

CURZIO MALAPARTE E LA CULTURA EUROPEA
Cartografia dei palinsesti letterari



A cura di
Maria Pia De Paulis



Franco Cesati Editore

QUADERNI DELLA RASSEGNA

215.

**CURZIO MALAPARTE
E LA CULTURA EUROPEA**

Cartografia dei palinsesti letterari

A cura di
Maria Pia De Paulis



Franco Cesati Editore

Il volume è stato pubblicato con il contributo del laboratorio di ricerca LECMO (Les Cultures de l'Europe Méditerranéenne Occidentale) – EA 3979 – dell'Università Sorbonne Nouvelle.

ISBN 979-12-5496-026-4

© 2022 proprietà letteraria riservata
Franco Cesati Editore
via Guasti, 2 - 50134 Firenze

Cover design: ufficio grafico Franco Cesati Editore.

www.francocesatieditore.com - email: info@francocesatieditore.com

INDICE

Maria Pia De Paulis, *Introduzione* p. 9

I. L'EUROPA AL TEMPO DI CURZIO MALAPARTE

Francesco Perfetti, *Curzio Malaparte e i totalitarismi nell'Europa del Novecento* » 25

Giuseppe Pardini, *Da un'Europa moribonda a un'Europa marcia. Alla ricerca di una nuova civiltà europea* » 35

II. L'ANTICHITÀ CLASSICA: RISCITTURE E INVENZIONI

Diego Pellizzari, *Malaparte classicista: sette modi di appropriarsi dell'antico* » 53

Maria Pia De Paulis, *La scrittura del confino a Lipari: un confronto con i Tristia di Ovidio* » 85

Chiara Zampieri, *Dai padri etruschi ai Maledetti toscani. Genealogie e suggestioni italiche* » 111

Andrea Gialloredo, *La "scena" mediterranea nell'attività giornalistica di Malaparte* » 127

III. PER UN'ARCHEOLOGIA DELLA SCRITTURA LETTERARIA

Carla Maria Giacobbe, *Esiti letterari di un incontro: Curzio Malaparte e Michail Bulgakov nella Pasqua del 1929* » 147

Emmanuel Mattiati, *Genealogia e ricezione europea di un saggio inclassificabile: Tecnica del colpo di Stato nell'era delle sovversioni* » 173

Enzo Rosario Laforgia, *Curzio Malaparte e la (ri)conquista dell'Etiopia* » 211

IV. PENSIERO POLITICO E FILOSOFIA: UN DIALOGO CON LA CULTURA EUROPEA

- Mimmo Cangiano, *Ritratto di famiglia. Malaparte fra Gemeinschaft e Kultur* » 229
- Franco Baldasso, *Malaparte e Goethe. Appunti per una ricerca sull'identità europea* » 247
- Andrea Capra, «*Je suis cartésien, hélas!*». *Malaparte e Cartesio* » 259
- Filippo Fonio, *Du côté de chez Proust, ovvero La Recherche alla specola del socialismo* » 271
- Anna Taglietti, *Marx come un santo cristiano. Das Kapital tra appropriazione e deformazione di modelli* » 297

V. UNA SCRITTURA-PALINSESTO PER DIRE LA CRISI DELL'EUROPA

- Beatrice Baglivo, *Kaputt fra tradizione e modernità* » 319
- Mercedes Blanco, *Agudeza por desempeño. L'incontro fra Malaparte e Agustín de Foxá (Finlandia, 1942) e il suo ruolo in Kaputt* » 339
- Pier Giovanni Adamo, *Scenografie dantesche della Pelle* » 365
- Tommaso Pepe, *Pouvoirs de l'horreur. Curzio Malaparte, Julia Kristeva e le scritture dell'abiezione* » 375
- Flavia Crisanti, *Napoli dolente: Curzio Malaparte, Norman Lewis e l'orrore della guerra* » 393
- Andrea Orsucci, «*Perché gli innocenti? Perché sempre loro?*». *Curzio Malaparte tra Jacques Maritain, Alfred Loisy e Joseph de Maistre* » 413
- Raoul Bruni, *Rileggendo Mamma marcia: echi letterari, riscritture, approdi* » 427

VI. DALL'EUROPA A PRATO. UN CITTADINO E UNO SCRITTORE... MAL AIMÉ

- Walter Bernardi, «*Io son di Prato...*». *L'officina pratese di Curzio Malaparte* » 439
- Quaderno di illustrazioni » 481
- Notizie sugli autori » 499
- Indice dei nomi » 507

MIMMO CANGIANO

RITRATTO DI FAMIGLIA.
MALAPARTE FRA *GEMEINSCHAFT* E *KULTUR*

1. L'intelligenza di destra e l'idea di comunità

In questo articolo cercherò di chiarire il legame fra *Gemeinschaft* (comunità) e *Kultur* (l'idea di un'univocità identitaria socio-culturale caratterizzante interi paesi o specifici settori di questi) così come si delinea nell'*intelligenza* europea di destra al tempo di Malaparte. Puntellerò questa parte con richiami alle idee malapartiane e, infine, proverò a riassumere perché, a mio giudizio, Malaparte possa essere considerato un esponente esemplare di quella temperie culturale.

Nel 1887, mentre in Germania già risultano ben visibili, seguendo l'industrializzazione e il conseguente inurbamento della popolazione contadina, quei fenomeni connessi all'atomizzazione sociale, il sociologo Ferdinand Tönnies fa ricorso a un modello giustappositivo finalizzato a sottolineare l'incapacità delle correnti conformazioni sociali a ospitare gli individui in modo organico. All'antica coesione (*Gemeinschaft*) si sarebbe sostituito un ordine fondato su relazioni di tipo contrattualistico (*Gesellschaft*) dove l'uomo risulta socializzato solo per via artificiale. Ciò che per Tönnies separa le due forme associative non è il grado di coesione delle due strutture, ma la qualità di tale coesione. Se, in breve, nella comunità tradizionale (parzialmente assimilabile al villaggio pre-capitalistico) gli individui esprimono una coesione organica (dove gli interessi del singolo e della comunità sono indivisibili), nella società tale coesione è direttamente basata su accordi e convenzioni regolative direttamente costruite sui contrasti fra gli stessi individui che compongono la società, e necessarie a regolare tali contrasti in via più o meno pacifica. Se nella comunità a permanere è la logica dell'unione, dove il valore che il singolo individuo dà a una cosa riflette il valore assegnato a quella dall'intera comunità, nella società domina una tensione individualistica (dove ogni individuo

è nemico dell'altro), sottratta alla volontà comune e unicamente tesa a far accettare alla società, per via contrattuale, la propria volontà come senso comune: «Soltanto con questo sviluppo l'*individualismo*, che costituisce il presupposto della società, diventa verità»¹. A dominare nella società non è dunque la logica del bene comune, ma quella dello scambio e del calcolo, la cui generalizzazione dà luogo a un'unione di individui/commercianti (e chiaramente il denaro ha in ciò un ruolo fondativo) concentrati sui propri interessi particolari e alieni alla logica universale dell'interesse comunitario. Come l'orizzonte della metropoli apparirà agli scrittori modernisti un luogo privo di un valore centrale unificante e condannato a essere rappresentazione fenomenica dell'insignificanza dei suoi elementi (uomini inclusi), allo stesso modo la "società" di Tönnies si caratterizza come "terra straniera", aliena a ogni *Heimat* perché regolantesi su di un processo *unificante* che è esclusivamente quello dettato dal consenso, cioè quello convenzionale che gli individui accettano al fine di perseguire il proprio utile. Gli individui sono sì legati gli uni agli altri, ma esclusivamente su base contrattuale e giuridica. Fra loro risultano separati (alienati), dal momento che il perseguimento del rispettivo interesse li guida inevitabilmente verso il contrasto, riassorbito poi mediante la legge del *do ut des*, cioè mediante lo *scambio*: «Nessuno farà qualcosa per l'altro [...] se non in cambio di una prestazione o di una donazione reciproca che egli ritenga almeno pari alla sua»².

