

# “Il grande motivo”: dialettica e cultura di destra

di Mimmo Cangiano

## I.

Nella storia che caratterizza la cultura di destra nel 19° e nella prima metà del 20° secolo, una serie di tematiche tendono a ripresentarsi in maniera caratterizzante: il principio della guerra come ritrovamento dell'identità nazionale, il mito della comunità caratterizzata da un'uniformità etnico-culturale (estranea agli effetti disgreganti della moderna società divisa), il ruolo delle *élites*, la fondazione di strutture politiche (ad esempio le corporazioni) in linea col carattere nazionale, la critica al sistema produttivo tayloristico per come impiantato, fuori Europa, dai gemelli Ford e Stalin<sup>1</sup>, ecc. Su nessuno di questi nuclei tematici, però, la destra mostra una visione compatta. In Drieu La Rochelle la guerra, la nuova «guerra di materiali», già si presenta come trionfo di una modernità macchinica e razionalizzata; la sana *Gemeinschaft* agricola dell'Hermann Lons del romanzo *Der Webrwolf* ha poco a che fare con la corradiniana esaltazione della macchina industriale che cementerà, fuori da ogni polarizzazione di classe, la nuova comunità italiana<sup>2</sup>; le *élite* intellettuali di Wilhelm Stapel, o quelle agrarie di Edgar Jung<sup>3</sup>, c'entrano poco con i “produttori” di Georges Valois; anche la critica anti-modernista della tecnica e il nazionalismo, due temi che siamo abituati a considerare come colonna dorsale delle ideologie di destra, devono confrontarsi con l'elogio barrèsiano delle nuove mitragliatrici che aiuteranno la

<sup>1</sup> Cfr. T. Maulnier, *La crise est dans l'homme*, Gallimard, Paris 1935, p. 194: «La società produttiva e razionalizzata di Ford e Stalin, [...] la schiavitù senza scampo alle forze più volgari della materia». A meno che diversamente indicato le traduzioni sono del sottoscritto.

<sup>2</sup> Cfr. E. Corradini, *Diritti e doveri nazionali dei produttori* (1916), in Id., *Discorsi politici*, Vallecchi, Firenze 1923, p. 355: «Bisogna che voi vediate nei vostri operai, non soltanto operai, ma operai italiani. [...] quando il proletariato scorga nella nazione la ragione delle sue nuove fortune [...] il dissidio fra la nazione e lui, fra lo Stato e lui non potrà più risorgere».

<sup>3</sup> Cfr. E. Jung, *Die Herrschaft der Minderwertigen*, Verlag der Deutschen Rundschau, Berlin 1927, p. 252.

Francia a riconquistare la Lorena<sup>4</sup> (e non apro il capitolo Jünger), e con il mito europeo, ancora di Drieu, sorpreso nel *Diario* a sognare un'Europa finalmente unita... dai carri armati di Hitler.

Su due macro-tematiche, però, la destra mostra un volto uniforme: l'anti-materialismo e il rifiuto della dialettica. Addirittura Charles Péguy, uno dei pochi a sostenere l'idea di una relazione dialettica fra materiale e spirituale, considera il dominio dell'economia (e di un approccio economicista) tanto più vero quanto più in relazione a un decadimento qualitativo del reale: «la dominazione dell'economico è pesantemente vera in tutto ciò che è volgare»<sup>5</sup>. Il rifiuto del materialismo serve naturalmente, a un primo livello, ad allontanare le interpretazioni di tipo strutturale e a subordinare il concetto di lotta di classe ad altri tipi di conflitti (nazionali, etnici, spirituali ecc.), ma serve anche a inquadrare il primato dell'*economico* appunto come degradazione, cioè come allontanamento da un corretto funzionamento del sociale che pone invece il *politico* in posizione di superiorità. Il materialismo è dunque posto sotto attacco in due direzioni (che per gli intellettuali di destra sono le due facce della stessa medaglia): nella sua variante marxista (interpretazione degli elementi sovrastrutturali come collegati all'economico) e nella sua variante borghese (interesse al puro livello materiale dell'esistenza, protetto da una democrazia che difende la natura egoistica degli individui in funzione anti-nazionale).

Il materialismo viene poi inteso come correlato tanto all'ascesa delle masse (cioè al crollo degli antichi nuclei valoriali a favore di una cultura, appunto quella delle masse, di carattere puramente materiale)<sup>6</sup>, quanto alla trasformazione dello Stato (ne parla già Ernest Renan in un articolo del 1869: *La monarchie constitutionnelle en France*) in semplice strumento di servizio, incapace di modellare la comunità nazionale fuori dall'azione disgregante del materialismo capitalista. Si sostiene solitamente come correttivo (soprattutto a fine Ottocento) la necessità di una marcia indietro verso un potere politico-economico a gestione elitaria. Quest'ultimo può puntellarsi ideologicamente su considerazioni riguardanti una diseguaglianza *naturale* (Renan ritiene per esempio gli ariani superiori agli ebrei appunto perché non guidati da considerazioni di

<sup>4</sup> Cfr. M. Barrès, *La cause de nos victoires* («Echo de Paris», 12 agosto 1918), in Id., *Chronique de la Grande Guerre 1914-1920*, Plon, Paris 1968, pp. 580-581: «Nella guerra contemporanea, accanto al numero e al valore dei combattenti, un altro elemento ha un ruolo fondamentale: i macchinari».

<sup>5</sup> C. Péguy, *Vita e usura della democrazia parlamentare* (prefazione al *Cabier* di É. Berth, *La politica anticlericale ed il socialismo*, 3 febbraio 1903), in Id., *Questioni di metodo*, a cura e trad. it. di A. Prontera, Milella, Lecce 1992, pp. 125-126.

<sup>6</sup> Cfr. E. Renan, *La riforma morale e intellettuale della Francia* (1871), trad. it. di R. Pozzi, Aragno, Torino 2018, p. 25: «La Francia, rimodellata dal suffragio universale, è diventata profondamente materialista [...]. La valutazione e la direzione degli eventi sono passate alle masse».

carattere meramente materiale) che implica il ritorno ad antichi modelli di direzione gerarchica (quello *greco*, quello feudale ecc.), oppure (è il caso di Fustel de Coulanges) sostenendo la necessità di un assorbimento delle masse in ascesa nel sistema valoriale (e amministrativo) delle vecchie élites, al fine di evitare la loro caduta nel materialismo e riportare, mediante il primato della politica sull'economia, il paese in uno stato di pacificazione; o infine (nella seconda metà dell'Ottocento è il caso principalmente di Proudhon) individuando uno strato sociale in ascesa – in questo caso artigiani e piccoli proprietari – da porre alla direzione delle istituzioni in quanto espressione di un *sentire* immune agli aspetti più anti-nazionali del capitalismo. Sempre in Francia, René Guénon individua poi nell'«invasione del materialismo» il segno più evidente dell'allontanamento dal Tradizionale («Ogni elemento che [...] spezza l'unità è *ipso facto* materialismo»)<sup>7</sup>, mentre i vari Banville, Brasillach, vi leggono, di volta in volta, il declino delle credenze religiose, il segno della decadenza francese, o anche, come per il futuro collaborazionista Alphonse de Chateaubriant, l'immagine stessa della decomposizione dell'Occidente. La destra si investe così della responsabilità di organizzare il *materialismo*, cioè di regolare al contempo economia e masse in un proposito di resistenza a secolarizzazione, monetizzazione, atomizzazione. E qui già compare, inevitabilmente, l'idea di un socialismo differente da quello marxiano, perché fondato, col tramite dello Stato, sui *veri* valori spirituali del paese: valori in grado di connettere – in ottica corporativistica – masse in ascesa e capitalisti. In questo movimento il materialismo finisce appunto per assumere due volti anti-europei: quello degli Stati Uniti, il *cancer americain* fondato sulla supremazia della tecnica e sull'uso strumentale della ragione<sup>8</sup>, e quello dell'Unione Sovietica.

In Italia la critica del materialismo si connette subito alla critica del giolittismo quale «politica del piede di casa» (politica economicista di compromessi) e di ciò che viene percepito come suo alleato a livello culturale: il Positivismo, vale a dire una cultura incapace di indicare direzioni di marcia alla politica stessa. Il progresso dell'anti-materialismo nell'ultimo scorcio dell'Ottocento ha qui un nome preciso: Alfredo Oriani. Il romagnolo è soprattutto abile a fornire a un'intera generazione di intellettuali (a cominciare da Corradini, Papini e Prezzolini) il collante ideologico mediante il quale interpretare la storia recente del Risorgimento nell'ottica del “tradimento”. Oriani fa cioè derivare la situazione corrente (e

<sup>7</sup> R. Guénon, *Autorità spirituale e potere temporale* (1929), trad. it. di P. Nutrizio, Adelphi, Milano 2014, p. 57.

