

Il fascismo tra spirito, attivismo e dialettica*

Francesco Germinario (Fondazione Luigi Micheletti, Brescia)

1. La “rivoluzione spirituale” fascista contro la teleologia liberalmarxista e la scissione fra uomo e storia

Nella politica novecentesca, almeno per limitarci alle culture politiche nazionaliste, risulta difficile stabilire una contrapposizione rigida fra razionalismo e mito, perché spesso si verifica il passaggio dall'uno all'altro paradigma ovvero il tentativo di innesto dell'uno (il mito) nell'altra (la ragione); o meglio: del primo che si candidava a svolgere funzioni cognitive che competevano alla seconda.

Ora, non c'è dubbio che l'attenzione per la visione mitica della politica fosse particolarmente presente a destra, piuttosto che a sinistra. A destra questa maggiore dimestichezza col mito si rendeva necessaria perché il nazionalismo rivoluzionario aveva elaborato una visione della rivoluzione differente da quella diffusa nella sinistra. Questa differenza sarebbe emersa in modo evidente soprattutto nel caso del fascismo. Mentre per le varie culture politiche della sinistra la rivoluzione avrebbe dovuto modificare la base economico-sociale, abolendo il capitalismo, per i fascisti essa doveva assumere una declinazione spirituale, subordinando a questa dimensione le eventuali modifiche economico-sociali. Già Mosse aveva accennato alla teoria per cui il fascismo aveva rivendicato di essere una «rivoluzione spirituale»¹. Ma già l'idealista e gentiliano Giuseppe Bottai aveva rivendicato al fascismo di essere una «rivoluzione di intellettuali. Dico più esplicitamente, è una rivoluzione intellettuale»², collocata all'interno di una modernità avviata con la Riforma protestante. Nel 1924,

* Il saggio è tratto da un volume in corso su *Nazionalismo, nazionalizzazione, fascismo e visione mitica della politica*. Ringrazio il dr. Walid Mars per l'aiuto nel reperire il testo su Sorel di Henryk Grossmann citato infra, p. 168.

¹ Ma in tal senso anche GENTILE 1996 a proposito delle posizioni di Bottai, p. 402.

² BOTTAI 1941, p. 333.

Massimo Rocca, fascista revisionista proveniente dal sindacalismo rivoluzionario, aveva osservato che «il problema fondamentale della rivoluzione fascista è [...] di creare un “nuovo” che sappia innestarsi nel “vecchio” [...]. Ed il problema non è tanto di forme, costituzionali o meno [...]; ma piuttosto di spirito, di nuovo spirito da infondere nel fascismo e negli Italiani»³.

Quali erano le caratteristiche di questa visione fascista della rivoluzione? E perché la destra nazionalista, a cominciare proprio dal fascismo, si era presentata come un progetto di rivoluzione spirituale?

Intanto, una breve considerazione preliminare, già avanzata a suo tempo da Mosse. Ad avviso di Mosse, «Molti dei migliori poeti degli anni fra le due guerre, e alcuni degli scrittori più grandi, flirtarono con il fascismo»⁴. L'accusa rivolta al liberalismo era di avere dato vita a un legame politico debole che, a sua volta, era funzionale al legame sociale altrettanto debole, perché fondato sui rapporti economici fra gli uomini. Viene da osservare che la debolezza di questi legami costituiva una proiezione della debolezza che caratterizzava il tipo d'uomo della società borghese liberale: a una società fondata su un legame politico e sociale debole corrispondeva la presenza di un tipo d'uomo altrettanto debole. Il liberalismo era imputato di avere dato vita a una società borghese che, fondata su valori materialistici, aveva provocato una profonda mutazione della natura umana. Quello della società borghese liberale era un uomo dedito ad atteggiamenti egoistici e banausici, fondati su rapporti meramente economici con gli altri uomini. Ad avviso dei fascisti a questa mutazione antropologica non era sfuggito neanche il movimento operaio e socialista, dedito ad esaltare un soggetto economico, quello della classe, giudicato dalla destra nazionalista del tutto aderente a quello dominante nelle classi dirigenti liberali. Il materialismo che orientava la politica delle classi subalterne non era una soluzione differente da quello borghese; così come il socialismo, obiettivo delle classi subalterne, qualora si fosse realizzato, sarebbe stato poco più che una proiezione del capitalismo liberale. Si ve-

³ ROCCA 1964, pp. 137-138.

⁴ MOSSE 1986, p. 39.

drà più avanti l'analisi sviluppata da Alfredo Rocco sui limiti delle rivoluzioni di classe. Per ora, ci si può limitare a Werner Sombart, uno degli intellettuali più rappresentativi della *Konservative Revolution*. Ad avviso di Sombart, i valori «del socialismo proletario sono [...] quelli [...] di una concezione bottegaia del mondo»; il socialismo marxista, continuava l'economista tedesco, «rimane completamente entro il mondo di idee proprio dell'epoca economica in essa predominante»⁵. Sombart riassumeva una convinzione diffusa nella cultura politica nazionalista, e in particolare tra i fascisti. Ma prima che Sombart e i fascisti, che il socialismo fosse borghese era stato un giudizio espresso da Prezzolini già nel 1903, in una discussione pubblica con Pareto: «La vita stessa del socialismo è una forza borghese [...]. La vittoria del socialismo non sarebbe che una vittoria di una minoranza borghese»⁶.

In questa critica era presente un'articolazione importante. Liberalismo e socialismo presumevano di avere scoperto l'aspetto teleologico del corso della storia. Questo significava che la prassi umana era limitata, perché tenuta a rispettare le varie scansioni della storia. Al contrario, la visione di una rivoluzione spirituale riconosceva all'uomo la libertà di operare nel panorama della storia: l'uomo non aveva altre regole da rispettare, se non quella di realizzarsi nella storia. I problemi che il concetto fascista di «rivoluzione intellettuale», come sosteneva Bottai, tendeva a risolvere consistevano nel conseguimento di due obiettivi. Il primo lo si può così delineare: si trattava di dare vita a una rivoluzione che sopprimesse quella figura di uomo ridotto ai suoi bisogni materialistici.

Quanto al secondo obiettivo, esso consisteva nella salvaguardia della libertà operativa della prassi all'interno del corso della storia: una libertà che la teleologia, sia nella versione liberale che in quella marxista, era indotta a sottovalutare, se non a negare. Richiamarsi allo spirito significava riconoscere a quest'ultimo la prerogativa della libertà, ossia il farsi di esso nella storia, emancipandosi dalla convinzione che quest'ultima rispettasse un determinato corso. Lo spirito era tale perché, al contrario di tutto ciò

⁵ Entrambe le citazioni in SOMBART 1981, rispettivamente p. 113, 144.

⁶ PREZZOLINI 1960, p. 470.

che atteneva alla materia e alla Natura, non rispondeva ad altra regola, se non a quella di realizzarsi attraverso un processo continuo.

L'irrazionalismo di cui era stata imputata la cultura politica nazionalista, sol che si pensi al Lukács della *Distruzione della ragione*, era consistito in questo: nella negazione di un corso teleologico della storia. L'irrazionalismo fascista era in gran parte espresso dalla negazione che la storia avesse un fine predefinito, cui l'uomo (nella fattispecie, il fascista) era tenuto a uniformare la sua prassi. La tradizione culturale razionalista aveva inteso vedere nella storia lo sviluppo del Progresso (l'Illuminismo), dello spirito (Hegel), del comunismo (Marx) ovvero della libertà (Croce e il pensiero politico liberale). Era la visione teleologica della storia che forniva un senso alla prassi umana e a tutta la realtà. La prassi trovava la sua giustificazione in quanto rispettava la teleologia. Eppure, tradotta in politica, la teleologia comprimeva l'autonomia della prassi e le scelte degli uomini: il che era proprio ciò che invece il concetto fascista di «rivoluzione intellettuale» intendeva affermare. Infatti, se la storia avesse avuto un fine, non solo questo sarebbe risultato estraneo alla volontà umana, non essendo stato creato dall'uomo medesimo, ma quel fine avrebbe agito in una funzione prescrittiva cui la prassi umana doveva attenersi. Se così era, allora in epoca borghese liberale si era verificata una *scissione fra uomo e storia*: una scissione che si sarebbe riprodotta anche nel caso di una rivoluzione proletaria.

Negata dal fascismo la vocazione teleologica della storia, tutto veniva rimesso in discussione: mondo, storia, realtà ecc.; nulla aveva più un senso, se non quello che gli veniva riconosciuto dalla prassi umana. Per il fascista, il mondo non aveva un senso in sé, perché, se lo avesse avuto, avrebbe significato che quel senso sarebbe stato il risultato di una decisione esterna alla volontà umana. E allora, se il mondo non aveva un senso, la storia non poteva avere un fine. Senso e fine della storia erano definiti esclusivamente dalla prassi umana.

Ma proprio perché era la prassi umana a fornire un senso al mondo e alla storia, la rivoluzione fascista diveniva una strategia per riconoscere all'uomo quella libertà nello svolgimento della storia che, ad avviso dei fascisti, le Grandi Narrazioni ideologiche avevano soppresso. Da qui un

progetto di rivoluzione che negava un approdo finale, quale garanzia per l'uomo (il fascista) di operare nella storia in piena libertà.

Che cosa mancava nel fascismo che invece era già presente negli altri universi ideologici rivoluzionari, a cominciare da quello marxista?

Teleologia e universalismo erano due temi che si rimandavano a vicenda, nel senso che uno giustificava l'altro. Se la storia avesse avuto un fine, questo non avrebbe potuto che riguardare l'umanità tutta. *Il fascismo mancava di una vocazione universalistica*, cioè di quell'istanza valida per tutta l'umanità, che invece avevano dimostrato di avere il giacobinismo prima e il bolscevismo dopo: tutte formule politiche che si erano assunte il compito di emancipare l'umanità dalla situazione di sofferenza in cui versava. Nel fascismo non c'era teleologia perché non c'era una prospettiva universalistica. Ciò che era valido per il fascista, dare un senso al mondo, non era valido per gli altri uomini, ossia per l'umanità tutta, perché il fascista dava un senso al mondo solo in quanto fascista, piuttosto che in quanto uomo. Quest'ultima prospettiva il fascista la negava per non precipitare nella trappola dell'universalismo. Siamo così ricondotti a quella tendenza che, come aveva dimostrato la vicenda della guerra mondiale, abbiamo registrato quale "politicizzazione integrale della vita", considerato che il fascista operava nel mondo perché intendeva realizzarsi in quanto fascista, piuttosto che come uomo.

Sarebbe il caso di interpretare il fascismo quale proposta politica critica della tradizione giacobina rifluita nel bolscevismo. Quella fascista era una critica dell'universalismo dovuta al fatto che il confronto col mondo non era altro che un confronto ostile con gli altri uomini, ritenuti un oggetto da manipolare, cioè da fascistizzare. Da qui un relativismo della prassi, ossia una prassi che non avrebbe dovuto valere per gli altri uomini. Questo relativismo della prassi sarebbe emerso in paniera particolare nel periodo della legislazione razziale: «Secondo la dottrina razzista, - avrebbe sostenuto Julius Evola – l'umanità, il genere umano è un'astratta finzione [...]. In via normale, la natura umana è invece differenziata»⁷. Se l'umanità era una finzione, ciò significava accedere al relativismo storico,

⁷ EVOLA 1941, pp. 13-14.

almeno nel senso che non esisteva un corso della storia valido per tutti gli uomini.

