

38
PICCOLA
BIBLIOTHIKI

Totalitarismo in movimento

*La storia di una rivoluzione non è tanto
storia dei fatti quanto delle idee.*

Vincenzo Cuoco

*Si può difficilmente negare che
gli atteggiamenti mentali di base,
una volta cristallizzati,
sono la reale sostanza della storia.*

Jacob L. Talmon

*Nessuno conosce tutta la strada,
// ogni tratto già ci rende ciechi.*

Gershom Scholem

*Le parole sono piene di trappole perché non cambiano,
mentre la realtà cambia.*

Victor Serge

Francesco Germinario

Ringraziamenti

Qualcuno dei problemi affrontati in questa sede avevo avuto occasione di discuterli tempo addietro con Pier Paolo Poggio; l'augurio è che continui a discutere col sottoscritto.

Il lavoro non sarebbe stato possibile senza la disponibilità dei dipendenti dell'Ufficio prestito interbibliotecario della Biblioteca Queriniana di Brescia; mi riferisco, in particolare, a Paolo Corbani, peraltro mia *longa manus* presso la Bibliothèque Nationale de France, Barbara Duina, Stefano Grigolato, Maddalena Piotti, Monica Lisci, Giovanna Inverardi. Antonio De Gennaro, poi, mi ha molto facilitato nella consultazione delle raccolte dei periodici. Il ringraziamento nei loro confronti è doppio, considerato che hanno operato in una situazione di difficoltà provocata dal funzionamento parziale del sistema bibliotecario nazionale, a seguito dei provvedimenti presi per il contrasto del coronavirus. A Riccardo De Benedetti, col quale in anni giovanili confrontavo letture e studi, devo la gratuita disponibilità nell'impaginare il testo, facilitando così l'impegno dell'editore.

Siano ringraziati anche Filippo Iannaci, per la sua enorme disponibilità, Rolando Anni, Alain de Benoist, Gabriele Rigano, Valerio De Cesaris. Sia ringraziato, infine, Willy Gianinazzi redattore di "Mil neuf cent", tra i maggiori specialisti del pensiero di Sorel. Con Willy, spesso da lontano talvolta da vicino, continuiamo a discutere di Sorel, trovandoci poco d'accordo: il che stimola in entrambi la curiosità e l'approfondimento dei problemi connessi alla riflessione del filosofo.

Il lavoro è dedicato alla memoria di Angelo Del Boca, storico del colonialismo italiano, Gino Micheletti, partigiano a poco più di diciassette anni, Anna Rizzi, ferita nella strage fascista del 28 maggio 1974 in Piazza della Loggia a Brescia, Zeev Sternhell, acuto studioso dell'ideologia della destra rivoluzionaria, (da Sternhell si imparava anche quando, come nel caso del sottoscritto, le sue analisi lasciavano qualche dubbio), Carlo Todros, deportato politico e razziale a Mauthausen. Gabriele Gallico e Anna Sinigaglia, ricordando le loro sofferenze e paure durante gli anni delle persecuzioni razziali.

Totalitarismo in movimento

*Saggio sulla visione fascista
della rivoluzione e della storia*



Asterios Editore

Trieste, 2023

Indice

INTRODUZIONE

Fascismo, crisi di senso e attivismo

1. I fascisti contro l'ideologia del Progresso, 15
2. La questione dell'attivismo fascista, 19
3. Mito politico, azione e conoscenza del mondo:
dal mito contemplativo al mito attivo, 33
4. Tra Cassirer, Jaspers e Trotsky:
il mito politico come artificio e demagogia? 44
5. Razionalizzare l'irrazionale, 60
6. Mito politico, cultura politica nazionalrivoluzionaria e
impossibilità di un terzo razionalismo, 62
7. Dalla difficoltà di definire il mito all'ostilità del mito
politico verso il Presente, 66
8. Alla ricerca di una definizione di "mito politico", 77

PARTE PRIMA

Il mito politico tra Sorel e Schmitt, 82

CAPITOLO I

Il mito politico in Sorel:
ritmi lenti e ritmi tumultosi della storia, 83

1. Mito e velocità della Storia, 83
2. Contro l'ideologia del Progresso:
la possibilità, ma non la necessità del socialismo, 95
3. Contro gli intellettuali,
la forma-partito e la democrazia, 100
4. Il mito politico contro la democrazia e l'"eccedenza"
del mito politico sulla forma-partito, 105

Prima edizione nella collana PB: Agosto 2023

© Francesco Germinario 2021

© Asterios Abiblio editore 2021

posta: asterios.editore@asterios.it

www.asterios.it

I diritti di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale o parziale
con qualsiasi mezzo sono riservati.

ISBN: 97888-9313-242-8

5. Il mito politico contro l'oggettività del mondo, 113
6. Una metafora del mito politico:
Sergio Panunzio e l'idealismo del socialismo, 116
7. La trasversalità politica del mito politico e la decantazione etico-spirituale del concetto di rivoluzione, 123
8. Occasionalismo del socialismo e rottura della gabbia d'acciaio della democrazia, 132

CAPITOLO II

Dal mito politico di Sorel al Lenin sovrano di Schmitt, 135

1. Sorel e la decisione di Lenin: individuare il nemico, 135
2. Schmitt su Sorel e la Rivoluzione d'ottobre:
Lenin, il mito politico, la decisione suprema e l'occasionalismo romantico, 145
3. L'“irrazionalista” Lenin, 153
4. La “barbarie” di Lenin e il mito politico contro il razionalismo marxista, 162
5. Irrazionalità, vita e Storia, 166

CAPITOLO III

Da Gramsci attraverso Mathiez,
Drieu La Rochelle e Schmitt, 169

1. Gramsci, Drieu La Rochelle e la terza soluzione di Lenin fra mito politico e determinismo storico, 169
2. La scoperta decisiva di Schmitt: la variabilità politica del mito politico dal socialismo alla nazione, 177

PARTE SECONDA

Dal modello giacobino di rivoluzione alla variabilità politica dell'attivismo, 187

CAPITOLO IV

Il modello giacobino di rivoluzione, 189

1. Una scienza della rivoluzione? 189

2. Rivoluzione, Storia, attivismo: il varco fascista, 207

CAPITOLO V

La variabilità politica dell'attivismo
e i tempi della Storia, 225

1. Attivismo e tempo della Storia:
la “terza via” come imprevedibilità della Storia, 225
2. La scissione fascista fra Tempo e Storia, 231
3. Mondo privo di senso
e inesauribilità dell'attivismo fascista, 238
4. Squadrismo filosofico: Enzo Paci, il superamento di Giovanni Gentile e l'irrealizzabilità del mito politico, 244
5. Rivoluzione, realizzazione dell'uomo e imprevedibilità e “illegalità” della Storia, 258
6. L'indeterminazione politica dell'attivismo e del mito politico e le sue conseguenze, 266
7. Oltre il socialismo, contro il liberalismo, 278

PARTE TERZA

Discussioni fasciste sulla “democrazia” fascista: mobilitazione permanente e militarizzazione delle masse, 289

CAPITOLO VI

La “democrazia” dei fascisti

1. Libero Merlino: eccezionalità e “democrazia” fascista organizzata, 289
2. La “democrazia” fascista fra autonomia e primato della politica, 300
3. I fascisti davanti al 1789, 311

CAPITOLO VII

Spampanato, la “democrazia totalitaria” e le discussioni sul Risorgimento, 316

1. Spampanato e la “democrazia totalitaria”, 316

2. L'introduzione delle masse nello Stato e la scissione fra Risorgimento e liberalismo, 324

CAPITOLO VIII

Odio, malvagità e rivoluzione. Esercizi di attivismo e declinazioni di realismo politico, 349

1. Panunzio oltre Schmitt, 349
2. Politica e malvagità, 359

CAPITOLO IX

L'attivismo militarizzato, 365

1. Oltre la democrazia liberale: la "democrazia" fascista e la guerra come esercizio attivistico, 365
2. Bellicismo, attivismo militarizzato, rivoluzione e mobilitazione permanenti, 375
3. Attivismo militarizzato e statalizzato, 384

CAPITOLO X

"Democrazia" fascista, attivismo e la rivoluzione antropologica quale risultato della scissione fra materialismo e rivoluzione, 387

1. La "democrazia fascista", l'organizzazione militarizzata delle masse e l'eliminazione delle classi, 387
2. Il giacobinismo fascista, il congedo fascista dalla tradizione controrivoluzionaria e le divagazioni filosofiche di Farinacci, 392
3. La scissione fascista fra materialismo e rivoluzione: dalla classe all'uomo, dall'economicismo all'antropologia, 402
4. Il mito politico e la contrapposizione della coscienza individuale alla coscienza collettiva, 415
5. *Macht et Iustitia*: la guerra d'Etiopia quale smentita di Spengler, 424

PARTE QUARTA

Richiamo al Passato, mito politico e nuovo modello di rivoluzione, 430

CAPITOLO XI

Il rapporto fascista col Passato, 431

1. La rivoluzione del fascismo e della cultura politica nazionalrivoluzionaria e il nesso tra Futuro e Passato, 431
2. I tempi lunghi della rivoluzione fascista: Vico in camicia nera, 438
3. Lo sfratto fascista di Locke e il richiamo antiliberalista al Passato, 443
4. Mitizzazione e visione dinamica del Passato: contro Spengler e Maurras, 449
5. Dalla rivoluzione quale espressione della modernità alla visione fascista del Tempo, 462

CAPITOLO XII

Le molteplici risorse del richiamo al Passato e alla Storia, 468

1. La storiografia come disciplina militante e le passeggiate della "signora storia", 468
2. Altre discussioni sul Risorgimento, 483
3. Dalla "conservazione rivoluzionaria" di Panunzio al richiamo antiborghese al Passato, 498
4. La memoria lunga del fascismo, il Passato modernizzato e il mito fascista della Storia, 507

CAPITOLO XIII

I due modelli di rivoluzione, 517

1. Thomas Mann sul nuovo modello di rivoluzione, due giudizi di Polanyi e Cioran e il pungiglione della Storia di Trotsky, 517
2. Storicità della rivoluzione nazionalista e visione concentrica della Storia, 520

3. La Storia e la “palla da biliardo” di Musil, 529
4. Bataille, Lukács, Benjamin e la difficoltà di riconoscere la rivoluzione fascista, 534

CAPITOLO XIV

Il fascismo oltre la reazione, 547

1. Attivismo e Futuro, 547
2. Da Berto Ricci a Bottai: la politicità della persona, 553
3. Gayda, Volpe e Farinacci: il fascismo come rivoluzione spirituale della piccola borghesia, 560
4. Altre discussioni fasciste sulla Rivoluzione francese, 571
5. Bottai, Del Vecchio e Pagliaro contro Maistre, 584
6. Contro la rivoluzione “addomesticata”, 587
7. Il totalitarismo come irrealizzabilità dell’attivismo, 600

PARTE QUINTA

Antimaterialismo ed etica della violenza, 608

CAPITOLO XV

Il fascismo come rivoluzione antimaterialista e la valorizzazione della violenza, 609

1. Le invettive contro la rivoluzione piccolo borghese, 609
 2. Piccola borghesia, crisi di senso e mito politico interclassista della nazione, 620
 3. Eticità e rispettabilità della violenza e inversione dei valori, 625
 4. Il fascismo come *late comer*, le scissioni teorico-politiche inevitabili e le differenze fra destra e sinistra nell’utilizzo della violenza, 634

CAPITOLO XVI

Violenza e attivismo, 645

1. L’attivismo e il mondo come cosa, 645
2. Bodrero oltre Schmitt: l’“umanesimo” romano e i suoi eredi, 657

3. Attivismo e violenza, 663
4. Riduzione del mondo a cosa e spinta inesauribile dell’attivismo alla rivoluzione permanente, 665

CAPITOLO XVII

Religione politica e attivismo, 679

1. L’estraneità fascista all’escatologia e al millenarismo: i fascisti contro la Verità e la Felicità e la “storia sconsecrata” di Giusso, 679
2. Attivismo e assenza del senso della Storia, 692

CAPITOLO XVIII

Carisma, primato della Storia e rivoluzione senza Messia

1. Carisma di mobilitazione e carisma di realizzazione, 705
 2. Tra Voegelin e il cesarismo proletario di Ugo Spirito, 711
 3. Attivismo fascista, assenza di gnosticismo e della logica di sterminio, 725
 4. Il fascismo come religione senza Messia, 731

INTRODUZIONE
Fascismo, crisi di senso e attivismo

1. I fascisti contro l'ideologia del Progresso

Una preliminare osservazione metodologica: il problema dell'ideologia fascista, così come è stato analizzato da una storiografia ormai consistente, lo terremo sullo sfondo, appunto come un problema storiografico. In questa sede, non ci sarà spazio, ad esempio, per l'enorme dibattito fascista sul corporativismo così come per la polemica culturale antiborghese, per finire alla svolta razziale e antisemita del regime fascista verso la fine degli anni Trenta.

L'attenzione fondamentale sarà per il fascismo in quanto cultura politica che elabora una nuova visione della rivoluzione, della Storia, della politica e della vita a partire da quella che è una delle bandiere del fascismo: la visione mitica della politica. Per precisare: l'indagine sul mito politico – ché questo sarà uno dei problemi fondamentali della nostra ricognizione – sarà orientata a delineare alcuni aspetti della visione fascista della Storia e dell'uomo. Come avrebbe osservato un intellettuale fascista, Armando Carlini, il cui nome ritornerà talvolta nelle pagine che seguono, “il Fascismo è una rivoluzione etico-politica, ossia una concezione nuova della vita per l'uomo che vive nel mondo storico”.¹ Questa era una convinzione molto diffusa nella cultura politica fascista, soprattutto negli anni Trenta, quando si erano moltiplicati i segnali di crisi della società borghese liberale; anzi, a fronte di questa crisi, dalle colonne del “Popolo d'Italia” un collaboratore, Valentino Piccoli, rivendicava che il fascismo aveva affermato un “nuovo tipo di civiltà”² rispetto a quella borghese liberale.

¹ A. Carlini, *Saggio sul pensiero filosofico e religioso del Fascismo*, Istituto Nazionale di Cultura Fascista, Roma 1942, p. 232.

² V. Piccoli, *Politica e tradizione*, in “Il Popolo d'Italia”, 4 luglio 1935 (in corsivo nel testo).

Muoveremo dall'ipotesi, al tempo stesso storiografica e teorico-politica, che ogni progetto rivoluzionario si origina appunto da una visione specifica dell'uomo e dal tipo di rapporto che questo instaura con la Storia e col mondo. Tenendo presente la periodizzazione proposta da Renzo De Felice, ci muoveremo quasi sempre fra la terza e gli inizi della quarta fase del regime fascista, insomma fra il 1929-1936 e il 1936-1939.³ L'ambizione delle pagine che seguono è quella di contribuire al dibattito storiografico sulla mentalità fascista, proponendo un piccolo passo in avanti al dibattito almeno in questo senso: se ogni universo ideologico, come s'è appena osservato, è tale perché elabora una specifica visione dell'uomo e del rapporto che questo stabilisce col mondo e con la Storia, allora si tratta di verificare quale visione di questo intreccio di rapporti avesse caratterizzato il fascismo, cercando anche di comprendere il motivo per cui lo stesso fascismo ambì presentarsi come un movimento anti-ideologico. Insomma, ci si addentrerà certamente nell'ideologia del fascismo maturo, ossia del "fascismo-regime"; e tuttavia privilegeremo l'analisi di alcune posizioni in cui si articolò l'area del "fascismo-movimento" – tanto per richiamare le due ben note categorie storiografiche proposte a suo tempo da Renzo De Felice⁴ –, in quell'area, cioè, più attenta a rivendicare il carattere rivoluzionario della proposta fascista.

In ambito storiografico, da Renzo De Felice a George Mosse fino a Emilio Gentile, ci si è già interrogati sull'apporto delle varie correnti politiche e culturali, dal sindacalismo rivoluzionario al futurismo e al nazionalismo, alla costruzione dell'universo ideologico fascista. Qui ci

3 Per le quattro fasi del regime (1922-1925, 1925-1929, 1929-1936, 1936-1943), vedi quanto R. De Felice scrive per la voce *Fascismo*, in *Enciclopedia del Novecento*, Enciclopedia Italiana, Roma, 1977, ma cit. dalla ristampa in volume, *Fascismo*, Luni, Milano 1998, pp. 55 sgg.

4 R. De Felice, *Intervista sul fascismo*, a cura di M. A. Leeden, Laterza, Roma-Bari 1975, pp. 27 sgg.

domanderemo: qual era l'idea di rivoluzione dei fascisti? Cosa intendevano per visione mitica della politica? E quale rapporto avevano instaurato i fascisti con la Storia e il mondo? Da qui, l'attenzione, di cui dicevamo, per le posizioni rivoluzionarie all'interno del regime.

Il fascismo, per chiarire ulteriormente, aveva costituito una terza visione del mondo, rispetto alle altre due già presenti da tempo sul mercato politico e delle idee, il liberalismo e il socialismo.⁵ Tuttavia, anche se le soluzioni politiche erano radicalmente differenti, per i fascisti queste due ultime visioni presentavano alcuni aspetti molto simili, essendo entrambe il risultato di una visione economicistica e materialistica dell'uomo, della vita e della Storia. Come a dire che quella fascista era una "terza via" sul piano squisitamente politico; ma si pensava come una "seconda via" sul piano antropologico, in quanto il liberalismo e il socialismo tradivano un'identica visione materialistica dell'uomo. Il socialismo dei bolscevichi non si distaccava molto dalla mentalità dei banchieri e dei finanziari di Wall Street: questa era una convinzione ripetuta nelle più diverse occasioni dagli intellettuali fascisti.

E qui sta uno dei punti fondamentali che orientano le pagine che seguono.

È appena il caso di notare che la bibliografia sul fascismo è immensa e che diverse sono state le cause dell'interesse della storiografia per l'universo ideologico fascista. Qui ne richiamiamo una, che non esitiamo a riconoscere come fondamentale per la nostra ricognizione. Il fascismo aveva decretato la crisi dell'idea liberale e illuministica di Progresso, un'idea penetrata anche nella tradizione socialista, specie negli ambienti riformisti. I

5 Z. Sternhell, *Né destra né sinistra. La nascita dell'ideologia fascista* (1983), Akropolis, Napoli 1984 (il sottotitolo, comunque, non corrisponde, probabilmente per ragioni editoriali, a quello originale, *L'idéologie fasciste en France*). Del volume di Sternhell vedi comunque la 4ª ed. aumentata, Gallimard, Paris 2012.

fascisti non credevano al Progresso; o meglio: non vi credevano nella versione illuministica (poi adottata anche dal marxismo) fino ad allora dominante nella cultura europea. Quella di Progresso era un'idea fondata su una visione della Storia in cui le diverse fasi di questa costituivano uno sviluppo parabolico, per giungere al punto in cui l'umanità avrebbe finalmente risolto tutti i problemi economici e sociali. I fascisti non avevano una visione irenistica del Progresso e del Futuro: una visione che identificava quest'ultimo con l'avvento di una società in cui non ci sarebbero state più né guerre né violenze.⁶

La critica dell'ideologia illuministica del Progresso non era stata certamente un'invenzione originale dei fascisti. Ad esempio, in *Martin Salander*, un romanzo pubblicato nel 1886 dallo scrittore svizzero Gottfried Keller, un protagonista minore, Arnold, così scriveva al padre Martin:

il progresso si rivela nient'altro che una corsa cieca e risulta simile a un insetto che attraversa un tavolo rotondo e poi, arrivato al bordo, non può far altro che cadere per terra o al massimo girare in tondo, a meno che non preferisca ritornare sui propri passi arrivando nuovamente al bordo, ma dalla parte opposta. È una legge di natura: quanto più precipitosamente si vive, tanto più la vita si esaurisce e giunge infine al termine.⁷

Il tema della critica del Progresso era presente, addirittura in una posizione determinante, nel *Kulturpessimismus*, nonché in autori che, fra l'ultimo ventennio dell'Ottocento e il primo ventennio del Novecento, erano molto letti e discussi da Nietzsche a Drumont, Spengler, Chamberlain ecc. Era stato, infatti, proprio quest'ultimo, in un testo di successo, a sostenere che “il più grande di

6 Cfr. fra i tanti, l'analisi esemplare, sia pure limitata agli scrittori fascisti francesi, sviluppata da T. Kunas in *Drieu, Céline, Brasillach et la tentation fasciste* (1972), trad. *La tentazione fascista*, Akropolis, Napoli 1981, pp. 60 sgg., 233 sgg.

7 G. Keller, *Martin Salander* (1886), A. Dadò, Locarno 2011, pp. 171-2.

tutti gli errori consiste nel vedere nella nostra civiltà e nella nostra cultura l'espressione di un generale progresso dell'umanità. La storia non fornisce un solo fatto che possa essere invocato a sostegno di questa tesi molto popolare e diffusa”.⁸

Civiltà – si scriveva più di un ventennio dopo su “Gerarchia”, il mensile promosso e diretto da Mussolini, facendo quasi eco a queste posizioni ampiamente diffuse nella cultura letteraria e filosofica precedente – non è sinonimo di un perfezionamento morale ed intellettuale che si attua per lo svolgersi e l'affermarsi di sentimenti di rispetto e di altruismo in virtù di una presunta perfettibilità umana. La natura umana feroce verso il nemico, vigilante verso la famiglia, irrispettosa della tranquillità altrui, gelosa della propria [...] è rimasta potenzialmente la stessa.⁹

In che cosa consisteva la specificità fascista rispetto alle posizioni precedenti formulate dai numerosi esponenti del pessimismo culturale? Ai fascisti, come si vedrà a proposito delle critiche di alcuni intellettuali del regime a Spengler, è da riconoscere sia un atteggiamento di rivolta nei confronti del determinismo drammatico che allignava nei filoni culturali del *Kulturpessimismus*, sia la traduzione di questa rivolta in un universo ideologico ben determinato.

I fascisti avevano compreso che gli uomini e le società non si governano col pessimismo, soprattutto se ci si presenta sul mercato politico nella veste di rivoluzionari: un rivoluzionario può distribuire sentenze pessimistiche sul Presente – anzi, viene da osservare che questo è uno dei motivi fondamentali che lo rendono rivoluzionario –, ma non può essere pessimista per quanto riguarda il Futuro. Ai fascisti ripugnava sia l'accettazione di una logica storica deterministica, sia un pessimismo catastrofico

8 H. S. Chamberlain, *I fondamenti del XIX secolo* (1899), Thule, Roma 2015, v. I, p. 31.

9 G. Ruffini, *Fascismo e libertà di progresso*, in “Gerarchia”, (II), 1923, settembre, n. 9, p. 1235.

che mirava a scoraggiare le scelte politiche. In politica, almeno per limitarci alle posizioni rivoluzionarie, il pessimismo è utilizzato per denunciare le criticità del Presente e per paventare che quelle criticità, se rimaste irrisolte, possono delineare un Futuro carico di incognite. Tuttavia, compito del rivoluzionario è quello di proporre soluzioni che eliminino quelle criticità, sconfiggendo qualsiasi posizione pessimistica. La rivoluzione fascista, come tutte le rivoluzioni, muoveva dalla convinzione che si potesse reagire alla situazione di crisi che caratterizzava la *Jetztzeit*: questa convinzione permetteva ai fascisti di superare le posizioni del tradizionale pessimismo culturale.

