

59
PICCOLA
BIBLIOTHIKI

Religioni politiche e totalitarismi

Francesco Germinario

Religioni politiche e totalitarismi

Percorsi e contraddizioni



Asterios Editore

Trieste, 2024

Prima edizione nella collana PB: Marzo 2024

© Francesco Germinario 2021

© Asterios Abiblio editore 2023

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: 9788893132190

*A Liliana Gadaleta Minervini,
salveminiiana
nel suo impegno civile
e nella curiosità.*

Indice

INTRODUZIONE, 11

CAPITOLO I

Grande Guerra e secolarizzazione

1. Grande Guerra e religioni politiche, 21
2. La Grande Guerra, secolarizzazione ed evaporazione del divino nel mondo, 31
3. Le due religioni politiche: nazionalismo e internazionalismo, la politicizzazione integrale della vita, 35
4. Nazionalismo postbellico e figura del nemico interno, 39
5. La rivoluzione quale punto alto della secolarizzazione e la differenza fra la visione di sinistra e quella di destra in materia di rivoluzione, 43

CAPITOLO II

Definire le religioni politiche

1. Una prima definizione di religione politica: distinguere fra religioso e divino, 49
2. La figura dell'Aschenbach in *Morte a Venezia* o dell'insoddisfazione per la vita, 53
3. La Grande Guerra antiliberalista, la politicizzazione integrale della vita e la dissoluzione dell'autonomia della coscienza, 58
4. Il pensiero cristiano davanti alla politicizzazione integrale della persona, 62

CAPITOLO III

La coscienza politicizzata, Rosenberg, Strauss e le nuove *Robinsonaden*

1. Dall'ideologia politica alla religione politica, 71
2. Ancora sulla politicizzazione della coscienza, 78
3. Estetica politica e soggettività storica delle masse

- nel totalitarismo: tra Benjamin e Arendt, 82
4. La crisi delle *Robinsonaden* e il culto della storia, 86
 5. Tra Leo Strauss, Raymond Aron e l'ipotetica proposta di Alfred Rosenberg agli Aschenbach, 90
 6. Religioni politiche e superamento del nichilismo: su un giudizio di von Mises, 97

CAPITOLO IV

Organizzare le masse e risolvere la crisi di senso

1. Le rivoluzioni quali primato della politica sull'economia, 105
2. La costruzione dell'"uomo nuovo" e l'egemonia della cultura di destra, 109
3. La difficoltà d'analisi del liberalismo e il paradigma di Talmon, 113
4. Di una differenza fra la sinistra e la destra, 118

CAPITOLO V

Tra Mattia Pascal, Croce e la "morte del socialismo"

1. Da Mattia Pascal a Gramsci: il protagonismo militarizzato della piccola borghesia, 121
2. Mattia in vera Plenge, 129
3. Mattia e il giolittismo, 131
4. Il giudizio di Croce sulla "morte del socialismo", 133

CAPITOLO VI

Dall'attivismo alla trasformazione dell'avversario politico in nemico politico

1. L'attivismo contro la lentezza della storia in epoca liberale, 137
2. La rivoluzione come miracolo e l'attivismo, 146

Bibliografia generale, 151

Indice dei nomi, 158

Introduzione

I fenomeni novecenteschi delle religioni politiche e dei regimi totalitari a esse collegati (fascismo, nazismo, comunismo) hanno costituito il tentativo di politicizzare la coscienza, espropriandola della sua autonomia nel delineare giudizi sulle azioni umane e la storia.

Si tratta di un giudizio che potrebbe soddisfare qualsiasi teologo, lasciando però interdetto lo storico? La risposta potrebbe essere affermativa, a patto poi che il teologo riconosca allo storico – soprattutto allo storico delle idee – la competenza nell'indagare le cause che avevano prodotto l'affermarsi delle religioni politiche nel secolo scorso.

Ora, in questa sede, piuttosto che verificare come funzionino le religioni politiche in ambiente totalitario, si cercherà di indagare alcune cause che avevano favorito l'affermarsi delle religioni politiche. Questo è un fenomeno che sembra contrastare con la generale situazione di *Entzauberung* che ha contraddistinto la modernità, soprattutto nel suo periodo novecentesco. In virtù di quali motivi, insomma, proprio nell'epoca del disincanto del mondo, sul mercato politico e delle idee, si sono prepotentemente affermate le religioni politiche? Le cause fondamentali, volendo anticipare alcuni dei temi discussi più avanti, potremmo individuarle in due aspetti, appartenenti a due dimensioni diverse.

La prima è di natura squisitamente politica. La si può rintracciare nello scoppio della Grande Guerra, quale laboratorio in cui si sarebbero raggruppati atteggiamenti mentali e ipotesi politiche che poi avrebbero trovato un

panorama politico propizio per affermarsi in alcune nazioni nell'Europa del dopoguerra. La Grande Guerra, sotto l'aspetto mentale, fu vissuta come una vicenda di drammatica secolarizzazione che aveva decretato la crisi dell'idea illuministica e liberale che la storia costituisse una lenta quanto inarrestabile affermazione del Progresso, ossia della convivenza pacifica dei popoli e degli Stati. Le opere di Herbert Spencer – probabilmente uno degli autori più letti nella seconda metà dell'Ottocento – non riscuotevano più alcun credito. Dall'agosto 1914 la previsione del sociologo inglese, il quale aveva concluso nel 1896 i suoi *Principi di sociologia* sostenendo che “nel futuro, una federazione delle nazioni più elevate, esercitando una suprema autorità, [...] potrà, vietando le guerre tra tutte le nazioni [...] porre un termine al processo di ritorno alla barbarie che va continuamente dissolvendo la civiltà” (Spencer 1967, vol. secondo, p. 1081), era ormai destituita di fondamento, non corrispondendo più alla realtà storica.