<sup>8</sup> Cfr. R. Aron e A. Dandieu, *Il cancro americano* (1931), trad. it. di G. Giaccio, Il Settimo Sigillo, Roma 2005.

la necessaria reazione) dalle inadempienze del processo risorgimentale inquadrato nella triade mazziniana di rigenerazione-idealità-popolo<sup>9</sup>, collegando con un filo diretto l'idea di un processo unitario non-nazionale (opera di una minoranza: «Non fu l'esame superato in concordia da tutto un popolo»<sup>10</sup>) alla prospettiva bassamente empiristica dominante nella vita culturale e politica dell'Italia giolittiana segnata dall'ascesa delle masse: «La borghesia guidò la rivoluzione nella sua prima fase mantenendole una certa spiritualità di intenzioni e di idee; nella seconda l'irruzione operaia la degradò alla soddisfazione immediata»<sup>11</sup>. All'insegna di una cultura empirico-materialista, Oriani accomuna scientismo e giolittismo facendo ricadere i valori del materialismo sulla qualità della classe dirigente a cui contrappone la visione etica dello Stato e il ruolo fondante dell'intellettuale (custode di tali valori etici) nella sua costruzione. Si tratta di un progetto di matrice intellettuale-populista, dove agli intellettuali è riservato il compito di assumere su di sé la corrente anti-materialistica della prospettiva risorgimentale. Lo Stato liberale invece, incarnato dal giolittismo e dalla sua politica *trasformistica*, non si dimostra in grado di proiettare la nazione nel solco di quella missione civile e spirituale che il *miglior* Risorgimento ha sognato, e in ciò il sistema parlamentare comincia a essere inquadrato come un diaframma fra la nazione e lo Stato (e in tale accusa viene collocata la stessa azione del Partito Socialista). La capacità di Giolitti di convogliare nella sua maggioranza le forze d'opposizione (impedendo una reale alternativa di governo) favorisce il sorgere di una nuova posizione di destra solo parzialmente avvicinata alla Destra Storica, e più portata a recuperare, in ottica già imperialista, l'immagine autoritaria incarnata da Crispi. L'abbandono della *missione* risorgimentale, che avrebbe coinvolto liberali e socialisti, permette di recuperare quel programma che è stato "tradito" dall'ottica *materialista*, cioè da quell'Italia dove, ancora nelle parole di Oriani, «le strade e gli opifici valsero più delle scuole e delle chiese». Tale attacco è cioè identificabile come critica all'operato del ceto politico dirigente, vale a dire a quella borghesia (non *idealistica*) diventata «la sentina del socialismo

<sup>9</sup> Cfr. B. Mussolini, *Prefazione* a Alfredo Oriani, *La rivolta ideale*, Cappelli, Bologna 1933, pp. III-IV: «Nei tempi in cui la politica del 'piede di casa' sembrava il capolavoro della saggezza umana Alfredo Oriani sognò l'impero [...]: Garibaldi era morto, Mazzini sembrava lontanissimo alle nuove generazioni che correvano dietro ad un profeta di dubbia razza tedesca. La politica del materialismo e del positivismo trionfava dalle cattedre, dai giornali; nei partiti».

<sup>10</sup> Cfr. G. Papini, *Il grande esame* («Il Resto del Carlino», giugno 1915), in Id., *Politica e civiltà*, Mondadori, Milano 1963, p. 428.

<sup>11</sup> A. Oriani, *La rivolta ideale*, cit., p. 62. Cfr. E. Gentile, *Il mito dello Stato nuovo dall'antigiolittismo al fascismo*, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 47: «Il vero malessere [...] era attribuito proprio [...] allo stemperamento delle ideologie in una pratica di compromessi e di indulgenze verso le questioni di principio».

sentimentale»<sup>12</sup>. Oriani ventila infatti il sogno di una classe politica “spirituale”, inserita in un processo di *rigenerazione* che, in un’ottica superclassista, contempra inoltre il progetto coloniale<sup>13</sup> come naturale prosecuzione di quello risorgimentale (ma con la fondamentale aggiunta dell’elemento *popolare*), e che attiri a sé la fedeltà degli individui non più nella parola tecnica rappresentata dallo Stato, ma in quella spirituale espressa dalla Nazione. Il proposito è qui (e sarà un proposito che sopravvivrà, almeno in parte, anche alla *normalizzazione* fascista del Risorgimento) quello di rigenerare il carattere degli italiani, e la volontà è quella di superare quell’orizzonte di politica empirica che viene sempre più inquadrata nel ristretto ambito (culturale e politico) edificato dalla generazione politica giolittiana in un’ottica materialista. Da qui alla concezione messianica di una rivoluzione *italiana* da compiere, cioè di una rivoluzione fondata sui valori spirituali d’Italia da trasmettere alle masse, il passo era breve (ed è un proposito non troppo dissimile da quello, gentiliano, enunciato nel 1924 su *Epoca* da Giuseppe Bottai, contrapponendo un socialismo germogliato dal marxismo a uno germogliato dallo spiritualismo)<sup>14</sup>.

In tale linea si muoveranno numerosi elementi del sindacalismo nazionale, ma anche quegli intellettuali come Malaparte che, associando il giolittismo a quanto accade nei paesi anglosassoni, vedranno, nell’economicismo materialista, quella *Zivilisation* dei paesi capitalistici tesa a distruggere tradizioni e istituzioni in linea con le specificità nazionali italiane:

Ci ribelliamo ormai a far dipendere il nostro grado di potenza e di autorità dal grado di sviluppo delle nostre industrie, dal possesso delle materie prime, dalla quantità della produzione [...]. La civiltà moderna non è nostra, e non è fatta per noi<sup>15</sup>.

Anche in Germania le specificità nazionali risultano far da contraltare alle concezioni materialistiche. Alcuni intellettuali insistono sui motivi *völkisch*-comunitari, ma ben presto la maggioranza si sposta su una dialettica più complessa, tendente a inquadrare il rapporto fra anti-materialismo e socialismo nei termini propri della specificità spirituale tedesca così come espressa non solo dalla società civile ma anche, ed è un movimento fondamentale, dallo Stato che la dirige. In tale direzione non solo i modelli

<sup>12</sup> E. Corradini, *Discorsi politici (1902-1923)*, cit., p. 10.

<sup>13</sup> Cfr. A. Oriani, *Fino a Dogali* (1889), Cappelli, Bologna 1938, p. 349: «La democrazia [...] sproprietava sul diritto dei selvaggi».

<sup>14</sup> Naturalmente la riflessione di Bottai faceva riferimento al G. Gentile di *La filosofia di Marx* (1899), vale a dire alla contrapposizione fra il proletariato come ultimo erede della specificità filosofica tedesca e la nazione come ultima erede della specificità filosofica italiana.

<sup>15</sup> C. Malaparte, *L’Europa vivente* (1923), Vallecchi, Firenze 1961, p. 468. Cfr. A. Di Grado, *Scrivere a destra. Vite narrate e vite perdute nel ventennio nero*, Perrone, Roma 2021.

brutalmente biologistici (il Freyer di *Anthäus*, 1918) decadono a favore di un razzismo di tipo *spirituale* (secondo il Moeller di *Eine Zuschrift und eine Erwiderung* è per esempio lo spirito che decide della razza e non viceversa) o di tipo socio-politico (per Stapel l'ebreo è tale perché *figlio* del liberalismo), ma la stessa prospettiva di superamento del capitalismo liberale viene inquadrata come valido verso una struttura economica in cui il socialismo (separato dal marxismo che è un prodotto del capitalismo) recupera la sua natura *spirituale*, connettendosi a un'organizzazione dello Stato (quella tedesca) che avrebbe sempre favorito la partecipazione delle masse nel quadro di uno sviluppo economico non-conflittuale perché regolato dall'alto.

Il proposito di superamento del materialismo, quello che già Johann Plenge (1789 e 1914) aveva ritenuto possibile tramite la guerra in quanto ristabilimento non semplicemente del *Volk* tedesco, ma del tipo *propriamente* tedesco di economia («l'integrazione spontanea nello Stato degli organismi economici»<sup>16</sup>), viene cioè inquadrato da molti in una struttura a fondamento gerarchico-corporativo che permetta ai cittadini (borghesi e proletari) di superare le pure preoccupazioni materiali – effetto dell'atomizzazione creata dal liberalismo e della polarizzazione creata dal marxismo – a favore delle più profonde caratteristiche germaniche, cioè quelle da cui l'economia (il *materiale*) deve dipendere. È ancora il primato del politico sull'economico, ma inquadrato ora direttamente nei meccanismi di funzionamento dello Stato, cioè nella prospettiva di uno Stato che, curando l'economia, *educa* il cittadino ai valori della *comunità*. Tale riformulazione permette inoltre a molti socialisti (per esempio August Winnig) di saltare il fosso e di cominciare a definire il movimento operaio come “la protesta del sangue tedesco” (*Das Reich als Republik*, 1920) contro le plutocrazie occidentali (e gli ebrei).

Naturalmente anche tale posizione richiede però (come quella *völkisch*) una riflessione sulle caratteristiche tanto dell'identità tedesca quanto del suo modello statale. Si tratta cioè di identificare i fondamenti spirituali (anti-materialisti) da porre a nucleo dell'azione, assolutamente materiale, dello Stato. Oswald Spengler individua tali caratteristiche nel prussianesimo, cioè, per lui, in un modello di vita anti-individualista fondato sul concetto di *disciplina*. In *Prussianesimo e socialismo* sostiene ad esempio che la Prussia fosse già passata a un modello economico sovra-individualista, perché il suo spirito aveva in tal senso guidato lo Stato (a partire dalla legge protezionista sui dazi produttivi del 1879). Il proposito è quello

<sup>16</sup> J. Plenge, 1789 e 1914. *Gli anni simbolici nella storia dello spirito politico* (1916), a cura e trad. it. di C. Tommasi, Il Mulino, Bologna 2008, p. 169.

di continuare l'opera già intrapresa all'interno del sistema capitalistico, creando un socialismo che sia prodotto della stirpe e non della classe. Essendo infatti la mentalità marxista sorta in un ambiente (l'Inghilterra manchesteriana) privo di Stato perché internamente focalizzato sull'iniziativa individuale e sulla polarizzazione sociale, esso ha assorbito principi di natura individualistica e polarizzante. Bisogna dunque «liberare il socialismo tedesco da Marx»<sup>17</sup>, ancorandolo a quell'«impero morale» che si oppone alla mentalità anglosassone e che giudica come valore supremo la collettività sovraperonale, il servizio, l'obbedienza, vale a dire i valori espressi dall'anima tedesca (a riprova della sua tesi Spengler fa notare che i socialdemocratici di Babel hanno appunto già seguito la loro *anima* associandosi allo sforzo bellico): «L'istinto tedesco [...] è questo: il potere appartiene al Tutto. Il singolo è *al suo servizio*»<sup>18</sup>.