2. La questione dell'attivismo fascista

Se questo può essere considerato uno dei tratti che accomunava i fascisti alle altre posizioni rivoluzionarie, compreso il bolscevismo, essi però si caratterizzavano per una specificità.

Per chiarire, muoviamo da Julien Benda. Nel suo celebre saggio del 1927 sulla *Trahison des clercs* l'intellettuale francese osserva che:

Il nostro tempo ha introdotto nella teorizzazione delle passioni politiche due novità che non mancano di renderle straordinariamente più intense. La prima è che oggi ognuno pretende che il proprio movimento sia conforme al “senso dell'evoluzione”, al “profondo sviluppo della storia”; è noto che tutte le passioni attuali, che siano di Marx, di Maurras o di H. S. Chamberlain, hanno scoperto una “legge storica” secondo la quale il loro movimento non fa che seguire lo spirito della storia e deve necessariamente trionfare [...]. E questo ci conduce alla seconda novità: la pretesa che tutte le ideologie politiche oggi hanno di essere fondate sulla scienza, di essere il risultato della “rigorosa osservazione dei fatti”.¹⁰

10 J. Benda, *Il tradimento dei chierici* (1927), trad. condotta sull'ed. 1946, Einaudi, Torino 1976, pp. 88-9.

Viene da osservare che queste due convinzioni, soprattutto la prima – quella secondo cui la Storia fosse dotata di supposte leggi – non rientravano nel bagaglio ideologico fascista. I fascisti erano convinti del contrario, ossia che la Storia non disponesse di leggi immanenti cui la politica doveva obbedire, pena il fallimento delle azioni umane. Per i fascisti, la Storia non costituiva un cammino già tracciato, né era da considerarsi un processo in cui si realizzavano le varie tappe del Progresso, un concetto che essi consideravano un'illusione elaborata dalle Grandi Narrazioni liberale e socialista. Per essi, se la Storia non aveva leggi cui gli uomini dovevano adattarsi, allora tutto veniva a dipendere dalla prassi umana; e ciò significava che la Storia procedeva per strappi dettati dall'attivismo quale atteggiamento cui ricorrere per adattare il mondo agli uomini.

Ora, siccome nel corso della nostra ricognizione il concetto di “attivismo” ritornerà più volte, occupando una posizione significativa nella nostra analisi, è il caso di procedere a una precisazione.

La questione dell'attivismo fascista è stata già avanzata in campo storiografico.¹¹ La nostra ipotesi è che alcuni aspetti fondamentali dell'universo ideologico fascista, come la celebrazione dei valori virili, guerrieri ed eroici, la sacralizzazione della politica¹², ovvero quello che potremmo intendere quale obiettivo principale della strategia totalitaria fascista, la creazione di un “uomo nuovo” – un obiettivo che caratterizzava il fascismo come un tentativo di rivoluzione antropologica –, sarebbero tutti temi da rapportare all'attivismo. Infatti, la nostra

11 Cfr. per tutti, E. Gentile, *Fascismo. Storia e interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 2002, in particolare p. IX, 5, 88.

12 Su quest'ultimo aspetto, fondamentale è il volume di Id., *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Laterza, Roma-Bari 1993; sul piano generale, infine, inevitabile il rimando a G. L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, (1974), Il Mulino, Bologna 1975.

ipotesi teorico-politica e storiografica è che l'attivismo costituisce il fondamento di questi temi come di tutto l'universo ideologico fascista.

È un'ipotesi storiografica troppo limitata e, per di più, preconstituita? Ci soccorre in proposito il giudizio di uno dei maestri della storiografia del secolo scorso, quando osservava che “lo storico non si muove vagando a caso attraverso il passato, come uno straccivendolo a caccia di vecchiumi, ma parte con un disegno preciso in testa, con un problema da risolvere, un'ipotesi di lavoro da verificare”.¹³ Ora, al di là delle questioni di metodo, è il caso di motivare le nostre ipotesi di lavoro affrontando più da vicino la fattispecie del problema. Già Augusto Del Noce, negli anni Sessanta, aveva richiamato l'attenzione della storiografia sull'importanza che l'attivismo aveva ricoperto nell'universo ideologico fascista. Ad avviso del filosofo, l'attivismo fascista, che presentava una “natura evidentemente decadentistica”¹⁴, tradiva una logica che spingeva “alla negazione della personalità degli altri, alla loro riduzione a oggetti: dato il conferimento del valore alla pura azione, gli altri soggetti cessano di essere fini in se stessi, per diventare puri strumenti ed ostacoli”.¹⁵ Questa era una posizione che Del Noce era venuto elaborando già alla fine della guerra, osservando che per “attivismo” non era da intendersi “una certa fretta di fare, [...] uno spirito di incultura, di semplicismo, di rozzezza [...]. Mentre in realtà l'attivismo ha origini raffinate e colte, e tipicamente europee” [...].¹⁶ Per

13 L. Febvre, *Problemi di metodo storico* (1953), Einaudi, Torino 1966, ma cit. dall'ed. 1976, p. 74.

14 A. Del Noce, *Fascismo come marxismo senza materialismo*, ed. or. col titolo *Idee per l'interpretazione del fascismo*, in “Ordine civile” (II), 1960, n. 8, ma cit. da C. Casucci (a cura di), *Interpretazioni del fascismo*, Il Mulino, Bologna 1982, p. 484 (il saggio vedilo anche, col titolo originario, in A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978, pp. 343-356; la citazione è a p. 353).

15 *Ivi*, pp. 484-5 (in *Il suicidio della rivoluzione*, la cit. è a p. 353).

16 Id., *Analisi del linguaggio*, in “Il Popolo Nuovo”, (I), 1945, n. 41, 13-

Del Noce, “il periodo fascista è stato l'“esperienza integrale dell'attivismo””.¹⁷ La nostra impressione è che nell'ambito della ricerca storica, con l'eccezione di Renzo De Felice¹⁸, la posizione di Del Noce sia stata trascurata, se non ignorata. Forse quel saggio costituiva un primo passo del programma delnociano di delineare un'interpretazione filosofica del Novecento; e forse era proprio quel programma di interpretazione filosofica del Novecento a provocare il disinteresse, presso gli storici, per la chiave di lettura proposta da Del Noce.¹⁹ La posizione di Del Noce, almeno quella del rapporto stretto fra attivismo e fascismo, era rimasta trascurata perché proveniente da un pensatore di area cattolica – per di più di un cattolicesimo che soffriva il rapporto con la modernità –, il quale si aggirava su un terreno, quello dello studio del fascismo, dove prevalente era l'impronta della storiografia di orientamento marxista?

Sarebbe quasi banale e suonerebbe maramaldesco attribuire quest'atteggiamento alla causa, quasi sempre richiamata come *passepertout*, dell'egemonia della cultura marxista sugli studi storici, in particolare di quelli sul fascismo: sarebbe maramaldesco non foss'altro perché, almeno a chi scrive, quella del periodo fra gli anni Sessanta e la fine degli anni Ottanta sembra una storiografia di una vivacità che è difficile reperire in quella odierna, non foss'altro perché il dibattito storiografico influiva su quello in atto nella società civile e sul dibattito politico.²⁰ Del resto, come aveva osservato uno dei mae-

14 giugno, ma cit. da Id., *Scritti politici 1930-1950*, a cura di T. Dell'Era, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, p. 73.

17 *Ibidem*.

18 Cfr. a titolo di puro esempio, quanto scrive E. Gentile, *Renzo De Felice. Lo storico e il personaggio*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 69.

19 Su questo, cfr. R. Esposito, *Termini della politica, I. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano-Udine 2018, v. I, p. 176.

20 Cfr. F. Germinario, *Un mondo senza storia? La falsa utopia della società della poststoria*, Asterios, Trieste 2017, pp. 87-114.

stri della storiografia italiana in uno dei suoi ultimi contributi, “la storiografia, come ogni altra attività umana è sempre *filia temporis*, se essa è in crisi, vuol dire che c’è qualcosa del nostro tempo, a cui questa crisi dev’essere riportata, che va oltre le indeclinabili, specifiche responsabilità degli storici”.²¹

Viene da osservare che ogni congiuntura storica dà vita alla storiografia che si merita e che le spiegazioni che pretendono di spiegare molto finiscono per non spiegare nulla. Ma poi, per rimanere alla fattispecie: perché la storiografia di orientamento marxista avrebbe dovuto respingere l’ipotesi di Del Noce, considerato che questa poteva conciliarsi con il filo conduttore delle pagine della *Distruzione della ragione* di Lukács? Se proprio era necessario riconoscere i filoni irrazionalistici, attivistici, vitalistici presenti nell’universo ideologico fascista, per almeno due motivi era più affidabile la lezione di Lukács rispetto a quella di Del Noce. Intanto, era affidabile politicamente, sorvolando sugli omaggi necessari a Stalin presenti nella *Distruzione*. Era inoltre affidabile anche perché Lukács denunciava le debolezze di correnti importanti della cultura europea fra Ottocento e Novecento. Non aveva, il filosofo ungherese, chiamato alla sbarra irrazionalisti e vitalisti, accusandoli di avere spianato la strada, almeno sul piano della filosofia e della sociologia, alle marce delle SA? Com’è noto, poi, oltre ai vari Heidegger, Sombart, Spann, Spengler ecc., Lukács non solo non aveva mancato di accusare Croce di avere tralignato verso un’interpretazione irrazionalistica di Hegel. Il filosofo ungherese trascinava al confessionale anche il suo Maestro di gioventù, ancorché tra le più alte espressioni del liberalismo tedesco, Max Weber, per fargli riconoscere il peccato – mortale, per un filosofo che

21 G. Galasso, *La crisi della storia come stagione storiografica*, in Id. (a c. di), *Emarginazione della storia e nuove storie*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, p. 24.

accettava la visione materialistica della storia – di avere fornito un’interpretazione “diseconomizzata e “spiritualizzata”²² dell’economia capitalistica, in forza del noto rapporto, stabilito da Weber, fra protestantesimo e nascita della figura del capitalista.

Probabilmente la causa della trascuratezza della storiografia nei confronti dell’ipotesi di Del Noce sarebbe da ricercare nella difficoltà a riconoscere che il fascismo aveva avuto un universo ideologico. Si è detto che uno dei pochi storici a prestare attenzione alla posizione di Del Noce fu Renzo De Felice. Non è da escludere che uno dei motivi che avevano condotto De Felice a richiamare l’attenzione sulla posizione di Del Noce era la consapevolezza, maturata già nei primi volumi della biografia di Mussolini, che il fascismo avesse disposto di un sistema ideologico.

Ora, a proposito dell’interpretazione delnociana del fascismo, De Felice aveva parlato di “un primo e di un secondo Del Noce: il primo ancora inserito nella interpretazione cattolica [...], il secondo sostenitore ormai di una propria interpretazione [del fascismo]”.²³ La distinzione di De Felice a noi pare condivisibile, fermo restando che alcune posizioni teorico-politiche del “primo” non risultavano del tutto estranee al “secondo” Del Noce. E dunque, la distinzione proposta da De Felice non la si può assumere in una maniera troppo rigida, quasi che si sia in presenza di una specie di rottura ovvero di una *Kehre* della posizione iniziale; la nostra ipotesi storiografica è che le linee di continuità presenti nel pensiero delnociano, limitata-

22 G. Lukács, *La distruzione della ragione* (1952), Einaudi, Torino 1959, ma cit. dall’ed. 1974, vol. 2, p. 612 (su Croce vedi quanto scrive in *ivi*, vol. 1, p. 19).

23 R. De Felice, *Le interpretazioni del fascismo*, 1ª ed. 1969, ma cit. dalla 10ª ed., Laterza, Roma-Bari 1986, p. 108. Tra i pochi storici del fascismo che hanno discusso le posizioni di Del Noce, vedi F. Perfetti, *Il dibattito sul fascismo*, Bonacci, Roma 1984, nelle cui pagine i richiami al filosofo sono numerosi (in part. pp. 26 sgg.; ma vedi in generale *ad indicem*).

mente all'argomento qui oggetto d'analisi, risultino comunque tali da non essere sottovalutate.

Fatta questa precisazione, è chiaro che siamo consapevoli che quello di "attivismo" è un concetto da maneggiare con molta cautela ermeneutica, rischiando di divenire un *passepertout* utilizzato nei momenti di *impasse* ovvero di difficoltà analitica. Rimane in fondo ancora valida l'obiezione di Sartre al Lukács intento ad accusare Heidegger appunto di un attivismo che aveva favorito la nota deriva nazista del filosofo: "che cos'è mai l'attivismo' se non un concetto formale e vuoto che permette di liquidare in blocco un certo numero di sistemi ideologici che hanno solo rassomiglianze superficiali tra di loro?".²⁴

Per entrare ancor più nello specifico, è da avanzare semmai qualche dubbio sull'origine decadentistica dell'attivismo, come sostenuto da Del Noce (peraltro di uno "stato d'animo, per se stesso venato di decadentismo" aveva parlato anche Enzo Santarelli, a proposito della *Dottrina del fascismo* di Mussolini²⁵), perché l'attivismo può essere semmai interpretato come una reazione al decadentismo; non è chiaro, inoltre, almeno per rimanere alla posizione di Del Noce, quale concezione avessero i fascisti della decadenza.

Per il resto, la posizione storiografica di Del Noce, almeno a chi scrive, sembra condivisibile, fermo restando che in questa sede la ricognizione verterà soprattutto sul tentativo fascista di delineare un percorso nel porsi davanti alla Storia: un percorso che negava quel determinismo che, ad avviso del fascismo, aveva caratterizzato le ideologie del liberalismo e del socialismo, già presenti sul mercato politico e delle idee. L'attivismo, almeno nel caso del fascismo, implicava un atteggiamento dell'uomo davanti

24 J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, (1960), trad. *Questioni di metodo*, Il Saggiatore, Milano 1963, cit. dall'ed. 1976, p. 106.

25 E. Santarelli, *Storia del movimento e del regime fascista*, L'Unità - Editori Riuniti, Roma 1967, vol. II, p. 51.

alla Storia e, di conseguenza, una visione della rivoluzione: è proprio ciò che si cercherà di analizzare in questa sede.

Uno dei problemi storiografici sottesi alla nostra ricognizione è l'individuazione dei motivi che resero così affascinante il fascismo presso ampi settori della cultura italiana prima che europea del Novecento, oltre che presso vasti settori di masse. Non è questa la sede per addentrarci nella questione, sollevata a suo tempo da De Felice, sulla necessità di non comparare il fascismo ad altri movimenti fascisteggianti che avevano costellato il panorama politico europeo fra le due guerre.²⁶ E tuttavia, se vogliamo reperire uno dei tratti comuni tra i diversi movimenti, uno di essi sarebbe da individuare nella propensione attivistica, più marcata in alcuni movimenti (il fascismo), meno in altri.²⁷

Un'altra nostra ipotesi storiografica è che la soluzione attivistica caratterizza il fascismo come una proposta politica adatta a risolvere quella crisi di senso, ovvero dello "stato di alienazione delle masse"²⁸ (ma vedremo che Berto Ricci, e non solo l'intellettuale fiorentino, avrebbe parlato addirittura di "crisi di civiltà"²⁹) denunciata in precedenza da quasi tutta la cultura contemporanea a partire quanto meno da Nietzsche e formalizzata, tra gli altri pensatori, da Ortega y Gasset, da Huizinga e da Croce, per richiamarci a tre intellettuali di sicura fede

26 Su questo dibattito vedi, a titolo di puro esempio, le sintesi di P. Milza, *Les fascismes*, 1ª ed. 1985, ma cit. dall'éd. augmentée d'une Postface, Seuil, Paris 1992, pp. 150 sgg.; A. De Bernardi, *Una dittatura moderna. Il fascismo come problema storico*, Paravia Bruno Mondadori, Milano 2001, pp. 14-5, soprattutto la bibliografia ivi citata.

27 Su questo, vedi le considerazioni di A. J. Gregor, *Roberto Michels e l'ideologia del fascismo*, Giovanni Volpe Editore, Roma 1979, pp. 50-2.

28 Così R. De Felice, *Le interpretazioni del fascismo*, cit., p. XVI.

29 Per un primo approccio in merito alla presenza di questo tema negli ambienti giovanili fascisti, vedi L. La Rovere, *Storia dei GUF. Organizzazione, politica e miti della gioventù universitaria fascista 1919-1943*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 230 sgg.

politica liberale³⁰, e a un pensatore cattolico, Hilaire Belloc, il quale nel 1937, introducendo un ciclo di lezioni negli USA, aveva esordito, sostenendo che “la civiltà cristiana [...] è arrivata a una crisi che è per essa un pericolo di morte”.³¹ Ortega aveva individuato uno dei punti nodali di questa crisi nella figura sociologica e storica dell'uomo-massa, ossia “l'uomo la cui vita manca di programma e corre alla deriva”.³² Huizinga, dopo avere individuato nella diffusione della filosofia di Nietzsche nell'ultimo decennio dell'Ottocento l'origine di questa crisi, osservava che “l'entusiasmo per l'eroico è il segno più eloquente di quella nuova grande tendenza verso l'immediatezza della vita e dell'esperienza, lungi dalla conoscenza e dall'intendimento, che può essere considerata il nucleo della crisi culturale odierna”.³³ Quanto a Croce,

30 Ma, in ambito storiografico, a titolo di puro esempio, in riferimento a quanto si viene qui discutendo, vedi A. Leone De Castris, *Intellettuali e politica nel primo Novecento (Le riviste letterarie dell'età giolittiana)*, in A.a.V.v., *Matrici culturali del fascismo*, Bari 1977, s.a.i., pp. 17-33 (in part., 21-3); H. Stuart Huges, *Coscienza e società. Storia delle idee in Europa dal 1890 al 1930* (1958), Einaudi, Torino 1967; A. Lyttelton, *La conquista del potere. Il fascismo dal 1919 al 1929* (1973), Laterza, Roma-Bari 1974, ma cit. dall'ed. 1982, pp. 587 sgg; R. Eatwell, *Fascismo: un approccio a tre dimensioni*, e S. G. Payne, *Elementi per una teoria del fascismo a posteriori*, entrambi in A. Campi (a cura di), *Che cos'è il fascismo? Interpretazioni e prospettive di ricerca*, Ideazione, Roma 2003, rispettivamente, p. 22, 319; J. J. Linz, *Fascismo, autoritarismo, totalitarismo. Connessioni e differenze* (1997), Ideazione, Roma 2003, p. 75; cenni significativi anche in E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 154 sgg.

31 H. Belloc, *La crisi della civiltà. Gli effetti della dissoluzione dell'unità cristiana* (1937), Fede & Cultura, Verona 2020, p. 5.

32 J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse* (1929), in Id., *Scritti politici*, a cura di L. Pellicani e A. Cavicchia Scalamonti, UTET, Torino 1979, pp. 811-982; la citazione è a p. 840.

33 J. Huizinga, *La crisi della civiltà* (1935), PGreco, Milano 2012, p. 106. Ma su questo tema, cfr. per tutti, le sintetiche ma chiare considerazioni di J. J. Linz, *Fascismo, autoritarismo, totalitarismo*, cit., pp. 75-80; Id., *Democrazia e autoritarismo* (1996, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 261-3, 388.

nell'ultimo capitolo della *Storia d'Europa nel secolo decimo nono*, opera pubblicata nel 1932 e significativamente dedicata a Thomas Mann – a sua volta impegnato, in quel periodo, nella difesa della democrazia di Weimar dagli attacchi dei nazisti –, così tracciava il quadro del “romanticismo morboso” che tradiva l'affermarsi dei nuovi atteggiamenti culturali:

se alle lotte che essa [la libertà] accetta e alle guerre altresì e al sacrificio e all'eroismo si toglie la purezza del fine; se alla disciplina interna alla quale essa si sottomette spontanea si sostituisce quella dell'esterna guida e del comando, non rimane se non il fare per il fare, il distruggere per il distruggere, l'innovare per l'innovare, la lotta per la lotta, e la guerra e le stragi e il dare e ricevere morte come cose da ricercare e volere per sé stesse, e l'ubbidire anche, ma l'ubbidire che si usa nelle guerre; e ne viene fuori l'“attivismo”.³⁴

Né Ortega, né Huizinga, e neanche Croce, accennavano esplicitamente al fascismo e ai movimenti che a questo si ispiravano. E tuttavia, che cos'erano, almeno per rimanere al solo Huizinga, i riferimenti all'“immediatezza della vita” e il rifiuto dell'“intendimento”, se non una parafrasi filosofica per riferirsi al problema della traduzione dell'attivismo in politica? Tutti questi autori coglievano come i movimenti fascisti o fascisteggianti, al di là dei loro specifici programmi politici e delle caratterizzazioni nazionali, costituivano un modo nuovo di atteggiarsi davanti alla politica e alla Storia: un modo del tutto differente da quello cui si ispiravano il liberalismo e il socialismo; la rottura che i movimenti politici fascisti esprimevano, prima che di natura politica, era di natura culturale, inerendo il rapporto che s'intendeva instaurare con la Storia.

34 Entrambe le citazioni in B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimo nono*, 1ª ed. 1932, ma cit. dall'ed. Laterza, Bari 1965, rispettivamente p. 301, 300. Ma, a titolo di puro esempio, vedi anche, sia pure in riferimento al primo dopoguerra quanto scrive in Id., *Contributo alla critica di me stesso*, 1ª ed. 1926, ma cit. dall'ed. Adelphi, Milano 1989, p. 76.

Ora, dire “attivismo” significa delineare proprio quale atteggiamento si assume davanti al mondo e alla Storia. Per l’attivismo fascista il mondo perdeva la sua oggettività. Il Bottai *post res perditas* per tutti, con toni che sembravano ricalcare quelli crociani del 1932:

Noi fummo tratti a fidare in noi; il che vuol dire sulla nostra volontà [...]. Da qui il nostro ‘volontarismo’, il nostro ‘arditismo’, il nostro ‘combattentismo’, il nostro ‘ducismo’, che [...] ci dettero una fiducia smodata nei mezzi più estrinseci e immediati dell’azione politica. [...] Il nostro fare diventò, così, uno strafare e [...] operammo come se la politica fosse l’arte dell’impossibile, del meraviglioso, del miracoloso.³⁵

Ad avviso dei fascisti, la Storia costituiva un dramma cui gli uomini dovevano partecipare con la consapevolezza che, oltre che essere gli unici artefici delle vicende storiche, dovevano dominare il mondo e plasmarlo secondo i loro disegni, perché la Storia non aveva leggi né fini reconditi. Nella visione fascista della Storia l’attivismo svolgeva, dunque, una funzione importante e diremmo quasi decisiva: serviva a dare un senso alla vita, dopo che la società borghese liberale aveva svuotato di significato la vita medesima dell’uomo-massa. Col fascismo, quello che fino ad allora era stato un atteggiamento per lo più limitato al campo culturale usciva dagli studi dei filosofi e dei letterati per farsi atteggiamento politico.

