

Fare storia del fascismo. Appunti su una recente biografia su Renzo De Felice¹

Francesco Germinario (Fondazione L. Micheletti, Brescia)

This analysis discusses Perfetti's biography of Renzo De Felice, positioning the work of the famous historian of Fascism as part of the national cultural heritage. The core of De Felice's contribution is identified as the "historicization" of Fascism, an operation that places it within its historical time, distancing itself from the meta-historical and politicized readings of his critics. Crucial historiographical knots addressed by De Felice are examined, such as the controversial relationship between Jacobinism and Fascism and the concept of "emerging middle classes" as the social base of the regime. The article finally reflects on the complex question of Fascist totalitarianism, suggesting it should be understood not as a perfected system, but as an "imperfect totalitarianism" or a process in the making.

Historicization; De Felice; Fascism; Totalitarianism; Middle Classes.

1. De Felice e il programma di una «storia normale»

Fra atti di convegni, volumi collettanei e biografie, fra le quali sono da segnalarne almeno tre, quella di Ceci, Simoncelli ed Emilio Gentile², la bibliografia su De Felice sembra avere assunto le caratteristiche di un vero e proprio filone di studi. La consistenza di questa bibliografia possiamo leggerla quale espressione di un dato culturale che credo sia stato sottovalutato. Quella consistenza indica che De Felice è da collocare nel patrimonio culturale nazionale. Per dire meglio: l'opera di De Felice fa parte a tutti gli effetti della cultura della nazione, ricoprendo una posizione svolta per mezzo secolo da un intellettuale della statura di Benedetto Croce. Come aveva osservato Perfetti in altra sede, i lavori di De Felice «sono ormai diventati patrimonio della più avvertita ed equilibrata

¹ PERFETTI 2025. D'ora in poi, per le citazioni dal volume s'indicherà nel testo il numero della pagina, preceduto da una P. In alcuni punti, l'articolo costituisce un'anticipazione di temi di un volume in corso su *Il fascismo fra nazionalismo e rivoluzione spirituale*

² GENTILE 2003; CECI 2008; SIMONCELLI 2001.

storiografia contemporanea»³. Naturalmente, a differenza di Croce, il lavoro di De Felice era limitato alla sua disciplina, considerato che «non si propose mai alcun obiettivo extrastoriografico e men che meno alcun disegno politico»⁴. In ogni caso, risulta più che condivisibile il giudizio di Emilio Gentile su De Felice, da considerarsi «lo storico italiano del Novecento più noto in Italia e nel mondo»⁵.

Probabilmente a quella collocazione ha contribuito il fatto che De Felice aveva scelto di studiare il nervo scoperto della storia d'Italia, appunto il fascismo. In ogni caso, si tratta di un'attenzione che, sia per numero di titoli sia per la qualità degli studi, supera quella riservata agli storici che avevano seguito i primi passi della ricerca storica di De Felice, ossia i vari Chabod, Cantimori ecc.

Senza nulla togliere alla capacità analitica dei biografi che l'hanno preceduto (fra i quali figura Emilio Gentile, lo storico italiano autore di studi imprescindibili sulla storia del fascismo), credo che quella di Perfetti sia da considerarsi la biografia più completa del percorso intellettuale e storiografico di De Felice. L'autore si è avvalso sia del lungo rapporto professionale e personale col biografato, sia di qualche testo inedito. Mi riferisco, ad esempio, ad una lettera di Gian Enrico Rusconi, al quale De Felice aveva inviato in lettura parti del volume, poi pubblicato postumo e incompleto, della biografia di Mussolini dal settembre 1943 al 1945 (Cfr., P., 326-330). Rispetto alle precedenti biografie su De Felice, Perfetti insiste particolarmente sulle critiche da parte della storiografia di orientamento marxista e azionista. Anzi, a me pare che questo sia il filo conduttore della ricostruzione di Perfetti: De Felice, lo storico di orientamento liberale, contro certa tradizione storiografica italiana, quasi sempre schierata a sinistra. Biografia completa, dicevo; ma pure la biografia più politica di quelle fin qui pubblicate.

Non credo di far torto al biografo, osservando che, degli storici e intellettuali più legati a De Felice, a cominciare dai giovani alle prime armi della ricerca storica, e che De Felice chiamava l'«armata Brancaleone» per le differenti sensibilità politiche e culturali⁶, Perfetti sia da

³ PERFETTI 2017, p. 9.

⁴ SABBATUCCI 2017, p. 123.

⁵ GENTILE 2002, P. 13.

⁶ Cfr. GENTILE cit., p. 157.

considerarsi il più militante, non perché impegnato in politica, bensì perché il più attivo sul piano pubblico. Alla morte di De Felice, promosse «Nuova storia contemporanea», la rivista che aveva come programma la prosecuzione di «Storia contemporanea», il bimestrale fondato da De Felice nel 1970 ed edito da Il Mulino. Alla rivista, Perfetti aveva affiancato una collana di studi, pubblicando diversi volumi, alcuni molto interessanti. Mi riferisco, ad esempio, a una delle prime biografie del gerarca fascista Roberto Farinacci⁷.

A rigore, Perfetti non lo si può considerare uno degli allievi diretti di De Felice. L'incontro con De Felice avvenne quando Perfetti si era già formato sul piano storiografico e intellettuale, grazie al rapporto con Franco Valsecchi ed Augusto Del Noce. Egli può vantare una bibliografia composta da molti titoli, numerosi dei quali dedicati al periodo fascista, tema del quale può essere considerato uno dei maggiori specialisti.

Alla produzione storiografica, Perfetti, chiamato poco meno di due anni fa al ruolo di Presidente della Giunta Centrale degli Studi Storici, ha associato un'intensa attività pubblicistica, collaborando a diverse testate di destra dagli anni Sessanta ad oggi. Egli è un intellettuale di destra, che però nulla ha a che vedere con quelle mezze figure che affollano quel campo dove a dettare la linea è il settore dei pessimi maestri votati al disperato tentativo della defascistizzazione del fascismo⁸. De Felice si definiva un «antifascista senza fanfare». Non so se Perfetti, che pure un trentennio fa, in una collana da lui diretta, aveva pur sempre ospitato un volume dell'ex-partigiano Sergio Cotta⁹ - possa autodefinirsi un antifascista, considerate le sue critiche nei confronti dell'azionismo, imputato di avere diffuso una sorta di totalitarismo culturale nel secondo dopoguerra¹⁰. In ogni caso, non lo definirei uno storico di destra, avendo assimilato, dalla frequentazione di intellettuali come Del Noce, De Felice, Valsecchi ecc., l'attenzione per le fonti e i documenti. Definire di "destra" o di "sinistra" un qualsiasi storico, non ha alcun senso. Qui interessano le posizioni storiografiche; e, in tema di storiografia, senza entrare nel merito di una discussione sull'esistenza o meno di una "scuola" che ha fatto capo a De

⁷ PARDINI 2007

⁸ Cfr., GERMINARIO 2024b, pp. 39 sgg. e la bibliografia ivi citata.

⁹ COTTA 1994.

¹⁰ PERFETTI 2009, pp. 11-13.

Felice, è ben difficile non dichiararsi “defeliciani”. Sul piano metodologico vale quanto aveva sostenuto Leo Valiani quasi mezzo secolo fa: «La storiografia, se è vera storiografia, deve superare i limiti della strategia e della tattica politica. I problemi metodologici si studiano sui grandi fatti storici, e non sulle definizioni che noi possiamo dare»¹¹.

Rispetto ai biografi precedenti, Perfetti, come ho già osservato, insiste molto nella ricostruzione delle polemiche suscitate da De Felice, man mano che veniva pubblicando i suoi volumi su Mussolini (P., pp. 258 ss.). Come aveva già osservato Emilio Gentile, «suona[vano] semplicemente ridicole le voci di chi, proiettando in altri le proprie propensioni a servirsi della storia per fare propaganda, ha fatto dipendere l’origine e lo scopo delle sue [di De Felice] ricerche sul fascismo da motivazioni politiche e ideologiche contingenti e da subdoli propositi di riabilitare il fascismo e denigrare l’antifascismo»; la polemica contro De Felice – continuava Gentile – «ebbe spesso toni ed espressioni di inusitata intolleranza e aggressività»¹². Quanto ai suoi critici, emerge un quadro che si potrebbe suddividere in due settori: gli storici critici, come Valiani – aggiungendo semmai un filosofo come Norberto Bobbio -, disposti comunque a riconoscere le novità della ricerca defelicianiana; e poi, per mutuare il lessico dalla *Sacra famiglia*, i “critici critici”, in genere animatori degli Istituti di storia della Resistenza, i vari Rochat, Quazza ecc., settore, quest’ultimo, ben più vasto del precedente, composto peraltro da storici di indubbio valore.

Osservato a distanza di mezzo secolo, a me sembra che il nocciolo duro della discussione fra De Felice e il settore dei “critici critici” consistesse in questo: De Felice stava provvedendo a storicizzare il fascismo, cioè a collocarlo nel tempo. Si trattava di un’operazione, questa, inaccettabile per i suoi critici più acerrimi, i quali tendevano a vedere nel fascismo una soluzione sempre possibile in forza dell’emergere da situazioni in cui risultavano bloccati i meccanismi di accumulazione in seguito all’acuirsi delle lotte di classe. Posizione storiografica, quest’ultima, legittima, ma che col passare degli anni si sarebbe degradata fino ad approdare alla teoria del «fascismo eterno», cioè a una visione metastorica del fascismo medesimo.

¹¹ VALIANI 1978, p. 257.

¹² Entrambe le citazioni in GENTILE 2002, pp. 13-14, 19.

In questa sede, mi limiterò a discutere qualche aspetto del pensiero storiografico defeliciano, almeno nella ricostruzione proposta da Perfetti, con una precisazione preliminare.

