Azionismo

di Dino Cofrancesco

- I tratti salienti della filosofia azionista: antistoricismo e virtuosismo democratico
- Antiqualunquismo e antifascismo
- «Cognitivismo etico», laicismo e anti-anticomunismo
- Bibliografia

I tratti salienti della filosofia azionista: antistoricismo e virtuismo democratico

Se volessimo individuare taluni tratti salienti della «filosofia del partito d'azione», al primo posto va collocato un «antistoricismo» *de facto* – non sempre consapevole e teorizzato – che deriva dall'idea, di origine illuministica (ma si tratta dell'illuminismo francese), che vede il processo storico come avanzata più o meno rapida dello Spirito del Mondo impegnato a sgomberare il terreno, sul quale deve sorgere la «città dell'uomo», dai detriti depositativi dalle ingiustizie, dalle superstizioni, dalle prevaricazioni accumulate nel corso dei secoli. Nessuna considerazione, o tanto meno «*pietas*», nel senso virgiliano del termine, per la tradizione, con i suoi costumi e le sue credenze rassicuranti, con i suoi pregiudizi talora utili e le sue diffidenze per il «nuovo», non sempre ingiustificate. Se si guarda al passato è per esaltare gli eroi che, nell'incomprensione dei contemporanei, intravidero la luce del nuovo giorno e, naturalmente, per proseguirne l'opera.

Certo, tra gli storici azionisti il più lontano da questa *forma mentis* era senz'altro Adolfo Omodeo, che aveva stroncato nel 1926, il lavoro di Piero Gobetti, *Risorgimento senza eroi.* Va però rilevato che Omodeo morì

nel 1946 e che condivideva *in toto* le posizioni della destra azionista, la stessa che si ritroverà sulle colonne del «Mondo», assieme a qualche ex esponente della sinistra del Partito d'azione come Guido Calogero. Ma per il resto, l'Italia dell'Ottocento, nella fattispecie, appare come il Paese della Controriforma, dei notabili conservatori, delle campagne immerse nell'ignoranza e prigioniere del sottosviluppo, delle città premoderne e bottegaie, delle dinastie d'*ancien régime*, una delle quali tanto scaltra da essere riuscita a unificare la penisola facendo leva sui ceti più aperti e dinamici e sulla disposizione al sacrificio di intellettuali militanti tanto disinteressati quanto poco accorti. Su questo orizzonte, retrogrado e deprimente, si stagliano poche figure, Giuseppe Mazzini ma ancor più Carlo Cattaneo che vengono sconfitti, sì, ma lasciano la loro bandiera ai nemici di un'altra reazione, quella fascista.

Siamo cioè lontani non solo dallo storicismo del *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799* (Milano 1801) di Vincenzo Cuoco – che per molti versi può considerarsi il «manifesto» del liberalismo italiano romantico e prerisorgimentale – ma, altresì, dal culto dello Stato unitario, capolavoro di una classe dirigente liberale, che annoverava Cavour e Marco Minghetti, Quintino Sella e Silvio Spaventa, e che verrà riguardata da Luigi Einaudi e dagli estensori del testo *Uomo e cittadino*, redatto in Svizzera da un gruppo di esuli antifascisti,come «un sinedrio di patriarchi: un po' quello che gli uomini di Solone restarono per gli Ateniesi del IV secolo o per Dante i cittadini di Fiorenza antica» [Comitato italiano di cultura sociale (Cics) 1945, p. 50].

Il «processo al Risorgimento», *leitmotiv* della storiografia azionista e postazionista, era la negazione stessa di quella visione crociana della storia d'Italia (e d'Europa) che intendeva fare dei simboli del Risorgimento, sia sabaudo che democratico, il collante di legittimità della «Nuova Italia» e di cui è emblematica al riguardo la polemica di Benedetto Croce con Ferruccio Parri del 1945. Vi erano ragioni concrete certo che spiegavano la ripresa del tema della «conquista regia»: la polemica feroce antisabauda, l'esaltazione dei ribelli e degli irregolari del Risorgimento, trovavano la loro ovvia giustificazione storica nell'acquiescenza di Vittorio Emanuele III alla marcia su Roma, nella firma che il pronipote di Carlo Alberto – il re che aveva emancipato gli

ebrei – aveva apposto sotto le leggi razziali, nel disprezzo per l'Italia dei benpensanti che aveva assistito passivamente alla «conquista dello Stato» da parte delle camice nere. Ciò riconosciuto, tuttavia, resta innegabile che l'antistoricismo esasperava fratture ideologiche antiche e recenti in un momento storico in cui la riconquistata democrazia avrebbe dovuto dimostrarsi generosa e «accogliente» verso tutti, in grado di proteggere e dare voce a tutte le «famiglie spirituali» dell'Italia.

Sull'antistoricismo s'innestava la pianta del «virtuismo» democratico dell'azionismo. A rileggere i testi dei maggiori intellettuali del partito-movimento si avverte, in filigrana, la distinzione roussoviana tra la «volontà generale» e la «volontà di tutti». Contro il «numero» e la «quantità», si elabora «una teoria della classe politica, della sua formazione e selezione, radicalmente democratica e, insieme, in qualche modo, *sacralizzata* [corsivo mio], fondata sull'idea che essa non può che essere il frutto di un processo faticoso, impegnativo, conflittuale, costoso in termini personali, in cui funzione pedagogica, legittimazione sostanziale, responsabilità personale s'intrecciano inscindibilmente» [Revelli 1994* pp. 78].

