

RIVISTA DI ANTROPOLOGIA CONTEMPORANEA

2/2025

VOL. VI/LUGLIO-DICEMBRE

ANTROPOLOGIA E CULTURA DI DESTRA

a cura di Vincenzo Matera e Fabio Dei

- 267 Fabio Dei, Vincenzo Matera
Introduzione

Apertura

- 293 Michael Herzfeld
Non è il momento di cedere sui nostri valori. La via media militante al momento della crisi

La cultura di destra nella storia delle idee

- 303 Martino Rossi Monti
Nostalgie. Primitivismo e cultura di destra
- 327 Michela Nacci
Le destre e la loro cultura
- 341 Francesco Germinario
Il fascismo: dall'attivismo assoluto alla visione «aperta» della storia
- 353 Stefano Cavazza
Politica e scienza: riflessioni «neorankiane» tra storia e antropologia

Etnografie e casi di studio

- 375 Marco Gardini
Razzismo, ossessioni identitarie e filo-lepenismo in Madagascar
- 393 Marco Traversari
Fantasmì e corpi dell'etnonazionalismo di destra e di sinistra

FRANCESCO GERMINARIO

Il fascismo: dall'attivismo assoluto alla visione «aperta» della storia

Fascism: From Absolute Activism to an «Open» View of History

Fascism presented an «open» view of history, that is one without a teleological destination. This view was outside the Western theoretical-political tradition, introduced by Jacobinism and adopted by Bolshevism. According to fascists, history had no end. In the fascist ideological universe, it was the fascist who was tasked of introducing contradiction into the world. Considering that the confrontation with the world never ended, fascism can be defined as *absolute activism*. This explains the decisive role played by violence which, in addition to constituting the projection of the spread of the «brutalisation of life» (Mosse 1977), also defined the fascist's relationship with the world.

Keywords: Fascism, Absolute Activism, Confrontation with the World, Vision of History, Revolution.

Da Martov e Nenni a Mosse

Che la violenza si presenti come la maggiore – e più efficace – risorsa politica del fascismo, non c'è dubbio¹. Era una visione che proiettava nella lotta politica quella

*Francesco Germinario, Casa della Memoria, via San Martino della Battaglia, 18 – 25121, Brescia, f.germinario@libero.it
<https://orcid.org/0009-0003-5586-0809>*

Il testo riprende temi di un volume in corso di scrittura dal titolo Un nuovo modello di rivoluzione: il fascismo dalla politicizzazione della nazione alla visione mitica della politica, Asterios editore, Trieste. Ringrazio il dr. Gaetano Barbarisi per la collaborazione.

¹ Per quanto riguarda la violenza fascista, almeno in riferimento ai contributi più recenti, si veda Franzinelli (2003); Millan (2014); Albanese (2014); Osti Guerrazzi (2022); per uno sguardo d'insieme si veda il recente Vander (2024); e in una chiave comparativa squadrista-fascista-SA naziste, Reichardt (2009).

Rivista di antropologia contemporanea 2/2025, pp. 341-352

ISSN 2724-3168 © Società editrice il Mulino

mentalità affermatasi nel corso della guerra, ossia la «brutalizzazione della vita» già segnalata da Mosse negli anni settanta. Nella famosa *Intervista sul nazismo* Mosse aveva osservato che con la guerra si ebbe una «glorificazione della brutalità sotto la specie della lotta, glorificazione che in Germania si prolungò nel periodo postbellico. [...] la brutalizzazione indotta dalla guerra si prolungò nel periodo postbellico; e lo stesso, mi pare, è avvenuto in Italia. È questo il terreno, in certo senso, di cui il fascismo si nutre, traducendo la brutalizzazione in una sorta di attivismo» (Mosse 1977, 45)².

L'analisi di Mosse è condivisibile; ma sarebbe da segnalare anche un altro motivo, forse altrettanto decisivo, almeno sotto l'aspetto teorico-politico. Per precisare, sarebbe il caso di distinguere fra le cause immediatamente storiche, come appunto il clima creato dalla guerra, dalle cause più immediatamente teorico-politiche. Beninteso, non si tratta di contrapporre le ragioni della storiografia a quelle della teoria politica, quanto di verificare quali insegnamenti teorico-politici avessero tratto i fascisti dalla vicenda della guerra.