Ad avviso di Perfetti, il disegno di De Felice era stato quello di lavorare a una «storia normale» (P., p. 436). Ora, se allo stato odierno è ancora un problema confrontarsi con la Rivoluzione francese, perché mai dovrebbe essere “normale” confrontarsi col lo studio del fascismo? In Francia compaiono ancora oggi studi che osservano con ostilità il periodo rivoluzionario, se non la rivoluzione medesima, considerato che l'Assemblée nazionale è giudicata tendenzialmente «totalitaria» e che i rappresentanti del governo in missione presso le armate francesi sono presentati come «gli antenati dei *politrukki* i commissari politici dell'Armata Rossa sovietica»¹³. Non credo che questo sia dovuto al fatto che la Francia è pur sempre una nazione che ha dato i natali a storici come Taine, per non dire di Bainville, Gaxotte e infine di un Cochin, tutti storici che avevano stilato gli atti di accusa nei confronti della Rivoluzione francese. Viene da osservare che proprio quei momenti visti quale rottura della trama della storia sono destinati a provocare le discussioni fra gli storici. Si potrebbe obiettare che la storia è sempre lacerazione e rottura. Ma qui mi riferisco a quelle culture politiche o vicende che irrompono con fragore nella trama della storia. Per intenderci: non sono la notte del 4 agosto 1789 e la figura di un Mirabeau ad avere provocato le discussioni fra gli storici, bensì un Terrore, percepito come una deviazione degli ideali del 14 luglio e del 14 agosto 1789.

Ma lo studio del fascismo presenta un'ulteriore difficoltà. Osservava François Furet, a proposito dell'individuazione delle cause che avevano condotto allo scoppio del conflitto 1914-1918, che «Più un evento è carico di conseguenze, meno lo si può pensare a partire dalle sue cause»¹⁴. La comparsa del fascismo aveva provocato la crisi di quelle visioni della storia già presenti da tempo sul mercato politico e delle idee. In queste visioni, formatesi nel XVIII e XIX secolo, la storia era vista come affermazione della libertà dell'uomo (liberalismo) ovvero della società senza classi (marxismo). La comparsa del fascismo non solo invalidava entrambe queste posizioni, ma costringeva lo storico futuro a confrontarsi

¹³ Entrambe le citazioni in QUÉTEL 2021, rispettivamente, p. 138, p. 283.

¹⁴ FURET 1995, p. 44.

con un universo ideologico in cui confluivano elementi recuperati da sistemi ideologici sia della destra sia della sinistra. Lo stesso attivismo, che discuterò più oltre, costituiva una rielaborazione esasperata della concezione secolarizzata del ruolo dell'uomo nella storia: una concezione secolarizzata che aveva fatto parte del corredo ideologico del liberalismo.

2. *Sul rapporto giacobinismo-fascismo*

Intanto, la questione del rapporto giacobinismo-fascismo. Lo stesso De Felice è noto che aveva esordito quale storico del giacobinismo italiano. La decisione defeliciana sarà stata forse causata dall'interesse per un tema all'epoca poco indagato. Rimane comunque il fatto che, da intellettuale militante comunista, De Felice era quasi vocato a lavorare sulla tradizione giacobina italiana quale antesignana delle culture politiche rivoluzionarie; e anche in quel caso le sue ricerche «scatenarono un putiferio»¹⁵ nell'ambiente della storiografia italiana.

Perfetti osserva che, ad avviso di De Felice, certo giacobinismo era presente nel fascismo: «la dimensione rivoluzionaria, per esempio, del movimento fascista; la mentalità democratica e illuminista di stampo rousseuiano e babuvista presente nell'idea di Mussolini che lo stato potesse creare, attraverso l'educazione, un nuovo tipo di cittadino» (P., p. 171). La questione riguarda quello che, per brevità, chiamerei “modello di Talmon”, lo storico israeliano peraltro richiamato esplicitamente subito dopo. Del resto, “il modello di Talmon” lo stesso De Felice lo giudicava come un punto di riferimento in quello che, senza enfasi, definirei uno dei più interessanti dibattiti sul fascismo, avvenuto nel 1975 (riedito di recente dallo stesso Perfetti, organizzatore di quel dibattito) e pubblicato sul periodico di destra, «Intervento», edito dall'editore Giovanni Volpe, figlio dello storico Gioacchino. In quella sede, domandandosi quali fossero le origini storico-culturali del fascismo, De Felice aveva sostenuto che «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

¹⁵ PERFETTI, 2017, p. 23.

una linea caratterizzata da una determinata accezione della rivoluzione francese che va da Rousseau a Babeuf e poi a Blanqui ed a Proudhon»¹⁶.

Siamo forse al giacobinismo «trans-storico» di cui aveva parlato Vovelle¹⁷? Per intenderci: le rivoluzioni novecentesche sono state tutte plasmate sul modello giacobino, almeno nel senso che si richiamavano ai progetti di rivoluzione antropologica e al messianismo politico, entrambe tendenze emerse appunto col giacobinismo?

Qui a me pare che i problemi storiografici siano due, e non riguardano tanto la distanza cronologica fra la Rivoluzione francese e l'avvento del fascismo in Italia. Provo a sintetizzare il primo problema: fra il giacobinismo storico e i suoi imitatori novecenteschi si staglia la questione dell'atteggiamento da tenere davanti al capitalismo. Notoriamente, era una questione che non aveva coinvolto il giacobinismo, se non le sue correnti radicali (dagli *Enragés* a Babeuf ecc.), mentre era divenuto fondamentale per i movimenti rivoluzionari del Novecento. Per quanto certa storiografia, quasi sempre di orientamento marxista, avesse insistito sugli aspetti sociali del giacobinismo, sol che si pensi a un Mathiez, presentandolo quale anticipazione del movimento socialista dell'Ottocento, si era comunque trattato di una lettura forzata del giacobinismo. La differenza non è di poco conto: il giacobinismo aveva scoperto la necessità di una politica che tenesse conto delle domande provenienti dalle classi subalterne una volta che era arrivato al governo della nazione. I movimenti rivoluzionari novecenteschi, almeno quelli il cui orientamento marxista favoriva una lettura positiva del giacobinismo, erano invece caratterizzati da piattaforme il cui progetto rivoluzionario era pressoché identificabile con la critica del sistema capitalistico. In altri termini: nel giacobinismo la necessità di rispondere alle domande delle classi subalterne si era presentata in seconda battuta, avendo constatato che la soppressione dell'*Ancien Régime* risultava un motivo insufficiente, nei movimenti rivoluzionari successivi sarebbe stata la critica del capitalismo a determinare la definizione degli altri obiettivi.

Partendo da posizioni politico-culturali differenti, il pensiero politico conservatore e quello di orientamento marxista prevenivano al medesimo traguardo: così come in Talmon si presentava il radicalismo di

¹⁶ PERFETTI 2024, p. 194.

¹⁷ VOVELLE 1998, p. VII.

provenienza illuminista quale matrice delle rivoluzioni comuniste del Novecento, come se quel radicalismo avesse da risolvere i medesimi nodi del bolscevismo nel 1917, lo stesso schema storiografico, sia pure con obiettivi politici opposti, funzionava nelle posizioni di alcuni storici di orientamento marxista della Rivoluzione francese. Ciò che entrambe le posizioni trascuravano era che fra il giacobinismo e i movimenti rivoluzionari successivi di orientamento marxista risultava invertito il rapporto politica-economia: nel giacobinismo le istanze economiche venivano dopo quelle politiche; nei movimenti marxisti sarebbero state le istanze economiche a dettare l'agenda della politica.

Ma è il secondo problema che credo sia da considerarsi determinante: la creazione di un "uomo nuovo", ossia di una rivoluzione antropologica. Viene da osservare che siamo davanti a uno di quei casi in cui al nome identico corrisponde un significato differente. Nel modello giacobino di rivoluzione si era cercato di tenere assieme la lotta contro la vecchia società, a cominciare dall'economia dell'*Ancien Régime*, con la prospettiva antropologica della creazione di un "uomo nuovo". Com'è stato osservato, più che essere un'idea originale, essendo stata presente nella cultura dei Lumi, dunque ben prima che la Rivoluzione scoppiasse, «è precisamente l'ambizione di creare l'uomo nuovo che conferisce alla Rivoluzione francese il suo carattere premonitore, annunciatore delle rivoluzioni future e dei regimi che sono nati»¹⁸. L'unico dato in comune fra i due modelli è individuabile nel rifiuto dichiarato nei confronti del Presente; e tuttavia, differente risultava il dato di partenza. Osserviamo il problema più da vicino.

Al momento della stesura della nuova Costituzione del 1793, Robespierre aveva definito la Natura il «legislatore dell'universo»¹⁹. Com'è noto, nel paradigma illuminista l'idea di Natura era associata «ai termini di morale, di sentimento, di virtù, di benessere, di ordine, di libertà»²⁰; in altri termini, la Natura era politicizzata ed eticizzata, nel senso che presentava indicazioni che toccava al legislatore rispettare, applicandole al governo degli uomini.

¹⁸ OZOUF 1988, pp. 214-215.

¹⁹ Cit. in RUDÉ 1979, p. 115.

²⁰ LARRÉRE 2007, p. 880.

Nell'universo ideologico fascista non è rintracciabile alcun modello antropologico extra-storico che si potesse eleggere a riferimento per definire le caratteristiche dell'"uomo nuovo", essendo, questa, una figura che si determinava nel corso della storia. E qui sta un punto dirimente fra l'"uomo nuovo" del giacobinismo e quello fascista. Il primo può realizzarsi nella storia, nel momento in cui quest'ultima perviene a identificarsi nella Natura. In questa visione, a dominare è naturalmente Rousseau. Ma ciò che conta non è tanto che risulta difficile mediare Rousseau con Giovanni Gentile, quanto il fatto che siamo in presenza di un processo rivoluzionario a decisa vocazione teleologica. Si tratta di una vocazione che, come ho cercato di dimostrare in questa stessa sede²¹, non è dato di ritrovare nel fascismo, il cui attivismo non ha fini, se non quello di perpetuare il contrasto fra l'uomo (il fascista) e il mondo. La questione riguarda la posizione storiografica di Augusto Del Noce, valorizzata da De Felice, prima che da Perfetti.