Ma è a Werner Sombart che bisogna guardare per capire fino in fondo quanta strada avesse già fatto la tradizione anti-materialista (e in un intellettuale la cui comprensione dei fenomeni storici, politici ed economici era straordinariamente superiore a quella degli altri fin qui analizzati). È notissimo come Sombart, all'altezza di *Mercanti ed eroi* (1915), abbia propugnato un'immagine di coesione nazionale in cui la subordinazione del singolo agli scopi della comunità è parte integrante di una concezione socio-politica alternativa a quella inglese: «Mercanti nella palude che si chiama commercialismo». Qui la concezione materialista è completamente riversata sull'Inghilterra, colorando di sé tanto gli aspetti del capitalismo inglese quanto quelli del suo socialismo:

Ci sono anche, e in gran quantità, aspirazioni anti-capitalistiche che sono nate dallo spirito manchesteriano, eudemonistico e individualistico. Anzi – non esiste una sola teoria *inglese* del socialismo [...] che non sia orientata in senso [...] individualistico<sup>19</sup>.

Esistono invece, in Germania, una borghesia «con un senso dello Stato fortemente sviluppato» e un socialismo (inquadrato da Sombart nell'insegnamento del “tedesco onorario” Robert Owen) che è «spirito di sacrificio, religiosità, obbedienza», finalizzato a fare dello Stato una concezione organica (anti-meccanica) che è la comunità del popolo ricondotta a unità. L'emersione di tale concetto di Stato è certamente stata favorita dalla mobilitazione in vista della guerra, ma essa corrisponde secondo Sombart alle specificità dell'animo tedesco (nel 1914 espresso in militarismo):

<sup>17</sup> O. Spengler, *Prussianesimo e socialismo* (1919), trad. it. di C. Sandrelli, AR, Padova 1994, p. 10.

<sup>18</sup> Ivi, p. 15.

<sup>19</sup> W. Sombart, *Mercanti ed eroi*, trad. it. di E. Daly, Aracne, Roma 2012, p. 61.

Che altro può essere il militarismo tedesco se non quello spirito tedesco che noi abbiamo imparato a conoscere? [...]. Tutto ciò che riguarda gli affari militari ha da noi la priorità [...]; il coraggio e l'obbedienza [...] l'ordine [...]. Sia che si tratti delle scuole [...], delle unioni di lavoratori o della banca del Reich, delle ferrovie o della scienza<sup>20</sup>.

Su tale strada (già annunciando il futuro *Il socialismo tedesco*) Sombart inquadra in ciò che definisce "socialismo" il superamento della concezione *mercantile* a favore di un'abnegazione spirituale dell'individuo allo Stato: «Nell'abnegazione si compie il destino dell'uomo, [...] si unisce nuovamente con il regno dello spirito: egli ritorna, così, nella sua patria». Naturalmente tale socialismo non può essere appannaggio di una classe o di un partito, ma deve riguardare l'intera nazione («quanto più il movimento socialista si trasformava in un movimento d'interesse a favore del proletariato, tanto più erano spinti in secondo piano gli autentici ideali socialisti»); e, infine, i motivi comunitari classici vengono anche qui superati nell'immagine dello Stato che, materialmente, organizza la coscienza spirituale del popolo: «Lo Stato è come una corazza che deve proteggere il corpo delicato del popolo»<sup>21</sup>.

Ciò che è davvero interessante in Sombart non è però la concezione sviluppata in *Mercanti ed eroi* (simile alle altre espresse nel medesimo periodo), ma è comprendere come «il professore rosso», «il più attento studioso del *Capitale* in Germania» (la definizione è di Engels), sia arrivato a tali concezioni<sup>22</sup>.

Dopo i primi studi più circostanziati (fra cui uno su *La campagna romana* che lo pone subito all'estrema sinistra dell'ambiente sociologico tedesco), Sombart nel 1902 dà alle stampe la prima versione del suo *opus magnum* dedicato a *Il capitalismo moderno*. Qui, seguendo Marx, inquadra il capitalismo come fenomeno storico-transitorio, ma già connette lo «spirito capitalista» a una teoria degli stadi di tipo non-dialettico che fonda le attività economiche sui modi in cui gli individui si orientano psicologicamente verso le dinamiche della produzione. Lo spirito del capitalismo ha cioè alla base, per Sombart, non il sistema dei rapporti materiali di produzione, ma uno stadio socio-psicologico della mente. Questo si esprime sì in elementi *materiali* di tipo produttivo (possono essere l'economia acquisitiva del proprietario fondiario, la richiesta di lusso che permette elevati margini di profitto, l'equipaggiamento degli eserciti come origine della domanda di massa ecc.), ma il suo nucleo risiede appunto in uno stadio psicologico che ha modificato le tipologie dell'azione

<sup>20</sup> Ivi, pp. 113-114.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 151-152.

<sup>22</sup> Per un inquadramento generale del lavoro di Sombart cfr. almeno J. Backhaus, *Werner Sombart (1863-1941): Social Scientist*, Metropolis-Verlag, Marburg 1996.

economica. I modi di produzione, per dirla con Marx, qui non sono una variabile indipendente, ma una dipendente.

D’altro canto il sistema economico capitalista funziona, per Sombart, secondo un’ottica che si può assolutamente definire marxiana, perché nel momento in cui lo *spirito* del tempo ha dato il via ai nuovi processi di tipo materiale, questi hanno posto lo spirito stesso sotto il loro controllo, costringendo gli individui (è anche la lezione di Weber)<sup>23</sup> a interiorizzare le dinamiche del sistema stesso:

Lo spirito acquisitivo diventa incondizionato, assoluto. Non solo si impadronisce di ogni fenomeno nella sfera economica, ma si espande in altri settori della cultura e sviluppa una tendenza a proclamare la supremazia dell’interesse economico su ogni altro valore. [...] un essere umano è considerato soltanto come forza lavorativa, la natura come uno strumento di produzione, la vita come una grande transazione commerciale<sup>24</sup>.

Ma il fatto che a fondamento di questo sistema vi sia un nucleo psicologico permette a Sombart una condanna del capitalismo ancora fondata su un giudizio di valore non-dialettico, che finisce inevitabilmente per inquadrare l’economia capitalista nei termini etici di una degenerazione, e quella pre-capitalista (agricoltura, artigianato ecc.) come a fondamento *naturale*: «Il carattere fondamentale dell’esistenza precapitalistica consiste nella sicurezza e nella tranquillità, proprie di ogni forma di vita organica». Questa è strutturata sul valore d’uso (produzione a fine di consumo e non di scambio), su cicli di vita non-artificiali, sul rapporto non-alienato del lavoratore col suo prodotto: «I prodotti dell’artigianato [...] portano nel mondo un pezzo d’anima». L’introduzione di prospettive *qualitative* in contrasto binomiale con quelle *quantitative* discende proprio dal non aver posto in un nesso dialettico la relazione fra differenti sistemi di produzione, inquadrandola invece in una teoria degli stadi (a fondamento psicologico). È questo movimento che porta Sombart a rovesciare sistematicamente la relazione fra struttura e sovrastruttura, ed è sempre questo a far sì che la sua analisi risulti costantemente invasa da prospettive anti-materialistiche. Ed è sempre per questo che a elementi di tipo assolutamente sovrastrutturale (quando non direttamente pregiudiziale: la mentalità degli ebrei, degli “stranieri”<sup>25</sup>)

<sup>23</sup> Cfr. F. Trocini, *La ‘furia del gigante’. Analisi e critica del capitalismo moderno in Werner Sombart*, in M. Pendenza (ed.), *Sociologia classica contemporanea. Prospettive di teoria sociale oggi*, UTET, Torino 2016, pp. 97-117.

<sup>24</sup> W. Sombart, *Il capitalismo moderno*, trad. it. di A. Cavalli, UTET, Torino 1978, p. 67.

<sup>25</sup> Cfr. Id., *Il borghese Contributo alla storia intellettuale e morale dell’uomo economico moderno* (1913), trad. it. di F. Trocini, Aracne, Roma 2017, pp. 385-398: «Lungo tutto il Medioevo [...] interi nuclei familiari abbandonarono i luoghi originari di residenza per costruirsi un focolare domestico in un altro paese. E costoro sono quei soggetti economici che, in numerosi altri casi, abbiamo già indicato quali eccellenti [...] fondatori e portavoce del sistema capitalistico [...]. I legami di sangue, i legami con la propria terra [...] hanno cessato di esi-

possono essere assegnate funzioni direttive interne al sistema economico stesso. È verissimo, come detto, che poi tali elementi sovrastrutturali vengono a loro volta assoggettati dall'azione materiale del capitalismo, ma su di essi può in questo modo essere fatta ricadere (*Gli Ebrei e la vita economica*, 1911) la formazione del capitalismo stesso. Infine, non essendo inoltre il capitalismo la semplice manifestazione del nucleo psicologico di partenza (com'è l'economia precapitalista), ma la degenerazione materiale (e irrazionale) di questo nucleo, esso può essere interpretato nei termini, moralistici, di un non-spirito, ed è proprio in tale ottica che il marxismo, cioè un pensiero che effettivamente (e dialetticamente) si considera parte integrante del modo in cui il capitalismo funziona, segue la stessa sorte. Ecco che è dunque necessario, per Sombart, introdurre un principio che non sia in dialettica col capitalismo (e dunque col marxismo), ma che ne sia l'opposto: il socialismo tedesco.