Si è visto in precedenza il ruolo fondamentale che il richiamo alla nazione era stato chiamato a svolgere nei movimenti nazionaliste. Quel richiamo contribuiva a rafforzare la critica fascista alla teleologia della storia per almeno un motivo. Come dare vita, infatti, a una filosofia della storia, ossia a una visione teleologica di quest'ultima, muovendo da un'idea parziale e limitata, quale quella di "nazione"? Non avrebbe avuto alcun senso dare vita a una filosofia della storia valida solo per l'Italia e gli italiani. Francesco Orestano, tra gli esponenti più rappresentativi del fronte antigentiliano tanto da sostenere che l'«indirizzo idealistico, lungi dal rafforzarsi nel clima del Fascismo, ha perduto sempre più terreno»⁸, avrebbe non a caso sostenuto che il fascismo «ha una sua dottrina, ma non professa né adotta alcuna filosofia, né ufficialmente, né ufficiosamente»⁹. Questa era una posizione che Orestano, stando a Mussolini, aveva ribadito anche negli incontri avuti con quest'ultimo¹⁰. Viene da osservare che il fascismo non aveva una filosofia perché convinto che fosse la prassi a produrre la conoscenza (e l'interpretazione) del mondo. Ma a ostacolare la formazione di una filosofia del fascismo contribuiva anche il rifiuto fascista di incapsulare la prassi in una filosofia della storia; se non poteva darsi una filosofia della storia, come potevano darsi le condizioni per una filosofia?

2. Un trascurato giudizio di Eugenio Garin e Henryk Grossmann: mito politico e ceti medi

Non c'è dubbio che il fascismo valorizzasse un dato storico su cui avrebbe costruito una parte significativa della sua udienza politica nel Novecento. Infatti, la critica della teleologia storica delegava alla prassi una libertà illimitata che le altre posizioni politiche, quelle di impianto

⁸ ORESTANO 1939, p. VII. Su Orestano vedi TARQUINI 2009, pp. 216-230.

⁹ ORESTANO 1939, p. 4.

¹⁰ DE BEGNAC 1990, pp. 394-395.

teleologico, erano restie a riconoscere. Consideriamo più da vicino la questione.

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»¹¹. Sempre ad avviso di Garin, «Raccogliere, 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 razionalità»¹². «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*»¹³.

Quella sollevata da Garin è un'interpretazione che ci riguarda da vicino, proprio a proposito di quanto si viene osservando su concetti quali “nazione”, “nazionalismo”, “rivoluzione spirituale”, teleologia della storia ecc.

Il fascismo è da considerarsi *late-comer* sul mercato politico e delle idee¹⁴. A causa di questo ritardo, il fascismo aveva trovato già “occupato” il disegno del Futuro da parte delle altre proposte politiche, ossia il liberalismo quale affermazione della libertà e il marxismo quale Futuro contrassegnato dall'avvento del socialismo. Questo significava che il materialismo aveva definito il Futuro, sia pure presentandolo con varianti diverse.

¹¹ GARIN 1983, pp. 330-331.

¹² Ivi, pp. 338-339.

¹³ Ivi, p. 341 (corsivo aggiunto).

¹⁴ LINZ 2006, pp. 207-422.

Il fascismo precipitava così in un paradosso: poteva rivendicare di essere una “terza via” dopo il liberalismo e il socialismo; ma risultava difficile elaborare un *terzo Futuro*, essendo stato, questo, già definito dalle Grandi Narrazioni presenti in precedenza sul mercato politico e delle idee. Inoltre, il liberalismo e il socialismo erano espressione di classi sociali determinate, borghesia e proletariato, a ulteriore conferma dell'impostazione materialistica delle due proposte politiche. Da qui, non potendo darsi un *terzo materialismo* oltre quello liberale e socialista, la necessità da parte fascista di investire le proprie risorse politiche in una rivoluzione che si richiamava a una prospettiva spirituale e antropologica, affidata a una visione mitica della politica, quale strategia differente da quella definita dalla tradizione rivoluzionaria. In altri termini, il fascismo aggirava l'ostacolo dell'impossibilità di dare vita a una nuova filosofia della storia, negando che la storia potesse evidenziare un suo corso; e questa negazione era resa possibile valorizzando l'obiettivo della costruzione di una nuova figura di uomo.

Il pensiero liberale e quello marxista erano stati accomunati dal giudizio sul mito politico quale perverso inganno perpetrato da fascisti e nazisti.

Potremmo aggirarci fra Jaspers e Trocki¹⁵, ma è il caso di riferirsi a un economista marxista, Henryk Grossmann, giudicato «un sostenitore estremamente radicale dell'ipotesi della destabilizzazione del capitalismo»¹⁶, profondo conoscitore della teoria economica marxiana, tanto da polemizzare anche con Bucharin, nel 1929 il più alto dirigente del Komintern, giudicando le posizioni di quest'ultimo «una nebulosa terminologia della contraddizione»¹⁷. In una lettera al teorico del comunismo di sinistra Paul Mattik del novembre 1933, quando Grossmann era già in esilio, questi si esprimeva così:

¹⁵ Per una discussione più ampia del problema, sia permesso rimandare a GERMINARIO 2023, in particolare pp. 46 sgg.

¹⁶ ALTAVATER 1981, pp. 378-379. Per una critica delle posizioni economiche di Grossmann, v. SWEETZ 1970, pp. 247-252.

¹⁷ GROSSMANN 2010, p. 48. (Su questo aspetto del pensiero di Grossmann, v. TELÒ 1979, p. 674).

«Fin dove ci si può spingere servendosi esclusivamente del «mito» e a cosa si può giungere, lo ha mostrato con precisione Hitler. Tutta la demagogia piccolo-borghese che opera con promesse che non può mantenere, non è altro che l'applicazione pratica della teoria del mito. Su questo terreno i borghesi rimarranno sempre i maestri incontrastati. Se gli strati piccolo-borghesi conoscessero le tendenze di sviluppo, non si sarebbero accodati a Hitler. Egli *deve* ingannarli e li ingannerà. In tal modo si perverrà a un chiarimento. Noi però non intendiamo ingannare né gli altri, né noi stessi. [...] farsi guidare dal mito – non è come salire alle stelle secondo il modello delle grandi magie [...]? E con questa speranza, con questa fede riprese dalla chiesa dei primi secoli, non siamo forse tornati all'utopismo, ricadendo in una situazione precedente il materialismo storico»¹⁸.

E poi ancora: «Predicare oggi giorno alla classe operaia il mito come surrogato della conoscenza e di una teoria scientifica delle crisi, significa ricadere al punto di vista sostenuto all'incirca dal 1848 al 1867»¹⁹. Non meraviglia che, nella cura della voce dedicata a Georges Sorel in un volume collettaneo, Grossmann respingesse seccamente la teoria della rivoluzione fondata sugli «istinti» delle masse, piuttosto che sulla «padronanza (*Aneignung*) della conoscenza marxista»²⁰. Infatti, per Grossmann lo scrittore francese non aveva compreso il pensiero economico di Marx, «rima[sto] un libro con sette sigilli». Infatti, Sorel era stato «incapace d'intendere la dottrina marxiana dell'accumulazione e la necessità che ne scaturisce circa il crollo del capitalismo»²¹.

Dal marxista ortodosso Grossmann a un marxista eretico come Guy Debord, che qui richiamiamo perché proponeva una contrapposizione fra ideologia e mito:

«se il fascismo si schiera a difesa dei punti principali dell'ideologia borghese divenuta conservatrice (la famiglia, la proprietà, l'ordine morale, la nazione) associando la piccola borghesia e i disoccupati piegati (*affolés*) dalla crisi o delusi dall'impotenza della rivoluzione socialista, esso stesso non è fundamentalmente

¹⁸ Così Henryk Grossmann in una lettera da Parigi del 1^o novembre 1933 a Paul Mattik in Appendice a GROSSMANN 1969, pp. 140-141.

¹⁹ Ivi, p. 141.

²⁰ GROSSMANN 1933, p. 237.

²¹ GROSSMANN 2010, p. 48.

ideologico. Si propone per ciò che è: una resurrezione violenta del *mito*, che esige la partecipazione a una comunità definita da pseudo-valori arcaici: la razza, il sangue, il capo. Il fascismo è *l'arcaismo tecnicamente equipaggiato*. Il suo *Ersatz* decomposto del mito è ripreso nel contesto spettacolare dei mezzi di condizionamento e d'illusione più moderni»²².

Abbiamo richiamato Grossmann perché nell'economista tedesco emergeva con chiarezza il rapporto fra mito politico e ceti medi. Per Grossmann non solo il mito politico era un'illusione che un abile demagogo come Hitler trasmetteva alle masse. Il dato storico-politico più importante era che, per Grossmann, il mito politico costituiva l'atteggiamento mentale specifico dei ceti medi.

La questione della visione mitica della politica promossa dal fascismo è tutt'altro che astratta, perché implicava almeno due risvolti: il giudizio sul fascismo e quello marxista sui ceti medi. Quanto a quest'ultimo punto, la rivoluzione questi ceti intendevano perseguire, nel momento in cui costituivano l'asse portante del fascismo già nel periodo squadrista, non era altro che una falsa rivoluzione, perché fondata sul mito politico piuttosto che sulle contraddizioni prodotte dello sviluppo capitalistico.

Che Grossmann tradisse disprezzo per la piccola borghesia, è evidente: si tratta di un disprezzo di cui abbondano le pagine dei teorici del marxismo, Gramsci compreso (il «popolo delle scimmie» ecc.), almeno fino al Dimitrov del VII Congresso del Komintern. Nell'area del comunismo di sinistra erano state presenti posizioni che rifiutavano qualsiasi ipotesi di alleanza fra proletariato e piccola borghesia. Tra i più rappresentativi esponenti di questa strategia figurava Hermann Gorter il quale, in aspra polemica con il Lenin dell'*Estremismo, malattia infantile del comunismo* pubblicato nel giugno del 1920, aveva sostenuto che in Occidente «il proletariato [...] deve fare da solo contro tutte le classi»; e ciò significava che «gli strati inferiori delle classi medie [...] sosterranno il capitalismo fino alla sua fine definitiva»²³. Il giudizio di Gorter era che in Occidente lo scontro rivoluzionario definitivo sarebbe stato differente da quello russo,

²² DEBORD 2006, pp. 766-859 (la citazione è a p. 812).

²³ Entrambe le citazioni in GORTER 1976, pp. 107-176 (per le citazioni, rispettivamente, p. 176, 117).

dove i bolscevichi avevano goduto dell'appoggio dei contadini, perché la reazione sarebbe stata «ben organizzata da parte della borghesia e della piccola borghesia»²⁴. Se queste erano le posizioni nel 1920, non meraviglia che tre anni dopo, in un altro *pamphlet*, Gorter avrebbe sostenuto che la Rivoluzione d'ottobre aveva rivelato un doppio registro, proletario e borghese al tempo stesso, perché si era appoggiata alla piccola borghesia, ossia ai contadini. Nel 1923 Gorter aveva alle spalle non solo il fallimento del tentativo insurrezionale tedesco; ma proprio l'anno precedente c'era stata l'ascesa al potere di Mussolini. Il comunista olandese sognava la rivoluzione proletaria pura, incurante che a promuovere la rivoluzione, sia pure con programmi politici diversi, era stato il fascismo. Così non meraviglia che arrivasse a sostenere che una «vera rivoluzione proletaria, come in Inghilterra e in Germania, non darà mai diritti politici ai contadini»²⁵.

In quello che è stato definito «la massima autorità in fatto di teoria e di analisi economica del movimento comunista internazionale», Evghenij Varga – ben prima che quell'analisi fosse avanzata in sede storiografica²⁶ –, si ritrova la registrazione dell'avvento in regime socialista di una piccola borghesia sovietica non del tutto diversa, quanto a stile di vita, dal piccolo borghese della società capitalistica:

«Il cittadino sovietico medio si preoccupa fundamentalmente, oltre che del suo lavoro, di acquistare il massimo possibile di ben di consumo, di avere un bell'appartamento, un terreno per la *dača*, un televisore vestiti, eccetera. Egli mette da parte il denaro e se ne vanta coi parti e i vicini. Gli individui posseggono siffatta mentalità rappresentano di fatto la piccola borghesia sovietica»²⁷.

Per la tradizione teorico-politica marxista la presenza della piccola borghesia nella società capitalistica costituiva un vero e proprio rompicapo. Com'è noto, il discorso marxiano, in forza del principio dialettico,

²⁴ Ivi, p. 171.

²⁵ GORTER 1974, p. 17.

²⁶ Vedi, a titolo d'esempio, quanto scrive MELOGRANI 1984, pp. 65 sgg.