Tale situazione associativa, ed è uno dei punti più innovativi del discorso di Tönnies, conduce alla negoziabilità dello stesso concetto di valore. Questo non può più essere dato come valore connettivo e sovra-personale, come era nella comunità, ma solo essere stabilito sulla base della convenzionalità societaria che però, non fondata su valori tradizionali e ripetitivi, è necessariamente mobile. In tal senso il valore stesso, cioè l'etica, non può essere più (come accadrà in certa destra, ma anche in quel *Kulturliberalismus* convinto di poter regolare per via morale gli effetti del capitalismo) un ideale riparatore del processo sociale, perché è diventato a sua volta «prodotto e strumento dell'opinione pubblica, immediatamente indirizzato verso tutte le relazioni della socialità contrattuale generale»³.

Siamo in quella disconnessione societaria e valoriale (atomizzazione) che Engels descrive a proposito della Londra della rivoluzione industriale: «si passano davanti in fretta come se non avessero nulla in comune [...], l'insensibile isolamento

¹ FERDINAND TÖNNIES, *Comunità e società* [1887], trad. it. di GIORGIO GIORDANO, Roma-Bari, Laterza, 2011, p. 257. Cfr. FREDRIC JAMESON, *Representing Capital*, London, Verso, 2011, p. 16: «le varie società pre-capitaliste, quali che fossero le loro tecniche di produzione, erano tutte organizzate collettivamente; solo il capitalismo costituisce una formazione sociale – vale a dire un'organizzazione molteplicità di persone – unite dalla stessa assenza di una comunità, dalla separazione e dall'individualità».

² FERDINAND TÖNNIES, *Comunità e società*, cit., p. 64.

³ Ivi, p. 257.

di ciascuno nel suo interesse personale emerge in modo tanto più ripugnante»⁴. A una presunta antica coesione si sostituisce una interdipendenza non più basata sui modelli canonici (religione, famiglia, ecc.) ma regolata dallo *scambio* di merci e denaro, in un sistema che appare funzionare indipendentemente dalla volontà degli stessi individui che lo compongono.

La critica congiunta a spirito di calcolo, razionalizzazione, reificazione e mercato, si era certamente sviluppata nella reazione romantica alle pretese totalizzanti della ragione illuministica e ai primi segni di avanzata del sistema capitalistico (e si pensi al Voltaire rappresentante della Ford come immaginato da Malaparte). Già Adam Müller aveva esaltato la funzione di resistenza del corporativismo artigianale di origine medievale (gilde) quale elemento ordinativo di una società in preda all'azione disgregante delle imprese di mercato, associando la proprietà tradizionale a un'immagine *qualitativa* della vita in opposizione alla monetarizzazione e al passaggio alla "proprietà mobile". Thomas Carlyle aveva già indicato nel *denaro* («mammonismo») lo strumento cardine per la dissoluzione dei legami di tipo qualitativo (sociali, religiosi, ecc.), e vale la pena ricordare che, in *Tempi difficili* di Dickens, il terribile industriale Gradgrind considera ogni cosa «mera questione di cifre»⁵. Nello stesso *milieu*, ma a uno col recupero *Vorzeit* della mitologia nazionale, la tradizione *folk* era andata a rinsaldare (si pensi a Joseph Görres) la visione del rapporto tradizione-comunità (le radici del *popolo* oltre la deterritorializzazione cosmopolita del commercio) nel quadro della medesima resistenza (e anche il recupero del Medioevo è parte di ciò)⁶ alla modernità razionalistica. La «nuova mitologia» schellingiana, produzione collettiva del gruppo sociale tesa a fornire a questo auto-coscienza di sé quale espressione del suo proprio *ethos*, rinsaldava l'idea di un'associazione includente tutti coloro che vivono delle *caratteristiche* di un territorio: aristocrazia, artigiani, contadini.

Si tratta di una delle possibili dialettiche del romanticismo, quella della svolta verso la destra tradizionalista e comunitarista (la destra che a metà Ottocento trova una fondamentale consacrazione culturale in Richard Wagner, nell'idea di un'arte che, prodotto del *Volk*, sia destinata ad attivare il riconoscimento, *religioso*, della *Kultur* storico-razziale del *Volk* stesso)⁷. Questa, nello scorcio conclusivo

⁴ FRIEDRICH ENGELS, *Situazione della classe operaia in Inghilterra* [1845], trad. it. di RANIERO PANZIERI, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 64.

⁵ Sulle direttive anti-capitaliste del romanticismo il testo canonico è MICHAEL LÖWY, ROBERT SAYRE, *Rivolta e malinconia. Il romanticismo contro la modernità* [1992], trad. it. di MARGHERITA BOTTO, Vicenza, Neri Pozza, 2017.

⁶ L'utopia medievalistica ha naturalmente un ruolo importante nel quadro dello sviluppo della cultura di destra nel periodo, dall'arcadia medievale di Fustel de Coulanges (*Essai sur l'aristocrazia*) al Medioevo come spiritualizzazione gerarchica di Drieu La Rochelle (*Appunti per comprendere il secolo*), ma gli esempi sarebbero innumerevoli.

⁷ Cfr. RICHARD WAGNER, *L'opera d'arte dell'avvenire* [1849], trad. it. di OLIMPIO CESCATTI, Milano, Rizzoli, 1963.

dell'Ottocento e nei primi anni del Novecento, emerge in numerosi prodotti culturali attraverso l'Europa, i quali, pur insistendo su tematiche assolutamente comuni, presentano comunque significative differenze in particolar modo connesse al grado di industrializzazione raggiunto dal Paese, all'impetuosità di tale processo (estremamente rapido in Germania e in Italia), alla resistenza a tale processo da parte dell'aristocrazia latifondista, al grado di polarizzazione in atto, a livello politico, fra esponenti del capitalismo agrario e di quello industriale.