Se veramente geniale era stata l'individuazione da parte di Del Noce sul fascismo quale traduzione dell'attivismo in politica, lo stesso Del Noce aveva sottovalutato la differenza fra un attivismo teleologico, quello appartenente alla tradizione rivoluzionaria giacobina, e l'attivismo fascista²². Quest'ultimo attivismo lo definirei *assoluto*, perché non aveva fini da realizzare, in quanto la stessa figura dell'"uomo nuovo" si immergeva nel mare della storia per non emergere più. E siccome Del Noce supponeva che quello fascista fosse un attivismo come quelli già presenti sul mercato delle idee, quando si era trattato di discutere l'attivismo nazista, il filosofo cattolico era stato costretto ad arrendersi al marxista – per di più stalinista – Lukács, osservando che mentre il fascismo aveva costituito l'«inveramento del marxismo»²³, il nazismo aveva tutt'altra origine e contesto, presentandosi quale risultato 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»²⁴.

²¹ GERMINARIO 2023.

²² Su questo aspetto del pensiero delnociano, vedi GERMINARIO 2024a, pp. 191-220.

²³ DEL NOCE 1978, p. 356.

²⁴ *Ibidem*.

Ma non basta. La differenza fra l'attivismo della tradizione rivoluzionaria e quello fascista, associata alla differenza della rivoluzione antropologica fra il giacobinismo e il fascismo si riproduceva in un atteggiamento differenziato nei confronti della violenza. Nel caso della Rivoluzione francese, l'origine del Terrore rimonta intanto alle «manifestazioni della violenza popolare indotte dalla *paura*»; e poi ancora, «Nel suo principio e come mezzo d'azione, il Terrore è intanto il prodotto delle “circostanze”: la guerra, la minaccia dell'invasione, la Controrivoluzione, la crisi sociale»²⁵. In altri termini, nella visione giacobina la violenza aveva una logica difensiva, ma quello che più interessa sottolineare è che risultava una violenza limitata nel tempo.

Del tutto differente, la visione fascista della violenza. In quest'ultimo caso, il ricorso alla violenza diveniva l'*atteggiamento permanente* del rapporto fra il fascista e il mondo. Ciò significava che l'«uomo nuovo» fascista poteva realizzarsi nella storia solo ricorrendo alla violenza; e del resto, quella realizzazione, proprio perché non poteva appoggiarsi a riferimenti extrastorici, come nel caso del riferimento alla Natura da parte giacobina, diventava un processo permanente, era cioè l'unico modo di operare nel mondo e nella storia che il fascista riconoscesse. L'assenza di una visione teleologica della storia, ossia l'inesistenza di un approdo che finalmente permettesse al fascista di godere del mondo, costringeva il fascista medesimo a un attivismo che si esplicitava in una violenza quale unico rapporto possibile col mondo.

Rimane però un problema: si tratta di chiedersi da dove provenisse quella versione perenne dell'attivismo, tipica del fascismo; insomma, in forza di quale motivo il fascismo ha costituito una rottura con la tradizione rivoluzionaria europea?

Qualche decennio fa, in un saggio che concludeva una raccolta di scritti apparsi in precedenza in sedi diverse, Eugenio Garin registrava che «è opinione corrente che, in coincidenza col nascere del nuovo secolo, si sia determinata una sorta di svolta radicale [...]. Svolta, rinnovamento, rinascita, aurora, - ecco i termini che ricorrono nelle pagine, prima, dei protagonisti e, poi, degli storici, a proposito della fine del secolo e dell'affacciarsi del Novecento»²⁶. Sempre ad avviso di Garin, «Raccogliere,

²⁵ Entrambe le citazioni in MAZURIC 2005, rispettivamente, pp. 1020, 1023.

²⁶ GARIN 1983, pp. 330-331.

come si continua a fare, sotto l'unico denominatore di irrazionalismo, di idealismo e di rifiuto delle scienze, Dilthey Windelband e Rickert, e poi Croce Bergson Lukács e la Scuola di Francoforte, e Husserl Heidegger Sartre, non significa nulla e non serve a nulla. [...] Nella pretesa ondata irrazionalistica in realtà fermentarono richieste di più rigorosa razionalità²⁷. «Processo a Galileo, allora? – puntualizzava infine Garin – e processo alla scienza? Non questo [...]. Processo, se mai, *alla filosofia della storia del positivismo, al suo "ottimismo", alla sua idea di un progresso necessario e lineare nel tempo*»²⁸.

Considero il problema dal punto di vista dell'analisi dell'ideologia fascista. Non credo che il fascismo reputasse necessario andare a scuola da Nietzsche, non foss'altro perché il suo nazionalismo esasperato implicava un atteggiamento autarchico nei confronti della cultura di riferimento.

Quanto a Spengler, malgrado l'interesse di Mussolini per l'autore del *Tramonto*, ma soprattutto per *Jahre der Entscheidung*, tanto che De Felice aveva potuto sostenere che ««Con gli anni trenta le suggestioni spengleriane si fecero [...] in Mussolini numerose ed evidenti»²⁹, non erano mancate le critiche di autorevoli filosofi del regime, come nel caso di Sergio Panunzio, nei confronti delle tesi spengleriane presenti in *Jahre der Entscheidung*³⁰. Come dimostravano la politica di Mussolini e la vittoria nella guerra d'Etiopia, il fascismo si era candidato a essere l'unica proposta presente sul mercato politico e delle idee che presentava un'agenda in cui al primo posto figurava proprio l'obiettivo di reagire alla decadenza. Gli intellettuali fascisti più fascisti di Mussolini?

Piuttosto, le critiche a Spengler rivelavano come il fascismo ambisse presentarsi come una proposta di reazione contro le culture della decadenza. In subordine, e quale conseguenza, ciò significava come il fascismo accettasse il panorama della modernità, proponendosi però di opporsi alla visione liberale di questa, considerato che per i fascisti a essere precipitata nel pozzo della decadenza era la modernità liberale, non quella totalitaria fascista, che emanava vigore e capacità di lottare.

²⁷ Ivi, pp. 338-339.

²⁸ Ivi, p. 341 (corsivo aggiunto).

²⁹ DE FELICE 1974, p. 40.

³⁰ Per le critiche di Panunzio a Spengler, vedi GERMINARIO 2023, pp. 424-6. Ma per le critiche di altri intellettuali fascisti, vedi ivi, 427-429, 461-464 468-469.

Questo rimanda a un tema che non mi pare sia stato problematizzato con la dovuta importanza nell'imponente bibliografia sull'ideologia fascista.

3. *La cultura della crisi e la scissione fatale*

C'è stato infatti un tema della cultura della crisi che si era riprodotto nel fascismo. *Late-comer* sul mercato politico e delle idee³¹, il fascismo non aveva inventato nuove categorie teorico-politiche. Lo stesso corporativismo, com'è noto, era un concetto già presente in alcuni settori della cultura politica, come il pensiero politico cristiano. Il fascismo, semmai, si era appropriato di concetti già presenti, ridefinendoli dal proprio punto di vista ideologico.

Ora, la cultura della crisi si era caratterizzata come una posizione critica della società borghese liberale. I protagonisti dei romanzi della cultura della crisi – su questo mi limito a richiamare il caso emblematico il *Pascal* di Pirandello (1904), per non dire dell'Aschenbach di *Morte a Venezia* di Thomas Mann (1912) - erano persone che si aggiravano disperate in una società borghese liberale ormai incapace di risolvere la loro crisi interiore. Mattia, ad esempio, «già alle prime frasi della sua autobiografia si dichiara come colui che non è più capace di definirsi e di imporre al mondo un suo io certo e indubitabile, corredato di altrettanti certe e indubitabili opinioni»³².

Critica della società borghese liberale, dicevo; ma non critica dei rapporti sociali di produzione: è questa scissione a presentarsi quale una delle cifre più significative della cultura della crisi.

Dalla cultura della crisi traspariva un'opposizione al marxismo, consistente nell'accusare quest'ultimo di essere prigioniero di una logica materialistica. Ebbene, da dove questa cultura deduceva il materialismo del marxismo, se non nella centralità riconosciuta ai rapporti sociali di produzione? Un eventuale avvento del socialismo, proprio perché fondato

³¹ Sul concetto politologico e storiografico del fascismo come *late-comer* vedi LINZ 2006, pp. 207-422.

³² MICALI 2002, p. 115.

su una visione materialistica dell'uomo, avrebbe quasi sicuramente accentuato la condizione di alienazione in cui versava l'uomo.

Al marxismo, la cultura della crisi replicava *scindendo la critica della società borghese liberale dalla critica dei rapporti sociali di produzione*: non nella trama dei rapporti di produzione si era verificata la difficoltà di affrontare la vita da parte dei vari Mattia e Aschenbach, bensì nei rapporti instaurati all'interno della società. I rapporti interindividuali prevalevano sui rapporti di produzione. Ciò significava che la classe non esauriva l'uomo perché quello della produzione e del lavoro era solo uno dei momenti della vita umana. Ma espletato quel momento, l'uomo si trovava di nuovo immerso in una trama di relazioni con gli altri uomini la quale gli inibiva di realizzarsi.

La distinzione fra la società borghese liberale e il capitalismo la si ritrova nell'universo ideologico fascista: la prima era da sopprimere, mentre il secondo era da governare con le armi della politica, per fare in modo che non producesse crisi economiche sempre più devastanti.

Del resto, il marxismo risultava inadeguato ad affrontare la crisi dei vari Pascal e Aschenbach, perché attento a ragionare per classi sociali, non per singole individualità. Si può dire, anzi, che il fascismo perveniva a colmare un vuoto lasciato dalla cultura politica, il marxismo, più critica nei confronti della società borghese liberale.