Una politica intesa come crociata laica contro la miseria, l'ignoranza, la superstizione delle masse alimenta, pertanto, una visione fortemente elitistica che non contempla, però, «aristocrazie» in competizione per far votare dal popolo i propri programmi e partiti – secondo una concezione laica del pluralismo che pone tutti i valori sullo stesso piano e non cade nella tentazione di chiamare «disvalori» i valori altrui – ma *élites* carismatiche «Di sacerdoti, forse: sacerdoti laici». Come nello spirito del più puro russovismo, il virtuismo democratico, da un lato, si presenta, «in pratica», come antidemocratismo – in riferimento alle «masse gregarie», alla «volontà di tutti», dall'altro, si traduce, «in teoria», in iperdemocratismo – in riferimento al popolo libero e maturo, alla volontà generale.

È un doppio registro che ha una sua logica. Proprio a causa della lontananza planetaria dal mondo dei Vincenzo Cuoco e degli Edmund Burke, la democrazia che gli azionisti avevano in mente non era, per citare Tocqueville, «il regno tranquillo della maggioranza», ma un processo indefinito e inarrestabile di elevamento morale e materiale delle «masse», era l'imperativo dell'«andare avanti» senza mai fermarsi, di

abbattere tutti gli ostacoli alla realizzazione di una sempre più completa eguaglianza tra i cittadini, della conquista di sempre nuovi diritti civili, politici e sociali. Come per il fascismo, anche per la democrazia azionista valeva la massima «chi si ferma è perduto!». E non fermarsi voleva anche dire non accontentarsi della libertà garantita a tutti, ma esigere ben di più, impegnarsi per l'eguaglianza che quella libertà *de jure* traduce in libertà *de facto*. Di qui il fastidio delle «masse gregarie» od eterodirette, del gregge umano, ingannato dai potenti di turno, che vota contro i suoi interessi, plagiato dai preti o ricattato dai padroni; di qui la tendenza a riguardare la vittoria di un partito o di una coalizione moderata e conservatrice come un *vulnus* intollerabile, un fatale «passo indietro». In questa ottica, la democrazia non è un sistema di palafitte che garantisce ai duellanti che si battono sopra le sue robuste tavole un terreno asciutto e sicuro ma è un elettrotreno che conduce i popoli alla terra promessa dei diritti e del benessere concessi a tutti. Per questo non evoca un'idea di stabilità, che tranquillizzi tutti a qualsiasi classe o ceto appartengano, ma un'idea di movimento: come la *Sagrada Familia* di Gaudì, è una fabbrica del duomo sempre aperta, sempre da completare, mai paga dell'esistente.

Allo stile di pensiero russoviano va ricollegata la sostanziale diffidenza degli azionisti verso i partiti politici, una diffidenza tipica del pensiero democratico non liberale del '700 e dello stesso '800 (v. le critiche di Mazzini a Sismondi e a Guizot). Incontrando Leo Valiani, nel 1984, a Trento in una riunione di storici italiani e tedeschi sui fascismi europei, gli espressi lo stupore in me suscitato dalla lettura del *Progetto* di Duccio Galimberti, in cui si mettevano al bando i partiti politici. Valiani mi rispose candidamente che la maggioranza degli azionisti era di questo avviso. Né poteva essere diversamente: se si ha in mente la rivoluzione, la pluralità dei partiti può significare libertà di movimento e di associazione per i nemici della rivoluzione.

Il fatto che su questo punto così delicato non si sia mai soffermata la storiografia accademica meriterebbe una riflessione approfondita. Del pari sarebbe importante chiedersi per quali motivi l'unica, e non poco significativa, eccezione (o almeno una delle poche) alla intolleranza

verso la forma-partito, che, come si è visto, nel *Progetto* di Duccio Galimberti giungeva fino alla loro messa al bando, la *Difesa del liberalsocialismo* di Guido Calogero, non sia stata, finora, oggetto di attenta riflessione, non solo da parte degli storici dell'azionismo ma, altresì, da parte di quanti si sono occupati del suo pensiero etico-politico. Ad ogni modo, questa ambiguità nei confronti del partito politico non solo era alle origini di una sconfitta elettorale che si sarebbe rivelata irreparabile, ma, a livello teorico, lo relegava ai margini della grande tradizione liberale europea e, quasi in virtù del contrappasso, ne faceva un «prodotto nazionale», non esportabile.

Nella cultura politica azionista, più che la *reductio* aroniana delle forme di governo sulla base del numero dei partiti [Aron 1965, tr. it. 1973], è rilevante, invece, la contrapposizione progresso/reazione, lumi/tenebre, confessionalismo/laicità. Il numero dei partiti, per gli azionisti, di per sé, non è di ostacolo a una prassi parlamentare e di governo retrograda e, all'inverso, un grande partito unico di sinistra democratica – una sorta di Partito del congresso indiano o di Partido revolucionario institucional messicano, augurabilmente con una *leadership* del prestigio di un Ferruccio Parri – possono fare avanzare il paese e fargli recuperare il ritardo dovuto alla parentesi buia del fascismo.

In questa temperie politica e culturale, quanto scrive Guido Calogero ne *La democrazia e la terza via*, non è così scontato. «La nostra repubblica dovrà essere una repubblica nella quale ci siano anche partiti diversi da quello che sta al potere e deputati d'opposizione che discutano nel parlamento e governi che almeno qualche volta cadano e siano sostituiti per un voto di sfiducia delle assemblee» [Calogero (1945) 1972, pp. 90-91].

