

Salvatore Cingari

Ugo Spirito e la “rivoluzione passiva”. Note a margine*

Il volume di Danilo Breschi su Ugo Spirito¹ riveste un indubbio interesse, innanzitutto per i documenti inediti che utilizza e per la raffinatezza dell'esegesi testuale, che è spesso anche psicologica, supportata da un'ampia conoscenza della cultura italiana ed europea del tempo, e poi per l'approfondimento diacronico di un testimone del secolo scorso, legato a quella cultura fascista che troppo spesso nei decenni passati si è evitato di analizzare nei suoi interessanti risvolti, nell'idea (da Croce a Bobbio) che essa rappresentasse l'“anti-cultura”. Il lavoro di Breschi si colloca quindi nel quadro di quegli studi, ideologicamente trasversali, che hanno affermato con forza il nesso fra intellettuali e regime, da Gabriele Turi² a Giovanni Belardelli³. Il volume si compone di tre lunghi capitoli. Nel primo – forse il più utile e riuscito – si ricostruisce l'ideologia politica spiritiana dagli anni della formazione, segnata dall'interventismo culturale delle avanguardie primo-novecentesche e dall'adesione al fascismo; nel secondo l'attenzione passa a concentrarsi sulla visione delle scienze in uno Spirito in cui il positivismo “metafisico” (secondo la classificazione di Rodolfo Mondolfo) aveva avuto un forte ruolo; nel terzo lo sguardo si sposta sull'arco cronologico del secondo dopoguerra: qui a mio avviso la ricostruzione poteva assumere un profilo più definito, soprattutto in relazione al problema della *contestazione* dichiarato nel titolo.

Due i temi forti da enucleare nel libro. In primo luogo Breschi riesce a mostrare, incrociando editi ed inediti, come Spirito rimanga interno al fascismo per tutta la durata della guerra, smentendo cioè la narrazione autobiografica dell'autore stesso, che si accreditava fuori dal consenso addirittura dal 1935. La brevità della durata dell'epurazione del filosofo e la sua centralità nel sistema di potere accademico, offre a Breschi la possibilità di confermare la validità delle tesi di Claudio Pavone sulla continuità fra regime fascista e repubblicano⁴.

Il secondo *fil rouge* è l'interesse e la dichiarata vicinanza dello studioso aretino per il "comunismo". Infatti, l'altra prospettiva storiografica in cui forse vanno collocate le pagine del Breschi, è quella che tende a sottolineare l'importanza di componenti di "sinistra" nel fascismo, da Emilio Gentile⁵ a Zeev Sternhell⁶ fino ad accreditare l'idea che lo stesso fosse un fenomeno anche "rivoluzionario", da avvicinare quindi al comunismo nella categoria ideologica ed empirica di totalitarismo. E' su questo tema che vorrei soffermarmi un momento in chiave critica. Trattando brevemente il problema generale, sono dell'avviso che sebbene il fascismo sansepolcrista avesse indubbiamente linee programmatiche di marca socialista e repubblicano-democratica con evidenti componenti giacobine, fondamentali per comprenderne le caratteristiche politiche ed ideologiche, da un lato queste appaiono sin da subito tendenti ad un interclassismo contrario alla politica del Psi e diretto ad una critica del conflittualismo fra i partiti⁷; e dall'altro è un fatto che il fascismo stesso diventi un soggetto politico rilevante, e poi un regime, soltanto rinunciando agli aspetti più radicalmente democratici di quel programma, per abbracciare le istanze "reazionarie" (sebbene con spirito "giacobino"), nel senso proprio del termine: e cioè di reazione alle istanze socialiste, repubblicano-democratiche e pacifistico-internazionalistiche incarnate dai movimenti sociali degli operai e in parte dei contadini. Il fatto che poi alcuni intellettuali come Spirito continuino a ritenere importante soddisfare istanze di redistribuzione delle ricchezze, della partecipazione dei lavoratori ai profitti, delle pari opportunità di partenza, nel caso specifico attraverso l'ordinamento corporativo, non toglie che ciò avvenga in un ordine definito dal sostegno dei poteri legati al capitale industriale e terriero, con l'appoggio della piccola e media borghesia, comprimendo le forze spontanee della classi più subalterne all'insegna di un'ideologia che appare un misto del precedente nazionalismo anti-democratico nella sua versione più modernistica e del conservatorismo più tradizionalistico. Le posizioni "anti-borghesi", come quella di Spirito, hanno semmai funzionato da integratore ideologico per assorbire le istanze del nemico nella grande guerra civile europea apertasi con il '15-'18⁸. Una guerra civile – è stato ribadito di recente⁹ –