Se di Progresso era il caso di parlare, con esso era da intendere l'invenzione di nuove armi ovvero del perfezionamento di quelle create in precedenza, piuttosto che di convivenza pacifica fra gli Stati. Del resto, fin dal 1909 gli intellettuali futuristi italiani, fra i più impegnati alcuni anni dopo nel fronte interventista che domandava la partecipazione dell'Italia alla guerra, avevano elaborato una visione del Progresso che non corrispondeva più a quella su cui si era formata la tradizione liberale. Se, ad avviso di quest'ultima, il Progresso poteva realizzarsi all'interno di un panorama storico contrassegnato dalla pacifica convivenza fra gli uomini, gli intellettuali futuristi, che pure erano i più impegnati nel decantare le novità culturali e quelle introdotte nell'economia e nei processi di produzione, si erano comunque dichiarati a favore della guerra, giudicata quale “igiene del mondo”.

In genere, la storiografia ha inteso scorgere in questa esaltazione della guerra un'anticipazione delle posizioni

interventiste dei futuristi nei mesi fra l'agosto 1914 e il maggio 1915. Non c'è dubbio che i futuristi costituissero quel settore della cultura italiana più incline a impegnarsi per l'intervento; ma, ai fini del nostro discorso, si può avanzare una chiave di lettura più articolata. Se fino ad allora, spesso anche in polemica col movimento socialista, il liberalismo aveva avocato a sé l'idea di modernità – per cui l'unica forma storica di modernità era quella liberale –, con l'esaltazione della guerra il futurismo ventilava un'ipotesi, che si sarebbe poi realizzata nei regimi politici totalitari, quella della scissione fra modernità e liberalismo, ossia la possibilità che potesse darsi storicamente una modernità che non fosse quella liberale.

Uno dei fondamenti più significativi delle ideologie politiche affermatesi sul mercato politico e delle idee del dopoguerra, destinate peraltro a essere vissute e percepite come religioni, consisteva proprio nell'ostilità nei confronti dell'idea di Progresso. Se c'era un'idea entrata in crisi nel corso della guerra, era stata proprio l'idea liberale di Progresso; anzi, la Grande Guerra era stata percepita come una vicenda che smentiva alcuni fondamenti della visione liberale della vita e della storia. Non è certo un caso che all'idea di Progresso non credessero i fascisti e i nazisti, sia perché era una convinzione liberale sia perché legati a una visione bellicistica della politica. Ma non vi credevano neanche i bolscevichi e i loro seguaci europei, convinti che, con lo scoppio della guerra, il capitalismo fosse precipitato in una crisi irreversibile e in una situazione storica di decadenza che sarebbe sfociata nella rivoluzione proletaria mondiale.

Per l'altro verso, la vicenda della guerra aveva contribuito ad accelerare in maniera tumultuosa il processo di secolarizzazione: davanti alla morte di massa e nelle trincee diventava difficile accettare la convinzione della presenza del divino nel mondo. Se la guerra si presentava in una veste così drammatica e distruttiva, allora non era difficile pervenire alla conclusione che il divino non per-

correva più le strade del mondo. Altre erano le convinzioni cui credevano gli uomini che avevano vissuto l'esperienza della guerra; ed erano soprattutto due convinzioni: il senso dell'appartenenza nazionale – un'appartenenza così totalizzante da imporre ai combattenti di mettere in gioco la loro vita ovvero di uccidere –, e, dall'ottobre 1917, la prospettiva dell'internazionalismo, ossia della solidarietà fra classi subalterne appartenenti a nazioni differenti. Con l'esperienza della guerra, nazionalismo e internazionalismo erano diventate le convinzioni politiche attrezzate a sostituire le tradizionali religioni rivelate.

Ora, perché le religioni politiche si affermino sul mercato politico e delle idee, è necessario che esse si presentino come esperienze totalizzanti. Ebbene, il rapporto fra Grande Guerra e religioni politiche in prima istanza è reperibile proprio in questo: la guerra era stata la vicenda storica più coinvolgente che probabilmente si fosse verificata fino ad allora. Forse neanche la Rivoluzione francese era stata una vicenda così totalizzante, considerato che essa non aveva influito su una parte significativa del continente europeo, dall'area balcanica alla Russia.