Si dirà che l'avversione degli azionisti ai partiti era limitata all'*hic et nunc* dell'Italia postbellica e prerivoluzionaria e che una volta fondata una nuova «comunità politica» – su basi insieme liberali e socialiste – sarebbe stato naturale un libero, aperto, spregiudicato confronto di idee e di programmi. Quale dittatura, però, da quella del Comitato di salute pubblica a quella comunista, non ritiene che le sue misure severe contro i nemici della rivoluzione siano transitorie e verranno a cadere via via che si costruiranno e consolideranno la società nuova e l'uomo nuovo? Il momento illiberale dell'azionismo, sotto questo

aspetto, non stava nelle sue ricette per il futuro ma in un progetto di rifondazione mentale e materiale della comunità nazionale che, consentendo alla vigilia, la proliferazione dei partiti avrebbe compromesso il raggiungimento della meta, qualora il vecchio mondo fosse riuscito a ricompattarsi in un forte partito clericofascista in grado di mettere i bastoni tra le ruote del progresso.

Antiqualunquismo e antifascismo

Legato all'antidemocratismo era l'«antiqualunquismo»,modalità italiana dell'aristocraticismo giacobino e russoviano, che, come ho scritto in altra sede, assai più dell'antifascismo definisce la filosofia azionista. Il fascismo, nell'interpretazione gobettiana dell'«autobiografia della nazione» – la più debole, secondo Renzo De Felice tra le interpretazioni che si son date della «dittatura italiana» – non è stato altro che la reazione armata, il riemergere di antichi vizi che hanno fatto blocco, non consentendo alle forze del progresso quella «riforma morale e intellettuale» degli italiani che la mobilitazione del dopoguerra avrebbe finalmente reso possibile. Sconfitta la dittatura nera, la reazione si ripresenta senza la maschera totalitaria, alimentando apatia e disinteresse per la cosa pubblica e scendendo sull'arena politica per invocare la «legge e l'ordine», con la mobilitazione dei «*petits*» che chiedono solo di essere lasciati in pace nelle loro confortevoli tane. Per l'azionismo, in politica, non c'è peccato più imperdonabile del «populismo», del far parlare la gente, l'uomo della strada, non inquadrato in nessun partito o sindacato e non «strutturato» da nessuna precisa appartenenza di classe o di ceto. L'azionista coglie, non a torto, nel movimento di Guglielmo Giannini, il rigetto della pedagogia politica, la riluttanza a seguire la grande corrente della storia, il disprezzo per quanti vogliono riscattarlo e «redimerlo» promuovendolo da suddito a cittadino.

Azionismo come antitesi assoluta e radicale di tutto ciò che rappresenta

il qualunquismo. Non era certo ingiustificata l'idea che le masse elettorali italiane – i cui istinti gregari erano stati indotti e rafforzati dall'Italia dei notabili, delle parrocchie, del partito unico – non fossero certo il popolo (relativamente) libero e «autodiretto» dei paesi di antica democrazia. Il problema, però, era un altro e consisteva nell'acquisita, matura, consapevolezza che erano quelle masse, ora, a dover contare e che il sovrano dalle mille teste non poteva venir trattato come una scolaresca di educandi, qualitativamente distinta dagli educatori politici. Nella patria della «democrazia dei moderni», è il «*common man*» – Mr. Smith che «va a Washington», con riferimento all'indimenticabile film di Frank Capra del 1939 – con i suoi piccoli, insignificanti, problemi, l'interlocutore privilegiato di quanti si battono per il potere.

In casa azionista, a differenza di quanto accadeva nelle case dei partiti di massa (Dc e Pci), non si manifestava nessuna indulgenza per quanti non hanno solo speranze e aspettative ma, altresì, paure non del tutto infondate e temono, per l'immediato, le troppe tasse, un'epurazione antifascista che, fatta sul serio, minaccia il posto di lavoro, l'incipiente invadenza partitocratica, la politicizzazione della magistratura e della pubblica amministrazione, la necessità della tessera di partito per non esporsi nudi e disarmati alla lotta per l'esistenza, in un'Italia devastata dalle bombe e percorsa, al nord e al centro-nord, da fremiti e velleità rivoluzionarie. Il paese di Longanesi e di Guareschi è, per gli azionisti, la nuova «Italia barbara» che esige una radicale potatura dei rami secchi e infetti.

Naturalmente, definire l'azionismo come «antiqualunquismo assoluto» non significa affatto appannare l'immagine con cui esso si consegna alla storia come «guida morale e politica dell'antifascismo». Il qualunquismo è stato la malattia o meglio la fanghiglia morale con la quale l'eterna reazione – i poteri forti dell'economia, la burocrazia dei privilegi, il revanscismo vaticanesco, la dinastia fellona e l'esercito golpista – ha tenuto in piedi per vent'anni un regime totalitario identificato, per la sua netta (ma in parte solo presunta) opposizione al mondo dell'89, come il male assoluto. Tale *damnatio memoriae* non solo non consentiva la comprensione del fenomeno – l'interpretazione azionista del fascismo resta la più debole, sotto il profilo scientifico, risolvendosi, in

definitiva, in una mera requisitoria moralistico-giudiziaria – ma si risolveva in una vera e propria ossessione antifascista, che legittimava il rapporto privilegiato con i comunisti. È non poco significativo il caso, a ragione considerato paradigmatico da Polese Remaggi, di Giorgio Agosti che, nel 1948, aveva ammonito Parri, fondatore della Fiap, a mantenere solidi rapporti con i comunisti, alleati indispensabili in vista di un possibile ritorno del fascismo [Polese Remaggi 2005, p. 55].