²⁷ VARGA 1970, p. 108. Il giudizio storiografico su Varga è di GALLI DELLA LOGGIA 1973, p. 984 nota 8.

disegnava il punto alto dello sviluppo capitalistico quale situazione caratterizzata dalla presenza di due sole classi, borghesia e proletariato. La persistenza della piccola borghesia sembrava invalidare lo schema marxiano, con la conseguenza che, da Kautsky a Bordiga (e si è visto che anche nel secondo dopoguerra persino un marxista eterodosso come Debord aveva proseguito su quel percorso), la piccola borghesia era vista come un settore che cercava disperatamente di resistere alla propria scomparsa, impegnandosi in sforzi, come appunto il fascismo, che comunque favorivano il capitalismo.

Ciò che si sottovalutava, soprattutto da parte del marxismo, era che, per richiamare Garin, la visione mitica della politica rilanciava la prospettiva della rivoluzione, essendo una visione cresciuta sul terreno della crisi del positivismo: una crisi che aveva contaminato anche il marxismo in quanto filosofia ottimistica fondata sull'idea illuministica del progresso. Il risultato era che la visione mitica della politica riapriva il discorso rivoluzionario lungo un altro versante. Per tornare a Grossmann, non meno evidente era la convinzione, altrettanto marxista, che il mito politico costituisse una scelta nazista per ingannare le masse, fermo restando che quell'inganno era destinato a dissolversi davanti alla realtà storica effettuale. La conseguenza era che la piccola borghesia e i movimenti che intendevano rappresentarla non sarebbero mai stati in grado di promuovere un'effettiva rottura rivoluzionaria, essendo, quest'ultima, il risultato delle contraddizioni del capitalismo ossia una scelta materialisticamente fondata. Fin qui, è il caso di dire che siamo sul terreno della più schietta ortodossia marxista, convinta che la rivoluzione costituisse la prerogativa di due sole classi sociali: la borghesia, che comunque la sua rivoluzione l'aveva già promossa col 4 agosto 1789, e naturalmente il proletariato, cui spettava il compito di provocare la prossima.

Il problema storiografico e teorico-politico si può così delineare: accertato che, come s'è visto in precedenza, il fascismo era espressione di una piccola borghesia in cerca di un ruolo politico, in forza di quale motivo quest'ultima era orientata ad appoggiare movimenti antipluralisti che si richiamavano a una visione mitica della politica?

Non è difficile ammettere che a orientare la piccola borghesia verso una visione mitica della politica avesse contribuito la sua formazione

umanistica, secondo la celebre analisi di Luigi Salvatorelli²⁸. Ma una risposta più articolata crediamo sia in quanto si è appena osservato, e cioè che non era possibile individuare una terza via razionalista e materialistica oltre quelle del liberalismo e del socialismo. Da qui, discendeva tutto un intreccio di conseguenze: dal porsi, la piccola borghesia, sul terreno di una rivoluzione spirituale, non potendo più darsi la possibilità di un terzo materialismo, al mito politico, quale teoria della storia che negava qualsiasi approdo definitivo di questa, per finire a un attivismo per definizione emancipato dalla situazione storica effettiva, perché non necessitava di appoggiarsi alle contraddizioni oggettive produttrici delle crisi.

Rimaneva, però, un problema: riconosciuto che si trattava di perseguire una rivoluzione spirituale richiamandosi a una visione mitica della politica che si scontrava con la granitica realtà storica effettiva, come “forzare” questa dimensione, senza arrendersi, per richiamare sempre Grossmann, alle «tendenze di sviluppo» ossia al «decorso obiettivo»²⁹? Se Lenin si era appoggiato al corso della storia delineato dal marxismo, a quale strumento affidarsi, cioè come avrebbe dovuto dispiegarsi la prassi del fascista, nel momento in cui si negava l’approdo teleologico della storia?

3. Rivoluzione spirituale e rivoluzione nazionale

Nell’universo ideologico fascista a prevalere era la critica del liberalismo su quella al socialismo, perché il primo aveva prodotto il secondo, essendo rimasto restio ad affrontare le questioni sociali. Dal socialismo, il fascismo poteva recuperare alcune istanze e sollecitazioni, stabilendo con esso un rapporto di natura concorrenziale; viceversa, il liberalismo era da sopprimere, perché nulla di esso poteva essere recuperato e riletto in chiave fascista. Se il socialismo marxista era inquinato da un materialismo la cui fonte d’origine era il liberalismo, ciò significava che si trattava di distruggere quella fonte originaria da cui scorreva il fiume del materialismo.

²⁸ SALVATORELLI 1977.

²⁹ Entrambe le citazioni in GROSSMANN 1971, p. 140.

Le rivoluzioni provocate da una sola classe sociale per i fascisti presentavano un respiro materialistico per definizione; e questo giudizio valeva sia per le precedenti rivoluzioni borghesi, sia per le eventuali rivoluzioni proletarie, a cominciare da quella già verificatasi a opera del bolscevismo. Essendo, questa come quelle, rivoluzioni provocate dalle classi sociali, non solo i loro obiettivi erano limitati all'ottica parziale della classe che aveva promosso la rottura rivoluzionaria; il giudizio che ispirava l'ostilità del fascista nei loro confronti era che si trattava di rivoluzioni a decisa vocazione materialistica, proprio perché le classi erano indotte a realizzare i loro obiettivi economici. «La politica di classe, - aveva osservato Alfredo Rocco prima dello scoppio della guerra mondiale – qualunque sia la classe, [...] sia essa la borghesia o il proletariato, è necessariamente antinazionale»³⁰. Nel nazionalismo di Rocco non si rivelavano suggestioni soreliane, come quelle presenti negli altri teorici del nazionalismo italiano³¹; anzi, nelle sue relazioni al congresso nazionalista di Milano nel maggio 1914, Rocco aveva già avanzato le prime ipotesi corporativiste³². Le classi esistevano solo nella misura in cui ciascuna di esse si limitava a incrementare la potenza economica della nazione; ma non si poteva riconoscere l'autonomia operativa delle classi sociali, semmai fino al punto da dare vita a rivoluzioni di classe, perché sarebbe stato danneggiato l'interesse nazionale. Quella fascista rivendicava, invece, di essersi staccata dai modelli rivoluzionari precedenti perché, non essendo legata alle scelte di una determinata classe sociale, traduceva questo interclassismo in una lotta per la difesa della nazione, un soggetto storico-politico da intendersi in un senso spirituale.

Il concetto di “nazione” era chiamato a svolgere un ruolo determinante, nel senso che l'unica strategia per evitare che le divisioni di classe non provocassero soluzioni che indebolivano la società consisteva nel riconoscere il primato a un soggetto politico, appunto la nazione, che trascendesse le classi. Se le classi sociali, muovendo da domande intese a

³⁰ ROCCO 1914, p. 20. Una sintesi delle posizioni del Rocco degli anni precedenti la guerra vedila in BEDESCHI 2022, pp. 64 sgg.

³¹ TRANFAGLIA 1973, p. 109.

³² UNGARI 1963, pp. 49 sgg.

soddisfare i loro bisogni economici, per definizione parziali, si richiamavano a una prospettiva rivoluzionaria di impronta materialistica, la rivoluzione fascista rivendicava una prospettiva spirituale, non foss'altro perché intendeva riconoscere il primato a un soggetto, la nazione, che privilegiava una connotazione del tutto autonoma dal materialismo delle classi sociali.

A rafforzare la proposta fascista di una rivoluzione spirituale contribuiva anche un altro aspetto. Essendo stato, il Futuro, già delineato da Grandi narrazioni materialistiche, l'unica possibilità per ritagliare uno spazio d'udienza per la propria proposta politica rimaneva quella di presentarla come una rivoluzione provocata dallo spirito.

Si riprenderà più avanti la questione. Per ora è sufficiente registrare che per fuoriuscire dalla prospettiva materialistica, il fascismo necessitava di presentarsi non come una rivoluzione di classe, ma appunto come una *rivoluzione nazionale e spirituale*, capace cioè di coinvolgere tutte le classi della nazione, con quest'ultima sottoposta a una «retorica spiritualista»³³. A legittimare questa posizione contribuiva appunto proprio la visione spirituale del concetto di “nazione” elaborata in precedenza. I ceti medi, che nel periodo prebellico erano stati il settore della società più legato al concetto di “nazione”, erano gli unici abilitati nel dopoguerra a portare in dote al fascismo proprio quel concetto, il quale poteva rivendicare di essere interclassista. In altri termini, tutto l'armamentario spirituali, a cominciare dal concetto di “nazione” contrapposto alla rivoluzione materialistica delle classi, per finire a una visione mitica della storia immaginata come un processo privo di un approdo teleologico, trovava proprio nei ceti medi un sicuro imprenditore politico, perché già in precedenza aveva consumato il suo distacco dalla cultura liberale. A questo punto, proprio i ceti medi, disprezzati di continuo dal marxismo perché presentati come settore della società destinato alla scomparsa man mano che lo sviluppo capitalistico avanzava, si candidavano non solo a nuovo soggetto rivoluzionario, ma latori di un modello di rivoluzione che non corrispondeva più a quello della tradizione rivoluzionaria.

Possiamo definire “irrazionalista” questa posizione?

³³ Così SALVATI 2016, p. 20.

Secondo il fascista, l'aspetto più deteriore dell'intelletto consisteva nella sua pretesa di avere individuato il termine ultimo della storia. Ma definire questo termine significava imporre all'uomo un codice di comportamento sul teatro della storia che limitava la sua prassi, e perciò la medesima libertà di scelta. La storia diventava così un *processo esterno alla volontà umana*.

La differenza fra l'intelletto e lo spirito era che il primo s'imponeva all'uomo come una decisione che non rispondeva alla volontà umana. Lo spirito, al contrario, esaltava quella libertà di fare la storia, riconoscendo la potenza creatrice della prassi. Esso era il luogo della libertà al di fuori di qualsiasi determinazione, la quale invece valeva per la materia. Lo spirito si formava nella storia in quanto necessitava della prassi per realizzarsi. L'intelletto domandava alla prassi di rispettare quel processo storico da esso deciso: era, dunque, qualcosa di esterno all'uomo, tanto da imporsi alle scelte di quest'ultimo. L'intelletto dettava dall'esterno all'uomo le operazioni della prassi; lo spirito, invece, garantiva la libertà d'azione.

4. Il classismo della rivoluzione spirituale fascista

C'è un aspetto trascurato nell'analisi storiografica della critica fascista al materialismo e alla modernità liberale, in nome delle ragioni dello spirito. La rivoluzione spirituale della nazione era proprio immune da una matrice classista?

Nella rivendicazione di quelle ragioni, del primato cioè dello spirito sulla materia, si può scorgere un atteggiamento di irriducibile ostilità nei confronti del mondo del lavoro e della produzione. Se il socialismo marxista rivendicava una posizione materialistica, non poteva che essere altrettanto materialistica la sua visione del lavoro e della produzione. Nel caso dell'universo ideologico fascista, fino a che il lavoro serviva a rafforzare la struttura economica della nazione, esso era esaltato. Lavorare per rafforzare la potenza economica della nazione era un atto di natura spirituale, perché liberava l'uomo dal perseguimento di obiettivi meramente materialistici ed egoistici. Il richiamo allo spirito non poteva che avere un

esplicito risvolto politico, perché lo spirito stesso era politico. Così Agostino Nasti, assiduo collaboratore della «Critica Fascista» di Bottai, ricorrendo a un lessico per motivare posizioni in cui era evidente l'influenza di Giovanni Gentile:

«L'uomo fascista ha una consapevolezza viva ed attuosa della sua sostanza etica e politica e [...] scorge il valore di ciascun aspetto della propria vita e a ciascuno assegna un'importanza proporzionale e relativa al tutto. [...] Tutta la vita dell'uomo è [...] politica. Dalla storicità dello spirito consegue la politicità dello spirito. Niente che l'uomo pensi o faccia manca di rilevanza politica, se la sua vita è vita storica e sociale»³⁴.