Nel momento in cui gli uomini erano chiamati a mettere in gioco la loro vita in guerra, scompariva anche la distinzione fra pubblico e privato, stabilita dall'esperienza del liberalismo, con la politica che era inibita dall'intervenire nella seconda dimensione. Con la guerra, considerato che la nazione chiamava a sacrificare la propria vita, anche il privato risultava politicizzato, con la conseguenza che tutta la vita umana era ormai sottoposta a una procedura di politicizzazione integrale, compresi quei settori di società che fino ad allora avevano mantenuto un rapporto distante dalla politica. Beninteso, di "politicizzazione integrale della vita" aveva già parlato, tra gli altri, Herbert Marcuse in un saggio del 1942 sul nazismo. Così il filosofo tedesco:

In Germania, ogni motivo, problema, interesse che riguarda gli individui è oggi in un modo o nell'altro direttamente politico, e la loro realizzazione è parimenti un'azione direttamente politica. L'esistenza sociale e quella privata, il lavoro e il tempo libero, sono attività politiche. La barriera tradizionale tra individuo e società, e tra società e Stato è scomparsa (Marcuse 2001, p. 42)

Una nostra ipotesi storiografica è che la politicizzazione integrale della vita, piuttosto che essere un prodotto originale dei regimi totalitari, fosse stata già predisposta, e in gran parte realizzata, con la vicenda della guerra. Ora, quando si è osservato che le religioni politiche si erano caratterizzate per il progetto di politicizzazione della coscienza, si è inteso appunto sostenere che la politica, penetrando anche nella sfera privata, aveva sottratto alla coscienza quell'autonomia di giudizio che le avevano riconosciuto sia la tradizione teologica cristiana, sol che si pensi al ruolo fondamentale che l'autonomia della coscienza aveva svolto in autori come Agostino e Lutero, sia il pensiero liberale.

L'altra causa fondamentale dell'affermarsi delle religioni politiche presenta una maggiore attinenza con la storia culturale del continente.

I riferimenti al romanzo di Luigi Pirandello, *Il fu Mattia Pascal*, pubblicato in prima edizione nel 1904, ma soprattutto al romanzo breve di Thomas Mann, *Morte a Venezia*, pubblicato nel 1912, saranno qui assunti quale laboratorio per verificare come la crisi della piccola borghesia, denunciata già negli anni precedenti lo scoppio della guerra, non sarebbe stata estranea all'affermarsi delle religioni politiche e dei regimi totalitari. Detto diversamente: il ruolo centrale che le figure e gli strati diversi della piccola borghesia avrebbero svolto in due dei tre regimi politici totalitari (fascismo e nazismo) sono da ricondurre alla constatazione che le ideologie di questi due regimi costituivano una proposta alla soluzione della precedente crisi della piccola borghesia deflagrata in epoca borghese liberale

ed evidenziata dalle voci più disparate della cultura europea prebellica.

Come aveva osservato a suo tempo Renzo De Felice, “esiste un’enorme letteratura sulle basi sociali del fascismo, e in particolare sul rapporto tra classi medie e fascismo” (De Felice 1996, p. 347). In questa sede, si trascurerà il ruolo che la piccola borghesia avrebbe svolto negli anni dei regimi fascista e nazista, preferendo, invece, concentrarci su qualche problema storiografico e teorico-politico preliminare. Intanto, si tratta di chiedersi: se la crisi che attraversa la piccola borghesia nel dopoguerra presenta cause economico-sociali e di natura psicologico-politica, che sempre De Felice aveva brillantemente sintetizzato (cfr., *ivi*, pp. 347-348), con quella crisi non giungevano a maturazione quei fermenti di insoddisfazione nei confronti della società borghese liberale già emersi nel periodo prebellico, e che proprio i romanzi di Pirandello e di Mann avevano palesato, sia pure a livello letterario? A ben guardare anche un autore come Wilhelm Reich, pur molto attento agli aspetti psicologici della crisi della piccola borghesia e al dilagare di una mentalità antiliberal e antidemocratica, riconduce spesso il rapporto fra i ceti medi e, nel suo caso, il nazismo all’esplosione della crisi economica sul finire degli anni Venti (cfr., Reich 1971, pp. 72 sgg.). La reichiana *Psicologia di massa del fascismo*, la cui prima edizione risale ai mesi successivi della chiamata di Hitler alla Cancelleria del Reich presentava alcune analisi molto originali, almeno tenendo presente il dibattito politico dell’epoca. Eppure lo psicanalista tedesco sottovalutava che i segnali di crisi rimontavano al periodo prebellico; ed erano segnali di una crisi sostanzialmente culturale, che poi si sarebbe tradotta in politica.

Ciò che Reich trascurava è che si era sviluppata, all’interno della società borghese liberale, una critica di quest’ultima che tradiva un atteggiamento di insoddisfazione di settori, in qualche caso anche ampi, di una pic-

cola borghesia che s'interrogava sul proprio ruolo nella fase di un sempre più intenso sviluppo del capitalismo. Non ci stiamo riferendo alle varie ipotesi di socialismo nazionale e di una "terza via", temi sui quali Zeev Sternhell ha scritto pagine decisive (cfr. Sternhell 1984 e 1997). La crisi della piccola borghesia, dall'Aschenbach di Mann al Mattia di Pirandello, si presenta in prima istanza come crisi d'identità, prima di tradursi, negli anni successivi alla guerra, in crisi politica. Questo macerarsi in una condizione di crisi d'identità incapace di tradursi in politica era dovuto alla difficoltà di quest'ultima nel valorizzare questo tema perché la sua offerta, anche nelle sue posizioni antisistemiche e rivoluzionarie, come nel caso del movimento socialista, era ritenuta inadeguata. Del resto persino le componenti rivoluzionarie del socialismo erano disinteressate a stabilire un rapporto con la piccola borghesia: esse consideravano gli Aschenbach e i Pascal candidati a rifluire nelle fila del proletariato in seguito all'intensificazione dello sviluppo capitalistico. Ebbene, è il caso di ribadire che la guerra, intesa come panorama storico in cui sarebbero venute a maturare le religioni politiche, avrebbe risolto la crisi d'identità di questi settori di società europea, procedendo alla politicizzazione della loro vita, quale soluzione per risolvere la crisi d'identità che attanagliava i piccolo borghesi prima dello scoppio della guerra.