Alle origini dell'«ossessione» antifascista, però, troviamo insospettate «affinità elettive», sulle quali hanno scritto pagine acutissime storici e filosofi come Domenico Settembrini, Augusto Del Noce, Giuseppe Bedeschi. Settembrini aveva scritto che la rivisitazione dell'azionismo «consente di mettere in luce come, a partire dalla cultura delle riviste del primo Novecento, l'Italia ha avuto una classe intellettuale che, salvo pochissime eccezioni, è stata caratterizzata da un orientamento rivoluzionario palingenetico, profondamente elitario e aristocratico, profondamente diffidente, per non dire sprezzante, anche quando credeva di parlare e di battersi in nome della più avanzata democrazia, verso la massa degli uomini comuni, degli uomini della strada, ritenuta materia amorfa, cui andava dall'alto insufflata un'anima. Le divisioni, le vere e proprie fratture, come quella mortale tra fascisti e azionisti, che possiamo prendere, per quest'aspetto, a simbolo di tutto l'antifascismo, intervenivano soltanto sul tipo di anima da insufflare» [Settembrini 1998, pp. 53-70].

A unire fascisti e azionisti, al di là delle diverse «anime», era una pulsione palingenetica che conteneva, nel suo dna, il gene della guerra civile. Ma vediamo in che senso: fascismo e azionismo, in nome di valori diversi – *comunità*/nazione vs *società*/democrazia avanzata – chiedevano agli italiani di non essere più quel che erano (diventati), di uccidere l'uomo vecchio che era in loro e li allontanava dalla «grande promessa» del Risorgimento: non dovevano sottoporsi a una cura rivitalizzante ma a un'operazione chirurgica, non dovevano rafforzare i muscoli ma estirpare un tumore maligno. E in entrambi i casi, la figura di Mister Hyde espulsa ma non soppressa dal redento Dr. Jekyll, veniva proiettata sul nemico, tanto più odiato quanto più inconsciamente identificato come il contenitore di quella (repellente) parte di sé di cui ci si era liberati. Non si spiega altrimenti il fatto che i fascisti della Rsi odiassero il

Partito d’azione – «il più antifascista dei partiti antifascisti» lo avevano definito, un riconoscimento che riempiva i nemici di legittimo orgoglio – più di quello comunista e che gli azionisti, a loro volta, non trovassero nessuna forma di governo più abietta di quella fascista (al punto da minimizzarne, come fanno ancora oggi i neo-azionisti, le differenze rispetto al nazionalsocialismo).

D’altra parte, non possono negarsi certe affinità, per così dire, temperamentali: una disposizione al sacrificio personale in nome della causa, il gesto esemplare, la passione dei simboli e, soprattutto, una sorta di spietatezza, un radicalismo decisionista, proprio non del medico internista che vuole sanare l’organo malato, ma del chirurgo che vuole amputare l’arto in cancrena. Una disposizione della mente e del cuore, insomma, fino a un certo punto giustificata dalla terribile guerra in corso.

«Cognitivismo etico», laicismo e anti-anticomunismo

L’estraneità dell’azionismo a una concezione «normale» della democrazia, a torto dai suoi teorici riguardata come meramente formale e procedurale, si spiega con due colonne portanti della sua filosofia politica che la allontanano, decisamente, dalla tradizione liberale: a) il rifiuto di fare della libertà negativa, la libertà come non interdizione, il valore supremo della «società aperta» – nel rispetto assoluto dei diritti degli individui ai quali nessuno può e deve vietare di andare e venire, vendere o comprare, spendere o risparmiare; b) l’intima certezza, già accennata parlando dell’elitismo azionista, di trovarsi sulla via che conduce al «bene comune», alla definizione dell’interesse collettivo, consistente nel combinato disposto di libertà e giustizia, raggiungibile attraverso la costruzione di un nuovo blocco sociale progressivo, la riforma delle istituzioni e il controllo statale dei settori chiave della vita economica nazionale.

Per quanto riguarda il primo tema, sarebbe difficile negare che gli

individui, per l'azionismo, non vengono «prima» dello Stato ma ricevono dallo Stato che essi concorrono a rendere sempre più libero, responsabile e solidale, la loro dignità di cittadini. Gli azionisti, nel migliore dei casi, consideravano i liberali alla Isaiah Berlin – che fondavano il liberalismo sulla «libertà negativa», libertà di non interdizione – come i cattolici considerano gli ebrei: fratelli maggiori che si sono arrestati al «Vecchio Testamento» di Locke e di Constant e che non hanno saputo andare oltre, rifiutandosi di fare i conti con chi non voleva abolire la Legge ma perfezionarla, al fine di rendere, fuor di metafora, le libertà effettive, col procurare ai cittadini i mezzi materiali con cui realizzarle.