Un caso emblematico dello sviluppo di tali direttive culturali è quello rappresentato da Knut Hamsun. Il norvegese, grazie a un viaggio negli Stati Uniti nel 1882 (poi descritto nel volume del 1890 *La vita culturale dell'America moderna*), comincia a riflettere, descrivendo la vita dei suoi compatrioti emigrati in Wisconsin, su una serie di tematiche che formeranno l'ossatura (in Francia, come in Germania e in Italia) di questo settore culturale. Herderianamente convinto (proprio come sarà Malaparte) dell'esistenza di un *carattere* individualizzante dei popoli, Hamsun registra, nelle città americane, come la perdita di tale carattere vada all'unisono con lo sviluppo dell'individualismo che infrange i legami fra i norvegesi emigrati. Se tale immagine degli Stati Uniti sarà un tratto caratteristico di questo orizzonte culturale, Hamsun, rientrato in Europa, inizia a contrapporre sistematicamente la vita rurale ancora intatta in Norvegia (non devastata dall'industrializzazione) a ciò che ha visto nelle grandi metropoli europee, scorgendo i tratti dell'emergere di una ragione strumentale che assegna all'elemento europeo più direttamente collegato (razzialmente e socialmente) a quanto visto negli Stati Uniti: l'inglese. In *Au pays des contes*, ad esempio, vediamo un inglese che, quando la carrozza su cui viaggia investe una bambina lasciandola quasi esangue, risulta preoccupato (guarda insistentemente l'orologio) solo per il tempo perduto. Vediamo qui emergere quel tratto, tipico delle concezioni di questo posizionamento intellettuale (concezione presente anche in Malaparte), che assegna i tratti pertinenti alla mentalità capitalista a una specifica nazione o etnia.

Gli elementi visti rapidamente in Hamsun ricompaiono costantemente in un ampio numero di intellettuali europei attivi fra il 1880 e il 1914. In Francia, dove il processo industriale si è sviluppato su un lungo arco temporale (e dove la borghesia ha saldamente le redini dello Stato), la critica 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 supposta conferma nell'incapacità di recuperare Alsazia e Lorena (revanscismo)⁸. La decadenza – come spesso avviene

⁸ Cfr. VICTOR NGUYÈN, *Aux origines de l'Action française: intelligence et politique à l'aube du XXe siècle*, Paris, Fayard, 1991.

nel pensiero *Kulturkritik* – viene interpretata, secondo un principio platonico-romantico, come allontanamento dal carattere *vero* della nazione stessa⁹. Il nazionalismo di Barrès, ad esempio, 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 visti 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 nel mito di un persistente *carattere* popolare che determina, biologicamente 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, così salvaguardandola da quella disconnessione introdotta dall'azione cosmopolita e disgregante di capitalismo e ideali democratici. Consuonando con Le Bon che dichiara i defunti controllare 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 anti-semita Georges Vacher de Lapouge nel volume *L'Aryen*, «a questa potenza infinita degli avi l'uomo non può non essere sottomesso»¹⁰. I tre romanzi del ciclo *Le Culte du moi* raccontano appunto l'allegorico passaggio dal culto individualistico giovanile alla coscienza di un'individualità concresciuta sul modello degli antenati, e *ripetuta* in quella concrezione della *Kultur* che sono i monumenti, i costumi locali, il linguaggio, vale a dire concrezioni socio-simboliche (i «santi paesani» malapartiani) che preservano i legami sociali esistenti. La *Kultur*, naturalmente, non è un puro mito del passato, è invece, al tempo stesso, ciò che si era, si è, si deve tornare a essere, ed è anche la concretizzazione collettivizzata del Sé 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, illustra¹¹. La necessità del progetto comunitario su

⁹ Cfr. NORBERTO BOBBIO, *Per una definizione della destra reazionaria*, in *Fascismo oggi. Nuova destra e cultura reazionaria degli anni Ottanta*, a cura di MICHELE CALANDRI, Cuneo, Istituto Storico della Resistenza in Cuneo e Provincia, 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».

¹⁰ GEORGES VACHER DE LAPOUGE, *L'Aryen, son rôle social*, Paris, Fontemoing, 1899, p. 42 (traduzione mia).

¹¹ Cfr. MAURICE BARRÈS, *Un homme libre*, Paris, Perrin, 1989, p. 98. Il mito delle “piccole patrie” non è naturalmente opposto a quello della patria nazionale, ma è base di quella. Cfr. ROBERTO DAINOTTO, *Place in Literature: Regions, Cultures, Communities*, Ithaca, Cornell University Press, 2000.

base identitaria richiede cioè la definizione di ciò che è straniero all'identità stessa, e dunque estraneo alla comunità e tendenzialmente pericoloso per questa¹². Tale *estraneità* può caratterizzare tanto istituzioni politiche (il parlamentarismo)¹³ come economiche, quanto spingersi sul terreno delle razze.

Maurras estremizza il principio dell'ereditarietà così come espresso da Barrès («Un ordine è preparato in anticipo per riceverlo e rispondere ai bisogni iscritti sia nella sua carne, sia nella sua anima»¹⁴), ma lo inserisce in un quadro assai più ampio di critica a quel processo di individualismo che dalla Rivoluzione conduce fino alla Terza Repubblica. Più attento di Barrès al ruolo giocato dalle istituzioni politiche nel processo di disgregazione della *Kultur*, Maurras concepisce nella sua interezza il sistema repubblicano-partitico quale dispiegamento di un principio di natura individualistica teso, nelle inevitabili polarizzazioni (e si noti l'apparizione del concetto di *movimento*), a disgregare l'unità della comunità nazionale:

Il regime elettivo potrebbe definirsi [...] l'immenso antagonismo, furioso o latente, ma incessante, di undici milioni di nostri *io* o di delegati dei nostri *io*! [...] battaglie che non cesseranno di scuotere lo Stato tanto quanto ledono l'unità della nazione. [...] Al movimento perpetuo corrispondono il turbamento e il malessere continui¹⁵.

In Germania la rivoluzione industriale, assai più rapida, polarizzò i sentimenti della classe media tanto nei confronti del proletariato cittadino quanto del grande capitale. Se pur il processo di unificazione aveva finito coll'integrare la grande borghesia industriale all'interno del sistema delle *élites*, persistevano inevitabili tensioni col capitale terriero che esplodevano in corrispondenza di precisi problemi di politica interna (costruzione della flotta, accordi salariali, ecc.). La tradizionale alleanza fra nobiltà agraria e classe media produsse, come sostiene Panajotis Kondylis¹⁶, un settore sociale ideologicamente opposto ai processi di industrializzazione, modernizzazione, secolarizzazione, recuperando il tema dell'"ordine legittimo" nel quadro di un *mandato* culturale da assumere (sarà anche quello immaginato da Malaparte in *La rivolta dei santi maledetti*). Come spesso accade, i settori sociali intermedi fra proletariato e grande borghesia, appunto perché non direttamente identificabili quali attori principali del conflitto (si pensi alla costante vici-

¹² Cfr. MARY DOUGLAS, *Purezza e pericolo* [1966], trad. di ALIDA VATTA, Bologna, il Mulino, 2013.

¹³ Malaparte vedrà ad esempio nel parlamentarismo il tentativo di imporre in Italia uno spirito inglese.

¹⁴ CHARLES MAURRAS, *Le mie idee politiche* [1937], trad. it. di FRANCO PINTORE, Roma, Volpe, 1969, p. 143.

¹⁵ *Id.*, *La monarchia* [1900], trad. it. di FRANCO PINTORE, Roma, Volpe, 1970, pp. 18-19.