scatenata contro un enfaticizzato pericolo “rosso”, il cui fantasma nascondeva in realtà il rifiuto dei ceti medi per l'avanzamento democratico dei diritti del lavoro e l'inclusione sociale.

E' vero che l'accelerazione totalitaria dei secondi anni trenta sembrava alludere ad una realizzazione effettiva di una “terza via”, e che alcuni settori del ceto intellettuale vi abbiano anche creduto: ma tale ondata si configurò come una risposta all'ascesa primo novecentesca delle masse, senza però che le sue istanze egualitario-partecipative fossero soddisfatte. Spirito stesso, peraltro, dalla ricostruzione di Breschi, non viene sfiorato mai dall'idea di passare all'opposizione, neppure quando fra Etiopia e Spagna il senso politico del regime aveva iniziato a seminare dubbi e revisioni critiche nell'*intelighensia* italiana. Una “uguaglianza di tutti” come “differenziazione ed originalità di ciascuno” fino a raggiungere il “riconoscimento dell'arbitrio del genio”¹⁰, fuoriesce in effetti dall'idea tipica della destra novecentesca di un'uguaglianza come mero appiattimento antropologico, distinguendo il piano dei “diritti” da quello della differenziazione dei destini individuali, ma Breschi stesso sottolinea come il panismo corporativo lasci ben pochi margini a questa differenziazione individuale. L' “arbitrio del genio” fa inoltre pensare all'esclusivismo che l'idea di libertà assume nelle avanguardie “superomistiche”, che in certa misura rideclina il privilegio aristocratico. Si ha inoltre una riduzione dell'uomo alla dimensione del lavoro, che anche nel socialismo, in effetti, comporta rischi liberticidi ed una visione della distinzione fra pubblico e privato come patologia a cui porre rimedio¹¹. Tuttavia nel Marx del Terzo libro del *Capitale*, la prospettiva è una società in cui la libertà di ciascuno sia il presupposto della libertà di tutti. Tanto che Spirito stesso, più volte, negli scritti del secondo dopoguerra¹² rimarcherà come nel comunismo vi fosse un'ambiguità originaria legata alla cultura dei diritti della rivoluzione francese, che faceva presupporre il riassorbimento del comunismo occidentale e del socialismo reale nel neo-capitalismo, da lui deprecato in quanto cedimento all'individualismo. Per Marx, invece, la borghesia e il capitalismo avevano portato emancipazione dall'antico regime e la società senza classi sarebbe

potuta fiorire soltanto risolvendo le contraddizioni maturate dopo un'epoca di progresso per l'umanità, segnata dai processi di individualizzazione.