Per quanto riguarda invece quello che potrebbe chiamarsi il «cognitivismo etico» – la «ragion azionistica» possiede infallibili criteri di giudizio sul bene e sul male in politica – esso consiste nella obbedienza incondizionata a un imperativo morale, che detta in assoluto, che non si converte in un normale programma politico, «come tutti gli altri», ma indica un compito o una missione affidata alle avanguardie rivoluzionarie, a coloro «che sanno» e che, più degli altri, sono disposti a farsi carico del ruolo di guide, politiche o spirituali, del Paese. Ne consegue un «elitismo» potremmo dire *de facto*, che non coincide del tutto con l'antidemocratismo su delineato giacché non contrappone il «popolo» alla «massa» – la «maggioranza» responsabile del domani alla «maggioranza» ignorante e volubile di oggi – ma confida nelle aristocrazie spirituali che si elevano sul popolo e lo guidano saggiamente. Di qui la ricorrente esaltazione dell'«Italia delle minoranze» o della «ragione» (per definizione, in minoranza nell'età delle masse) e la non disponibilità a riconoscere che, immersi come siamo nel relativo e nell'opinabile, non ci sono criteri infallibili che legittimino i «filosofi reggitori» – quali che siano la scienza e la fede cui si richiamano – né l'orgoglio di una missione che fa sentire i leader del Partito d'azione abitanti del castello dantesco degli Spiriti Magni.

Sennonché qual'era, poi, la «teologia» che faceva l'identità di quei sacerdoti laici? Sarebbe riduttivo ridurlo alla «terza via» e alle stesse riconciliazioni, nell'empireo dei concetti e delle teorie, dei combattenti delle lotte terrene, libertà ed eguaglianza, mercato e protezione sociale, giacché, pur importanti, terze vie e socialismi

liberali vari non renderebbero conto della profonda avversione azionista alla vecchia «socialdemocrazia», riguardata come un pezzo non secondario del mondo crollato nell'età dei totalitarismi. Si tratta piuttosto di un «illuminismo negativo», portato, anche in seguito, a esaltare tutte le eresie, tutte le contestazioni dell'esistente, purché ci si ponesse sul solco dei lumi e si proseguisse, sia pure con metodi più radicali, la lotta contro «ciò che la storia ha già condannato». «Illuminismo negativo» soprattutto nel senso che di ogni istituzione particolare, di ogni traguardo raggiunto, di ogni conquista sociale l'azionismo poteva dire «vidi che lì non s'acquetava il core», sì da dare l'impressione che qualsiasi progetto riformatore fosse, in certo modo, strumentale ovvero positivo non in sé ma nella misura in cui tagliava il terreno sotto i piedi della «reazione». Tipico il caso della «repubblica presidenziale» – dettata dall'esigenza di un implicito rafforzamento dell'esecutivo, in una logica istituzionale che prendeva sul serio la divisione dei poteri di Montesquieu – messa in sordina e poi lasciata definitivamente cadere (tranne da qualche ex azionista in decisa rotta di collisione con i compagni di un tempo, come Mario Vinciguerra) quando era diventata la battaglia di Randolfo Pacciardi e del Movimento per la Nuova Repubblica. Ma anche altri progetti di riforma vennero, anche in seguito, messi in soffitta in nome del movimentismo e delle vaste alleanze della sinistra contro il risorgere del nemico di sempre, il Giano fasciqualunquista.

Per contro «il nuovo che avanza» attivò sempre nei più combattivi reduci dell'azionismo una strategia dell'attenzione nei confronti di tutte le «destabilizzazioni» del sistema, da qualsiasi parte provenissero – purché, ovviamente, non venissero da destra. Come ha ricordato Roberto Pertici, nel 1968, Guido Quazza aveva sostenuto «l'innegabile continuità, pur nel mutare della situazione storica, tra la rivolta partigiana e la rivolta studentesca» di quell'anno e ne giustificava anche gli aspetti violenti, scrivendo che «occupazioni e dimostrazioni studentesche non sono state che pallida ombra, quasi una caricatura della violenza che il sistema stesso possiede e può e sa adoperare». «Si trattava di un argomento (allora classico) di giustificazione della violenza politica, che sottolineava la violenza strutturale presente in tutte le istituzioni sociali e politiche e finiva quindi per legittimare qualsiasi azione violenta diretta contro di esse» [Pertici 2008].

Un altro e decisivo aspetto della «lezione» azionista è un laicismo spesso intransigente che non solo non prendeva in considerazione il fatto (ovvio) che la maggioranza della popolazione italiana (allora) era cattolica – e quindi non si poteva costruire una nuova democrazia contro di essa – ma si mostrava indifferente, in virtù della sua ispirazione illuministica (e spesso massonica), al nesso tra religione e liberalismo, a riprova della scarsa influenza che su di esso aveva avuto l'empirismo anglo-scozzese, la vera matrice della «libertà dei moderni». Ma anche qui l'azionismo poteva rifarsi a precedenti illustri. E qui è necessario un riferimento a Croce e ai suoi scritti tra gli anni del tramonto del fascismo e il primo dopoguerra. Nelle *note sui partiti politici*, il filosofo aveva scritto che «non solo democratici e socialisti, ma gli stessi comunisti, non sono necessariamente illiberali, come vorrebbe l'utopia che essi vagheggiano, e come sono diventati nel fatto sotto l'efficacia materialistica del marxismo, che neppure esso era tale nella logica dei suoi concetti puramente economici, ma così fu conformato o pervertito dall'atteggiamento personale di Carlo Marx, nel quale ogni conoscitore della sua vita e dei suoi scritti avverte quel che in lui prepoteva di abito politico prussiano e di sistematismo pedantesco da dottore universitario tedesco, e che contrastava con le sue asserzioni di democratica libertà». E aggiungeva, a ulteriore rassicurazione dei lettori moderati, che «prima del Marx, in Francia ed in Inghilterra il comunismo non era solitamente e spiccatamente illiberale. Basterà dunque che i comunisti si concentrino a difendere le loro proposte di rinnovamento economico della società e si valgano a questi fini dei mezzi che le istituzioni liberali largamente offrono a loro, disfacendosi delle tendenze alla dittatura e al governo dall'alto» [Croce (1943) 1993, p. 131]. C'era, al contrario, un solo partito che si rivela «parlare schietto, nel principio suo stesso, illiberale, e bisogna rendersi chiaro conto di ciò perché bisogna sempre rendersi conto della realtà e attenersi alla verità, che niuno ha né il diritto né la possibilità di mutare; e questo partito è il cattolico, o clericale che si voglia chiamare per meglio circoscriverlo. La Chiesa, imponendo un particolare suo sistema di credenze, e di volta in volta dettando quelle azioni pratiche e politiche che, secondo i tempi e i luoghi, lo sostengono effettualmente, nega con ciò il principio della libertà. I "cattolici liberali", quali li conobbe il Risorgimento italiano e quali ancora ne