In *Il borghese* (1913), la spiegazione dei fenomeni economici quale oggettivazione di uno spirito corrispondente viene a sua volta inquadrata nello sviluppo dello «spirito borghese», vale a dire in un sistema di norme (psicologiche e comportamentali) che permettono il pieno dispiegamento dell'economia capitalista. Sombart apre il volume ribadendo la sua visione della società pre-capitalista («L'uomo precapitalistico è l'uomo naturale») e, saldando in un fascio agricoltura e artigianato, connette ancora entrambi a un ritmo tradizionale di vita fondato sui moduli ripetitivi dettati dalla tradizione. All'interno di questo mondo, verso la fine del Medioevo, appare lo spirito del capitalismo (personificato in figure quali il conquistatore, il negoziatore e un nuovo tipo di proprietario fondiario diretto verso l'imborghesimento), che si manifesta anzitutto come movimento e *fame di denaro*, razionalizzazione lavorativa, perdita dei legami organici ecc. Lo spirito imprenditoriale iniziale (caratterizzato dalle aspirazioni al guadagno e alla conquista) si associa poi a nuove manifestazioni psicologiche quali quelle concretizzate nelle virtù borghesi (moralità, risparmio, temperanza ecc.), che permettono al sistema di espandersi.

A partire dall'Ottocento, però, sia le caratteristiche dello spirito capitalista sia quelle della borghesia cominciano a separarsi, come già abbiamo detto, dalla volontà soggettiva degli uomini, per riformularsi in astrazioni (profitto e affari) che dominano gli uomini stessi. Sombart parla della formazione di «un nuovo spirito» (uno spirito neo-capitalista opposto a quello paleo-capitalista) che però, essendo un prodotto dello stesso sistema economico (della sua ine-

stere». Cfr. R. Iannone, *Etica militare e spirito del capitalismo. Il complesso intreccio culturale tra guerra e economia in Werner Sombart*, «Sociologia. Rivista quadrimestrale di scienze sociali», 50, 1, 2016, p. 122.

vitabile degenerazione), è di fatto ancora un non-spirito: «L'uomo ha cessato di essere ciò che era stato sino alla fine dell'epoca paleocapitalistica, misura di tutte le cose. Lo sforzo dei soggetti economici è ora proteso al massimo profitto possibile»<sup>26</sup>. Ciò comporta il definitivo tracollo degli elementi provenienti dalla tradizione («le ultime tracce di tradizionalismo sono state ormai estirpate») e l'assenza di ogni indirizzo morale nella gestione dell'economia, delle relazioni umane, del controllo esercitato dallo Stato:

[...] [viene rivendicato] il diritto di ricorrere perfino alla concorrenza sleale qualora il proprio interesse lo esiga e, per tale ragione, si rinuncia a essere a propria volta protetti; non si vuole che lo Stato [...] prenda parte alla stipula dei contratti di lavoro. Ogni “laccio” del passato è deprecato<sup>27</sup>.

All'interno di tale meccanismo le stesse virtù borghesi si meccanicizzano («sono divenute patrimonio del meccanismo economico»), e la medesima sorte tocca a quelle operaie. Ecco, dunque, che la potenza del non-spirito attanaglia in un fascio le classi sociali in lotta, permettendo (come avverrà appunto con la mobilitazione bellica) la loro alleanza in funzione *etica* e “anti-capitalista”. L'operaio, come il borghese, risulta bloccato nell'oggettivazione dei valori capitalisti che entrambi passano (mediante l'astrazione) a ritenere i propri. E lo Stato stesso, sotto la spinta dei processi di democratizzazione (sotto la spinta della richiesta di partecipazione al sistema capitalistico), si è fatto ormai promotore dei diritti d'impresa: è «il supremo modello delle grandi imprese capitalistiche». Tale processo trova poi il suo compimento nello sviluppo tecnico quale motore dei principi razionalizzanti connessi alla conoscenza strumentale, opposto anche in questo allo spirito antico (Sombart fa l'esempio delle corporazioni medievali che distruggevano le macchine per impedire la perdita di posti di lavoro), e finalizzato, mediante il rovesciamento di mezzi e fini, a operare una rivoluzione nello stesso campo culturale (è il “gusto degenerato” della società di massa tipico della visione da destra)<sup>28</sup>. Si tratta cioè dell'imposizione, a livello spirituale, dell'anti-spirito, un'imposizione che ha già i tratti specifici della ragione strumentale: «I suoi progressi hanno fatto sì che il nostro interesse si rivolgesse sempre più al come una cosa è prodotta e al come essa funziona, senza badare allo scopo che essa si pone»<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> W. Sombart, *Il borghese*, cit., p. 236.

<sup>27</sup> Ivi, p. 248.

<sup>28</sup> Sombart coglie prestissimo anche il ruolo della macchina pubblicitaria. Cfr. ivi, p. 247: «Gli obiettivi a cui si tende sono: richiamare l'attenzione ed eccitare il desiderio di acquisto del cliente».

<sup>29</sup> Ivi, p. 426.

In tale società, infine, il principio che domina tutti («li consuma e ci consuma») è appunto la ricerca della soddisfazione puramente materiale: «Non c'è quindi da stupirsi se gli istinti più bassi dell'uomo, il gusto per il godimento sfrenato, la tendenza alle comodità e al benessere abbiano soffocato in lui ogni altro moto ideale»<sup>30</sup>.

È dunque proprio tale concezione, unita all'idea dominante che una certa concrezione sovrastrutturale (una diversa tipologia umana) possa dar luogo a una diversa conformazione economico-materiale, a permettere a Sombart di passare a scrivere un testo come *Mercanti ed eroi*, dove – col viatico della guerra – la presunta presenza di caratteristiche nazionali si salda a quel trascendimento della divisione di classe già qui all'opera. Lo Stato tedesco, nuovamente rappresentazione delle caratteristiche nazionali (*popolo*), diventa così la raffigurazione di uno spirito teso a modificare l'assetto economico (economia pianificata, ritorno a forme pre-capitalistiche, o *paleo-capitalistiche*, di produzione), la cui forma capitalista viene invece imputata a differenti caratteristiche nazionali: quelle inglesi. Lo Stato tedesco può a questo punto unire lavoratori e imprenditori sulla base del fatto che dietro il loro agire economico esiste appunto il medesimo nucleo psicologico. Dall'altro lato, a un diverso nucleo psicologico è riferita l'azione economica di capitalismo e marxismo, entrambi caratterizzati, proprio in virtù della fiducia in un primato del *materiale*, da tutte quelle caratteristiche del capitalismo che Sombart ha già descritto.

## II.

La visione anti-materialista è però da intendere in rapporto a un secondo motivo del pensiero di destra, che è appunto il rifiuto dell'approccio dialettico o, detto in altro modo, la sostituzione della dialettica con un principio, che Domenico Conte ha chiamato a ragione «emanativo»<sup>31</sup>. Si tratta di una prospettiva simbolica, dove ogni elemento (opere d'arte, individui, forme dell'organizzazione politica), viene visto come derivato da un principio archetipico. In tale visione ogni espressione sociale (letteratura, comportamenti, sistemi politico-economici) discende da un valore centrale unificante che trasforma appunto le sue espressioni nella manifestazione dei medesimi motivi, come forme da uno stesso stampo. È un principio (in alcuni autori esplicitamente basato sulla teoria goethiana della *Urpflanze*) che serve a sottolineare come lo svolgimento storico («In

<sup>30</sup> Ivi, p. 425.

<sup>31</sup> Cfr. D. Conte, *Storicismo e storia universale. Linee di un'interpretazione*, Liguori, Napoli 2000, pp. 150-167.

ciascun popolo agisce una determinata forza vitale, che tende a dispiegarsi realizzando l'essenza propria di *questo* popolo»<sup>32</sup>) non proceda su linea evolutiva, ma come svolgimento di quanto già iscritto nella *forma* originaria: «L'energia della forma imprime al sangue un ritmo e ve lo fissa per tutto l'avvenire»<sup>33</sup>.

Tale principio è a mio giudizio l'asse centrale lungo il quale le prospettive anti-materialiste e anti-dialettiche degli intellettuali di destra si costruiscono, perché presuppone l'evolversi storico di una società (incluso ciò che questa produce a livello artistico e filosofico) come estensione di una *Seele* che ha dettato da sempre le condizioni (e le forme) dello stesso sviluppo storico, e vorrei ora, in questa seconda parte del mio articolo, portare una serie di esempi per mostrare come questo principio (Gottfried Benn lo chiamerà «il grande motivo [...], gli strati più profondi della specie») si sia diffuso tanto a livello di analisi politica quanto estetica e poetica.

Un caso emblematico dello sviluppo di tale direttiva culturale (ed emblematico perché al francese molti intellettuali di destra si riferiranno esplicitamente) è quello rappresentato dal già incontrato Barrès. La sua critica politica si concentra sulla funzionalità dello stesso Stato democratico, supposto custode di interessi polarizzati (non generalizzati), lontano dal senso di comunità che caratterizza la nazione, complice delle spinte disgregatrici che provengono dalle classi inferiori. Tali tematiche si inseriscono poi in un contenitore culturale generalizzante, quello della decadenza (anche demografica) della nazione, che trova una supposta conferma nell'incapacità di recuperare Alsazia e Lorena (revanscismo)<sup>34</sup>. La decadenza – come spesso avviene nel pensiero *Kulturkritik* – viene interpretata, appunto secondo il principio platonico-emanativo, come allontanamento dal carattere *vero* della nazione stessa<sup>35</sup>. Il nazionalismo di Barrès, dunque, mira a esaltare le consuete virtù di radicamento e continuità proprio attraverso una continua valorizzazione della tradizione e dei simboli nazionali. Barrès inserisce però i già citati temi romantici all'interno di un contenitore determinista che li adatta alla nuova società di massa mediante la legittimazione scientifico-positivista. La visione della Francia come unità spirituale si inserisce cioè nel mito di un persistente *carattere* popolare che determina, biolo-

<sup>32</sup> W. Sombart, *Mercanti ed eroi*, cit., p. 64.

<sup>33</sup> O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente* (1918-1922), Longanesi, Milano 2008, a cura e trad. it. di G. Raciti, p. 68.

