

LA CULTURA E IL FASCISMO: UNA RELAZIONE DEL 1975*

Luisa Mangoni

Nel 1929-30 e nel 1930-31 a Cagliari non scrivevo sulla «Critica fascista» di Bottai; ero abbonato alla «Critica fascista» (e la facevo leggere); ma anche al «Selvaggio»; all'«Italiano»; alla «Europäische Revue» del Rohan; agli «Europäische Hefte» di Amburgo; alla rivista di geopolitica di Haushofer, al settimanale politico conservatore tedesco «Der Ring», a «Vita Nova» di Bologna, diretta da Giuseppe Saitta, alla «Critica» di B. Croce, al «Giornale critico della filosofia italiana» di G. Gentile, e alla «Neue Schweizer Rundschau» di M. Rychner... Ero entrato nel partito fascista nel 1926, durante l'estate o la primavera. Ero pieno di confusione mentale e quasi senza scusanti: infatti avevo pur letto «Rivoluzione liberale» alla Biblioteca civica di Forlì e l'«Unità» di Salvemini alla quale era abbonato mio padre; nel 1929 poi, quando andai a Cagliari, avevo discusso, durante gli anni universitari, con Umberto Segre, con A. Capitini, con C.L. Ragghianti. Tuttavia, ero convinto che il fascismo aveva fatto e stava facendo la vera rivoluzione italiana, che doveva diventare rivoluzione europea e ritenevo che bisognasse lavorare su questa strada. Non ignoravo neppure (proprio dai conservatori tedeschi avevo imparato a tenerla presente) l'importanza della rivoluzione sovietica... Non ignoravo le tristi giornate dell'estate 1922 in Italia; avevo letto spesso l'«Avanti!», e qualche volta «Il Comunista»... Eppure ero convinto o credevo d'esser convinto che la strada giusta fosse per l'Italia quella dei fascisti: che mistero di stoltezza!... Insomma non ero all'oscuro di alcune delle più note alternative politiche al fascismo (compresa quella conservatrice e reazionaria dichiarata, che conoscevo attraverso i tedeschi e attraverso le polemiche del cosiddetto «conflitto dopo la conciliazione»); avevo letto perfino, in Svizzera, qualche numero di giornale dell'emigrazione italiana del 1927

* Relazione svolta il 2 maggio 1975 nella biblioteca di Castel Maggiore, in provincia di Bologna, nell'ambito del seminario su «Cultura egemone e culture subalterne». Come avvertiva l'autrice, «essa non tiene conto del recente libro di Renzo De Felice *Intervista sul fascismo* pubblicato nel luglio di quest'anno». Accompagnava il testo una scelta antologica di brani di diversi autori relativi ad alcune riviste («L'Unità», «La Rivoluzione liberale», «900», «La Critica», «L'Universale», «Primato») e ad alcuni temi e definizioni del fascismo: *Gli intellettuali di fronte al fascismo: Salvemini, Gobetti e Croce; Il fascismo come movimento reazionario di massa; Il futurismo; Il nacionemismo; Fascismo e mezzi di comunicazione di massa; Il fascismo «di sinistra»*. Le note sono dell'autrice. La relazione fu pubblicata in «Pubblica lettura. Notizie del Consorzio provinciale pubblica lettura Bologna», III, 1975, 4, pp. 3-16. Questa relazione fu l'occasione da cui scaturì il carteggio con Norberto Bobbio, pubblicato di seguito. Relazione e lettere ci sono stati forniti da Enzo Cervelli, che ringraziamo per la generosità.

o 1928. Dunque, non era perché non sapessi. Certo, non sapevo tutto. Non starò a fare l'analisi del come e del perché mi ero messo su quella strada, né mi metterò a dire che la confusione che avevo in testa era colpa di Gentile, Croce, De Sanctis, Hegel, Mazzini, Gioberti, Gioacchino Volpe, Lutero, Burckhardt, Sorel. Non mi metterò a dire che era colpa dei padri...¹.

Così, nel giugno 1962, Delio Cantimori rievocava, con la consueta lucidità e probità intellettuale, la sua adesione, persuasa – non era perché non sapesse – al fascismo. Ma la sua analisi retrospettiva, in queste sue pagine, è stata prescelta non perché più significativa di altre per una ricostruzione della personalità del Cantimori stesso, ma in quanto ci aiuta a individuare quella cultura media che negli anni '30 poteva qualificarsi come «fascista», sia pure in senso non propriamente originale, ma piuttosto come convergenza e aggregazione di molteplici ascendenze (a sé stanti, cioè peculiari più al Cantimori che alla persona colta in generale, le conoscenze e le letture sulle correnti conservatrici e reazionarie tedesche).

Del resto sempre il Cantimori, recensendo nel 1937 il libro di Ugo Spirito *La vita come ricerca*², vedeva appunto in Ugo Spirito la media della persona colta italiana, e dei suoi interessi: cinematografo, futurismo, romanzo americano, psicoanalisi etc. Anche qui la connotazione di fondo di questo complesso di esperienze e letture e curiosità era pur sempre il fascismo, che consentiva di ricondurle tutte, per Ugo Spirito (ma anche, nonostante la diversa posizione culturale, per il Cantimori) a un momento particolarmente qualificante e tipicamente fascista quale era stato quello della discussione sul corporativismo, del Congresso di Ferrara di cinque anni prima, che Vittorio Foa³ avrebbe riconosciuto come «la cosa più seria – come dibattito pubblico – che si conosca nel periodo fascista». Foa sottolineava come in

¹ D. Cantimori, *Conversando di storia*, Bari, Laterza, 1967, pp. 137-139; su D. Cantimori, cfr. E. Garin, *Intellettuali italiani del XX secolo*, Roma, Editori riuniti, 1974, pp. 171-213, e soprattutto G. Miccoli, *Delio Cantimori. La ricerca di una nuova critica storiografica*, Torino, Einaudi, 1970.

² D. Cantimori, in «Giornale critico della filosofia italiana», XVIII, 1937, p. 364.