Muovo dal concetto, di recente giudicato «inflazionato (*galvaudé*)» (Chapoutot *et al.* 2024, 57), proposto da Mosse. Intanto il giudizio storiografico di Mosse sulla brutalizzazione prodotta dalla guerra era molto vicino a quello formulato a suo tempo dal leader del menscevismo Julij Martov. Il rivoluzionario russo naturalmente limitava la sua analisi al caso del bolscevismo e alla situazione politica interna russa:

Il ruolo assunto dall'esercito nella vita sociale grazie alla guerra mondiale è indubbiamente il primo elemento comune che si manifesta in paesi socialmente così diversi come la Russia e la Germania [...]. Il bolscevismo non è semplicemente una «rivoluzione di soldati», ma l'influenza del bolscevismo sul decorso della rivoluzione, in ogni paese è proporzionale alla partecipazione che ad essa prendono le masse armate dei soldati (Martov 1980, 4-5).

Ad avviso di Martov, tra i soldati era diffusa «una sorta di coscienza corporativa, nutrita dalla certezza che il possesso delle armi e la capacità di farne uso danno la possibilità di orientare i destini dello stato» (ivi, 5). Quest'atteggiamento mentale aveva preso piede anche nel proletariato, soprattutto nei settori di quest'ultimo costituiti da reduci. Anche nel proletariato si era diffusa «la propensione a risolvere tutti i problemi della lotta politica, della lotta per il potere, con l'uso immediato della forza armata» (ivi, 7). I reduci dalla guerra «Tornati nelle fila del proletariato, vi portano lo spirito rivoluzionario combattivo ma anche lo spirito del ribellismo soldatesco» (*ibidem*).

Martov, come s'è osservato, aveva limitato lo spettro della sua analisi al bolscevismo. A ben guardare il fenomeno della visione brutalizzata della vita rimandava a una violenza diretta e organizzata. L'uomo del dopoguerra presen-

² Ma sulla brutalizzazione, si veda quanto avrebbe poi scritto Mosse (1990, 175 ss.).

tava un'esperienza di vita differente da quello del periodo prebellico, sia per quanto aveva vissuto in guerra, sia perché con la guerra aveva avuto la possibilità di constatare una più attenta (e quasi ossessiva) presenza dello Stato, il quale, come ben aveva intuito Freud, «richiede[va] la massima obbedienza e il massimo sacrificio di sé» (Freud 1978, 127). Così a guerra in corso, Vincenzo Fani Ciotti, intellettuale di ascendenze parietane, vicino alle posizioni futuriste e nazionaliste nel periodo prebellico, nonché fascista fin dal periodo sansepolcrista: con la guerra, «lo stato ponendo un limite coercitivo ai bisogni individuali crea un nuovo ordine di bisogni collettivi. [...] La guerra rappresenta come la valvola di sicurezza che impedisce il prorompere delle passioni individuali ed imperiali nel seno della collettività statale» (Fani Ciotti 1980, 45). La guerra aveva dato vita a una rivoluzione antropologica in cui *brutalizzazione e politicizzazione della vita procedevano associate*. Considerato che per la nazione si era messa in gioco la vita, allora per quest'obiettivo si poteva dare anche la morte³.

La conseguenza era consistita nella riduzione dell'altro uomo all'opinione politica che professava, vedendo in lui il compagno d'idee oppure il nemico che professava un'opinione politica differente. Se nel primo caso scattava il senso di solidarietà e di amicizia, nel secondo si verificava l'exasperazione del confronto politico fino all'esercizio della violenza.

La differenza con la precedente visione dell'uomo tipica della società liberale era evidente: mentre il liberalismo era riuscito a mantenere ben distinta la dimensione pubblica da quella privata, permettendo anche un rapporto talvolta distante dalla politica, con la politicizzazione integrale della vita prodotta dalla guerra la distinzione fra pubblico e privato evaporava. Politicizzazione della vita significava il pensarsi quale portatore e rappresentante di un'idea politica; e questo atteggiamento era particolarmente avvertito nel caso in cui quell'idea era rivoluzionaria, perché l'avvento di un Nuovo Mondo richiedeva un impegno totale, che non rifuggiva dal ricorso alla violenza. Pietro Nenni per tutti, perché autore di una delle più lucide analisi della situazione politica dell'Italia del dopoguerra:

Nuovi rapporti di produzione si erano formati con la guerra; si era costituita una nuova borghesia, dell'antica ancor più avida e spregiudicata [...]; il contrasto fra vecchio e nuovo si faceva sempre più aspro ed assumeva gli aspetti e le forme della guerra civile; *uno spirito di intolleranza e di violenza sopraffaceva la bonomia dei rapporti che si erano stabiliti avanti la guerra* (Nenni 1946, 6, corsivo aggiunto).