Vediamo Plechanov, Lukács e Trotsky, ossia tre dei più rappresentativi teorici del marxismo dei primi decenni del Novecento, molto attenti alle questioni di natura culturale, nonché uno scrittore critico del socialismo, Joseph Roth. Nello scrittore austriaco il tema dell'ostilità del marxismo nei confronti della crisi dell'uomo compariva, sia pure di sfuggita. In *Fuga senza fine*, lo scrittore austriaco ricostruisce la vicenda del prigioniero di guerra dei russi, Franz Tunda, innamorato della militante rivoluzionaria Natascia e arruolatosi poi nelle fila dell'Armata rossa. Alle rimproveranze di Tunda davanti a un'improvvisa sparizione di Natascia, gli altri militanti ricordano a Tunda che tutti loro «erano convinti che il mondo dovesse essere rifatto da capo e che i mali privati fossero ridicoli»³³. Il pubblico prevaleva sul privato, nel senso che per i rivoluzionari tutto ciò che afferiva alla dimensione individuale non riscuoteva attenzione rispetto alla prospettiva della rottura rivoluzionaria. Ad avviso di

³³ ROTH 1982, p. 34.

Plechanov, «il carattere dell'individuo è un “fattore” dello sviluppo sociale solamente, dove, quanto e in quanto lo permettono i rapporti sociali»³⁴.

Quanto a Lukács in uno dei suoi studi giovanili aveva osservato che

«la tendenza forse più forte della concezione marxista della storia e della vita è quella di ridurre al minimo il significato e l'importanza delle volontà solo individuali, delle riflessioni personali e dei sentimenti e di ricondurli a cause che vanno al di là delle cause già profonde e oggettive, al di là insomma delle cause che agiscono nei singoli e direttamente dentro l'uomo»³⁵.

Per il filosofo ungherese, il marxismo era dunque un sistema filosofico che sostituiva la dimensione individuale a vantaggio dei soggetti collettivi, cioè delle classi sociali. Per il marxismo, l'individuo esisteva in quanto era membro di una classe sociale; e d'altro canto, riconoscendosi nella classe d'appartenenza, rinunciava alla propria individualità.

Infine, non del tutto diversa era la posizione di Trotsky. In uno scritto del 1923 il rivoluzionario russo osservava che «La tragedia dell'esclusiva passione individuale è per l'epoca nostra troppo insipida. Ma perché? Perché nella nostra epoca viviamo di passioni sociali. La tragedia della nostra epoca consiste nel conflitto di due collettività avverse tramite la personalità»³⁶. Quello di Trotsky era un giudizio rigorosamente in linea col marxismo, nel senso che muoveva dalla convinzione che, nell'epoca dell'intervento delle masse in politica e delle esplosioni rivoluzionarie, la singola persona poteva ricoprire un ruolo nei processi storici a patto che si identificasse in una classe sociale; laddove operavano i soggetti collettivi, il ruolo del singolo individuo si dissolveva.

In un testo precedente di un quindicennio, e ambientato in un Café di St-Michel in una discussione tra intellettuali russi, Trotskij faceva dire a uno dei protagonisti della discussione:

³⁴ PLECHANOV 2016, p. 68.

³⁵ LUKÁCS 2018, p. 108.

³⁶ TROTSKY 1958, p. 98. Ma su quest'aspetto del pensiero del leader bolscevico, vedi le considerazioni di GIACHETTI 2017, pp. 55-57.

«La vostra letteratura non l'accetto: non perché sia simbolica, non perché sia impressionistica, non perché sia mistica, [...] ma perché è infetta della lebbra della disperazione, perché nella sua desolazione piena di livore essa è una vituperazione, una bassa e vile vituperazione, contro il sovrano Stivale della realtà [...], non contro ciò che è, di fronte al quale tale arte si trascina nel fango, ma contro ciò che è reale, cioè contro la stessa umanità [...]»³⁷.

Per il marxismo, siccome l'individuo valeva in quanto appartenente ad una classe sociale, la dimensione individuale e tutti i problemi connessi a questa dimensione erano da abbandonare alla decadente cultura borghese. In questo modo, il marxismo si precludeva la possibilità di interloquire con quei settori della società borghese liberale che più avvertivano l'erosione della cultura e dei valori tradizionali. Si trattava soprattutto dei settori della piccola borghesia, non a caso proprio di quel settore che nel dopoguerra sarebbe andato a infoltire le fila dello squadristo, egemonizzandolo.

4. *La questione dei «ceti medi emergenti»: dall'introspezione al protagonismo*

Quanto si è fin qui osservato potrà sembrare una divagazione; a ben guardare, invece coinvolge il concetto defeliciano di «ceti medi emergenti», un concetto che tante discussioni storiografiche aveva provocato al tempo della pubblicazione dell'*Intervista sul fascismo*: «ceti medi che cercano [...] di acquistare partecipazione, di acquistare potere politico. [...] Fu la prima guerra mondiale che mobilità tutta una parte di società italiana, restata sino allora in disparte. E questa parte, mobilitata per la guerra, epperò esclusa dal potere effettivo, dalla partecipazione, tende poi, attraverso il fascismo, a rivendicare, ad acquistare una sua funzione»³⁸.

Si è detto che il concetto defeliciano di «ceti medi emergenti» aveva provocato accese discussioni. Intanto, a me pare che Gramsci non avesse sostenuto una posizione differente; infatti, era stato Gramsci, a cogliere

³⁷ TROTSKY 1973, pp. 247-248.

³⁸ DE FELICE 1975, pp.30-31.

come questi processi molecolari di organizzazione avevano coinvolto soprattutto la piccola borghesia, rifluita poi nel fascismo, se non nello squadrismo. Per Gramsci, la guerra era stata «diretta, in assenza di uno stato maggiore efficiente, dalla ufficialità subalterna, cioè dalla piccola borghesia»³⁹.

Dove il discorso sui «ceti medi emergenti» non funzionava del tutto, nel senso che era da approfondire?

Parto da Croce. Nelle celebri pagine della *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Croce aveva stilato un durissimo atto d'accusa contro l'attivismo, definendolo «il fare per il fare, il distruggere per il distruggere, l'innovare per l'innovare, la lotta per la lotta, e la guerra e le stragi e il dare e ricevere morte come cose da ricercare e volere per sé stesse»⁴⁰.

Sia in Croce che in Del Noce non era dato di rintracciare i protagonisti sociali dell'attivismo; per chiarire: in quali settori della società liberale allignavano queste posizioni? Gli intellettuali che teorizzavano l'attivismo a quale pubblico si rivolgevano? Non certo alla borghesia, ancora legata alla cultura liberale; e non si rivolgevano nemmeno alle classi proletarie, affascinate dal futuro in cui si sarebbe realizzato il socialismo. Rimanevano appunto i ceti medi.

Retrodaterei la domanda della piccola borghesia di trovare uno spazio sul mercato politico al periodo prebellico; per intenderci, si tratta di verificare se tendenze all'autonomia, da parte della piccola borghesia, non si fossero manifestate già nel periodo giolittiano. Malgrado alcuni tentativi di organizzarsi da parte di settori di piccola borghesia – penso, ad esempio, agli insegnanti –⁴¹, si trattava pur sempre di organizzazioni che rivelavano un'ottica di categoria, senza che queste soluzioni si ponessero il problema di un ingresso nella classe dirigente dello Stato. Del resto, la piccola borghesia era stata il settore escluso dal compromesso giolittiano fra la classe dirigente liberale e il riformismo socialista. Forse non c'è stato un periodo della storia d'Italia del Novecento un ruolo di opposizione così diffuso come nell'età giolittiana. «La cultura, in quanto ideologia "politica", fu la protesta dei ceti medi contro un sistema che non attribuiva loro la funzione dirigente che ritenevano di meritare. [...] Il

³⁹ GRAMSCI 1974, p. 355.

⁴⁰ CROCE 1965, p. 300.

⁴¹ Cfr., GERMINARIO 2020, p. 20 e la bibliografia ivi citata.

malcontento dei ceti medi per il personale politico non era una novità. [...]. Adesso invece il malcontento aveva trovato la sua ideologia antidemocratica»⁴². Viene da osservare che i «ceti medi emergenti» erano “emersi” già prima dello scoppio della guerra, almeno nel senso che si stavano progressivamente collocando su posizioni che tradivano una lacerazione, per ora solo culturale, del loro rapporto col liberalismo. Ed era una lacerazione che era venuta ad esprimersi attraverso due fenomeni culturali: il primo era proprio quello della cultura della crisi, ossia all’assunzione di un atteggiamento introspettivo e ripiegato su se stesso, sol che si pensi al *Pascal* pirandelliano, ai poeti crepuscolari ecc. In questo caso, la lacerazione col liberalismo si declinava come una scelta introspettiva che si collocava su un terreno impolitico, cioè come rinuncia all’intervento in politica. L’introspezione non presentava che una via d’uscita, quella della morte. Se per Sergio Corazzini, «il Poeta, ebro di morte,/ viene a patti/con la Disperazione»⁴³, per Carlo Vallini «Rapido è il tempo che passa/ e ci affoga nel nulla:/ ieri eri ancor nella culla,/ domani sarai nella cassa»⁴⁴ La scelta introspettiva rivelava una presa di distanza dalla politica e dalla società, con quest’ultima giudicata quale fitta trama di relazioni che soffocava il disegno del piccolo borghese di realizzarsi. Il secondo filone era quello delle riviste, sulle colonne delle quali, da «Il Regno» a «La Voce», la critica del liberalismo, ovvero della classe dirigente liberale, era fiorita ricorrendo agli argomenti più disparati. Proprio il nazionalismo possiamo vederlo quale primo movimento dove trovava una collocazione significativa la scissione fra la critica della società borghese liberale e l’assenza della critica del capitalismo. Si prenda il noto *pamphlet* di Alfredo Rocco, che potremmo considerare il testo politicamente più lucido di quella scissione o comunque delle ipotesi di critica del liberalismo e del pluralismo che venivano maturando nella società italiana prebellica.

Il liberalismo era «dichiarato esaurito perché già attuato»⁴⁵. Quanto al socialismo, attraverso calcoli che sembravano rifarsi alla logica del noto saggio di Enrico Barone sul ministro della produzione socialista, per

⁴² CAROCCI 1961, pp. 110-111.

⁴³ CORAZZINI in SANGUINETI 1993, p. 420.

⁴⁴ VALLINI 1993, p. 479.

⁴⁵ ROCCO 1914, p. 46.