Una seconda questione: la vicenda terribile e drammatica della guerra non è il punto di passaggio in cui si rielabora quell'insoddisfazione, procedendo ad eliminarla, politicizzando il piccolo borghese, e ponendo così le basi di quelle che sarebbero state le religioni politiche dei regimi totalitari? Per sintetizzare: è da chiedersi se le religioni politiche, intese sia quale atteggiamento nei confronti della società e del mondo sia quale dilatazione delle nuove competenze assunte dalla politica, si fossero già affermate, almeno nelle loro fondamenta, nel corso del conflitto, intercettando e risolvendo quei problemi di

coscienza e di crisi di identità sorti in alcuni settori della piccola borghesia già prima dello scoppio della guerra.

Alla data del 1914 erano fin troppo evidenti, come dimostravano i testi di Pirandello e di Mann, che, almeno sul piano culturale e mentale, erano presenti segnali di sfiducia di diversi settori di piccola borghesia nei confronti della cultura liberale. Era, insomma, evidente che si erano aperte faglie profonde nel compromesso, che aveva contraddistinto la storia del secolo precedente: un compromesso consistente in una piccola borghesia che aveva sostenuto con convinzione e ampio consenso le scelte politiche ed economiche delle classi dirigenti liberali.

A muovere dagli ultimi decenni dell'Ottocento, quel compromesso aveva iniziato a usurarsi. Come dimostrava l'udienza presso soprattutto i settori colti della società borghese liberale di autori come Nietzsche e D'Annunzio, la piccola borghesia, specie il settore umanistico di questa, a disagio in un tumultuoso processo di industrializzazione che imponeva la valorizzazione di specialismi differenti, aveva cominciato a coltivare valori, come quello della critica della democrazia e soprattutto dell'egualitarismo, che non coincidevano con la tradizione razionalista liberale. Una vicenda come quella delle riviste che trovarono udienza nel primo decennio del Novecento, da "Il Regno" a "La Voce", è indicativa di come l'usura del rapporto fra cultura e politica si fosse ormai realizzata: al liberalismo della seconda, si contrapponeva una cultura che privilegiava semmai paradigmi culturali confusi, ma tutti convergenti nella critica del liberalismo. Il protagonismo degli intellettuali era espressione dello scetticismo della piccola borghesia nei confronti della cultura liberale, con la conseguenza che il compromesso ottocentesco fra borghesia liberale e piccola borghesia stava ormai saltando, anche se la frattura si manifestava ancora a livello culturale, senza reperire sbocchi o imprenditori a livello della politica.

Nel caso dei due romanzi di Pirandello e Mann la

dimensione politica non compare; e viene da osservare che quest'assenza risultava ancor più significativa di un'eventuale sua presenza. Ciò significava che i due protagonisti non credevano che la politica potesse risolvere i loro problemi, anche perché entrambi, soprattutto quello delineato dallo scrittore tedesco, avevano un rapporto estraniato con la società. Questa condizione accentuava la loro condizione di crisi d'identità, non riuscendo a trovare soluzioni che potessero risolvere quella situazione in cui erano precipitati. La crisi d'identità e quella dei valori erano due facce della medesima medaglia, attestando la difficoltà del liberalismo nell'offrire risposte e soluzioni convincenti, capaci cioè di ricondurre i due protagonisti a un rapporto corretto con la società.

La crisi dei valori liberali era penetrata soprattutto nei settori della piccola borghesia. I settori della borghesia mantenevano la loro tradizionale visione, confermata da uno sviluppo capitalistico che aveva caratterizzato l'economia europea del ventennio-trentennio precedente lo scoppio della guerra, mentre le classi subalterne erano legate a un'immagine positiva del futuro, immaginato quale epoca dell'avvento del socialismo. La crisi di credibilità dei valori liberali era penetrata in una piccola borghesia che vedeva erose le sue posizioni dallo sviluppo tumultuoso del capitalismo e dalla polarizzazione dello scontro di classe fra borghesia e proletariato. Ma, fermo restando che la società borghese liberale risultava sempre meno soddisfacente sia nei valori che nel suo funzionamento, come attivarsi politicamente, su quale sistema di valori differenti impegnarsi e, soprattutto, come tradurli in politica, rimaneva un nodo di problemi ineludibili.

Alla data del 1914, la politica non era riuscita a offrire risposte convincenti alla crisi di valori in cui era precipitata la piccola borghesia. Anche le posizioni politiche antisistemiche, identificabili a sinistra nel movimento socialista e a destra nei vari movimenti nazionalisti, erano legate a una visione della politica come dimensione estranea alla domanda di senso della vita.