<sup>34</sup> Cfr. V. Nguyen, *Aux origines de l'Action française. Intelligence et politique à l'aube du XX<sup>ème</sup> siècle*, Fayard, Paris 1991.

<sup>35</sup> Cfr. N. Bobbio, *Per una definizione della destra reazionaria*, in M. Calandri (ed.), *Fascismo oggi. Nuova destra e cultura reazionaria negli anni ottanta*, Istituto Storico della Resistenza in Cuneo e Provincia, Cuneo 1982, p. 32: «Se il presente è decadenza la rinascita non può essere che un grande ritorno, una 'rivoluzione', nel senso originario di 'revolutio', cioè di ritorno alle origini».

gicamente e culturalmente, il patrimonio spirituale della generazione in corso («la razza [...] esercita il proprio dominio sui viventi con la mediazione dei morti»). La fedeltà alla *terra* è dunque fedeltà alla persistenza della tradizione passata che governa l'individuo stesso, facendone un momento dell'evoluzione dell'intera collettività nazionale, che viene così salvaguardata da quella disconnessione introdotta dall'azione cosmopolita e disgregante di capitalismo e ideali democratici. In consonanza con Gustave Le Bon, secondo cui i defunti controllano il campo dell'inconscio dei viventi, Barrès riscopre il fondamento dell'individualità *all'interno* dell'essere-sociale che la determina, quello comunitario, dove dominano gli istinti della tradizione e dell'ereditarietà, perché, come scrive l'antropologo antisemita Vacher de Lapouge nel volume *L'Aryen*, «a questa potenza infinita degli avi l'uomo non può non essere sottomesso». I tre romanzi del ciclo *Le Culte du moi* (e in particolare *Sous l'œil des barbares* del 1888) raccontano appunto l'allegorico passaggio dal culto individualistico giovanile alla coscienza di un'individualità concresciuta sul modello degli antenati, e *reiterata* in quella concrezione della *Kultur* che sono i monumenti, i costumi locali, il linguaggio, vale a dire concrezioni socio-simboliche che preservano i legami sociali esistenti: «Siamo il prodotto di una collettività che parla dentro di noi». La *Kultur*, naturalmente, non è un puro mito del passato, ma è invece, al tempo stesso, ciò che si era, si è, si deve tornare a essere, come è anche la concretizzazione collettivizzata del Sé ora a rischio di perdersi nell'individualismo a-valoriale (nel romanzo *Les Déracinés* Barrès afferma che pronunciare il nome di Napoleone equivale a dire “noi”). Questo Sé, appunto per evitare tale rischio, deve allontanare tutto ciò che è straniero, come l'esempio della Lorena, che resiste alla germanizzazione imposta, illustra<sup>36</sup>. La necessità del progetto comunitario su base identitaria richiede cioè la definizione di ciò che è straniero all'identità stessa, e dunque estraneo alla comunità e tendenzialmente pericoloso per questa<sup>37</sup>. Tale *estraneità* può caratterizzare istituzioni sia politiche (il parlamentarismo<sup>38</sup>) sia economiche, nonché spingersi sul terreno delle razze. Per l'Édouard Drumont di *La France juive* (1886), per esempio, gli ebrei passeranno a rappresentare (differentemente che per l'antisemitismo precedente: Proudhon, Toussenel ecc.) la concrezione materiale di tutte

<sup>36</sup> Cfr. M. Barrès, *Un homme libre*, Perrin, Paris 1889, p. 98. Il mito delle “piccole patrie” non è naturalmente opposto a quello della patria nazionale, ma è alla sua base: cfr. R.M. Dainotto, *Place in Literature: Regions, Cultures, Communities*, Cornell University Press, Ithaca, NY 2000.

<sup>37</sup> Cfr. M. Douglas, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù* (1966), trad. it. di A. Vatta, Il Mulino, Bologna 2013.

<sup>38</sup> Curzio Malaparte vedrà per esempio nel parlamentarismo il tentativo di imporre in Italia uno spirito inglese.

le tensioni create dal passaggio all'età industriale, oltre che l'unica razza non in grado di prendere il proprio posto in quell'amalgama etnico che costituisce la *cultura* francese. In tal senso gli ebrei diventeranno non solo l'elemento etnico estraneo alla comunità, ma quello stesso elemento che sta distruggendo (Drumont parlerà proprio di “sistema capitalistico degli ebrei”) quel rapporto identità-*Kultur* nel quadro della tradizione che è la base del persistere della *Gemeinschaft*.

Se ci spostiamo in avanti di qualche anno vediamo comparire lo stesso motivo, ma sottratto alla legittimazione positivista, in un intellettuale come Hugo von Hofmannsthal, la cui ideologia (elitarismo, populismo, ruralismo, ecc.) può certamente considerarsi “tipica” della destra pre-guerra. Fra il 1907 e il 1908 le sue *Lettere del rimpatriato* (cioè di colui che è tornato alla *patria*) si aprono istituendo anzitutto una precisa distinzione fra i tedeschi del passato e quelli del presente («erano *interi*. [...] Non erano di quelli la cui mano destra non sa ciò che fa la sinistra. Erano indivisi. [...] i tedeschi d'oggi non lo sono»), dove questi ultimi sono inquadrati proprio nei termini di quella frantumazione, divisione e ambiguità che afferiscono alla crisi dei Fondamenti già introdotta da un nichilismo che per Hofmannsthal è la controparte culturale della *Zivilisation* capitalista:

Ciò che pensano non s'accorda con ciò che sentono, [...] la loro vita pubblica non con la loro vita privata. [...] E con le loro parole avviene come con i loro visi. Anche qui c'è sempre qualcosa di così precario, di così incerto. Anche qui mi par sempre che potrebbero anche dire qualcosa d'altro, e che sarebbe indifferente se avessero detto questo o quello [...] non mi posso immedesimare in colui che non sa egli stesso su che cosa poggia [...]. In tutto ciò che fanno c'è qualcosa di irreligioso<sup>39</sup>.

Contro di essi, però, viene ora avanti la figura del contadino, che Hofmannsthal, in questi e altri scritti, presenterà sempre con le caratteristiche della religiosità, del rapporto diretto con passato e tradizione, dell'anti-individualismo. Il ricorso al *Volk* connette naturalmente Hofmannsthal all'ideologia herderiana che fa del sostrato popolare un contenitore in grado di collegare, unificandole, le diverse espressioni culturali (linguaggio incluso) del popolo stesso: «nuova mitologia» interpretata come produzione collettiva di un *ethos* comunitario. Hofmannsthal rientra in ciò in quella linea ideologica che, da Julius Langbehn a Ramiro de Maeztu, idealizza il mondo contadino quale contenitore della *Kultur* in dissolvenza, vale a dire dell'organicità sociale a rischio sparizione nel passaggio all'orizzonte cittadino della *Zivilisation*. D'altro canto però, la relazione fra popolo e arte (l'idea di un'identità di popolo e poeta), lo con-

<sup>39</sup> H. von Hofmannsthal, *Lettere del rimpatriato* II, in Id., *L'ignoto che appare. Scritti 1891-1914*, trad. it. di G. Bemporad, L. Traverso e G. Zampa, Adelphi, Milano 1991, pp. 288-290.

duce subito sulla strada del *politico*, perché la presunta dialettica fra i due termini (ed è una finta dialettica: una relazione di assoluta *identità*) richiede la preservazione di quel tipo di società che permette la possibilità dell'opera d'arte stessa, la quale sarà sia simbolo sia rafforzamento della *forma* che il contadino e il suo paesaggio esprimono.

Hofmannsthal passa dunque a precisare il significato del compito dell'arte rispetto alla frammentazione (epistemologica e sociale) in atto. Lo fa, brillantemente, mediante alcuni saggi dedicati a Balzac, vale a dire all'autore che aveva appunto messo in *forma* l'avvenuta disconnessione socio-culturale seguita al tramonto dell'*Ancien Régime*, alla fase rivoluzionaria della borghesia, alla rivoluzione industriale:

C'è un invisibile sistema di coordinate su cui mi posso orientare. [...] che io mi addentri nei segreti di un'anima, in una digressione politica, nella descrizione di una cancelleria o di una bottega, mai mi trovo fuori da questo rapporto. [...] la maggiore concezione epica del mondo moderno<sup>40</sup>.

Interpretando il realismo balzachiano nel quadro dell'epica, cioè di una narrazione in cui il particolare è garantito da un universale che lo giustifica, Hofmannsthal naturalmente non sta facendo riferimento all'epica classica o a una matrice neo-classica, bensì, come la ripetuta apparizione del nome di Goethe chiarisce, al citato processo di tipo emanativo-simbolico, in cui l'opera d'arte eleva la società che rappresenta all'altezza della *forma* stessa che quella società ha come suo principio di individuazione, così significandola: «L'idea che Goethe aveva del divenire includeva un'idea della necessità, e la sua idea della forma includeva un'idea di legge»<sup>41</sup>. Esattamente come avverrà per Jünger e per Benn (che pure parleranno di epica)<sup>42</sup>, il nome di Goethe (e la sua teoria degli *Urphänomene*) serve a mettere in moto una scienza del simbolo che connette le forme (tanto quelle artistiche quanto quelle sociali) a un principio di natura archetipale che le attiva (anche politicamente) a sostegno di quella generalizzata, come l'ha definita Conte, «utopia della stabilità»<sup>43</sup> formulata per porre in crisi tanto il nichilismo culturale quanto l'atomizzazione sociale.

<sup>40</sup> Id., *Balzac I* (1908), ivi, pp. 324-325.

<sup>41</sup> Id., *Appunti per discorsi in Scandinavia (o Legge e libertà)* (1916), in Id., *Il libro degli amici, Appunti e diari, Ad me Ipsum*, trad. it. di G. Bemporad, Vallecchi, Firenze 1963, p. 253.