³ V. Foa, *Le strutture economiche e la politica economica del regime fascista*, in *Fascismo e antifascismo 1918-36. Lezioni e testimonianze*, I, Milano, Feltrinelli, 1962, pp. 279-281. Il giudizio di V. Foa è criticato da S. Lanaro, *Appunti sul fascismo «di sinistra». La dottrina corporativa di Ugo Spirito*, in «Belfagor», XXVI (1971), pp. 580 sgg. (ma *passim*), che richiama positivamente, piuttosto A. Aquarone, *L'organizzazione dello Stato totalitario*, Torino, Einaudi, 1966, pp. 200 sgg. Il saggio di Lanaro è del massimo rilievo, e occorre tenerne conto; ma a un certo livello di storia delle idee, degli intellettuali, del modo di essere della cultura del fascismo anche nel suo lato umorale, non si può sottovalutare il carattere generale di una testimonianza come quella di Cantimori su Ugo Spirito, e il suo polivalente significato. Su Spirito cfr. ancora G. Santomassimo, *Ugo Spirito e il corporativismo*, in «Studi storici», XIV (1973), pp. 61-113.

quel convegno, al di là della demagogia e dell'ipocrisia, si fosse tuttavia riflesso quell'insieme di problemi materiali e culturali suscitati dalla crisi economica, e da cui il cosiddetto fascismo di sinistra aveva tratto nuovo alimento. Un fascismo di sinistra che, ricordiamolo, il Cantimori riteneva, sempre negli anni '30, capace di fare la «vera rivoluzione italiana, che doveva diventare rivoluzione europea».

Nelle sue *Lezioni sul fascismo*, pubblicate di recente in Italia ma tenute, come è noto, a Mosca nel 1935 – era l'epoca del VII Congresso – proprio a proposito del Convegno di Ferrara e delle tesi di Ugo Spirito, Togliatti ammoniva sulla capacità del fascismo di contrabbandare «qualsiasi merce, anche quella che può essere considerata come sovversiva»⁴. E vanno anche ricordate le pagine di Gramsci in *Passato e presente*⁵, non solo per la perfetta analisi del corporativismo nella versione di Spirito, ma anche per una notazione di singolare rilievo, quando cioè Gramsci, rilevando come per comprendere la posizione di Spirito fosse indispensabile partire dalla concezione dello stato peculiare all'idealismo gentiliano, aggiungeva tuttavia che la possibilità del gentilianesimo di divenire elemento costitutivo della politica culturale governativa era ostacolata negli anni '30 dal concordato e dall'estendersi dell'influenza cattolica: è uno spunto, questo che deve essere tenuto nella massima considerazione.

La testimonianza autobiografica del Cantimori da un lato e i giudizi – contemporanei e non retrospettivi, politici e non semplicemente storici – di Togliatti e Gramsci dall'altro già contengono le principali linee direttive di un discorso sulla cultura italiana del tempo, su una cultura se non originalmente fascista, quanto meno del fascismo. Le posizioni che allora erano di Delio Cantimori e di Ugo Spirito – diverse nel 1937, come la recensione del Cantimori alla *Vita come ricerca* attestava: ma questo elemento ora non è rilevante – rappresentavano dall'interno l'esistenza di una cultura espressiva del regime imperante nel paese, inquieta e critica quanto si vuole, ma incomprensibile senza quel referente oggettivo, ineliminabile, che era il fascismo, tale da dare di quelle posizioni l'interna motivazione e giustificazione. D'altra parte, gli apprezzamenti fondamentali di Togliatti e Gramsci, condotti ovviamente dal punto di vista della più penetrante opposizione al regime (si pensi, come confronto, ai limiti che negli stessi anni contrassegnavano l'analisi di un Salvemini), stavano ad indicare la consapevolezza che poteva avversi del fatto che gli atteggiamenti di un Cantimori e di uno Spirito erano qualcosa di reale, di

⁴ P. Togliatti, *Lezioni sul fascismo*, Roma, Editori riuniti, 1970, p. 144.

⁵ A. Gramsci, *Passato e presente*, Torino, Einaudi, 1964, pp. 75-82.

sentito, non solo, ma anche rappresentativi di una cultura e di una mentalità che, pur segnata dalla presenza di idee, motivi, temi e problemi originariamente sorti prima e fuori del fascismo, avevano finito col divenire fascisti, e perciò indicativi di una realtà nuova anche se non inedita.

Possiamo trarre così una prima approssimazione alla definizione di una cultura fascista: essa non fu necessariamente, o, per meglio dire, non fu quasi mai una cultura originale del fascismo, ma il fascismo fu indubbiamente capace di selezionare, reinterpretare, utilizzare ai suoi propri fini la tradizionale cultura dell'Italia liberale.

Proprio ripensando ad alcune delle riviste che il Cantimori ricordava, o all'esperienze culturali che Spirito segnalava come formatrici, possiamo cogliere il dato nuovo che modificava, aggregandoli, aspetti di una cultura preesistente. «Critica fascista» e «Vita nova» portavano avanti, almeno fino alla svolta degli anni '30, il pensiero idealistico gentiliano; «Il Selvaggio» e «L'Italiano» raccoglievano gli umori di quelli che Mino Maccari aveva chiamato gli «ex-nulla», di coloro, cioè, che proprio dalla realtà politica liberale si erano sentiti esclusi, e che nel fascismo e nello squadrismo avevano ritenuto di poter contare. Il futurismo, il cinema, il romanzo americano, avevano trovato nella rivista «900» e nella proposta culturale di Massimo Bontempi un'interpretazione che ne metteva in luce il carattere oggi si direbbe di mass-media, di organi di trasmissione a livello consumistico e di costume. Il dato nuovo, allora, va probabilmente individuato in questo tipo di legame diverso con la società: l'esperienza della prima guerra mondiale, l'affermarsi dei partiti di massa erano stati compresi dal fascismo e utilizzati al fine del sorgere di un regime reazionario di massa, sintesi, cioè, di autoritarismo, controllo e imposizione da parte del potere politico, di manipolazione e di socialità. Ne derivava una modifica sostanziale non solo del ruolo dell'intellettuale, ma dell'uso del prodotto culturale, di cui il potere politico si serviva certo ai fini del conseguimento del consenso, ma anche per una diversa organizzazione della società. Sotto questo punto di vista, l'esperienza almeno fino a un certo punto concorde di Spirito e Bottai fu esemplare: il gentilianesimo divenne corporativismo, tentativo autoritario di organizzare in forma interclassista una società capitalistica. Da ciò, ancora, deriva, a nostro parere, l'importanza di una personalità come quella di Bottai, su cui torneremo, che di questa realtà nuova del rapporto cultura-stato-società fu certamente l'interprete più lucido e conseguente.