conosciamo nel presente in Italia, sinceri amatori della libertà nonostante il loro ossequio per la Chiesa, e compagni ai liberali nell'opera loro, furono condannati dal papa nel *Sillabo*, e dalla Chiesa soltanto per prudenza politica tollerati in considerazione del loro prestigio personale d'intelligenza e cultura e di elevato carattere morale: basti richiamare, in questo rispetto, la figura di Alessandro Manzoni, rappresentante di tutti gli altri cattolici liberali italiani, ad alcuni dei quali l'autorità ecclesiastica rifiutò in punto di morte l'assoluzione religiosa». E concludeva: «È dunque possibile una radicale conversione liberale dei comunisti, pure rimanendo liberi e rispettati assertori pertinaci di un'economica radicale riforma; ma non è possibile logicamente dei cattolici in quanto clericali, che aspettano gli ordini politici dal Vaticano, ordini che, secondo le contingenze e secondo le convenienze ai fini della Chiesa, possono essere del pari liberali e illiberali, e, se ora pare che siano della prima qualità, negli anni trascorsi sono stati della seconda, e nessuno dimenticherà mai il predecessore del presente pontefice, che inneggiò all"uomo della Provvidenza, privo di pregiudizi liberali", e ripetutamente si vantò di averlo appoggiato, mobilitando all'uopo le forze della Chiesa» [*Ibidem*].

Sono tesi sulle quali, a quanto mi risulta, non ci si è soffermati abbastanza ma che meritano, invece, una riflessione pacata e aliena da ogni moralismo, in quanto consentono di far luce su alcuni aspetti significativi della *political culture* nazionale e sul radicamento in essa dell'azionismo. Innanzitutto vi troviamo la pretesa che quanto di buono c'è «dall'altra parte» va spiegato con una infedeltà sostanziale all'ideologia d'origine: se nel Risorgimento, perciò, s'incontrano dei liberali cattolici – e ce ne furono di grandissimi come il ricordato Manzoni e Marco Minghetti, per limitarci a loro due – lo si dovrebbe al contatto con una «filosofia» estranea a quella respirata in famiglia o in parrocchia, (un giudizio storico e culturale, questo, speculare a quello che i pensatori cattolici più aperti al «moderno» danno dei democratici liberali la cui «umanità» e sollecitudine per i diritti civili, in senso lato, attribuiscono a una non sempre riconosciuta formazione cristiana).

In secondo luogo, s'intravvede quasi nei brani di Croce una sorta di pragmatismo buonista *avant lettre* portato a sottovalutare la valenza totalitaria del comunismo europeo e non. Quella comunista è una filosofia

«inferiore», in quanto materialista, e come tale è destinata a essere superata da una filosofia più elevata, che non nega i «bisogni», il momento dell'utile, ma non li isola, non li assolutizza e, aiutando la buona volontà degli uomini, ne recupera la farina al mulino sempre in movimento dello spirito. La liberalizzazione del comunismo, pertanto, è non solo auspicabile ma altresì possibile, nel procedere continuo e imprevedibile della storia: per quanto riguarda il «mondo delle idee» il filosofo dà il *nulla osta* sicché si tratta ora solo di pervenire, nella *concordia discors* dei programmi e nella dialettica della competizione politica giorno per giorno, a convergenze pratiche che, se ben condotte, non potranno non tradursi, col tempo e con la pazienza dei saggi liberali che sanno aspettare, in convergenze anche teoriche. Sennonché non era questo l'intento – o meglio la proclamata giustificazione storica e ideale – anche del Partito d'azione?

Quel che più rileva, comunque, non sono né l'«appropriazione indebita» del cattolicesimo liberale, né il «pragmatismo buonista» *malgré soi*, quanto una implicita sottovalutazione del comunismo come «religione politica» spiegabile con l'incomprensione sostanziale del suo intrinseco carattere «totalitario». Il Dio della Chiesa che sta nell'alto dei cieli appare a Croce assai più lontano e inavvicinabile del Dio della Storia che ispira i programmi e le strategie dei partiti stalinisti: con i vicari del primo sono possibili convergenze tattiche contro un comune (e momentaneo) nemico – i comunisti non ancora «liberalizzati», appunto -; con i seguaci del secondo si può rispolverare il vecchio copione, sempre riconfermato dalla millenaria storia italiana, della «conversione dei barbari». Non stupisce, alla luce di queste premesse, che a sdoganare gli studi sul totalitarismo nel nostro paese non sia stata la scuola crociana, ma altre correnti di pensiero vicine alla «*political science*» di matrice anglosassone ed ebraico-tedesca (o austro-ebraica) e riconducibili, per la maggior parte, alla grande tradizione empiristica del Settecento scozzese – da Jacob Talmon a Karl Popper – e, in misura minore, alla critica tradizionalista, cattolica e protestante, della «modernità».