Rocco esso «prepara inevitabilmente, la miseria e il ritorno al medioevo»⁴⁶. Il giurista si rivolgeva infine «agli sfiduciati, che sono legione in Italia»⁴⁷, rivendicando al nazionalismo di essere «*rivoluzionario*, e non può convenire agli scettici e ai timidi»⁴⁸.

Se si esclude il movimento nazionalista, fino al 1914 la critica al liberalismo era stata di natura culturale. A partire dal periodo dell'interventismo, quella critica si era tradotta in presa di posizione politica esplicita: il piccolo borghese che correva ad arruolarsi da ufficiale non lo faceva per difendere la nazione dei vari Giolitti, Turati, Nitti ecc., ma contro tutti costoro. La guerra aveva prodotto una politicizzazione integrale della vita, difficilmente compatibile con la tradizionale visione liberale. Ciò significava che era saltata la distinzione, schiettamente liberale, fra pubblico (la politica) e privato, perché mettere a rischio la propria vita per la nazione significava che tutta la vita era divenuta un atto politico. E se tutta la vita era stata politicizzata, allora una conseguenza importante consisteva nell'accantonare sullo sfondo qualsiasi macerazione in senso introspettivo sul senso della vita.

In precedenza ho osservato che l'attivismo fascista si presenta come "assoluto" perché, emancipato dalla realizzazione di un fine del corso della storia, assumeva come perenne il contrasto fra il fascista e il mondo. Se si vuole trovare una delle cause di quest'atteggiamento, esso sarebbe da individuare nel fatto che quel contrasto funzionava da antidoto che permetteva al piccolo borghese di tenere a distanza la prospettiva di precipitare nuovamente nelle spire avvolgenti di un'introspezione che non presentava vie d'uscita. Detto altrimenti: così come la guerra aveva offerto al piccolo borghese la possibilità di politicizzare la propria vita accantonando, di conseguenza, qualsiasi domanda cruciale sul senso della vita medesima, allo stesso modo, fino a quando il piccolo borghese fosse stato impegnato nell'attività di contrasto col mondo, sarebbe stato convinto del significato della propria vita. L'attivismo, insomma, agiva da strategia terapeutica per curare gli effetti prodotti dalla cultura della crisi.

Per concludere su questo punto: la guerra prima e lo squadristico dopo avrebbero offerto ai vari Mattia Pascal una causa per vivere, dopo che

⁴⁶ Ivi, p. 34.

⁴⁷ Ivi, p. 45.

⁴⁸ Ivi, p. 46.

per anni erano rimasti aggrovigliati nelle spire dell'introspezione. I vari Mattia Pascal, però, avrebbero tradotto nella lotta politica la convinzione, tipica della cultura della crisi in cui essi si erano formati, che si trattava di distruggere la società borghese liberale, governando il capitalismo.

5. *De Felice tra Mosse e Furet*

Perfetti dedica diverse pagine all'influenza esercitata da François Furet – quello del *Passato di un'illusione* – su De Felice. Che lo storico francese avesse esercitato un'influenza sull'ultimo De Felice era un aspetto già conosciuto ed evidenziato dalla storiografia⁴⁹. Così Perfetti:

«L'incontro intellettuale fra De Felice e Furet [...] è stato certamente proficuo dal punto di vista scientifico come dimostra la convergenza dei due studiosi su molti punti qualificanti. Esso ha segnato, in un certo senso, il superamento dell'ormai longeva passione di De Felice per Mosse e per il suo metodo storiografico di fatto ricondotto entro i limiti di una necessaria riconsiderazione del ruolo della cultura nello sviluppo dei fenomeni storici e, in particolare, della analisi della dinamica della "nazionalizzazione delle masse"» (P., pp. 423-424).

Se interpreto correttamente il suo atteggiamento storiografico, Perfetti ha modificato il suo giudizio su Mosse: più di quindici anni fa aveva parlato di una «grandezza di Mosse»⁵⁰; ora rivela alcune riserve, forse più estese di quelle che, malgrado la stima e l'interesse per lo stesso Mosse, aveva manifestato De Felice. Perfetti si appoggia infatti a un giudizio di Dino Cofrancesco, secondo il quale il confronto con autori come Furet e Raymond Aron avrebbe determinato nello stesso De Felice il distacco dalle posizioni storiografiche di Mosse. Se Perfetti ha riserve sull'approccio storiografico di Mosse, Dino Cofrancesco – citato da Perfetti – imputa Mosse di avere allargato «i suoi orizzonti culturali fino alla prossimità con la scuola di Francoforte»⁵¹; anzi, sempre secondo Cofrancesco, Mosse «stava diventando una sorta di Michel Foucault della storiografia

⁴⁹ AGA ROSSI 2002, p. 124.

⁵⁰ PERFETTI, 2009, p. 213.

⁵¹ COFRANCESCO 2017, in PERFETTI 2017, p. 54.

sul nazionalsocialismo e sugli aspetti violenti e repressivi delle liberaldemocrazie»⁵².

Nessuna polemica di sapore politico: rimaniamo all'ambito storiografico. Uno dei maestri della storiografia del secolo scorso, Léon Poliakov, sosteneva che la storia delle idee è molto delicata. Non solo il richiamo alle fonti, visto che qui si parla di De Felice, ma la "delicatezza" di cui parlava Poliakov vorrebbe che Cofrancesco indicasse in quale scritto Mosse avesse rivelato indulgenza o adesione nei confronti dei francofortesi.

Mosse influenzato da posizioni storiografiche che potevano essere ricondotte a certe correnti del radicalismo di sinistra, nella fattispecie ai francofortesi?

Per richiamare alcuni dei testi più significativi di Mosse: i francofortesi sono assenti nel *Razzismo in Europa*, malgrado nella loro riflessione l'antisemitismo e il razzismo avessero occupato un posto rilevante. Nella *Cultura dell'Europa occidentale* la Scuola di Francoforte era presentata quale gruppo di pensatori che aveva preso progressivamente le distanze dal marxismo: «la psicoanalisi poteva essere più feconda come strumento di coscienza critica della camicia di forza delle leggi marxiste»⁵³. Il richiamo più significativo mi pare quello presente nell'*Intervista sul nazismo*, dove i francofortesi erano associati a Talmon quali studiosi che avevano sottolineato «la faccia "oscura" dell'Illuminismo»⁵⁴. Ma non basta.

Mosse storiograficamente poco affidabile, considerata la sua deriva verso posizioni di radicalismo di sinistra? Se non risultano scritti "foucaultiani" o "francofortesi" di Mosse, non risultano scritti di De Felice che attestino il distacco dallo stesso Mosse, almeno nei termini e con le motivazioni di cui parla Cofrancesco. Siccome stiamo parlando di De Felice, il richiamo a qualche fonte sarebbe utile. E infine, è il caso di chiedere: anche ammesso che il "secondo" Mosse avesse assunto posizioni che gli si contestano, quale ricaduta può avere questa deriva sul "primo" Mosse, storico della nazionalizzazione delle masse, della brutalizzazione della vita provocata dal conflitto 1914-18, tanto per richiamare alcuni noti concetti storiografici mossiani?

⁵² Ivi, p. 55.

⁵³ MOSSE 1986, p. 457.

⁵⁴ MOSSE 1977, p. 100.

Cofrancesco parla di «sottili condizionamenti ideologici di Mosse»⁵⁵ e di «supervalutazione di Mosse» da parte di De Felice⁵⁶. L'errore mosseiano sarebbe consistito nella «presa di distanza dall'universo mentale del liberalismo [che] portava Mosse a ripudiare decisamente la categoria 'totalitarismo' che, come a tutta la cultura di sinistra, gli sembrava uno slogan da guerra fredda»⁵⁷.

Verrebbe facile richiamare una nota della Prima sezione del libro primo del *Capitale*, laddove Marx paragona gli economisti ai teologi. Mi limito a un pensatore il cui liberalismo è al di sopra di qualsiasi sospetto, Keynes. A chi scrive, queste critiche richiamano alla mente quanto appunto scriveva Keynes degli economisti legati alle ricette liberiste: «i teorici classici somigliano a geometri euclidei in un mondo non-euclideo, i quali, scoprendo che nell'esperienza due rette apparentemente parallele spesso s'incontrano, rimproverano alle linee di non mantenersi diritte, come unico rimedio alle disgraziate collisioni che si verificano»⁵⁸. Fuor di metafora: siccome Mosse non si richiamava ad Aron e alla teoria delle religioni politiche, essendo il suo impegno storiografico incentrato sull'analisi dei miti politici, dei riti di massa ecc. – in una parola: di essere interessato a razionalizzare l'irrazionale in politica – tralignava verso posizioni prossime al radicalismo di sinistra, sia pure non strettamente marxista.

Si può replicare a questi giudizi critici, facendo valere le date: *La nazionalizzazione delle masse* era uscita nel 1974 in edizione originale inglese e l'anno dopo in edizione italiana promossa e introdotta da De Felice. L'*Intervista sul nazismo* era uscita nel 1977. Siamo davanti, quindi, a contributi storiografiche pressoché coevi. E proprio in quest'ultima sede, prima che tralignasse verso posizioni criptofofrancesi e foucaultiane, Mosse aveva sostenuto di non credere alla teoria del totalitarismo,

«tipica generalizzazione dipendente da un punto di vista liberale. Vediamo infatti che chi ne fa uso [...] lo applica a ogni cosa che sia contro le istituzioni liberal-parlamentari. Costoro mettono nello stesso mazzo comunismo e

⁵⁵ COFRANCESCO 2017, 46.

⁵⁶ Ivi, p. 45.

⁵⁷ Ivi, p. 46.

⁵⁸ KEYNES 2006, pp. 200-201.

fascismo, Stalin e Hitler. Questa è una delle critiche che io rivolgo al punto di vista liberale: esso adopera il concetto di totalitarismo come un'etichetta buona per qualsiasi cosa sia antiliberal, con il risultato di velare le differenze. Tra Lenin, Stalin e Hitler le differenze sono grandi così come sono grandi le differenze tra bolscevismo e fascismo. Il concetto di totalitarismo vela queste differenze, perché guarda il mondo esclusivamente da un punto di vista di un liberale»⁵⁹.