Queste premesse sono necessarie per comprendere il significato reale del recente dibattito che si è riacceso sulla ormai annosa questione se vi fu o no cultura fascista, o se tra fascismo e cultura esiste una contraddizione in termini. Annosa questione perché già nell'immediato dopoguerra il problema

della responsabilità della cultura fu posto, e a ragione. Allora nei fatti, se non nei dibattiti, prevalse la fortunata tesi di Benedetto Croce del fascismo come parentesi nella storia italiana.

E vorremmo dire che oggi una tesi oggettivamente analoga è riproposta da Norberto Bobbio. Nel suo contributo al volume *Fascismo e società italiana*⁶, oltre che in diversi altri suoi scritti, il Bobbio afferma: «La ragione per cui, nonostante i cedimenti individuali, la cultura non fu del tutto fascistizzata, è da ricercarsi nel fatto che una cultura fascista nel duplice senso di fatta da fascisti dichiarati o a contenuto fascista non è mai realmente esistita, o almeno non riuscì mai, per quanti sforzi fossero compiuti, a prender forma in iniziative o imprese durature e storicamente rilevanti». E più avanti: «I grandi intellettuali del fascismo, di cui tre, mi pare, spiccano ormai su tutti gli altri per vigore intellettuale e per l'influenza reale che esercitarono sul regime e sulla cultura fascista, Gentile, Alfredo Rocco e Volpe (tutti e tre coetanei, essendo nati i primi due nel 1875, il terzo nel 1876) si erano formati prima del fascismo: nel 1925 avevano cinquant'anni, cioè un'età in cui generalmente uno comincia a ripetere se stesso»⁷. A queste osservazioni ha replicato Nicola Tranfaglia, osservando: «Norberto Bobbio da una parte accetta la tesi di una *certa* continuità (pur tra roture e mutamenti che è compito dello storico individuare) tra Italia liberale e fascista, tra Italia fascista e post-fascista, dall'altra tende quasi a privilegiare l'aspetto moralistico del rapporto tra intellettuali e fascismo (la "trahison des clercs" di Benda) o quello direttamente legato all'interpretazione crociana per cui il fascismo non produsse nessuna vera cultura. Così accade... che sottovalutati il fatto che il problema non sta tanto nello stabilire se sotto il fascismo ci fu o no vera cultura, quanto nel vedere le ragioni di convergenza tra una parte notevole degli intellettuali italiani e il regime dell'ordine e delle camicie nere»⁸. Questi termini della discussione ci sembrano ancora arretrati rispetto ai problemi di fondo, tanto arretrati da consentire al Bobbio, nel suo saggio *Le colpe dei padri*⁹, di ribattere a sua volta: «Se c'è stata una cultura fascista nel secondo decennio tra il 1935 e il 1945 (nel primo decennio sono tutti d'accordo nel dire che se cultura fascista ci fu, questa fu di derivazione idealistica, il che ci porterebbe a parlare di continuità, se mai, sull'altro versante fra prefascismo e fascismo), noi che ci siamo vissuti dentro non ce ne siamo accorti. A ogni modo, fuori i nomi: il nome di un solo libro che conti, di un solo autore che abbia lasciato il segno, cui si

⁶ N. Bobbio, *La cultura e il fascismo*, in *Fascismo e società italiana*, Torino, Einaudi, 1973, p. 229.

⁷ N. Bobbio, *La cultura e il fascismo*, cit., p. 231.

⁸ N. Tranfaglia, *Dallo stato liberale al regime fascista*, Milano, Feltrinelli, 1973, p. 127.

⁹ N. Bobbio, *Le colpe dei padri*, in «Il Ponte», XXX, giugno, 1974, n. 6, p. 660.

possa attribuire il titolo o l'epiteto di fascista... fuori i nomi, dicevo. Alcuni nomi [di] autori di opere degli anni Trenta e Quaranta io li ho fatti e ripetuti più volte. Attendo una smentita, cioè attendo che mi si dimostri che le opere che contarono e che contano di quel decennio, dalla *Storia come pensiero e come azione* di Croce agli *Elementi di un'esperienza religiosa* di Aldo Capitini, da *Lavorare stanca* di Pavese a *Conversazione in Sicilia* di Vittorini, dal *Cavour* di Omodeo alle storie di Salvatorelli, siano opere fasciste; oppure che vi siano opere da riesumare, da rileggere, che io abbia dimenticato».

Tali ultime osservazioni il Bobbio formulava in occasione della pubblicazione dell'importante volume di Eugenio Garin *Intellettuali italiani del XX secolo*¹⁰. Ed in effetti non più di un'«occasione», come appare esplicitamente dalla pubblicazione sul «Ponte» della conferenza del Bobbio dal titolo *Le colpe dei padri*¹¹, il volume del Garin, cioè di fatto pretesto, come risulta anche alla constatazione che dell'opera del Garin il Bobbio finì col parlare sostanzialmente poco, seguendo piuttosto il filo delle sue argomentazioni, e tutto questo perché, a nostro avviso, fra le tesi del Bobbio e le articolate e mosse e sfaccettate biografie intellettuali fornite dal Garin sussiste una non irrilevante divaricazione. Nella introduzione al suo volume, infatti, dopo aver giustamente lamentato che ancora a trent'anni dalla caduta del fascismo la propaganda si sostituisca all'analisi storica e critica, portando all'oscillazione fra due tendenze estreme, da un lato quella che vede la cultura come «valenza *a priori* positiva» e quindi inconciliabile col fascismo, e dall'altro quella che vede il fascismo come «contagio di tutta la cultura», il Garin pone la questione in termini ben più avanzati rispetto a quelli individuabili nella polemica Bobbio-Tranfaglia: «Solo lentamente si è venuta conquistando la consapevolezza del fascismo come momento assai complesso della storia d'Italia (“il partito nuovo della borghesia italiana”), non omogeneo, non sempre identico a se stesso, in cui devono essere distinti atteggiamenti diversi secondo i periodi, le situazioni, i livelli culturali, le classi e le generazioni. Per contrastarlo seriamente, per colpirlo nella sua realtà, nelle sue radici, nelle sue eredità, e non nelle apparenze e in superficie, non basta l'odio da cui si diceva animato Benedetto Croce. Bisogna individuarlo nella sua autentica fisionomia “perché quando si sbaglia nell'analisi si sbaglia anche nell'orientamento politi-

¹⁰ Su di esso cfr. B. De Giovanni, *Per una storia degli intellettuali*, «L'Unità», 17 maggio 1974, p. 3; V. Gerratana, *Intellettuali italiani del XX secolo: il problema del postfascismo*, in «Studi storici», XV (1974), pp. 698-705; R. Racinaro, *Intellettuali e fascismo*, in «Critica marxista», a. 13 (1975), n. 1, genn.-febb., pp. 177-214; F. Saponaro, *Intellettuali e fascismo*, in «Lavoro critico», 1975, n. 2, apr.-giu., pp. 119-129.