Tra Costamagna e Del Noce

Che la brutalizzazione della vita e della politica fosse estranea o almeno difficilmente compatibile con la tradizione e la cultura liberali, è evidente. Tuttavia, viene da chiedersi se la politicizzazione integrale della vita non avesse svolto

³ Su questo aspetto della cultura della destra nazionalrivoluzionaria si veda Germinario (2018).

un ruolo altrettanto decisivo nell'ostilità al liberalismo. Nella cultura liberale la distinzione fra pubblico e privato agiva da presupposto della convinzione che ai governati fosse riconosciuto il diritto di stabilire un rapporto debole, se non di estraneità, nei confronti della politica. La questione riguarda proprio il fascismo.

Ora, l'esercizio della violenza a fini politici presuppone che l'altro sia visto come un ostacolo da eliminare perché prevalga il proprio progetto politico. Muovo da un autore talvolta trascurato, Augusto Del Noce. A suo avviso, il fascismo era la «negazione della personalità degli altri, [...] [ossia la] loro riduzione a oggetti: dato il conferimento del valore alla pura azione, gli altri soggetti cessano di essere fini in sé stessi, per diventare puri strumenti ed ostacoli». E qui Del Noce ricorreva al concetto di attivismo, 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». Per Del Noce, «il periodo fascista è stato l'«esperienza integrale dell'attivismo»» (Del Noce 2001, 73).

Il richiamo, anche esplicito, di Del Noce era a Croce. Questi, pur evitando di riferirsi al fascismo, aveva così descritto l'attivismo: «il fare per il fare, il distruggere per il distruggere, l'innovare per l'innovare, la lotta per la lotta [...] e ne viene fuori l'«attivismo». Il quale è, dunque, [...] triste parodia che in termini materialistici compie di un ideale etico [la libertà]» (Croce 1965, 300).

Che il fascismo fosse da considerare la forma politica dell'attivismo, era una convinzione rivendicata dagli stessi fascisti. A chiamare in causa l'attivismo quale atteggiamento tipico del fascismo era stato nel 1921, quindi in un periodo in cui lo squadristo imperversava nelle piazze d'Italia, un intellettuale estraneo alle correnti filosofiche accademiche, Adriano Tilgher; a suo avviso il fascismo «non è che l'assoluto attivismo trapiantato nel terreno della politica» (Tilgher 1944, 77).

Se Tilgher era un intellettuale che solo dopo avrebbe aderito al fascismo, è anche verosimile che tutta la pubblicistica filosofica e teorico-politica fascista, specie quella degli ambienti giovanili, trabocca di richiami all'attivismo, spesso rivendicato come un atteggiamento che contraddistingueva il fascismo rispetto agli altri movimenti rivoluzionari, dal bolscevismo al nazismo. Per tutti è il caso di richiamare una figura di primo piano della cultura politica del regime, Carlo Costamagna, giurista, direttore del mensile «Lo Stato», tra i più rappresentativi esponenti del variegato fronte dei critici di Giovanni Gentile, nonché sensibile alle sollecitazioni del fascismo più radicale. Ad avviso di Costamagna,

contro il razionalismo e contro il materialismo la dottrina Fascista è *attivismo*, cioè [...] bisogno di vita [...]. In termini siffatti si comprende che il Fascismo, pur possedendo una dottrina, non può e non deve possedere *una filosofia*. [...] Nulla vi è di più pietoso che la fiducia nel valore definitivo di una teoria filosofica. Non esistono verità assolute, eterne e universali [...]. E perciò il Fascismo come dottrina ricusa ogni filosofia che s'intitoli dell'universale e che degli universali pretenda il dominio. [...] L'*attivismo fascista* è lo sforzo ad impadronirsi della realtà e a dominarla, e nulla

ha di comune con quell'*attualismo neo-hegeliano* [...]. Il solo criterio per valutare la dignità di una dottrina è la sua utilità per la vita. Alla «scienza per la scienza» bisogna opporre la scienza per la vita (Costamagna 1933, 669-671, corsivo aggiunto).

La critica a Gentile era fin troppo chiara; e si fondava sulla convinzione che qualsiasi filosofia della storia era da respingere perché impegnata nel pensare la storia e l'uomo in una prospettiva universalistica.

Ai fini del mio discorso, comunque, la posizione avanzata da Costamagna, così come quella successiva di Del Noce, sull'identità fra attivismo e fascismo interessa per almeno un punto. Riconoscere che il fascismo fosse la traduzione in politica dell'attivismo, implicava la necessità di distinguere fra almeno due declinazioni dell'attivismo. Si tratta di una distinzione che lo stesso Del Noce aveva trascurato, forse perché non funzionale al suo proposito di fornire un'interpretazione filosofica della storia contemporanea⁴. Mi sembra il caso di procedere a una comparazione col bolscevismo, per definire quale forma di attivismo caratterizzasse quello fascista.