E' qui utile riportare la lettura di Antonio Gramsci, secondo cui le istanze del filosofo aretino appaiono come utopismi dottrinari di uno studioso che non approfondisce la struttura reale del lavoro, ad esempio quello in fabbrica, che era oggetto della sua attenzione e che vede l'analisi sociale come un'ingegneria calata dall'alto sui processi concreti e, soprattutto, sui soggetti, individuali e collettivi. Gramsci, non a caso, rimanda la figura di Spirito a quella di un teorico della "rivoluzione passiva". Il fascismo infatti, per Gramsci, è un capitolo della storia dell'Italia risorgimentale e post-risorgimentale, in cui si effettua una rivoluzione istituzionale per lasciare inalterati i privilegi delle classi dominanti; ma esso è anche parte del più ampio scenario del capitalismo mondiale – segnato dal fordismo – in cui lo stato tende a intervenire nell'economia per effettuare quei processi di modernizzazione e massificazione compatibili, appunto, con il mantenimento delle gerarchie socio-economiche esistenti. Spirito – scrive Gramsci – sembra affermare la necessità che la storia si svolga per dispiegamento di istanze estreme e non mediate¹³, ma poi di fatto, come Proudhon o Croce, cala sulla storia i suoi a-priori come fossero la vita vera. Spirito scriverà infatti – in un inedito evidenziato da Breschi .- che andare incontro alla libertà delle masse non significa *concedere* i diritti liberali, ma *concedere* il diritto al lavoro e la parità delle condizioni iniziali¹⁴. Si tratta dunque di diritti *octroieè*.

Il giudizio liquidatorio dello stesso Benedetto Croce riguardo all'attualismo corporativistico¹⁵, per il suo astrattismo (ma anche quello di De Santillana che attribuisce alle visioni spiritiane carattere "teologico" o "poetico"¹⁶), rimanda a quanto Breschi riporta circa la tendenza di Bottai e Mussolini a non curarsi delle indicazioni di Spirito, pur nella considerazione ch'essi sembravano nutrire per lui. Secondo me è una riprova importante proprio una pagina particolarmente visibile della bibliografia spiritiana, e cioè quella in cui il filosofo commenta il dibattito suscitato dalla sua celebre relazione di Ferrara del 1932. Lì Spirito si sente di

difendersi dalle accuse di filo-bolscevismo, dicendo che sebbene il fascismo sia stato appoggiato dai proprietari dei mezzi di produzione, non era un movimento originariamente contrario alle rivendicazioni del socialismo. Con la precisazione, però, che esse non dovevano essere portate avanti contro i valori di “gerarchia”, “Nazione”, “tradizione”, “italianità” e “guerra”¹⁷, che invece il fascismo aveva riaffermato dopo aver “spezzato” il socialismo anarcoide e inconcludente”. Un socialismo “nazionale” come sintesi in cui anche le istanze della sinistra potevano essere accolte veniva infatti a suo avviso tentato in Germania con il “nazional-socialismo”, “diretta o indiretta filiazione del nostro fascismo”. E’ vero che Spirito tende ad associare l’Asse all’anti-capitalismo, e che non era il solo, nel fascismo, a preferire l’URSS alle democrazie liberali, ma i fascisti avevano i loro autorevoli estimatori anche fra i *leaders* liberali dei paesi democratici, proprio in funzione anti-comunista. Giuseppe Parlato, autore dell’introduzione al libro, sa del resto come il neo-fascismo sia stato parte della storia della Guerra Fredda in senso “atlantista” e anti-sovietico¹⁸. Le ideologie, cioè, non sono compartimenti stagni e aprono porte e finestre in più di una direzione, senza che questo debba però far trarre conclusioni affrettate sulla loro omologia.

E’ utile, per portare avanti la nostra argomentazione, fermare il motivo “gerarchico”: in tutte le visioni di Spirito, che Breschi rappresenta efficacemente nelle pagine del suo libro, questo è un elemento fondamentale: in esso rifluisce sia il positivismo scientifico-produttivistico, sia quel *topos* ideologico della borghesia ottocentesca, ossessionata dalla paura degli spostati e dello spostamento sociale¹⁹ a cui contrapporre un ordine rispettoso, appunto, delle gerarchie. Andando a vedere del resto le matrici culturali di Spirito, non solo registriamo che Giovanni Gentile, è, fin dalle origini del suo pensiero, animato dall’idea di trovare una filosofia per lo stato post-risorgimentale, che facesse anche argine alle derive socialiste della politica illuministico-rivoluzionaria; ma dobbiamo anche pensare a quanto il filosofo idealista e corporativista eredita dal filone positivistico che sta fra Saint-Simon e Comte, come di recente ha rilevato Cristina Cassina in un interessante saggio²⁰. I rimandi, inoltre,