In che cosa consisterebbe il francofortismo di Mosse? Se ben comprendo il giudizio di Cofrancesco, il francofortismo di Mosse consisterebbe nel rifiuto del concetto di totalitarismo, dallo storico tedesco considerato espressione della cultura politica liberale. Si vedrà tra poco che quel concetto era presente nel marxismo degli anni Trenta, persino in un fedele stalinista come Togliatti, per non dire dei vari critici della sinistra comunista ostili allo stalinismo. Credo che Cofrancesco non avrebbe esitazioni a riconoscere che la tendenza prevalente in coloro che hanno più insistito sul concetto di totalitarismo fosse stata proprio quella di appiattare le differenze fra universi ideologici diversi; e non si capisce se quest'appiattimento fosse dovuto a pigrizia d'analisi oppure a condizionamenti ideologici. Ciò che è mancato è stato l'utilizzo di quella categoria per sottolineare le differenze fra i regimi politici. Per richiamare un solo tema: ferme restando le disastrose conseguenze sul piano storico, la dialettica proletariato-borghesia non ha nulla a che vedere con quella ariano-semita, fulcro dell'universo ideologico nazista.

Qualche altra considerazione. Intanto, è poco più che un luogo comune la constatazione che in Furet non sempre è chiaro dove finisca la ricerca storica e inizi la polemica politica. Non sarebbe da escludere che il «rapporto affettivo, e quasi passionale» di Furet con la Rivoluzione francese⁶⁰, lo aveva condotto a individuare le proiezioni degli aspetti drammatici del 1789 (il Terrore, soprattutto) nella contemporaneità. Mazauric ha già ricordato che Albert Soboul, in occasione di un'altra posizione storiografica polemica di Furet, era stato del parere che «il più grande onore da fare alla “diatriba” di François Furet, [...] era di ignorarlo, di proseguire lo sforzo di ricerca»⁶¹. Credo che Perfetti non avrà

⁵⁹ MOSSE 1997, P. 78.

⁶⁰ VOVELLE 2014, P. 63.

⁶¹ MAZAUERIC 1984, P. 57.

difficoltà a riconoscere che uno dei meriti di Mosse era stato quello di mantenersi a distanza dalle polemiche storiografiche in atto nell'ambiente degli storici europei. Almeno in un caso, del resto, Mosse fu coinvolto, suo malgrado, nelle polemiche fra gli storici europei. Mi riferisco al comico rifiuto di Furet – presentato come un campione del liberalismo – di pubblicare in un volume collettaneo un innovativo saggio di Mosse sui rapporti fra giacobinismo e fascismo⁶²: non motivi storiografici furono all'origine di quel rifiuto, ma motivi schiettamente politici⁶³.

Era una distanza dovuta al fatto che Mosse praticava un approccio alla storia della cultura nel complesso estraneo alla storiografia europea, almeno a quella contemporaneistica. A proposito di storia dei regimi politici e degli universi ideologici di fascismo e nazismo, quale storico europeo prima di Mosse aveva insistito sul mondo del mito, dei simboli, dei riti di massa, della necessità, infine, di razionalizzare l'irrazionale? Almeno per quanto riguardava la presenza dei miti nella storia contemporanea, questo era un tema riservato ai filosofi (Cassirer ecc.).

È da presumere che l'interesse di De Felice per Furet fosse motivato anche dal fatto che entrambi polemizzavano col medesimo avversario: la storiografia di orientamento marxista. Se Furet polemizzava con una tradizione storiografica in cui determinante era stata la presenza della cultura marxista, o che al marxismo si ispirava, da Jaurès a Mathiez, Soboul, Vovelle ecc., tanto da rivalutare uno storico monarchico e reazionario come Cochin⁶⁴, De Felice polemizzava con una storiografia italiana in cui, almeno per quanto riguardava la ricerca storica sul fascismo, i contributi di orientamento marxista avevano svolto un ruolo importante. Quanto alla medesima ottica liberale cui entrambi gli storici si ispiravano, mi pare che i punti di riferimento culturale fossero diversi: mentre in Furet – corretta l'osservazione di Perfetti – era determinante il confronto con Aron e i suoi studi sulle religioni politiche, il liberalismo di De Felice aveva quale punto di riferimento la tradizione italiana, da Croce a Rosario Romeo.

Individuerei una differenza notevole fra i due. La prima è che Furet reinterpretava una vicenda già nota, fornendo una propria chiave di

⁶² MOSSE, 2003, pp. 101-130

⁶³ Vedi GENTILE, 2004, p. VII.

⁶⁴ Cfr. Furet 1999, pp. 183-215.

lettura, ma senza offrire una documentazione inedita; Furet non scopriva, bensì rileggeva. La sua era una polemica contro la storiografia di orientamento marxista, sull'onda dell'impatto dell'*Arcipelago Gulag* sulla cultura francese: già dal 1793, insomma, era chiaro che ogni rottura rivoluzionaria conduceva al Gulag⁶⁵. Quanto a De Felice, siamo in presenza di uno storico che poggiava le proprie posizioni storiografiche su un'enorme documentazione fino ad allora inedita o trascurata.

La seconda differenza è che, mentre le posizioni di Furet erano da inscrivere in un panorama culturale in cui erano numerose le voci di storici che mettevano in discussione la tradizionale e da tempo consolidata lettura marxista della Rivoluzione francese⁶⁶, De Felice invece aveva avviato quasi in perfetta solitudine la critica della tradizione storiografica sul fascismo.

6. *Il totalitarismo fascista: imperfetto?*

Un'ultima questione riguarda il concetto di totalitarismo, tema già affrontato in precedenza, ma su cui conviene insistere per richiamare un punto. Conviene ribadire che il nodo credo non riguardi la constatazione sull'utilizzo di questo concetto in termini di polemica politica negli anni della guerra fredda. Del resto, è chiaro che il concetto ha fatto parte (e ancora fa parte) a tutti gli effetti del bagaglio teorico-politico del liberalismo. E tuttavia, è stato utilizzato anche dai marxisti. Trotskij, per richiamare un solo esempio, alla fine degli anni Trenta, nella sua polemica con Bruno Rizzi, si richiamava al concetto di totalitarismo a proposito dello stalinismo, sostenendo che uno «Stato totalitario è capace di sopprimere le contraddizioni sociali durante un certo periodo, ma è incapace di perpetuarsi»⁶⁷. Da marxista rigoroso Trotskij era convinto che il totalitarismo costituiva una soluzione per annullare il conflitto sociale. Ma, essendo la dialettica un principio immanente alla società, qualsiasi sistema politico totalitario era destinato a esplodere, non potendo comprimere del tutto le lotte di classe.

⁶⁵ Cfr., per una ricostruzione della polemica di Furet, CANFORA 2010, pp.41 sgg.

⁶⁶ Cfr., TACKETT 2025, pp. 14-15.

⁶⁷ TROTSKIJ 1969, p. 53.

Si potrebbe sospettare che Trotskij ricorresse alla teoria del totalitarismo quale argomento per consolidare la sua critica dello stalinismo. A ben guardare, però, era dallo stesso ambiente di un Komintern asservito allo stalinismo che ricompariva la categoria del totalitarismo, Il concetto, infatti, lo si ritrova nel Togliatti del 1935, autore del famoso *Corso sugli avversari*. Togliatti leggeva la soluzione totalitaria quale soluzione imposta dalle classi dirigenti: «Il fascismo non è nato totalitario, esso lo è diventato, lo è diventato quando gli strati decisivi della borghesia hanno raggiunto il massimo grado di unificazione economica e quindi politica»⁶⁸.

Se Trotskij applicava la categoria del totalitarismo allo stalinismo, Togliatti la applicava al fascismo. Ma il risultato non subiva modifiche: il totalitarismo rimaneva in entrambi i casi una soluzione per annullare le lotte di classe. Quanto agli esponenti del comunismo di sinistra critico dello stalinismo, i richiami al concetto di totalitarismo sono numerosi: è un richiamo che si ritrova, ad esempio, in Victor Serge⁶⁹, in Korsch censore del *Behemoth* di Franz Neumann, infine in Bordiga, il quale scriveva di «diffamati regimi totalitari borghesi in Italia, in Germania e in altri siti»⁷⁰. Naturalmente ai teorici del marxismo che utilizzavano il concetto di “totalitarismo”, nella fattispecie a Trotskij e Togliatti, qualsiasi intellettuale liberale avrebbe potuto obiettare che il totalitarismo annullava le lotte di classe perché modificava il panorama politico in cui queste potevano svolgersi, dalla negazione dei diritti al pluralismo ecc. E tuttavia, sarebbe anche valida l’osservazione contraria, e cioè che la formazione di un panorama politico totalitario era la condizione essenziale per pervenire all’annullamento delle lotte di classe; e questo era, non a caso, proprio uno degli obiettivi esplicitamente proclamati di nazismo, fascismo e , per certi aspetti, dello stesso stalinismo.

Ad avviso di Perfetti, «Nel corso degli anni De Felice tornò in più occasioni sul tema del totalitarismo ma, alla fine, rimase sempre convinto del fatto che il fascismo non potesse essere definito a pieno titolo totalitario» (P., p. 278).

⁶⁸ TOGLIATTI 1973, p. 553.

⁶⁹ SERGE 1971, p.. 195;

⁷⁰ BORDIGA 1971, pp. 303-31.

Di recente, il concetto è stato sottoposto a critica stringente, addirittura per quanto riguarda il nazismo, da parte di tre storici che è difficile reputare “francofortesi”, e dei quali uno, Chapoutot, possiamo considerarlo uno dei più qualificati specialisti in circolazione della cultura politica nazista: «Che il regime nazista sia stato un regime dittatoriale, che esercitava la costrizione e la coercizione, è un’evidenza. Ma la comparazione operata tramite il paradigma totalitario impedirebbe, in qualche sorta, d’interrogarsi sulla natura di questo terrore»⁷¹. Sempre per Chapoutot, quello di «totalitarismi» costituisce un «concetto abbandonato da lungo tempo dagli storici del nazismo e dello stalinismo»⁷².