L'accelerazione del ritmo della storia e le due forme di attivismo

Nel dopoguerra, negli ambienti rivoluzionari, di destra come di sinistra, era diffusa la sensazione che con la guerra si fosse aperta una fase della storia caratterizzata dal veloce accumularsi di vicende storico-politiche.

La sensazione diffusa negli ambienti rivoluzionari di destra come soprattutto di sinistra era che la guerra, col suo pesante carico di violenza, avesse svolto le funzioni di un motore che aveva accelerato il ritmo del corso della storia. Il liberalismo precedente, essendo un sistema politico fondato sulla mediazione e il confronto fra posizioni politiche differenti, si era rivelato lento; al contrario, con la guerra il ritmo del corso della storia aveva rivelato un'improvvisa accelerazione.

I fascisti non erano gli unici a nutrire queste convinzioni. Anzi, prima che nella destra nazionalrivoluzionaria, la convinzione che la guerra avesse accelerato lo svolgimento tumultuoso delle vicende storiche, si era manifestata nella sinistra rivoluzionaria, sull'onda della Rivoluzione d'ottobre. Così Lenin nelle settimane successive alla firma del Trattato di pace con gli Imperi centrali a Brest-Litowsk:

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

⁴ Su questo tema si veda Germinario (2024, 191-220).

[...] La guerra ha dato una spinta alla storia, che ora vola con la rapidità di una locomotiva (Lenin 1972, 635-638).

Lenin non era l'unico marxista a registrare l'accelerazione del tempo storico. Addirittura la medesima immagine della storia che aveva accelerato il ritmo di svolgimento come fosse una locomotiva la si ritrova nella Luxemburg, in quel periodo in carcere per la sua propaganda antimilitarista e internazionalista, e non del tutto informata delle posizioni di Lenin:

L'«aurea via di mezzo» non si può mantenere in nessuna rivoluzione; la sua legge naturale richiede una rapida decisione: o la locomotiva viene spinta a tutto vapore alla sommità dell'erta storica, oppure, per la sua stessa forza di gravità riprecipita verso il punto di partenza, trascinando nella sua caduta senza speranza coloro che a metà strada volevano trattenerla con le loro deboli forze (Luxemburg 1970, 571).

Anche nella rivoluzionaria polacca compariva la teoria dell'accelerazione dei tempi della storia: «Nel suo impetuoso dilagare, la rivoluzione percorse in giorni e ore il cammino per il quale alla rivoluzione francese furono necessari decenni» (ivi, 13). Il teorico dell'anarchismo, Gregori Petrovic Maximoff, nel ricostruire le vicende del 1917 russo, avrebbe osservato che la rivoluzione di febbraio «polverizzò l'edificio del dispotismo in soli tre giorni, un periodo di una brevità senza precedenti nella storia» (Maximoff 1973, 13). Nel discorso di saluto al Congresso della USPD tenutosi ad Halle nell'ottobre del 1920, Martov, per rimanere a un autore cui mi sono già richiamato, aveva confermato implicitamente il giudizio di Lenin sulla velocità del corso della storia, associandolo però al giudizio del fallimento del progetto bolscevico di esportare la rivoluzione al di fuori della Russia:

il processo rivoluzionario in Occidente – sosteneva Martov –, come hanno apertamente riconosciuto Radek e lo stesso Lenin, non si svolge con la velocità che il partito bolscevico si aspettava quando è arrivato al potere [...]. Radek e Lenin hanno dichiarato che la rivoluzione in Occidente procede [...] lentamente (Martov 2022, 46).

Un dato che accomunava la sinistra rivoluzionaria e la destra nazionalrivoluzionaria era la diffusa sensazione di essere entrati in una fase caratterizzata da un veloce e tumultuoso accadere di vicende storiche: ciò si traduceva nell'attualità della rottura rivoluzionaria. Nel 1931, un giornalista economico, Ferdinand Fried, pseudonimo di Ferdinand Zimmermann, futuro alto ufficiale delle SS negli anni del regime nazista, in una ricostruzione delle varie tappe dello sviluppo capitalistico avrebbe osservato che «la guerra mondiale compresse in pochi anni tre decenni» (Fried 2024, 9).

Ora, possono essere ricondotte sotto l'identica categoria di «attivismo» la scelta di Lenin nell'ottobre 1917 e quella fascista? Detto altrimenti: nella politica

rivoluzionaria l'attivismo risulta sempre identico? Proporrei di distinguere due forme di attivismo.