<sup>42</sup> Cfr. G. Benn, *Discorso per Stefan George* (orazione alla Deutsche Akademie del 4 dicembre 1933, poi aprile 1934 su «Die Literatur»), in Id., *Lo smalto sul nulla*, trad. it. di L. Zagari, Adelphi, Milano 1992, p. 174: «Sarà il senso della forma la grande trascendenza della nuova epica».

<sup>43</sup> D. Conte, *Albe e tramonti d'Europa. Ernst Jünger e Oswald Spengler*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009, p. 98.

Il simbolo, così come s'incarna tanto nel paesaggio austriaco (natura) quanto in un gruppo selezionato dei suoi abitanti (storia), è una forza ordinativa che, dall'architettura al teatro alla poesia, rimanda alla società quello stesso ordine significante che da essa (o almeno da un settore di essa individuato dal poeta come *centrale*) ha ricevuto. Naturalmente, il significante del reale viene selezionato proprio a partire da alcuni valori intimamente riferiti all'assenza di mobilità e polarizzazione sociale e a principi gerarchici e cetuali (devozione, pazienza, saggezza) che tendono a diventare l'essenza stessa della comunità austriaca: «Se incontri uomini [...] che nel sopportare i pesi della vita vedono il naturale destino dell'uomo, [...] uomini tra i quali [...] provi una sorta di nostalgia per una condizione dello spirito [...], sappi allora che sei tra il popolo». D'altro canto l'intellettuale è colui che può appunto della società rivelare la *Kultur* identitaria, dal momento che il suo *sentire* è, secondo il principio dell'emanazione, della stessa stoffa di quello del settore sociale scelto a modello. Il significato simbolico delle attività *inferiori* non viene infatti degradato – come accade in quell'orizzonte industriale e massificato che si sta espandendo – ma è sempre riflesso del significato delle attività *superiori*: «quel non so che dello stile austriaco che nel castello ampio e possente fa presentir la fattoria comodamente disposta e in questa di nuovo il castello». Una relazione, ancora di emanazione, che il poeta ha il compito di far emergere sottolineando le caratteristiche comuni che connettono presente e passato, alto e basso, dominatori e dominati, secondo un principio che, apparentemente dialettico (reciproca educazione fra strati sociali), è in realtà di estrazione assolutamente platonica.

Su tali considerazioni è davvero inevitabile che, quando scoppia la guerra, Hofmannsthal vi legga, come tanti altri autori della *Kriegsideologie*, una possibilità di rinsaldare la comunità e i suoi valori sotto attacco. La guerra, infatti, riunisce in un fascio, secondo Hofmannsthal, gli elementi sociali che si avvertivano come polarizzati. Non solo l'*alto* e il *basso* («il muratore e il latifondista» secondo la visione jüngeriana del conflitto come grande fucina delle classi)<sup>44</sup>, ma anche il mondo materiale e quello culturale o, come l'austriaco scrive in un articolo giusto poche settimane prima dell'inizio del conflitto, Kant e Herder, Krupp e Zeppelin. La guerra non solo porta alla luce quel centro di gravità che riunisce gli elementi disgregati, ma anche, mediante l'irreggimentazione, ritrasforma il proletariato in popolo («l'alto concetto di popolo, che questa guerra ci ha nuovamente rivelato») e, infine, rivela il principio da sempre sotteso all'attività intellettuale hofmannsthaliana, cioè che

<sup>44</sup> Cfr. E. Jünger, *Boschetto 125. Una cronaca delle battaglie in trincea nel 1918* (1925), trad. it. di A. Iadicicco, Guanda, Parma 1999, p. 52: «Ormai siamo fusi insieme per formare un unico essere».

cultura e politica, quando la società è sana, operano all'unisono in quanto parte dello stesso principio emanativo:

Lo stato, la cui sventura consisteva nell'aver perduto il suo storico centro di gravità [...] è, per la durata di questa crisi della storia mondiale, dispensato dall'occuparsene: il suo centro di gravità è l'esercito austro-ungherese. [...] si dimentica troppo spesso che politica e spirito sono identici [...]. La presente unità dell'esercito, politica e al tempo stesso morale<sup>45</sup>.

In Italia, negli stessi anni, Giovanni Boine guarda a un'idea di comunità come resultante della tradizione di un luogo determinato (e di un popolo determinato), opponendo cioè a ciò che avverte come disgregazione sociale, il senso di una continuità con la propria gente così come espresso nel rapporto con la *terra* e le tradizioni del luogo. Si tratta del ritrovamento di un legame socio-simbolico che fa perno su un'idea di comunità come retaggio sovraperonale che nella terra, che è il simbolo che sottende la presenza di una comunità che produce tale simbolo, si incarna:

Pietra su pietra [...]! Non ci han lasciati palazzi i nostri padri, non han pensato alle chiese [...]: hanno religiosamente costruito dei muri, dei muri a secco come templi ciclopici [...]; qui ogni generazione fece il sacrificio di se stessa alla generazione veniente. [...] E l'opera trionfale della razza, di tutta la razza fu compiuta [...]: pareva avidità di possesso ed era nell'oscuro, nelle torpide profondità del volere, la coscienza di una razza [...]. La nostra cattedrale!<sup>46</sup>

La "travatura" che la tradizione (linguaggio, costume, abitudini) offre, si fa resistenza dinnanzi all'inesorabile avanzare di un'atomizzata civiltà capitalistico-industriale che viene inquadrata nella catena semantica connessa, esattamente come in Hofmannsthal, alle immagini del *movimento* e dell'ambiguità. È cioè il contrasto a-dialettico fra organicità e disgregazione, fra *Kultur* e *Zivilisation*, che Boine registra nei termini di uno scontro fra *terra* e *denaro*, fra la saldezza della terra dove ogni mutamento si iscrive nella continuità della tradizione, e il movimento inarrestabile del denaro (non a caso metaforizzato nell'immagine già schmittiana del mare):

I frantoi in vallata son chiusi ed i magazzini al mare sono spalancati. [...] E denaro e denaro: [...] ricchezza di commercianti [...]. E questo popolo del mare che impingua. [...] questa tribù del commercio [...]. Libero scambio, libera lotta. [...] L'anima di quelli che si dicono i conservatori in Italia, [...] è una ibrida anima di servi del Danaro [...] al servizio delle forze ambigue, delle forze dissolvitrici<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> H. von Hofmannsthal, *L'Austria afferma se stessa* (1914), in Id., *L'Austria e l'Europa*, trad. it. di G. Cavaglia, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 43-45.

<sup>46</sup> G. Boine, *La crisi degli olivi in Liguria* («La Voce», 6 luglio 1911), in Id., *Il peccato. Plausi e botte. Frantumi. Altri scritti*, a cura di D. Puccini, Garzanti, Milano 1983, pp. 396-399.

<sup>47</sup> Ivi, pp. 400-405.

Altro esempio in tale direzione (e sono poi tutte movenze della benjaminiana «estetizzazione della politica») è il *Lemmonio Boreo* (1912) di Ardengo Soffici. Lemmonio, intellettuale che sogna di sanare le ingiustizie da cui è afflitta la sua terra mediante il ritorno al vero spirito della nazione, intraprende la sua opera a difesa del mondo rurale non a caso dopo aver registrato il declino dell'arte italiana mediante la lettura di libri e riviste: «Dai cieli della fantasia e dell'intelligenza, il marcio pioveva sul terreno della vita sociale». Soffici, che crede più di Boine all'autonomia intellettuale, assegna alla sovrastruttura ideologico-intellettuale-artistica tanto le cause della degenerazione sociale in corso quanto, inevitabilmente, il ruolo di riparatrice di quest'ultima. L'intellettuale-giustiziere Lemmonio interviene per ricostruire una comunità fedele alla propria tradizione, perché solo all'interno di una comunità sana si potrà produrre l'arte che ha poi il compito di rivelare (ancora il simbolo) la comunità a sé stessa. Ciò avviene appunto perché lo stesso legame fra società e arte è visto in modo non dialettico, ma interpretato, in una società *funzionante*, come legame di tipo identitario: emanazioni dagli stessi principi. Tutto ciò che a questi si oppone, e che Lemmonio deve distruggere, è infatti di derivazione straniera: un'Italia immiseritasi in strutture economiche e in modelli culturali che non le appartengono. La linea che attribuisce all'elemento popolare una funzione eversiva in chiave anti-proletaria (linea che è da ascrivere ancora a Oriani) trova cioè nel protagonista del romanzo il rappresentante di una lotta che, in quanto lotta per lo *stile*, è lotta sociale. Il superamento di ciò che Soffici definisce “astrazione” («oltre l'astrazione, verso l'arte») è così l'estetizzazione della società che l'artista realizza riempiendo di sé – delle sue sovrastrutture ideologiche – ciò che è definito “popolo”, al fine di approdare a una rappresentazione che si pensa dialettica (prodotto del sentire popolare) solo perché il “vero reale” (artistico e sociale) è già ideologicamente fissato e stabilito in tutto ciò che secondo l'artista stesso corrisponde alla realtà dell'oggetto-Italia. Necessariamente connesso a una struttura sociale che deve ricevere tale simbolizzazione (tale *forma*) dall'arte, è però inevitabile che la saldezza di tale struttura sociale divenga poi il campo ideale per il funzionamento del medesimo progetto artistico. Il presupposto dell'organicità con un territorio-stirpe darà dunque origine a un'arte che però, al contempo, è ciò che quel territorio-stirpe (quando *sano*) porta ad espressione. In tal senso l'arte non interviene come elemento dialettico nel quadro del sociale, perché l'arte che Soffici stesso produce è *già* quel sociale selezionato come *autentica* realtà del paese-Italia.