Non è questa la sede per discutere il concetto di totalitarismo; interessa, invece, la causa di quell’abbandono: una causa che, più che storiografica, mi sembra essere stata una reazione all’uso ideologico-politico del concetto. Credo che il concetto di totalitarismo sia ancora utilizzabile a condizione che le comparazioni non siano sostituite dalle rapide identificazioni. E tuttavia, l’impressione è che la registrazione avanzata da Chapoutot abbia la sua origine nell’uso molto generico di quel concetto da parte della cultura politica (neo)liberale. Quello di totalitarismo, insomma, si presenta quale concetto che tende ad annullare le differenze fra regimi politici. Ma non solo di questo si tratta.

Credo che questo costituisca il limite che si può imputare alla cultura politica (neo)liberale degli ultimi decenni. A me pare che qui entri ancora una volta in gioco il criterio che aveva orientato De Felice a stabilire il rapporto fra giacobinismo e fascismo, e cioè che, essendo entrambe posizioni rivoluzionarie, si stabiliva un filo rosso, sia pure sottile e appena percepibile che teneva assieme quelle posizioni. Ma qui va ribadito quanto s’è già osservato: la vocazione rivoluzionaria del fascismo era nata in opposizione proprio alla tradizione rivoluzionaria fondata dal giacobinismo. Nella fattispecie del concetto di totalitarismo mi pare si ripeta il medesimo errore, quello di evitare le differenze. Detto diversamente: se il marxismo – quello dei “critici critici” – per giustificare le proprie posizioni politico-culturali, può essere accusato di avere destoricizzato il fascismo, il (neo)liberalismo, proprio per i medesimi motivi ha tradito la tendenza a confondere e a sovrapporre regimi politici differenti, non

⁷¹ CHAPOUTOT—INGRAO—PATIN 2024, p. 212.

⁷² CHAPOUTOT 2025, P. 32.

trascurando, ma addirittura eliminando le differenze a fondamento dei loro principi fondamentali. Per richiamare un solo esempio: se è necessario stabilire distinzioni fra Guardia di ferro e il fascismo italiano; se è indubbiamente necessario distinguere fra nazismo e fascismo quanto ai loro principi ideologici, in forza di quali motivi – se non di natura ideologico-politica – il concetto di totalitarismo dovrebbe cancellare le differenze fra i vari regimi politici? Il partito, per richiamare brevemente un altro esempio, funzionava allo stesso modo nel sistema politico fascista e in quello staliniano?

Il limite del liberalismo degli ultimi decenni è stato quello di appiattare le differenze in nome dei valori che intendeva difendere. Si trattava di un limite che esso aveva ereditato dalla propria tradizione teorico-politica. Anche qui, un esempio per tutti. Già Mises aveva osservato che il conflitto mondiale aveva dato vita a un «socialismo di guerra»⁷³. Beninteso, Mises non era stato il primo a delineare questo giudizio. Nel 1916 il concetto era stato formulato da Johann Plenge, in quello che all'epoca fu considerato un testo di riferimento di posizioni presenti nella cultura politica nazionalista tedesca:

«quella che oggi abbiamo dinanzi è [...] la prima società «socialista» mai realizzata e il suo spirito è la prima manifestazione attiva [...] di uno spirito socialista. Per effetto dell'emergenza bellica, l'idea socialista si è impiantata nella vita economica tedesca e ha fatto crescere, con la propria organizzazione, uno spirito nuovo. Ed è così che, affermando se stessa, la nostra nazione ha fatto dono all'umanità della nuova idea del 1914: l'idea dell'organizzazione tedesca, la comunità del socialismo nazionale»⁷⁴.

Credo che la categoria di “totalitarismo” sia utilizzabile, a patto che, per un verso, risultino valorizzate le caratteristiche di ciascun sistema politico. Per l'altro verso, essa dovrebbe valorizzare il progetto – presente in ogni ambiente politico totalitario – di dare vita a una rivoluzione antropologica dove la nuova figura di uomo si declinava diversamente fra nazismo, comunismo e fascismo. Mi spiego.

Ho già accennato alla questione dell'”uomo nuovo”. Se riconosciamo la centralità del ruolo che le religioni politiche hanno ricoperto nei regimi

⁷³ MISES 1994, pp. 126 sgg.

⁷⁴ PLENGE 2008, pp. 150-151.

politici totalitari, allora è necessario trarre almeno una conseguenza; e questa non riguarda solo i riti politici di massa, la figura del leader politico in quanto supremo sacerdote dei riti ecc. La religione – mi riferisco naturalmente al monoteismo, in modo particolare al paradigma giudaico-cristiano – è tale perché muove dall’imprescindibile presupposto di migliorare il comportamento umano. Quest’ultimo punto, non mi pare che la tradizione teorico-politica del liberalismo l’abbia valorizzato, limitandosi a sottolineare i momenti e le strutture della repressione degli avversari, più spesso presunti, l’abolizione del pluralismo ecc.

Ora, a meno che non si voglia vedere nel totalitarismo e nelle religioni politiche fenomeni comparsi nel Novecento in modo quasi inopinato – direi: una formula politica presentatasi col fine di interrompere quel corso della storia che il liberalismo identificava quale affermazione della libertà -, si dovrebbe vedere nei luoghi di detenzione e/o di sterminio una strategia finalizzata a una rivoluzione antropologica che spianava il percorso alla creazione di un uomo rinnovato. E qui, l’idea dell’”uomo nuovo” differiva da una religione politica all’altra. Nel caso del nazismo, ad esempio, l’”uomo nuovo” era identificato con la figura dell’ariano: il che comportava una regressione della storia.

Ebbene, va ribadito che la tradizione teorico-politica liberale ha insistito sugli aspetti politici e giuridici del totalitarismo, trascurando appunto che il paradigma totalitario prevedeva una rivoluzione antropologica. Anzi, non sarebbe neanche il caso di parlare, in proposito, di trascuratezza o di sottovalutazione, ma di una vera e propria rimozione. È stata una rimozione che certamente risultava comprensibile tenendo presente l’ottica d’analisi liberale, ma che si presentava come incomprensibile sia secondo un’etica della responsabilità sia secondo l’etica della convinzione. Insomma, il totalitarismo diventava l’inferno scatenato e gestito dai vari Himmler e Beria, dediti allo sterminio fine a se stesso perché privo di una ben definita causa ideologica e politica.

Ma c’è un altro punto da richiamare. Se si accetta il concetto di totalitarismo, è anche verosimile che esso va trattato come un idealtipo weberiano. Si tratta di un idealtipo, nel senso che storicamente non si è dato un *totalitarismo perfetto*, essendo, questo, più che altro una tendenza: il totalitarismo, per chiarire, è sempre imperfetto. Ciò significa che si può anche ammettere che nazismo e comunismo staliniano fossero più avanzati nella spinta totalitaria; ma anche ai primi due sistemi politici sarebbe storicamente difficile riconoscere la perfezione.

Nel caso del fascismo, diamo per assodato l'eventuale ruolo di freno allo sviluppo del sistema totalitario esercitato dalla Chiesa, dalla monarchia, dalla burocrazia ecc. Limito il discorso all'ideologia. Vale per la questione del totalitarismo fascista quanto ho osservato a proposito della figura dell' "uomo nuovo"; e cioè che siamo in presenza di una spinta che non si realizza mai del tutto. A impedire che il totalitarismo e l' "uomo nuovo" si realizzassero completamente era proprio la logica dell'attivismo assoluto fascista: un'eventuale loro realizzazione, insomma, avrebbe esaurito quest'ultimo, spegnendo la dialettica uomo (fascista)-mondo.

Sempre sul piano ideologico, poi. Nella storiografia sul fascismo si è insistito correttamente sull'esistenza, sia pure minoritaria, di un "fascismo di sinistra", anzi di una "sinistra fascista"⁷⁵. Lo stesso criterio di distinzione non può essere assunto per il nazismo, essendo stata la "sinistra" nazista, fisicamente eliminata nella notte dei lunghi coltelli. Men che meno si può parlare di una "sinistra stalinista".

Siamo forse a un'ulteriore prova dell' "imperfezione" del totalitarismo fascista? Se si vuole insistere sull' "imperfezione" del totalitarismo fascista, questa andrebbe semmai individuata lungo un altro versante: mentre lo stalinismo rivendicava il monolitismo ideologico, quello che Stalin aveva definito quale marxismo-leninismo – ossia «il marxismo dell'epoca dell'imperialismo e della rivoluzione proletaria»⁷⁶ -, e il nazismo aveva nel *Mein Kampf* la sua Bibbia di riferimento, il fascismo era il risultato della convergenza di cultura politiche differenti. Il che aveva provocato un dibattito ideologico che non è dato di rintracciare sia nel nazismo sia soprattutto nel comunismo staliniano. Tuttavia quello fascista era sempre stato un dibattito interno al regime. E si trattava quasi sempre di discussioni originate da ipotesi e progetti per accelerare la spinta totalitaria del regime. Se si negasse che quello fascista è da ritenersi un regime totalitario, ciò condurrebbe a un'immagine veramente paradossale del fascismo medesimo, visto quale regime fondato sulla propaganda e la menzogna: posizione non del tutto differente, mi sembra, da quella corrente in alcuni ambienti dell'antifascismo.

Ancora una volta, quindi, quale valore storiografico può essere riconosciuto al giudizio sul fascismo quale totalitarismo "imperfetto"? Emilio Gentile con la sua consueta chiarezza: «nella realtà storica, il totalitarismo è

⁷⁵ PARLATO, 2000.

⁷⁶ STALIN, 1948, p. 10.

sempre un *esperimento continuo*, cioè un processo in atto, e non una forma compiuta e definitiva. [...] Per sua natura, l'integrazione totalitaria della società nello Stato o nel partito unico è un processo che deve perennemente rinnovarsi [...]. Tutti i regimi totalitari, dunque, sono, per un verso o per un altro, forme di totalitarismo "incompiuto" o "imperfetto"»⁷⁷. Di meglio non si potrebbe dire.