L'attivismo di Lenin presentava due specificità rispetto a quello messo in campo dal fascismo. Intanto ambiva ad adeguarsi al nuovo ritmo accelerato della storia. La polemica era soprattutto contro l'ortodossia marxista europea che, a cominciare da Kautsky, giudicava azzardata e irrazionale la rottura rivoluzionaria in una nazione, la Russia, dove il capitalismo non era ancora del tutto sviluppato e il proletariato industriale era del tutto minoritario. All'ortodossia, Lenin replicava che la velocità con cui si erano svolti gli avvenimenti negli ultimi anni aveva bruciato tappe che, in altri contesti storici, avevano richiesto decenni: da qui la scelta della rottura rivoluzionaria. Infine, la seconda specificità consisteva nel fatto che, se di attivismo si doveva parlare nel caso di Lenin, era un *attivismo a decisa vocazione teleologica*, cioè si giustificava in virtù della visione marxista del corso della storia.

Quello di Lenin lo si potrebbe definire quale *attivismo teleologico*, nel senso che la scelta di promuovere la rottura rivoluzionaria in una situazione russa caratterizzata dall'arretratezza economica e sociale, trovava la sua giustificazione in una filosofia della storia, il marxismo, che stabiliva la necessità della rivoluzione per instaurare il socialismo. Nel caso di Lenin, la scelta attivistica rimandava a una visione *chiusa* della storia, considerato che questa avrebbe posto capo all'avvento del socialismo. Si trattava di una scelta attivistica che investiva le proprie risorse sulla *prevedibilità* del corso della storia. La teleologia si giustificava col fatto che si trattava di valorizzare le contraddizioni che, in forza della convinzione marxista, risultavano immanenti alla realtà effettuale, perché era la presenza di queste contraddizioni a definire un corso della storia che approdasse al socialismo.

Quelle letture diffuse nella destra nazionalrivoluzionaria europea, sol che si pensi a Carl Schmitt e a Pierre Drieu La Rochelle, su un Lenin che aveva «irrazionalizzato» il marxismo, trascuravano che quello del leader bolscevico risultava un irrazionalismo apparente, perché era una scelta che si giustificava col razionalismo del corso della storia definito dallo stesso marxismo. Così Drieu:

Il genio di Lenin [...] ci pare impregnato di qualcosa che rassomiglia alla dottrina della mobilità e dell'azione, sostenuta in quegli anni da Vilfredo Pareto e da Georges Sorel in filosofia, da Poincaré nella scienza e che si sarebbe espressa nelle arti sotto le spoglie del futurismo, del cubismo, del surrealismo – dottrine fondate tutte sulla negazione della ragione e dell'essere (Drieu La Rochelle 1973, 89)⁵.

Verrebbe da osservare che si trattava di una lettura da destra di Lenin e del bolscevismo, se non fosse che era una lettura molto affine al Gramsci del fin troppo noto articolo del 1917 *La rivoluzione contro «Il Capitale»*, dove si sosteneva che «i fatti hanno fatto scoppiare gli schemi critici entro i quali la storia della Russia

⁵ Per Schmitt si veda Germinario (2023, 147 ss.).

avrebbe dovuto svolgersi secondo i canoni del materialismo storico. I bolscevichi rinnegano Carlo Marx, affermano [...] che i canoni del materialismo storico non sono così ferrei come si potrebbe pensare e si è pensato» (Gramsci 1958, 150). A queste posizioni, qualsiasi dirigente bolscevico, a cominciare dal Lenin che aveva registrato un'accelerazione del ritmo di svolgimento del corso della storia, avrebbe potuto replicare che la Rivoluzione d'ottobre costituiva invece una rottura rivoluzionaria in linea proprio con quanto sostenuto ne *Il Capitale*. La differenza era che mentre in Gramsci risultava comunque salvaguardato il materialismo storico, nella misura in cui i bolscevichi avevano proceduto alla rottura rivoluzionaria in funzione di un futuro contrassegnato dal socialismo, nelle letture fascisteggianti come quella di Drieu a essere valorizzato non era tanto il fine del bolscevismo, quel socialismo dedotto da una visione razionale della storia, quanto la tattica, essendo, Lenin, presentato alla stregua di un fautore dell'attivismo soreliano. In questo modo, dissolto il fine a vantaggio della tattica, Lenin era riletto quale modello da imitare anche in rotture rivoluzionarie di segno politico diverso.

Allora, ribadisco il problema storiografico e teorico-politico in questi termini: era identico l'attivismo fascista a quello teleologico, di cui il bolscevismo era l'esponente più prossimo, ancorché rappresentativo?