Con lo scoppio della guerra e la mobilitazione di milioni di uomini si era verificata una politicizzazione integrale della vita. Il privato si era sciolto nel pubblico; e si potrebbe anche dire che questa politicizzazione integrale della vita non era altro che una statalizzazione della vita, compresa quella di coloro che appartenevano a quello che si presentava come il "fronte interno". In ogni caso, le situazioni di crisi d'identità dovute alla difficoltà di rispondere alla domanda di senso della vita risultavano annullate, sia perché si viveva ormai sotto l'incombenza della morte, la quale in guerra poteva sopraggiungere in qualsiasi momento, sia perché lo Stato aveva provveduto ad assegnare uno scopo tutto politico alla vita dei suoi cittadini: la vittoria sul nemico. Con la guerra siamo già in vista della formazione delle religioni politiche: queste sono sempre promosse dall'alto dallo Stato; e tra i loro obiettivi è previsto il dissolvimento del privato nel pubblico ossia, come s'è già osservato, la politicizzazione della coscienza quale dimensione più recondita del privato medesimo.

La guerra non aveva che formalizzato questa frattura, tanto che possiamo intendere il fascismo e il nazismo quali ideologie di mobilitazione autonoma di una piccola borghesia che traduceva in politica quella sfiducia nei confronti della modernità liberale che, nel periodo pre-bellico, era già maturata in ambito culturale.

CAPITOLO I

Grande Guerra e secolarizzazione

1. Grande Guerra e religioni politiche

È recente un giudizio che, tenendo presenti le tendenze del dibattito storiografico degli ultimi decenni, interpreta la Grande Guerra come vicenda che aveva inaugurato nuovi scenari storico-politici:

È la guerra a mandare in frantumi la credibilità di una storia-progresso dominata dalla scienza e dalla tecnologia. È la guerra a rendere più forti e credibili (nel senso che le legittima e le rende plausibili) le alternative antiliberali, antiparlamentari, antidemocratiche. È la guerra a introdurre una “biopolitica” che assegnava allo Stato il potere di disporre dei corpi e delle vite degli esseri umani. È la guerra a introdurre un’economia dirigitista e centralizzata, a sospendere diritti civili e politici, a costruire l’ideologia del nemico, l’assuefazione alla violenza, la sottomissione dei mezzi ai fini, l’interferenza dello Stato sulla società civile. Tutti aspetti che la fine della guerra non cancella e che anzi sono destinati a ripresentarsi più volte nel corso della storia successiva. (Flores e Gozzini 2012, p. 174)

In questo giudizio, peraltro ampiamente condivisibile, ciò che appunto risulta mancante è la questione se esista o meno un rapporto fra la Grande Guerra e il successivo emergere delle religioni politiche.

La storiografia sul Novecento ha oscillato lungo tre poli tematici, ovvero veri e propri modelli interpretativi. Invero, prima di delineare sommariamente i tre modelli interpretativi, è il caso di segnalare che c’è un quarto

modello, quello costruito attorno al concetto di “guerra civile europea”, proposto da Ernst Nolte (cfr., Nolte 1988). Qualche considerazione in proposito è necessaria.

Oltre a suscitare numerose critiche nell’ambito storiografico, il cosiddetto *Historikerstreit*, il modello noltiano era parso troppo debitore dalle vicende storiche tedesche per essere proiettato nel panorama storico europeo. Esso si presentava quale espressione di un revisionismo storiografico in cui erano aboliti, quasi programmaticamente, i confini, fra la ricerca storica e lo *Zeitgeist* neoconservatore e neoliberale che animava lo stesso Nolte. “Il revisionismo storiografico – era stato osservato a proposito delle posizioni di Nolte – è funzionale od organico alla cultura politica neoconservatrice oggi in posizione preminente in tutti i Paesi occidentali, il suo obiettivo specifico consiste nella normalizzazione di nazismo e fascismo” (Poggio 1997, p. 14). Nella chiave di lettura di Nolte aleggiava, secondo i suoi critici, il sospetto che il nazismo si fosse incaricato del compito di difendere il continente europeo dall’avanzata del bolscevismo: un compito che, fatte salve le declinazioni razziste e antisemite – il bolscevismo quale traduzione politica della barbarie asiatica e della sete di dominio dell’ebraismo –, sembrerebbe avallare le posizioni del Goebbels del 1945, il gerarca che, con toni infuocati e apocalittici, chiamava i tedeschi a resistere fino all’ultimo contro l’avanzata delle armate sovietiche.

La chiave di lettura proposta da Nolte è importante perché presenta qualche aspetto riconducibile al pensiero politico conservatore. Tracce di “noltismo” sono rintracciabili, a titolo di puro esempio, in uno dei più autorevoli storici del bolscevismo, Richard Pipes. Ad avviso di Pipes, considerato che “le basi del regime bolscevico furono poste fra il 1917 e il 1918” (Pipes 2000, p. 280), si può parlare di “influenza del bolscevismo su fascismo e nazionalsocialismo” (*ivi*, p. 281). D’altro canto, il bolscevismo è da inquadrare nella tradizione del radicalismo

intellettuale russo: gli intellettuali “non volevano la rivoluzione per migliorare le condizioni della gente, ma per ottenere il dominio sulla popolazione, e rimodellarla a propria immagine” (*ivi*, p. 564; ma cfr. anche p. 277). Con i vari Nolte, Pipes ecc. siamo a Burke, nume tutelare del pensiero conservatore, riattualizzato per discutere i problemi della storia del Novecento; e non a caso, l’influenza di Burke è avvertibile nel variegato ambito del revisionismo storico (cfr., Losurdo 1996).