¹¹ N. Bobbio, *Le colpe dei padri*, cit., p. 665.

co". E definirlo sul piano dell'ideologia è singolarmente complicato perché, come osservava Togliatti con molta esattezza già nelle *Lezioni* del '35, "l'ideologia fascista contiene una serie di elementi eterogenei, è eclettica, confusa e strumentale, ma non priva di concetti nuovi, e di temi mutuati dalle fonti più svariate, e magari rubacciati dagli avversari più acerbi"»¹². Sono queste le premesse da cui bisogna necessariamente partire per un'analisi del rapporto fascismo-cultura, che già in questi saggi del Garin è posto nei suoi due termini reali: 1. il nesso fra gli intellettuali, o, per usare un'espressione cara al Bobbio, i «grandi» intellettuali e il fascismo; 2. l'uso che il fascismo fece del prodotto culturale. In effetti di questi due nodi problematici, anche in virtù della struttura compositiva del suo libro che si sofferma sia su temi fondamentali della storia della cultura italiana (ma di alta cultura, per così dire, accademica, universitaria, ai massimi livelli del pensiero critico e filosofico, senza in pratica discendere sul terreno in cui magari proprio quegli stessi temi filosofici, pedagogici, politico-culturali in senso lato si socializzavano, finivano in qualche modo con l'incidere mediamente e diffusamente sui gusti, sul costume etc.) sia su biografie intellettuali di singoli personaggi (particolarmente indicative quelle su Ernesto Codignola e Delio Cantimori), di quei due nodi problematici, si diceva, il Garin era indotto a privilegiarne essenzialmente il primo, vale a dire il nesso fra intellettuali e fascismo. Da questo punto di vista, il Garin non poteva fare a meno di ricorrere al noto concetto del «nicodemismo», di diffusa applicazione negli studi sulla vita religiosa del XVI secolo dal Cantimori, che ne individuò la sostanza e la portata ermeneutica, in poi. Il concetto, cioè, che coglie la pratica della dissimulazione, il nascondere, per dirla molto semplicisticamente, il proprio credo religioso dietro l'ossequio formale ed esteriore verso la religione ufficiale, il tipo di confessionalismo imperante. Ed ecco infatti il Garin scrivere, dopo aver nuovamente richiamato l'osservazione di Togliatti nelle *Lezioni* del '35 sull'eclettismo della cultura e dell'ideologia fasciste, sullo sforzo del «regime» «di presentarsi come mediazione e sintesi, rubacciando qualcosa da tutte le parti: ne derivò una lacerazione più profonda, una scissione insanabile, in cui i vinti ricorsero come sempre alla "dissimulazione", antico retaggio italiano: furono tempi di "nicodemismo" e di cultura "cifrata", purtroppo familiarizzati dalla vecchia tradizione post-tridentina. Il fatto che a "Gerarchia" collaborassero Pareto e Fermi, per fare solo due grandi nomi, non significa che fossero organicamente connesse col fascismo e la sua cultura la sociologia di Pareto o la fisica di Fermi»¹³, e l'esemplificazione immediatamente suc-

¹² E. Garin, *op. cit.*, pp. VIII-IX.

¹³ *Ibid.*, p. XIV.

cessiva era ancora più ardita, in quanto riguardava il futurismo di Marinetti. Ci pare che questo sia un punto molto importante, su cui dover riflettere. È chiaro che il ricorso del Garin al concetto di «nicodemismo», la sottolineatura della pratica della dissimulazione rappresentano un notevole passo avanti rispetto alla tesi del Bobbio sulla estraneità assoluta fra cultura e fascismo. Ciò dipende anche dalla sensibilità del Garin per la problematica gramsciana della storia e del ruolo degli intellettuali diversa e maggiore che nel Bobbio. E va detto inoltre che nell'economia e nel taglio della ricostruzione del Garin il significato delle esemplificazioni condotte su Pareto, Fermi o Marinetti come casi di «nicodemismo» contemporaneo è persuasivo: difficilmente si potrebbe seguire un discorso interpretativo diverso, quando il soggetto protagonista è appunto l'alta cultura, il grande intellettuale, e via dicendo. Resta il problema se ciò sia sufficiente, oppure se esistono, e sono esistiti, altri aspetti di tutta la questione della cultura, del fascismo e del loro intreccio. Resta il problema, insomma, se la dissimulazione basti a risolvere il perché della collaborazione di Pareto a «Gerarchia». In generale sembrerebbe essere un po' il falso problema o lo pseudo-problema della neutralità della scienza, asserzione apodittica nella quale francamente non c'è molto da aver fiducia. Nello specifico si tratta di una dilatazione, a nostro avviso inevitabile, del rapporto intellettuali-fascismo, cultura-fascismo, non solo nella direzione dell'uso che il fascismo fece della cultura, ma anche in quella di verificare quanto nella cultura prefascista o in ogni caso afascista fosse congeniale al fascismo, fosse omologabile al regime e come dottrina e come penetrazione e diffusione nel tessuto sociale, qualificando appunto il regime stesso, come si è detto in precedenza, non solo come reazionario, ma di massa.

