QUADERNI DI STUDI POLITICI E LETTERARI
diretti da MATTEO G. TOCCO
4.

ANTONINO MODICA

PRINCIPÎ E VALORI DEL FASCISMO

"SUPREMAZIA FASCISTA„
ROMA - PALERMO XVIII - E. F.

A Tarino Faccone
affettuosamente
Tuo Nino

13.1.1940 XVIII

Caro Tarino,
mi permetto chiederti un favore: potresti dedicare due tue parole a questo mio quaderno e pubblicarle su qualche periodico a cui tu collabori? Te ne sarei molto grato.
Saluti affettuosi
tuo Nino

QUADERNI DI STUDI POLITICI E LETTERARI
diretti da MATTEO G. TOCCO
4.

ANTONINO MODICA

PRINCIPÎ E VALORI DEL FASCISMO

"SUPREMAZIA FASCISTA„
ROMA - PALERMO XVIII - E. F.

PRINCIPÎ E VALORI DEL FASCISMO

UNIVERSALITÀ DEL FASCISMO

La ragione per la quale alcuni popoli hanno avuto un durevole dominio sugli altri, è stata sempre nel maggior valore di umanità del loro pensiero, del loro principio di vita e della loro civiltà.

Quando un popolo realizza un pensiero più alto, una coscienza di umanità superiore, e questo pensiero attua nelle istituzioni e nelle forme di vita, allora trova in esso sia la fede per combattere e vincere, sia la forza irresistibile per espandersi ed imporsi. Non sono le forme esteriori che spingono gli altri popoli all'imitazione, ma lo spirito che sentono in esse, spirito che le avviva e le anima. Così i popoli dominatori non hanno avuto soltanto il dominio materiale dei popoli conquistati, ma sopratutto quello spirituale, e sono stati veramente maestri di civiltà.

La storia romana, ad esempio, che sta per essere riveduta con il criterio del nuovo spirito, del pensiero fascista, ci mostra un popolo che rapidamente conquista tutto il mondo antico e nello stesso tempo lo assimila, lo fonde in una salda unità di lingua, di forme politiche, di costumi, di sentimenti, di volontà; per questa unità tutti i popoli conquistati si sentirono orgogliosi di darsi la nazionalità di Roma e di pariare il latino.

Roma sentiva amore per la sua civiltà, e sentiva quindi il bisogno di difenderla. Ma non era soltanto — come dicono alcuni storici — la sua preparazione militare e la fortuna che la facevano vincere, ma anche il fascino di umanità che emanava dalla sua civiltà e dal suo pensiero. Gli altri popoli non le resistevano a lungo, perchè nei loro ordinamenti, nella loro vita, nel loro pensiero non trovavano elementi per appassionarsi ed entusiasmarsi. E già Roma, quando cominciava una guerra, trovava dei partiti a lei favorevoli nel popolo con cui combatteva, che aumentavano la sua forza e diminuivano quella dell'avversario. La forza assimilativa di Roma, del suo pensiero, della sua civiltà fu così potente ed irresistibile che anche la Grecia diventò romana, sebbene avesse una cultura letteraria di valore che Roma imparò, ma non per prendere da essa il suo pensiero, sebbene per affinarlo ed elaborarlo meglio.

La forza eversiva degli arabi, che rapidamente conquistarono l'Asia minore, rovesciarono l'impero persiano, percossero la spiaggia settentrionale dell'Africa e si diffusero nella Spagna sino ai Pirenei, fu data dalla fede

energica che la loro religione, assunta da essi anche come principio di vita politica, fosse una fede superiore a quella degli altri popoli per una verità spirituale più profonda in essa contenuta.

La Francia rivoluzionaria, nella effimera corsa di conquista che va dal 1793 al 1814, mandava innanzi i suoi principî e il suo codice (che deve più allo studio e alla elaborazione secolare del diritto romano, che non ai principî dell'89), e poi arrivava con gli eserciti. Ma la sua conquista fu effimera, perchè il suo pensiero era contradittorio e non aveva quell'universale valore di umanità che avrebbe potuto renderlo accetto agli altri popoli, e fare di esso una bandiera comune.

Quel che ha dato prestigio, potenza e forza espansiva all'Inghilterra è stata la sua esperienza, il suo pensiero politico, saputo vivere indipendentemente, anzi in contrasto, con le forme politiche cosidette costituzionali e liberali. Infatti il suo pensiero politico ha dato in apparenza valore decisivo al libero voto individuale dei cittadini, ma in sostanza esso era già formato e prevalente in modo da non aver nessun bisogno di voto; e questo è stato, per la classe dirigente inglese, un semplice balocco regalato alle classi popolari per attrarle nell'orbita della sua politica. Ma, comunque, nè l'esempio del suo graduale ed ordinato sviluppo, nè il suo accrescimento per le sue continue conquiste han dato all'Inghilterra quel consenso universale di simpatia, che viene ad un popolo per la sua vita interiore; il suo pensiero è stato piuttosto la verità utilitaria di una classe industriale e commerciale che non il pensiero di un popolo che miri a chiarire ed elaborare la sua umanità nel suo intimo e nelle sue istituzioni.

Le grandi vittorie della Germania nel 1866 sull'Austria e nel 1870 sulla Francia sono state precedute da un periodo non breve di raccoglimento e di preparazione interiore. L'ardore dei combattenti era determinato dall'idea che la nuova Germania rappresentasse una civiltà, cioè un pensiero più sviluppato, più morale, più sano di quello degli altri popoli. I suoi grandi poeti romantici e i suoi filosofi idealisti diedero alla Germania il senso di una nuova ed universale personalità politica, di una superiore coscienza umana, di cui potessero essere orgogliosi e per cui potessero e dovessero imporsi agli altri popoli.

* * *

Ora qual'è il pensiero nuovo, universale del Fascismo, per il quale esso sente di rappresentare un valore che valga non solamente per l'Italia, ma per tutti i popoli? Quel pensiero che oggi gli Italiani intuiscono e per il quale sono pronti a sacrificarsi, sentendo che l'Italia ha incominciato la vita di una sua nuova espansione imperiale? E' il principio della serietà della vita dello spirito, della serietà degli ideali. Oggi non si crede più, come un tempo, che altro è l'ideale, altro la realtà; che, se gli uomini possono immaginare e fantasticare cose belle e degne, non possono poi fare altro che appagarsi di contemplarle e vagheggiarle in teoria, perchè non è possibile realizzarle, trovandosi esse in contrasto con la realtà, che ha leggi diverse, che il pensiero non può violare.