Sia detto una volta per tutte: la vicenda del fascismo, sotto l’aspetto teorico-politico prima che sotto quello storico, è fin troppo complessa per potere essere ridotta a una sola causa: siamo consapevoli che obiettivo preliminare della storia delle idee rimane sempre quello di

³⁵ Così Bottai in una lettera dell’aprile 1944 al figlio Bruno, ma cit. da E. Gentile, *Il mito dello Stato nuovo dall’antigiolittismo al fascismo*, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 266-7 (nella n. ed., riveduta e col sottotitolo modificato, *Dal radicalismo nazionale al fascismo*, Laterza, Roma-Bari 1999, la citazione è a p. 273).

rispettare lo svolgimento dei fatti, anche perché senza il secondo non si dà la prima. Non c’è dubbio che riconoscere al fascismo alcune specificità teorico-politiche non può implicare la sottovalutazione o, peggio, la negazione che attorno al fascismo si fossero intrecciati interessi forti e classi sociali tutti interessati alla difesa del capitalismo dagli attacchi provenienti da quei settori delle classi subalterne affascinati dalla Rivoluzione d’ottobre. A questo proposito, si vedrà meglio più avanti il motivo che sorreggeva sia la convinzione fascista che il capitalismo era ben lontano dall’aver esaurito il suo ciclo storico, sia la realizzazione fascista del progetto di scindere ciò che prima si era dato per inscindibile, essendo una vera e propria endiadi giustificata da vicende storiche secolari, l’intreccio forte fra capitalismo e liberalismo.

Riconoscendo il dato metodologico secondo cui la storia delle idee non può prevaricare la storia effettuale, non peraltro è necessario riconoscere che il fascismo si era caratterizzato per una differente visione della rivoluzione, della Storia e della vita: una visione che dunque rimandava alla questione del rapporto complessivo del fascista col mondo, un rapporto a sua volta fondato sull’intreccio fra atteggiamento mitico nei confronti della politica e opzione attivistica.

Nell’immensa storiografia sul fascismo questo aspetto è talvolta accennato, ma è stato difficilmente problematizzato. Ancora di recente, ad esempio, a proposito dell’ideologia fascista si è parlato – e non è difficile intravedere in queste definizioni l’influenza della psicanalisi – di “violento impulso intenzionale di autoaffermazione” e di una “forma radicale di soggettività”.³⁶ Il nostro sospetto storiografico è che questo punto sia proprio quello tra i più fondamentali dell’universo ideologico fascista. Per i

³⁶ Entrambe le citazioni in F. Finchelstein, *Dai fascismi ai populismi. Storia, politica e demagogia nel mondo attuale* (2017), Donzelli, Roma 2019, p. 66.

fascisti, uomo e mondo erano esterni l'uno all'altro, in posizione frontale e di competizione; e compito dell'uomo era quello di impossessarsi del mondo per plasmarlo.

Questa visione attivistica della politica a sua volta si proiettava in una nuova visione della Storia, perché ciò significava che questa non aveva un disegno prestabilito cui le azioni umane dovessero attenersi. Se la Storia, infatti, avesse avuto un disegno – come quello, appunto, della realizzazione del Progresso, teorizzata da liberali e socialisti –, allora questa convinzione significava nulla più che l'uomo non era l'unico padrone della Storia e che doveva rispettare le tappe e le scansioni di quanto quel disegno prevedeva. Se la Storia era una marcia ininterrotta all'insegna del Progresso, ciò non significava espropriare l'uomo della prerogativa di disegnare il Futuro? E poi, in forza di quale motivo la Storia era Progresso?

Il fascismo fu osservato dai liberali, sol che si pensi a Thomas Mann degli anni dell'esilio, come un'interruzione della marcia umana verso il Progresso e la libertà: una marcia che i pensatori liberali e socialisti, nei decenni precedenti l'affermazione del fascismo e del nazismo, avevano pensato che fosse inarrestabile – e che qualsiasi forza politica che a quella marcia si opponeva fosse al di fuori del corso della Storia. Col fascismo, era la convinzione di molti pensatori liberali e marxisti, l'età del buio e della regressione prevaleva su quella della Ragione e del Progresso; i fascisti, insomma, si collocavano al di fuori della Storia. Tuttavia, per un liberale come per un marxista, questa sarebbe stata poco più che una parentesi, perché la sconfitta del fascismo avrebbe determinato la ripresa di quella marcia. Cos'era stata la fin troppo nota definizione di Benedetto Croce sul fascismo quale invasione degli Iksos, se non una posizione dettata dalla convinzione che il fascismo, apparso all'improvviso sul panorama storico-politico italiano ed europeo, sarebbe tramontato, senza lasciare traccia di sé?

Naturalmente, la critica dell'ideologia del Progresso,

come abbiamo osservato in precedenza, non era stata una prerogativa del fascismo, potendo essa esibire una prestigiosa tradizione intellettuale che rimontava quanto meno ai pensatori controrivoluzionari e ai critici della cultura universalistica dei Lumi.³⁷ Nel caso del fascismo si può però rintracciare una specificità, che probabilmente non sarebbe stata condivisa dai pensatori controrivoluzionari, almeno da quelli che vedevano nella Storia la presenza del disegno divino. Questi pensatori controrivoluzionari – il riferimento è, a titolo d'esempio, a Maistre e a Donoso Cortés – intrecciavano spesso la teologia con la politica; ed è fin troppo noto che nei teorici fascisti non ci sono riferimenti teologici, essendo stato, il fascismo, un'ideologia pagana. Ben poco aveva a che vedere l'universo ideologico fascista col mondo descritto e pensato dai vari Maistre e Bonald. E se negli intellettuali fascisti non c'erano significativi riferimenti teologici, è verosimile anche il contrario, e cioè che nei pensatori controrivoluzionari non ci sono riferimenti all'attivismo e alla visione mitica della politica, veri e propri punti di forza dell'universo ideologico fascista. Quanto all'attivismo, nei pensatori controrivoluzionari esso era seccamente condannato, soprattutto quando si declinava come giacobinismo: l'attivismo non era altro che una presuntuosa rivolta contro i disegni divini sull'umanità. Insomma, se, come sostenevano i fascisti, erano gli uomini gli unici artefici della Storia e il loro obiettivo era quello di realizzarsi nel mondo, per il divino non c'era posto, perché tutta la Storia si sviluppava sotto il segno della prassi umana: su questa convinzione non potevano certo convergere Giovanni Gentile e Maistre.

³⁷ Sul tema, cfr. da ultimo, Z. Sternhell, *Contro l'Illuminismo. Dal XVIII secolo alla guerra fredda* (2006), Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007 (in particolare pp. 206 sgg.); A. Compagnon, *Gli antimoderni. Da Joseph de Maistre a Roland Barthes* (2005), Neri Pozza, Vicenza 2017.

3. Mito politico, azione e conoscenza del mondo: dal mito contemplativo al mito attivo

Ai fini della nostra ricostruzione, la specificità del fascismo per quanto riguardava l'ostilità nei confronti dell'ideologia del Progresso consiste nella seconda premessa metodologica, che per ora possiamo così sintetizzare: i fascisti elaborarono un'idea innovativa e originale del rapporto dell'uomo con la Storia (e dunque del rapporto dell'uomo col mondo e con gli altri uomini) e con la politica: era quella che si può definire quale *visione mitica della politica*.

È bene precisare una volta per tutte che anche a sinistra, soprattutto in quella antisistemica e rivoluzionaria, erano stati elaborati dei miti politici, sol che si pensi al mito dell'URSS, quale patria del socialismo finalmente realizzato, a quello di Stalin ecc. Questa torsione era stata denunciata soprattutto dalle correnti eretiche del marxismo. Era stato, a titolo d'esempio, Cornelius Castoriadis, peraltro molto polemico fino all'irrisone se non all'insulto nei confronti di Althusser e dei suoi allievi, a denunciare che l'immagine marxista del proletariato classico apparteneva alle "rappresentazioni più o meno mitiche"; che Marx era da considerarsi "il fondatore di una grande religione laico-razionalista [...] il padre di un mito politico sotto l'apparenza (*à vêtement*) scientific[a]"; e infine che si trattava di rompere con la "mitologia dialettica della storia".³⁸ Prima di Castoriadis era stata Simone Weil a parlare di "carattere mitologico" della concezione delle forze produttive da parte di Marx e di "espressioni quasi mistiche" presenti nel lessico marxiano.³⁹

³⁸ Così in C. Castoriadis, *La société bureaucratique. 1. Les rapports de production en Russie*, Union Générale d'Éditions et Cornelius Castoriadis, Loos (Nord) 1973, rispettivamente p. 45, 48-9, 58. Per le critiche ad Althusser vedi *ivi*, 29, 46.

³⁹ Entrambe le citazioni in S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* (1955), Adelphi, Milano 1983, pp. 19 e 21.

Tuttavia, nella cultura di sinistra permaneva l'impostazione razionalista marxista, che ostacolava eventuali declinazioni in chiave attivistica dell'azione politica. Il mito dell'URSS doveva molto, se non tutto, al processo dialettico e progressivo della Storia tipico della tradizione culturale hegel-marxista: l'URSS era il Futuro del mondo e l'ideologia del Progresso suonava il piffero a favore del crollo o quanto meno della crisi irreversibile del capitalismo e dell'avvento inevitabile del socialismo. Nei miti politici coltivati a sinistra, il Futuro era già scritto; e l'URSS costituiva un mito nel senso che anticipava quel Futuro. A destra, invece, la visione mitica della politica si fondava sul principio che il Futuro fosse tutto da scrivere e che esso sarebbe dipeso dall'azione umana.

Ora, non interessa verificare come viene storicamente vissuto ed esperito il mito in ambiente politico totalitario. Per riprendere un acuto studioso del mito, Furio Jesi, fra la "tecnicizzazione del mito a fini di propaganda politica teorizzata da Sorel e realizzata – per esempio – dai funzionari di Himmler e Goebbels"⁴⁰, in questa sede l'analisi sarà rivolta al primo corno del problema, perché – e questa è un'altra delle nostre ipotesi storiografiche – ci si trova in presenza non solo dell'elaborazione di una nuova forma di azione politica, ma soprattutto di un nuovo rapporto dell'uomo con la Storia: sono due aspetti che si ritroveranno poi sviluppati nei sistemi politici totalitari. Ci si muoverà attorno al "mito tecnicizzato", per riprendere un concetto di Kerényi cui aveva fatto spesso riferimento nella sua ricerca proprio Jesi, ossia attorno al mito che, pur costituendo una "pretesa di verità mancante di ogni fondamento"⁴¹, è comunque elaborato ai fini della

⁴⁰ F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000 p. 13. Ma sul mito tecnicizzato, vedi, a titolo di puro esempio, quanto scrive in Id., *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900. Con un'appendice di testi inediti*, 1° ed. 1967, 2° ed. con l'Appendice, Nottetempo, Milano 2018, p. 37.

⁴¹ K. Kerényi, *Scritti italiani*, Guida, Napoli 1993, p. 16.

mobilitazione politica⁴² per la sua carica decisamente emotiva e innovativa.

Ogni mito politico è necessariamente destinato a divenire un mito tecnicizzato, almeno nel senso che esso si decanta appunto in una tecnica di mobilitazione e in un diffuso atteggiamento di un nuovo rapporto col mondo; e il mito politico che, come si vedrà, matura con Sorel per opporsi al mercato delle ideologie, a sua volta, in ambiente politico totalitario, si fa comunque ideologia. Quando la politica si appropria del mito – ma sarebbe più esatto dire: quando essa crea i miti ovvero si presenta in una veste mitica –, è destinata per ciò stesso a tecnicizzare il mito. Quando ci si confronta con la visione mitica della politica conta non tanto il mito, bensì i risultati che la mitizzazione arriva a produrre; e i risultati quasi sempre si misurano verificando la densità e l'ampiezza dei processi di mobilitazione delle masse. Insomma, il mito politico domanda di farsi azione.

Volendo anticipare un tema che svilupperemo più avanti, per i fascisti solo l'azione contro il mondo è deputata alla conoscenza di quest'ultimo; e conoscere il mondo significa appunto dominarlo. Nella logica attivistica fascista è la prassi ad assicurare la conoscenza del mondo; e quest'ultimo non lo si conosce attraverso una mera prospettiva o procedura intellettualistica, quanto per subordinarlo alla realizzazione del proprio sé. L'azione stessa è mito, in quanto sposta l'uomo dalla realtà storica effettuale a una realtà che ha rotto con quest'ultima, quale condizione perché l'uomo possa essere finalmente libero dai gravami imposti dalle Grandi Narrazioni ideologiche – e perciò in grado di decidere le scansioni dello stesso Futuro. L'azione, per i fascisti, non

42 Cfr. E. Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci, Roma 2012, pp. 38 sgg. (in particolare p. 39). Ma sul concetto di "mito tecnicizzato", vedi, da ultimo, le osservazioni di P. Ortoleva, *Miti a bassa intensità. Racconti, media, vita quotidiana*, Einaudi, Torino 2019, p. 60.

nasce da una Grande Narrazione sul Futuro che possa comunque giustificarla; al contrario, è proprio l'azione che permette all'uomo di realizzarsi nel mondo.

Ma ciò che interessa anche rilevare è che, ponendo capo all'attivismo, cioè a una situazione in cui a dominare incontrastata era la prassi, il mito politico, almeno nella versione fascista, non necessitava di strutturarsi in un'ideologia rigidamente determinata come il liberalismo e il socialismo. Il fascismo aveva naturalmente un proprio universo ideologico; ma la sua pretesa era che quell'ideologia, più che il risultato di un atteggiamento intellettualistico e razionale, trovava la sua origine nell'azione.

Quello dell'ideologia è forse il tema principale della storiografia sul fascismo per diversi motivi: sia per il ruolo che l'ideologia è chiamata a svolgere nell'ambiente politico totalitario (cos'è un sistema politico totalitario, se non un gigantesco meccanismo atto a diffondere ideologia?), sia perché il fascismo rivendicò la caratteristica di essersi dotato di un'ideologia sorta dall'azione.

Questa caratteristica era già stata rilevata dalla storiografia, quanto meno a partire dal volume di Emilio Gentile, *Le origini dell'ideologia fascista (1918-1926)*, un lavoro pionieristico che inaugurò un nuovo atteggiamento storiografico, poi proseguito successivamente da altri storici.⁴³ In questa sede, sulla scia appunto di questo interessante filone di studi, si cercherà non tanto di ripercorrere quanto è stato già discusso e chiarito dalla ricerca storiografica in materia di ideologia fascista, bensì si cercherà di analizzare i motivi per cui il fascismo rivendicava di essere un'ideologia anti-ideologica perché scaturiva dall'azione. Giovanni Gentile per tutti, in una formulazione che sembrava recuperare le posizioni di Antonio Labriola, considerato che si richiamava esplicitamente al

43 E. Gentile, *Le origini dell'ideologia fascista (1918-1925)*, 1^a ed. 1975, ma cit. dalla n. ed., Il Mulino, Bologna 1996; da ultimo, M.-A. Matard-Bonucci, *Totalitarisme fasciste*, CNRS, Paris 2018, pp. 80 sgg.

marxismo e a Sorel; ad avviso del filosofo, riprendendo “alcune ispirazioni marxistiche e soreliane”, il fascismo intendeva

la filosofia come filosofia della prassi. La sua cioè non è una filosofia che si pensa, ma che si fa, e perciò si enuncia ed afferma non con le formule ma con l'azione; e se alle formule ricorre, ad esse attribuisce appunto lo stesso valore che alle azioni, in quanto anche esse producono, quando non siano parole vane, effetti pratici.⁴⁴

Nella visione politica dei fascisti, le ideologie classiche erano giudicate come una limitazione di una prassi che intendeva realizzare l'uomo. Nelle Grandi Narrazioni già presenti sul mercato politico e delle idee l'azione doveva adeguarsi a un'ideologia risultata da un precedente sforzo intellettualistico; invece, per i fascisti valeva il contrario: l'ideologia nasceva dall'azione. Così Cesare Rossi:

Il Fascismo ha [...] capovolto uno schema della politica tradizionale: non è più la dottrina che guida od imprigiona un movimento, ma è il movimento che produce ed anima la dottrina, non più arida raccolta di previsioni fatalistiche [...], ma solo agile ed organica consacrazione di avvenimenti contingenti.⁴⁵

Sulla medesima rivista, alcuni anni dopo, a regime fascista sulla via dell'instaurazione di un sistema politico totalitario, il fascismo sarebbe stato definito, ad opera di Libero Merlino, vicino alle posizioni anarchiche fino al 1921, nonché figlio di Francesco Saverio, il noto teorico del revisionismo nel dibattito nel marxismo europeo *fin de siècle*, un “sistema eccezionale di governo [che] disubbid[isce] alle leggi preconette della scienza politica classica”.⁴⁶

44 G. Gentile, *La filosofia del Fascismo*, in “Educazione fascista”, (VI), 1928, novembre, n. 11, p. 642.

45 C. Rossi, *La critica alla critica del Fascismo*, in “Gerarchia”, (I), 1922, aprile, n. 4, p. 190.

46 L. Merlino, *Il fascismo come dottrina*, in “Gerarchia”, (VI), 1927, giugno, n. 6, p. 537.

Naturalmente, in sede di giudizio storiografico non si può escludere che le rivendicazioni di queste posizioni attivistiche fossero esaltate dai fascisti per occultare interessi politici e di classe ben consolidati: il richiamo all'attivismo come strategia per allontanare l'accusa di essere schiavisti agrari; né è da escludere che fossero rivendicazioni che miravano a sottolineare la novità e l'originalità del movimento contrapposte al carattere ritenuto storicamente superato delle altre posizioni ideologiche presenti sul mercato politico. In fondo, ogni movimento politico *late comer*⁴⁷ avanza sempre la pretesa di presentarsi come originale rispetto a quelli già attivi e presenti sul mercato politico.

Fatti salvi questi motivi, è comunque necessario riconoscere che mito politico e attivismo nel caso del fascismo risultavano strettamente intrecciati, almeno nel senso che il secondo si presentava come la strategia cui ricorreva il primo. Era una strategia che rifiutava il Futuro previsto dalle Grandi Narrazioni liberale e socialista, contrapponendo a queste l'obiettivo di un dominio umano del mondo: non c'è attivismo che non voglia dominare il mondo, men che meno l'attivismo di orientamento politico fascista; e l'attivismo fascista era convinto che la conoscenza del mondo, piuttosto che affidarsi a procedure intellettualistiche, le quali inevitabilmente ponevano capo a costruzioni ideologiche, consisteva nel dominio del mondo medesimo.

Come s'è osservato, il problema dell'ideologia è stato – ed è tuttora – il tema probabilmente più discusso della storiografia sul fascismo per diversi motivi: qui ne deliniamo qualcuno attinente la nostra ricostruzione.

Intanto, per almeno un trentennio, cioè fino alla metà degli anni Settanta, in ambito storiografico aveva domi-

47 Sul concetto del fascismo come *late comer* nel panorama politico europeo, si rimanda una volta per tutte a J. J. Linz, *Democrazia e autoritarismo*, cit., in particolare pp. 207-422.

nato uno dei capisaldi dell'ideologia dell'antifascismo, ossia la convinzione che il fascismo non avesse presentato un universo ideologico, considerato il suo massiccio ricorso alla violenza per fini politici. Del resto, il regime fascista e quello nazista erano culminati con le vicende più disastrose della storia dell'umanità, la *Shoah* e la seconda guerra mondiale. Ora, questa posizione trascurava il dato storico elementare per cui anche il ricorso alla violenza a fini politici ha sempre presentato motivazioni ideologiche; per i fascisti, com'è stato osservato di recente, la violenza era concepita come "essenza totale dell'essere, [...] innata e assoluta".⁴⁸ L'antifascismo era disposto a riconoscere solo che qualora si fosse riconosciuta l'esistenza di un'ideologia fascista, questa la si poteva declinare esclusivamente in una visione negativa, come antiliberalismo, antidemocrazia, antisocialismo e infine antisemitismo. La persistenza per qualche decennio di queste posizioni in ambito storiografico aveva condotto gli storici a uno sforzo più impegnativo per colmare il gap iniziale.

Un altro motivo che ha indotto gli storici a focalizzare l'attenzione sul problema dell'ideologia fascista lo si può individuare nella centralità che l'ideologia medesima ricopre in un sistema politico totalitario: è una centralità rafforzata dal fatto che l'ideologia agisce in una situazione di monopolio. Ciò implica che l'ideologia, essendo centrale, può essere utilizzata in sede storiografica per chiarire molte scelte – almeno quelle strategiche e più importanti – del regime politico. Operando in una situazione di monopolio, risulterebbe infatti evidente alle masse l'eventuale scarto fra i proclami ideologici e le scelte politiche di un qualsiasi regime totalitario, con la conseguenza di una perdita del consenso o comunque di un suo raffreddamento.

⁴⁸ F. Finchelstein, *El mito del fascismo: de Freud a Borges*, Capital Intellectual S. A., Buenos Aires 2015, p. 26.

C'è infine un terzo motivo, che riguarda il rapporto tra lo storico, la realtà in cui opera e la realtà fascista che intende indagare. Rispetto agli altri universi ideologici del Novecento, l'ideologia fascista ha goduto del vantaggio di presentarsi come un'altra faccia della modernità pluralista e liberaldemocratica in cui lo storico opera: quella fascista era una modernità totalitaria, e dunque antiliberale e antipluralista. È chiaro che lo storico, anche quello contemporaneista, non è indotto a studiare le situazioni storiche che ha vissuto in prima persona: lo storico, verrebbe da osservare, studia sempre l'altro da sé. Sappiamo bene che uno dei meriti metodologici da riconoscere a Mosse, De Felice, Emilio Gentile e agli storici che a questi si sono ispirati è quello di non smarrire la prospettiva empatica nei confronti del problema che si studia. Non si farà fatica a riconoscere che, una volta registrata la differenza fra il sé e l'altro da sé, il dato metodologico importante è che non si smarrisca appunto l'atteggiamento d'indagine empatico. Tuttavia, allo storico, almeno a quello che intende identificarsi con la cultura dei Lumi, ovvero a valorizzare quest'ultimo paradigma, non sempre risulta facile accettare l'esistenza di un'altra modernità, quella fascista e totalitaria, che era sorta proprio in contestazione con la modernità segnata dalla cultura illuministica.⁴⁹

Ora, uno dei motivi dell'attenzione della storiografia per il problema dell'ideologia fascista, potremmo individuarlo nel fatto che, se prima dell'avvento del fascismo, la modernità e il liberalismo erano identificabili, col fascismo si è avuta la scissione fra modernità e liberalismo. Questo significava che lo storico formatosi alla cultura dei Lumi doveva riconoscere che poteva storicamente darsi anche una modernità differente dall'Illuminismo, e

⁴⁹ Ma su questo, vedi da ultimo le considerazioni di M. Flores, *Cattiva memoria. Perché è difficile fare i conti con la storia*, Il Mulino, Bologna 2020, p. 22.

anzi ostile a quest'ultimo.⁵⁰ Insomma, ad attrarre lo storico verso lo studio del tema dell'ideologia fascista era la registrazione della decisa contrapposizione fra la formazione culturale dello storico medesimo e un'ideologia che negava i capisaldi di quella cultura. Immerso in una modernità in cui prevalgono i valori del pluralismo, della democrazia, dell'uguaglianza ecc., è sempre difficile, per lo storico, pensare che si fosse affermata una modernità in cui erano prevalsi valori contrari. Eppure, proprio questa discrasia ha agito da stimolo per la curiosità degli storici. I fascisti erano contro le ideologie del Progresso (il liberalismo e il socialismo d'impianto marxista), ma non contro la modernità, nel senso che muovevano dalla convinzione che potesse darsi una modernità del tutto differente da quella elaborata dalla cultura dell'Illuminismo; ed erano altresì convinti che la costruzione di questo nuovo progetto di modernità dovesse essere affidata a una prassi umana che aveva rotto sia con la storica realtà liberale, sia con le Grandi Narrazioni ideologiche già presenti da tempo sul mercato politico e delle idee.