Nel 1923, scrivendo la prefazione a *L'Europa vivente* di Malaparte, Soffici avalla senza mezzi termini la teoria del pratese che

vede nel fascismo la resistenza-rivoluzionaria a quella degenerazione introdotta in Europa dalla Riforma luterana. Riprendendo il dibattito fra latinità e germanesimo, Soffici ipostatizza la positività, contro-riformistica, del concetto di *classico*, già indicando nell'arte/cultura uno dei luoghi privilegiati del *politico*:

la degenerazione italiana [...] non da altro deriva che dall'assorbimento progressivo, da parte delle nostre classi colte, della mentalità protestante [...] le nostre arti, le nostre lettere, la nostra filosofia [...] hanno progressivamente perduto il loro carattere nativo, classico; [...] questo spiega [...] ogni nostra caduta fino alla riscossa d'ottobre dell'anno scorso. [...] Definire dunque e predicare il Fascismo come un movimento di controriforma equivale [...] a spalancargli le porte verso la totale restaurazione dell'italianità<sup>48</sup>.

Si tratta di riportare l'elemento artistico a contatto col *sentire* prodotto dal *suo* popolo. E a questo punto arriva l'equiparazione fra politica ed arte:

Gli uomini politici più avveduti hanno sempre tenuti in gran conto gli avvisi che artisti veri potevano fornir loro. [...] agli artisti [...] basta presentare quali sono le tendenze dell'estetica per capire nello stesso tempo quali saranno anche quelle delle altre facoltà spirituali<sup>49</sup>.

La correlazione di tutte le forme dello spirito (economiche, politiche, artistiche, etc.) che l'orizzonte controriformistico enuncia contro la *frammentazione* moderna, prospetta una ristrutturazione antropologica che lega la pratica artistica all'azione politica, in quanto entrambe foggiate a partire dallo stesso principio emanativo: la Controriforma come *Kultur* d'Italia.

L'approdo di tale processo, quello che il genio compie in campo artistico creando la *forma* di un popolo, sarà ciò che Soffici definisce Stile: «Stile [...] è un fattore capitale di unità, di coesione tra i vari elementi di cui si compone una civiltà, e perciò tra esso popolo ed il genio che ne interpreta lo spirito»<sup>50</sup>. Il classico sarà ciò che il popolo esprime *naturalmente* e che – tramite l'intellettuale – gli permette di rivelarsi a sé stesso: «il mio spirito medesimo non è che il portato, l'essenza della realtà Italia». È solo nel legame sociale con questa personalità collettiva (l'oggetto-Italia) sarà possibile, al contempo, superare la sconnesione delle forme dello spirito che la modernità ha posto in atto (la società divisa, la specializzazione materialista, ecc.) e pure restituire all'arte il suo ruolo attuativo, dal momento che il *classico* non è solo una selezione di forme e temi, ma

<sup>48</sup> A. Soffici, *Prefazione* a C. Malaparte, *L'Europa vivente*, in C. Malaparte, *L'Europa vivente e altri saggi*, cit., p. 647.

<sup>49</sup> A. Soffici, *Taccuini di Arno Borghi*, in Id., *Opere*, Vallecchi, Firenze 1961, vol. IV, pp. 319-320.

<sup>50</sup> A. Soffici, *Periplo dell'arte. Richiamo all'ordine*, in Id., *Opere*, cit., vol. V, pp. 75-76.

è altresì l'interconnessione, secondo il consueto principio emanativo, di tutti gli elementi spirituali dell'esistenza:

la poesia, la pittura, e persino la musica, sono in rapporto d'assoluta interdipendenza, per esempio con la politica, questa con la religione e col costume morale [...]. Il detto francese: *tout se tient* è l'espressione familiare di questa idea, caratteristicamente italiana<sup>51</sup>.

La forma sociale sarà di conseguenza fatta della stessa stoffa della forma artistica che l'intellettuale, in quanto esso stesso parte del principio emanativo, esprime in una forma che, come in Hofmannsthal e altri, si riferisce naturalmente a ben delineati ed eternizzati rapporti sociali: «nostri lavoratori attaccati al suolo [...] antico ed elementare genio della stirpe [...], richiamano alla nostra mente Giotto, Paolo Uccello».

Corollario di ciò è che dalla *forma* che sottende e esprime la *Kultur* devono restare esclusi tutti quei valori interpretati come... assenza di *Kultur* (ad esempio quelli contro cui Lemmonio si scaglia), perché non poggianti su un materiale sociale di tipo organico (ad esempio lo spirito nazionale), ma facenti riferimento solo ad aggregazioni di tipo meccanico (possono essere la conformazione cittadina in opposizione a quella rurale, così come le strutture sociali create dal capitalismo liberale o dal collettivismo marxista). Tali manifestazioni, di conseguenza, produrranno espressioni artistico-simbolico-linguistiche (possono essere le manifestazioni dell'avanguardia o il realismo socialista) non dotate di vera *forma* perché tese a scardinare quei valori archetipici, omogenei, tradizionali, ripetitivi che la *Kultur* sottende. In questa direzione non solo l'avanzare del weberiano «disincantamento del mondo» e il crescente processo di tecnicizzazione teso a *specializzare* i procedimenti conoscitivi («forza gravitazionale esercitata dal materialismo, dall'anomia, dall'ambivalenza e dal nichilismo»)<sup>52</sup> diventano specchio di un attacco a quella *totalità* che la *Kultur* rappresenta – lo specchio di una separazione fra l'ordine dei fatti e quello dei valori – ma, anche, gli agenti della *Zivilisation* passano a essere identificati in tutta una serie di gruppi etno-sociali la cui stessa capacità mitopoietica (le *forme* da loro prodotte: linguaggio incluso) sottolinea un mancato legame con la *Kultur*. Nel Céline di *La scuola dei cadaveri* (1938), per esempio, tale incapacità (che è al contempo un'insidia alla compattezza della *Kultur* ariana) viene incentrata in un «babbetto ebraico» che minaccia il ritmo stilistico della lingua francese, cioè, per lo scrittore, la *forma* suprema che simbolizza lo stesso gruppo nazionale e la sua *Kultur*. Gli ebrei, «poco dotati per l'arte»

<sup>51</sup> A. Soffici, *Selva. Arte II*, in Id., *Opere*, cit., vol. V, pp. 530-531.

<sup>52</sup> R. Griffin, *Modernismo e fascismo. Il progetto di rinascita sotto Mussolini e Hitler* (2007), trad. it. di E. Mascolo, Aracne, Roma 2018, vol. I, p. 215.

e motori della *Zivilisation*, sarebbero così portatori di un principio anti-poetico (il balbettio che è assenza di *forma*) teso a inficiare il *gusto* degli ariani, teso cioè a connettere questi ultimi proprio a quella mancanza di *forma* che secondo Céline si manifesta nella standardizzazione (*Bagattelle*) dell'arte moderna: cinema, design industriale, realismo socialista ecc. Riscoprire il ritmo autentico della lingua francese diventa così per Céline – il cui stile è il centro del suo antisemitismo – il mezzo per opporsi all'“ebreizzazione”, nel recupero della *Kultur* archetipica che vive nel linguaggio. In questo caso, come spesso accade, il risveglio del popolo francese è dunque connesso tanto al mito della rigenerazione dopo la decadenza, quanto al recupero di pratiche, simboli, valori, tradizioni linguistiche condivise, che mettono in *forma* la comunità (*reductio ad unum* che ne magnifica il valore simbolico). La *Kultur* è insomma qui ciò che permette di inserire le dinamiche socio-culturali nella ricerca di alcune regolarità di tipo fondamentalmente metafisico (dove l'eterno giustifica il particolare fenomenico). Si tratta di ri-poeticizzare l'esistenza, negli anni del nichilismo e della tecnica, mediante la creazione di un *mondo* organico-omogeneo identificato col mondo *reale* dietro le apparenze della corrente conformazione sociale e dei suoi prodotti.

È chiaro che siamo ancora nei pressi del “principio estetico” romantico, vale a dire dell'idea di ricreare, mediante il simbolo, quell'unità del mondo *reale* attualmente sotto attacco. E però, mentre il principio romantico tendeva a riconoscere *realtà* al mondo corrente, all'essere-sociale, negli interpreti novecenteschi della *Kulturkritik* l'attuale realtà del mondo è data appunto come *apparente*, cioè con non-conforme a quei principi archetipali solo mediante i quali la realtà stessa assurge al rango... di *vera* realtà. Non stiamo più parlando del possibile «ritorno degli dei» annunciato da Novalis in *La Cristianità ossia l'Europa*, perché in tale concezione mitico-archetipale gli dei non se ne sono mai andati. Ciò, nel campo politico-economico, significa appunto negare *realtà* alla situazione corrente (cioè alla società *divisa*), affermando invece come reale un'immagine archetipale della società stessa (e ecco gli appelli alla necessità di rigenerazione e *risveglio*), e dunque presentando il principio simbolico che riporta la frammentazione a unità non come un atto d'accusa verso ciò che la modernità (la modernità capitalista) ha fatto al mondo, ma come proiezione di una soggettività (quella dell'intellettuale) che si vuole *intatta* perché essa stessa parte del modello archetipico, estranea dunque agli effetti che dalla struttura ricadono sulle ideologie.

Anche le diverse attitudini degli intellettuali di destra rispetto alle questioni concernenti sviluppo tecnico e industrializzazione, non contraddicono il punto. Il campo di indagine si divide certo in un due opposti orientamenti, ma entrambe le prospettive si sviluppano in moduli di pensiero dove la dialettica risulta comunque annullata.