Se l'uomo era essenzialmente spirito, allora ne conseguiva che ogni sua scelta, a cominciare appunto dal lavoro, non poteva che recare un segno spirituale, in polemica con un pensiero economico in cui dominava l'approccio materialistico. Nel 1936, l'economista Celestino Arena, nell'introdurre la raccolta di scritti di economisti dedicata al tema del lavoro, un tema che figurava quale undicesimo volume della "Nuova collana di economisti stranieri e italiani", curata dalla stesso Arena e da Bottai, osservava, in polemica con la tradizione del pensiero economico, che «Manca una teoria che [...] appaia soddisfacente, perché ugualmente lontana dall'eccessivo dommatismo e dall'eccessivo empirismo, comprensiva quindi schematica, e insieme abbastanza vicino alla realtà per potere spiegare il maggior numero di fatti»³⁵. Come a dire che le vere ragioni del lavoro erano da ricercare al di fuori di esso, e precisamente nel rapporto con un soggetto, la nazione, situato in una dimensione che trascendeva il mero fine egoistico che caratterizzava il singolo uomo come le classi sociali. Se la nazione era presentata in una versione spirituale, altrettanto spirituale sarebbero state quelle scelte che la rafforzavano.

La spiritualizzazione fascista del lavoro conseguiva, in questo modo, due risultati importanti: per un verso, eliminava qualsiasi prospettiva di lotte di classe, essendo, queste, mosse da motivi meramente materialistici. La merce (forza-lavoro) che produceva altre merci, si dileguava a favore

³⁴ NASTI 1929, p. 56.

³⁵ ARENA 1936, p. IX.

degli interessi della nazione. Anzi, a rigore la forza-lavoro risultava emancipata dal volgare mondo delle merci, considerato che s'impegnava per la realizzazione di un obiettivo spirituale: la forza-lavoro non era da ritenersi più merce che produceva altre merci, perché votata a un fine, quello di rafforzare la potenza della nazione, non riducibile al mondo profano delle merci³⁶. Considerato che il lavoro avrebbe dovuto rafforzare la nazione, la forza-lavoro che lo erogava non poteva più considerarsi una mera merce, come pretendeva il materialismo marxista. Ciò significava che la vera e propria rivoluzione che la forza-lavoro avrebbe potuto promuovere consisteva nel suo impegno per il rafforzamento della nazione che, spiritualizzata, spiritualizzava a sua volta coloro che ne incrementavano la potenza.

Per l'altro verso, connettendo lavoro spiritualizzato e nazione, il fascismo contribuiva a rafforzare la dimensione spirituale di quest'ultima, mettendola al riparo da eventuali contestazioni, specie da quelle di orientamento materialista e internazionalista. Ancora una volta, presentandosi quale concetto che atteneva il piano dello spirito, la nazione non poteva essere coinvolta in contese politiche e/o ideologiche. Anzi, a rigore la soluzione più conseguente per eliminare le lotte di classe era quella di negare l'esistenza delle classi medesime. Così, per il giovane teorico Salvatore Valitutti il sistema politico totalitario fascista «ignora l'esistenza di ceti o classi a sé stanti e pertanto la parola "borghese" è destituita di ogni significato attuale»³⁷.

La spiritualizzazione da parte fascista consisteva in un'idea di lavoro che non prevedeva la sua emancipazione dalla trama dei rapporti di produzione in cui il lavoro medesimo era eseguito. Proprio la spiritualizzazione del lavoro, prima che il corporativismo, costituiva la risposta fascista al movimento socialista. Non a caso, nel primo articolo della *Carta del lavoro* pubblicata nel 1927 si sosteneva che «La Nazione italiana è un organismo avente fini, vita, mezzi di azione superiori a quelli degli altri individui»; nell'articolo successivo si sosteneva che «il complesso della

³⁶ Ma vedi quanto scrive MATTEI 2022, che parla di una «retorica», quella del lavoro finalizzato allo sviluppo della potenza della nazione, tesa a «mascherare lo sfruttamento» (p. 231).

³⁷ VALITUTTI 1940, p. 333.

produzione è unitario dal punto di vista nazionale; i suoi obbiettivi sono unitari e si riassumono nel benessere dei produttori e nello *sviluppo della potenza nazionale*»³⁸.

Il cosiddetto socialismo nazionale, la “terza via” fra comunismo e capitalismo, si basava sul progetto di eliminazione di qualsiasi autonomia operativa delle classi sociali, a cominciare della borghesia per finire alle classi subalterne. La scelta di dare vita a un sistema corporativo, quale traduzione politica e istituzionale della “terza via”, muoveva dalla convinzione che le crisi del capitalismo, piuttosto che eccezioni, erano da registrare come «elementi ricorrenti», tanto da sollecitare la politica e lo Stato come «una delle fonti da cui provenivano le regole del mercato»³⁹.

Per quanto riguardava le classi subalterne, la spiritualizzazione del lavoro costituiva la strategia per procedere alla loro desocializzazione. Così era stato un sicuro democratico, Francesco Saverio Nitti, a osservare nel 1938 che le corporazioni «possono convenire a uno Stato accentratore ed autoritario in quanto permettono di porre la classe lavoratrice sotto il controllo della pubblica autorità e di eliminare ogni movimento di classe»⁴⁰. In forza di questa posizione, nel momento in cui il lavoro avanzava le proprie ragioni, e semmai si rendeva politicamente autonomo, allora scattava l'accusa di materialismo, ossia del primato delle ragioni del ventre. Il socialismo, notava uno scrittore inglese il cui volume usciva in traduzione italiana poche settimane dopo l'avvenuta marcia su Roma, «ottiene il favore degli operai, perché fa appello alle più imperfette concezioni ed ai più semplici istinti dell'essere umano»⁴¹.

Dietro la critica fascista del materialismo di cui erano accusate le lotte e le rivendicazioni proletarie si celava una posizione decisamente classista, fondata sulla convinzione per cui si reputava che le classi subalterne erano inadeguate al governo della società perché estranee alla dimensione dello spirito, essendo state influenzate dalla propaganda socialista. Le classi subalterne potevano certo essere educate a coltivare la dimensione

³⁸ La Carta del lavoro, ed. or. 1927, in CASALI 1995, p. 130, corsivo aggiunto.

³⁹ Entrambe le citazioni in ZAGARI 1982, vo. I, p. 21.

⁴⁰ NITTI 1962, pp. 215-609 (la citazione è a p. 471).

⁴¹ TAYLER 1922, p. 139 (per la collocazione temporale dell'edizione italiana, vedi l'iniziale Nota del traduttore).

spirituale; ma questo sarebbe stato possibile in seguito a un intenso lavoro di pedagogia politica, consistente nell'eliminazione di qualsiasi influenza rivoluzionaria di orientamento socialista. Allo stato, invece, una rivoluzione che avesse rivendicato le ragioni del lavoro non avrebbe fatto altro che confermare quella tirannide della materia sullo spirito che caratterizzava la società borghese liberale. Lo spirito, insomma, almeno per come lo intendevano i fascisti, denunciava una decisa declinazione classista: esso era la bandiera dietro cui erano schierati gli oppositori del liberalismo e del socialismo.

Qui siamo davanti al tema che il fascismo aveva recuperato dalla tradizione culturale della destra: la necessità di sopprimere la lotta di classe. A quest'obiettivo, seguiva quello ben più ambizioso, del tutto assente nella precedente tradizione politico-culturale della destra estrema precedente, a cominciare dai nazionalisti: il progetto di rieducare politicamente il proletariato, perché classe per lungo tempo travolta dal materialismo socialista, spostando il fine dell'attività lavorativa dal soddisfacimento dei bisogni al potenziamento della nazione. A questo punto, emergeva chiaramente come l'ambizione del fascismo consistesse in un passaggio strategico decisivo: non si trattava più di procedere a una nazionalizzazione del proletariato, bensì a una sua fascistizzazione. L'integrazione del proletariato nella nazione non era ritenuta un obiettivo soddisfacente, così come quello di una sua desocializzazione, premessa necessaria perché il lavoro venisse presentato come un'attività spirituale tesa a potenziare la nazione.

Il risultato politico più importante della spiritualizzazione del lavoro consisteva nell'eliminazione delle lotte di classe; per dire meglio: spiritualizzare il lavoro in apparenza sembrava un'operazione politico-culturale che intendeva riconoscere l'importanza, se non la centralità alle classi lavoratrici, trasformate in uno dei pilastri della potenza della nazione, mentre invece la spiritualizzazione intendeva riconoscere l'effetto inverso, consistente nella soppressione dell'autonomia di classe. Per Ugo Spirito, probabilmente il teorico più rappresentativo del fascismo di sinistra, un settore di intellettuali «ora turbolento ora limaccioso»⁴², ma pur sempre

⁴² Il giudizio è di AQUARONE 1978, Tomo primo, p. 298.

il più vivace della cultura politica fascista, il fascismo aveva sostituito «il concetto di collaborazione di classe a quello di lotta di classe»⁴³.

5. Da Garofalo e Prezzolini a Pantaleoni e ai fascisti: contro il materialismo dei nuovi barbari e degli «spostati»

La polemica delle masse educate a rivendicazioni di natura materialistica (il cosiddetto “socialismo del ventre”) era un tema comune a fascisti e conservatori. Già in periodo prebellico, un economista di fama, Augusto Graziani, confrontandosi con la scuola criminologica dei lombrosiani, aveva alluso a un rapporto stretto fra il livello dei salari e la delinquenza: «esiste, specie in periodi di salari bassi, una correlazione fra il prezzo dei mezzi di sussistenza ed i reati contro la proprietà, i quali tendono a scemare allorchè diminuisce il prezzo di quelli e ad accrescersi allorchè se ne eleva il prezzo»⁴⁴. Maffeo Pantaleoni, economista convertitosi quanto meno dal 1914 all'interventismo nazionalista con evidenti sfumature antiparlamentari, a proposito delle proposte socialiste di distribuire le terre incolte ai contadini, sosteneva che «non esiste il fondo incolto [...]. Esiste soltanto il lazzarone disposto a farsi mantenere a spese dello Stato in cambio di servizi da sgheffano resi al demagogo»⁴⁵. Come a dire che, per Pantaleoni, il movimento socialista era l'imprenditore politico dei settori parassitari e improduttivi della nazione. Naturalmente, nel proletariato il parassitismo produceva stili di vita degenerati. Insomma, il filobolscevismo era una corruzione dei costumi:

«Per opera del bolscevismo è anche venuta meno quella modestia del tenore di vita che distingueva l'italiano. Essa è venuta meno nella classe operaia e in quella dei contadini. Si resta disgustosamente stupiti dalle masse di operai e di operaie che si vedono ubbriache in tutte le grandi città [...]. L'aumento tanto notevole dei salari non è stato accompagnato da incivilimento, sicché l'operaio e

⁴³ SPIRITO 1934, p. 138.

⁴⁴ GRAZIANI 1912, pp. 67-114 (la citazione è a p. 81).

⁴⁵ PANTALEONI 1919, p. p. 94.

la sua compagna vivono come porci nelle loro case per sciupare all'osteria in vino gran parte del loro reddito»⁴⁶.

Il Pantaleoni del primo dopoguerra sembrava anticipare lo Spengler del 1933, impegnato a polemizzare contro il «*nichilismo*» delle classi subalterne, ossia «l'odio profondo del proletariato contro ogni tipo di forma superiore, contro la cultura come sua essenza»⁴⁷, con la differenza che, per l'economista italiano, il proletariato praticava il suo nichilismo in larghe bevute nelle taverne. Le aspre critiche di un Pantaleoni trovavano un controcanto in un altro economista questa volta di sicuro orientamento liberale e, al contrario di Pantaleoni, lontano dal nazionalismo, Umberto Ricci. In un *pamphlet* molto critico nei confronti di Nitti, pubblicato in una collana promossa dal Gruppo Nazionale Liberale Romano, Ricci lamentava che «gli operai di industrie privilegiate» facevano parte della lista di coloro che «si abbandonano, con imprevidenza pari alla sfacciataggine, a una gazzarra di consumi»⁴⁸; e a peggiorare la situazione contribuivano atteggiamenti tesi a ridurre le ore lavorative: «la gente ama gli scioperi, i sabati inglesi, i raccorciamenti d'orario, i rallentamenti nell'intensità di lavoro»⁴⁹. E se per Pantaleoni un'eventuale rivoluzione proletaria avrebbe corrisposto all'avvento al potere degli assidui frequentatori delle osterie, per il filosofo Giuseppe Rensi, divenuto in seguito oppositore del regime fascista, il fascismo era un oppositore di un «elezionismo che rende, nella mancanza di ogni contrappeso, padroni dello Stato, i "crani imbottiti" dei circoli vinicoli»⁵⁰. In pieno regime totalitario, sarebbe stato Ugo Spirito, accusato di filocomunismo per la sua proposta di dare vita alla «corporazione proprietaria», a proporre un'immagine quasi animalizzata del proletariato. Per Spirito, il socialismo costituiva una prospettiva fallita perché «il proletariato organizzato nei sindacati operai è brutta quantità umana indifferenziata»⁵¹. A sua volta, a guerra

⁴⁶ PANTALEONI 1922, p. XIV.