¹⁶ Cfr. PANAJOTIS KONDYLIS, *Konservativismus*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986.

nanza, in Malaparte, di popolo contadino e aristocrazia di merito), assumono ideologicamente il compito di rappresentanza dell'interesse della nazione, preservando per sé proprio quegli aspetti (gerarchici, patriarcali, ordinativi) che si oppongono alle istanze modernizzanti degli attori principali del conflitto in corso. Questo settore sviluppa un mandato ideologico volto alla difesa di una presunta società civile tedesca contro una classe dominante tendenzialmente cosmopolita (sono *mutatis mutandis* i patrioti risorgimentali di Malaparte). È in tale frangente storico che l'antica letteratura di tipo idillico-pastorale si combina coi temi del vecchio folk-nazionalismo romantico (ad esempio Ernst Moritz Arndt) grazie ai quali una nazione diventa comunità. Nel quadro del modello offerto dallo scrittore e folklorista Wilhelm Heinrich Riehl (preservazione dell'agricoltura e del paesaggio, stabilità sociale, continuità della tradizione nel quadro familiare, anti-individualismo, critica dell'orizzonte cittadino)¹⁷, i temi *völkisch* si appuntano sul ristabilimento della *Gemeinschaft* perduta, nel quadro di una rivitalizzazione della comunità nazionale mediante una storia mitizzata della *Kultur* della comunità stessa; una storia che, naturalmente, esalta la connessione passato-presente. Il presunto mandato *unificante* della classe media si trasforma, sul piano culturale, nella volontà di allargamento a livello nazionale dei valori della Germania rurale. Paul de Lagarde e Julius Langbehn giocano in tale processo, negli ultimi due decenni dell'Ottocento, un ruolo decisivo, tanto perché allargano il concetto di *élites* (soprattutto Langbehn) dalla nobiltà di sangue a quella di merito (creando i presupposti per l'ampliamento del fronte politico), quanto perché interpretano l'immagine essenzialistica della *Kultur völkisch* nel quadro di una missione da compiere. Lagarde connette direttamente la nazione a un modo di pensare e sentire *tedesco*, staccando da questo l'elemento ebraico (*Deutsche Schriften*, 1878-1881) e associando quest'ultimo ai tratti *stranieri* del liberalismo occidentale, dell'internazionalismo, dell'Asia. Se solo la connessione con la struttura interna del *Volk* può riportare la Germania sul cammino smarrito, è chiaro che qualsiasi concetto afferente all'internazionalismo – incluso quello di *umanità* – è da rigettarsi come manifestazione (*Programm Für Die Konservative Partei Preußens*) del tentativo di invasione di una *Kultur* straniera che impedisce il ritorno della Germania alla sua essenza. *Rembrandt come educatore* (1890, trenta edizioni in due anni) di Langbehn appunta i temi consueti all'interno di un discorso di tipo educativo come via maestra per la rivoluzione. Compito dell'intellettuale è produrre una cultura (e un'arte) che sia in diretta connessione con la struttura interna dell'individuo tedesco. La *forma* artistica ha il compito di caratterizzare il popolo che la produce. La nuova arte germanica deve diventare espressione della

¹⁷ Cfr. WILHELM HEINRICH RIEHL, *Die bürgerliche Gesellschaft* [1851], Frankfurt am Main, Ulstein, 1976. GEORGE MOSSE, *Le origini culturali del Terzo Reich* [1964], trad. it. di FRANCESCO SABA SARDI, Milano, il Saggiatore, 1994, p. 19. Sul tema si legga anche ARNALDO MOMIGLIANO, *New Paths of Classicism in the Nineteenth Century*, Middletown, Wesleyan University Press, 1982.

Völkerpsychologie del contadinato, che è la forma di un mondo estraneo alla razionalizzazione, all'utilitarismo, al nichilismo contemporanei e alla società *divisa* (democratica) che si annuncia nella frammentazione della *Ordnung* tradizionale.

Il progressivo smarrimento del senso di comunità a favore dell'individualismo, l'abitudine a quella razionalizzazione utilitaristica che mira al profitto, l'inurbamento e la fine dei legami organici coi loro modelli di produzione (e di pensiero) tradizionali, sono anche l'ambito di sviluppo della letteratura collegata al movimento *völkisch*. Romanzi come *Jörn Uhl* (1901) di Gustave Franssen o *Der Wehrwolf* di Hermann Löns (1910) – per citare solo i principali – si appuntano, da un lato, sull'esaltazione dell'*ethos* rurale nel quadro dell'ordinata (e socialmente tranquilla) comunità contadina, dall'altro sull'opposizione aggressiva agli elementi (metropolitani, cosmopoliti, stranieri) che la minacciano. In *Der Wehrwolf*, ad esempio, ambientato fra il 1618 e il 1648, la comunità, guidata dal contadino-guerriero Harm Wulf (e da un pastore che santifica tale guida), si difende tanto da un gruppo di soldati stranieri, quanto da una serie di tentazioni di natura finanziaria che condurrebbero alla disgregazione della comunità stessa¹⁸. Tali elementi disgreganti possono incarnarsi sia in precise etnie (rom, ebrei), sia in ideologie sentite come dominanti (liberalismo, socialismo marxista: proprio le due ideologie ricorrenti ne *L'Europa vivente* di Malaparte), sia in una sovrapposizione di etnia e ideologia, come nel caso del capitalismo quale fenomeno inglese tipico del Sombart di *Mercanti ed eroi* (1915), dove cioè l'attitudine del capitalismo britannico è corrispettiva all'animo mercantile che domina la stessa popolazione inglese (Malaparte dirà cose molto simili a proposito del parlamentarismo).

In Italia il processo industriale, per quanto rapido come quello tedesco, avviene con qualche anno di ritardo. Ben presto abbandonato (a causa dell'insostenibile concorrenza americana e asiatica) il mito unitario dell'Italia paese agricolo, lo sviluppo industriale si saldò qui alle tariffe protezionistiche avviate nel 1887 nei confronti dell'industria tessile. Il paese registrò altissimi tassi di sviluppo fino al 1907, e sperimentò, per la prima volta su larga scala, i fenomeni sociali connessi all'industrializzazione, primo fra tutti l'affluenza, nel triangolo Milano-Torino-Genova, di vasti settori operai; così come cominciò a sperimentare la progressiva concentrazione di potere economico-politico nelle mani dei gruppi industriali e, soprattutto, finanziari, quali l'italo-tedesca Banca Commerciale. È in tale favorevole congiuntura economica che nasceranno in parallelo, da un lato, giolittismo e antigiolittismo, vale a dire quella particolare strategia parlamentare tesa a favorire, in un orizzonte riformistico-conservatore, la contrattazione fra settori industriali e operai; e, dall'altro, il

¹⁸ Tali comunità sono naturalmente anti-collettiviste. Ognuno in essa lavora per sé e, lavorando per sé, rende automaticamente prospera la comunità stessa. Cfr. GEOFF ELEY, *Reshaping the German Right: Radical Nationalism and Political Change after Bismarck*, New Haven, Yale University Press, 1980.

malcontento della classe media (intellettuale e non), esclusa dai benefici del decollo economico (il giolittismo si alienò proprio quel settore che avrebbe dovuto fornirgli legittimazione ideologico-culturale), e pronta a sublimare tale condizione di crisi nell'orizzonte di una "crisi della cultura", per cui, ideologicamente, scende in campo. Se, infatti, nel 1893 Pompeo Bettini, traduttore del *Manifesto*, lamenta ancora l'arretratezza industriale presentandola nei termini di una crisi di civiltà («Altrove, a suon di dollari e sterline, / romba il lavoro; qui, finché si muoia, / vedrem le capre sulle tue ruine; / perché forse di noi stanca è l'istoria»), nel 1908 Arturo Graf mostra segni di preoccupazione per una società che si va sviluppando ai ritmi rapidi (e apparentemente fuori controllo) del processo industriale, introducendo nel paese il mito dell'*organicismo*: «Sentite che la macchina immane che abbiam costruita ci stritola; [questa] civiltà difetta appunto di quelle condizioni che più si richiedono a una vera civiltà: compostezza, omogeneità, euritmia, coerenza»¹⁹.