Oggi a questa diversità dell'ideale e del reale non si crede più perchè

si sa che la vera realtà non è quella che ci sta di fronte e ci si oppone come realtà che non ha nessuna relazione e nessuna identità con noi. Si sa, ad esempio, che i nostri sentimenti non sono un dato naturale che noi ci troviamo dentro di noi, senza sapere come ci siano; ma che i nostri sentimenti sono nostri, perchè siamo noi a darceli; che siamo coraggiosi se vogliamo esserlo; e che Don Abbondio mentiva a sè stesso, e perciò faceva ridere, quando affermava che la sua viltà non proveniva a lui dal suo volere ma da natura.

Oggi, mercè il Fascismo, procediamo seriamente nel nostro lavoro, perchè abbiamo coscienza che questo lavoro è originale, creativo e pone in essere una realtà che non ci sarebbe se non ci fossimo noi a volerla, e questa realtà che poniamo in essere, non è una fra tante, ma l'unica che ci sia, l'universale.

Il nuovo concetto del Fascismo è la coscienza della storicità dello spirito, il quale per essere storicità deve essere unità di ideale e reale, deve essere concepito, cioè, come un effettivo passare da sè a sè, un procedere che è un continuo produrre altro, ma per identificarlo, e in esso trovare l'attività producente. Il nostro valore sarà quale si dimostrerà nell'opera, non anteriore ad essa, nè posteriore; e quello che si sarà fatto, una volta compiuto, non avrà valore se non in quanto sarà assorbito e fuso nell'opera in atto. Il popolo italiano sente, infatti, che non potrà dimostrare a sè stesso di essere se non nell'opera che compirà, nella forma di vita che si costituirà, nei sentimenti, nella coscienza politica e scientifica che si formerà. In quest'opera non crea soltanto una cosa che si possa considerare come staccata da lui, ma crea sè stesso, il suo essere.

Gli italiani, attraverso il Fascismo, sentono seriamente la creatività del loro spirito per due motivi che poi ne formano uno solo: primo, perchè sentono che il loro spirito non è quello dell'individuo che si distingue dagli altri, ma è lo stesso spirito della Nazione che vive in ciascuno di loro e che anzi è quello che ciascuno di loro sente di dovere essere; secondo, perchè sentono che quegli ideali, che si propongono di realizzare, sono una realtà che ha valore per tutti e che è quindi universale, e non realizzarla sarebbe non vivere. Sentono perciò insieme la serietà dello spirito come universale e la serietà degli ideali, perchè anch'essi universali. Universale il soggetto e universale l'oggetto in cui lo spirito si pone e dimostra di essere. Con questa fede essi cantano l'inno Giovinezza, che è coscienza non di una vana e fantastica potenza creativa, che potrebbe anche non creare nulla, ma di una potenza creativa che si dispiega nella effettiva creazione di una realtà valida e salda.

L'universalità del Fascismo è nella coerenza di questa concezione, che non può più essere negata da nessun filosofo e da nessun popolo.

EDUCAZIONE GUERRIERA

" La guerra sta all'uomo come la maternità alla donna. "

Mussolini

Questa espressione potrebbe fare arricciare il naso a tanta brava gente che non ha ancora appreso lo spirito della nuova Italia e continua a trastullarsi con le antiche idee. Parlo, s'intende, non già dell'Italia, dove il Fascismo s'è sbarazzato di tutti i formulari inadeguati alla espressione della realtà storica ed ha saputo tradurre nei fatti le parole e le parole nei fatti, ma degli antifascisti stranieri, incapaci — per abitudine — di comprendere la nuova realtà fascista.

Il Fascismo, sin dal principio della sua affermazione, non ha esitato a comprendere la verità che non vi può essere vera educazione dell'uomo se non guerriera. Già questa verità era stata compresa in quel leggendario periodo storico che fu il Risorgimento, e sopratutto dal Mazzini e dai suoi più intelligenti seguaci; sebbene non possiamo dire che il Mazzini l'abbia visto nell'ampiezza e nell'universalità con cui la vede oggi il Fascismo, tuttavia dobbiamo riconoscere in lui un precursore del concetto dell'educazione come educazione guerriera.

L'educazione, infatti, non è altro che attività spirituale che pone sè stessa in contrasto con la realtà della natura, con le difficoltà che si oppongono al suo affermarsi, al suo svolgersi, al suo espandersi. Uno spirito che si educa, un uomo che va formando la sua personalità, non si muove in una atmosfera favorevole che lo asseconda e lo sospinge, quasi malgrado il suo volere, ma combatte e lotta continuamente per acquistare, giorno per giorno, momento per momento, il suo essere, che non è prodotto della natura, ma del suo sforzo operoso, della sua intelligenza, della sua disciplina, del suo spirito di sacrificio. Perciò in tutti i tempi i poeti hanno esaltato i combattenti ed hanno cantato lo spirito eroico degli uomini e dei popoli; essi hanno intuito questa natura dello spirito umano che è lotta e guerra, e la bellezza del sacrificio e della morte per un ideale ha fatto sempre fremere ed ha affascinato il cuore degli uomini. E quando anche, in ipotesi, si ammettesse la pace dei pacifisti, anch'essa non sarebbe bella se non fosse il prodotto di una lotta e se per ciò non promovesse e non educasse negli uomini e nei popoli lo spirito guerriero.

Sapienza, cultura, istruzione non sono senza le armi. Nella stessa rap-

presentazione ingenua degli antichi, Minerva, dea simboleggiante la sapienza, veniva rappresentata con l'elmo, lo scudo e con la spada. Perchè la verità non è un'idea separata dall'uomo e che si ponga per la sua stessa evidenza, ma è l'uomo stesso che l'afferma, combattendo per essa le più aspre e tragiche battaglie. I popoli sani, vitali, che nella storia hanno affermato la loro personalità, hanno una ricca letteratura ed un'arte piene di canti e di rappresentazioni guerriere, perchè sono i popoli che hanno la più viva consapevolezza della storia, non come divenire naturale e fatale, ma come divenire volontario ed energico dell'umanità e come esperienza tragica del loro spirito.