⁴⁷ Entrambe le citazioni in SPENGLER 1984, p. 112.

⁴⁸ RICCI 1920, p. 7.

⁴⁹ Ivi, p. 8.

⁵⁰ RENSI 1991, p. 89.

⁵¹ SPIRITO 1970, p. 84.

ancora in corso, uno dei più rappresentativi esponenti del futuro clerico-fascismo, Agostino Gemelli, nella *Prefazione* del 1918 al famoso saggio di Francesco Olgiati sul pensiero di Marx, nel delineare il suo percorso giovanile dal socialismo al cattolicesimo, lamentava come in tanti avessero aderito al movimento socialista «per ragioni così poco ideali»⁵².

Altrettanto dura era l'analisi di Prezzolini rivelatosi nel primo dopoguerra, tra le menti più lucide del pensiero conservatore. Nell'elencare le cause del rapido successo del fascismo, Prezzolini, che scriveva nel periodo precedente la marcia su Roma, imputava il socialismo italiano di avere trasmesso un'«educazione troppo materialiste [...] alle masse»⁵³; queste, ribadiva Prezzolini, erano state abituate «ad una propaganda di interessi materiali, [...] senza appello all'eroismo ed al sacrificio»⁵⁴. Prezzolini insisteva su questo tema: il fascismo aveva svolto una funzione utile in Italia, avendo dimostrato che «la famosa educazione socialista fondata sul puro materialismo, era invigiliacchimento delle masse. [...] Ha fatto sentire ai capi socialisti che occorre pagare di persona e con la persecuzione di alcuni di essi»⁵⁵. La polemica contro il materialismo non era solo una politicamente neutrale discussione filosofica, perché il materialismo si incarnava in comportamenti sociali diffusi. Un proletariato abituato a impegnarsi per realizzare aumenti salariali e a privilegiare le ragioni del ventre non avrebbe mai potuto opporsi con successo all'assalto dello squadristo, perché quest'ultimo si ispirava a un'opposta visione della vita. Lo squadristo ricorreva a una violenza quale proiezione, sul piano dei comportamenti, del rispetto del mondo superiore dei valori, ossia lo spirito di sacrificio, i comportamenti eroici ecc.

Non poteva mancare, in questa specie di tribunale impegnato nel processare il materialismo del proletariato, la voce di Vilfredo Pareto, punto di riferimento intellettuale, forse più del suo corrispondente Pantaleoni, di quella vasta quanto articolata cultura politica ostile al socialismo. Dopo avere stabilito un'identità fra la Rivoluzione francese e quella bolscevica,

⁵² GEMELLI 1922, p. XVII. La Prefazione di Gemelli era datata 5 maggio 1918.

⁵³ PREZZOLINI 1976, p. 32.

⁵⁴ Ivi, p. 38.

⁵⁵ Prezzolini 2005, p. 372.

entrambe dominate da «considerazioni etiche», volgeva l'etica in materialismo, osservando che uno degli aspetti del bolscevismo era dato dal «bisogno di godimenti materiali»⁵⁶. Si può dire che, prima che gli istituti dello Stato liberale si rivelassero complici o spettatori passivi dello squadristismo, questa passività o complicità aveva trovato la sua giustificazione in autori conservatori ma comunque legati al liberalismo. Per cui non meraviglia che in sede storiografica si sia osservato che «Il fronte dei partiti antisocialisti era già pronto ad invocare, prima ancora della “grande paura” dell'occupazione delle fabbriche [...] la soluzione definitiva e violenta degli scontri in atto nel paese»⁵⁷.

Prezzolini, è opportuno chiarirlo, non era fascista; e tuttavia, quelli che abbiamo richiamato erano giudizi che, pur manifestando posizioni politiche conservatrici⁵⁸, rivelavano comunque una posizione vicina al fascismo, quasi a dimostrare che l'originalità ideologica fascista recuperava temi e giudizi da tempo presenti nel dibattito politico. È difficile distinguere la posizione di un Prezzolini da quella, ad esempio, del più rappresentativo esponente dello squadristismo, Roberto Farinacci. Questi, a proposito dell'assalto alla sede milanese dell'«Avanti!», avvenuta il 15 aprile 1919 e considerato l'atto di nascita della violenza fascista, definiva i socialisti «povera e sciagurata folla fusa e dispersa»; il movimento socialista era caratterizzato dal «disonore della diserzione postuma e dalla rivolta senza idee, senza capi e senza coraggio»⁵⁹.

Del resto, non pare che le posizioni del Prezzolini del dopoguerra fossero molto distanti da quelle dei primi anni del secolo, quando aveva sostenuto la necessità, da parte della borghesia, di replicare alle lotte di classe con la «difesa, *anche* se occorra, con le armi»⁶⁰. Tra il 1904 e il dopoguerra la linea di continuità delle posizioni di Prezzolini era data da una lettura *dall'alto* delle vicende politiche italiane. Si trattava di una lettura dove il ben noto apotismo prezzoliniano si rivelava soprattutto nei confronti delle classi subalterne: queste, più che essere emancipate ed

⁵⁶ Entrambe le citazioni in PARETO 1966, rispettivamente p. 796, 797.

⁵⁷ FABBRI 2009, p. 266.

⁵⁸ D'ORSI 2011, p. 65.

⁵⁹ Entrambe le citazioni in FARINACCI 1940, p. 346.

⁶⁰ PREZZOLINI 1967, p. 97.

educate dal movimento socialista, avevano subito un processo di corruzione morale; da qui, la facilità con cui lo squadristismo aveva prevalso. Come a dire che lo scontro provocato dallo squadristismo non era altro che la mobilitazione dello spirito contro il gretto quanto immorale materialismo.

Nella cultura borghese del dopoguerra il crollo clamoroso delle istituzioni proletarie a opera della violenza fascista confermava un giudizio che costituiva uno dei punti forti della polemica contro il socialismo, fin da quando questo si era presentato sul mercato politico. A titolo d'esempio è il caso di riferirsi a una delle voci più rappresentative della cultura giuridica positivista, Raffaele Garofalo, autore che all'interno della scuola positiva italiana «spicca decisamente per l'atteggiamento anti-socialista»⁶¹. In un saggio di fine secolo di notevole successo editoriale, ed esplicitamente rivolto a quel settore di ceti medi abbagliati dalla propaganda dei socialisti, i quali «spesso riescono a conquistare le simpatie di una gran parte dei piccoli proprietari e commercianti, oppressi dalle tasse, rovinati dalle crisi»⁶², Garofalo chiedeva come fosse possibile «non vedere che il socialismo non significherà altro che l'abbassamento intellettuale e morale di tutta l'umanità»⁶³. Il socialismo non sarebbe altro che «la sostituzione della parte più volgare e zotica della società a quella che ebbe la fortuna di ricevere educazione e cultura»⁶⁴; esso sarebbe l'avvento della «"triade dolorosa" dei disoccupati, degli spostati e degli espropriati»⁶⁵. In quel caso si realizzerà il dispotismo dello stomaco, visto che per i socialisti «*Die Arbeitsfrage ist eine Nahrungsfrage*» e che il proletariato «pretende partecipare a tutt'i godimenti materiali»⁶⁶. La prova che il socialismo provocherebbe il tramonto della civiltà la si era avuta già con la Comune parigina, dove «i generali erano per lo più dei *repris de justice*; i

⁶¹ Il giudizio è di CAMPA 2023, p. 116.

⁶² GAROFALO 1896, p. 6 (la copertina riportava che il testo di Garofalo era già al «Secondo migliaio» di copie).

⁶³ Ivi, p. 16.

⁶⁴ Ivi, p. 182.

⁶⁵ Ivi, p. 182.

⁶⁶ Entrambe le citazioni in ivi, rispettivamente p. 133, 139.

magistrati, calzolai, o parrucchieri, o fornai»⁶⁷. In conclusione, la morte della civiltà si verificherebbe «quando il dominio cadesse nelle mani dei proletari, i quali, certo, intellettualmente, non sono superiori ai barbari antichi, e sono ad essi molto inferiori moralmente»⁶⁸. Da coerente criminologo di scuola positivista, Garofalo concludeva la sua requisitoria appoggiandosi a Gustave Le Bon, il quale aveva dimostrato che le differenze di classe, e dunque di morale e di cultura, erano attestate dalle differenze fra i crani: mentre i proletari «sono costretti a un lavoro [...] sempre identico, che, lungi dall'accrescerne l'intelligenza, non può che farla scemare», il capitalismo e la concorrenza «obbligano i direttori d'industrie ad accumulare maggiore quantità di cognizioni, e ad esercitare continuamente il proprio cervello che, come ogni altri organo, si sviluppa sempre più»⁶⁹. Fin qui Garofalo, intellettuale che non a caso avrebbe aderito con entusiasmo al fascismo. Quello di Garofalo sarebbe stato un fascismo ben poco rivoluzionario, se è vero che Gramsci, il cui pensiero del criminologo gli era familiare già negli anni della guerra, quando Garofalo svolgeva le funzioni di alto magistrato a Torino, giudicandolo un rappresentante della «vecchia tradizione latifondista meridionale»⁷⁰. Era un giudizio radicalmente differente rispetto a quello formulato nel 1918, quando, riassumendo il discorso di Garofalo in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario, Gramsci aveva intravisto nelle posizioni di Garofalo «saldezza di pensiero, senso vivo di classe, serietà di intendimento»⁷¹.

Non del tutto differenti da quelle del giurista erano le posizioni di altri due esponenti rappresentativi della cultura politica di fine secolo, Jakob Novicow e Gerolamo Boccardo. Se per il primo, una delle cause della miseria era da individuarsi nella diffusione del vizio, ossia in una «condotta d'una natura speciale»⁷², per l'economista Boccardo, al quale pure

⁶⁷ Ivi, p. 195.

⁶⁸ Ivi, p. 188.

⁶⁹ Ivi, p. 275.

⁷⁰ GRAMSCI 1975c, Volume primo, p. 653.

⁷¹ GRAMSCI 1976, pp. 80-82 (la citazione è a p. 82). Per altri riferimenti di Gramsci a Garofalo, vedi ID. 1975a, pp. 47-48, dove è giudicato quale «borghese intelligente e cosciente» (p. 203).

⁷² NOVICOW 1908, p. 205.

si deve l'aver promosso la traduzione italiana del *Capitale* di Marx, la causa dei successi delle teorie socialiste era da attribuirsi a «un sistema elettorale che dà la prevalenza del potere ai più ignoranti ed ai più poveri, in un'epoca in cui l'aria è pregna delle teoriche più rapaci in materia di proprietà»⁷³. Non meraviglia che, considerate queste posizioni, nonché il più generale dibattito sociologico-antropologico del periodo, Boccardo tradisse qualche inclinazione a vedere nello sviluppo economico la mano della razza bianca⁷⁴. Enrico Barone, pur guardando con un occhio di moderato favore agli scioperi, «perché producevano «un più alto sentimento di dignità e d'indipendenza»⁷⁵, non mancava di rilevare poco dopo che il mancato rispetto del diritto a lavorare da parte di chi non condivideva gli scioperi costituiva «un indizio di una deficiente evoluzione mentale degli operai»⁷⁶.