alla “nazione”, alla “tradizione” e all’ “italianità”, in un testo così centrale (e ripreso anche da Breschi), sembrerebbero discostarsi dall’immagine disegnata da Giuseppe Parlato, nell’introduzione, di un pensatore estraneo a tali concetti e valori. E’ vero che bisogna contestualizzare quell’intervento spiritiano alla necessità di respingere le accuse di filo-bolscevismo, ma la dichiarazione non può per questo essere archiviata nella sua valenza ideologica. A questo proposito, sebbene è vero che, come Breschi rileva, Spirito nel secondo dopoguerra veda in modo lungimirante l’incedere della globalizzazione ma anche delle istanze cosmopolitiche (raccogliendo probabilmente l’eredità anche delle componenti più universalistiche e modernistiche del fascismo stesso), va tuttavia notato che da un lato non si fa alcun cenno all’atteggiamento del filosofo verso le ideologie e politiche razziste del regime e del fascismo mondiale e, dall’altro, come quel respiro globalistico vada spiegato con l’apertura ad una fase storica in cui le istanze organicistiche e disciplinanti non potevano più essere riproposte sul piano nazionale-statuale.

Fondamentale del resto il riferimento alla “guerra”. Che Spirito potesse pensarsi come un socialista patriottico o un comunista sostenitore della causa italiana nella Grande Guerra può essere certamente un’autopercezione significativa, ma che nulla ha a che fare con la concreta realtà dello scontro politico-ideologico²¹. La guerra civile esplosa in Italia nel primo dopoguerra e vinta dal fascismo fu anche lo scontro fra chi riteneva che la Grande Guerra fosse stato un evento importante per l’affermazione della patria italiana e costituente di una nuova era basata sui sacrifici consumati in trincea e chi invece denunciava che essa fosse stata il conflitto imperialistico fra le classi privilegiate dei vari paesi rispetto a cui i lavoratori, a prescindere dalla bandiera, risultavano soltanto carne da cannone sottoposta al più nudo ed essenziale degli sfruttamenti. Spirito stava con i primi. E’ difficile accreditare la vicinanza al socialismo di un autore quando lo stesso giudica fondamentale, in un momento cruciale, scegliere la “nazione” contro l’ “internazionalismo”.

E’ inoltre interessante che Spirito rilevi come l’antagonismo di classe e la dialettica politica che ne consegue, sfondi la fisiologica dinamica governo-opposizione dei

regimi parlamentari classici, rendendo necessario il leader di massa che redima l' "anarcoidismo"²². Accenti, questi, che richiamano le coeve critiche schmittiane alla democrazia weimeriana²³. Ma anche andando a leggere lo Spirito del secondo dopoguerra, è chiaro come la sua prospettiva sia chiaramente anti-classista e rimandi la realizzazione delle istanze "comuniste" al sostituirsi della scienza all'arbitrio della sovranità democratica. Una visione sostanzialmente tecnocratica, insomma, che negli anni del secondo dopoguerra prendeva i tratti della pianificazione, allora dominante in forma socialdemocratico-keynesiana o comunista.