E tuttavia, neanche il richiamo a Burke risulta utile per spiegare il fenomeno delle religioni politiche, perché se si accettasse che fascismo e nazismo costituivano un’imitazione del bolscevismo, si dovrebbe dedurre che le religioni politiche erano state un fenomeno storico importato nell’Europa occidentale dall’arretrata, economicamente e socialmente, Europa dell’Est. Si potrebbe obiettare che i bolscevichi erano intellettuali formati nella cultura europea (il marxismo, soprattutto). Ma questo sarebbe aporetico col giudizio secondo cui essi rappresentavano il radicalismo espresso da decenni dall’*intelligenza* russa. In ogni caso, poi, le ricostruzioni dei vari Nolte, Pipes ecc. non spiegano il motivo dell’apparizione delle religioni politiche nell’epoca della secolarizzazione.

Vediamo brevemente i tre modelli cui si faceva riferimento. Il primo concerne la fin troppo nota proposta di Eric Hobsbawn sulla Grande Guerra quale vicenda che aveva inaugurato il “secolo breve”, chiusosi con la caduta dei regimi comunisti. Così lo storico inglese: “il grande edificio della civiltà ottocentesca crollò tra le fiamme della guerra mondiale e i suoi pilastri rovinarono al suolo. Senza la guerra non si capisce il Secolo breve, un secolo segnato dalle vicende belliche, nel quale la vita e il pensiero sono stati scanditi dalla guerra mondiale, anche quando i cannoni tacevano e le bombe non esplodevano” (Hobsbawn 1995, p. 34).

Il secondo modello, proposto da George L. Mosse, aveva letto la Grande Guerra quale affermarsi della “bru-

talizzazione della vita”, una brutalizzazione poi tradottasi, negli anni del dopoguerra, nel ricorso alla violenza a fini politici (squadrismo fascista, SA naziste, comunismo di guerra e poi collettivizzazione forzata ecc.). Così Mosse:

Successivamente alla prima guerra mondiale, il Mito dell'Esperienza della Guerra aveva dato al conflitto una nuova dimensione come strumento di rigenerazione nazionale e personale. Il prolungarsi degli atteggiamenti degli anni di guerra in tempo di pace incoraggiò una certa brutalizzazione della politica, un'accentuata indifferenza per la vita umana. [...] Dopo il 1918, nessuna nazione poté sfuggire completamente al processo di brutalizzazione. [...] La guerra era divenuta parte della vita di molta gente, e ciò non poté non influenzare negativamente i comportamenti postbellici. [...] La natura umana divenne primitiva, istintiva, violenta (Mosse 1990, pp. 175-9).

Prossima a quella di Mosse è l'interpretazione storiografica di Emilio Gentile:

Dopo oltre quattro anni di combattimenti, la violenza era diventata una nuova abitudine di comportamento per milioni di uomini che erano stati al fronte, e molti di essi la consideravano ora uno strumento legittimo per distruggere il vecchio mondo e crearne uno nuovo: praticata nelle trincee, la violenza fu adottata nella politica alla conclusione del conflitto. (Gentile, 2008, p. 15)

La Grande Guerra familiarizzando gli uomini con la pratica della violenza, aveva inaugurato una fase storica in cui non solo l'azione politica poteva prevedere il ricorso alla violenza – e dunque la stessa azione politica, per essere ritenuta efficace, prevedeva la violenza –, ma quest'ultima, da strumento cui fino ad allora si era ricorso nelle situazioni eccezionali, risultava anche normalizzata. La presenza sulla scena politica del dopoguerra di movimenti politici rivoluzionari di destra come di sinistra aveva trovato uno dei motivi nel fatto che erano

caduti quegli scrupoli verso il ricorso alla violenza dettati dalle culture precedenti, a cominciare da quelle religiose: erano scrupoli che, fino ad allora, avevano frenato il ricorso alla violenza, derubricandola quale opzione estrema dettata da situazioni eccezionali.

C'è infine – e siamo al terzo modello – il rapporto stretto fra guerra e fascismo, un rapporto valorizzato da Renzo De Felice, convinto che la Grande Guerra avesse incubato la soluzione fascista.

Comunque si vogliano giudicare queste posizioni, esse avevano comunque proceduto, soprattutto le ultime due, a una storicizzazione dei risultati della Grande Guerra. “Fu la prima guerra mondiale – aveva sostenuto De Felice nella sua famosa *Intervista sul fascismo* – che mobilità tutta una parte della società italiana, restata sino allora in disparte. E questa parte, mobilitata per la guerra, epperò esclusa dal potere effettivo, dalla partecipazione, tende poi, attraverso il fascismo, a rivendicare, ad acquistare una sua funzione” (De Felice 1975, p. 31). E poi nella stessa sede, precisando ancor di più la sua posizione storiografica, in implicita polemica con alcuni settori della storiografia italiana di orientamento marxista: “Io sono fermissimo nel ritenere che il fascismo sia un fenomeno che si può e si deve circoscrivere rigidamente, altrimenti non capiamo più niente: circoscrivere cronologicamente, fra le due guerre mondiali; circoscrivere geograficamente in Europa, e sostanzialmente nell'Europa occidentale” (*ivi*, p. 82). Fin qui la storiografia.