Soccorre a questo punto l'importantissima recensione che su «Rinascita» Giorgio Amendola ha dedicato proprio al libro del Garin¹⁴. A proposito del motivo del «nicodemismo», Amendola ricordava che «la dissimulazione è attività difficile da compiersi, che esige grande sicurezza, certezza di prospettive, e, alle spalle, una forza capace di fornire una copertura, un partito clandestino, un'organizzazione illegale». Si tratta di un rilievo importante, poiché pone, con una lucidità peraltro caratteristica di tutto l'intervento di Amendola, una prima irrinunciabile cesura di fondo: fascismo e antifascismo non è soltanto problema morale ma è problema politico e sociale, è cioè scelta di campo con tutte le conseguenze che ciò comporta. Perciò Amendola poteva sottolineare che a proposito della adesione degli intellettuali italiani al fasci-

¹⁴ G. Amendola, *Fu sconfitta la cultura che non seppe resistere*, in «Rinascita», 7 giugno 1974, n. 23; oggi anche in G. Amendola, *Fascismo e movimento operaio*, Roma, Editori riuniti, 1975, pp. 41-54.

smo non era il caso che si parlasse di «*trahison des clercs*»: «Si tradisce un pensiero autonomo quando esso c'è. Tranne pochi miserabili casi non si può parlare di tradimento, ma di adesione, ciascuno credendo di trovare nel fascismo, e nelle possibilità di dibattito culturale che esso offriva entro le sue fila, la parte essenziale del proprio pensiero». Un pensiero di cui Amendola stesso delineava la piattaforma: «a) esaltazione acritica della nazione; b) richiesta di uno stato forte; c) difesa dell'ordine costituito (e dei privilegi di classe che esso tutelava); d) avversione (se non odio e disprezzo) contro il movimento operaio; e) antiparlamentarismo. Ed erano punti che la maggior parte degli intellettuali italiani non duravano fatica ad approvare, perché corrispondevano a loro sincere convinzioni, anche se non tutti li avrebbero formulati con tale cruda perentorietà. Se la adesione politica al fascismo significava approvazione di questi punti, è da domandarsi non il motivo dell'adesione degli intellettuali al fascismo, ma, piuttosto, come potevano, nella loro maggioranza, non aderire al fascismo».

Sembra a questo punto che i due nodi indicati come essenziali da sciogliere si chiariscano vicendevolmente. Si tratta cioè, come lo stesso Amendola osservava, di riconoscere da un lato le correnti di pensiero che avevano concorso «a creare le condizioni culturali che hanno permesso l'avvento del fascismo al potere e la sua trasformazione in regime», e di comprendere dall'altro in che modo il fascismo se ne fosse impossessato, qualificandole ulteriormente in senso autoritario. Così quella formazione prefascista dei Gentile, dei Rocco, dei Volpe, che il Bobbio aveva richiamato per corroborare la sua tesi della non compatibilità fra cultura e fascismo, diviene al contrario il presupposto di quella che fu, in effetti, la cultura del fascismo.

Ciò che venne a cambiare (perché fra il prima e il dopo rispetto all'ottobre 1922 qualcosa cambiò, alcuni fattori intervennero a fare di quella data cultura la cultura del fascismo) fu il ruolo dell'intellettuale. Si vorrebbe dire, cioè, che il fascismo, in quanto regime reazionario di massa, spazzò via le ultime illusioni sulla neutralità della cultura e della scienza. In qualche modo, negli anni fra il 1925 e il 1943, il prodotto culturale smise di essere patrimonio dell'intellettuale di per sé, e divenne strumento utilizzabile a fini di manipolazione politica, gestito e quindi modificato e adattato di volta in volta alle diverse situazioni che si presentavano, dal potere politico nel suo rapporto diretto con la società civile.

Certamente il fenomeno non si verificò così meccanicamente e conseguentemente; certamente non tutta la classe dirigente fascista ne ebbe piena consapevolezza. Ma da un lato sussiste un dato di fatto che le cose andarono a quel modo, e dall'altro che quanto meno il più scalto e avveduto e a suo modo lungimirante esponente del regime si comportò come organizzatore di cultura secondo quelle finalità: si tratta di Giuseppe Bottai. Fu Bottai che

perseguì costantemente lungo l'intero arco del ventennio fascista il disegno di selezionare all'interno della cultura liberale tutte le componenti di essa virtualmente fascistizzabili, di aggregarle, di fonderle, e perciò di servirsene per fondare ideologicamente e dottrinariamente l'ossatura di uno stato nuovo, diverso cioè da quello nel cui ambito il tradizionale patrimonio culturale si era generato e maturato. Appare così evidente, anche su questo circoscritto terreno dei legami fra cultura e politica, quel connotato peculiare alla processualità della storia, rappresentato da continuità e discontinuità insieme. Bottai, cioè, ebbe ben chiari subito dopo la marcia su Roma i due momenti della questione: da una parte il passaggio dalla illegalità alla legalità, dall'altra la ricostruzione di una continuità con la tradizione soprattutto nazionalistica e idealistica della cultura italiana. A questi due dati se ne aggiunse un terzo, a nostro parere determinante: la considerazione che la borghesia-stato così come si era espressa nell'età liberale non fosse più sufficiente a coagulare i problemi sociali nati dalla prima guerra mondiale. Alla realtà di un classismo borghese predominante Bottai si sforzò di sostituire, almeno in linea di principio e di strategia, una visione globale dei problemi della «nazione»: ne derivava che lo stato forte, lo stato etico peculiare a un'ideologia fra liberale e nazionalistica dovesse divenire anche stato corporativo, cioè acquistare una ulteriore nuova dimensione.