Passando alla fase del secondo dopoguerra, dalle pagine di Breschi viene bene fuori come ciò che intriga Spirito del socialismo reale, soprattutto di marca maoista (che, rispetto a quello sovietico, sembra innestarsi su uno sfondo culturale religioso-sapientiale a suo avviso immunizzato dall'incedere del nichilismo individualistico occidentale²⁴), è il disciplinamento, la subordinazione dell'individuo al tutto, l'ambizione produttivistica, la risoluzione del privato nel pubblico e poi un altro fattore importante. A proposito del comunismo cinese, lo studioso aretino scriveva infatti di un comunismo inteso non come "uguaglianza", ma come "vita in comune"²⁵. Un "comunista anti-egualitario", insomma, come lo definisce Breschi²⁶. Ora, è vero che nel marxismo non sono assenti componenti anche di tipo gerarchico e non egualitario, ma l'impressione, anche dalle pagine di Breschi, è che il socialismo sia sempre per Spirito un processo di *redenzione morale* e non di acquisizione di diritti collettivi e di soddisfacimento di bisogni. In tal modo esso fatalmente si confonde in un sistema in cui il soggetto aderisce al tutto sociale superando il male costituito dall'individualismo di radice illuministica. Lo sfocio è l'orizzonte *organicistico-comunitario* che non è, appunto, il comunismo moderno, né – come Breschi giustamente sottolinea – la democrazia di derivazione roussoviana. Spirito, anzi, scrive nel 1968 che "il comunismo" mirerebbe a suo avviso, "contro la proprietà e contro i diritti", a "concepire l'individuo sempre meno appartenente a se stesso e

sempre più alla società”²⁷. Addirittura il “comunismo scientifico” consisterebbe “in questo unirsi agli altri, alle cose, alla realtà, e sollevarsi dalla finitezza e dalla contingenza dell’individualità singola all’infinità e all’assolutezza dell’essere”²⁸. La consapevolezza della crisi del soggetto, sebbene porti Spirito ad interessanti problematizzazioni del diritto penale tradizionale²⁹, tende poi a giustificare per via post-moderna l’insussistenza della sfera dei diritti individuali³⁰. E’ interessante notare come lo Spirito del secondo dopoguerra passi dalle posizioni meritocratico-capacitarie della fase corporativistica, a una visione in cui il primato del paradigma scientifico avrebbe a suo avviso portato a sgravare l’individuo dalle colpe attribuitegli dalla società, dato che ormai sarebbe stato chiaro che “meriti” e “demeriti” avrebbero dovuto esser visti come il frutto della “natura”, col risultato di una società più egualitaria (nel segno del cristianesimo che elimina anche le differenze di natura contrariamente al marxismo). In realtà però, dietro il rispetto della vocazione personale, si nascondeva sempre l’idea gerarchica di mettere “ognuno al suo posto”, addirittura per via eugenetica, ad opera di un potere verticale del tutto avulso da movimenti partecipativi della base sociale³¹.

Si tratta sostanzialmente di utopismo platonico, quasi la prefigurazione – ma con segno valutativo contrario – della distopia *The rise of meritocracy* di M.Young³². Una eventuale classificazione di Spirito nell’ambito comunista potrebbe funzionare soltanto in questa prospettiva intellettualistico-autoritaria di tipo pre-moderno.

Ora, anche nelle più negative delle dialettiche marxiste o post-marxiste, l’illuminismo è colto nei suoi limiti ma non negato frontalmente. Sebbene l’hegelismo proponga un’idea del soggetto non irrelato, nel marxismo la collettività è una dimensione attraverso cui si afferma la lotta per l’acquisizione di diritti di soggetti che non si sciogliono nella comunità. Lo stesso Marx pensava ad una società libera dal bisogno dove ogni singolo soggetto potesse dispiegare la propria differenza. La stessa abolizione delle classi – idea presente anche in Spirito, cosa che, secondo Breschi, ne attesta il carattere “totalitario”, dall’aretino stesso considerato termine positivo opposto a “privato” – va intesa anche come eliminazione delle

condizioni di ineguaglianza fra i vari soggetti e dunque di apertura verso una loro effettiva libertà, sebbene poi, in effetti, l'idea che ciò sarebbe immancabilmente avvenuto, dopo la rivoluzione e l'abolizione delle classi, ha lasciato scoperto il socialismo sul lato della teoria dello Stato e, dunque, su quello delle derive totalitarie.