Venendo alla cultura di destra, questa imposta anzitutto il tema della *comunità* all'interno della prospettiva nazionalista, riferendosi certo ai modelli stranieri (Barrès in primo luogo), ma optando subito per un'ottica di tipo produttivista (sviluppo industriale controllato dallo Stato e finalizzato alla potenza dello Stato stesso) che poco spazio lasciava ai rimpianti sull'organico "paradiso perduto". Questo tema trova invece ampio spazio in alcuni intellettuali laterali ai gruppi del nazionalismo ufficiale. Nel 1911 Giovanni Boine guarda a un'idea di comunità come risultante della tradizione di un luogo determinato (e di un popolo determinato), opponendo a ciò che avverte come societaria disgregazione nichilistica il senso di una continuità con la propria gente, come espresso nel rapporto con la *terra* e le tradizioni del luogo. Quanto sostenuto nell'articolo vociano *La crisi degli olivi in Liguria* è il ritrovamento ideologico di un legame socio-simbolico che fa perno su un'idea di comunità quale retaggio sovraperonale che si incarna nella terra, simbolo che sottende la presenza di una comunità che a sua volta lo produce:

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!²⁰

La "travatura" che la tradizione (linguaggio, costume, abitudini, fede) offre (è il modello della *provincia* offerto da Frédéric Mistral) si fa ideologica resistenza di-

¹⁹ ARTURO GRAF, *Ecce homo*, Milano, Treves, 1908, p. 31.

²⁰ GIOVANNI BOINE, *La crisi degli olivi in Liguria*, in «La Voce», 6 luglio 1911, ora in ID., *Il peccato, Plausi e botte, Frantumi, Altri scritti*, a cura di DAVIDE PUCCINI, Milano, Garzanti, 1983, pp. 396-399.

nanzi all'inesorabile avanzare di un'atomizzata civiltà capitalistico-industriale che viene inquadrata nella catena semantica connessa alle immagini del *movimento*, dell'ambiguità e del denaro. È 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 tradizione²¹, e il movimento inarrestabile del denaro (non a caso metaforizzato nell'immagine – sempre mobile – del mare):

I frantoi in vallata son chiusi e i magazzini al mare sono spalancati. [...] E denaro e denaro: [...] ricchezza di commercianti [...]. E questo popolo del mare che impingua. [...] questa tribù del commercio, [...] togliete le dogane, togliete i ripari, lasciate che muoia magari la terra [...]. Libero scambio, libera lotta. [...] L'anima di quelli che si dicono i conservatori in Italia, [...] è una ibrida anima di servi del Danaro [...]. Inganna quelle che son davvero le forze conservatrici della nazione facendo gli interessi, mettendosi al servizio delle forze ambigue, delle forze dissoltrici²².

Nel *denaro* Boine simbolizza (come tanti autori del tempo) lo stesso franare delle certezze epistemologiche; la connessione, vale a dire, fra il franare di tali certezze e l'avanzare del valore di scambio, corrispettivo dell'interesse individualistico (non comunitario) e dell'instabilità valoriale: solo la *terra* (espressione di una comunità governata dal principio della ripetizione) può garantire quell'agire etico "travato" di un significato che è tale perché è condiviso. L'ideologizzazione della componente economico-sociale connessa alla *terra* diventa un centro culturale unificante, opposto alla disgregazione valoriale che è specchio dell'atomizzazione sociale.

Qualcosa cambia nel trattamento dell'idea di comunità dopo la guerra. La partecipazione di enormi masse di combattenti al conflitto, e la loro richiesta di partecipazione politica alla fine di esso, richiedono (soprattutto in Germania e in Italia) una modifica del concetto di comunità, teso ora a fare spazio (nel profilo di società, di Stato o di razza) alle classi in ascesa. La Francia è infatti il Paese dove le teorie organico-comunitarie si modificano meno nel passaggio al 1918, ma dove, anche negli uomini provenienti dalle fila dell'*Action*, si estende l'attenzione alla dimensione corporativista e si intensificano (come un po' ovunque) gli attacchi al capitalismo liberale, inglese e americano, e al nuovo collettivismo sovietico, letto come prodotto speculare dello stesso liberalismo produttivistico. La connessione fra comunità organica e corporativismo (già sviluppata da Barrès e Maurras prima

²¹ Cfr. UGO PEROLINO, *Il sacro e l'impuro. Letteratura e scienze umane da Boine a Pasolini*, Cesena, Il Ponte Vecchio, 2012, p. 82: «ciò che governa l'adesione del Soggetto alla comunità è il principio di ripetizione».

²² GIOVANNI BOINE, *La crisi degli olivi in Liguria*, cit., pp. 400-405.

della guerra) trova un rilancio qualitativo, a livello politico, nel corporativismo statalista di Marcel Bucard e in quello cattolico di Georges Viance (*Restauration corporative de la nation française*, 1936), che interpretano l'ordinamento democratico come società formata da individui fra loro disconnessi. Anche il corporativismo si inserisce da subito, in Francia e in Italia, all'interno di un discorso della *Gemeinschaft* («solidarietà organica indissolubile e, quindi, carattere e responsabilità statale di tutte le forme e forze della vita della nazione»²³) che ne fa non solo lo strumento per superare l'atomizzazione liberale e la collettivizzazione marxista (oltre che i problemi legati all'ascesa delle masse), ma lo interpreta quale carattere precipuo della *Kultur* italiana così come espressa nel *lavoro*: elemento di raccordo (è la concezione gentiliana di Bottai) fra individuo e società²⁴. Benché il principio alla base di tale disegno sia lo Stato (e non il *Volk*), il concetto di comunità organica resta vitale. Come scritto nella Carta del Lavoro del 1927, «La Nazione è un organismo avente fini, vita, mezzi di azione superiori a quelli degli individui divisi o raggruppati che la compongono. È una unità morale, politica ed economica, che si realizza integralmente nello Stato Fascista»²⁵.

Naturalmente tale visione non mira al ritorno alla società artigianale (sebbene anche nel fascismo sopravvivano gruppi di questo tipo), ma punta a un primato della politica nel quale l'economia produttivista sia controllata da quella *Kultur* italica rivitalizzata dal fascismo, e applicata, tramite la «fascistizzazione delle coscienze», alla ritrovata comunità organica. Sarà questa, almeno in parte, la posizione di Malaparte, dove la fascista immissione delle masse nella vita dello Stato significherà appunto la vittoria di quella *Kultur* italica che le masse stesse ospitano. In tal caso il binomio *comunità-cultura* si lega alle nuove necessità della produzione industriale e all'apparizione, con la guerra, di nuovi soggetti sociali.