Se la destra antimodernista tende direttamente a invalidare gli effetti dello sviluppo storico-materiale, contrapponendovi l'immagine di un passato *intatto* a cui tornare, cioè l'immagine di una totalità di significato che la modernità avrebbe posto in crisi imponendo una direzione *sbagliata* all'esistenza (Evola è l'esempio estremo di questo modo di pensare), la destra modernista individua sì la progressione storica quale alveo di sviluppo di nuove concezioni, ma riempie poi tale progressione (è proprio il caso del Malaparte fra emersione delle masse e Controriforma) con valori non-dialettici, finalizzati ad assegnare a uno dei tratti della modernità (può essere il popolo come, è il caso di Jünger, addirittura la tecnica) il quadro valoriale di una significazione, capace di redimere il reale e la modernità stessa. In tali casi, voglio dire nella cultura di destra modernista, la storia, pur presente, è però sempre soggiogata a un *agathon* che è il principio formale (emanativo) dominante l'indole socio-nazionale.

Si pensi in tal senso anche ai diversi trattamenti del binomio città-campagna (centrale per l'arte del periodo). Se i casi estremi di un nazionalismo a fondamento rurale (Papini, Soffici, Barrès, Riehl, ecc.) tendono a inquadrare nell'oggetto-campagna (dove resiste il substrato culturale autoctono) la *vera* espressione della compagine nazionale e dei suoi valori, questi ultimi tenderanno a diventare i valori *reali* dell'insieme nazionale (i valori *cittadini* saranno infatti assegnati a una degenerazione proveniente dall'estero o dagli elementi interni cosmopoliticizzati), e la *Kultur* si darà come essa stessa reale in giustapposizione alla *Zivilisation*. Se invece il quadro valoriale agrario risulta essere affiancato al quadro cittadino-industriale-tecnologico, mediante, ad esempio, la spiritualizzazione in senso nazionale dell'industria e della massa (Bottai, Maurras, Brasillach, Moeller, ecc.) allora città e campagna (come *Zivilisation* e *Kultur*) verranno presentate – di solito grazie all'azione dei partiti o degli stati fascisti – come in equilibrio. Una terza opzione è infine quella tesa a trasferire all'oggetto-città i valori prima connessi all'oggetto-campagna:

la lotta dei contadini è vana e senza speranza [...]. Il podere che viene lavorato con le macchine e fertilizzato con l'azoto artificiale delle fabbriche non è più lo stesso podere di prima [...]. La celebre distinzione tra città e campagna sussiste oggi soltanto nello spazio romantico; non ha più valore, così come è caduta la distinzione tra mondo organico e mondo meccanico<sup>53</sup>.

In questo caso gli elementi pertinenti alla *Zivilisation* assumeranno i tratti valoriali della *Kultur*. Ma il movimento di tipo modernista non infrangerà il credo in un valore immobile e archetipale teso a definire la società tutta (manifestazioni artistiche comprese),

<sup>53</sup> E. Jünger, *L'Operaio. Dominio e forma* (1932), a cura di Q. Principe, Longanesi, Milano 1984, pp. 148-149.

mediante ad esempio, in Jünger, l'emergere di un *Essere*, di una *forma*, che comunque pone gli uomini al suo servizio, facendo cioè di un nuovo tipo umano l'emanazione di sé. Non è dunque un'attitudine anti-modernista o una modernista a fare la specificità della cultura di destra, ma è l'inserimento di elementi non-dialettici a cui sistematicamente piegare i portati della modernità, o, detto in altro modo, il rifiuto di quel principio dialettico secondo cui, a un certo grado del processo quantitativo, si verifichi un cambiamento di tipo qualitativo e valoriale. Ed è proprio mediante questo movimento che la cultura di destra riuscirà a scendere a patti, cioè ad adattare i propri presupposti ideologici, al quadro dello sviluppo industriale della società di massa:

È curioso che all'americanismo non si cerchi di applicare la formuletta di Gentile della "filosofia non si enunzia in formule ma si afferma nell'azione"; è curioso e istruttivo, perché se la formula ha un valore è proprio l'americanismo che può rivendicarlo. Quando si parla dell'americanismo, invece, si trova che esso è meccanicistico, rozzo, brutale [...] e gli si contrappone la tradizione, ecc.<sup>54</sup>.

L'intuizione di Gramsci ci introduce proprio alle caratteristiche di un pensiero di destra che, se da un lato si vuole tradizionalista, dall'altro condivide proprio con l'industrialismo il valore pragmatico di uno sviluppo che si ritiene a-ideologico, e che quindi, in tal senso, riprende involontariamente (cioè ideologicamente) le modalità concettuali alla base dei nuovi meccanismi di produzione. La risposta fascista non sarà naturalmente quella meramente produttivista che i liberali schermano dietro altre immagini ideologiche (la convivenza pacifica, il principio di autodeterminazione dei popoli, la supremazia della sfera culturale-umanistica su quella tecnica ecc.), ma sarà quella tesa a spiritualizzare in senso reazionario la modernità avanzante e i suoi portati: la "spiritualizzazione" in senso nazionalistico o razzistico del processo produttivo come base dell'affermazione nazionale-etnica; il governo della politica sull'economia; la centralizzazione statale delle relazioni di classe; la rappresentanza degli ordini sociali: corporativismo; la trasformazione antropologica del cittadino; l'attacco ai principi democratici rappresentativi di un'economia sviluppantesi al di fuori di ogni controllo politico-culturale che possa imprimerle un significato, ecc. Sono prospettive ideologiche naturalmente differenti, ma al fondamento di tutte vi è proprio il principio emanativo che consente di interpretare i portati della modernità in controluce, positiva o negativa, a quell'essenza dell'*indole* nazionale (la stessa che l'arte ha il compito di riverberare) che la cultura pone a *Seele* di una nazione (o di un gruppo sociale)

<sup>54</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 2007, Q1 § 92, p. 91.

scelto a riferimento. Tale principio culturale riveste di sé l'intera struttura sociale, rendendo vano ogni effetto di ritorno dialettico dal sociale (cioè dalle innovazioni che la modernità porta) sul principio culturale stesso.

Bisogna dunque in conclusione chiedersi se questa prospettiva, che tende a immobilizzare – nel principio emanativo – le direzioni del processo storico, non abbia in realtà qualcosa a che fare con la stessa cultura razionalistico-strumentale che pone a proprio bersaglio. In *Storia e coscienza di classe* Lukács, come è noto, assegna al solo proletariato la possibilità di arrivare a comprendere il funzionamento dell'intero della struttura sociale. Questo perché, fra i vari soggetti sociali, solo il proletariato si avverte immediatamente nella condizione di *soggetto* e *oggetto* (reificazione), al tempo stesso, dell'accadere sociale. Tale condizione, secondo Lukács, non permetterebbe al proletariato l'illusione di arrivare a dominare col pensiero appunto l'intero della struttura sociale, costringendolo a spostare tale possibilità in un'operazione connessa alla prassi (cioè in un'operazione che in partenza intende il moto dialettico che dalla prassi ricade sulla cultura/teoria). Gli altri soggetti sociali, invece, non avvertendosi reificati, continuano a ritenere possibile una visione culturalista della *totalità* del reale, appunto perché impossibilitati a comprendere la relazione dialettica fra quanto accade a livello sociale (razionalizzazione, specializzazione, strumentalizzazione) e lo sviluppo del loro stesso pensiero. Qui si sviluppa l'anti-materialismo. Le posizioni filosofiche tese ad *afferrare* la realtà fuori da questa relazione dialettica diventano espressioni astratte di un pensiero che può immaginarsi autonomo (può cioè pensare di dominare il reale nella forma della totalità, dell'archetipo, del simbolo) solo perché si immagina separato da quanto accade sul piano concreto (la prassi) dell'essere-sociale.

Ma in tal senso alla base delle opzioni di tipo morfologico, mitologico, simbolico, archetipale, ecc., tese a postulare un orizzonte di verità fuori dalle continue modifiche storiche, risiederebbe proprio lo stesso principio di razionalizzazione strumentale (la stessa che sta dominando il mondo materiale della produzione) che tende ad approdare alla verità eliminando gli elementi che non si adattano al quadro dell'interpretazione: cercare i mezzi più adatti allo scopo e dichiarare il fine prefissato come verità. Di conseguenza le medesime funzioni della *Kultur* e del simbolo si caratterizzerebbero come razionalizzazioni a uso strumentale. Siamo cioè nell'ottica di un utilizzo tecnicizzato della stessa *Kultur* e dello stesso simbolo, e che è poi la totale sussunzione del materiale ideologico nella forma di una merce, come diceva Jesi, da utilizzare strumentalmente. Il che potrebbe implicare che a essere culturalisticamente eternato, mediante il principio della *Kultur* e del simbolo, non fosse poi il passato, ma

Mimmo Cangiano

proprio il presente, cioè il modo di funzionamento del realismo capitalista come trionfo dell'operare strumentale della ragione. In tal senso la connessione istituita da Gramsci fra "americanismo" e filosofia gentiliana sarebbe paradigmatica di un funzionamento ben più vasto dell'intera cultura di destra, un funzionamento che ha al suo centro l'idea di un'autonomia non-dialettica della cultura.

**Mimmo Cangiano, "The Great Topic": *Dialectics and Right-Wing Culture***

Through a series of examples taken from French, Italian, and Austrian-German areas, the article analyzes the relationship of turn-of-the-century far right-wing culture with two macro-topics: anti-materialism and the refusal of a dialectical analyses concerning the bond between culture and social-being. I sustain that both modernist and anti-modernist right-wing cultures refused a dialectical approach in favor of a platonic-emanative one, aimed at characterizing, in an eternized way, the economic, political, and cultural structures of the nations and of the social sectors taken as references. I then explain how this tactic is vital in the so-called «anesthetization of politics» and, finally, I highlight the connections (these ones dialectical) between this approach and the tayloristic mode of production that is, apparently, one of the main targets of right-wing culture itself.

**Keywords:** Dialectics; Right-Wing Culture; Materialism; Modernism; Nationalism.

Mimmo Cangiano  
Dipartimento di Studi Umanistici  
Università Ca' Foscari  
Dorsoduro 3484/D, Calle Contarini  
30123 Venezia  
cangiano.mimmo@gmail.com