Considerate attraverso l'ottica di Bottai, la più lucida, anche se non la sola o la vincente nel seno del regime, si comprendono meglio le due maggiori e qualificanti operazioni culturali del fascismo, separate fra loro, in una stretta connessione con gli avvenimenti politici ed economici, dalla svolta periodizzante degli anni '30: l'assimilazione della filosofia di Gentile e, successivamente, l'incontro e la simbiosi con la ideologia cattolica. Schematizzando, e quindi cadendo inevitabilmente in eccessive generalizzazioni, si può dire che l'idealismo gentiliano fu l'elemento portante dell'ideologia del fascismo, sino a quando il regime si illuse di potere nello stesso tempo continuare la tradizione risorgimentale e post-risorgimentale – il Gentile degli studi su Mazzini e Gioberti non a caso dedicato a Mussolini, etc. – e gettare le fondamenta di una nuova organizzazione statuale e sociale: vale a dire la premessa gentiliana del corporativismo di Ugo Spirito. In *Passato e presente*, come si è accennato, Gramsci richiamava con estrema chiarezza da una parte la necessità di comprendere e analizzare questo tentativo del fascismo di proporre nuove istituzioni economico-sociali; e dall'altra riconnetteva gli esiti corporativi al complesso della filosofia gentiliana, rilevando come una ragione non secondaria del loro fallimento fosse nel fatto che il concordato aveva sostanzialmente modificato la realtà italiana, impedendo che la concezione dello stato propria dell'idealismo gentiliano divenisse «elemento di una politica culturale corporativa». Si trattava, secondo Gramsci, di un episodio importante della «lotta

culturale-politica»; non tutto di quanto Spirito affermava era da buttar via: «Ci sono alcune esigenze reali, affogate nella farragine delle parole speculatieve». La proposta di Spirito aveva, per Gramsci, la caratteristica dell'assoluta coerenza: «Ammesso che il classismo sia stato superato dal corporativismo e da una forma qualsiasi di economia regolata e programmata, le vecchie forme sindacali nate sul terreno del classismo, devono essere aggiornate, ciò che potrebbe anche voler dire assorbite dalla corporazione»¹⁵. Naturalmente, ricostruito nella sua interezza lo svolgimento del pensiero gentiliano fino allo sbocco corporativo e riconosciutane la sostanziale coerenza, Gramsci fondava proprio su tale riconoscimento la sua critica globale: le tesi di Spirito e Volpicelli, «i Bouvard e Péuchet della filosofia», coerenti nelle implicazioni, erano vanificate dall'errore delle premesse, dall'impossibile, cioè, superamento del classismo. Torto scientifico di Spirito era quello di presentare i problemi fondamentali della produzione, del salario, del profitto come teoremi filosofici, senza alcuna verifica in concreto della loro realtà. Ne erano una riprova le stesse resistenze del vecchio sindacalismo fascista rossoniano e le perplessità di Bottai, sostanzialmente ostile al corporativismo assoluto, inteso come assorbimento del sindacato da parte della corporazione. Ma un'altra osservazione di Gramsci è preziosa al fine di comprendere quanto il fascismo fosse nella sostanza un momento perfettamente congeniale alla versione «occidentale» del rapporto fra stato e società, e cioè alla versione borghese e capitalistica di esso: «bisognerebbe anche osservare – diceva Gramsci – come la concezione di Spirito e Volpicelli sia un derivato logico delle più scempie e “razionali” teorie democratiche». Come Gramsci notava, vi era una differenza tra le proposte di Spirito e le posizioni di Bottai.

Per comprendere anche meglio il passaggio dal gentilianesimo al cattolicesimo come ideologia predominante del fascismo, può essere utile seguire, sia pure molto rapidamente, lo svolgersi di «Critica fascista», la rivista che, fondata da Bottai nel 1923, portava avanti con particolare puntualità i temi del rapporto fascismo-cultura. Cultura, è da preavvertire subito, non più nel senso liberale ed aristocratico e accademico della parola, ma cultura come politica, come uno degli strumenti per risolvere il problema che appariva a Bottai come centrale, quello di un nuovo rapporto fra governanti e governati, che comportava certo l'utilizzazione di nuovi strumenti di organizzazione del consenso, ma anche un rinnovamento della classe dirigente e degli istituti politici: in una parola, come Bottai affermava, «costituzionalizzare» Mussolini, trasformare il fascismo in un complesso di leggi, ordinamenti, uomini, tali da porre le premesse a una sua sopravvivenza al di là di Mussolini. Esaminare fino a che

¹⁵ A. Gramsci, *Passato e presente*, cit., pp. 75-82.

punto questa operazione sia riuscita, può aiutarci a comprendere quanto del fascismo sia realmente trapassato nell'Italia del secondo dopoguerra.

Sui due temi del rinnovo istituzionale dello stato e del ricambio della classe dirigente, Bottai interveniva immediatamente sin dal primo numero, del 15 giugno 1923, di «Critica fascista», e si poneva come obbiettivo da raggiungere quello di «sostituire tutta una classe di uomini che hanno, in gran parte, indubbie benemerenze per l'opera loro passata, con una nuova classe, con una nuova élite dirigente». E a proposito della trasformazione delle squadre in milizia aveva poco tempo prima osservato¹⁶: come il fascismo politico è divenuto stato, così il fascismo militare diventerà progressivamente partecipe della vita dello stato. Trapasso naturale, l'unico logico e possibile, conseguenza di tutto lo sviluppo del movimento fascista, che, nato per colmare una lacuna della vita italiana, lo stato, lentamente, attraverso una fatica tormentosa di tre anni, con una serie di atti rivoluzionari, diviene stato e nello stato inserisce tutto il suo complesso organismo, senza lasciare fuori della sua cerchia residui che possono, eventualmente, agire come principi di turbamento nella vita della nazione». C'è indubbiamente il recupero del nazionalismo, ma c'è anche una connotazione nuova, più volte rilevata, quella di una concezione del fascismo come regime reazionario di massa. Non basta più il tentativo che trovò massimo spazio durante la guerra libica di far coincidere nazione e società civile, ma società civile e nazione divengono nell'idea di Bottai «stato», organismo onnicomprensivo di tutti i nuovi problemi posti alla società italiana. Siamo certamente all'interno della logica dello stato etico gentiliano, ma già questa si è trasformata in qualcosa di diverso, ha acquisito caratteristiche politiche non in senso speculativo, ma in senso operativo. In questi termini, quando Bottai ripercorre i capisaldi ideali e ideologici del «suo» fascismo, non a caso recupera l'intera tradizione idealistica italiana, compreso Croce, integrandola con i contributi politici di Sorel, ma anche di Oriani e Corradini: il fascismo come inveramento della tradizione filosofica risorgimentale e idealistica diviene qualcosa di più che fatto occasionale e propagandistico, diviene cioè, secondo l'indicazione oggi criticamente rilevata da Giorgio Amendola, il recupero di una sostanza reazionaria e borghese che di quella tradizione era parte costitutiva. Su «Critica fascista» il 15 febbraio 1925, in polemica con Camillo Pellizzi, Bottai ribadiva: «nessuno di noi ha nel cuore ... lo stato liberale forte della vecchia destra e del vecchio idealismo germanico. Noi pensiamo, semplicemente, che il fascismo possa, nell'organizzazione del suo stato, ispirarsi ai principi che l'idealismo di schietta tradizione italiana ha elaborati e diffusi nel nostro paese attraverso l'opera di Giovanni Gentile...