2. Guerra e *Kultur*

La *Kultur*, che, nella definizione di Thomas Mann, «significa unità, stile, forma, compostezza, [...] una certa organizzazione spirituale del mondo»²⁶, rimanda, nelle

²³ ARNALDO VOLPICELLI, *I fondamenti ideali del corporativismo*, in «Nuovi studi di diritto, economia, politica», maggio-agosto 1930, p. 172.

²⁴ Cfr. LAURA CERASI, *Corporazione e lavoro. Un campo di tensione nel fascismo degli anni Trenta*, in «Studi storici», 2018, 4, p. 962.

²⁵ Cfr. DAVID FORGACS, STEPHEN GUNDLE, *Cultura di massa e società italiana 1936-1954*, trad. it. di MARIA LUISA BASSI, Bologna, il Mulino, 2007, p. 329: «I fascisti resero deliberatamente la nazione ideologica facendola coincidere strettamente con il loro movimento. [...] e l'assimilarono più strettamente allo stato, che ora aveva il compito di rifondare la nazione e rigenerare gli italiani».

²⁶ THOMAS MANN, *Pensieri di guerra* [1914], trad. it. di MIRELLA BATTAGLIA, Milano, Mondadori, 1957, p. 35.

sue varie tendenze, a quel complesso di fattori che racchiude in un limite circoscritto l'insieme di valori in cui risiederebbe la realtà profonda di un gruppo sociale o nazionale. Attraverso una cultura definita, attraverso cioè una produzione di simboli, i membri del gruppo si riconoscono come tali, facendo riferimento a un immaginario comune e a tradizioni condivise. La capacità di elevare a *forma* (per esempio tramite l'arte) i valori della *Kultur* è un modo per rinsaldarli, ma soprattutto per dimostrare l'esistenza della *Kultur* stessa. Da questa restano esclusi sia i valori avvertiti come estranei, sia le esperienze ritenute prive di *Kultur* (*Zivilisation*), vale a dire non poggianti su materiale organico, ma facenti riferimento ad aggregazioni di tipo meccanico (la conformazione cittadina in opposizione a quella campagnola, le conformazioni sociali create dal capitalismo liberale o dal collettivismo marxista). Tali manifestazioni producono – per i teorici della *Kultur* – espressioni artistico-simbolico-linguistiche (per esempio, le manifestazioni dell'avanguardia, il realismo socialista: si pensi al Céline di *La scuola dei cadaveri*) non dotate di vera *forma* perché tese a scardinare quei valori archetipici, omogenei, tradizionali che la *Kultur* sostiene.

Venendo infine a Malaparte, il binomio *Kultur/Zivilisation* (universale *vs.* particolare; assoluto *vs.* relativo; eternità *vs.* temporalità, ecc.) si modula in *L'Europa vivente* (annunciata nel 1922 con l'articolo *Il dramma della modernità* pubblicato su «La Rivoluzione Liberale»), connettendosi a quel contrasto allora in voga fra latinità e germanesimo, che prende forma nell'opposizione fra lo spirito della Riforma e quello della Controriforma:

gli odierni perturbamenti economici e politici sono soltanto un aspetto dello storicissimo male che travaglia, non da oggi solamente ma da qualche secolo, la civiltà nostra. [...] Riforma, [...] sorgere di quello spirito critico e scettico dal quale si è venuta determinando e informando la modernità²⁷.

Si tratterà di inserire il binomio all'interno di una prospettiva capace di invelarlo nell'immagine di una rivoluzione (fascista) che sia un *ritorno* ai principi che la modernità protestante (e il suo corrispettivo politico: il liberalismo) ha posto in crisi. Malaparte riprende così il tema, esploso nel 1914, del conflitto di civiltà, ma assegna alla rivoluzione fascista il compito di porsi quale movimento anti-europeo, finalizzato alla restaurazione delle concezioni dogmatiche, universalistiche, anti-economiciste, tese a ricostruire il legame fra particolare fenomenico e significato universale: «Credo che il Fascismo è l'ultimo aspetto della Controriforma, perché tende a restaurare la civiltà propria, naturale e storica, dello spirito italiano, naturalmente antico, classico e improprio alla modernità»²⁸.

²⁷ CURZIO MALAPARTE, *L'Europa vivente. Teoria e storia del sindacalismo nazionale* [1923], in ID., *L'Europa vivente e altri saggi*, Firenze, Vallecchi, 1961, pp. 357-358.

²⁸ Ivi, p. 135.

Fuori dalla metafora culturale, Malaparte traccia il disegno dell'unità spirituale di un popolo che agisce secondo un comune *modus vivendi e cogitandi* (*Kultur*) che ha nella Controriforma il suo principio organicista, il particolare portato a espressione, a *forma*, di una razza: «saremo grandi [...] unicamente contro la Riforma. [...] I mali di cui soffriamo da quasi cento anni nascono tutti dall'aver tentato più volte, e sempre inutilmente, di assimilare lo spirito moderno europeo, contrario al nostro»²⁹. La modalità della sintesi concettuale lega poi l'intellettuale, come sempre nella cultura della *Gemeinschaft*, a una struttura spirituale (e sociale: le masse contadine dei reduci)³⁰ che permette, concretata come è nella vita e nella tradizione di un popolo rimasto estraneo ai principi riformistici, di assegnare tutta la catena metonimica pertinente alla Riforma non più alla modernità, ma (altro tratto egemonico nella destra post-conflitto) a una modernità degenerata che il fascismo, nell'equivalenza dei termini di “eterno” e di “italiano”, combatte: «popolo dei fanti: rivoluzione, cioè, di contadini. Non già in nome di un diritto proprio, di classe [...], ma in nome di un dovere antichissimo da compiere»³¹. L'ordine “controriformistico” diventa *realtà* di un popolo che si esprime in una universale tradizione che si collega a uno Stato fascista perché italiano, e italiano in quanto opposto a ciò che, in disgregazione, in tecnicizzazione, specializzazione, razionalizzazione, fa il moderno:

La metafisica si va riducendo e applicando in meccanica, l'universale si va ingabbiando e cristallizzando in meschine concezioni di utilità [...]. Il valore dello spirito e dell'intelletto segue le oscillazioni dei cambi di Parigi, di Londra, di New York. La vita è diventata una questione economica e finanziaria³².

I nuovi valori che prorompono dalla *Zivilisation* – cioè dall'economia di mercato che separa le *cose* dal loro valore d'uso inserendole nella prospettiva del denaro dove i valori sono essi stessi mobili e relativi – sono finalizzati a negare quella capacità sintetica invocata dalla *forma* nel quadro della *Kultur*. Inevitabile allora che gli esponenti della *Kulturkritik* vi contrappongano (almeno fino alla guerra) un sistema valoriale immobile, connesso a quegli spazi sociali (mitici, tradizionali, rurali, etnici, ecc.) avvertiti come dominati da legami connettivi (non mercificati),

²⁹ Ivi, pp. 377-378.