I poemi nazionali del popolo greco sono l'Iliade e l'Odissea che esaltano la sua attitudine guerriera; e sono anche le tragedie di Eschilo in cui i Greci sentivano magnificato il loro trionfo con tro i Persiani. E Roma ebbe anch'essa i suoi poemi epici e guerrieri con Ennio, Virgilio, Tito Livio. Nel Medioevo anche le nostre repubbliche marinare tentarono la composizione di poemi eroici per educare allo spirito guerriero le loro popolazioni; il « Liber maiolichinus de gestis pisanorum illustribus » è — per esempio — all'origine della formazione della Repubblica pisana.

Nel nostro Risorgimento tutta la letteratura, la musica, la pittura sono guerriere. Le poesie del Berchet, del Manzoni, del Leopardi risuonano, spesso, dell'impeto combattivo di chi vuol misurarsi con l'avversario per affermare la propria nazionalità. Gli italiani d'allora, infatti, non aspiravano più ad una vita comoda e pacifica, come la garantivano ad essi i governi dei principi e dell'Austria, ma avevano bisogno di sentirsi popolo, di poter disporre dei propri destini. Sentivano il bisogno sopratutto di una dignità che l'uomo non può possedere se non la conquista, la dignità dell'uomo che è unito indissolubilmente al suo popolo, che sente parlare nel suo cuore la voce dei suoi geni e dei suoi eroi e non vuole che questa voce sia come il morto suono di gente morta.

Quel che c'è di differente tra lo spirito guerriero del Risorgimento e quello del Fascismo è questo: che mentre il Risorgimento concepiva l'educazione guerriera come un necessario momento per la conquista dell'indipendenza e dell'unità nazionale, dopo la quale si sarebbe ritornati fratelli con gli altri popoli (« ripassa l'Alpi e tornerai fratello » diceva il Poeta agli Austriaci); invece il Fascismo sa che un popolo si troverà sempre in lotta con gli altri popoli e che il suo affermarsi e il suo espandersi non è possibile senza opposizioni; anche quando questa affermazione non colpisca interessi veri e propri di essi. Lo stesso suo affermarsi e farsi più potente trova negli altri popoli ragioni di opposizione e di preoccupazione.

Perciò un popolo consapevole della sua dignità e del suo valore non poserà mai le armi ma le affilerà e le perfezionerà sempre, certo che un momento di oblio può essergli fatale. E il Fascismo ha concepito questa funzione guerriera dell'educazione in un modo integrale quale nessun popolo fin'ora l'ha concepito, perchè ha voluto che l'essenza guerriera nella vita non si manifestasse soltanto nelle classi politiche e militari, ma in tutte le classi, e non soltanto negli anni in cui è richiesta l'opera del cittadino nell'esercito, ma in tutte le età, perchè il popolo italiano apprenda sin dalla fanciullezza l'essenza ideale della vita, che è affermarsi dello spirito e lotta perenne, inenstinguibile.

RAZZISMO E NAZIONALISMO

1. - Nelle discussioni intorno al problema della razza, questi due concetti ancora non si sono chiaramente incontrati e fusi. Si insiste molto — anche troppo — sul lato biologico o naturalistico del problema e si trascura quello — diciamo — spiritualistico; si creano così equivoci e false o assurde opinioni, di cui gli antifascisti ben presto s'impossessano per una malcelata speranza di colpire a morte il razzismo fascista.

Ma il tentativo è destinato a fallire miseramente, perchè non è difficile dimostrare che la razza non è soltanto una realtà biologica, un dato naturale, un fenomeno o elemento della materia, analizzabile nei laboratori o sui tavoli anatomici, ma anche spirito, volontà, sentimento.

2. - Dal punto di vista biologico e storico la razza e il razzismo son sempre esistiti. Da tempi immemorabili, infatti, si parla di differenze razziali dei popoli, di stirpi, di genti; la Bibbia ci illumina sull'origine monogenetica dell'uomo, ma non trascura di parlarci della tripartizione del genere umano prodotta dal seme di Cam, Sem e Iaphet; i Greci facevano distinzione fra Elleni e barbari (per barbari intendevano tutti coloro che non appartenevano alla loro razza); per i Romani il non-romano era hostis, era il nemico della loro civiltà, cultura, organizzazione statale; gli Ebrei — i più feroci razzisti del mondo, i pratici o realizzatori del razzismo — distinguono sè stessi dai non-ebrei, il giudeo dal gentile, il youtre dal goim, pozzo d'impurità e d'iniquità.

Nessuno, in buona fede, può dubitare ormai della « realtà » delle razze umane. Chi ne dubita o dimentica la diversità razziale dei popoli o è un illuso, un cosmopolita dell'ultima ora, un difensore dell'internazionalismo vuoto e formalistico, perchè privo di vita e avulso dalla dinamica della storia in cui le nazioni s'avvicinano, si affratellano, ma non si cancellano o scompaiono nell'immobilità di un assetto definitivo super o extra-nazionale.

Gli studi sulla razza e sulla differenza razziale dei popoli, infatti, non sono mai venuti meno; oggi sono in prevalenza i biologi, che si sono insediati in questo campo e hanno fatto sentire la loro autorevole parola. Ma questo monopolio scientifico attuato — forse inconsapevolmente — dagli scienziati sopradetti, ha creato perplessità e luoghi comuni, fra i quali merita di essere

ricordato quello, secondo cui, essendo la razza un dato naturalistico, un complesso di qualità fisiche o corporee (pigmentazione degli occhi, dimenzione del cranio, gruppi sanguigni, ecc.), essa non è sentimento, non è spirito, cioè è un elemento che non dovrebbe interessare il politico, il filosofo, il religioso. In altri termini la razza e il suo studio ci getterebbero nel campo della scienza naturalistica, nel determinismo o materialismo più assoluto; e in questo campo — è chiaro — non ha valore alcuno la volontà, la libertà dello spirito umano. Il materialismo della « razza » escluderebbe ogni volontarismo o idealismo. Ed è chiaro, infine, che chi dice materialismo dice antifascismo.

Gli ingenui e i professionisti dell'antifascismo hanno abboccato all'amo: il Fascismo — essi gridano — è venuto meno a sè stesso, s'è rinnegato, è passato — con la dottrina e con la politica razzista — dallo spiritualismo al naturalismo, non ha più fede nella volontà dell'uomo.

Ora, tutte queste facili conclusioni sono frutto di equivoci e di incomprensioni. I biologi, in tutto questo, non hanno alcuna colpa; essi (e fra questi quelli che hanno redatto il manifesto del razzismo fascista) non potevano parlare diversamente da come hanno parlato. Come scienziati, cioè osservatori, studiosi della natura, del dato fisico e biologico, sono portati ad escludere dal loro campo di osservazione tutto ciò che non è fenomeno naturale. Ma tale esclusione non significa sconoscimento, bensì soltanto separazione, distinzione fatta per esigenze più pratiche che scientifiche.