Quasi un trentennio dopo, nel trarre un bilancio dell'incandescente situazione politica dell'Italia del dopoguerra, l'economista Lello Gangemi avrebbe riproposto un giudizio simile a quello di Boccardo. Ad avviso di Gangemi, i governi italiani del dopoguerra avevano promosso politiche demagogiche, in quanto si trattava di governi che non «sintesi di volontà, ma la democratica espressione della massa che nella storia dei popoli non ha mai deciso del destino delle nazioni»⁷⁷.

Qui è il caso di registrare una differenza sostanziale su quanto sostenuto da intellettuali rappresentativi della cultura *fin de siècle*, come Garofalo e Boccardo rispetto a quelli che avrebbero riaperto la polemica antisocialista nel primo dopoguerra. I primi scrivevano sull'onda delle vicende della Comune di Parigi: una vicenda che aveva allarmato Nietzsche, il quale l'aveva appunto rielaborata quale assalto del mondo dei barbari alla civiltà⁷⁸. A essere investita dalle critiche era la domanda dell'estensione del diritto di voto. Questo significava che, a rigore, non

⁷³ BOCCARDO 1896, p. 106.

⁷⁴ Cfr., ROMANI 1994, p. 195.

⁷⁵ BARONE 1908, p. 72.

⁷⁶ Ivi, p. 73.

⁷⁷ GANGEMI 1924, p. 7.

⁷⁸ Su quest'atteggiamento di Nietzsche, cfr. LOSURDO 1997, pp. 7 sgg.; ID. 2002, *ad indicem*.

era solo da temere una rottura rivoluzionaria sulla falsariga del 1789 ovvero della più recente Comune, perché i barbari, conseguito il diritto di voto, avrebbero fatto valere il loro numero maggioritario per sommergere le classi che rappresentavano la civiltà. Quindi, prima che essere una critica del socialismo, quelle posizioni dei vari Garofalo costituivano una critica della democrazia e dell'estensione del diritto di voto.

Nel dopoguerra questi temi risultavano inutilizzabili, sia perché il suffragio universale maschile era una situazione ormai acquisita, sia perché l'affermarsi del bolscevismo in Russia chiamava a opporsi a coloro che volevano imitarlo in Italia. Col bolscevismo non si era più davanti a una vicenda, come la Comune, limitata nel tempo e nello spazio, quanto si trattava di combattere un'ideologia che, impadronitasi della nazione più estesa d'Europa, tendeva a trovare fedeli imitatori anche nell'Europa occidentale, compresa l'Italia.

Ma torniamo a Prezzolini e agli altri commentatori delle vicende del dopoguerra.

Prezzolini formulava un giudizio molto critico nei confronti della tradizione politica e culturale socialista, imputata di avere trasmesso alle masse una mentalità falsa e materialistica della lotta politica. Se Prezzolini limitava il suo ambito di analisi all'Italia, per limitarci a un autore di orientamento liberale, Mises, l'accusa era generalizzata: il proletariato ignorava la complessità del sistema produttivo. «L'operaio dell'impresa capitalistica di vasta e media dimensione – scriveva l'economista austriaco - non vede e non conosce nulla dei legami che uniscono le singole parti del lavoro al sistema economico nella sua interezza. [...] da dove è collocato, l'operaio non può vedere come le cose siano correlate tra loro»⁷⁹. Anche se, sotto l'aspetto dottrinario, l'analisi prezzoliniana non era raffinata come quella di Mises, sotto l'aspetto politico non era meno incisiva: era stata la mentalità materialistica dei socialisti ad avere provocato il rapido crollo delle istituzioni proletarie davanti allo sviluppo dello squadrismo fascista. Questo era un giudizio che i fascisti non avrebbero avuto difficoltà a condividere, perché connetteva la mentalità materialistica a un atteggiamento pavido davanti alla storia. Viceversa, le doti di

⁷⁹ VON MISES 2020, p. 389.

eroismo e di coraggio dimostrate dai fascisti nelle loro imprese squadriste erano la proiezione di una visione volontaristica e attivistica della storia; il che significava che gli atteggiamenti eroici dei fascisti erano tipici di chi aderiva a una visione della vita e della storia da cui le bassezze del materialismo erano escluse.

I giudizi dei vari Pantaleoni, Prezolini e Mises trovavano una conferma significativa in quello di Cesare Rossi. Questi, per motivare lo spostamento a destra dei Fasci di combattimento, ossia di «essere risolutamente dei conservatori e dei reazionari», negava «la capacità tecnica e morale del proletariato a gestire la vita nazionale»; insomma, il proletariato «ha maggiori difetti morali e minori virtù creative dell'attuale pur corrotta e mediocre borghesia»⁸⁰.

Nel dopoguerra, con questi giudizi, erano ormai inattuali gli atteggiamenti di delusione nei confronti del socialismo comparsi negli anni Dieci: se nel 1911 Croce dalle colonne de «La Voce» aveva sostenuto che «credo che converrebbe proclamarne la morte [del socialismo], non foss'altro per impedire a tanti ciarlatani di far finta di crederlo ancora vivo e vegeto»⁸¹, nel 1913 Pirandello pubblicava il romanzo *I vecchi e i giovani*, dove, com'è stato notato in sede storiografica, tra i fallimenti politici e culturali era da inserire anche il socialismo, «perduto nelle secche della irresponsabile leggerezza dei dirigenti e della ignoranza e arretratezza delle masse»⁸². D'altro canto, non si è più in presenza di un nuovo capitolo di quella critica del marxismo sviluppatasi un ventennio prima, a opera dei vari Merlino, Croce, Giovanni Gentile ecc. Questo era diventato un tema ormai superato dagli avvenimenti, considerato che nel 1917 il marxismo si era affermato in Russia, presentandosi come una realtà storicamente concreta. Ora si trattava di opporsi a coloro che intendevano esportare la Pietrogrado dei soviet a Roma. La conseguenza era che gli intellettuali abituati a discutere di astrazioni filosofiche o economiche, come i concetti di dialettica, plusvalore ecc., dovevano necessariamente cedere la parola ai militanti. E anche quando i vari Pantaleoni, Prezolini

⁸⁰ Tutte le citazioni in ROSSI 1920. Su queste posizioni di Rossi, vedi GENTILE 1989, pp. 88 sgg.

⁸¹ FALEA DI CALCEDONIA 1911, p. 500.

⁸² SALINARI 1991, p. 254.

ecc. si esercitavano nella critica antisocialista, le loro posizioni e toni polemici erano quelli di militanti, piuttosto che di intellettuali *au dessus de la mêlée*. Le loro erano accuse che, sol che si pensi a un Garofalo, potevano godere di un solido retroterra culturale. Per cui, nel momento in cui lo squadristo aveva mosso contro le sedi del proletariato, poteva avvantaggiarsi di una cultura politica pregressa che aveva già dichiarato la propria radicale ostilità nei confronti del movimento operaio.

Giudizi come quello di Rossi sono importanti perché destinati a divenire un *leit motiv* della cultura politica della destra nazionalrivoluzionaria degli anni successivi. Si trattava, infatti, di giudizi utilizzati da questa cultura politica per presentare un'eventuale rivoluzione proletaria quale vicenda che avrebbe precipitato la società in una situazione in cui i costumi civili erano stati eliminati, perché al governo era arrivata la nuova plebe quale soggetto che associava il fanatismo politico e ideologico al dominio dei vizi (anzi, quel fanatismo era una delle conseguenze del dominio dei vizi); insomma, con la rivoluzione proletaria avrebbe governato la razza dei nuovi barbari e degli «spostati» abituati all'ambiente delle taverne. E se questa sarebbe stata la rivoluzione proletaria, ossia l'arrivo al potere dei nuovi barbari, il risultato era quello di un'ulteriore radicalizzazione delle posizioni nazionaliste: lo scontro col movimento socialista, al di là degli aspetti politici, diveniva una lotta disperata per la difesa della civiltà assalita dai nuovi barbari. Quello contro il socialismo, più che presentarsi come uno scontro fra interessi, diveniva uno *scontro valoriale*; e, in quanto tale, non era assorbibile all'interno di mediazioni più o meno istituzionali, bensì era da praticare fino alla completa eliminazione dell'avversario. Il «socialismo del ventre» aveva trovato udienza presso le classi subalterne perché queste ultime erano già vocate al vizio e al malcostume. Ciò significava che il socialismo aveva danneggiato il processo di elevazione morale, per non dire quello politico, delle classi subalterne. Il Partito socialista, ad avviso di Agostino Lanzillo, «tende sempre a tenere il proletariato all'oscuro delle questioni per potere, abusando della di lui altrui ignoranza, meglio dirigerlo secondo i suoi particolari propositi»⁸³. Il Partito socialista, dunque, si presentava quale astuta manipolazione

⁸³ LANZILLO 1918, p. 1.

delle conoscenze dei suoi aderenti; per dire meglio, era *ignoranza organizzata*.

6. *Dalla negazione delle lotte di classe al corporativismo quale capitalismo senza mercato*

Siccome provenivano dalla lotta contro una società borghese liberale caratterizzata dalle divisioni e dalle contrapposizioni politiche e ideologiche, i movimenti nazionalisti rivoluzionari come il fascismo erano animati dalla convinzione che riconoscere la specificità delle classi sociali, ossia riconoscere a queste ultime un'autonomia operativa e di movimento, avrebbe significato introdurre e un primo e deleterio elemento di divisione all'interno del corpo della nazione. L'esistenza delle lotte di classe era tipica della società liberale: «Il Sindacato nazional-socialista – concludeva Hitler - non è un organo della lotta di classe, ma un organo della rappresentanza professionale»⁸⁴. Per questo «Lo Stato nazional-socialista – avrebbe sostenuto Hitler nel secondo volume del *Mein Kampf* – non conosce classi nel senso marxista: sotto l'aspetto politico conosce solo cittadini con diritti e doveri uguali»⁸⁵.

La posizione di Hitler costituiva la conferma del giudizio storico della destra nazionalrivoluzionaria novecentesca: del pensiero controrivoluzionario del secolo precedente, questa aveva mantenuto la convinzione che quella borghese liberale era una società sempre sull'orlo della dissoluzione, perché favoriva gli egoismi individuali o, peggio, di classe. Sulla scia di Hitler, quasi un decennio dopo la pubblicazione del *Mein Kampf*, era Alfred Rosenberg a rivendicare al nazismo di avere promosso «una netta distinzione tra pensiero finanziario-capitalista e vero pensiero economico nazionale [...] ciò che appare non redditizio al pensiero economico-finanziario è invece d'importanza vitale dal punto di vista di un'economia nazionale»⁸⁶. Ancor più chiaro di Hitler e Rosenberg sarebbe stato, qualche anno dopo, il fascista spagnolo Ramiro Ledesma Ramos. Intanto,

⁸⁴ HITLER 2001, p. 471.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ ROSENBERG 2018, pp. 171-172.

ad avviso di questi, si trattava di combattere i regionalismi radicati nella politica spagnola: «tutto ciò che contribuisce a risvegliare nazionalità artificiose ed impossibili sarà da noi considerato come un delitto di alto tradimento. Ci batteremo contro i conati dei separatisti»⁸⁷. Quanto all'economia, ci si sarebbe battuti per la «Dichiarazione di illegalità per la lotta di classe»⁸⁸, ritenuta il danno maggiore per la salute politica della nazione, visto che essa «ignora l'unità della Patria perché spezza l'idea della "produzione nazionale" come un insieme»⁸⁹. Da qui, un impegno fondamentale: il nuovo Stato «non permetterà che ogni classe si regoli come può per liberarsi dal giogo dell'altra, o per dominarla tirannicamente»⁹⁰. Per rimanere alla destra nazionalista spagnola, simile a quella di Ledesma Ramos era la posizione di José Antonio Primo de Rivera. Nel fondare la Falange, quest'ultimo precisava che non nasceva un partito ma un «movimento», collocato «né a destra né a sinistra»⁹¹, perché la patria «è una unità totale in cui sono integrati tutti gli individui e le classi»⁹².