³⁰ Il socialismo è naturalmente un elemento proveniente dallo spirito della Riforma. Cfr. ivi, p. 367: «Questa nostra impossibilità naturale, quasi fisica, ad essere moderni, non è mai tanto chiaramente apparsa quanto nel secolo passato, di fronte al delinarsi della grande corrente liberale anglosassone, e quanto oggi al contatto del nuovo elemento storico di origine nordica che è il socialismo».

³¹ CURZIO MALAPARTE, *Ritratto delle cose d'Italia* [1923], ivi, p. 187.

³² Id., *Il manifesto dell'Oceanismo*, in «Oceanica», 1 gennaio 1921, ora in *Malaparte, I. 1905-1926*, a cura di EDDA RONCHI SUCKERT, Città di Castello, Tibergraph, 1991, p. 190.

da assenza di individualismo e razionalizzazione. Tale sistema deve essere in grado, da un lato, di riportare la politica in posizione di superiorità rispetto all'economia (imprimere una direzione all'operato disgregante dell'industria e del mercato: ritrasformare l'economia in mezzo e non in fine) e, dall'altro, di essere sintetizzabile in quella *forma*, quella idea culturale, che lo porta a coscienza mediante un'azione intellettuale che è al di là della pura analisi empirica. La sintesi culturale che l'intellettuale realizza fa allora tutt'uno con il settore sociale (può essere la nazione, l'intero Paese o addirittura un principio sovranazionale) da lui scelto a riferimento: per Malaparte tale sintesi è appunto la Controriforma.

Come il giovane Mann inquadra la *Zivilisation* in un minaccioso Occidente che, nella tradizione dell'illuminismo, favorisce – minacciando la *Kultur* tedesca – individualismo ed economia di mercato, così presenta l'arretratezza della Germania rispetto allo sviluppo capitalista e al sistema democratico-partitico come un punto di forza che la pone sul piano di *leadership* nella resistenza al processo imperialistico della *Zivilisation* («invasione politico-spirituale dell'ovest»³³). Malaparte farà lo stesso movimento per l'Italia, la cui arretratezza comporta anche la persistenza della capacità di comprendere e manifestare il reale (artisticamente e filosoficamente) a partire da quell'interiorità comunitaria intatta che la specificità di una *Kultur* (e dell'ordine socio-gerarchico a questa collegato) esprime.

E come per la maggior parte degli intellettuali europei, anche per Malaparte la guerra significa il rientro in una *Gemeinschaft* e il ritrovamento di una *Kultur* identitaria. Comunità e *Kultur* seguono ora all'effetto della mobilitazione, re-inserendo finalmente i valori delle *masse*, e siamo a *La rivolta dei santi maledetti*, nel quadro dei valori nazionali.

3. Controriforma come *Kultur*

Fra il 1921 e il 1926 Malaparte costruisce un sistema di pensiero dove coesistono azione intellettuale e politica. Lungi dal riproporre la figura del letterato tradizionale chiuso nello spazio dell'analisi culturale e incapace di trasporre questa nella sfera dell'esame storico e della politica legislativa, Malaparte (favorito dal coevo dibattito interno al fascismo) emerge come una nuova figura di intellettuale: pur mantenendo salda l'idea di un primato della cultura sulla politica, egli considera l'azione politica quale spazio atto a imprimere nel Paese nuove direttive culturali. Il pratese edifica un sistema teorico-pragmatico che si sviluppa a partire da tre direttive di analisi: il già visto binomio Riforma/Controriforma, una particolare lettura del Risorgimento, il tentativo di implementazione del cosiddetto sindacalismo nazionale nel quadro del «fascismo integrale». I tre argomenti non

³³ THOMAS MANN, *Pensieri di guerra*, cit., p. 58.

sono separabili: la soluzione al fallimento risorgimentale prevede il ritorno a ciò che Malaparte definisce, positivamente, orizzonte controriformistico, così come questo può realizzarsi solo nel quadro di quel sindacalismo nazionale che il fascismo realizza mediante le corporazioni. Le tre direttive di analisi si sintetizzano proprio a partire dalla lettura del caporetismo che Malaparte svolge nel suo primo libro. Il volume, difeso esclusivamente dalla stampa di sinistra, si caratterizza non solo per la considerazione di Caporetto quale esperienza rivoluzionaria, ma soprattutto per la sua capacità di porre un nuovo dato politico (di cui Caporetto è sintomo) che per il pratese diverrà imprescindibile punto di riflessione socio-culturale, cioè il definitivo ingresso delle masse (qui trasposte in fanteria) nella vita dello Stato: «Fu quando la fanteria prese ad avere coscienza della sua funzione sociale e nazionale»³⁴. L'abbandono degli eserciti regolari e la trasformazione del conflitto militare in conflitto di popolo, determina, per l'interventista Malaparte, l'ingresso sulla scena di un nuovo attore politico creato dalle necessità della società industriale: «le due società capitaliste disputantisi il potere commerciale e economico del mondo introdussero nella lotta un terzo elemento: il popolo [...] il *proletariato armato*, fu il paradosso dell'anno 1914»³⁵. Questo, dinanzi alla sua brutale reificazione retorico-giornalistica e disciplinare messa in atto dal paese, dallo Stato Maggiore, dal Tribunale Militare³⁶, reagisce mediante un'azione con cui ribadisce il riconoscimento di sé quale gruppo autonomo e nuovo attore sociale: «È la rivolta di una classe, di una mentalità, di uno stato d'animo, contro un'altra classe, un'altra mentalità, un altro stato d'animo»³⁷.

Malaparte condivide con altri intellettuali italiani alcuni nodi di indagine sul fenomeno: l'immagine dell'esercito quale parte positiva della nazione, la guerra come possibile contatto educativo fra l'intellettuale e il popolo (preludio alla richiesta di un ruolo dirigenziale per i reduci nel dopoguerra)³⁸, l'immagine di una fanteria contadina *naturalmente* separata dalla classe operaia rimasta nelle retrovie, ma vi aggiunge la coscienza storica (già emersa nei teorici dell'interventismo sindacalista quali De Ambris, Panunzio e Lanzillo) della guerra come strumento di emersione di un nuovo attore politico. In Malaparte la rivolta sottolinea il ruolo della trincea: porta a coscienza, con un nuovo protagonista della vita sociale, quel processo di lacerazione dell'ordine socio-militare, accelerato (si pensi alla Rivolu-

³⁴ CURZIO MALAPARTE, *Viva Caporetto! La rivolta dei santi maledetti* (secondo il testo della prima edizione 1921), a cura di MARINO BIONDI, Firenze, Vallecchi, 1995, p. 92.

³⁵ Ivi, p. 64.

³⁶ Cfr. ivi, pp. 125-126: «Cadorna [...] senza capire che i fenomeni, i quali egli voleva combattere con i regolamenti, con i carabinieri e con le restrizioni, erano al di fuori della cerchia della sua potenza dittatoriale perché di natura sociale».

³⁷ Ivi, p. 119.