Volendo ora semplificare, circoscrivendo l'interesse alla questione del mito politico: mentre il mito classico è contemplativo, il mito politico è attivo, in quanto cerca di risolvere il problema fondamentale di ogni movimento politico rivoluzionario che intenda farsi Stato nella società di massa: come mobilitare le masse e come legarle a un determinato progetto politico elaborato dal movimento medesimo.

Rispetto al mito classico, tutto volto a narrare il Passato, tradendo un implicito atteggiamento di contrapposizione fra i tempi in cui gli dèi solcavano le strade del mondo⁵¹ e quello dell'*Entzauberung* borghese liberale, il

⁵⁰ Ma su questo, cfr. l'invito metodologico di R. De Felice in, *Le interpretazioni del fascismo*, cit., pp. XXII-XXIII.

⁵¹ René Girard per tutti: nel mito "il giorno e la notte sono confusi. Il cielo e la terra comunicano tra loro: gli dèi circolano tra gli uomini e gli

mito politico rivela un più specifico orientamento verso il Futuro. Risulta così eroso quel residuo atteggiamento nostalgico che aveva caratterizzato il mito classico: l'attivismo politico non sopporta nostalgie di sorta. Si potrebbe quindi osservare che ogni mito politico è un mito tecnicizzato, ovvero suscettibile di tecnicizzazione, in virtù del fatto che il suo operare in una posizione antisistemica in un sistema politico liberale oppure in un ambiente politico totalitario si giustifica quale appello alla mobilitazione delle masse per definire un Futuro in cui queste siano effettivamente protagoniste e non più spettatrici.

Questa differenza fra il mito contemplativo e il mito politico attivo implica a sua volta una conseguenza decisiva: se il mito classico presuppone la narrazione – ché, in questo caso, contemplare significa narrare, e viceversa –, il mito politico, essendo vocato all'attivismo, necessita di essere esperito nell'azione. Quando si fa politico, il mito domanda di essere vissuto; e d'altro canto, essendo tutto proiettato verso il Futuro, il mito politico spinge all'azione: non c'è mito politico, come si vedrà meglio più avanti, che non indichi l'azione come momento in cui realizzarsi. Certamente Sorel aveva insistito nella convinzione che il mito poteva o meno realizzarsi; e tuttavia, ciò che caratterizza il mito politico è che esso orienta con decisione verso l'azione: anzi, il mito si fa politico quando richiede un'azione che superi la realtà storica effettuale.

Ora, viene da avanzare l'ipotesi storiografica che l'ampio – e mai del tutto esaurito – dibattito sul mito abbia ricevuto un impulso non secondario dall'affermarsi dei miti politici nel corso della storia del Novecento. Se il mito non si fosse "tecnicizzato", ossia se non si fossero affermati nel panorama storico movimenti, come il fasci-

uomini tra gli dèi. Tra la divinità, l'uomo e la bestia non vi è una distinzione netta. Il sole e la luna sono fratelli gemelli: sono in eterna lotta tra loro e non si possono distinguere" (*Il capro espiatorio* (1982), Adelphi, Milano 1987, p. 59).

smo, che avevano fatto della visione mitica della politica una delle specificità della loro offerta politica, ben difficilmente esso sarebbe divenuto un problema che avrebbe attirato un'attenzione così massiccia di antropologi, psicanalisti, etnologi, filosofi e storici delle religioni: probabilmente il problema del mito sarebbe stato discusso e racchiuso nell'ambito degli specialisti di quest'ultima disciplina.⁵²

4. Tra Cassirer, Jaspers e Trotsky: il mito politico come artificio e demagogia?

Nell'immensa bibliografia sul fascismo, a muovere da Renzo De Felice a Emilio Gentile e Mosse, tanto per richiamare gli autori, a nostro avviso, più rappresentativi della storiografia sull'argomento, i riferimenti al mito politico, ossia alla visione che i fascisti avevano della politica come perseguimento del mito, sono numerosi; talvolta, i riferimenti al rapporto mito politico-fascismo, sia pure in tono polemico, si ritrovano anche in autori lontani da questa storiografia.⁵³

A questi storici, soprattutto agli ultimi due, più attenti agli aspetti culturali e ideologici del fascismo, è da riconoscere il merito di avere attirato l'attenzione sulle nuove procedure di azione e di militanza politica prodotte dal fascismo e sulla rivendicazione di quest'ultimo di richiamarsi appunto a una visione mitica della politica. Com'è

⁵² Su questo, vedi le considerazioni di M. Garcia-Pelayo, *Mitos y símbolos políticos*, Taurus, Madrid 1964, ma cit. da Id., *Obras completas*, v. I, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1991, p. 946. Per questioni di coerenza interpretativa, nei casi dei richiami ai testi di Pelayo, si è preferito riferirsi ai testi in lingua originale, indicando comunque le pagine della peraltro corretta trad. del volume del giurista spagnolo, *Miti e simboli politici*, Borla, Torino 1970. Per il problema in questione, il riferimento è a pp. 11-2).

⁵³ Cfr. a titolo di puro esempio, G. Grana, *La "rivoluzione fascista". Avanguardia e Tradizione: la cultura e gli intellettuali nel fascismo*, Marzorati, Milano 1985, p. 319.

stato osservato, l'attenzione per gli aspetti mitici e simbolici dell'ideologia fascista è da datare agli anni Sessanta⁵⁴, dunque in concomitanza con la svolta negli studi sul fascismo promossa dagli studi di De Felice e Mosse, e poi proseguita e ulteriormente sviluppata da Emilio Gentile.

E tuttavia, a questa prestigiosa tradizione di studi così ricca di risultati e produttiva di conoscenze – e in cui, del resto, è difficile non identificarsi per molte ragioni, non ultima la sua profonda capacità analitica –, si può chiedere che cosa intendessero i fascisti quando si richiamavano a una “visione mitica della politica”, al “mito politico” ecc. Insomma, che cosa s'intende per “mito politico”? Quale rapporto il mito politico instaura con la Storia e quale idea ha di questa? Su quale rapporto con la società si basa? Quale idea di rivoluzione propone? Infine, una domanda su tutte, quella che percorrerà come un sottile filo rosso le diverse fasi della nostra ricognizione: perché la visione mitica della politica – malgrado sia stata promossa da un autore, Sorel, indubbiamente legato alla cultura politica socialista – ha avuto più attinenza con la cultura della destra nazionalrivoluzionaria in genere, piuttosto che della sinistra, la quale, in tutte le sue componenti ideologiche e organizzative, in forza del suo razionalismo più o meno ispirato al marxismo, non ha mai lasciato spazio a questa particolare visione? E, in subordine: in forza di quali motivi la visione mitica della politica ha caratterizzato in profondità l'universo ideologico della destra nazionalrivoluzionaria?

Forse lo studioso che più di tutti si è spinto nel definire il mito politico è stato Gregor. Ma, almeno a chi scrive, l'impressione è che la sua definizione – mito è “qualsiasi insieme di idee cui viene fatto appello per determinare doveri e obblighi individuali comuni all'interno di un

⁵⁴ G. Vacca, *Premessa* a P. Togliatti, *Sul fascismo*, a cura di G. Vacca, Laterza, Roma-Bari 2004, p. IX.

gruppo”⁵⁵ – abbia più attinenza col concetto di “ideologia”. Ancora di recente, in un lavoro peraltro originale e stimolante, e che abbiamo appena richiamato, Federico Finchelstein ha discusso del mito politico nel fascismo – o meglio: dell’atteggiamento di Freud e Borges davanti a questa specificità ideologica fascista –, evitando di offrire una definizione della visione mitica della politica nella sua declinazione fascista (ma è un’assenza d’analisi che probabilmente si potrebbe rintracciare nei due autori studiati dallo storico argentino). In Finchelstein si ritrovano, in qualche caso, concetti storiografici che non sembrano del tutto chiari, come quello di “incoscienze mitico”⁵⁶, elaborato probabilmente sotto l’influenza dello studio delle posizioni freudiane, ovvero giudizi storici difficilmente condivisibili, come quello su un fascismo che aveva attualizzato i miti classici.⁵⁷ Chiariremo fra poco che il mito politico ha ben poco a che vedere con i miti classici, al di là di un richiamo linguistico: si potrebbe osservare, civettando con Heidegger, che, in questo caso, il linguaggio si fa lupo dell’essere. In ogni caso, è anche da riconoscere allo storico argentino, oltre che un atteggiamento comparativistico che lo induce a mettere sotto i riflettori della ricerca l’atteggiamento davanti alla questione del mito politico nel fascismo di un autore, Borges, in genere sfuggito alle analisi degli storici europei del fascismo, la presenza di un dato metodologico fondamentale, che è da tenere sempre presente quando si affrontano le questioni storiografiche connesse ai miti politici. Ad avviso di Finchelstein “non si può compren-

55 A. J. Gregor, *L’ideologia del fascismo* (1969), Edizioni del Borghese, Milano 1974, p. 58 (ma vedi anche le pp. sgg.).

56 “Per il fascismo, la violenza nel suo stato puro è la fonte essenziale del potere politico, così come l’attualizzazione di una sorte di incoscienze mitico che vive negli uomini, che rincorre la storia e che la trascende” (F. Finchelstein, *El mito del fascismo*, cit., p. 12). Ma diversi spunti anche in Id., *Mitologie fasciste. Storia e politica dell’irrazionale* (2022), Donzelli, Roma 222.

57 Cfr. F. Finchelstein, *Il mito del fascismo*, cit., p. 17.

dere il mito a partire dal mito”.⁵⁸ Per l’analisi del mito, si potrebbe aggiungere, conta il contesto storico in cui si colloca e soprattutto quel contesto storico cui il mito politico dà vita.

Ma non basta: se il fascismo ha a che fare con l’inconscio, essendo la venuta allo scoperto di quest’ultimo, allora la storiografia deve necessariamente cedere il posto alla psicanalisi: *silete, historici, in munere alieno*. Beninteso, la questione non riguarda tanto la posizione gerarchica delle discipline, avendo, quasi tutti gli storici, assimilato la lezione delle “Annales” e semmai di Michel de Certeau per non dire di un Taine impegnato a descrivere la psicologia dei rivoluzionari francesi, quanto il giudizio storico sul richiamo del fascismo a una visione mitica della politica. Il richiamo alla psicanalisi, nel caso dell’analisi storica del fascismo, può rivestire certamente qualche utilità, fermo restando che un autore come Freud non era immune da alcuni temi tipici di quella *Kriegsideologie* in cui si erano formate posizioni poi nel dopoguerra problematizzate dalla *Konservative Revolution*.⁵⁹ Negli scritti politici antifascisti di Thomas Mann ritroviamo spesso richiami alla “disposizione psicologica dell’Europa ad accogliere l’infiltrazione fascista sotto il profilo politico”⁶⁰, accenni alla “vita psichica” quale causa dell’arrendevolezza degli uomini politici inglesi davanti alle pretese espansionistiche di Hitler⁶¹ o allo “stato psichico” dei tedeschi a favore del nazismo.⁶² È poi fin troppo noto il tentativo di Wilhelm Reich di fornire un’interpretazione psicologica e marxista al tempo stesso del fenomeno nazista, in forza della convinzione che un lea-

58 *Ivi*, p. 24.

59 Cfr. D. Losurdo, *La comunità, la morte, l’Occidente. Heidegger e l’ideologia della guerra*, Bollati Boringhieri, Torino 1991 (per l’analisi delle posizioni freudiane, pp. 13-5).

60 T. Mann, *L’altezza dell’ora* (1938), in Id., *Moniti all’Europa*, Mondadori, Milano 2017, p. 48.

61 *Ivi*, p. 53.

62 Id., *Un appello alla ragione* (1930), cit., p. 67.

der politico come Hitler poteva avere successo e udienza in forza della constatazione che “la sua concezione personale, la sua ideologia o il suo programma trova riscontro nella struttura media di un largo stato di individui che fanno parte della massa”.⁶³

Non sono, dunque, le contaminazioni e gli incroci disciplinari a nuocere alla ricerca storica; e psicanalisi e storiografia si sono spesso intrecciate; Troeltsch considerava quello di “inconscio” un “concetto fondamentale della storiografia”.⁶⁴ Semmai è il caso di ipotizzare che almeno questa contaminazione, già tentata per quanto riguardava il comunismo in tempi di guerra fredda⁶⁵, è stata spesso praticata nello studio del fascismo, non solo per l'esito disastroso dei regimi più o meno vicini al fascismo. Probabilmente ci sono almeno due altri motivi. Il primo è da individuarsi nella velocità dei movimenti fascisti di espandersi, intercettando malesseri diffusi a livello di massa. Insomma, è stata l'alta velocità dei movimenti fascisti nel trovare udienza e ampi spazi nel mercato politico a sollecitare già i contemporanei a interrogarsi sull'aspetto psicologico di questo fenomeno politico.

Il secondo motivo, cui ora non si può che accennare, è da individuarsi nel fatto che il fascismo si presentò come un movimento innovatore, imprevisto e originale. In altri termini, gli atteggiamenti politici di massa imprevisti, soprattutto se si concretizzavano nel ricorso alla violenza, non potevano che sollecitare il ricorso a discipline nel complesso estranee alla ricerca storica.

Poniamo, allora, il problema storiografico in questi termini: anche ammesso che “i fascisti erano alla ricerca

63 W. Reich, *Psicologia di massa del fascismo* (1933), Sugarco, Milano 1982, p. 67.

64 E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, v. I, *Logica e filosofia materiale della storia* (1922), Guida, Napoli 1985, p. 108.

65 Cfr. a titolo d'esempio, J. Monnerot, *Sociologia del comunismo* (1949), Giuffrè, Milano 1970, pp. 344 sgg., 457 sgg.

dell'inconscio in quanto progetto di auto-realizzazione”, e che “ritenevano che l'affermazione dell'autenticità interiore diventasse un importante atto politico”⁶⁶, è forse ancor più decisivo registrare che essi possedevano la lucida consapevolezza di fare la Storia. E quindi, ritorniamo al problema: quale concezione avevano, i fascisti, della Storia? Quale posto si ritagliavano nella trama di quest'ultima? Qual era, a giudizio dei fascisti, la forza motrice della Storia? E soprattutto: a cosa serviva la Storia? E aveva, la Storia, una direzione, come avevano sempre supposto liberali e marxisti, che in precedenza si erano ritagliati uno spazio molto vasto nel mercato politico e delle idee?

Se queste sono le domande – o almeno: queste sono alcune delle domande che agiscono da filo conduttore in questa sede –, la conseguenza, senza alcuna concessione all'ironia, è che per reperire qualche barlume di risposta si tratta di passare dalla centralità dell'inconscio a quella del conscio, perché diventa decisiva la visione fascista della Storia. Insomma, cosa si pensa della Storia e che ruolo ci si ritaglia in essa diventano entrambi quesiti decisivi.

Se il fascismo riuscì a rielaborare e a fondere temi di sinistra e di destra, va anche riconosciuto che uno dei temi più spiccatamente originali cui dette vita, trasmettendolo a tutta la successiva cultura politica della destra antipluralista del Novecento, fu proprio quello della visione mitica della politica, elaborata da un autore, Georges Sorel, chiaramente collocato a sinistra, tanto da autodefinirsi, nella dedica di una delle sue ultime opere, un “servitore disinteressato del proletariato”⁶⁷, ma che la sinistra, in tutte le sue componenti teorico-politiche, non

66 F. Finchelstein, *Per una storia della menzogna nel fascismo*, EUM, Macerata 2019, p. 65; ma in tal senso anche in Id., *Breve storia delle bugie dei fascismi* (2020), Donzelli, Roma 2020, p. 41.

67 Così nella dedica all'ex-militante sindacalista rivoluzionario, Paul Delesalle e alla moglie Léona, in G. Sorel, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, Rivière, Paris 1921.

poteva accettare. Allora, la nostra ipotesi teorico-politica e storiografica possiamo così riassumerla: se il fascismo, secondo l'analisi proposta in diverse occasioni da Augusto Del Noce, aveva visto il suo atto di nascita nella *Filosofia di Marx* di Giovanni Gentile nel 1899⁶⁸, la visione mitica della politica e la visione che il fascismo aveva della rivoluzione trovano la loro data di nascita nella riflessione soreliana prebellica (le *Réflexions sur la violence* e le *Illusions du progrès* del 1908), ma soprattutto nel breve scritto del 1919, il *Plaidoyer pour Lénine*, che chiudeva la quarta edizione delle *Réflexions*⁶⁹.

Ora, l'intricato nodo di incalzanti interrogativi che abbiamo appena richiamato lo si può riassumere in due questioni storiografiche e teorico-politiche: che cosa si dovrebbe intendere per "mito politico" ovvero per una "visione mitica della politica"? E – seconda questione – perché i fascisti si erano richiamati a una visione mitica della politica?

Queste due, e le altre domande che abbiamo formulato in precedenza, difficilmente hanno trovato ospitalità nella storiografia. Si è dato sempre per acquisito che i fascisti si richiamavano a una visione mitica della politica, al mito politico ecc., senza poi chiarire cosa s'intendesse con questi giudizi storici. Ancora negli anni più recenti, si è potuto sostenere, a proposito del Mussolini socialista, che "questa parola di mito perdurerà nel suo vocabolario fondamentale e diverrà una delle categorie di base del progetto fascista".⁷⁰ Eppure, anche in questo caso si evita di definire cosa s'intenda per mito politico, almeno in riferimento al caso del fascismo.

68 Cfr. a titolo d'esempio, quanto dichiara in A.a.V.v., *Fascismo ieri e oggi* (a cura di E. Palmesano), Ciarrapico, Roma 1985, p. 83.

69 Id., *Per Lenin*, in Id., *Riflessioni sulla violenza* in Id., *Scritti politici. Riflessioni sulla violenza, Le illusioni del progresso. La decomposizione del marxismo*, a cura di R. Vivarelli, UTET, Torino 2017, pp. 409-421.
70 M. Gauchet, *À l'épreuve du totalitarisme 1914-1974*, vol. III, *L'avènement de la démocratie* Gallimard, Paris 2010, cit. dall'ed. 2017, p. 441.

La questione della difficoltà nel definire i contorni e il concetto di "mito politico" – è bene precisarlo – non riguarda tanto la storiografia sul fascismo dell'ultimo cinquantennio, perché questo è un aspetto di lunga data; essa ci pare addirittura coeva a quelle posizioni che, opponendosi al fascismo, avevano comunque cercato di comprenderne i caratteri originali. In questo senso, la difficoltà nel definire il mito politico manifestata dalla storiografia sul fascismo può considerarsi la proiezione di una precedente tradizione culturale.

È il caso di richiamare qualche esempio di questa difficoltà. È difficile comprendere la scelta di un pensatore della statura di Ernst Cassirer – dunque di una delle figure intellettuali più prestigiose della cultura tedesca dell'esilio antinazista – il quale nel suo *Mito dello Stato*, pur consapevole che si trattava di confrontarsi con la questione del mito politico, in particolare con quello nazista della razza, aveva sviluppato una parte significativa del suo percorso analitico confrontandosi con i vari Tylor, Frazer, Lévy-Bruhl ecc., tutti antropologi, etnologi e studiosi del mito nelle società primitive.

La spiegazione plausibile è che il filosofo tedesco intendesse offrire una ricostruzione completa delle teorie del mito, muovendo appunto dai classici dell'antropologia e dell'etnografia. Nel testo di Cassirer la questione del mito politico nel Novecento compare a partire dal capitolo sulla figura dell'eroe nel pensiero storiografico di Carlyle.⁷¹ La ricognizione di Cassirer sembra soffermarsi sulla soglia della definizione di "mito politico", quasi volesse delineare con precisione le varie teorie del mito, lasciando poi al lettore libertà nella scelta di isolarne una che gli consentisse di scrutare il "mito tecnicizzato" proposto dai nazisti.

71 E. Cassirer, *Il mito dello Stato* (1945), Longanesi, Milano 1950, ma cit. dall'ed. 1987, pp. 323-380. (Ma sulla riflessione di Cassirer sul mito, vedi, per tutti, il giudizio di F. Jesi, *Mito*, 1ª ed. 1973, ma cit. dalla n. ed., a cura di G. Schiavoni, Aragno, Torino 2008, p. 89).

Nella ricostruzione cassireriana, giudicata in sede storiografica un “antidoto” alla teoria del mito politico, specialmente all’interpretazione fornita da Carl Schmitt⁷², il nazismo naturalmente compare, spesso in controtelaio (per un intellettuale in esilio come Cassirer, che già nel decennio precedente si era confrontato col problema del mito, era necessario confrontarsi con gli aspetti innovativi del nazismo), in qualche altra in modo esplicito⁷³, perché il problema storiografico del filosofo tedesco era quello di delineare gli aspetti originali di quel regime totalitario.

Ma suscita qualche perplessità non solo l’atteggiamento cassireriano per cui il pensiero mitico veniva interpretato come un atteggiamento che doveva necessariamente lasciare spazio a quello razionale, secondo una concezione della Storia che Voegelin, recensendo proprio il testo di Cassirer, addebitava all’influenza di Comte su quest’ultimo.⁷⁴ La perplessità è anche per l’accostamento fra la situazione di disperazione e il mito politico, considerato che Cassirer sosteneva che nelle “situazioni disperate l’uomo farà sempre ricorso a mezzi disperati, e i miti politici dei nostri giorni sono altrettanti mezzi disperati”⁷⁵; infine, uguale perplessità suscita il giudizio sul mito politico quale “magia sociale”.⁷⁶ Nella ricostruzione di Cassirer compariva poi il giudizio per cui i

nuovi miti politici non si sviluppano liberamente; non sono i frutti selvatici di una immaginazione esuberante. Sono cose artificiali, fabbricate da artefici abilissimi e astuti. È stato

72 Y. C. Zarka, *Introduction. De la théorie politique du mythe à la mythologie politique*, in Id., (sous la dir. de), *Carl Schmitt ou le mythe du politique*, PUF, Paris 2009, p. 13.