Che le classi esistessero, era una constatazione che la cultura politica nazionalista non negava. Ciò che essa negava era che le classi potessero imporre i loro punti di vista, ritenuti parziali, alla politica e alla società, precipitando quest'ultima nella situazione di anarchia che aveva caratterizzato la società borghese liberale. Così Sohn-Rethel a proposito dell'economia nazista:

«Il capitale rimane in possesso della sua iniziativa privata individuale e dispone di piena libertà d'azione nella utilizzazione dei suoi mezzi di produzione solo finché si attiene alle regole della produzione di lavori riproduttivi destinati al mercato [...]. Così il capitalismo è diventato paradossalmente possibile soltanto come «Stato corporativo», in cui la contraddizione tra la socializzazione della produzione e l'appropriazione privata del capitale assume la forma di una

⁸⁷ AA.VV. 1995, p. 293.

⁸⁸ Ivi, p. 96.

⁸⁹ Ivi, p. 299.

⁹⁰ Ivi, p. 301.

⁹¹ PRIMO DE RIVERA 1993, p. 118.

⁹² Ivi, p. 348.

economia statale fondata sul calcolo privato. Lo Stato assume le funzioni imprenditoriali per ciò che concerne il potere dispositivo, ma il capitale continua ad essere capitale privato»⁹³.

Nel progetto politico nazionalista alle classi veniva impedito di agire in quanto classi. La negazione di un'autonomia operativa e culturale delle classi sociali costituiva una specificità caratterizzante i progetti politici nazionalisti. Col fascismo siamo in presenza di un rifiuto teoricamente molto elaborato del principio delle lotte di classe. Si trattava di un rifiuto che, pur tenendo in considerazione il giudizio per cui le lotte di classe indebolivano la nazione, investiva la concezione che la destra nazionalista aveva del lavoro.

È da chiedersi se il corporativismo non risentisse dell'eco del più generale dibattito europeo sulla necessità di controllare il capitalismo ovvero sulle nuove forme di capitalismo ritenute nel complesso estranee all'individualismo liberale. Quanto all'Italia fascista, la «corporazione proprietaria» di Spirito, proposta imputata di essere una forma neanche tanto mascherata di socialismo, sembrava adattarsi in pieno al progetto di dare vita a un capitalismo finalmente privo di contraddizioni, capace di garantire la borghesia imprenditoriale, quanto i ceti medi. Del tutto condivisibile, in proposito, il giudizio storiografico su un corporativismo che «non si configurò mai nei fatti come una “fuoriuscita”, sia pure tendenziale, dal capitalismo, ma si inserì piuttosto nell'alveo del “capitalismo organizzato”»⁹⁴. Era un “capitalismo organizzato” che, prima che alla borghesia imprenditoriale, rispondeva alle istanze dei ceti medi; infatti, il corporativismo «appare un'ideologia di fatto rivolta, nell'Italia fascista, pressoché esclusivamente alla media e piccola borghesia»⁹⁵. In questo senso, esso costituiva il logico prolungamento dello squadristico: se nel 1921-22 questo aveva assalito le istituzioni proletarie quale scelta per eliminare le lotte di classe, una volta al potere si trattava di sostituire l'eccezionalità della violenza con una riorganizzazione della società in cui il conflitto di classe fosse del tutto eliminato. Il corporativismo era proprio

⁹³ SOHN-RETHEL 1978, pp. 240-241.

⁹⁴ SANTOMASSIMO 2006, p. 25.

⁹⁵ Ivi, p. 29.

una scelta di normalizzazione della collaborazione fra le classi: una collaborazione che incrociava, oltretutto, le posizioni protezioniste e produttivistiche del nazionalismo.

Rimane poi da chiedersi se con la strategia del corporativismo il fascismo non intendesse realizzare una forma di *capitalismo senza mercato* – per intenderci, una specie di NEP volta al contrario. Con la proposta di una «corporazione proprietaria», piuttosto che un'eresia, è da chiedersi se Spirito non portasse non portasse alle conseguenze più estreme, ma anche più logiche, la prospettiva del corporativismo, ossia se la trasformazione dei lavoratori in proprietari non costituisse una forma di proudhonismo, ovviamente dal punto di vista fascista.

Che il corporativismo fosse da inquadrare nella più generale tendenza al controllo politico dell'economia, era una tesi corrente. Nel 1935, l'economista paretiano Alfonso De Pietri-Tonelli, in un saggio in cui era riassunto proprio il pensiero di Pareto, osservava che questi «Avrebbe scorto [...] il diffondersi nei diversi paesi, lo accentuarsi dei legami [...] politici alla attività economica [...] che hanno tutt[i] qualche cosa di comune col corporativismo, che ha servito spesso di modello»⁹⁶. Col corporativismo, la politica perveniva al controllo dell'economia, imponendo la propria strategia a un capitalismo che, in epoca liberale, aveva operato libero da controlli da parte della politica.

Tuttavia, è possibile registrare la specificità della posizione fascista nel dibattito economico sul "capitalismo organizzato": il fascismo palesava un aperto scetticismo sulla capacità del capitalismo di riuscire a organizzarsi. Per i fascisti, il capitalismo era miope per definizione, essendo legato al mero interesse individuale; il capitalismo era inabilitato a valorizzare gli interessi della nazione. Ciò significava che, per riorganizzarsi, necessitava dell'intervento della politica, la cui ottica guardava all'interesse della nazione. Questo giudizio sulla difficoltà del capitalismo di dare vita a processi di rinnovamento e di riorganizzazione senza l'intervento della politica era uno dei pochi punti su cui convergevano le varie posizioni emerse nel dibattito sul corporativismo. Nel secondo dopoguerra,

⁹⁶ DE PIETRI-TONELLI 1935, p. 68.

Schumpeter avrebbe osservato che, almeno per quanto riguardava il settore degli economisti, «ciò su cui il fascismo insisteva era l'assenza di ostilità attiva verso i principi fascisti»⁹⁷. Probabilmente la causa di quest'atteggiamento da parte fascista risiedeva nel fatto che come far funzionare il corporativismo era un problema che quel dibattito non riuscì a sciogliere. Questo limite permetteva la presenza di posizioni non ostili al regime. Il riferimento è al caso, ad esempio, di un saggio di Giulio Pietranera. Almeno sul piano degli autori di riferimento, Pietranera sembrava dimostrare un atteggiamento di indifferenza. Oltre a riferirsi ad autori di origine ebraica, in un periodo in cui era già in vigore la legislazione antisemita⁹⁸, Pietranera si dilungava in una strenua difesa delle posizioni di Croce in materia di economia, «Crediamo – sosteneva Pietranera – che le critiche di Croce alla concezione tecnologica ed edonistica dell'economia, siano generalmente accettabili e non avversabili»⁹⁹.

La spiritualizzazione del lavoro significava assegnare a quest'ultimo un ruolo che procedeva al di là della semplice erogazione della forza-lavoro. Una comparazione per delineare meglio la scelta fascista. «Il lavoro – era stata la definizione di Marx – è un processo che si svolge fra l'uomo e la natura, nel quale l'uomo per mezzo della propria azione, media, regola e controlla il ricambio organico fra se stesso e la natura»¹⁰⁰. Siamo in presenza di una definizione che i fascisti definirebbero materialistica, nel senso che il processo lavorativo non prevedeva altri scopi, oltre quello del «ricambio organico». La spiritualizzazione del lavoro mirava intanto a irreggimentare il lavoratore all'interno della nazione, quasi a trasformarlo in una specie di squadrista che, invece di ricorrere alla violenza, utilizzava la sua prestazione per difendere e rafforzare la nazione. «Il lavoro – era il giudizio di Olivetti –, non deve essere [...] considerato come un fatto individuale (liberalismo, manchesterianismo) e tanto meno una *merce* (Smith-Marx), ma come una *funzione economica e sociale*, come un *fatto nazionale*» perché, concludeva Olivetti, il primato era da riconoscere alla

⁹⁷ SCHUMPETER 1990, p. 1418.

⁹⁸ Vedi PIETRANERA 1940, con richiami alle opere di Freud (p. 97, 107) e Abraham (p. 103).

⁹⁹ Ivi, p. 70.

¹⁰⁰ MARX 1974, p. 211.

nazione, «all'infuori della quale non sappiamo concepire altra società concreta»¹⁰¹. La militarizzazione del lavoro era stata una scelta già adottata nel corso della guerra¹⁰². Sia nel periodo di guerra che con la *Carta del lavoro* la trasformazione del lavoratore in soldato era la strategia più adatta per sopprimere le lotte di classe. La *Carta* rivelava semmai come quella pretesa di spiritualizzazione del lavoro costituisse una visione bellicistica della lotta politica.

Riferimenti bibliografici

AA.VV., 1995

Manifesto politico delle Giunte di offensiva nazionalsindacalista, ed. or. 1936, trad. it. in L. Casali, a cura di, *Fascismi. Partito, società e stato nei documenti del fascismo, del nazionalsocialismo e del franchismo*, CLUEB, Bologna.

AQUARONE, ALBERTO, 1978

L'organizzazione dello Stato totalitario, 1ª ed. 1965, cit. dall'ed. Einaudi, Torino, Tomo primo.

ALTAVATER, ELMAR, 1981

“La crisi del 1929 e il dibattito marxista sulla teoria della crisi”, in A.A.V.V., *Storia del marxismo*, Volume terzo, *Il marxismo nell'età della Terza Internazionale, II. Dalla crisi del '29 al XX Congresso*, Einaudi, Torino.

ARENA, CELESTINO, 1936

Introduzione, in ID., a cura di, *Lavoro*, Unione Tipografico-Editrice Torino, Torino.

BARONE, ENRICO, 1908

Principi di economia politica, Tip. Nazionale di Giovanni Bertero e C., Roma.

BEDESCHI, GIUSEPPE, 2022

Miti e ideologie. Il pensiero politico italiano dall'età giolittiana al fascismo, Le Lettere, Firenze.

BOCCARDO, GEROLAMO, 1896

Socialismo sistematico e socialisti incoscienti, Forzani e C. Tipografi del Senato, Roma.

¹⁰¹ OLIVETTI 1988, p. 378.

¹⁰² Vedi, da ultimo, MATTEI 2022, p. 40 sgg.

BOTTAI, GIUSEPPE, 1941

Pagine di Critica Fascista 1919-1926, Le Monnier, Firenze.

CAMPA, RICCARDO, 2023

La querelle sul rapporto tra ideologia socialista e criminalità nella scuola positiva di antropologia e sociologia criminale, “Rivista Italiana di conflittologia” 46.

CASALI, LUCIANO, (A CURA DI), 1995

Partito, società e Stato nei documenti del fascismo, del nazionalsocialismo e del franchismo, Clueb, Bologna.

DE BEGNAC, YVON, 1990

Taccuini mussoliniani, Il Mulino, Bologna.

DEBORD, GUY, 2006

La société du spectacle, 1^a ed. 1967 ; cit. da ID., *Oeuvres*, Édition établie et annotée par J.-L. Rançon en collaboration avec A. Debord, Gallimard, Paris, pp. 766-859.

DE PIETRI-TONELLI, ALFONSO, 1935

Vilfredo Pareto, Tip. Delle Germe, Roma.

D'ORSI, ANGELO, 2011

L'Italia delle idee. Il pensiero politico in un secolo e mezzo di storia, Pearson, Milano/Torino.

EVOLA, JULIUS, 1941

Sintesi di dottrina della razza, Hoepli, Milano.

FABBRI, FABIO, 2009

Le origini della guerra civile. L'Italia dalla Grande Guerra al fascismo (1918-1921), UTET, Torino.

FALEA DI CALCEDONIA [PSEUD. DI B. CROCE], 1911

La morte del socialismo. (Discorrendo con Benedetto Croce), “La Voce”, n. 6, 9 Febbraio.

FARINACCI, ROBERTO, 1940

“Squadrismo”, in Partito Nazionale Fascista, a cura di, *Dizionario di politica*, vol. IV, R/Z, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.

GALLI DELLA LOGGIA, ERNESTO, 1973

“La III Internazionale e il destino del capitalismo: l'analisi di Evghenij Varga”, in *Storia del marxismo contemporaneo*, “Annali dell'Istituto Giangiacomo Feltrinelli”, XV, Feltrinelli, Milano.