Riferimenti bibliografici

AGA ROSSI, ELENA, 2002

Fascismo e antifascismo nell'opera di Renzo De Felice, in L. Goglia e R. Moro, a cura di, *Renzo De Felice. Studi e testimonianze*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, pp. 121-137.

BORDIGA, AMEDEO, 1975

Russia e rivoluzione nella teoria marxista, a cura di G. Galli, Il Formichiere, Milano.

CANFORA, LUCIANO, 2010

L'uso politico dei paradigmi storici, Laterza, Roma/Bari

CAROCCHI, GIAMPIERO, 1961

Giolitti e l'età giolittiana, Einaudi, Torino.

CECI, GIOVANNI MARIO, 2008

Renzo De Felice storico della politica, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz)

CHAPOUTOT, JOHANN, 2025

Les irresponsables. Qui ha porté Hitler au pouvoir?, Gallimard, Paris.

CHAPOUTOT, JOHANN—INGRAO, CHRISTIAN—PATIN, NICOLAS, 2024

Le monde nazi 1919-1945, Tallandier, Paris.

COFRANCESCO, DINO, 2017

Renzo De Felice. Da George L. Mosse a François Furet, in PERFETTI 2017, pp. 41-82.

CORAZZINI, SERGIO, 1993

Sera della domenica, in SANGUINETI 1993.

⁷⁷ GENTILE, pp. 149-150.

COTTA, SERGIO, 1994

La Resistenza. Come e perché, Bonacci, Roma.

CROCE, BENEDETTO, 1965

Storia d'Europa nel secolo decimonono (1932), Laterza, Roma/Bari.

DE FELICE, RENZO, 1974

Mussolini il duce. 1 gli anni del consenso 1929-1936, Einaudi, Torino.

Id., 1975

Intervista sul fascismo, a cura di M. A. Ledeen, Laterza, Roma/Bari.

DEL NOCE, AUGUSTO, 1978

Il suicidio della rivoluzione, Rusconi, Milano.

FURET, FRANÇOIS, 1995

Il passato di un'illusione. L'idea comunista nel XX secolo (1995), Mondadori, Milano.

Id., 1999

Critica della Rivoluzione francese (1978), Laterza, Roma/Bari

GARIN, EUGENIO, 1983

Luoghi comuni storiografici sul pensiero del Novecento: "rinascita dell'idealismo", "distruzione della ragione", "bancarotta della scienza", in id., *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*, De Donato, Bari.

GENTILE, EMILIO, 1995

La via italiana al totalitarismo. Il Partito e lo Stato nel regime fascista, La Nuova Italia, Roma.

Id., 2002

L'umiltà di uno storico del Novecento. Profilo di Renzo De Felice: il personaggio, il professore, lo storico, in, L. Goglia e R. Moro, a cura di, *Renzo De Felice. Studi e testimonianze*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, pp. 11-100.

Id., 2003

Renzo De Felice. Lo storico e il personaggio, Laterza, Roma/Bari

Id., 2004

Premessa. George L. Mosse e la religione della storia, in G.L. Mosse, *Di fronte alla storia*, Laterza, Roma/Bari, pp. V-XII.

GERMINARIO, FRANCESCO, 2020

Introduzione a A. Lanzillo, G. Prezzolini, Carteggio 1909-1951, Edizioni dello Stato del Cantone Ticino, Bellinzona.

Id., 2023

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

Id., 2024a

Le diverse forme dell'attivismo. Considerazioni su Augusto Del Noce e l'interpretazione filosofica della storia contemporanea, "Materialismo storico", 2, (XVII), pp. 191-220.

Id., 2024b

«*Fascismo eterno*» e *fascismo storico*. Umberto Eco, *la destra e la tradizione antifascista*, Asterios, Trieste.

GIACHETTI, DIEGO, 2017

I dilemmi di Trotsky. Dalla «rivoluzione permanente» al «socialismo in un solo paese», storia dell'affermazione dello stalinismo in Unione Sovietica, Redstarpress, Roma.

GRAMSCI, ANTONIO, 1974

I partiti e la massa, "L'Ordine Nuovo", 25 settembre 1921, ma cit. da Id., *Socialismo e fascismo. L'Ordine Nuovo 1921-1922*, Einaudi, Torino.

KEYNES, JOHN MAYNARD, 2006

Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta e altri scritti (1936), UTET, Torino.

KORSCH, KARL, 1975

Struttura e pratica del nazionalsocialismo, in *Scritti politici*, a cura di G. E. Rusconi, Laterza-Roma/Bari, vol. 2, pp. 345-358.

LARRERE, CATHERINE, 2007

Nature, in M. Delon, sous la dir. de, *Dictionnaire européen des Lumières*, PUF, Paris, pp. 880-886.

LINZ, JUAN JOSÉ, 2006

Democrazia e autoritarismo (1996), Il Mulino, Bologna.

LUKÁCS, GYÖRGY, 2018

Il dramma moderno. vol. II. Dal naturalismo a Hofmannsthal (1911), Ghibli, Milano.

MAZAURIC, CLAUDE, 1984

Jacobins et Révolution. Autour du bicentenaire de Quatre-vingt-neuf, Éditions sociales, Paris.

Id., 2005

Terreur, in A. Soboul, sous la dir. de, *Dictionnaire historique de la Révolution française*, PUF, Paris, pp. 1020-1025.

MICALI, SIMONA, 2002

Miti e riti del moderno. Marinetti, Bontempelli, Pirandello, Le Monnier, Firenze.

MISES, LUDWIG, 1994

Stato, nazione ed economia. Contributi alla politica e alla storia del nostro tempo (1919), Bollati Borin-ghieri, Torino.

MOSSE, GEORGE L., 1977

Intervista sul nazismo, a cura di Michael L. Ledeen, Laterza, Roma/Bari.

Id., 1986

La cultura dell'Europa occidentale (1974), Mondadori, Milano.

ID., 2000

Di fronte alla storia (1999), Laterza, Roma/Bari.

ID., 2003

La révolution fasciste. Vers une théorie générale du fascisme (1999), Seuil, Paris.

OZOUF, MONA, 1988

La Révolution française et l'idée de l'homme nouveau, in C. Lucas, a cura di, *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Volume 2, *The Political Culture of the French Revolution*, Pergamon Press, Oxford/New York/Beijing/Frankfurt/ São Paulo/Sydney/Tokio/Toronto.

PARDINI, GIUSEPPE, 2007

Roberto Farinacci ovvero della rivoluzione fascista, Le Lettere, Firenze

PARLATO, GIUSEPPE, 2000

La sinistra fascista. Storia di un progetto mancato, Il Mulino, Bologna.

PERFETTI, FRANCESCO, 2009

La Repubblica (anti)fascista, Le Lettere, Firenze.

ID., 2017

Presentazione, in ID., a cura di, *Renzo De Felice la storia come ricerca*, atti del convegno, Firenze, 25 maggio 2016, Polistampa, Firenze.

ID., 2024

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

ID., 2025

Per una storia senza pregiudizi. Il realismo storico di Renzo De Felice, Aragno, Torino.

PLECHANOV, GEORGIJ V., 2016

La funzione della personalità nella storia (1898), Pgreco, Milano.

PLENGE, JOHANN, 2008

1789 e 1914. Gli anni simbolici nella storia dello spirito politico (1916), Il Mulino, Bologna 2008.

QUETEL, CLAUDE, 2021

Crois ou meurs! Histoire incorrecte de la Révolution française, Tallandier/Perrin, Paris.

ROTH, JOSEPH, 1982

Fuga senza fine (1927), Bompiani, Milano

ROCCO, ALFREDO, 1914

Che cosa è il nazionalismo e che cosa vogliono i nazionalisti, Gruppo Nazionale Padovano, Padova.

RUDÉ, GEORGE, 1979

Robespierre. Ritratto di un democratico rivoluzionario, (1975), Editori Riuniti, Roma.

SABBATUCCI, GIOVANNI, 2017

Una rivoluzione storiografica: De Felice e le origini del Fascismo, in PERFETTI 2018, pp. 119- 132.

SANGUINETI, EDOARDO (A CURA DI), 1993

Poesia italiana del Novecento, Einaudi, Torino, vol. primo.

SERGE, VICTOR, 2014

Vita e morte di Trotskij (1971), Pgreco, Milano.

SIMONCELLI, PAOLO, 2001

Renzo De Felice. La formazione intellettuale, Le Lettere, Firenze

STALIN, 1948

Questioni del leninismo, XI^a ed., Edizioni in lingue estere, Mosca.

TACKETT, TIMOTHY, 2025

Par la volonté du peuple. Comment les députés de 1789 sont devenus révolutionnaires (1997), Albin Michel Paris.

TOGLIATTI, PALMIRO, 1973

Corso sugli avversari, in Id., *Opere*, a cura di E. Ragionieri, III. 2, 1929-1935, Editori Riuniti, Roma, pp. 531-671.

TROTSKIJ, LEV D., 1958

Arte rivoluzionaria e arte socialista (1923), in Id., *Letteratura, arte, libertà*, a cura di L. Maitan e T. Sauvage, Schwarz, Milano.

Id., 1969

L'URSS in guerra (1939), in Id., *In difesa del marxismo*, a cura di S. Di Giuliomaria, Samonà e Savelli, Roma, pp. 39-64.

Id., 1973

Eros e la morte, (1908), in Id., *Letteratura e rivoluzione*, a cura di V. Strada, Einaudi, Torino.

VALIANI, LEO, 1978

Intervento, in F. Gaeta, a cura di, *Rivoluzione e reazione in Europa 1917/1924*, Convegno storico internazionale – Perugia 1978, Vol. II, Edizioni Mondo Operaio/Edizioni Avanti!, pp. 257-259.

VALLINI, CARLO, 1993

L'amore (1907), in SANGUINETI 1993.

VOVELLE, MICHEL, 1998

I giacobini e il giacobinismo, Laterza, Roma/Bari.

Id., 2014

La Rivoluzione è terminata? (1979), in Id., *Battaglie per la Rivoluzione francese*, Pantarei, Milano, pp. 57-64.