3. - Ma ora si può domandare: perchè la razza ha interessato e interessa non solo la biologia ma anche la politica? Perchè i politici sono stati i primi, e non i biologi, a studiare le razze umane e a trarre da tali studi riflessioni e idee e direttive per il reggimento degli Stati? Perchè, infine, oggi la razza tende a diventare un mito, un programma d'azione, un ideale da realizzare?

Per rispondere a queste domande occorre, prima di tutto, sapere che cosa è razza e che cosa si deve intendere per razzismo.

Della razza è possibile dare due definizioni; dal punto di vista naturalistico o scientifico essa è un insieme di qualità corporee (colore della pelle, degli occhi, dei capelli, conformazione craniale, ecc.), è un'unità di caratteristiche somatiche per cui un gruppo umano si distingue dagli altri; dal punto di vista spiritualistico o filosofico razza è un complesso di caratteri psichici, un'unità di qualità psicologiche per cui un gruppo umano sente, ragiona, intende, perviene ad una concezione della vita in un modo diverso da quello di altri gruppi. Nel primo senso razza è una categoria biologica, nel secondo è la personalità, il carattere di un popolo.

Queste due definizioni o concezioni della razza possono sembrare — e in verità sono — antitetiche, escludentisi a vicenda, tanto che si può affermare che la razza non esprime la volontà di un popolo, non poggia affatto su i suoi dati somatici Questa reciproca esclusione, se fosse fondata sul vero o, meglio, se fosse corrispondente alla realtà, distruggerebbe il problema della razza e relegherebbe questa nei campi della scienza naturale come dato o fenomeno della natura, come concetto incapace di spiegare la libertà o volontà umana. Ad un esame più approfondito del problema non sfugge

però che la razza è un elemento insopprimibile nella realtà. Esistono grandi razze (bianca, nera, gialla, ecc.), sottorazze (ariani, semiti, camiti, ecc.), e ancora altre divisioni razziali, sottoposte alle precedenti (francesi, italiani, tedeschi, spagnoli, ecc.). A queste distinzioni e sottodistinzioni, valevoli per le scienze naturali (antropologia, biologia, ecc.) corrispondono — e nessuno può mettere in dubbio ciò — delle chiare ed inequivocabili difformità mentali, psicologiche, morali. Un giapponese non ha la stessa mentalità d'un nord-americano, come un finlandese non è un arabo, o un italiano non è uno slavo. La letteratura mondiale ci mostra tipi, atteggiamenti, caratteri di popoli diversi tra di loro, e ci abitua a distinguere un tipo francese da un inglese, un tipo slavo da un tedesco; l'opinione pubblica è ormai pronta ad indicare qualche fatto della vita del popolo del nuovo mondo con l'epiteto « americano », come a dire che solo quel popolo poteva agire o pensare in quel modo; ugualmente è impossibile ormai confondere un puritano o quacquero inglese con un seguace di Buddha o Brahama. Sono modi di sentire e di pensare diversi, sono atteggiamenti spirituali inconfondibili, legati a storie, tradizioni, personalità di popoli differenti tra di loro.

Ma la razza non è tutta la realtà umana, è solo un elemento di essa, è — diciamo più chiaramente — un elemento naturale. Che significa questa esclusione o limitazione?

Gli individui nascono, per virtù naturale, o italiani o francesi o indiani, ecc., ereditano, cioè, il loro « essere » italiano o francese o indiano, ecc.; in altri termini: è chiaro che ciascuno di noi non contribuisce con la volontà alla formazione della sua struttura razziale: si nasce o bantù o slavo o senegalese, ecc. Ma il fatto di nascere e non di diventare tali, è chiaro che non impegna l'animo umano; l'uomo subisce, è sottomesso alla natura.

Se questa situazione perdurasse a lungo, se l'uomo, cioè, non cercasse di sottrarsi alle forze naturali e sottometterle a sè, al suo volere, e trasformarle da ostacoli alla sua volontà in elementi della sua coscienza, non si potrebbe parlare di libertà dell'uomo, di personalità di un popolo. Gli è che un popolo non « è » solo una razza, non si contenta di « essere » una razza, ma « vuole » anche affermarsi come razza; il suo « essere » razziale non avrebbe alcun valore se non diventasse « un farsi », un affermarsi: non un essere ma un volere essere. Il razzismo così, come politica o azione tendente a tutelare e ad affermare i valori razziali di un popolo, diventa nazionalismo. Il razzismo viene inverato dal nazionalismo.

4. - I rapporti fra razza e nazione non sono stati finora oggetto di una discussione chiara e serena. Se, in un certo senso, è facile dire cosa sia razza e razzismo, è difficilissimo intendersi sul concetto di nazione e nazionalismo.

C'è chi, nel dare una definizione di nazione, insiste su elementi naturali o geografici o storici (lingua, territorio, tradizioni, ecc.) e c'è chi insiste su elementi spirituali, in virtù dei quali nazione non è una realtà naturale, già fatta, ma una realtà che si svolge, che si fa incessantemente, e cioè: una realtà spirituale.

Ora, a nostro avviso, se è vero che gli elementi naturali non costituiscono l'essenza o anima della nazione, essi però — e senza alcun dubbio — ne costituiscono il corpo, la veste. Il fatto che alcuni individui sono nati e

vivono in Italia (unità di territorio), parlano la stessa lingua (unità di lingua), hanno gli stessi interessi politici, economici, culturali, religiosi, ecc. (unità di tradizioni), non significa che appartengono spiritualmente ad una nazionalità o — meglio — che vi appartengono consapevolmente. Nazionalità vuol dire consapevolezza o coscienza di realizzare e volere realizzare una nazione, volontà di realizzarsi, nel complesso dell'umanità, come unità distinta; senza questa coscienza, senza questo impegno della propria volontà non esiste vera nazionalità; esiste sì il corpo della nazione, l'elemento esteriore, la forma; ma manca l'anima, l'essenza, ciò per cui un popolo si afferma come volontà nazionale. Dire di essere italiani solo perchè si è nati in Italia da genitori italiani, si parla la lingua italiana, si abita nel territorio italiano, significa non comprendere il vero concetto di nazione (nazione non è — è ovvio — un concetto giuridico), significa non volere impegnare sè stessi, tutto il proprio essere per l'affermazione della potenza della propria Patria.