Strettamente connesso a questo aspetto è uno dei più controversi e criticati aspetti della cultura azionista, l'anti-anticomunismo. Per gli azionisti «prendere sul serio» il totalitarismo significava mettere sullo

stesso piano fascismo (ma sarebbe più corretto dire «nazismo») e comunismo, operazione mentale che avrebbe comportato un profondo ripensamento delle categorie concettuali, della visione della storia e dei relativi giudizi di valore che avevano sostanziato il loro impegno etico-politico. È comprensibile che non se la sentissero di mettersi su questa strada, specie nel corso della guerra di liberazione e alla luce della necessità che essa imponeva di attenersi alla massima *pas d'ennemis à gauche*. In un saggio significativo del 1995, Norberto Bobbio, riconosceva che la «collocazione di fascismo e comunismo nella stessa categoria del totalitarismo» comportava una equidistanza «difficile se non impossibile, quando si tratta di giudicare non formule ideali ma fenomeni storici di cui si è stati non indifferenti spettatori». E, parlando delle due diverse non equidistanze dal comunismo, quella azionista e quella di Del Noce, così motivava la sua tesi: «Per l'azionista l'equidistanza vien meno a favore del comunismo, giustificato storicamente nel momento della guerra contro il fascismo come alleato la cui forza è indispensabile per condurre sino in fondo la lotta contro il nemico, salvo poi riassorbirne l'impeto eversivo in una forma di democrazia più avanzata rispetto a quella dell'anteguerra; per Del Noce, l'equidistanza viene meno in favore del fascismo considerato, sin dall'inizio, secondo la tesi cosiddetta revisionista, che lo farà trovare sulla stessa strada di Nolte, come una inevitabile reazione al comunismo» [Bobbio 1995, p. 169].

Nella conclusione veniva ribadito come la diversa strategia dell'attenzione per il mondo comunista non coinvolgesse affatto la sfera teorica. «Altro discorso però si deve fare, se si tiene presente che *il punto di vista da cui l'azionista aveva intrapreso il dialogo coi comunisti non era quello transpolitico ma quello politico*. [*corsivo mio*] La politica del dialogo aveva le sue buone ragioni nella situazione del nostro Paese, dove si era venuto affermando il più forte partito comunista dell'Occidente, che non poteva essere posto fuori legge, come era accaduto in altri Paesi, salvo mettere il Paese in uno stato di guerra civile permanente. L'unico modo per evitare uno stato endemico di disordine nel nostro Paese era quello di attrarre il partito comunista nell'area democratica, cui del resto si era dimostrato disposto, *malgré lui*, per la collocazione internazionale dell'Italia nella sfera

d’influenza americana» [*ivi*, p. 175].

Ma le cose stavano davvero così? Sulla base delle considerazioni fin qui svolte, «l’anti-anticomunismo» azionista non può essere spiegato solo con motivi strategici e di *Realpolitik*. Esso, infatti, si iscrive, sul piano storico, nel rifiuto netto della socialdemocrazia – ancora oggi parola esecrabile per gran parte della sinistra – e del «riformismo» – cui è toccato, però, un migliore destino semantico; e sul piano teorico, nel comune riferimento alla matrice illuministico-francese. Nel 1946, Riccardo Lombardi collegava espressamente l’anti-riformismo azionista «alla tradizione che ha preceduto la costituzione del Partito d’Azione». Il partito, dichiarava, «ha una posizione antiriformista nel senso di utilizzare la macchina esistente, di utilizzare la struttura dello Stato per piegarla ai servizi diversi da quelli che sono stati finora i compiti dello Stato» [in Tartaglia 1984, p. 329]. Era la rottura di ogni continuità che potesse mettere la sordina al progetto riformatore e, insieme, il rigetto di una prassi sindacal-socialdemocratica alla quale si imputava il disarmo del movimento operaio dinanzi alla marea montante del fascismo.

I protagonisti della storia, sono sempre, sostanzialmente, due, da una parte la reazione bieca e ottusa (padronato, agrari, dinastia, Chiesa ecc.), dall’altra, le forze del progresso e della rivoluzione: all’attendismo socialista, prodotto della prassi socialriformista, si attribuisce la vittoria delle prime. Di qui la parola d’ordine: mai separarsi dalle forze rivoluzionarie, anche quando non vanno nella giusta direzione, mai consentire a farsi relegare ai margini della storia, col rischio di ritrovarsi, politicamente e culturalmente, coi nemici del progresso. Non si può dare torto a chi rifiuta la tesi della «sostanziale subalternità dell’azionismo culturale alle strategie del Pci» motivata dalla «solidarietà antifascista» [Polese Remaggi 2005]. Gli azionisti non sono mai stati al servizio dei comunisti, rispetto ai quali si sentirono sempre, con attitudine che potrebbe quasi dirsi «crociana», i fratelli maggiori e «più saggi», quelli che non avevano le loro truppe ma, in compenso, avevano più cervello. Ma proprio per queste disposizioni intellettuali, non regge la caratterizzazione – che, a differenza di Bobbio, ne hanno fatto i superficiali cantori dell’Italia laica -, di persone equidistanti sia dalle dittature di destra sia da quelle di

sinistra.