Dall'attivismo teleologico all'attivismo assoluto fascista

Nel 1793, al momento della stesura della nuova Costituzione, Robespierre aveva definito la Natura il «legislatore dell'universo» (Rudé 1979, 115). Ciò significava che la storia doveva identificarsi con la Natura, dopo che per secoli, a causa delle tirannidi esercitate dalle teste coronate, era stata un seguito di sofferenze per i popoli. Nel bolscevismo il punto d'approdo della storia era naturalmente il comunismo. In un caso come nell'altro, la storia era immaginata come un processo chiuso. Nella tradizione del pensiero rivoluzionario, dal giacobinismo al più recente bolscevismo, la storia era pensata quale corso la cui chiusura era assicurata proprio dalla rottura rivoluzionaria, vista quale momento che inaugurava le tappe finali della storia medesima.

Con l'attivismo fascista siamo in presenza di un'altra visione della storia e di un altro modello di rivoluzione. La rivoluzione fascista implicava una *visione aperta della storia*, in implicita rottura con una tradizione rivoluzionaria che appunto si era affidata a una *visione chiusa della storia*, quale percorso che avrebbe realizzato un obiettivo finale. Intendo dire che i fascisti erano dotati certamente di una visione della storia, ma rifiutavano qualsiasi filosofia della storia, perché un'eventuale adesione a una filosofia della storia avrebbe comportato la limitazione del loro attivismo, nel senso che quest'ultimo era costretto a osservare scansioni della storia non decise dalla volontà umana.

Non è da escludere che in questo rifiuto fascista della filosofia della storia fosse avvertibile la lezione di Nietzsche, con la polemica di quest'ultimo contro i tentativi di pensare la storia quale processo di massificazione: una filosofia

della storia è tale perché riguarda l'umanità tutta. Proprio a proposito di questa posizione di Nietzsche è stato infatti osservato che «la filosofia della storia e l'idea stessa di storia universale sono sinonimo di massificazione per il fatto che dissolvono l'individuo geniale in una massa amorfa, in una umanità indistinta» (Losurdo 2002, 211). In ogni caso, l'attivismo fascista rimandava a una concezione della dialettica del tutto differente proprio rispetto alla tradizione rivoluzionaria. Insisto sul tema perché mi sembra un passaggio decisivo all'interno dell'universo ideologico fascista.

Le teorie politiche rivoluzionarie sono tali nella misura in cui accettano la logica dialettica: era la logica dialettica la base su cui riposava la visione teleologica della storia perché, non ci fosse stata teleologia, la dialettica, almeno quella nella versione marxista, non avrebbe avuto alcun significato.

La visione fascista accettava la presenza della dialettica nella storia, non foss'altro perché non poteva darsi un atteggiamento rivoluzionario senza riconoscere che la realtà era percorsa dalla dialettica. Tuttavia, risultava modificato il punto d'origine di questa. Il problema che erano tenuti a risolvere i fascisti si potrebbe così riassumere: come riconoscere una dialettica priva di una teleologia la cui presenza avrebbe incatenato l'attivismo del fascista a un piano da quest'ultimo non definito?

Almeno nella versione fascista l'attivismo costituiva un atteggiamento di insoddisfazione nei confronti del Presente; beninteso, contro qualsiasi Presente visto come condizione che limitava la prassi del fascista. Quando Croce aveva sostenuto come l'attivismo «avversasse e aborrisse, sopra tutto, il liberalismo, il solo elemento [...] che non accogliesse e col quale non si alleò mai» (Croce 1965, 299-300), la mancata alleanza aveva trovato il suo motivo nel fatto che il liberalismo rappresentava esso stesso il Presente. D'altro canto, il liberalismo era legato a procedure molto complesse, quelle della discussione e del confronto, dalle quali l'attivismo non poteva che tenersi lontano, essendo legato a ritmi di decisione politica molto rapidi.

L'attivismo è tale, insomma, perché stabilisce un rapporto di irriducibile ostilità nei confronti della realtà effettuale. Se il materialismo valorizzava la dimensione mondana, l'attivismo in versione fascista scrutava il mondo quale temibile avversario. A differenza del pensiero dialettico (dal giacobinismo al marxismo), l'attivismo esperiva la realtà effettuale quale dimensione avversaria perché tendente a delimitare la prassi.

Questo comportava qualche conseguenza decisiva. Se la prassi doveva affrontare e gestire eventuali contraddizioni immanenti alla realtà, allora sarebbe stata costretta ad affrontare una situazione che non era stata da lei creata. Ciò significava che per l'attivismo, affinché fosse libero di agire, l'unica contraddizione ammessa era quella che la prassi medesima avrebbe posto. L'attivismo fascista era tale perché *introduceva* la dialettica nella realtà effettuale. Se il fascista avesse dovuto agire utilizzando le contraddizioni immanenti, allora il suo sarebbe stato un attivismo molto limitato, perché avrebbe dovuto operare all'interno di un panorama storico non deciso dal fascista medesimo. Solo la scelta di introdurre

il confronto dialettico col mondo avrebbe permesso al fascista di rivendicare il ruolo di solitario protagonista della storia.