Ha, dunque, il vero concetto di nazione colui che la intende come missione, educazione politica dei cittadini, affermazione di vita e di potenza; in breve: volontà di un popolo che si realizza.

5. - Chiarito il concetto di nazione-volontà, vediamo quali sono le relazioni fra questo e quello di razza. S'è già detto che razza non è un « essere » ma un « volere essere », un programma d'azione, una politica tendente alla difesa e quindi all'affermazione dei valori razziali. E' appunto su questo terreno che s'incontrano razzismo e nazionalismo, e il concetto di razza acquista — connesso a quello di nazione — un valore e un significato che una impostazione eccessivamente biologica del problema aveva in modo reciso negato.

La razza, concepita come eredità di caratteri fisico-psichici, è l'elemento naturale della nazione, è la base su cui sorge la coscienza nazionale. Da sola non sarebbe capace di formare una nazione, così come non la forma la lingua, il territorio, un complesso di tradizioni più o meno nobili. E' il volere affermarsi come razza che costituisce la nazionalità e cioè la volontà di un popolo; è la comunità di stirpe che cementa le volontà e perciò realizza la nazione. Senza l'intervento della volontà, senza il sorgere del sentimento, la *razza rimarrebbe un dato naturale senza alcun valore, una forma senza contenuto. Il contenuto, per cui quella forma è vera forma, è la volontà, è la* coscienza di appartenere ad una comunità razziale, è l'azione tendente a conservare e potenziare il patrimonio genetico del popolo.

Per questo oggi si parla, a ragione, di mito della razza, il mito del XX secolo, dicono i tedeschi. Mito, non nel senso, un pò superficiale, di utopia, di figurazione favolosa, ma nel senso di un ideale, di un fine da realizzare, di un « dovere essere » di un popolo. La razza, infatti, non potrebbe assurgere a mito, e cioè a orgoglio di razza, a orgoglio di missione e di potenza nel mondo, se rimanesse semplice realtà di fatto, pura contemplazione di dati biologici e fisiologici, e non si trasformasse da realtà in volontà, e cioè realtà facentesi, realtà spirituale.

6. - Queste conclusioni ci spingono ora a identificare i concetti di razzismo e nazionalismo, a considerarli entrambi come i due aspetti, insepara-

bili, di una stessa realtà, come il programma d'azione o l'ideale di un popolo cosciente di costituire, in ogni momento della sua storia, una stirpe, un complesso di valori politici, religiosi, artistici, ecc. E' questa coscienza che spinge a tutelare il patrimonio genetico e a renderlo più puro. Ecco perchè il razzismo è una politica mirante alla tutela fisica e morale del popolo, al suo potenziamento spirituale, alla formazione di un volere comune in cui s'incontrino e perfettamente si fondano tutti gli individui di uno Stato. Si ha, infatti, uno Stato solo se si è un popolo, e cioè una razza, una nazione, una comunità di stirpe. Il problema — un tempo insoluto e considerato insolubile — del rapporto fra libertà (individui) e autorità (Stato), da un punto di vista generale, è oggi — nello Stato fascista — possibile risolverlo, in quanto si considera questa « comunità » di razza e di volontà come formante e il cittadino e lo Stato; comunità di stirpe o consapevolezza di appartenere ad una comunità, per cui il popolo non è più numero — come piace rappresentarlo alla democrazia e al parlamentarismo — ma anima, e cioè volontà o spirito. Questo popolo non è governato, ma si autogoverna, non è rappresentato da pochi o da uno, ma s'incarna e si ritrova nella volontà del Duce, espressione più alta di tutto l'ordinamento gerarchico del popolo italiano.

7. - Non riusciamo, ora, a comprendere come tutto ciò possa in qualche modo opporsi al pensiero del Mazzini, come credono e sostengono alcuni. Anzitutto è da notare che il grande genovese parla continuamente, nei suoi scritti, di popoli o di azioni, storia, volontà di popoli; ciò sta ad indicare che nel suo pensiero è chiaro il concetto delle differenze fra popolo e popolo. I popoli, le nazioni — egli dice — sono gli individui dell'umanità, come i cittadini sono gli individui delle nazioni. L'Europa, per Mazzini, abbandonando l'incerto e pericoloso cosmopolitismo della seconda metà del secolo XVII, si va sempre più definendosi, conterminandosi, ordinandosi sotto la bandiera della nazionalità. La nazione è, ora, un termine intermedio fra l'Umanità e l'individuo, il quale — dice sempre Mazzini — se non può nei suoi lavori appoggiarsi a una forza collettiva formata dai milioni che dividono con lui tendenze, costumi, tradizioni e favella, riesce ineguale allo scopo e ricade, per impotenza di meglio, a quello del proprio bene, e da quello all'egoismo.

I popoli si devono alleare (la santa Alleanza dei popoli) contro i Re tiranni, per difendere i loro diritti, rivendicare i loro privilegi, riavere il loro onore; alleanza — dunque — ma non fusione, fratellanza di popoli non uguaglianza. Come non sono uguali gli uomini fra di loro, perchè hanno caratteri e personalità diversi, così sono diverse le nazioni e i popoli, perchè hanno caratteri fisici, tradizioni, storia, lingua diversi. La loro diversità è data anche — per Mazzini — dalle condizioni geografiche; i gruppi umani, per volontà di Dio, sono divisi dai grandi fiumi e dagli alti monti; così è l'Italia, la patria meglio definita d'Europa. E a proposito dell'Italia egli diceva ancora: « Non vi sono cinque Italie, quattro Italie, tre Italie. Non vi è che una Italia. Dio che, creandola, sorrise sovr'essa, le assegnò per confine le due più sublimi cose ch'ei ponesse in Europa, simboli dell'eterna forza e dell'eterno moto, l'Alpi e il Mare..... Per entro a quei confini tutte le genti

vivono in Italia (unità di territorio), parlano la stessa lingua (unità di lingua), hanno gli stessi interessi politici, economici, culturali, religiosi, ecc. (unità di tradizioni), non significa che appartengono spiritualmente ad una nazionalità o — meglio — che vi appartengono consapevolmente. Nazionalità vuol dire consapevolezza o coscienza di realizzare e volere realizzare una nazione, volontà di realizzarsi, nel complesso dell'umanità, come unità distinta; senza questa coscienza. senza questo impegno della propria volontà non esiste vera nazionalità; esiste sì il corpo della nazione, l'elemento esteriore, la forma; ma manca l'anima, l'essenza, ciò per cui un popolo si afferma come volontà nazionale. Dire di essere italiani solo perchè si è nati in Italia da genitori italiani, si parla la lingua italiana, si abita nel territorio italiano, significa non comprendere il vero concetto di nazione (nazione non è — è ovvio — un concetto giuridico), significa non volere impegnare sè stessi, tutto il proprio essere per l'affermazione della potenza della propria Patria.