E 'vero che per Spirito talvolta sembra che i soggetti debbano identificarsi con lo Stato in modo da potersi tracciare un parallelismo, ad esempio, con la fusione governanti-governati, che possiamo registrare in un Gramsci (non a caso anch'egli caratterizzato da una tendenza al riduzionismo lavoristico della dimensione umana), nel *self-government* del lavoro³³. Ma è proprio lo studioso sardo a sottolineare come Spirito e Volpicelli scambino lo Stato-classe con la società regolata³⁴. Gramsci sottolineava come Spirito e gli attualisti non distinguano Stato e società civile³⁵ e quindi debbano ricorrere alla "polizia" per diffondere la verità³⁶. Infatti Gramsci, che in gioventù era stato vicino al liberalismo eterodosso e liberista e vedeva il socialismo come libera associazione di uomini liberi³⁷ e l'edificazione dello stato operaio e borghese soltanto come il frutto dell'attività di soggetti individuali – che, ovviamente, agiscono collettivamente anche attraverso la coercizione - che poi interiorizzano prassi collettive. Anche questa era una visione che probabilmente non teneva conto di come fosse necessario pensare le differenze e i conflitti risorgenti e approfondire i meccanismi giuridico-istituzionali per gestirle democraticamente. Gramsci (come tanto marxismo-leninismo, sfociato poi nel sostegno alle dittature "popolari") aveva infatti fiducia che il superamento della lotta di classe di per sé preservasse dal ripresentarsi dell'assoggettamento ad uno stato tirannico. Breschi parla, per il corporativismo di Spirito, di una posizione post-statuale in cui la politica non si identifica con lo stato: ma, tuttavia, non è che nemmeno essa possa anche lontanamente identificarsi con la rappresentazione dell'autonomia sociale. E inoltre era, quella, una visione in cui rimaneva fermo un forte elemento gerarchico, in cui però non sembra chiaro come avvenisse la selezione dei "migliori", né in quali termini si potesse sviluppare la "mobilità sociale"³⁸, né come fosse affrontato il "problema dell'insorgere di tendenze oligarchiche"³⁹.

Va detto insomma, avviandoci alla conclusione, che bisogna guardarsi dalla tendenza propria di parte della storiografia revisionistica, di studiare il fascismo basandosi troppo sull'autopercezione ch'esso aveva di se stesso. Breschi è molto attento in questo senso, anche se non sempre riesce a sfuggire alla tentazione di slittare dal discorso storiografico a quello pratico-polemico, o a farsene inconsapevolmente inghiottire. Perché infatti parlare dei giovani del '68 come presi dalle "sirene" del marxismo leninismo, guevarismo, maoismo ed operaismo, subito dopo aver detto della difficoltà di Spirito di diventarne un punto di riferimento⁴⁰? Sinceramente non si vede come, anche senza quelle "sirene", egli avrebbe potuto trovare punti di contatto (addirittura Breschi parla di un mancato "Marcuse d'Italia"), vista la forte carica libertaria di quel movimento e la critica delle gerarchie. E poi perché definire quelle ideologie "sirene" proprio subito dopo aver evocato con un certo rispetto le matrici del neo-conservatorismo contemporaneo, senza alcuna precisazione, come se fosse pacifico che in questo secondo caso si parli di serissime correnti scientifiche? Anzi sembra che Breschi qui riconduca la riflessione di Spirito all'alba degli anni settanta, in dialogo con Del Noce, nell'alveo del neoconservatorismo, tracciando un parallelo fra la critica a una democrazia che farebbe governare gli "incompetenti" scelti da "incompetenti" con la denuncia dell'"inefficacia" e "inefficienza" di questo sistema, qualche anno dopo, in un rapporto alla Commissione Trilaterale redatto anche da Samuel Huntington⁴¹. La tecnocrazia autoritaria, insomma, che dalla sua versione pianificatrice inizia a passare a quella neo-liberista, parallelamente all'evoluzione del capitalismo, nel corso degli anni settanta, al post-fordismo e al neo-liberismo. Non a caso la distopia di Young è stata fraintesa, da un attuale fautore del neo-liberismo meritocratico, come un'utopia⁴²