Nella versione fascista, l'attivismo non necessitava della presenza di contraddizioni immanenti alla realtà storica: la sua era una dialettica *imposta* alla realtà perché, se così non fosse stato, sarebbe ricaduto nella logica del detestato materialismo storico. Nella visione fascista il mondo risultava privo di contraddizioni immanenti: *era la prassi fascista a creare la situazione dialettica*. Quello fascista si presentava quale *attivismo assoluto*, differente rispetto all'attivismo teleologico definito dalla tradizione rivoluzionaria, perché riconosceva che l'unica contraddizione ammessa era quella fra il fascista e il mondo, ossia una contraddizione posta appunto dal fascista medesimo. Questo significava che nell'universo ideologico fascista non si dava immanenza delle contraddizioni perché la dialettica era una scelta introdotta dall'esterno alla realtà mondana, proprio in forza di un attivismo che esperiva il mondo medesimo come limite della volontà del fascista di imporsi su di esso.

Ma era un attivismo assoluto anche per un altro motivo: mentre nell'attivismo teleologico la storia presentava un punto d'approdo, per il fascismo il farsi della storia era eterno, non foss'altro perché eterno era il riprodursi del mondo. Ne conseguiva che, siccome l'«uomo nuovo» si formava nella dialettica fascista-mondo, quella nuova figura di uomo non perveniva mai a completarsi del tutto, essendo immersa nei flussi permanenti della storia. Dunque, il fascismo si presentava come un progetto rivoluzionario del tutto differente dal modello di rivoluzione inaugurato dal giacobinismo e affermatosi col bolscevismo.

A questo punto, la violenza diventava il rapporto che il fascismo instaurava col mondo, il quale non era da conoscere attraverso il lavoro dell'intelletto, perché la conoscenza passava attraverso la prassi: conosceva il mondo chi stabiliva un rapporto conflittuale con esso. Quando i fascisti sostenevano che la loro ideologia nasceva dall'azione, intendevano rivendicare un atteggiamento il cui attivismo dava un senso al mondo. Quest'ultimo non aveva un senso, né la sua storia aveva una direzione: erano le scelte del fascista a definire l'uno e l'altra.

Le conseguenze di quest'atteggiamento erano importanti per definire l'universo ideologico fascista. Indico le conseguenze che mi sembrano importanti.

Intanto, il mondo era privo di contraddizioni. Se queste fossero state immanenti, allora ciò avrebbe significato che il fascista *subiva* il mondo, nel senso che egli avrebbe dovuto operare in un panorama storico definito dall'esistenza di contraddizioni non provocate dalla sua prassi: sarebbero state le contraddizioni immanenti a determinare le scansioni future della storia. Se le contraddizioni fossero state immanenti, la prassi del fascista avrebbe dovuto necessariamente adeguarsi a queste. Invece, era il fascista che, instaurando un rapporto conflittuale col mondo, introduceva in quest'ultimo la contraddizione, la quale si presentava come situazione *esterna* al mondo. In prima istanza, si può definire l'attivismo fascista quale prassi che introduceva la contraddizione in un mondo ritenuto privo di contraddizioni. Su questo punto, il distacco dal marxismo non poteva essere più netto.

Una seconda conseguenza consisteva nel carattere *infinito* del contrasto dialettico fascista-mondo. Siccome il mondo tendeva a riprodursi, l'attivismo fascista non aveva mai termine. In questo senso, è il caso di ribadire che se quello di Lenin era un attivismo a orientamento teleologico, quello fascista era assoluto, in quanto non aveva nessun Regno del bene da conseguire. Il futuro della storia consisteva nel riprodurre il contrasto del fascista col mondo.

La terza conseguenza, derivata da quest'ultima, serviva a spiegare il motivo per cui il fascismo era privo di una filosofia della storia, ma non di una teoria della storia. In altri termini, esso costituiva un modello differente rispetto alla tradizione rivoluzionaria occidentale. Quest'ultima, a muovere dal giacobinismo per arrivare ai bolscevichi, aveva rivelato una visione teleologica, e perciò *chiusa* della storia. Del resto, ogni filosofia della storia implica una «chiusura» della storia medesima.