73 E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, cit., pp. 476 sgg.

74 E. Voegelin, *Il mito dello Stato (1947)*, in Id., *Anni di guerra*, a cura di G. F. Lami, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, pp. 131-3 (in part. 131-2).

75 E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, cit., p. 471.

76 Ivi, p. 475.

lasciato al secolo ventesimo, alla nostra grande età della tecnica, lo sviluppo di una nuova tecnica del mito.⁷⁷

Siamo, come si vede, ancora una volta al “mito tecnicizzato”: l’età dello sviluppo della tecnica si articola anche come tecnica nella costruzione del mito; ogni affermazione di un mito politico rimanda a un regista della diffusione del mito politico medesimo, anche se manca comunque una definizione di cosa sia il mito applicato alla lotta politica. L’analisi di Cassirer sembra denunciare la formazione di una situazione paradossale: l’età del trionfo della tecnica, che avrebbe dovuto prevedere il primato incontrastato della razionalità, era diventata invece l’epoca storica in cui le barriere della razionalità medesima avevano ceduto, provocando la diffusione delle posizioni mitiche, irrazionali ecc.

Come s’è appena osservato, Cassirer delineava le situazioni storiche in cui il mito politico trovava consenso e udienza; tuttavia, nella ricognizione del filosofo tedesco rimaneva irrisolta una domanda: perché nel Novecento la visione mitica della politica aveva trovato un’udienza così vasta e ramificata nelle masse? È sufficiente osservare che era la diffusione della disperazione a provocare l’adesione delle masse ai miti politici?

Questi giudizi di Cassirer suscitano l’impressione che l’affermarsi dei miti politici costituisca il risultato di un’opera di pervasiva quanto tumultuosa propaganda da parte dei regimi politici totalitari, soprattutto ad opera di alcuni registi politici lucidi quanto luciferini (il pensiero corre naturalmente a Rosenberg e a Goebbels); così come una proiezione di quest’impressione è che il ricorso a una visione mitica della politica viene visto in una soluzione “artificiale”, per richiamare sempre Cassirer, che ben poco ha a che fare con i problemi storici, politici ecc. di una società culturalmente avanzata ed economicamente

77 Ivi, pp. 476-7.

sviluppata. I miti politici, insomma, deviano gli uomini dai loro problemi effettivi; e questa operazione di deviazione è determinata dalla regia di astuti demagoghi: sono costoro che costruiscono i miti politici con lo scopo di ingannare le masse. Per Cassirer pare che il mito politico costituisca l'oppio delle rivoluzioni, deviando le masse dal perseguimento dei loro obiettivi. Dalla società dello sviluppo tumultuoso della tecnica, semmai, i registi della diffusione dei miti politici recuperano la tecnica comunicativa: il che significa che la tecnica è utilizzata contro sé stessa, anzi per valorizzare ciò che alla razionalità tecnica è restio a sottomettersi – appunto, il mito.

Una posizione affine a questa sembra quella di Jaspers, il quale apre a una distinzione fra il “mito genuino”, giudicato “l'ineliminabile linguaggio della verità trascendente”⁷⁸, e quello che sempre Jaspers chiama “pervertimento” o “tendenza incontrollata al mito”.⁷⁹ In quest'ultimo caso, trova spazio la parola degli “stregoni”; ed è fin troppo noto che “le masse hanno sempre dato ascolto agli stregoni” e a quelli che lo stesso Jaspers definisce quali “incantatori”.⁸⁰ Naturalmente, quando Jaspers parla di “incantatori”, per motivi evidenti (biografici, culturali ecc.), si riferisce ai nazisti. Ma, volendo scavare più a fondo nella posizione di Jaspers, ciò significa che fino a quando il mito si limitava a rimanere al di fuori della società e della politica, la sua carica veritativa era preservata: il mito svolgeva quindi una funzione positiva. Tuttavia, nel momento in cui si faceva azione politica, si contaminava con la politica, il mito si pervertiva – e pervertiva gli uomini che al mito, o ai miti, intendevano richiamarsi –, divenendo uno strumento di una demagogia piegata per ingannare le masse.

In questa posizione, rimane da chiarire se la politica

⁷⁸ Entrambe le citazioni in K. Jaspers, *Ragione e antiragione nel nostro tempo*, ed. or. 1950, SE, Milano 1999, p. 69.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Tutte le citazioni in *ivi*, p. 71.

presenti qualche qualità recondita per produrre una perversione del mito, il quale, per richiamare il giudizio di un lucido intellettuale fascista, Carlo Curcio, si fa “intollerante, minaccioso, sicuro di sé”.⁸¹ In ogni caso, la cattura del mito da parte della politica significa quanto meno che quest'ultima intende perseguire l'obiettivo di un duplice rinnovamento: quello del proprio statuto teorico, giudicato troppo legato alla razionalità, e quello, ben più generale, della società; del resto, non si pone mano a un rinnovamento della prima, se non si ha come obiettivo un profondo rinnovamento della seconda.

Rimane comunque una domanda inevasa: cosa fa sì che la politica perverta il mito?

In prima approssimazione, una probabile risposta potrebbe consistere nella convinzione che, quando il mito è trasmesso alle masse, esso perverte e si perverte, valorizzando il nocciolo duro di irrazionalità di cui esso si compone: è una risposta che non ci convince. La posizione di Cassirer (ma, come s'è appena osservato, anche quella di Jaspers non pare molto lontana da questa) sembra condensarsi nella convinzione che la politica, e dunque la Storia, dovrebbe essere il luogo in cui la verità e la razionalità esercitano la loro egemonia. La conseguenza è che tutti quei momenti e quelle fasi della Storia contrassegnati da posizioni o da narrazioni mitiche costituiscono, se non un'eccezione, certamente un segmento che va spiegato sotto l'aspetto storico, ma che non pare corrispondere alle effettive esigenze della società e degli uomini perché segnate dall'irrazionalismo. Il nostro giudizio è che, nell'ambito degli studi storici, sarebbe opportuno ricorrere con molta parsimonia al concetto di “irra-

⁸¹ C. Curcio, *Mito*, in Partito Nazionale Fascista (a cura di), *Dizionario di politica*, vol. III, *M/Q*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1940, p. 186. Ma così anche in Id., *Miti della politica. Tre saggi sulla democrazia, sul socialismo e sul liberalismo con una introduzione intorno ai miti moderni ed una conclusione sull'utopia*, Cremonese, Roma 1940, p. 37.

zionalismo”, perché, in caso contrario, sarebbe necessario riconoscere che, accanto a periodi storici “razionali”, ci sono stati periodi “irrazionali”. Il ricorso all’irrazionale in politica non implica certamente che sia irrazionale il periodo storico in cui quella declinazione della politica trova udienza di massa.

In questa sede per definire l’irrazionalismo è il caso di recuperare la definizione di un dimenticato sociologo che aveva operato fra la fine dell’Ottocento e gli inizi del Novecento – dunque contemporaneo di autori considerati fra i classici della sociologia contemporanea, come Weber, Durkheim ecc. –, Georges Palante, un intellettuale di tendenze anarchiche. Per Palante l’irrazionalismo

potrebbe essere definito la filosofia dei sistemi incompleti o sistemi aperti; essa è caratterizzata dal sentimento della parte enorme di alea, di ignoto, di fatalità imprevedibile ed incomprendibile che vi è nel pensiero e nella vita. [...] Razionalismo pare anche sinonimo di ottimismo nell’ordine della conoscenza; irrazionalismo, sinonimo di pessimismo.⁸²

Ora, una definizione del genere potrebbe aiutare a comprendere quel “senso tragico e attivistico dell’esistenza” che percorre il fascismo⁸³, con qualche proiezione significativa addirittura in Gobetti.⁸⁴ La differenza è che se la definizione di Palante declinava l’irrazionalismo come “filosofia dello scoraggiamento e della rinuncia, una confessione di impotenza”⁸⁵, nell’universo ideologico fascista il senso tragico e il pessimismo ponevano capo a un

82 G. Palante, *Pessimismo ed individualismo* (1914), Immanenza, Napoli 2014, p. 41.

83 Così E. Gentile, *Le origini dell’ideologia fascista (1918-1925)*, ed. cit., p. 32 (in corsivo nel testo).

84 Vedi quanto scrive G. Spadolini in, *Due testimonianze su Gobetti di Eugenio Montale*, ed. or. col titolo *Gobetti e Montale*, in “Nuova Antologia”, (113), vol. 533, pp. 2125-2126, ma cit. da Id., *Gobetti. Un’idea dell’Italia*, a cura di C. Ceccuti, Luni, Milano 2021, p. 405.

85 G. Palante, *Pessimismo ed individualismo*, cit., p. 41.

atteggiamento di rivolta contro il mondo; anzi, la rivolta era contro l’oggettività di un mondo, visto come un limite soffocante che l’uomo doveva valicare per potersi realizzare. L’attivismo, insomma, implica sempre una base di partenza tragica e pessimistica, nel senso che scruta la realtà – storica, nel caso del fascismo – come un nemico da sconfiggere e da superare; verrebbe addirittura da osservare che è attivismo proprio perché è costretto a muovere da quelle fondamentali ostilità nei confronti della realtà.

Nell’attivismo, almeno in quello fascista, uomo e mondo sono collocati su due piani diversi. L’uomo vive certamente nel mondo, ma lo avverte come estraneo; allora al primo compete impossessarsi del secondo, ricorrendo a una prassi inesauribile. Il mondo è una dimensione da cui guardarsi: se così non fosse, non si spiegherebbe l’ostilità fascista nei confronti del materialismo – sia contro quello liberale, sia contro quello socialista –, il richiamo all’“idealismo”, la formulazione di una visione mitica della politica e infine tutto quel bagaglio di miti (eroismo, virilismo, senso del sacrificio, i richiami a una morte che i posteri avrebbero ricordato ecc.)⁸⁶ che avevano accompagnato il fascismo fin dalle origini così come gli altri movimenti nazionalrivoluzionari.

Ora, quando si razionalizza l’irrazionale è necessario evitare che la ragione critica emetta un giudizio di condanna, fondato sull’arrogante convinzione che ciò che attiene all’irrazionalità sia da considerarsi una devianza, ovvero una posizione che non merita di trovare ospitalità nella graduatoria delle azioni umane. Ancora di recente è stato osservato che operiamo in una società in cui “la parola ‘mito’ è per molti sinonimo di falso o di irrazionale, e l’espressione ‘demitizzare’ è prevalentemente usata in senso positivo, come attività necessaria per ristabilire

86 Cfr. F. Germinario, *L’estremo sacrificio e la violenza. Il mito politico della morte nella destra rivoluzionaria del Novecento*, Asterios, Trieste 2019.

la verità contro l'errore".⁸⁷ Nella storia contemporanea ci sono state certamente culture politiche che hanno sviluppato una critica del razionalismo e degli effetti di quest'ultimo sul piano politico; ma non ci sono momenti di irrazionalità contrapposti a quelli della razionalità, in genere identificati con l'affermarsi del liberalismo. È una pretesa, questa, che le culture liberali, democratiche, egualitarie, socialiste ecc. hanno spesso rivendicato, precludendosi, in questo modo, la possibilità di comprendere le cause dell'emergere di quelle posizioni e il successo che avevano riscosso: viene da osservare che nel mattatoio dei popoli tutto diventa razionale.

Ma è il caso di tornare alle teorie sul mito politico. Simile a quella di Cassirer è la posizione del marxismo. Già per Erich Fromm il fascismo era stato poco più che una truffa, perché aveva inteso "distogliere il risentimento delle masse dai suoi originari obiettivi".⁸⁸ Per tutti, in materia di mito è il caso di richiamare Trotsky e un filosofo stalinista caduto nella lotta contro Vichy e l'occupazione nazista in Francia, Georges Politzer, nonché un marxista ortodosso come Amadeo Bordiga. Nel descrivere la società feudale, il leader bolscevico osservava che i miti "vengono immaginati come false interpretazioni di fenomeni naturali e di istituzioni sociali e delle connessioni fra loro. Tuttavia, non solo gli ingannati, cioè le masse sfruttate, ma anche quelli nel cui interesse l'inganno era portato avanti, i governanti, credevano per lo più nei miti ed erano sinceramente guidati da essi".⁸⁹ Insomma, per Trotsky il mito politico costituiva un perfido inganno delle masse, le quali vengono deviate dai loro effettivi interessi di classe. Ancor più esplicito di Trotsky

87 P. Ortoleva, *Miti a bassa intensità*, cit., p. IX.

88 E. Fromm, *Psicanalisi della società contemporanea* (1955), Edizioni di Comunità, Milano 1960, p. 260.

89 L. Trotsky, *Cultura e socialismo* (1925), in Id., *Opere scelte*, v. 13, *Cultura e socialismo*, a cura di I. Alagia e V. Sommella, Prospettiva Edizioni, Roma 2004, p. 196.

era stato Politzer. Discutendo nella clandestinità (1941) le posizioni razziste di Alfred Rosenberg e di Hitler, Politzer osservava che il razzismo era un mito; e "tutti i 'miti' corrispondono a un doppio fine: associare la forza e l'astuzia (*ruse*) per innestare nella coscienza degli uomini illusioni che li rendono sottomessi al capitale e pronti alla guerra imperialista".⁹⁰ Trotsky e Politzer rendevano così evidente ciò che era già presente in autori come Cassirer e Jaspers: i miti politici erano da interpretarsi come una strategia elaborata da astuti demagoghi per ingannare le classi subalterne, deviando la loro connaturata volontà rivoluzionaria. Quanto a Bordiga, nel commemorare nel 1924 la figura di Lenin morto qualche settimana prima, il leader comunista stabiliva la lontananza del movimento rivoluzionario da qualsiasi visione mitica, in nome di quella che lo stesso Bordiga definiva "considerazione obiettiva e marxista"; tuttavia, lo stesso Bordiga rivendicava l'utilità del mito quale atteggiamento che poteva rafforzare la spinta rivoluzionaria: "meno che per ogni altro movimento, lo scopo finale si pone a noi colla funzione di un mito, motore e determinante della azione, ma non è meno vero che nella considerazione obiettiva e marxista della formazione di una psicologia delle masse [...] questo ingrandimento delle probabilità rivoluzionarie può, sotto le opportune condizioni, avere un compito utile".⁹¹

Si potrebbe replicare a queste posizioni che la verità ha ben poco a che fare con la politica. Come aveva osservato la Arendt, "la veridicità non è mai stata annoverata tra le virtù politiche, e le menzogne sono sempre state considerate come strumenti giustificabili nella gestione degli affari politici".⁹² Ma qualora si rimanesse a questa constatazione,

90 G. Politzer, *Révolution et contre-révolution au XX^e siècle* (1941), ma cit. dall'ed. Éditions Critiques, Paris 2018, pp. 87-98.

91 A. Bordiga, *Lenin*, 1^a ed. 1924, ma cit. dalla ristampa, Partisan, Roma 1970, p. 62.

92 H. Arendt, *La menzogna in politica. Riflessioni sui Pentagon Papers* (1972), Marietti 1820, Genova-Milano 2006, p. 9.

ci si ridurrebbe a poco più che un esercizio di mediocre machiavellismo – quello criticato dal Gramsci dei *Quaderni del carcere*. Allo storico compete l'onere non di dimostrare le menzogne della politica – quest'opera è appannaggio dei tempi talvolta lunghi e insopportabili del Tribunale della Storia –, quanto di individuare i motivi che inducono a credere nelle menzogne. Inoltre, quanto alla razionalità, è ben difficile che la storiografia distingua i momenti “razionali” da quelli “irrazionali” – anzi, questo criterio di giudizio non ci pare sia contemplato negli studi storici –, non foss'altro perché l'agire politico, anche quando sembra avulso dalla situazione storica, è sempre razionale, nel senso che si assegna la realizzazione di un obiettivo, nonché i mezzi e la tattica per realizzarli. L'obiettivo prescelto può naturalmente non essere conseguito; ma ciò, piuttosto che dimostrare l'“irrazionalità” nella scelta dei mezzi e della tattica, tradisce semmai un'errata valutazione di questi ultimi, senza che questo implichi la retrocessione dell'iscrizione dell'obiettivo dall'agenda della “razionalità” a quella dell'“irrazionalità”.

5. Razionalizzare l'irrazionale

Queste considerazioni ci riconducono, ancora una volta, alla domanda inevasa: quali doti possiede il mito politico per imporsi in una società che ha fatto della razionalità, soprattutto di quella economica, il proprio codice di comportamento? Perché il mito politico proprio nell'epoca della razionalità capitalistica descritta da Weber?

È il caso di riconoscere che non ci soffermerà sui miti politici specifici, da quello della razza a quelli della nazione e della classe, per finire a quelli, tipici del fascismo, dell'esperienza della guerra e della giovinezza, ma – se è lecito esprimerci in questo modo – sulla forma-mito politico, cioè sui motivi all'origine della sua comparsa nella storia contemporanea, e sugli obiettivi che la forma-mito politico si pone, nonché sul rapporto – quasi inevitabile,

come si vedrà distesamente nel corso dell'analisi – fra la forma-mito politico e il ricorso alla violenza politica.

In questa sede interessa analizzare il mito politico che vorrebbe ispirare la rottura rivoluzionaria; o meglio: la visione mitica della politica cerca di ridefinire la rottura rivoluzionaria, dando vita a un paradigma teorico-politico di quest'ultima emancipato e contrapposto a quello della tradizione rivoluzionaria europea, imputata, soprattutto nel suo approdo marxista, di essere deterministica. Insomma, secondo l'ottica d'analisi suggerita dalla storiografia sul fascismo promossa da Mosse ed Emilio Gentile, si cercherà di razionalizzare l'irrazionale ossia, per riprendere un'acuta definizione di quest'ultimo storico, di definire l'“uso razionale dell'irrazionalismo”.⁹³ Questo è un compito cui la storiografia del Novecento non può sfuggire, se è vero che già Feuchtwanger amava citare il concetto di Lessing, secondo il quale “la Storia è il dar senso all'insensato”.⁹⁴

Si cercherà, allora, di comprendere il nocciolo duro razionale da cui si dipana la ventata irrazionalista che circonda il mito politico e spinge le masse ad aderirvi. Per mutare il giudizio di uno dei più acuti interlocutori del Carl Schmitt del secondo dopoguerra, Jacob Taubes, si cercherà di praticare un sano storicismo, cercando di definire il concetto di “mito politico”, sgombrandolo dalle declinazioni mistiche e dalla sua pretesa di essere al di là della lingua e della razionalizzazione. Così proprio Taubes:

È un pregiudizio corporativo, quello per cui le immagini mitiche o i termini mistici sarebbero oracoli vaghi, duttili ed obbedienti a ogni volontà, mentre la lingua scientifica avrebbe preso in gestione la verità. Non c'è nulla di più lontano dalla situazione reale che questo pregiudizio storicistico.⁹⁵

93 E. Gentile, *Il culto del littorio*, cit., p. 160.

94 Il concetto di Lessing è richiamato in L. Feuchtwanger, *Il diavolo in Francia* (1990), Einaudi, Torino 2020, p. 6.

6. Mito politico, cultura politica nazionalrivoluzionaria e impossibilità di un terzo razionalismo

Naturalmente, come s'è osservato in precedenza, il mito politico si è storicamente collocato più a destra (nella cultura politica nazionalrivoluzionaria, a cominciare proprio dal fascismo) che a sinistra, sia in quella di orientamento riformista, molto legata a una visione razionalistica della politica, sia in quella rivoluzionaria, convinta che fossero sufficienti le contraddizioni del capitalismo per favorire la rottura rivoluzionaria. È stato proprio nella cultura nazionalrivoluzionaria che la visione mitica della politica ha reperito il terreno più fertile per essere coltivata. Se si può riconoscere valida la posizione storiografica di Zeev Sternhell, secondo il quale quasi tutte le posizioni ideologiche dei movimenti fascisti degli anni Venti-Trenta erano state elaborate nella Francia *fin de siècle*⁹⁶, è anche verosimile che la destra controrivoluzionaria si fa nazionalrivoluzionaria, ossia acquisisce una ben strutturata visione della Storia e soprattutto della lotta politica, nel momento in cui inizia a lavorare proprio sulla declinazione mitica della rivoluzione, connettendo attorno a questa griglia di lettura tutti i temi che era venuta elaborando nei decenni precedenti.

Cercheremo di comprendere i motivi dell'attenzione della cultura politica nazionalrivoluzionaria, almeno nella sua versione fascista, per la visione mitica della politica. Di più, e senza alcuna enfasi: la cultura politica nazionalrivoluzionaria del Novecento – almeno quella che si era presentata sul mercato politico e delle idee con una proposta di rottura rivoluzionaria della società liberale, con conseguente mobilitazione antisistemica delle masse – è stata tutt'una con la visione mitica della politi-

95 J. Taubes, *In divergente accordo con Carl Schmitt* (1987), Quodlibet, Macerata 1996, p. 36.

96 Z. Sternhell, *La destra rivoluzionaria. Le origini francesi del fascismo 1885-1914* (1978), Corbaccio Milano 1997.

ca, perché è stata proprio questa visione che essa ha proposto alle masse nella sua fase del *Kampfzeit*, prima che nei momenti in cui ha avuto accesso allo Stato, dando vita ai sistemi politici totalitari. In questo senso, si può intendere il nostro approccio alla stregua di prolegomeni teorico-politici a quelli che nei regimi totalitari saranno le religioni politiche, i riti politici, l'estetica politica.⁹⁷ Anche se il collante delle masse è il rito politico, quest'ultimo necessita del mito, perché è attraverso il rito politico che le masse mobilitate dimostrano di vivere e di credere al mito.

In proposito, è ben nota la posizione di Benjamin. Così il filosofo tedesco:

Il fascismo cerca di organizzare le recenti masse proletarizzate senza però intaccare i rapporti di proprietà di cui esse perseguono l'eliminazione. Il fascismo vede la propria salvezza nel consentire alle masse di esprimersi (non di veder riconosciuti i propri diritti). [...] Coerentemente, il fascismo tende a un'estetizzazione della politica.⁹⁸

Insomma, siamo all'estetizzazione della politica quale oppio per i popoli nel ventesimo secolo; con Benjamin si ritorna a Cassirer, Jaspers e Trotsky. Quella di Benjamin, anche se il filosofo tedesco era stato tra i primi a intuire alcune novità dei regimi fascisti, dalle procedure di estetizzazione della politica alla vocazione di quest'ultima a decantarsi nella scelta della guerra⁹⁹, è una posizione che sottovaluta che l'estetizzazione della politica implica una visione dell'uomo, della Storia e dunque della politica.