*Questo testo si basa sull'intervento da me effettuato al seminario di studi su *Ugo Spirito e la cultura politica italiana fra le due guerre*, svoltosi il 4/3/2011 al Dipartimento di Studi sullo Stato dell'università di Firenze.

1D.Breschi, *Spirito del Novecento. Il secolo di Ugo Spirito dal fascismo alla contestazione*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010.

2Cfr.ad esempio *Il fascismo e il consenso degli intellettuali*, Bologna, Il Mulino, 1981; *Lo stato educatore: politica e intellettuali nell'Italia fascista*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

3*Il ventennio degli intellettuali. Cultura, politica, ideologia nell'Italia fascista*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

4C.Pavone, *Alle origini della Repubblica. Scritti su fascismo, antifascismo e continuità dello Stato*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995.

5*Le origini dell'ideologia fascista 1918-1925*, Bologna, Il Mulino, 1996.

6Cfr. ad esempio *Nascita dell'ideologia fascista*, Milano, Baldini & Castoldi, 1993.

7F.Fabbi, *Le origini della guerra civile. L'Italia dalla Grande Guerra al fascismo*, Torino, UTET, 2009, pp.XXIII-XXIV.

8Cfr.E.Nolte, *Nazional-socialismo e bolscevismo: guerra civile europea, 1917-1945*, Firenze, Sansoni, 1988; E.J.Hobsbawm, *Il secolo breve*, Milano, Rizzoli, 1994; E.Traverso, *A ferro e fuoco. La guerra civile europea 1915-1945*, Bologna, Il Mulino.

9Cfr.F.Fabbi, op.cit., pp.14-16.

10Cfr.D.Breschi, op.cit., p.92.

11Ivi, pp.117-119.

12U.Spirito, *Il comunismo*, Firenze, Sansoni, 1979, pp.178-180, 210-224, 302-304, 347-348, 415-416.

13“Lo Spirito non sa andare oltre la superficie dei fatti e delle idee e se afferma, come l'anti-proudhon, che è necessario che i termini dialettici si volgano in tutta la loro potenza e come «estremismi» contrapposti, non sa vedere che la sua posizione stessa è una mediazione o superamento arbitrario, in quanto si basa su ciò, che l'antitesi è violentemente soppressa e si pone come antitesi appunto un tentativo di mediazione tutto intellettualistico che è vivo solo nel cervello di pochi intellettuali di non grande statura. Anche lo Spirito è da porre tra i teorici (più o meno inconsci poiché nei suoi scritti, specialmente in «Critica fascista», appare la sua preoccupazione di «dare qualcosa perché non si perda tutto»: è da vedere in proposito specialmente un articolo scritto dopo il convegno corporativo di Ferrara e l'esposizione della tesi della «corporazione proprietaria»), della «rivoluzione passiva o rivoluzione-restaurazione» e non già, come egli pretenderebbe, fra gli «estremisti» di una qualsiasi dialettica ideale o reale. Se il torto di croce è di voler apparire diverso da quello che è realmente etc....” (*Quaderni del carcere*, vol.III, Torino, Einaudi, 2007, p.1791).

14D.Breschi, op.cit., p.278.

15B.Croce, *La filosofia politica attualizzata*, in “La critica”, 1931, pp.76-80.

16D.Breschi, op.cit., p.188n.

17U.Spirito, *Risposta alle obiezioni*, in "Nuovi studi di diritto, economia, politica", genn.-febb., 1932, vol.V, FASC.1, pp.97-98.