Proprio la vicenda di Bobbio può essere considerata per molti aspetti emblematica di un post-azionismo che venuta meno la necessità di «mediare» tra liberalismo e comunismo, per il discredito del secondo termine e per la salute non troppo buona del primo, si autolegittima grazie al ritorno del nemico di sempre, il Giano reazionario, che oggi mostra il volto plebeo-qualunquistico del «signore di Mediaset» e ieri quello aggressivo e nazionalistico. Al fondo di questo atteggiamento, ritroviamo l'antitalianità intesa come rigetto del «Paese reale» in nome di un Paese redento dalle antiche tare. Rimane tale e cioè ancora sostanzialmente eluso il problema di come si possa costruire una democrazia liberale, aperta e pluralistica, fondandola su una divisione netta tra Paese sano e Paese malato, tra reazione e progresso. Non è casuale che ogni tentativo di ricomporre la frattura tra Italia onesta e decente e Italia retrograda e impresentabile, avanzato da questo o quell'esponente dei partiti di massa abbia incontrato la più fiera opposizione dei custodi dell'intransigenza resistenziale e azionista e sia stato liquidato come operazione «trasformistica», intesa al rimescolamento delle acque incontaminate e delle acque sporche della vita nazionale, con il solito corollario di sospetti sui poteri occulti dietro il progetto di «pacificazione nazionale».

Sarebbe sbagliato sottovalutare l'incidenza di questa eredità culturale in un'epoca storica, come l'attuale, in cui gli stili politici radicali, con la fine del comunismo in Russia e nell'Europa centro-orientale, sono rimasti privi di supporto ideologico e tendono a colmare il vuoto con una tensione etica tenuta a livelli sempre alti e con una violenza verbale che trovano il loro cibo nel preteso risorgente fascismo. *Finché c'è guerra*, *c'è speranza*, recita il titolo di un vecchio film di Alberto Sordi (1974). Il lascito del Partito d'Azione sembra essere quello *finché c'è fascismo (e qualunquismo)*, *c'è speranza* ovvero c'è lavoro per gli "intellettuali militanti". Sarebbe moralistico sospettare in tale «ragion di ceto» inconfessabili interessi e privilegi occulti. Certo è che l'evocazione costante dello spettro della «guerra civile» non favorisce la democrazia liberale. Questa, per citare il grande Raymond Aron, vive e prospera nei climi temperati e muore nella tempesta delle passioni.

Bibliografia

Arfè G., *Scritti di storia e politica*, a cura di G. Aragno, La città del sole, Napoli 2005; Aron R., *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, Paris 1965, trad. it. *Teoria dei regimi politici*, Comunità, Milano 1973; Bobbio N., *Augusto Del Noce: fascismo comunismo liberalismo*, «Il Ponte», XLIX, n. 6, giugno 1993; Calogero G., *Difesa del liberalsocialismo*, Atlantica, Roma 1945; Carioti A., *La lezione dell'intransigenza. L'azionismo cinquant'anni dopo*, Acropoli, Roma 1992; Id., *Maledetti azionisti. Un caso di uso politico della storia*, Editori Riuniti, Roma 2001; Cics (Comitato Italiano di Cultura Sociale), (a cura di), *Uomo e cittadino. Corso di educazione civica*, Guemlingen, Berna 1945; Cofrancesco D., *Sul Gramsciazionismo e dintorni*, Marco, Lungro di Cosenza 2001; De Luna G., *Storia del Partito d'Azione*, Feltrinelli, Milano 1984; D'Orsi A., *Il problema della modernità*, Studium, Roma 1995;Id., *La cultura a Torino tra le due guerre*, Einaudi, Torino 2000; Galimberti T., Repaci A., *Progetto di Costituzione confederale europea e interna*, Fiorini, Torino 1946; Graglia P., *La parabola dell'azionismo*, in *Il federalismo possibile*, a cura di V. Emiliani, V. Raponi, «Quaderni del Circolo Rosselli», I, 1995; Monti A., *Realtà del Partito d'Azione*, Einaudi, Torino 1945; Novelli C., *Il Partito d'Azione e gli italiani. Moralità, politica e cittadinanza nella storia repubblicana*, in «La Nuova Italia», Firenze 2000; Pertici R., *Il fascismo è eterno. Facciamocene una ragione*, in «L'Occidentale», 6 luglio 2008; Polese Remaggi L., *Guerra civile, continuità dello Stato e rivoluzione tradita. Per una storia dell'azionismo culturale*, in «Ventunesimo secolo», maggio 2005; Revelli M., *Attualità dell'antifascismo*, in *Gruppo di Resistenza Morale, Costituzione Democrazia Antifascismo*, Celid, Torino 1994; Settembrini D., *Fascisti e azionisti, carissimi nemici. La terza via fra corporativismo e liberalsocialismo*, in «Nuova Storia Contemporanea», II, 4, luglio-agosto 1998; Tartaglia G.,(a curadi)., *Congressi del Partito d'Azione. 1944/1946/1947*, Archivio Trimestrale, Roma 1984; Id., *Il Partito d'azione dalle origini all'inizio della resistenza armata, atti del Convegno Bologna, 23-25 marzo 1984*,Archivio Trimestrale, Roma 1985; Valiani L., *Tutte le strade conducono a Roma: diario di un uomo nella guerra di un popolo*, La Nuova Italia, Firenze 1947; Id., *Il partito d'Azione*, in

Valiani L., Bianchi G., Ragionieri E., *Azionisti, cattolici e comunisti nella Resistenza*, FrancoAngeli, Milano 1971.