È il caso, ora, di cominciare a verificare il rapporto fra la Grande Guerra e le religioni politiche. Che queste avessero trovato udienza nel mercato politico e delle idee nel dopoguerra, è un dato storiografico appena da rilevare. Eppure, nel caso dei tre modelli storiografici delineati sommariamente in precedenza quel rapporto risultava trascurato.

Quanto alla scienza politica, emblematico è il caso di Eric Voegelin, autore su cui talvolta ritorneremo, tra i

primi, nel 1938, a problematizzare il concetto di “religione politica”, sia pure limitandolo al caso del nazional-socialismo (cfr., Voegelin 1993). In Voegelin, in forza anche dell'impostazione teorico-politica del testo, non compaiono riferimenti al rapporto fra l'affermarsi delle religioni politiche e la guerra. Anzi, proprio un testo fondamentale come quello di Voegelin può essere richiamato per delimitare una delle domande all'origine del nostro percorso: perché proprio nell'epoca dell'*Entzauberung* e di processi di secolarizzazione sempre più tumultuosi il mercato politico e delle idee aveva visto l'affermarsi delle religioni politiche?

Anche nel pensiero economico non erano mancati riferimenti alla tendenza della politica a declinarsi come religione, pure se mancavano riferimenti alla guerra. Keynes, in un saggio del 1925, col nazismo ancora lontano dalla presa del potere e il fascismo appena uscito dalla crisi provocata dall'omicidio di Matteotti, assumeva come laboratorio l'URSS, presentando il bolscevismo come una religione politica:

Il leninismo è la combinazione di due cose che per secoli gli europei hanno tenuto in diversi compartimenti dello spirito: la religione e gli affari. Noi siamo sconcertati perché è un nuovo tipo di religione. [...] Come altre nuove religioni, il leninismo trae il suo potere non dalla moltitudine, ma da una piccola minoranza di convertiti entusiasti, ciascuno dei quali è animato da tanto zelo e tanta intolleranza [...]. Come altre nuove religioni, è pieno di ardore missionario e ambizioni ecumeniche. Ma dire che il leninismo è la fede di una minoranza persecutrice e proselitista di fanatici guidati da ipocriti vale a dire, in sostanza, né più né meno che il leninismo è una religione, non un semplice partito, e che Lenin è un Maometto, non un Bismarck. (Keynes 2010, pp. 179-180)

Non sarebbe stato del tutto diverso, il giudizio di Joseph A. Schumpeter, all'inizio di un capitolo di *Capitalismo, socialismo democrazia* del 1954, significativamente intito-

lato “Marx profeta”. Ad avviso dell’economista austriaco,

il marxismo è una religione. Esso offre al credente, anzitutto, un sistema di fini ultimi che racchiudono il significato profondo della vita e valgono come criteri assoluti di giudizio dei fatti e delle azioni; in secondo luogo, una guida a questi fini, che implica un piano di salvezza e l’indicazione del male da cui l’umanità, o almeno una sua parte privilegiata, deve essere salva. (Schumpeter 1977, p. 5)

Più articolato, ma proprio per questo ancor più discutibile sul piano storiografico, il giudizio, a seconda guerra mondiale in corso, di Von Hayek, secondo il quale l’avvento del nazismo aveva visto un’improbabile convergenza fra il socialismo di sinistra e la destra, con l’obiettivo di eliminare qualsiasi traccia di liberalismo. Così l’economista austriaco:

Le dottrine che hanno guidato la classe dominante dell’ultima generazione in Germania si opponevano non al socialismo in quanto marxismo, ma agli elementi di liberalismo che vi erano contenuti, al suo internazionalismo e alla sua democrazia. E quando divenne ancora più chiaro che erano proprio questi elementi che si frapponavano alla realizzazione del socialismo, i socialisti di sinistra si accostarono sempre più alla destra. Fu l’unione delle forze anticapitalistiche di destra e di sinistra, la fusione tra socialismo radicale e conservatore che spazzò via dalla Germania qualunque cosa fosse liberale. (Von Hayek 1995, 223)

Keynes e Schumpeter erano solo gli esponenti più rappresentativi di una corrente del pensiero economico e sociologico occidentale caratterizzata per l’insistenza nel sottolineare il carattere religioso del marxismo e del socialismo (cfr., Pellicani 1978, in part. p. 77, nota 5; ID., 2012). Ai fini del nostro discorso, ci limitiamo a rimanere a Keynes.

Il tono aspro e polemico dell’economista inglese, che respingeva non solo il bolscevismo, ma *Il Capitale*, presentato come un “obsoleto manuale di economia [...]”

scientificamente erroneo“ (Keynes 2010, p. 181), inibiva a Keynes di comprendere sia le cause del successo del bolscevismo in Russia, sia quelle delle simpatie che riscuoteva in Europa, almeno presso alcuni settori delle classi subalterne. Ma erano proprio questi limiti, a loro volta, che permettevano a Keynes di presentare il rivoluzionario – nella fattispecie, il rivoluzionario comunista – nella veste di un fanatico disposto a tutto, il militante disposto a sacrificare anche la propria vita, per la causa della rivoluzione proletaria: “Il soldato della rivoluzione deve crocifiggere la propria natura umana, diventando spietato e senza scrupoli, e soffrendo in prima persona una vita priva di sicurezza o gioia – ma come mezzo per raggiungere il suo scopo, e non come fine in sé” (*ivi*, p. 183). Fin qui Keynes.