97 Sul rapporto fra mito e rito politico, vedi anche E. Gentile, *Il culto del littorio*, cit., p. 163; ma cfr. anche D. I. Kertzer, *Rituali*, in V. De Grazia e S. Luzzatto (a cura di), *Dizionario del fascismo*, v. II, L-Z, Einaudi, Torino 2003, pp. 521-6, in particolare 522.

98 W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* [seconda stesura] (1939), in Id., *Opere complete*, VII. *Scritti 1938-1940*, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2006, pp. 300-342 (la citazione è a p. 329).

Il fascismo non intendeva rovesciare i rapporti sociali di produzione: su questo, tra Benjamin e Polanyi e Cioran, due autori su cui ci soffermeremo brevemente più avanti, non ci sono differenze. La differenza consiste nel fatto che dalla lettura del filosofo tedesco si trae ancora una volta l'impressione che il fascismo costituisse un inganno per le masse: un'impressione, beninteso, che non suscitano solo le pagine di Benjamin, ma un po' tutto il marxismo, socialista e terzinternazionalista, degli anni Trenta drammaticamente alle prese con la comprensione delle novità teoriche e politiche introdotte dai fascismi. Il fascismo, sia nella sua versione originale italiana che in quella nazista, persino nelle sue declinazioni demagogiche, non intendeva ingannare le masse; anzi, è molto conseguente: cerca di mantenere ciò che promette. Pur non pretendendo di rovesciare il capitalismo, il fascismo aveva comunque incrociato e valorizzato, proprio attraverso l'elaborazione di una visione mitica della politica, qualche aspetto problematico della contemporaneità, offrendo alle masse una prospettiva che aveva acquistato credibilità agli occhi di queste ultime. Già Benjamin, in una lettera a Scholem dell'estate del 1937, aveva definito "impressionante" un Bäumler, il cui "atteggiamento ricopia quello di Hitler fin nei dettagli".¹⁰⁰ Lukács entrava più nello specifico e, sia pure in riferimento ai filosofi tedeschi che avevano aderito con entusiasmo al nazismo (il solito Bäumler, Krieck, ecc.), avrebbe definito posizioni come queste uno "pseudo-storicismo reazionario" ossia l'avvenuta "distruzione reazionaria dello storicismo"¹⁰¹, consistente nella "trasformazione della storia in un mito antistorico irrazionale".¹⁰² Al filosofo marxista ungherese sfuggiva che, piuttosto che "reazionario", l'atteggiamento rivoluzionario fascista pre-

99 Cfr. quanto scrive, a proposito di quest'ultimo tema in *ivi*, p. 330.

100 Benjamin a Scholem lettera del 5 agosto 1937, a proposito dell'ambiente presente a un congresso di filosofia tenutosi a Parigi, in W. Benjamin, G. Scholem, *Archivio e camera oscura. Carteggio 1932-1940* (1980), Adelphi, Milano 2019, p. 285.

101 Cit. in G. Lukács, *Le fascisme allemand et Hegel* (1943), in *Id.*,

sentava un modello di rivoluzione differente da quello elaborato dalla tradizione marxista e dominante in Europa.

Il problema storiografico che sollevano le posizioni di Benjamin e Lukács consiste proprio in questo: se la strategia del fascismo consisteva nell'inganno delle masse, perché parlava di una rivoluzione che non intendeva rovesciare il capitalismo, allora delle due l'una: o quel disegno fascista di inganno era perfettamente riuscito – semmai tramite l'uso massiccio degli strumenti di propaganda – oppure quello fascista costituiva un altro modello di rivoluzione rispetto a quello tradizionale, cui erano legati filosofi marxisti come Benjamin e Lukács – e allora, in quest'ultimo caso, si tratta di comprendere le origini e le motivazioni che sorreggevano quel modello.

La nostra ipotesi è che i tre aspetti cui abbiamo accennato (religioni politiche, riti politici ed estetizzazione della politica), e che si potrebbero far rientrare nella casistica dell'utilizzo dell'irrazionale in politica, presuppongano una radicale rielaborazione del concetto di azione politica differente da quella razionalista consegnata dalla tradizione politica liberale e fatta propria dalla sinistra. Qualora volessimo riassumere questa rielaborazione, dovremmo osservare che la "terza via" fascista era stata caratterizzata dalla consapevolezza dell'impossibilità di dare vita a un terzo razionalismo, dopo quello liberale e socialista: da qui la scelta di individuare un percorso rivoluzionario differente da quello razionalista. Ma dire "visione mitica della politica", e i problemi storiografici a questa connessi, rimanda anche a una verifica di quale visione dell'uomo, della società e soprattutto della Storia implica questa visione. Così come non si può staccare il razionalismo filosofico dei Lumi dalla sua idea di Storia e di uomo, allo stesso modo non si può prescindere da questo rapporto per quanto riguarda l'antirazionalismo rivendicato dal mito politico.

Nietzsche, Hegel et le fascisme allemand, É Critiques, Paris 2017, (pp. 51-87), p. 62.

102 *Ivi*, p. 68.

7. Dalla difficoltà di definire il mito all'ostilità del mito politico verso il Presente

Un'ulteriore premessa metodologica è che il complesso quanto ricco dibattito antropologico, etnologico, storico-religioso sul mito, da Kerényi a Eliade fino a Jesi e Ries, ben poco ci dice riguardo alla questione dei miti politici nella storia del Novecento; e non ci sembra molto convincente il giudizio storiografico secondo cui i miti politici della società contemporanea su qualche punto presentano aspetti simili ai miti delle società tradizionali, quelli appunto indagati dalla storia delle religioni e dall'antropologia.¹⁰³ Abbiamo già avuto occasione di osservare che il mito politico, rispetto al mito politico tradizionale rivela una più spiccata attenzione verso il Futuro; anzi, potremmo aggiungere che il mito politico è proprio un atteggiamento elaborato per disegnare il Futuro.

Già più di quarant'anni fa, Furio Jesi, nella pagina iniziale di un saggio in cui condensava un lungo confronto analitico col problema del mito, aveva avuto occasione di osservare che “la parola ‘mito’ possiede oggi molteplici significati”.¹⁰⁴ Il giudizio di Jesi pareva riprendere quello di Kerényi, quando più di un trentennio prima, aveva osservato che “la parola ‘mito’ è di un senso troppo complesso, ed è troppo usata e vaga”.¹⁰⁵ Possiamo assumere poi Jaspers, nella veste d'interlocutore di Rudolf Bultmann, per valutare la prudenza analitica, quasi la ritrosia, a definire il mito, quando il filosofo tedesco scriveva che il mito “è un linguaggio fatto di immagini, di intuizioni, di rappresentazioni in figure ed eventi che hanno un significato soprasensibile. [...] Una traduzione

¹⁰³ Su questa posizione, cfr. R. Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Seuil, Paris 1986, p. 15.

¹⁰⁴ F. Jesi, *Mito*, ed. cit., p. 13.

¹⁰⁵ K. Kerényi, *Introduzione: Origine e fondazione della mitologia*, in C. G. Jung e Id., *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia* (1941), Bollati Boringhieri 2012, p. 15.

del mito in puri pensieri ne fa dileguare l'autentico significato”.¹⁰⁶ Insomma, il pensiero, oltre che il linguaggio, in quanto prodotto della razionalità, si erge a sicario dell'indicibilità del mito.

È una posizione, quella di Jaspers, non particolarmente originale, se è vero che era stata avanzata da un intellettuale di primo piano del futuro regime fascista, Camillo Pellizzi. Il giovane sociologo non si riferiva in modo esplicito al fascismo; ma è chiaro che teneva ben presente il clima politico e culturale che il fascismo aveva introdotto da qualche anno in Italia. In un libro pubblicato alla vigilia delle elezioni politiche del 1924, che videro l'affermazione schiacciante del Partito Nazionale Fascista – un'affermazione provocata dai brogli elettorali e dalle violenze squadriste contro gli oppositori –, Pellizzi, rivolgendosi ad Armando Carlini, suo maestro di studi, e al quale il libro era dedicato, rivendicava l'appartenenza a una “generazione di italiani che vogliono, che sanno di volere, che pensano di dover prima di tutto e soprattutto volere”.¹⁰⁷ Quella generazione di giovani italiani di cui Pellizzi rivendicava l'appartenenza voleva soprattutto la realizzazione del mito; ma che cosa fosse il mito, Pellizzi si rifiutava di definirlo: “E se potessi dire qui, in poche parole chiare e scolpite, che cosa esattamente questo Mito si sia – oh allora non vi farei seguire il volume! Né sarebbe più Mito davvero, ma storia e irriducibile realtà”.¹⁰⁸

Insomma, quella di Pellizzi era una posizione che anti-

¹⁰⁶ K. Jaspers, *Replica alla risposta di Rudolf Bultmann*, in Id., R. Bultmann, *Il problema della demitizzazione*, a cura di R. Celada Ballanti (1954), Morcelliana, Brescia 1^a ed. 1995, ma cit. dalla II ed. riveduta 2018, p. 162.

¹⁰⁷ C. Pellizzi, *Gli Spiriti della vigilia. Carlo Michelstaedter Giovanni Boine Renato Serra*, Vallecchi, Firenze 1924, p. 7. Su Pellizzi, vedi D. Breschi, G. Longo, *Camillo Pellizzi. La ricerca delle élites tra politica e sociologia (1896-1979)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, in particolare la prima parte di G. Longo, “L'aristocrate del fascismo (1896-1943)”, pp. 15-195.

cipava la ritrosia analitica di Jaspers e in genere di parecchi di coloro – non solo storici delle religioni – che si sarebbero interessati alla questione del mito: questo era tale perché indefinibile e indicibile, essendo soprattutto, almeno per Pellizzi, un atteggiamento da esperire, un’esperienza di vita che respingeva la dura realtà. Ancora una volta, la razionalità e il linguaggio, quale strumento per definire e indagare la realtà empirica, erano respinti in quanto avversari. Il linguaggio, come strumento della ragione, doveva arrestarsi sulla soglia della definizione del mito, perché definirlo significava negarlo, legandolo alla bassa mondanità. Procedere a una definizione del mito, per Pellizzi, significava negare la distanza incolmabile che il mito medesimo segnava e rivendicava rispetto alla realtà empirica. In questo modo, la razionalità dichiarava la propria impotenza nei confronti di ciò che risultava esterno ed estraneo al suo terreno d’analisi; come a dire che la razionalità risultava inabilitata a conoscere il suo contrario.

Ancora di recente è stato osservato che “il discorso sul mito, sulle barriere, sulla flessione dell’inflessibile è ciò che prepara la storia dell’Occidente. [...] Il mito racconta e ha un senso: è un primo tentativo di salvare l’uomo dalla morte”.¹⁰⁹ Viene da osservare che se il mito ha un senso – quello di preservare dalla morte, secondo la posizione di Severino, ovvero “di compiere un’esperienza del sacro”¹¹⁰ –, rimane pur sempre da chiarire quali obiettivi si proponga qualora lo si declini in politica, soprattutto se si tiene presente che la caratteristica più importante del mito “è la mancanza di delimitazione tra realtà e irrealtà, tra soggettivo e oggettivo, tra desiderio e esperienza”.¹¹¹

Se la filosofia si ritrae, quasi timorosa che il linguaggio,

108 C. Pellizzi, *Gli Spiriti della vigilia*, cit., p. 6. Ma così anche C. Curcio, *Miti della politica* cit., 23.

109 E. Severino, *Lezioni milanesi. Il nichilismo e la terra (2015-2016)*, a cura di N. Cusano, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 48-9 (ma cfr. anche 69).

delineando il concetto di mito, sottragga a quest’ultimo la sua specificità evocativa, la storiografia deve invece avanzare, volgendo in antifrasi, è il caso di dire, il richiamo di Jaspers al “significato soprasensibile”: c’è forse qualche aspetto, nelle vicende storiche, che possa essere definito o rimandato al “soprasensibile”? Vedremo più avanti Carl Schmitt comparare la decisione politica al concetto di “miracolo” in teologia. Ma comparare non significa certo identificare, quanto distinguere e precisare: l’azione politica può evocare il “soprasensibile” e persino la trascendenza; essa è però quanto mai concreta perché agisce in profondità sulla vita degli uomini.

Non del tutto differenti risultano, poi, le altre definizioni di “mito”. Analizzando, ad esempio, le posizioni di Bachofen sul diritto materno, sempre Jesi aveva avuto occasione di osservare che, per lo storico svizzero

il mito è importante non tanto per la sua essenza, quanto per la sua esistenza: non tanto per ciò che è quanto per la funzione che svolge. [...] Il mito può essere conosciuto nella misura in cui la sua essenza si condensa, tanto da divenire percepibile, nel bordo del suo essere che è il suo esistere, il suo fungere.¹¹²

Il mito, quindi, mantiene una dimensione quasi mai riconducibile alla mondanità; e dunque è difficile da riconoscere, se non per i suoi effetti: esso parla del mondo, mantenendosi comunque su una posizione in bilico non sempre riconducibile al mondo medesimo: il mito parla del mondo, senza confondersi col mondo.

Freud, impegnato nel riassumere e discutere la *Psychologie des foules* di Le Bon, non parla in modo esplicito di mito; ma osserva che la massa pensa “per imma-

110 J. Ries, *Le religioni, le origini*, ma cit. da Id., *Mito e rito. Le costanti del sacro*, in *Opera omnia*, vol. IV/2, t. 2, Jaca Book, Milano 2008, p. 7.

111 R. Cantoni, *Mito e storia*, Mondadori, Milano 1953, p. 388.

112 F. Jesi, *Bachofen*, a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 35.

gini [...] come quelle che si presentano al singolo negli stati di libera fantasticheria; queste immagini non vengono valutate da alcuna istanza che assennatamente decida se esse concordano o meno con la realtà”.¹¹³

Infine, non del tutto differente ci sembra la posizione di Hannah Arendt, la quale parla di “leggende” (ma, nel caso della filosofa tedesca, crediamo si tratti di una differenza linguistica, più che concettuale), quando osserva che queste

hanno sempre contribuito in maniera notevole a fare la storia. [...] Le spiegazioni leggendarie della storia sono sempre servite come correzioni tardive di fatti e avvenimenti, destinate a rendere umanamente più sopportabile le responsabilità che l'uomo portava per azioni non compiute e conseguenze non previste. La verità delle antiche leggende [...] non è stata altro che la forma in cui si ammantavano gli avvenimenti per adattarli alla condizione umana e in particolare alle aspirazioni politiche.¹¹⁴

Il mito politico, rispetto al mito *tout court*, proprio perché spinge all'azione, delinea sempre un rapporto conflittuale col Presente; anzi, muove da questo, col proposito di superarlo: esso instaura col Presente un rapporto di conflitto estremo e di negazione; da chi si appella al mito politico, quest'ultimo è rielaborato come la forma di rifiuto antagonistico più radicale della realtà storica effettuale. Una delle nostre ipotesi storiografiche, infatti, è che una parte significativa del problema del mito politico sia concentrata sul rapporto triadico ritmo della Storia-carattere della lotta politica-ruolo dell'uomo nella Storia.

Beninteso, la difficoltà nel definire il mito politico in età contemporanea, se non comparandolo ai miti classici

113 S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io* (1921), in Id., *Opere 1917-1923. L'Io e l'Es e altri scritti*, a cura di C. Musatti, Paolo Boringhieri, Torino 1977, p. 268.

114 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1951), trad. condotta sull'ed. ampliata 1966, Edizioni di Comunità, Torino 1996, pp. 289-90.

e antichi, non è un limite; e, se lo è, è addebitabile ai limiti intrinseci di un qualsiasi specialismo. Scegliamo Eliade, a titolo d'esempio, per precisare quanto si discuterà nelle pagine seguenti; lo scegliamo non solo per il suo indiscusso specialismo sull'argomento, ma anche per la sua ben nota biografia, che lo aveva condotto, negli anni giovanili, a partecipare al movimento fascisteggiante e antisemita della Guardia di Ferro romana: insomma, Eliade come uno degli esponenti più rappresentativi della “destra tradizionale”¹¹⁵ del Novecento. Così Eliade:

il mito narra una storia sacra; riferisce un avvenimento che ha avuto luogo nel Tempo primordiale, il tempo favoloso delle “origini”. [...] Il mito quindi è sempre la narrazione di una “creazione”: riferisce come una cosa è stata prodotta, ha cominciato ad essere.¹¹⁶

Non del tutto differente pare il giudizio di Berdjaev – quando osservava che “la mitologia [...] è la storia primordiale dell'umanità. [...] Ogni grande epoca storica, anche quella moderna tanto sfavorevole alla mitologia, è satura di miti [...]. Nel mito storico abbiamo un racconto trasmesso nella memoria popolare, il quale ci aiuta a ricordare nell'intimo dello spirito umano un qualche strato interiore collegato con la profondità dei tempi”¹¹⁷ –, nonché quello di Romano Guardini, che in questa sede assumiamo quale teologo rappresentativo dell'atteggiamento cristiano davanti alla questione del mito. Ad avviso di Guardini, “miti autentici sono possibili solo in un tempo primitivo della storia, perché presuppongono una modalità del pensare e del sentire, che è venuta meno nel prosieguo dello sviluppo delle civiltà”.¹¹⁸ La storiografia ha allora il compito di chiedere: se i miti sono collocabili nei momenti iniziali della storia umana, perché i miti

115 F. Jesi, *Mito*, ed. cit., p. 97.

116 M. Eliade, *Mito e realtà* (1961), Borla, Roma 1985, pp. 27-8.

117 N. Berdjaev, *Il senso della storia* (1923), Jaca Book, Milano 1971, ma cit. dalla n. ed. 2019, p. 27-9.

politici trovano consenso di massa nell'epoca della razionalità capitalistica?

Ma rimaniamo a Eliade. Il concetto di “mito” proposto da Eliade ha trovato qualche proiezione nel dibattito storiografico, considerato che non sembra molto distante dalla definizione dello storico romeno il giudizio di Augusto Del Noce. Questi, a proposito del nazismo, aveva osservato che quello dell'arianità era da intendersi come “mito nel senso proprio, come ricordo trasfigurato dalla fantasia di uno stato ideale che è posto al principio del tempo (il mondo dell'ariano puro)”.¹¹⁹ Il discorso invece ci riguarda per quanto qui si verrà discutendo, quando alcune pagine dopo sempre Eliade osserva che

“Vivere” i miti implica [...] un'esperienza veramente “religiosa”, poiché essa si distingue dall'esperienza ordinaria della vita quotidiana. [...] È per questo che si può parlare del tempo “forte” del mito: è il tempo prodigioso, “sacro”, quando qualcosa di nuovo, di forte e di significativo si è pienamente manifestato.¹²⁰

Su questo punto, come si vedrà meglio più avanti, il discorso si fa molto interessante per la nostra indagine storica. Così come ancor più pregnante diviene il giudizio di Eliade sul mito, quando osserva che “perché qualcosa di veramente nuovo possa cominciare, bisogna che i resti e le rovine del vecchio ciclo siano completamente distrutti. In altre parole, se si desidera ottenere un inizio assoluto, la fine di un Mondo deve essere radicale”.¹²¹ Da questo giudizio sul mito può dipanarsi l'analisi storiografica e teorico-politica sul mito politico; e può essere ampiamente utilizzato, ad esempio, per comprendere sia alcuni

118 R. Guardini, *Il Salvatore. Una riflessione politico-teologica* (1935), trad. condotta sull'ed. 1963, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 33-4.

119 A. Del Noce, *Il problema della definizione storica del fascismo*, in “Storia e politica”, 1976, n. 1, ma cit. da Id., *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978, p. 201.

120 M. Eliade, *Mito e realtà* cit., p. 41.

aspetti del pensiero di Sorel, sia qualche articolazione dell'universo ideologico fascista.

Ma ritorniamo al problema della difficoltà di elaborare una definizione del “mito politico”. A quali cause addebitare questa difficoltà?

È da ribadire che rispetto ai miti studiati dalle diverse scienze umane e sociali, dall'antropologia alla psicanalisi (com'è noto, della forma-mito si era interessato anche Jung), il mito politico ha questo di caratteristico: non si concentra nella narrazione, ma nell'azione – per di più nell'azione che si fa atto politico, in quanto si assume il compito di modificare dal profondo tutta la società. Ne consegue che si può anche accettare, con la dovuta e necessaria prudenza, il giudizio di Caillois, secondo il quale “è proprio nel mito che si coglie meglio, dal vivo, la collusione dei postulati più segreti, più virulenti dello psichismo individuale con le pressioni più imperative e più perturbanti dell'esistenza sociale”.¹²² In ogni caso, ad avviso di Caillois, il mito “appartiene per definizione al collettivo, giustifica, sostiene e ispira l'esistenza e l'azione di una comunità, di un popolo, di una corporazione di mestiere o di una società segreta”.¹²³

Abbiamo accennato alla differenza fra il mito contemplativo, quello afferibile alla mitologia classica, e il mito attivo, tipico della visione mitica della politica. Crediamo sia possibile individuare un'altra differenza. Da quanto si è fin qui detto, la visione mitica della politica non sempre è rivolta a richiamare il Passato; anche quando il Passato è chiamato a svolgere un ruolo determinante, come nel caso del mito della razza nell'universo ideologico nazista oppure nel caso del Risorgimento e della romanità per il fascismo, il mito politico è pur sempre orientato verso il Futuro. Anzi, il Futuro è il vero e proprio problema che

121 *Ivi*, p. 77.

122 R. Caillois, *Il mito e l'uomo* (1938), trad. condotta sull'ed. 1972, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 7.

123 *Ivi*, p. 89.

intende affrontare il mito politico; è la prospettiva che orienta la visione mitica della politica, in forza del motivo per cui un'azione, almeno quando si ispira al mito politico, diventa politica se intende sostituire un sistema politico-sociale con un altro.

Il mito applicato alla politica delinea per definizione una prospettiva rivoluzionaria. Tradisce questa vocazione perché, come s'è osservato in precedenza, il suo rapporto con la politica tende a rifiutare le procedure di razionalizzazione dell'agire politico in cui il liberalismo aveva racchiuso la politica; tende cioè ad annullare la pretesa dello spirito borghese, così come di quello di ispirazione marxista, di fornire un'immagine razionale del mondo e della Storia, e dunque della medesima azione umana in quest'ultima.

In ogni caso, è ancora una volta da ribadire che il mito politico ha appunto come prospettiva il Futuro. In attesa di affrontare più da vicino questo problema, per ora possiamo suggerire una risposta al paradosso di Cassirer sull'affermarsi del mito nell'epoca del dominio della razionalità tecnica: il mito ricompare declinato in politica, perché nella società borghese liberale per gli uomini il timore ovvero la prospettiva del Futuro era diventato uno dei problemi fondamentali. La sua vocazione rivoluzionaria il mito politico la manifesta anche nel dislocarsi sul terreno dell'Altrove, nel senso che coagula un atteggiamento di opposizione alla realtà storica effettuale. Essendo altro, il mito è indotto a rifiutare la realtà storica effettuale, giudicata una catena che è necessario rompere per realizzare l'essere: quindi, esso è oltre questa realtà; il mito politico è desiderio di infrangere quel dominio della ragione calcolante che pervade l'agire politico liberale e pluralista e conduce a immaginare il processo storico come già predefinito. Il mito politico non dice nulla su ciò che sarà – a questo può supplire l'utopia, sempre razionalistica, stando al giudizio di Sorel e di un intellettuale fascista, Curcio, molto influenzato dal pensiero

soreliano, nonché tra i più attenti al dibattito politico e storiografico sul mito¹²⁴ –, limitandosi a spingere alla mobilitazione contro ciò che la realtà effettuale è e contro il Futuro predeterminato dalle Grandi Narrazioni ideologiche del liberalismo e del socialismo.