Ha, dunque, il vero concetto di nazione colui che la intende come missione, educazione politica dei cittadini, affermazione di vita e di potenza; in breve: volontà di un popolo che si realizza.

5. - Chiarito il concetto di nazione-volontà, vediamo quali sono le relazioni fra questo e quello di razza. S'è già detto che razza non è un « essere » ma un « volere essere », un programma d'azione, una politica tendente alla difesa e quindi all'affermazione dei valori razziali. E' appunto su questo terreno che s'incontrano razzismo e nazionalismo, e il concetto di razza acquista — connesso a quello di nazione — un valore e un significato che una impostazione eccessivamente biologica del problema aveva in modo reciso negato.

La razza, concepita come eredità di caratteri fisico-psichici, è l'elemento naturale della nazione, è la base su cui sorge la coscienza nazionale. Da sola non sarebbe capace di formare una nazione, così come non la forma la lingua, il territorio, un complesso di tradizioni più o meno nobili. E' il volere affermarsi come razza che costituisce la nazionalità e cioè la volontà di un popolo; è la comunità di stirpe che cementa le volontà e perciò realizza la nazione. Senza l'intervento della volontà, senza il sorgere del sentimento, la razza rimarrebbe un dato naturale senza alcun valore, una forma senza contenuto. Il contenuto, per cui quella forma è vera forma, è la volontà, è la coscienza di appartenere ad una comunità razziale, è l'azione tendente a conservare e potenziare il patrimonio genetico del popolo.

Per questo oggi si parla, a ragione, di mito della razza, il mito del XX secolo, dicono i tedeschi. Mito, non nel senso, un pò superficiale, di utopia, di figurazione favolosa, ma nel senso di un ideale, di un fine da realizzare, di un « dovere essere » di un popolo. La razza, infatti, non potrebbe assurgere a mito, e cioè a orgoglio di razza, a orgoglio di missione e di potenza nel mondo, se rimanesse semplice realtà di fatto, pura contemplazione di dati biologici e fisiologici, e non si trasformasse da realtà in volontà, e cioè realtà facentesi, realtà spirituale.

6. - Queste conclusioni ci spingono ora a identificare i concetti di razzismo e nazionalismo, a considerarli entrambi come i due aspetti, inseparа-

bili, di una stessa realtà, come il programma d'azione o l'ideale di un popolo cosciente di costituire, in ogni momento della sua storia, una stirpe, un complesso di valori politici, religiosi, artistici, ecc. E' questa coscienza che spinge a tutelare il patrimonio genetico e a renderlo più puro. Ecco perchè il razzismo è una politica mirante alla tutela fisica e morale del popolo, al suo potenziamento spirituale, alla formazione di un volere comune in cui s'incontrino e perfettamente si fondano tutti gli individui di uno Stato. Si ha, infatti, uno Stato solo se si è un popolo, e cioè una razza, una nazione, una comunità di stirpe. Il problema — un tempo insoluto e considerato insolubile — del rapporto fra libertà (individui) e autorità (Stato), da un punto di vista generale, è oggi — nello Stato fascista — possibile risolverlo, in quanto si considera questa « comunità » di razza e di volontà come formante e il cittadino e lo Stato; comunità di stirpe o consapevolezza di appartenere ad una comunità, per cui il popolo non è più numero — come piace rappresentarlo alla democrazia e al parlamentarismo — ma anima, e cioè volontà o spirito. Questo popolo non è governato, ma si autogoverna, non è rappresentato da pochi o da uno, ma s'incarna e si ritrova nella volontà del Duce, espressione più alta di tutto l'ordinamento gerarchico del popolo italiano.

7. - Non riusciamo, ora, a comprendere come tutto ciò possa in qualche modo opporsi al pensiero del Mazzini, come credono e sostengono alcuni. Anzitutto è da notare che il grande genovese parla continuamente, nei suoi scritti, di popoli o di azioni, storia, volontà di popoli; ciò sta ad indicare che nel suo pensiero è chiaro il concetto delle differenze fra popolo e popolo. I popoli, le nazioni — egli dice — sono gli individui dell'umanità, come i cittadini sono gli individui delle nazioni. L'Europa, per Mazzini, abbandonando l'incerto e pericoloso cosmopolitismo della seconda metà del secolo XVII, si va sempre più definendosi, conterminandosi, ordinandosi sotto la bandiera della nazionalità. La nazione è, ora, un termine intermedio fra l'Umanità e l'individuo, il quale — dice sempre Mazzini — se non può nei suoi lavori appoggiarsi a una forza collettiva formata dai milioni che dividono con lui tendenze, costumi, tradizioni e favella, riesce ineguale allo scopo e ricade, per impotenza di meglio, a quello del proprio bene, e da quello all'egoismo.

I popoli si devono alleare (la santa Alleanza dei popoli) contro i Re tiranni, per difendere i loro diritti, rivendicare i loro privilegi, riavere il loro onore; alleanza — dunque — ma non fusione, fratellanza di popoli non uguaglianza. Come non sono uguali gli uomini fra di loro, perchè hanno caratteri e personalità diversi, così sono diverse le nazioni e i popoli, perchè hanno caratteri fisici, tradizioni, storia, lingua diversi. La loro diversità è data anche — per Mazzini — dalle condizioni geografiche; i gruppi umani, per volontà di Dio, sono divisi dai grandi fiumi e dagli alti monti; così è l'Italia, la patria meglio definita d'Europa. E a proposito dell'Italia egli diceva ancora: « Non vi sono cinque Italie, quattro Italie, tre Italie. Non vi è che una Italia. Dio che, creandola, sorrise sovr'essa, le assegnò per confine le due più sublimi cose ch'ei ponesse in Europa, simboli dell'eterna forza e dell'eterno moto, l'Alpi e il Mare..... Per entro a quei confini tutte le genti

passeggiarono l'una dopo l'altra conquistatrici e persecutrici feroci: e non valsero a spegnere quel nome santo d'Italia, nè l'intima energia della razza che prima la popolò; l'elemento italico, più potente di tutte, logorò religioni, favelle, tendenze dei conquistatori, e sovrappose ad esse l'impronta della vita italiana ».