³⁸ Ivi, pp. 75-76: «I soldati intuivano il mio sforzo di abbassamento e di adattamento, sentivano in me l'uomo che li capiva e cercava di umiliarsi per farsi capire da loro».

zione Russa che per Malaparte è infatti l'altra faccia di Caporetto) dalla guerra di massa: «Se la nuova guerra si fosse mantenuta [...] sulla base degli eserciti regolari, [...] forse l'Europa non avrebbe, in sostanza, mutato l'ordine di cose esistente e la società borghese e capitalista non avrebbe subite così profonde trasformazioni». È in tale prospettiva che i tre nodi socio-culturali fanno la loro comparsa. Innanzitutto, secondo Malaparte, la battaglia interventista e il conflitto hanno in sé i germi di una «trasformazione morale» tesa a riattivare nell'umanità il gusto per le idee assolute (il mito dei valori assoluti connessi alla *Kultur* che abbiamo visto in precedenza):

era l'età delle idee particolari. Le concezioni della vita ampie e sicure che avevano fatto la gloria di altri secoli, si erano sminuzzate [...]. Ma a contatto delle verità eterne e immutabili che la sofferenza sociale e nazionale della guerra aveva rimesse in luce, gli uomini sentirono che il cerchio del loro orizzonte li impediva di liberamente pensare³⁹.

Queste idee saranno sviluppate, in *L'Europa vivente*, nella concezione malapartiana della Controriforma. La vicinanza alla morte e al sacrificio riattiverebbe nel fante (e nella piccola-borghesia che lo *sostiene*)⁴⁰ la capacità di significare gli eventi sul piano delle "idee generali", o, fuor di filosofia, un'idea coesiva di comunità, cioè di società non atomizzata, in grado di elevare se stessa al livello universale di gruppo mitopoietico (*Gemainschaft, Kultur, forma*):

Chi non vede, nel desiderio di unità politica, una aspirazione allo spazio e all'unità spirituale? [...] In cospetto della morte, cioè dell'infinito, tutto ciò che giace in ginocchio sotto il peso dell'inutile, del piccolo, del frammentario e del cronologico, si rialza in piedi per riaffermare la sua forza e la sua volontà di vivere⁴¹.

Il fascismo rappresenta per Malaparte tanto la realizzazione dei presupposti controriformistici, quanto la risoluzione alla problematica evidenziata da Caporetto, vale a dire la necessità di immettere le masse nella vita dello Stato. Malaparte si accoda dunque proprio a quella visione della *Gemeinschaft* di guerra tesa a trovare un posto alle masse emergenti all'interno della *Kultur* nazionale o tesa addirittura (un caso simile è *Socialismo prussiano* di Spengler) a fare delle masse proprio le depositarie della *Kultur* nazionale, una cultura così definita: «la Riforma non è la nascita dello spirito critico moderno, d'impronta occidentale e nordica, ma il

³⁹ Ivi, p. 143.

⁴⁰ Cfr. ivi, p. 119: «i fanti apprezzavano e rispettavano i superiori diretti, quelli che dividevano con loro la paglia, il pane e la buca merdosa».

⁴¹ Ivi, pp. 55-63.

distacco di questo da quello spirito dogmatico, cattolico, [...] che forma l'essenza della civiltà latina»⁴².

Se infatti il punto di vista di Malaparte è quello della massa-nuovo attore politico, questa è subito idealizzata (ideologizzata) come "popolo italiano" (*Gemeinschaft*), cioè come quel popolo che ha in sé, *naturalmente*, la forza di porre in crisi il sistema tecnico-capitalistico, mediante la restaurazione di concezioni totalizzanti capaci di ricostruire il legame fra particolare fenomenico e significato universale, legame, come sostenuto nella coeva rivista «Oceanica», minacciato dal funzionamento della società liberal-capitalistica fondata sui principi della Riforma. Alla *degenerazione* europea bisogna opporre il ritrovamento di una verità (latina e cattolica: universale) che la Controriforma (per Malaparte, parte integrante dello spirito italiano) esprime in resistenza all'opposto modello spirituale: protestante, moderno, avanguardista, internazionalista, scettico, ecc.

Coi suoi concetti di Riforma e Controriforma, Malaparte costruisce un sistema binomiale in cui la civiltà italiana viene opposta all'Europa, la quale, soggetta alla Riforma (alla *critica*, all'individualismo, alla frammentazione), si è distaccata, a livello filosofico, dai principi coesivi legati al cattolicesimo e, a livello sociale, ha infranto le antiche unioni comunitarie che garantivano la presenza di rapporti e relazioni non strumentali fra i suoi membri (*Gemeinschaft*). In tal senso, la prospettiva di Malaparte non è solo un episodio delle discussioni degli anni Venti, in Italia, sulla Riforma, ma è anche una delle interpretazioni del rapporto *Kultur/Zivilisation* così come emerso nel pensiero europeo.

L'*universalità* che l'intellettuale invoca si collega a quel *valore* socialmente espresso nel concetto di Controriforma, che è il ritrovamento di ciò che il moderno ha dissolto nella catena metonimica di contingenza, caducità, critica. Questa nuova realtà è pensata come estranea allo spirito italiano e, di conseguenza, le problematiche del Paese, culturali come economiche, sono inquadrate nel tentativo errato, fatto dai liberali del Risorgimento e poi dai socialisti, di adattarsi alla medesima modernità capitalistica: «Ci siamo trovati a un certo punto isolati, con la nostra agricoltura primitiva e il nostro artigianato, in mezzo a un mondo nuovo e nemico, di ciminiere fumanti, di macchine fragorose, di maestranze inquiete»⁴³.

Una diversa teoria attuativa che immetta le masse nello Stato (il sindacalismo) esprime il ritorno dell'Italia alle radici della sua struttura spirituale e consociativa (*Kultur* e *Gemeinschaft*). La Controriforma è la *Kultur* che Malaparte assegna all'Italia. L'attenzione alla disgregazione/atomizzazione sociale e culturale porta alla necessità del recupero di un'*archè* intesa quale spirito nazionale da contrapporre alla degenerazione europea e capitalista (Riforma), la quale distrugge le forme tradizionali di esistenza, le istituzioni di questa, il senso dell'universale, della tradizione, del-

⁴² CURZIO MALAPARTE, *L'Europa vivente*, in ID., *L'Europa vivente e altri saggi*, cit., pp. 357-358.

⁴³ Ivi, p. 384.

la disciplina. Il cosmopolitismo del capitalismo medesimo, la sua tendenza a unificare mercati e stili di vita, viene attaccato in quanto minaccia allo spirito nazionale⁴⁴. È dunque in questo che va ricercata *salvezza*. L'arcaismo controriformista-fascista è dunque, per Malaparte, inevitabilmente rivoluzionario, in quanto strumento di assalto contro l'effettiva egemonia del mondo capitalistico-meccanizzato e delle sue ideologie (marxismo incluso). La precarietà dei tradizionali istituti storico-culturali viene preservata mediante il ricorso alla Controriforma, ordine simbolico (principio fondante della *Kultur* espressa dalla comunità italiana) teso a preservare i presunti legami sociali e il presunto *sentire* e *pensare* dell'oggetto-Italia.

⁴⁴ È interessante notare come Ignazio Silone, che si opporrà negli anni Trenta, col suo *La scuola dei dittatori*, all'interpretazione malapartiana del colpo di Stato (*Tecnica del colpo di Stato*), rigetterà la possibilità che, all'interno dell'azione capitalistica, alcuni popoli possano mantenere intatte le rispettive "psicologie nazionali". Cfr. IGNAZIO SILONE, *La scuola dei dittatori* [1937], Milano, Mondadori, 1962, p. 134.