¹⁶ G. Bottai, *Situazione squadrista*, in «Il Giornale d'Italia», 17 dicembre 1922.

Noi riscontriamo nel liberalismo storico alcune idee fondamentali della nuova legalità, cui il fascismo non ha che da apportare il senso dei nuovi tempi e la coscienza dei nuovi problemi... Deve o non il fascismo creare quella *nuova legalità*, annunciata alla nazione nell'ottobre del '22?». Per portare avanti queste tesi, Bottai non poteva non scontrarsi con l'ipotesi alternativa di Alfredo Rocco del fascismo come mera restaurazione, e va qui rilevato che nei fatti fu la posizione di Rocco a prevalere. Ma va anche sottolineato che all'ipotesi di uno stato totalitario, onnicomprensivo e corporativo, non poteva non accompagnarsi un'ideologia che avesse caratteristiche analoghe, un'ideologia che fu fino a un certo punto la filosofia di Gentile, per divenire poi l'ideologia cattolica. E questa connessione fra stato fascista e gentilianesimo è ben chiarita in un intervento di Bottai sulla rivista «Stato» dell'aprile 1930: «Ogni stato deve essere considerato come un insieme di relazioni sociali, di sistemi, di congegni, di bisogni, di identità, di interessi reggentisi nell'equilibrio della vita effettuale e costituenti una personalità storica e politica nettamente individuata... Lo stato è, dunque, un superamento dell'individuo particolare nell'affermazione della spirituale umanità del cittadino... Noi diciamo che lo stato corporativo è lo stato che assume nella sua sfera di potere sovrano anche la vita sociale ed economica, lo stato che è forma sovrana di un certo contenuto sostanziale che non è se non la concreta vita degli uomini che lo pongono in essere. A questa concezione corrisponde quella del cittadino: il cittadino dello stato corporativo è il produttore che sa di far parte – fatalmente e inevitabilmente – di una comunità politica, cioè di una comunità nella quale i consociati attuano tutta la propria vita, e la attuano politicamente, dando luogo ad atti e relazioni che sono economico-sociali, ma anche etico-politici, perché lo spirito è *uno* ed è tutto impegnato in ogni suo atto, in ogni sua realizzazione»¹⁷. Si ribadiva così nella categoria del produttivismo interclassista la subordinazione della società allo stato. Va detto che il passaggio che proprio nel 1930 andava consolidandosi dall'ideologia gentiliana a quella cattolica non modificava la sostanza di fondo di quella realtà. Già dal 1928, del resto, proprio su «Critica fascista», in un dibattito che aveva impegnato molti dei collaboratori della rivista, e a cui avevano partecipato Egilberto Martire, Guido De Luca, Piero Bargellini, vi era stato un chiaro offrirsi da parte di questi ultimi come portatori di un'ideologia altrettanto onnicomprensiva e interclassista di quella gentiliana, ideologia che aveva però su quest'ultima un indubbio vantaggio: quello di essere profondamente compenetrata a livello della vita sociale e di potere essere perciò uno strumento del consenso di ben più ampia ed efficace incidenza. Si sta parlando del

¹⁷ G. Bottai, *Scritti*, Bologna, Cappelli, 1965, pp. 146 sgg.

cattolicesimo. Il prevalere della linea restauratrice di Rocco e la mancata trasformazione legislativa ed istituzionale in senso corporativo dello stato, i Patti lateranensi del 1929, i contraccolpi della crisi economica mondiale, furono tutti elementi che contribuirono ad accelerare il bisogno del regime di servirsi di strutture organizzative già esistenti per evitare lacerazioni nel tessuto socio-politico e rischiose inquietudini nella coscienza delle più giovani generazioni. Sotto questo profilo, le tradizionali organizzazioni cattoliche fornivano al regime, in tempo di crisi, strumenti di diffusione capillare, solidi ancoraggi nella società. E del resto i temi di fondo – interclassismo e visione corporativa della società – erano da sempre peculiari all’ideologia cattolica. Si trattò, per così dire, dell’incontro fra due totalitarismi, in cui, quando elemento di frizione vi fu, esso non nacque mai da un’opposizione ideologica o culturale, ma da rigurgiti di integralismo e di intransigentismo (caratteristiche notoriamente tipiche del cattolicesimo politico e mentale) individuabili al massimo come afascisti, ma non antifascisti. E sterili, sia detto per inciso, ci paiono i tentativi volti a rendere emblematici, e perciò a gonfiare, i conflitti fra regime e chiesa del 1931 a proposito dell’Azione cattolica. Due totalitarismi che avevano alla base ipotesi non dissimili di ordinamento gerarchico della società, e che traevano l’uno dall’altro contropartite di non scarsa portata: per il fascismo il recupero del confessionalismo cattolico come *instrumentum regni*, per la chiesa la possibilità di utilizzare gli strumenti del potere politico per intervenire massicciamente nella vita e nel costume del paese, arricchendo le originarie connotazioni contadine e rurali, strapaesane per intendersi, tramite la penetrazione nel tessuto cittadino. Basta sfogliare i vari «Annuari», «Annali» e «Ragguagli» cattolici degli anni ’30 per rilevare la com penetrazione fra fascismo e cattolicesimo ai vari livelli della cultura, delle celebrazioni, delle iniziative e delle ricorrenze. Del resto l’evidente spostamento di tutta l’ex cultura gentiliana verso un’area cattolica, soprattutto da parte delle giovani leve abbastanza indifferenti o infastidite davanti a un tipo ideo logismo come quello mutuato dal gentilianesimo, fu una controprova di tale nuova situazione. L’appoggio da parte delle organizzazioni ecclesiastiche alla impresa etiopica non rappresentò che la ratifica formale di un connubio in atto da tempo.