GANGEMI, LELLO, 1924

La politica economica e finanziaria del governo fascista. Nel periodo dei pieni poteri, Zanichelli, Bologna.

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.

GAROFALO, RAFFAELE, 1896

La superstizione socialista, Editori Roux e C., Torino/Roma.

GEMELLI, AGOSTINO, 1922

Prefazione a F. Olgiati, *Carlo Marx*, 1ª ed. 1918, cit. dalla 2a ed. Società Editrice «Vita e Pensiero», Milano.

GENTILE, EMILIO, 1996

Le origini dell'ideologia fascista (1918-1925), Il Mulino, Bologna.

ID., 1989

Storia del Partito Fascista. 1919-1922 Movimento e milizia, Laterza, Roma/Bari.

GERMINARIO, FRANCESCO, 2023

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

GORTER, HERMAN, 1974

L'Internazionale Comunista operaia, ed. or. 1923, trad. it. Edizioni G. d. C., Caserta.

ID., 1976

Risposta a Lenin, ed. or. 1920, trad. it., in A.A.V.V., *Dibattito sull'estremismo*, a cura di S. Corvisieri, Savelli, pp. 107-176.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975a

Le opinioni del senatore Garofalo, non firmato in "Avanti!" ediz. Piemontese, 8 novembre 1916, cit da ID., *Scritti giovanili 1914-1918*, Einaudi, Torino, pp. 47-48.

ID., 1975b

Il buon diritto, "Avanti!", 20 luglio 1916, cit. da ID. *Sotto la Mole 1916-1920*, Einaudi, Torino.

ID., 1975c

Quaderni del carcere, Volume primo, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.

ID., 1976

La borghesia italiana. Raffaele Garofalo, non firmato, "Avanti!", pag. piemontese, 9 gennaio 1918, cit. da ID., *Scritti 1915-1921*, a cura di S. Caprioglio, Moizzi, Milano.

GRAZIANI, AUGUSTO, 1912

Il fondamento economico del diritto, Discorso per l'inaugurazione dell'anno accademico 1893-94 nell'Università di Siena, pubblicato nell'Annuario dell'Università stessa, Siena 1894; cit. da ID., *Teorie e fatti economici*, Bocca, Milano-Roma, pp. 67-114.

GROSSMANN, HENRYK, 1933

“Sorel, Georges”, in L. Elster, Herausgegeben von, *Wörterbuch der Volkswirtschaft*, Dritten Band, Fischer, Jena, p. 237.

ID., 1971

Marx, l'economia politica classica e il problema della dinamica, ed. or. 1940, trad. it., condotta sull'ed. 1969, Laterza, Bari.

ID., 2010

Il crollo del capitalismo. La legge dell'accumulazione e del crollo del sistema capitalista, ed. or. 1929, trad. it., Mimesis, Milano/Udine.

HITLER, ADOLF, 2001

Mein Kampf, vol. II, *Il movimento nazionalsocialista*, ed. or. 1926, trad. it. Kaos, Milano.

LANZILLO, AGOSTINO, 1918

Premessa a L'opera dell'“Avanti!” per la Germania, “La Vita Italiana”, nn. XLI-XLII, cit. dall'estratto.

LINZ, JUAN J., 2006

Democrazia e autoritarismo. Problemi e sfide tra XX e XXI secolo, Il Mulino, Bologna.

LOSURDO, DOMENICO, 1997

Nietzsche e la critica della modernità. Per una biografia politica, Manifestolibri, Roma.

ID., 2002

Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico, Bollati Boringhieri, Torino.

MARX, KARL, 1974

Il capitale. Critica dell'economia politica, ed. or. 1867, trad. it., Editori Riuniti, Roma.

MATTEI, CLARA E., 2022

Operazione austerità. Come gli economisti hanno aperto la strada al fascismo, Einaudi, Torino.

MELOGRANI, PIERO, 1984

Fascismo, comunismo e rivoluzione industriale, Laterza, Roma/Bari.

MOSSE, GEORGE L., 1986

La cultura dell'Europa occidentale, ed. or. 1961, trad. it., condotta sull'ed. 1974, Mondadori, Milano.

NASTI, AGOSTINO, 1929

Sindacalismo e politica nell'uomo fascista, "Critica Fascista", 3, 1 febbraio.

NITTI, FRANCESCO SAVERIO, 1962

La disgregazione dell'Europa, 1ª ed. in lingua francese 1938, trad. it. in ID., *Scritti politici*, volume IV, *L'inquietude du monde. La disgregazione dell'Europa*, a cura di G. Negri, Laterza, Bari, pp. 215-609.

NOVICOW, JACQUES, 1908

I fenomeni economici naturali e il problema della miseria, ed. or. 1908, trad. it. Zanichelli, Bologna

OLIVETTI, ANGELO OLIVIERO, 1988

La Carta del Lavoro, "Il Popolo d'Italia", 2 marzo 1927, in PERFETTI 1988.

ORESTANO, FRANCESCO, 1939

Il nuovo realismo, Bocca, Milano.

PANTALEONI, MAFFEO, 1919

La fine provvisoria di un'epopea, Laterza, Bari.

ID., 1922

Bolcevismo italiano, Laterza, Bari.

PARETO, VILFREDO, 1966

Il fenomeno del bolscevismo, "Il Tempo", 14 aprile 1919, poi in ID., *Fatti e teorie*, Vallecchi, Firenze 1920, cit. da ID., *Scritti sociologici minori*, a cura di G. Busino, UTET, Torino.

PERFETTI, FRANCESCO, 1988

Il sindacalismo fascista. Dalle origini alla vigilia dello Stato corporativo (1919-1930), Bonacci, Torino.

PIETRANERA, GIULIO, 1940

La dinamica dell'interesse nell'economia capitalistica, CEDAM, Padova.

PREZZOLINI, GIUSEPPE, 1960

La borghesia può risorgere?, "Il Regno", 10 gennaio 1903, 7; cit. da D. Frigessi, a cura di, *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*. Volume primo, «Leonardo», «Hermes», «Il Regno», Einaudi, Torino.

ID., 1967

Organizzazione borghese, "Il Regno", 51, 13 novembre 1904, cit. da G. Papini e ID., *Vecchio e nuovo nazionalismo*, 1ª ed. 1914, cit. dalla ristampa, Volpe, Roma.

ID., 1976

Il trionfo del fascismo, probabile ed. or. 1922, cit. da ID., *Sul fascismo (1915-1975)*, Pan, Milano.

ID., 2005

Ideologia e sentimento, 1ª ed. 1922, cit. da R. De Felice, a cura di, *Il fascismo e i partiti politici italiani. Testimonianze del 1921-1923*, Le Lettere, Firenze.

PRIMO DE RIVERA, JOSÉ ANTONIO, 2003

Discurso en el Teatro de la Comedia, Madrid 29 de octubre de 1933, cit. da ID., *Obras completas, Escritos y Discursos*, Edición textual, introducción y notas R. Ibáñez Hernández, Plataforma, Madrid, Volume I; una trad. it. in ID., *Scritti e discorsi di battaglia*, a cura di P. Siena, Edizioni Settimo Sigillo, Roma 1993.

RENSI, GIUSEPPE, 1991

Fascismo e Repubblica, “La Sera”, 9 giugno 1921, cit. da ID., *Socialismo, Democrazia, Fascismo. Antologia di scritti politici*, a cura di G. Perez, Settimo Sigillo, Roma.

RICCI, UMBERTO, 1920

La politica economica del Ministero Nitti. Gli effetti dell'intervento economico dello Stato, Società Anonima Editrice «La Voce», Roma.

ROCCA, MASSIMO, 1964

Le fonti spirituali del fascismo, “L'Epoca”, 10 maggio 1924, ora in ID., *Il primo fascismo*, Volpe, Roma.

ROCCO, ALFREDO, 1914

Che cosa è il nazionalismo e che cosa vogliono i nazionalisti, a cura del Gruppo Nazionalista Padovano, Padova.

ROMANI, ROBERTO, 1994

L'economia politica del Risorgimento italiano, Bollati Boringhieri, Torino.

ROSENBERG, ALFRED, 2018

L'agonizzante conferenza economica mondiale, ed. or. 1933, trad. it. in ID., *Blut und Ehre (Sangue e onore). Una lotta per la rinascita tedesca. Discorsi e articoli dal 1919 al 1933*, Editrice Thule Italia, Roma, pp. 171-172.

ROSSI, CESARE, 1920

Non vogliamo salti nel buio, “Il Popolo d'Italia”, 22 gennaio.

SALINARI, CARLO, 1991

Miti e coscienza del decadentismo italiano. D'Annunzio, Pascoli, Fogazzaro e Pirandello, 1ª ed. 1960, ma cit. dalla 4ª ed. Feltrinelli, Milano.

SALVATI, MARIUCCIA, 2016

Tra due dopoguerra: comunicazione e linguaggio politico, ed. or. 2005, ma cit. da ID., *Pasaggi. Italiani dal fascismo alla Repubblica*, Carocci, Roma.

SALVATORELLI, LUIGI, 1977

Nazionalfascismo, 1ª ed. 1923, cit. dall'ed., Einaudi, Torino.

SANTOMASSIMO, GIANPASQUALE, 2006

La terza via fascista. Il mito del corporativismo, Carocci, Roma.

SCHUMPETER, JOSEPH A., 1990

Storia dell'analisi economica. Volume terzo, *Dal 1870 a Keynes*, ed. or. 1954, trad. it., Boringhieri, Torino.

SOHN-RETHEL, ALFRED, 1978

La struttura di classe del fascismo tedesco (1941), trad. it. in ID., *Economia e struttura di classe del fascismo tedesco*, a cura di G. Marramao, De Donato, Bari, pp. 239-242.

SOMBART, WERNER, 1981

Il socialismo tedesco, ed. or. 1934, trad. it., Il Corallo, Padova.

SPENGLER, OSWALD, 1984

Anni decisivi, ed. or. 1933, trad. it. Ciarrapico, Roma.

SPIRITO, UGO, 1934

Verso la fine del sindacalismo, 1ª ed. 1933, poi in ID., *Capitalismo e corporativismo*, Sansoni, Firenze.

ID., 1970

Dall'economia liberale al corporativismo. Critica dell'economia liberale, Principato, Messina-Milano 1938, cit. da ID., *Il corporativismo*, Sansoni, Firenze.

SWEEZY, PAUL M., 1970

La teoria dello sviluppo capitalistico, ed. or. 1942, trad. it., Boringhieri, Torino.

TARQUINI, ALESSANDRA, 2009

Il Gentile dei fascisti. Gentiliani e antigentiliani nel regime fascista, Il Mulino, Bologna.

TAYLER, REGINALD, 1922

L'illusione socialista. Esame critico del principio del Socialismo di Stato, ed. or. 1920, trad. it., Bocca, Torino.

TELÒ, MARIO, 1979

“Bucharin: economia e politica nella costruzione del socialismo”, in A.A.V.V., *Storia del marxismo*, Volume terzo, *Il marxismo nell'età della Terza Internazionale, I, Dalla rivoluzione d'Ottobre alla crisi del '29*, Einaudi, Torino.

TRANFAGLIA, NICOLA, 1973

Prefascismo e ideologia nazionalistica, in *Id.*, *Dallo stato liberale al regime fascista. Problemi e ricerche*, Feltrinelli, Milano.

UNGARI, PAOLO, 1963

Alfredo Rocco e l'ideologia giuridica del fascismo, Morcelliana, Brescia.

VALITUTTI, SALVATORE, 1940

“Borghesia”, in Partito Nazionale Fascista, a cura di, *Dizionario di politica*, Volume I, A/D, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.

VARGA, EVGENIJ SAMUILOVIČ, 1970

Il testamento di Varga, Mondadori, Milano.

VON MISES, LUDWIG, 2020

Socialismo. Analisi economica e sociologica, 1ª ed. 1922, trad. it. condotta sull'ed. 1969, Rubbettino, Soveria Mannelli.

ZAGARI, ERNESTO, 1982

Introduzione a O. Mancini, F. Perillo, *La teoria economica del corporativismo*, vol. I, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.