In questo senso, possiamo dedurre quanto meno due conseguenze. La prima è che, collocato lungo la distinzione assiale destra-sinistra, il mito politico rivela più dimestichezza con la prima, piuttosto che con la seconda, così come dimostrato dall'esperienza del fascismo e, per diversi aspetti, del nazismo. La sinistra, come aveva sostenuto Spengler, è programma applicato alla realtà storica, quasi fosse l'ultima proiezione del razionalismo borghese: “sinistra – aveva sentenziato il filosofo tedesco nel 1933 – è ciò che è partito [...]. Sinistra è ciò che ha un programma”.¹²⁵ Sul tema, il filosofo tedesco era stato anticipato dal giovane Pellizzi, quasi un decennio prima. Formulando un giudizio sulla sconfitta delle lotte dei socialisti italiani nel periodo 1919-20, Pellizzi osservava che “il loro non era un mito ma un programma, basato su una dottrina intellettuale più o meno scientifica, sovversivo ma non rivoluzionario”.¹²⁶ Viene da osservare, volendo trarre le conseguenze del secco giudizio di Spengler e Pellizzi, che il “programma” delinea sempre un atteggiamento di predeterminazione razionale delle scansioni storiche; insomma, è sempre definizione precisa e meccanicistica del Futuro: è proprio questo che il mito politico respinge, sancendo con questo l'inevitabile deriva verso i lidi della destra nazionalrivoluzionaria.

La seconda conseguenza risulta forse ancor più decisiva della prima, perché ci avvicina a uno dei temi che tratteremo in maniera più approfondita. In prima istanza, questa conseguenza possiamo formularla in questo

124 Cfr. C. Curcio, *Miti della politica*, cit., p. 302.

125 O. Spengler, *Anni decisivi* (1933), Ciarrapico, Roma s.d. [ma 1987], pp. 194-5.

126 C. Pellizzi, *Problemi e realtà del Fascismo*, Vallecchi, Firenze 1924, p. 90.

modo: il collocarsi altrove del mito politico richiede una necessaria declinazione attivistica, perché l'impegno in una prospettiva rivoluzionaria non è dedotto dall'oggettività delle condizioni storiche, quanto dal sorgere del mito medesimo. Così come il mito, in quanto narrazione di un Passato storicamente indeterminato, è contrapposto alla storicità del Presente, allo stesso modo il mito politico è tale perché rifiuta il confronto con le condizioni storiche e con le possibilità – razionalmente dedotte – che queste ultime offrono. In altri termini, l'Altrove del mito politico implica una forzatura della Storia, ricorrendo a un attivismo che si considerava ancora incatenato alle possibilità definite dal corso storico.

Ora, quanto possano valere le teorie sul rapporto mitoreligione nel momento in cui il primo diventa un atteggiamento dei movimenti politici, costituisce un falso problema: tutta la prestigiosa tradizione (da Eliade a Ries e Jesi, per intenderci) che aveva indagato con passione la questione del mito risulta inabilitata ad affrontare la questione del mito politico perché al lemma non corrisponde il concetto: ciò che è “mito” per lo storico delle religioni non può esserlo per la ricerca storica e/o la teoria politica. E questo per almeno un motivo, cui si è accennato e che conviene ribadire: i miti religiosi guardano al Passato; il mito applicato all'azione politica si guarda bene dal giustificare il Presente; può certamente richiamarsi spesso al Passato, però, non solo a un Passato storicamente determinato sia pure riletto in chiave di riattualizzazione. Nel mito politico la riattualizzazione del Passato è utilizzata e piegata per superare il Presente.

Per la visione mitica della politica il mondo può essere compreso solo “agitandolo”, mettendolo cioè a soqquadro. Vista dalla visione mitica della politica, la comprensione razionale del mondo non ha senso perché presuppone una frattura fra uomo e mondo; se la ragione cerca di comprendere il mondo, allora quest'ultimo è altro dalla ragione; e se c'è questa frattura, allora il mondo ha una

dimensione oggettiva che delimita la prassi umana, e dunque la stessa politica. Ma l'uomo è mondo nel momento in cui modifica quest'ultimo, riuscendo a plasmarlo secondo le proprie esigenze: l'uomo è nel mondo in quanto lo struttura attraverso una prassi inesauribile. Per la visione mitica della politica, il mondo in sé non ha senso – o almeno non lo ha in una forma compiuta.

8. Alla ricerca di una definizione di “mito politico”

Ci si può interrogare sui limiti che la rielaborazione dei miti rivelano nel tessuto contemporaneo della secolarizzazione e dell'*Entzauberung*. Se, almeno per limitarci alla politica, i miti sono sopravvissuti sia pure rielaborati, allora il *logos* della secolarizzazione è ben lontano dallo stabilire il suo dominio incontrastato. Questa riflessione sorge spontanea soprattutto se si considera, volendo richiamarci ancora una volta a Eliade, che aspetti, sia pure metaforici e non del tutto esplicitati al mito, “sopravvivono tuttora nel linguaggio e negli atteggiamenti dell'uomo moderno. Nel suo comportamento rimangono le tracce della concezione tradizionale del Mondo, anche se non sempre egli si rende conto di questo retaggio ormai dimenticato”.¹²⁷

Allo storico e alle scienze sociali in genere è allora restituito il compito di razionalizzare l'irrazionale, per riprendere sempre il noto concetto di Mosse e Gentile. È bene precisare che quando si osserva che si tratta di razionalizzare l'irrazionale per lo storico è necessario resistere alle ragioni seducenti della psicanalisi. Tale, ad esempio, ci sembra l'osservazione di Girardet, quando osserva che “La nascita del mito politico si colloca nell'istante in cui il traumatismo sociale si traduce in traumatismo psichico”, essendo provocato dall’“intensità segreta delle angosce o delle incertezze”.¹²⁸ Siamo in presenza di una posizione

127 M. Eliade, *Il sacro e il profano* (1957), Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 37.

che non si distacca molto da quella formulata a suo tempo da Cassirer: l'affermarsi del mito politico quale conferma che l'atteggiamento razionale (almeno in politica) è entrato in crisi e non ha più udienza sul mercato politico per il delinearsi di panorami di crisi economiche e sociali dai tratti devastanti.

Allora, si tratta di reperire una definizione generale di "mito politico" che prescindendo da tutti i miti agitati in politica nel corso del Novecento, utilizzandoli semmai come laboratorio e cercando di individuare un loro tratto in comune, ossia una definizione che riesca a contenerli.

In genere, quando si discute di miti politici, i riferimenti storici inevitabili sono a quelli agitati in ambiente politico totalitario, ossia al mito della nazione nel fascismo, a quello della razza nel nazismo (si è già osservato che quello del proletariato nell'universo ideologico comunista presenta un'origine differente). Tuttavia, è poco più che una constatazione che un po' tutta la politica contemporanea, compresi dunque i sistemi politici democratici e pluralisti, ha tradito la presenza di richiami più o meno occulti ai miti politici. Se questi sono stati i miti politici più diffusi nel secolo scorso, quali elementi e atteggiamenti li accomuna?

Anticipando quanto si discuterà diffusamente nelle pagine che seguono, proponiamo questa definizione preliminare e propedeutica di "mito politico". Fermo restando che "i miti non solo sono strumenti con cui il potere sottomette le masse: sono credenze collettive che riguardano tutti, governati e governanti"¹²⁹, con questo concetto è da vedersi un atteggiamento davanti al corso della Storia, del quale non si accetta la prevedibilità del Futuro e soprattutto delle "leggi" della Storia così come erano state elaborate dalle culture politiche precedenti: Progresso ed estensione della libertà per la cultura borghese

128 Entrambe le citazioni in R. Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, cit., p. 180.

liberale, socialismo quale ultima tappa del Progresso per il marxismo, almeno di quello consegnatoci dalla tradizione del marxismo della Seconda Internazionale e, per numerosi aspetti, dalla stessa tradizione teorico-politica comunista.

In prima istanza, l'irrazionalismo del mito politico è da individuare nel rifiuto della prevedibilità del Futuro. Il mito politico considera la Storia medesima – almeno quella elaborata dalle Grandi Narrazioni – aperta a un panorama terzo, del tutto diverso da quello liberale e socialista; e questo panorama risulta determinato da un attivismo che si presenta quale unica soluzione per emancipare l'uomo dal supposto corso della Storia, rendendolo finalmente padrone di quest'ultima.

Riconoscere che la visione mitica della politica ricopriva un ruolo fondamentale e decisivo nell'universo ideologico fascista ci rimanda a un intricato nodo di problemi, che cercheremo di sciogliere in questa sede. La nostra ipotesi storiografica è che il fascismo avesse elaborato un modello di rivoluzione differente da quello della tradizione rivoluzionaria compresa fra il 1789 e la Rivoluzione d'ottobre. Questa tradizione era stata caratterizzata da un impianto grosso modo razionalista, nel senso che la rottura rivoluzionaria era vista come il risultato giustificato dalle varie scansioni che assumeva il farsi del Progresso nella Storia; insomma, la rivoluzione era vista come tappa necessaria – e chi vi si opponeva si collocava al di fuori della necessità storica.

Nulla di tutto questo, per il fascismo. Quest'ultimo – proprio perché non credeva al Progresso, al farsi di questo nella Storia e alla convinzione che quest'ultima avesse dei fini predeterminati – aveva elaborato un modello di rivoluzione come forzatura della Storia medesima: una forzatura che assegnava alla prassi umana il compito di indirizzare la Storia in una direzione differente da quella

129 Così A. Tarquini, *Storia della cultura fascista*, Il Mulino, Bologna 2011, p. 108.

delineata dalle Grandi Narrazioni liberale e marxista.¹³⁰ Da qui, l'investimento fascista sull'attivismo e sulla visione mitica della politica quale soluzione opposta al determinismo storico. Ma da qui, anche, come avremo occasione di verificare più avanti, sia un'idea di rivoluzione come processo interminabile (non avendo, la Storia, un fine, se non il farsi dell'uomo in tutta la sua potenza creatrice e di dominio sul mondo, la rivoluzione medesima non aveva fini ultimi da realizzare), sia il rifiuto del messianismo e dello gnosticismo tipici della tradizione rivoluzionaria.¹³¹

Questi tre temi – soprattutto il secondo e il terzo – intrattengono un rapporto con la questione storiografica e teorico-politica del totalitarismo? È bene chiarire che questo è un problema la cui analisi rientrerà a tratti in questa sede, se non invitando a osservare che la comparazione delle vicende storiche (nella fattispecie: fascismo, comunismo, nazismo) necessita anche di distinguere le loro specificità; anzi, si compara proprio per sottolineare le differenze.¹³² Ebbene, la nostra ipotesi storiografica e teorico-politica è che il fascismo, rispetto agli altri due sistemi politici totalitari, si caratterizza sia per la sua visione mitica della politica sia per la sua spiccata vena attivistica che questa visione domandava: una vena attivistica che scartava a priori la prospettiva escatologica e messianica.

¹³⁰ Vedi in proposito, a titolo di puro esempio, A. Lyttelton, *La conquista del potere*, cit., pp. 591-2.

¹³¹ Cfr. per tutti, L. Pellicani, *La società dei giusti. Parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.

¹³² Pietro Costa per tutti: “Quand’anche si accetti di definire il tipo ideale ‘totalitarismo’ [...] resta comunque aperto il problema, decisivo per lo storico più che per il politologo, della possibilità di cogliere le caratteristiche peculiari, la storica specificità dei vari regimi, senza dissolvere la determinatezza riconducendoli a un unico modello formale” (*Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. 4. L’età dei totalitarismi e della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 215).

PARTE PRIMA

IL MITO POLITICO TRA SOREL E SCHMITT

CAPITOLO I

Mito politico in Sorel: ritmi lenti e ritmi tumultosi della storia

1. Mito e velocità della Storia

Comunque si voglia considerare l'impatto che le *Réflexions sur la violence* avevano registrato sulle avanguardie politiche e culturali del primo Novecento – un impatto enorme, se Julien Benda nella *Trahison des clercs* del 1927, un testo che peraltro prendeva di mira Sorel e gli altri “traditori” dello spirito intellettuale, riconosceva che le *Réflexions* potevano vantare una “pleiade di apostoli”¹ e se nel *Doctor Faustus* di Thomas Mann il testo di Sorel viene definito quale “libro dell’epoca”² – è comunque da valutare il dato storiografico che la teorizzazione in chiave rivoluzionaria del mito politico ha origine nell’estrema sinistra, piuttosto che nella destra anti-pluralista.

Le cause di quest’origine a sinistra della visione mitica della politica e della rivoluzione possono individuarsi in due motivi.

Il primo è che un’area della destra decisamente anti-pluralista e critica del sistema politico liberale, ad esclusione dell’*Action française* – fermo restando che nel caso del movimento di Maurras il rifiuto della democrazia si collocava all’interno dell’ostilità nei confronti di tutta la modernità –, era ancora in formazione sotto l’aspetto organizzativo, anche se parecchie posizioni teorico-politiche erano state già formulate nel periodo precedente l’inizio del XX secolo.

Un secondo motivo è da individuarsi nel fatto che il

¹ J. Benda, *Il tradimento dei chierici* (1927), trad. condotta sull’ed. 1958, Einaudi, Torino 1976, p. 127.

² T. Mann, *Doctor Faustus. La vita del compositore tedesco Adrian Leverkün narrata da un amico* (1947), Mondadori, Milano 1980, p. 434.

dibattito europeo sulla “crisi del marxismo”, da dove aveva preso inizio la riflessione soreliana su una nuova visione della politica³, rivelava che la cultura di sinistra, sia nella componente riformista che in quella rivoluzionaria, tradiva una vivacità culturale difficilmente reperibile a destra, dove, almeno per rimanere all’Italia, il magistero di autori come Mosca, Pareto, Pantaleoni, Einaudi ecc. si situava interno alla cultura liberale.

L’impatto di Sorel nella cultura politica italiana sarà prolungato nel tempo, e non limitato solo all’età giolittiana e ai settori dei sindacalisti rivoluzionari o addirittura dei nazionalisti come Enrico Corradini, perché, fermi restando i richiami all’opera soreliana da parte di alcuni settori della cultura politica fascista, una proiezione e una ricaduta di tematiche che muovevano da Sorel si avrà anche in ambito antifascista. *Le Réflexions* e la *Psychologie des foules* di Gustave Le Bon⁴ avrebbero, del resto, costituito i testi fondamentali su cui si sarebbe formata una parte significativa della classe dirigente dei movimenti delle destre nazionalrivoluzionarie europee del primo dopoguerra. Ma, almeno nel caso italiano, possiamo interpretare Sorel come l’autore che più di tutti – forse più dello stesso Croce, che pure aveva contribuito a introdurlo in Italia – aveva influito su quello che, in sede storiografica, è stato definito come “radicalismo nazionale” in età giolittiana⁵; e questa influenza, a destra come a sinistra, era dovuta al fatto che Sorel aveva cercato di rifondare l’azione politica su un terreno che non fosse quello razionalista, tipico della tradizione liberale e di quella socialista.

Quanto all’influenza di Sorel sulla cultura politica della

3 Vedi, per tutti, S. Sand, *L’Illusion du politique. Georges Sorel et le débat intellectuel 1900*, La Découverte, Paris 1985 e la bibliografia ivi citata.

4 G. Le Bon, *Psicologia delle folle* (1895), Mondadori, Milano 1980.

5 Il concetto è mutuato da E. Gentile, *Il mito dello Stato nuovo dall’antigiolittismo al fascismo*, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 3-29.

sinistra, prescindendo dal Gramsci dei *Quaderni del carcere*, è difficile sottovalutare, ad esempio, l’impatto di Sorel in un saggio come quello di Carlo Rosselli nel *Socialismo liberale*, che possiamo leggere come l’ultimo e definitivo contributo al dibattito italiano sulla “crisi del marxismo” di fine-inizio secolo. In quel testo risultava evidente l’influenza su Rosselli, oltre che di Sorel, di autori che erano stati protagonisti di quel dibattito, come Croce e Merlini. Non a caso, già negli anni precedenti Rosselli aveva ripreso il giudizio crociano sul materialismo storico quale canone d’interpretazione, parlando di un “principio metodico per l’interpretazione della storia, [piuttosto] che una vera e propria filosofia dell’azione operaia”⁶.

Ma, più che a Croce, la critica rosselliana aveva come punto di riferimento le posizioni soreliane in materia di interpretazione del pensiero di Marx, come quando, proprio nel *Socialismo liberale*, scriveva che

l’introduzione del fattore “volontà umana” nel processo storico significa escludere a priori ogni valore scientifico o una previsione sociologica. Infatti o si ammette una sfera di libertà, per quanto condizionata, nella vita dello spirito, nel modo d’essere della coscienza, o non la si ammette. Se la si ammette cade il concetto di necessità storica, e sorge l’alternativa. Si introduce cioè quell’elemento di dubbio che nel sistema marxista difetta totalmente.⁷

La constatazione che a sinistra come a destra, ci si richiamasse a Sorel tradisce come le posizioni teorico-politiche del filosofo francese agissero da “bacino di raccolta [...] di un periodo di gestazione [...] nel corso del quale vennero

6 C. Rosselli, *La crisi intellettuale del Partito Socialista*, in “Critica sociale”, 1923, 1-15 novembre, ma cit. da Id., *Socialismo liberale e altri scritti*, a cura di J. Rosselli, Einaudi, Torino 1973, p. 87.

7 Id., *Socialismo liberale* ed. cit., p. 358 (ma cfr. anche Id., *Volontarismo*, in “Il Quarto Stato”, 1926, 12 giugno, cit. in ivi, p. 145-7).

elaborate quelle nuove sintesi intellettuali che avrebbero dominato la scena del Novecento”.⁸ A rigore, considerato il successo che la visione mitica della politica proposta da Sorel avrebbe riscosso negli anni successivi presso l’area politica della destra nazionalrivoluzionaria e antipluralista, soprattutto dopo la Grande Guerra, questa migrazione dall’estrema sinistra all’estrema destra è alquanto curiosa, e dunque richiede un’attenzione più ravvicinata.

Intanto, il mito politico, ad avviso di Sorel, non costituiva un’elaborazione originale della lotta proletaria, perché non solo aveva attinenza con la religione cristiana, ma era stato agitato, ad esempio, anche nelle epoche storiche passate da Lutero, dai rivoluzionari francesi del periodo giacobino, infine da rivoluzionari italiani come Mazzini.⁹

Un tentativo, quello soreliano, di rendere credibile la sua teoria del mito politico, rivendicando antecedenti illustri, compreso il periodo della diffusione del cristianesimo? È evidente come nel pensatore francese fosse presente il tentativo di estendere alla lotta politica le categorie del cristianesimo. Molteplici e ripetuti sono nel saggio sulla violenza i richiami al cristianesimo (soprattutto a quello delle origini), così come il richiamo alla “nuova

8 M. Sznajder, *Georges Sorel e la revisione antimaterialistica del marxismo*, in Z. Sternhell, Id., M. Asheri, *Nascita dell’ideologia fascista* (1989), Baldini & Castoldi, Milano 1993, p. 57. Ma vedi anche le considerazioni di M. Bontempi, *Mito politico e modernità. Sociologia del simbolismo politico nella destra radicale europea*, CEDAM, Padova 1997, pp. 80 sgg.

9 Cfr. ad esempio, quanto scrive in G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza* (1908), trad. condotta sulla 4ª ed. 1919, in Id., *Scritti politici. Riflessioni sulla violenza Le illusioni del progresso La decomposizione del marxismo*, a cura di R. Vivarelli, UTET, Torino 2006, pp. 83-421, per i richiami a Lutero ecc. p. 109, 16-7. Ma sull’atteggiamento soreliano davanti al cristianesimo, cfr. per tutti, W. Gianinazzi, *Naissance su mythe moderne. Georges Sorel et la crisi de la pensée savante (1889-1914)*, Éditions de la Maison des sciences de l’homme, Paris 2006, p. 2, 48-9; ma ancora utile, G. Santonastaso, *Georges Sorel*, Laterza, & Figli, Bari 1932, pp. 96-110.

analogia tra la religione e il socialismo”.¹⁰ E del resto, siccome non è oggetto d’indagine in questa sede, si può liquidare il rapporto fra mito politico e religione, richiamandosi a Cassirer, quando aveva osservato che era “questo particolare tendere alla ‘trascendenza’ che collega fra loro tutti i contenuti della coscienza mitica e della coscienza religiosa”.¹¹

I richiami di Sorel al cristianesimo primitivo possono essere intesi anche in un altro senso. È il caso di richiamare Paul Ricoeur, quando osserva che la coscienza storica “è sensibile all’esistenza di zone di stagnazione e di zone di vitalità”.¹² Nel caso soreliano, se una visione mitica della politica era stata attiva nella Storia, allora ciò significava che quest’ultima procedeva per salti e roture, rivelando un ritmo di sviluppo diseguale. A periodi contrassegnati da ritmi lenti, si contrapponevano periodi in cui il ritmo si faceva tumultuoso e ben più veloce: quest’ultimo era stato appunto il caso della diffusione del cristianesimo. Uno dei punti fondamentali su cui si reggeva il mito politico teorizzato da Sorel era che nel processo storico si verificavano vere e proprie *rotture improvvise*, con la conseguenza che risultava molto difficile stabilire una direzione del processo storico medesimo. Se i ritmi della Storia erano discontinui, allora era difficile accettare la convinzione che essa avesse un fine, perché rimanevano da dimostrare i motivi di questa discontinuità.

Tradotta in termini di attualità politica e della lotta del proletariato, questa posizione significava anche che, per un verso, il ritmo storico della democrazia era molto lento, essendo il fine di quest’ultima quello di mediare fra i conflitti politici e le contraddizioni sociali. Per mutuare

10 G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza*, cit., p. 116 (ma vedi, a titolo di puro esempio, fra i diversi richiami alla Chiesa, *ivi*, p. 109, 117, 216).

11 E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche, II. Il pensiero mitico* (1925), PGreco, Milano 2015, p. 108.