Una sola esemplificazione può forse essere utile a dare la misura di questo clima culturale degli anni ’30, esemplificazione tanto più importante in quanto proviene da un personaggio come Berto Ricci tutt’altro che benevolo verso il cattolicesimo: «contro l’idealismo... italiano... il *Manifesto realista* non ha altre intenzioni che quella chiaramente espressa a un certo punto, dove si nega alle filosofie il potere di sostituirsi da sole, o con buffe contrapposizioni o con più buffi e per giunta sospetti e per colmo unilaterali accostamenti di pensiero, alle religioni positive. Ed è questo, mi pare, un apprezzamento con-

cernente il limite delle filosofie tutte, non di questa o di quella. Tanto peggio per l'idealismo italiano, se oggi esso merita un rimprovero che nel passato poté essere diretto al positivismo o ad altre scuole: di voler piazzare, cioè, una sua curiosa laica religiosità al centro della coscienza moderna, e regalarci una specie di dio al quale io preferisco senz'altro l'Iddio di padre Bresciani»¹⁸. E del resto il dibattito che dal marzo del 1932 si era aperto sulla rivista «Il Saggiatore» intorno alla nuova generazione, non a caso trovava uno degli interventi più qualificanti in quello di Agostino Gemelli, che, rilevando la generale inclinazione al cattolicesimo nell'Europa degli anni '30, osservava che solo in Italia la combinazione fra fascismo e cattolicesimo poteva dare origine a una nuova classe dirigente e a un movimento saldo e duraturo.

Troppo lungo sarebbe ripercorrere attraverso episodi, giornali, scambi epistolari degli anni '30 la vicenda della compenetrazione fra fascismo e cattolicesimo. È piuttosto il momento di tirare alcune conclusioni. Quando si parla di cultura del fascismo, a nostro parere si deve intendere in tutte le sue componenti – si ricordino i punti elencati da Giorgio Amendola – la congenialità fra una cultura prefascista e il regime, l'adesione motivata e non emotiva degli intellettuali, grandi e piccoli, al regime, l'appropriazione da parte del fascismo di quella cultura, l'imprimervi il suo marchio, il costruire su di essa la sua dottrina e la sua ideologia. Quando si parla di cultura fascista l'accento cade di più sull'uso da parte del regime del prodotto culturale a fini di penetrazione nelle coscienze e di asservimento della società civile, orientandone le idee, gli umori, i gusti, la mentalità e il costume. Vorremmo dire, cioè, che in questo campo l'apporto originale del fascismo fu proprio nella concezione che il regime ebbe della cultura. Quando il 15 settembre 1936 su «Critica fascista» Bottai distingueva tra due momenti non divergenti della cultura, la «cultura-laboratorio» e la «cultura-azione», poneva esattamente questo problema. Da un lato vi era il tempo della cultura per se stessa, che guadagnava dal suo isolamento il privilegio di maggiore autonomia di dibattito; dall'altro vi era il tempo della cultura per l'azione, che era il momento della selezione, insindacabilmente portata avanti dal potere politico, che decideva quanta parte del prodotto culturale andava trasferita in messaggi per l'opinione pubblica: in quelle «idee chiare, anche se limitate, e, se necessario, limitate per esser chiare; idee, che eccitino e alimentino la volontà di imporsi, di dominare. Tutto il movimento culturale moderno tende a questo, in un esplicito, confessato, aperto orientamento politico». Ciò che il fascismo aveva capito, non lo avevano compreso gli intellettuali, e si coglie così quale limitato strumento, tutt'al più di salvaguardia personale, ma non del proprio

¹⁸ B.R. (B. Ricci), *Risposta a Pellizzi*, in «L'Universale», gennaio 1933.

patrimonio culturale, divenisse un espediente come la dissimulazione, il «nichodemismo» contemporaneo.

L'inserimento della problematica inerente la cultura nella definizione, oggi assai diffusa anche se non scandagliata in tutti i suoi aspetti, del fascismo come regime reazionario di massa – anche se qui troppo schematicamente delineato, e perciò non esente da forzature e sottolineature eccessive – tale discorso tende inevitabilmente nella direzione non più soltanto della continuità fra stato liberale e fascismo, ma anche, se non di più, in quella della continuità fra fascismo e post-fascismo. Sulla rivista «Primato», di cui non è il caso di descrivere la complessa vicenda e composizione, il 1º marzo 1943 questo tema veniva posto con notevole consapevolezza e chiarezza: «Ci sono problemi che permangono ben oltre talune contingenze, buone o cattive, e che anzi possono essere da queste accentuati... Tendenze collettivistiche e accentratrici non sono una semplice e machiavellica scoperta degli stati autoritari, ma esigenze variamente diffuse nella società contemporanea e accentuate dai periodi di crisi oltre che dalle leggi della tecnica, della massa, dell'organizzazione e via dicendo; così come fondamentali e ineliminabili restano, anche per i più accesi collettivisti, la necessità di critica e di libertà specie per le attività spirituali, dall'arte alla scienza alla filosofia. Il possedere saldi criteri e metodi di giudizio – a cui poi commisurare le vicende e la realtà – è una condizione essenziale per una vera educazione politica: l'attenersi ad essi permette di inquadrare ad un tempo il contingente e il non contingente, di smascherare quei fini e quelle ambizioni particolari che si nascondono dietro esigenze o ideologie generali e di riconoscere ciò che vi è di giusto e di duraturo anche nel pericolo e nella sorte avversa...». Separare contingente da non contingente, ridistinguere fra cultura-laboratorio e cultura-azione, significava, per la parte più duttile e avveduta del regime, porre le premesse alla propria sopravvivenza.

Tornando, per concludere, ai due punti di partenza che si erano posti per questo sommario excursus sulla cultura fascista, e cioè il rapporto fra intellettuali e fascismo e la cultura fascista in sé, si può dire che mentre del primo aspetto fece preventiva giustizia già dal 1919 proprio Togliatti, ponendo sotto accusa «la vecchia anima italiana, la anima dei dilettanti, degli oziosi, dei letterati»¹⁹; circa l'altro, la cultura fascista, Amendola ha indicato l'imperiosa necessità di portare avanti su di esso una ricerca storica logica e coerente, che consenta di metterne in rilievo la sostanza ancora presente nella società e nella cultura italiana, e nella quale si annidano «i germi sempre operanti dell'infezione fascista»²⁰.

¹⁹ P. Togliatti, *Opere*, I, Roma, Editori riuniti, 1967, p. 39.

²⁰ G. Amendola, *art. cit.*