENEZIANI, MARCELLO, 1990

Processo all'Occidente. La società globale e i suoi nemici, Sugarco, Milano.

ID., 1994 (1987)

La rivoluzione conservatrice in Italia. Genesi e sviluppo dell'“ideologia italiana” fino ai nostri giorni, Sugarco, Milano.

VOVELLE, MICHEL, 1998

I Giacobini e il giacobinismo, Laterza Roma/Bari.

ID., 2014 (1993)

Battaglie per la Rivoluzione francese, Pantarei, Milano.