La conseguenza è che, in Keynes come in Voegelin – più nel primo che nel secondo –, rimaneva inevaso il problema dell’origine storica delle religioni politiche; insomma, non c’era risposta sia alla domanda inerente i motivi per cui le religioni politiche comparivano sulla scena del dopoguerra, sia alla questione se ci fosse un rapporto fra la Grande Guerra e l’affermarsi delle religioni politiche nel panorama politico del dopoguerra.

Ora, che i regimi politici totalitari del primo dopoguerra presupponessero la formazione di religioni politiche, è fin troppo evidente; potremmo anche osservare che dire “religione politica” equivale a dire “totalitarismo”, nel senso che il secondo può essere ritenuto tale se il suo ambiente è pervaso dalla presenza della prima. Se la categoria di “totalitarismo” compariva nel dibattito teorico-politico nei mesi successivi alla marcia su Roma (cfr., Gentile 2023), quella di “religione politica” inizia a diffondersi attorno agli anni Trenta, in contemporanea con l’affermarsi del nazismo. Fra fascismo, comunismo e nazismo il panorama politico europeo era ormai costellato dalla presenza di regimi totalitari che declinavano in una chiave religiosa il loro immaginario politico.

Ora, almeno per rimanere alle prime mosse del governo fascista, questo scarto temporale fra l'affermarsi sulla scena politica europea dei regimi totalitari e il ricorso al concetto di "religione politica", non limitato, come nel caso di Keynes, al bolscevismo, ma da estendere anche al fascismo, era stato probabilmente provocato anche dal fatto che l'attenzione degli osservatori si era focalizzata soprattutto nella sottolineatura del modo spregiudicato di gestione degli apparati repressivi dello Stato da parte del fascismo appena al potere rispetto alla definizione degli aspetti dei nuovi universi ideologici. Il politico liberale Giovanni Amendola, al quale nel 1923 si deve per primo l'utilizzo del concetto di "totalitarismo", nelle sue analisi aveva insistito sulle distorsioni politico-istituzionali provocate dal governo fascista, piuttosto che soffermarsi sull'ideologia:

quando non si vuole – osservava Amendola nella sua denuncia – un'opposizione come non la vuole il fascismo c'è modo di dare a questa volontà una forma legale e non arbitraria. Così fecero i passati governi assoluti, così ha fatto, ai nostri giorni, il governo bolscevico; si è dato cioè valore legale ad una particolare concezione dello Stato e ad una particolare pratica di governo [...]. Il fascismo non ha assunto questa posizione, e cioè non ha voluto creare una nuova legalità escludente, come la legalità legittimistica o bolscevica. (Amendola 1974, p. 349)

Un politico schiettamente liberale come Amendola non poteva che insistere sull'inesistenza del senso di legalità del governo fascista, sottovalutando che la spinta ad assumere atteggiamenti illegali, ossia il ricorso a una violenza squadrista che continuava anche a fascismo al governo, costituiva un tassello decisivo del mosaico ideologico fascista.

Per tornare al nostro tema, non c'è stato nessun regime politico totalitario che non fosse ispirato e "occupato" da una religione politica. Un regime totalitario può funzionare solo in quanto è capace di trasmettere alle masse

una religione politica. Almeno per quanto riguarda l'Italia, nel corso degli anni Novanta gli studi di Emilio Gentile sul fascismo quale regime caratterizzato dalla declinazione dell'ideologia in religione politica, avevano inaugurato un nuovo atteggiamento storiografico nell'analisi del regime fascista (cfr., Gentile 1993). Concludendo la sua analisi della politica nell'Italia fascista, lo storico aveva osservato che

al processo di autonomizzazione e di laicizzazione del potere politico, si è accompagnato, un processo di sacralizzazione della politica. Dalla fine del XVIII secolo, ma soprattutto nel XX secolo, c'è stata, cioè, una tendenza della politica a costruire propri universi simbolici a carattere religioso, spesso assimilando liturgia, linguaggio e modello organizzativo della tradizione cristiana, adattandoli ai propri valori secolari, per conferire a questi ultimi un'aura sacrale. [...] Tutte le rivoluzioni moderne sono state creazioni o innovazioni di simboli, miti e riti che, con diversa intensità, hanno conferito una potenza numinosa al potere politico. Entità della moderna politica di massa – nazione, razza, classe, Stato, partito o capo – hanno richiesto ed hanno suscitato atti di devozione totale che erano tipici della devozione religiosa tradizionale. Persino nelle società dove più radicale è stato il processo di laicizzazione o di deliberata scristianizzazione, si sono manifestate queste nuove forme di religiosità secolare e di misticismo politico. (*ivi*, pp. 302-3)

Simile a questa, la definizione che Gentile avrebbe fornito successivamente: “La religione della politica riguarda il modo in cui l'attività politica è concepita, vissuta e rappresentata attraverso credenze, miti, riti e simboli riferiti a un'entità secolare sacralizzata, che ispira fede, devozione e coesione fra i suoi credenti, prescrive un codice di comportamenti e uno spirito di dedizione per la sua difesa e il suo trionfo” (ID. 2001, p. 206).

Riconosciuto che il processo per cui la politica si era declinata come religione rimontava al XVIII secolo – e qui il riferimento non poteva che essere alla Rivoluzione francese, in particolare al giacobinismo –, rimane pur