Late-comer sul mercato politico⁶, il fascismo aveva trovato il Futuro già *occupato* dal liberalismo e dal socialismo: tra l'avvento della libertà e l'avvento del socialismo, non poteva definirsi un terzo Futuro. Il fascismo si era presentato come una «terza via» rispetto al liberalismo e al socialismo, ma era una terza via che non prevedeva un terzo Futuro. Da qui una visione *aperta* della storia.

Riferimenti bibliografici

- Albanese, G. (2014) *Brutalizzazione e violenza alle origini del fascismo*, «Studi storici», (1), pp. 3-14.
- Chapoutot, J., Ingrao, C. e Patin, N. (2024) *Le monde nazi. 1919-1945*, Paris, Tallandier.
- Costamagna, C. (1933) *Pensiero ed azione*, «Lo Stato», 10 (3), pp. 679-683.
- Croce, B. (1965) *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari, Laterza.
- Del Noce, A. (2001) *Analisi del linguaggio*, in T. Dell'Era (a cura di), *Scritti politici 1930-1950*, Soveria Mannelli, Rubbettino, pp. 72-75.
- Drieu La Rochelle, P. (1973) *Socialismo fascista*, Roma, Edizioni Generali Europee.
- Fani Ciotti, V. (1980) *Teoria sociologica della guerra*, in G. Scriboni (a cura di), *Tra nazionalismo e futurismo. Testimonianze inedite di Volt*, Venezia, Marsilio, pp. 38-55.
- Fani Ciotti, V. (2019) *La fine del mondo. Romanzi di fantascienza futurista*, Roma, Gog.
- Franzinelli, M. (2003) *Squadristi. Protagonisti e tecniche della violenza fascista*, Milano, Mondadori.
- Freud, S. (1978) *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, in Id., *Opere*, Torino, Boringhieri, pp. 123-148.
- Fried, F. (2024) *La fine del capitalismo*, Sesto San Giovanni, Oaks.
- Germinario, F. (2018) *L'estremo sacrificio e la violenza. Il mito politico della morte nella destra rivoluzionaria del Novecento*, Trieste, Asterios.

⁶ Su questo concetto si veda Linz (2006, 207-422).

- Germinario, F. (2023) *Totalitarismo in movimento. Saggio sulla visione fascista della rivoluzione e della storia*, Trieste, Asterios.
- Germinario, F. (2024) *Le diverse forme dell'attivismo. Considerazioni su Augusto Del Noce e l'interpretazione filosofica della storia contemporanea*, «Materialismo storico», (7) 2, pp. 191-220.
- Gramsci, A. (1958) *La rivoluzione contro «Il Capitale»*, in Id., *Scritti giovanili. 1914-1918*, Torino, Einaudi, pp. 149-153.
- Lenin, V.I. (1972) *Il compito principale dei nostri giorni*, in Id., *Opere scelte. IV*, Roma – Mosca, Editori Riuniti-Edizioni Progress, pp. 634-638.
- Linz, J.J. (2006) *Democrazia e autoritarismo*, Bologna, Il Mulino.
- Losurdo, D. (2002) *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Luxemburg, R. (1970) *La Rivoluzione russa*, in Id., *Scritti politici*, a cura di L. Basso, Roma, Editori Riuniti, pp. 563-595.
- Martov, J. (1980) *Bolscevismo mondiale*, Torino, Einaudi.
- Martov, J. (2022) *Il discorso di Halle*, Milano, Biblion.
- Maximoff, G.P. (1973) *Gli anarcosindacalisti nella rivoluzione russa*, Firenze, Crescita politica.
- Millan, M. (2014) *Squadrisimo e squadristi nella dittatura fascista*, Roma, Viella.
- Mosse, G.L. (1977) *Intervista sul nazismo*, a cura di M.A. Ledeen, Bari, Laterza.
- Mosse, G.L. (1990) *Le guerre mondiali. Dalla tragedia al mito dei caduti*, Roma – Bari, Laterza.
- Nenni, P. (1946) *Storia di quattro anni (1919-1922)*, Torino, Einaudi.
- Osti Guerrazzi, A. (2022) *Nessuna misericordia. Storia della violenza fascista*, Milano, Biblion.
- Reichardt, S. (2009) *Camicie nere, camicie brune. Milizie fasciste in Italia e Germania*, Bologna, Il Mulino.
- Rudé, G. (1979) *Robespierre. Ritratto di un democratico rivoluzionario*, Roma, Editori Riuniti.
- Tilgher, A. (1944) *Relativisti contemporanei*, Roma, Bardi.
- Vander, F. (2024) *Il «secolo lupo». Un'interpretazione del Novecento*, Roma, Castelvecchi.