Ai cosmopoliti accaniti — infine — il Mazzini avvertiva che gli Stati Uniti d'Europa possono fondarsi soltanto sul riconoscimento di nazionalità liberamente e spontaneamente costituite. Ecco perchè la conquista non può creare uno Stato nazionale; le Nazioni si creano quando è il popolo stesso, l'universalità dei cittadini parlanti la stessa favella che realizza il principio della nazionalità, e cioè lotta e si sacrifica per quel principio.

8. - Abbiamo detto più volte che il razzismo fascista è un programma d'azione; ora è il momento di vedere quali sono le sue direttive. Anche in questo campo molte sono le incomprensioni; si crede, infatti, che politica razzista significhi soltanto l'attuazione di un piano d'azione difensiva: si vorrebbe — in altri termini — preservare la razza italiana da inquinamenti e pervertimenti, difenderla, nei suoi caratteri fisici e psichici, da contatti o incroci con le razze semitiche e camitiche. Tutto ciò, però, è falso.

Se, infatti, il problema della razza, nello Stato fascista, avesse questa sola risoluzione, se cioè si mirasse soltanto alla lotta contro gli incroci, non sapremmo spiegarci tutta la politica del Regime volta a tutelare la integrità fisica e morale della stirpe.

Il Fascismo, in realtà, non mira solo alla difesa della razza, ma anche al suo potenziamento, alla affermazione e allo sviluppo del patrimonio genetico della razza.

All'aspetto negativo (difesa dai contatti con altre razze) si unisce così, come suo necessario completamento, l'aspetto positivo della politica razzista: al problema della razza si unisce ora il problema demografico.

La politica razziale non può — infatti — non andare unita alla politica demografica. Esse non si possono dividere — come s'è tentato fare — sostenendo che l'una riguarda la « qualità » e l'altra la « quantità » della popolazione, perchè qualità e quantità sono i due aspetti, interdipendenti, dello stesso problema; solo un sano incremento demografico può dare un miglioramento dei caratteri somatici e psichici della stirpe, e — d'altra parte — solo la politica del miglioramento dei valori razziali può spingere a volere uno sviluppo, in senso quantitativo, della popolazione. Gli studiosi di statistica demografica ci vengono, in materia, in aiuto e ci dicono che esistono intime relazioni fra incremento e compagine qualitativa di un organismo demografico, che numero e qualità non vanno necessariamente disgiunti, e che mirare alla conservazione e all'incremento dell'organismo demografico significa renderlo anche migliore nei suoi più importanti attributi (Boldrini).

La politica demografica ottiene così, in unione alla politica razziale, un senso ed uno sviluppo prima non previsto, mentre questa, unita a quella, acquista mezzi più adatti e realizza fini più vasti.

I valori razziali si difendono e si sviluppano per mezzo della difesa e dello sviluppo del nucleo familiare: difesa e sviluppo a carattere, sopratutto, economico-sociale. Non basta, infatti, evitare gli incroci, escogitare misure

per difendere la maternità e l'infanzia, concedere premi di nuzialità e agevolazioni alle famiglie numerose, ma occorre anche migliorare costantemente le condizioni materiali di vita, accorciare le distanze fra le possibilità massime e quelle minime o quasi nulle della vita. E' questa la giustizia sociale proclamata dal Fascismo.

Difesa non solo, dunque, dei valori acquisiti della razza, ma anche formazione e sviluppo di nuovi valori, mediante il potenziamento dell'unità familiare; potenziamento che — infine — non è soltanto economico, ma anche morale, se è vero che il regime corporativo dei produttori non ha altro scopo che quello di sostituire ad un sistema gerarchico fondato su differenze economiche (capitalismo), un sistema gerarchico fondato sul lavoro e sulle capacità dei singoli.

ARISTOCRAZIA DELLA GIOVINEZZA

La rivoluzione fascista, che ha cambiato l'aspetto della nazione, che di una nazione disordinata, incerta, indecisa ha fatto una nazione volitiva, ordinata, vibrante di interiore energia e di fede, ha a suo fondamento, come fonte inesauribile di energia, una aristocrazia di giovani.

Il Fascismo, infatti, non è demagogia, ma è aristocrazia democratica, cioè aristocrazia che sente il bisogno di sacrificarsi senza pavide indulgenze e concessioni verso le pretese e tendenze irrazionali della massa, spesso eccitata da demagoghi irresponsabili. Questa aristocrazia di giovani è veramente un'aristocrazia dell'intelligenza e dello spirito, non è casta che rivendichi un diritto o privilegio pervenutole o dalla nascita o dalla tradizione o da benevola disposizione della divinità o da fortunata scelta di natura. Essa sente di dovere a sè stessa, alla sua operosità, alla sua diligenza, al suo coraggio consapevole il posto che si è guadagnato nella nazione. La sua dignità morale e nazionale è frutto dell'opera sua e sopratutto della fede che ha avuto.

E' questa un'aristocrazia somigliante, sotto varii aspetti, a quella romana, la quale per diversi secoli svolse una mirabile attività, senza mai venir meno a sè stessa, mostrandosi degna delle imprese più gloriose e mostrando nei successi e negli insuccessi serenità, tenacità di propositi, fermezza di volontà. E fu una aristocrazia di giovani spesso, perchè erano pochi gli anni ma non il senno dei protagonisti della storia romana, ma spesso anche di spirito, perchè, benchè fossero gli anni numerosi, tuttavia i rappresentanti del popolo romano conservarono quella freschezza e rapidità di decisione che è carattere della gioventù.

Donde questa perenne giovinezza dell'aristocrazia romana? Essa non fu simile alle altre aristocrazie dei popoli antichi, costituite in forme di casta, protette da un diritto discendente da origini misteriose, ma considerò sempre il suo diritto a governare come derivante dal sua lavoro più intenso, più vivo, più intelligente, più coraggioso di quello delle altre classi. Di generazione in generazione essa si guadagnò il diritto al privilegio con il suo spirito di sacrificio, con le sue virtù, con una preparazione ed una educazione più accurata e con uno sforzo di studio più intenso e più profondo. Il suo privilegio fu la sua continua conquista. Ogni rampollo dell'aristocrazia

romana non dormì mai sugli allori conquistati dal padre, ma volle godere di un aristocrazia nuova, conquistata da sè stesso, con la propria opera. Così avviene per i Fabii, così per gli Scipioni, così per Cesare e per Augusto. Ognuno di essi non eredita un titolo o un privilegio, ma un dovere.