18G.Parlato, *Fascisti senza mussolini. Le origini del neofascismo in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2006

19Cfr.D.Breschi, op.cit., p.113.

20C.Cassina, *August Comte e Ugo Spirito. Proposta per una lettura in chiave antipolitica*, in "Il pensiero politico", n.3, 2010, pp.340-356.

21 Gramsci, scriveva a proposito di Pellizzi che questi si muoveva in un clima da Controriforma, o da Città del Sole e che parlava del fascismo come di un "comunismo libero". E aggiungeva: "per esempio semplicisticamente credere che il fascismo non è comunismo, mai, in nessun senso, né concreto né traslato, può riuscir più «utile» che non affaticarsi alla ricerca di definizioni troppo ingegnose per non essere in ultima analisi, equivoche e nocive (c'è poi la relazione di Spirito al convegno corporativo di Ferrara" (*Quaderni del carcere*, vol.III, torino, Einaudi, 2007, pp.1252-1253).

22D.Breschi, op.cit., p.110.

23Ivi, pp.109-110.

24U.Spirito, *Il comunismo*, cit., pp.225-267.

25D.Breschi, op.cit., p.237.

26Ivi, p.246.

27Ivi, p.158.

28Ivi, p.159.

29Ivi, pp.298-299.

30Ivi, pp.178-179.

31U.Spirito, *Il comunismo*, cit., pp.160, 169, 204, 291, 338-339, 347-348, 352, 418.

321958, trad.it. *L'avvento della meritocrazia*, Milano, Edizioni di comunità, 1962.

33D.Breschi, op.cit., p.78.

34A.Gramsci, *Quaderni del carcere*, vol.II, Torino, Einaudi, 2007, pp.755 e 693.

35Ivi, p.1245.

36Ivi, p.755.

37Scriveva Gramsci a proposito di Spirito e degli attualisti: “potrebbe sembrare che alcune ideologie, come quella dell’idealismo attuale (di Ugo Spirito), per cui si identifica l’individuo e lo Stato, dovrebbero rieducare le coscienze individuali, ma non pare ciò avvenga di fatto, perché questa identificazione è meramente verbale e verbalistica. Cosa è da dire di ogni forma del così detto «centralismo organico», il quale si fonda sul presupposto, che se è vero solo in momenti eccezionali, di arroventatura delle passioni popolari, che il rapporto di governanti e governati sia dato dal fatto che i governanti fanno gli interessi dei governati e pertanto «devono» avere il consenso, cioè deve verificarsi l’identificazione del singolo col tutto, il tutto (qualunque organismo esso sia) essendo rappresentato dai dirigenti. E’ da pensare che per la Chiesa cattolica, un tale concetto non solo è utile ma necessario e indispensabile: ogni forma di intervento dal basso disgregherebbe infatti la Chiesa (si vede ciò nelle chiese protestantiche); ma per altri organismi è questione di vita non il consenso passivo e indiretto, ma quello attivo e diretto, la partecipazione dei singoli, anche se ciò provoca un’apparenza di disgregazione e di tumulto. Una coscienza collettiva, e cioè un organismo vivente, non si forma se non dopo che la molteplicità si è unificata attraverso l’attrito dei singoli, né si può dire che il «silenzio» non sia molteplicità. Un’orchestra che fa le prove, ogni strumento per conto suo, dà l’impressione della più orribile cacofonia, eppure queste prove sono la condizione perché l’orchestra viva come un solo «strumento»”. (*Quaderni del carcere*, vol.III, pp.1770-1771).

38Ivi, p.75.

39Ivi, p.122.

40Ivi, pp.195-196.

41Ivi, pp.194-195.

42R.Abravanel, *Meritocrazia. 4 proposte concrete per valorizzare il talento e rendere il nostro paese più ricco e più giusto*, Milano, Garzanti.