12 P. Ricoeur, *Le christianisme et le sens de l’histoire* (1951), ma cit. da Id., *Histoire et vérité*, Seuil, Paris 1967, p. 103.

il concetto da Caillois, espresso per tutt'altro argomento, si potrebbe osservare che per Sorel, come per un qualsiasi altro sostenitore della visione mitica della politica, la democrazia investiva quasi tutte le sue risorse “sull'inerzia della storia”.¹³ Per l'altro verso, altrettanto lento era il ritmo storico che contrassegnava il socialismo ufficiale il quale, avendo ereditato dai Lumi la dottrina del Progresso, era convinto che alla democrazia rappresentativa borghese sarebbe succeduto un sistema socialista.

Il mito politico soreliano rifiutava qualsiasi filosofia della storia – quella che un Georges Lefebvre avrebbe giudicato come “tenace e insidiosa”, poco più che una “metafisica”¹⁴ – perché la Storia, al contrario di quanto pensava il socialismo ufficiale, non aveva né un senso né una direzione, entrambe prevedibili in forza della narrazione marxiana; e alla logica borghese illuminista e socialista, prescindendo dalle vie d'uscita riformiste o rivoluzionarie, incentrata su un'identica filosofia della storia, Sorel contrapponeva l'insistenza sul *ritmo della Storia*. A ritmi lenti, quelli della democrazia, contrassegnati dalla decadenza, si contrapponevano ritmi tumultuosi, quelli appunto contrassegnati dalla presenza da una visione mitica della Storia, grazie all'azione dei vari Lutero, Mazzini ecc. La conseguenza era che il ritmo storico imposto dal richiamo a una visione mitica della politica non poteva che essere tumultuoso e accelerato.

Ciò significava che il presupposto dell'apparizione del mito politico consisteva nella condanna di qualsiasi filosofia della storia, accusata di essere sempre razionalistica e deterministica, e dunque contrassegnata da un ritmo lento. Viceversa, il ritmo tumultuoso si addiceva al mito politico; ma si addiceva soprattutto all'uomo che finalmente intendeva farsi protagonista nella Storia, senza

13 R. Caillois, *La vertigine della guerra* (1994), Casa dei marrani, Gussago 2014, p. 109.

14 Entrambe le citazioni in G. Lefebvre, *La storiografia moderna* (1971), Mondadori, Milano 1973, rispettivamente p. 13, 288.

subire le scansioni definite da una qualsiasi filosofia della storia. In questo modo, Sorel anticipava una posizione problematizzata successivamente da Adriano Tilgher:

Se il contenuto delle sequenze temporali fosse interamente deducibile a priori, come vuole la Filosofia della storia, dal prima al poi si passerebbe per semplice analisi, prima e poi sarebbero in tutto identici, non ci sarebbe più differenza fra loro, essi non formerebbero più sequenza temporale, il carattere sintetico del tempo sarebbe negato. Dedurre a priori il contenuto del tempo è porre fuori del tempo quel contenuto, è negarlo come contenuto temporale, storico. Perciò la *Filosofia della storia* è una scienza inesistente.¹⁵

La questione non era astrattamente teoretica, poiché, nel caso di Sorel, investiva il giudizio sulla democrazia, ma soprattutto il socialismo e la tattica cui doveva ispirarsi la lotta proletaria. Il socialismo era certamente “una filosofia della storia delle istituzioni contemporanee”.¹⁶ Sennonché, quest'identificazione poteva anche costituire la condanna peggiore per il socialismo, perché allora esso non avrebbe costituito una rottura radicale rispetto al capitalismo, quanto la prosecuzione di quest'ultimo, soprattutto se lo si declinava all'interno del più generale quadro dell'ideologia squisitamente illuministica e borghese del Progresso: dopo che si sarebbero compiute tutte le tappe borghesi del capitalismo, così come delineate dalla tradizione marxista, sarebbe finalmente scoccata l'ora dell'avvento di una nuova tappa del Progresso, questa volta in versione socialista.

La visione mitica della politica agiva da presupposto indispensabile della critica dell'ideologia borghese del Progresso. Per Sorel l'idea di Progresso era squisitamente borghese, perché era stata utilizzata dalla borghesia per demolire l'*Ancien Régime*:

15 A. Tilgher, *Il casualismo critico. L'oggetto - il Dato - Il tempo - Il caso*, 1° ed. 1941, ma cit. dalla 2° ed., Bardi, Roma 1944, p. 85.

16 G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza*, cit., p. 126.

Il progresso sarà sempre un elemento essenziale della grande corrente che giungerà fino alla democrazia moderna [...]. Per i nostri democratici, come per i begli spiriti cartesiani, il progresso non consiste affatto nell'accumulazione di mezzi tecnici, e neppure di conoscenze scientifiche, ma nell'ornamento dello spirito che, liberato dai pregiudizi, sicuro di sé e fiducioso nell'avvenire, si è costruito una filosofia che assicura la felicità a tutti coloro che possiedono i mezzi per vivere agiatamente.¹⁷

Ciò significava che il proletariato non poteva appropriarsi dell'ideologia borghese e illuministica del Progresso senza smarrire la sua carica rivoluzionaria. L'errore fatale dell'ortodossia marxista era stato quello di far procedere dal determinismo storico la convinzione che le varie scansioni della Storia indicavano che la società proseguiva lungo la linea del Progresso – e dunque, all'interno di questa linea, si situava l'ineluttabilità del socialismo. Invece, ad avviso di Sorel, se non ogni filosofia della storia era borghese, tale era comunque quella che si ispirava a una visione progressiva della Storia.

Liberalismo e marxismo conciliavano l'uomo con la Storia, eliminando quel senso di timore che essa aveva fino ad allora provocato. Ma questa conciliazione era fondata sulla *prevedibilità del Futuro*, che riduceva lo spazio della prassi umana nell'orientare la Storia medesima. Questo limite era avvertito da Sorel nella sua polemica contro l'ortodossia marxista. Tuttavia, pur essendo collocato su posizioni politiche differenti da quelle soreliane, era un limite che aveva registrato anche Ortega y Gasset. Così l'autore spagnolo, con una chiarezza analitica non inferiore a quella soreliana:

Tanto il liberalismo progressista quanto il socialismo di Marx suppongono che la civiltà desiderata da loro come ottimo avvenire si realizzerà inesorabilmente, con una necessità identica a

17 Id., *Le illusioni del progresso* (1908), trad. condotta sulla 4ª ed. 1921, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 28-9.

quella astronomica. Protetti da questa idea di fronte la loro stessa coscienza, sciolsero il timore della storia, cessarono di stare all'erta, perdettero l'agilità e l'efficienza. Così, la vita sfuggì loro dalle mani, si rese interamente indipendente, e oggi procede sciolta senza una direzione nota. Sotto la sua maschera di generoso futurismo, il progressista non si preoccupa del futuro: convinto che esso non ha sorprese né segreti [...]; certo che ormai il mondo procederà in linea retta, senza sviarsi né retrocedere, egli ritira la sua inquietudine dall'avvenire e si installa in un definitivo presente.¹⁸

Lasciamo per ora inevaso il problema inerente il mezzo di cui necessitava il mito politico per realizzarsi storicamente. È il caso di rilevare che il tentativo di Sorel era consistito nel sottrarre il marxismo al determinismo della Seconda Internazionale e allo scientismo di Kautsky. La convinzione kautskyana che il marxismo fosse una scienza, e che dunque il socialismo godesse della prerogativa della prevedibilità, era fallita, perché non si poteva dimostrare la necessità storica del socialismo così "come si dimostrano le leggi dell'equilibrio dei fluidi".¹⁹

Muovendo da queste posizioni, Sorel registrava uno dei limiti fondamentali non solo delle posizioni rivoluzionarie *fin de siècle*, ma di quelle che non avrebbero rinunciato a quest'impostazione anche negli anni del dopoguerra. Persino le correnti rivoluzionarie che avrebbero appoggiato o provocato la Rivoluzione d'ottobre avevano ribadito con forza che il marxismo non era altro che la scienza della necessità della rivoluzione proletaria, confermata proprio dal bolscevismo; ed era una "scienza dura" definitivamente stabilita da Marx ed Engels. Era pur sempre a Marx ed Engels che si era ispirato il Lenin di

18 J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse* (1929), in Id., *Scritti politici*, a cura di L. Pellicani e A. Cavicchia Scalamonti, UTET, Torino 1979, pp. 779-982; la citazione è a p. 837.

19 G. Sorel, *Introduction à l'économie moderne*, G. Jacques, Paris 1903, p. 386.

Stato e rivoluzione; ed era a partire da Marx ed Engels che un Kautsky polemizzava contro Lenin e Trotsky. Era in nome di questa “durezza” scientifica del marxismo che, tra il 1923 e il 1924, si sarebbe verificato l’isolamento di filosofi marxisti come Lukács e Korsch, legati invece a una lettura del marxismo che valorizzava le origini hegeliane di quest’ultimo.

Ora, piuttosto che riferirci a Kautsky, è più opportuno richiamare qualcuno dei più rappresentativi teorici dell’anarchismo europeo, a cominciare da Pietro Gori, a conferma che alcuni atteggiamenti politico-culturali avevano trovato ospitalità anche nei settori politicamente più radicali del movimento operaio. Ad avviso di Gori, il movimento rivoluzionario doveva fondarsi sulla “forza suprema della logica”²⁰; la forza della rivoluzione proletaria consisteva nella constatazione che “l’umanità cammina dall’ozio al lavoro; ad un lavoro sempre più utile, sempre più elevato, sempre più universale, dunque l’avvenire è dei lavoratori”.²¹ Naturalmente, la rivoluzione sociale “è necessaria”, non foss’altro perché “l’evoluzione sociale gravita rapidamente ad una crisi delle vecchie forme”.²² Infine, la rivoluzione diveniva una “certezza matematica”²³, che inevitabilmente dovrà condurre in un prossimo futuro al “comunismo scientifico”.²⁴ Simile a quella di Gori era la posizione di Élisée Reclus, secondo il quale il movimento rivoluzionario pur non essendo costituito da “semplici energumani, o da poveri sognatori, è quello di una società nel suo insieme. Esso è membro dell’andamento (*la marche*) del pensiero, *divenuto attualmente fatale, ineluttabile, come la rotazione della terra e i cieli*”.²⁵ A sua volta, la rivoluzionaria comunarda Louise

20 P. Gori, *Sociologia anarchica*, Edizioni Immanenza, Napoli 2015, p. 39.
21 *Ivi*, p. 45.

22 Entrambe le citazioni in *ivi*, rispettivamente p. 48, 49.

23 *Ivi*, p. 73.

24 *Ivi*, p. 74.

25 É. Reclus, *L’anarchie* (1894), ma cit. da Id., *Pourquoi sommes-nous anarchistes?*, a cura di F. L’Yvonnet, L’Herne, Paris 2016.

Michel aveva sostenuto che “si può far arretrare (*reculer*) una rivoluzione, ma mai impedirla. Essa è ineluttabile. *L’evoluzione dei popoli non si ferma*”.²⁶

Un qualsiasi teorico dell’ortodossia marxista non avrebbe potuto aggiungere molto a quanto delineato dai questi teorici dell’anarchismo, se non riprendendo la consueta polemica fra gli anarchici e i socialisti “elettoralisti”. E infatti ritroviamo nel Trotsky del 1923 una posizione non del tutto diversa da quella di Gori o di un qualsiasi teorico della Seconda Internazionale. Per Trotsky “Senza Darwin non saremmo dove siamo ora”, perché il darwinismo “è un precursore del marxismo. Considerato nel più ampio senso materialista e dialettico, il marxismo è l’applicazione del darwinismo alla società umana”.²⁷ Appena meno esplicito del Trotsky del 1923 era stato il Mussolini socialista del 1909 il quale, celebrando l’opera di Darwin, aveva identificato il concetto darwiniano di “lotta per l’esistenza” con quello marxiano delle “lotte di classe”.²⁸ Sia l’anarchico Gori che il bolscevico Trotsky confermarono una posizione che Dostoevskij aveva messo in bocca a uno dei protagonisti dei *Demoni*, Ivan Šatov, il quale, di tendenze slaviste, si era detto convinto che non solo il socialismo aveva un’essenza atea, ma il proposito rivoluzionario socialista era quello di “fondare il proprio sistema esclusivamente sui principi della scienza e della ragione”.²⁹

26 L. Michel, Discorso tenuto a Narbonne il 14 maggio 1897, in Id., *À mes frères. Anthologie de teste poétiques et politiques*, Édition établie par Éric Fournier, Libertalia, Montreuil, 2019, p. 122.

27 Entrambe le citazioni in L. Trotsky, *I compiti dell’educazione comunista* (1923), in Id., *Opere scelte*, vol. 3, *Cultura e socialismo*, a cura di I. Alagia e V. Sommella, Prospettiva Edizioni, Roma 2004, p. 105, 106 (ma così anche in Id., *D. I. Mendeleev e il marxismo. Materialismo dialettico e scienza* (1925), in *ivi*, p. 165, nonché in uno dei suoi ultimi scritti, *Marx* (1939), trad. fr., Buchet Chastel, Villeneuve-D’Ascq 2019, p. 47).

28 Vedi quanto scrive in B. Mussolini, *Centenario darwiniano*, in “Il Popolo”, 11 febbraio 1909, ma cit. da Id., *Il mio socialismo*, La Fenice, Firenze-Roma 1983, pp. 43-5.

29 F. Dostoevskij, *I demoni* (1872), Feltrinelli, Milano 2000, p. 341.

Da Gori e Trotsky all'ultimo Benjamin che riflette sulla sconfitta del movimento operaio tedesco a opera dei nazisti, per verificare come la critica soreliana dell'ortodossia marxista cogliesse uno dei punti di debolezza decisivi della prospettiva rivoluzionaria. Ad avviso dell'intellettuale tedesco "non c'è nulla che abbia corrotto i lavoratori tedeschi quanto la persuasione di nuotare nella corrente"; la cultura politica socialista e comunista

fu determinata da un concetto di progresso che non si atteneva alla realtà, ma aveva una pretesa dogmatica. Il progresso, come si rappresentava nelle teste dei socialdemocratici, era in primo luogo, un progresso dell'umanità stessa [...]. Era, in secondo luogo, un progresso interminabile.³⁰

E poi ancora, quando osservava che gli oppositori del fascismo "lo affrontano in nome del progresso, come se questo fosse una norma della storia. Lo stupore perché le cose che noi viviamo sono 'ancora' possibili nel XX secolo *non* è filosofico. Non sta all'inizio di alcuna conoscenza, se non di questa: che l'idea di storia da cui deriva non è sostenibile".³¹

Conviene insistere su Benjamin, prima di riprendere l'analisi soreliana. Come si potesse elaborare una teoria del futuro socialista prescindendo dal determinismo dell'ortodossia e immunizzandosi al tempo stesso da un atteggiamento mitico della rivoluzione – insomma, distreggiandosi fra Kautsky e Sorel – è un problema che Benjamin risolveva in una chiave messianica; come avrebbe scritto Jacob Taubes a Schmitt nel 1970, "salvezza è una parola chiave di Benjamin".³² Si potrebbe anche

30 Entrambe le citazioni in W. Benjamin, *Sul concetto di storia* (1940), in Id., *Opere complete di Walter Benjamin*, v. VII, *Scritti 1938-1940*, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2006, rispettivamente p. 488, 490.

31 *Ivi*, p. 486.

32 Così Taubes a Schmitt, in una lettera che i curatori datano al luglio 1970, in J. Taubes C. Schmitt, *Ai lati opposti delle barricate. Cor-*

osservare che col mito politico, per Benjamin, si aveva una conferma implicita di un messianismo storico; e forse questo è uno dei motivi che avevano spinto Benjamin a confrontarsi con un autore come Sorel. Infatti, fino a quando la Storia procedeva per tappe, non ci sarebbe stata rottura della sua tela, il Futuro sarebbe stato prevedibile e predeterminato, decretando il trionfo della mondanità. Il mito politico, dilacerando velocemente l'ammuffita e ingrigita tela della Storia, apriva alla prospettiva messianica: esso costituiva la rottura storicamente imprevedibile – e che anzi si ergeva contro la lentezza della Storia –, così come imprevedibile sarebbe stata la comparsa del Messia. Ciò significava che, dovendo scegliere fra lo scientismo kautskyano e il mito politico soreliano, soprattutto all'indomani del 30 gennaio 1933, Benjamin si sarebbe orientato verso quest'ultimo, fermo restando che si poneva allora il problema di sottrarre ai nazisti la titolarità del mito politico.

2. Contro l'ideologia del Progresso: la possibilità, ma non la necessità del socialismo

In questa sede interessa rilevare come per la cultura politica socialista (ma quella della Terza Internazionale non si distaccava da questa visione), il marxismo costituisse una fisica sociale; era la scienza che aveva previsto l'imprevedibile necessità della rottura rivoluzionaria e del socialismo, perché aveva scoperto le leggi inflessibili che regolavano lo sviluppo della società, e dunque la necessità di collocare lungo il supposto corso della Storia il movimento operaio.

Per Sorel, al contrario, il marxismo non aveva alcun fondamento scientifico – dove per "scientifico" era da intendersi, in senso squisitamente borghese, proprio la

rispondenza e scritti 1948-1987 (2012), a cura di H. Kopp-Oberstebrink, T. Palzhoff, M. Treml; trad. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2018, p. 49.

prevedibilità del Futuro. Per lo scrittore francese il socialismo era possibile, ma non storicamente necessario: nulla indicava che alla società capitalistica ne sarebbe seguita una socialista. Nella Storia sottoposta alla griglia razionalista, l'azione era tenuta a confermare il pensiero; ma se la rivoluzione doveva costituire una rottura, allora essa non poteva essere iscritta nel perimetro della necessità storica.

Il capitalismo produceva le classi e, attraverso la democrazia, tendeva ad attutire lo scontro fra queste; in ogni caso, la democrazia non poteva produrre la rivoluzione proletaria: quest'ultima poteva essere imposta dall'esterno, come un libero atto di scelta del proletariato. Il Futuro era imprevedibile: "Non vi è nessun procedimento che ci permetta di prevedere l'avvenire in modo scientifico, o di discutere della superiorità che certe ipotesi possono avere rispetto a certe altre".³³ In campo socialista si era affermata la convinzione che "il fine di tutta la scienza fosse la previsione esatta dell'avvenire"; ma questa convinzione costituiva nulla più che la "concezione borghese della scienza"³⁴, almeno per quanto riguardava la rivoluzione proletaria. Non era stato un caso che Marx, al contrario di quanto pensavano i socialisti, "respingeva ogni tentativo che avesse per scopo la determinazione delle condizioni di una società futura".³⁵ Il socialismo, insomma, non contemplava l'assoluta prevedibilità, ma solo la possibilità.³⁶

L'accusa che Sorel rivolgeva all'ortodossia si sviluppava lungo un duplice registro. Intanto, il marxismo ortodosso rivendicava l'iscrizione del socialismo nell'ideologia del

33 G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza*, ed. cit., pp. 215-6.

34 Entrambe le citazioni in *ivi*, p. 236 (la seconda citazione è in corsivo).

35 *Ibidem*.

36 "Il risultato teorico cui Sorel giunge è [...] la caduta della necessità del socialismo [...]. Sorel presenta tale risultato [...] come il vero pensiero di Marx, ed anzi come un ritorno a Marx, dopo le volgarizzazioni dello Engels" (N. Badaloni, *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*, Einaudi, Torino 1975, p. 53).

Progresso, trasformando in questo modo il proletariato in un'appendice della borghesia: fermo restando che quella del Progresso era un'ideologia, per di più di origine borghese, il socialismo rischiava di divenire nient'altro che una proiezione della società borghese.

La seconda accusa all'ortodossia era quella di avere ridotto il marxismo a ideologia; e siccome ogni ideologia aveva in vista il Futuro, il socialismo era stato derubricato a necessità che si sarebbe immancabilmente realizzata. Così la domanda retorica di Sorel, che colpiva uno dei capisaldi del marxismo di Kautsky e della Seconda Internazionale: "Se la rivoluzione si produce durante un periodo di decadenza economica, non sarà anche l'eredità [la società socialista] fortemente compromessa, e si potrà sperare di vedere il progresso economico ben presto risorto?".³⁷ La realtà storica produceva contraddizioni, come rilevato da Marx. Sennonché, era illusorio pensare che queste contraddizioni fossero sufficienti per provocare la rottura rivoluzionaria. Sotto l'aspetto storico ciò significava che se la democrazia era un indice significativo della decadenza, allora proprio il socialismo scaturito dalla democrazia avrebbe rischiato di ereditare l'imputridimento e la decadenza della società borghese.

Sorel era convinto che l'ideologia illuministico-borghese del Progresso sterilizzasse il carattere eversivo e rivoluzionario delle lotte di classe, e dunque tutte le situazioni di antagonismo sociale. La politica socialista consisteva nella convinzione che, considerato che l'immanente tendenza progressista della Storia avrebbe posto capo al socialismo, allora sarebbe stato sufficiente agire nelle sedi parlamentari e rappresentative, rafforzando in queste ultime la presenza dei partiti proletari. L'ideologia del Progresso, applicata alla prospettiva del socialismo, bandiva quella della rottura rivoluzionaria come inutile e persino dannosa, mortificando in questo modo l'antago-

37 G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza*, ed. cit., p. 174.

nismo proletario. Ad avviso del filosofo francese si trattava, invece, di impostare il problema della rottura rivoluzionaria tenendo presente che risultava inaccettabile il modello classico di rivoluzione, quello giacobino, così legato all'ideologia del Progresso.

Per chiarire meglio la posizione soreliana è il caso di richiamare il giudizio di uno storico del comunismo, Martin Malia: “Il dramma di una Grande Rivoluzione non può svolgersi *che una volta* nella storia di una nazione, non per delle ragioni metafisiche di necessità storica, ma per una ragione semplicissima: ogni nazione non ha che un *Ancien Régime* da eliminare e, una volta che essa l'ha fatto – o che ha tentato di farlo –, una linea di divisione storica millenaria è irrimediabilmente varcata”.³⁸ Ora, se il giacobinismo aveva dovuto eliminare l'*Ancien Régime*, e dunque l'ideologia del Progresso era stata utilizzata quale bandiera dietro cui raccogliere i sostenitori del 1789, allo stato attuale si trattava di rovesciare la società borghese, cioè quel sistema economico-sociale sorto proprio dalla vittoria dell'ideologia del Progresso. E allora, si poteva utilizzare quell'ideologia medesima appannaggio del nemico di classe, per dare vita a una rivoluzione proletaria? Serviva un'ideologia vecchia, quella del Progresso, cui richiamarsi per giustificare una prospettiva nuova, quella del socialismo? Poteva un'ideologia schiettamente borghese, come quella del Progresso, essere utilizzata anche dalle classi subalterne, che alla società borghese intendevano opporsi?

Se così fosse stato, allora si sarebbe determinata la subalternità culturale e politica del proletariato alle classi dominanti: una subalternità che si era già tradotta in subalternità politica, perché dietro le bandiere dell'ideologia del Progresso marciavano le truppe del proletariato organizzate e dirette dalla borghesia. E questa era proprio la situazione che si era verificata col socialismo uff-

³⁸ M. Malia, *Histoire des révolutions* (2006), trad. fr., Tallandier, Paris 2008, p. 373.