L'aristocrazia romana fu giovane, perchè, senza formularla mai, visse una concezione della vita, maschia, virile; una concezione che non abbandona nulla al caso, alla fortuna, alla natura, agli Dei; una concezione che solo gli spiriti forti, le nature generose possono pensare e fare vibrare nei loro cuori; la concezione, cioè, che l'uomo è fabbro della sua fortuna. Concezione che può sembrare facile alle menti superficiali, ma che è difficilissima e richiede energia di pensiero e di spirito per essere mantenuta chiara nella mente e per essere vissuta. Gli spiriti deboli, gli spiriti ingenerosi, gli spiriti invecchiati cercano ovunque un appoggio, un sostegno alla loro debolezza. Essi non sono più padroni di se stessi, si sentono dominati dalla natura inconsapevole e cieca, attribuiscono i loro insuccessi a contrarietà della fortuna, al caso sfavorevole, agli Dei che non sono propizii; e quando capita loro qualche contrarietà, invece di moltiplicare i loro sforzi, il loro studio, la loro meditazione, invece di affrontare coraggiosamente gli eventi, si scoraggiano, si rassegnano, si piegano vinti e disfatti. Quale altro popolo non si sarebbe rassegnato e piegato dopo le tante e terribili disfatte subite dal popolo romano nella seconda guerra punica? Eppure il popolo romano, aristocratico nel suo pensier e nella sua fede, non ebbe un momento di incertezza, e pensò sempre che uomini contro uomini avrebbe finalmente trionfato quel popolo che avesse potuto fare maggiore affidamento su sè stesso.

Per comprendere il volontarismo implicito nel pensiero dei nobili romani, bisogna pensare a quei casi in cui, pur sapendo per rivelazione degli aruspici che essi hanno sfavorevoli gli Dei, forzano e piegano la volontà degli Dei alla loro volontà; come quel console che si buttò nella mischia e si fece uccidere, perchè gli aruspici avevano predetto che avrebbe vinto quell'esercito il cui capo fosse caduto ucciso all'inizio della battaglia. Ed esempi di questo genere la storia romana ne offre moltissimi.

Sentire che il mondo è in noi e che tutto quello che avviene ha origine da noi e che sulla nostra volontà grava una infinita responsabilità e che noi, con la nostra negligenza possiamo essere colpevoli delle cattive abitudini del nostro popolo, delle sue disgrazie, della sua educazione, delle sue sconfitte, perchè non abbiamo fatto quel che avremmo dovuto, se avessimo meglio pensato e lavorato spiritualmente di più; se avessimo avuto maggiore spirito di sacrificio; sentire che non dobbiamo attendere da altri un premio, ma che la virtù è premio a sè stessa; proseguire tenaci il proprio cammino, laboriosi, pazienti, vigili: questo è veramente un sentire e pensare aristocratico di uomini e di popoli giovani.

E questo sentì il popolo romano.

Questo stesso volontarismo o spiritualismo è quello del Fascismo, rinnovatore nell'età nuova dello spirito di Roma. Ma mentre il volontarismo romano non fu mai espressamente formulato, il volontarismo fascista ha avuto ed ha la sua formulazione sopratutto negli scritti e nei discorsi del Duce.

Quello era un volontarismo ingenuo e direi quasi inconsapevole; questo è intimamente posseduto ed ha a suo fondamento tutta la storia del pen-

siero umano. E' un ritorno a Roma, ma un ritorno che è uno sbalzo in avanti. Più complicato e difficile di quello romano, perchè elaborato da secoli di pensiero, perchè maturato dopo lungo travaglio storico; e in esso i pensatori italiani hanno portato un contributo di massimo valore.

* * *

Un altro aspetto fondamentale della dottrina fascista, oltre il suo volontarismo, è che essa non è come la dottrina « ottantanovesca », dei diritti di tutti, della libertà di tutti, compresa facilmente, perchè facile e superficiale. Se il Fascismo fosse una dottrina facile e comprensibile dagli spiriti mediocri che non hanno fatto nessuna preparazione per comprenderla, essa non sarebbe il risultato del lavoro di secoli. Essa è invece dottrina di ingegni aristocratici e responsabili, di giovani non spensierati e leggieri, ma di giovani che fatichino incessantemente, che non riposino mai, che siano insofferenti di facili successi e comodità: una dottrina di giovani che sappiano sempre controllarsi, criticarsi e progredire.

Ecco perchè il problema più arduo del Fascismo è quello di preparare la giovinezza al compito che l'attende. Scuola e Partito sono gli strumenti di questo lavoro; fine ultimo è quello di formare fascisti che non ostentino soltanto la tessera e il distintivo, ma che paghino di persona.

I MITI NAZIONALI

Nella vita dei popoli che maggiormente concorsero alla formazione della civiltà umana o che più durevolmente esercitarono un influsso sugli altri popoli, e li dominarono, v'è stata sempre all'inizio una leggenda o un mito popolare che, pur nella sua ingenuità fantastica e poetica, ha espresso, in quella sola forma che è accessibile alle moltitudini, un alto concetto filosofico ed umano, che è stato la coscienza di quei popoli e che si è concretato nella loro vita e nelle loro imprese.

L'Iliade e l'Odissea esprimono l'ideale del popolo greco, ed esso vive in quei due poemi le sue migliori e più profonde virtù: il suo amore per la bellezza, per la giustizia, per l'avventura causata dalla smania di conoscere il mondo che è oltre il mare, la pietà verso gli Dei, l'amore di patria. Il popolo greco è in germe nella sua leggenda poetica, ed egli ama questa leggenda, perchè in essa vede rispecchiate le sue aspirazioni e la sua umanità: tutta la civiltà sua, come sviluppo delle lettere, delle arti, della filosofia, della scienza, ed anche della politica, come amore alla piccola patria, costituita dalla città.

Anche il popolo romano ebbe la sua leggenda, che fu punto di orientamento alla sua coscienza nelle diverse epoche della sua storia: la leggenda di Enea, nella quale sia Enea, che ne è il protagonista, sia gli altri eroi esprimono l'ideale della saggezza politica e giuridica, con cui si regola la vita dei popoli: e la leggenda esprime anche la consapevolezza che questo ideale di saggezza politica e giuridica sia superiore allo stesso ideale greco, perchè, unificando i popoli, dà loro uno spirito comune e accomunatore.

Quello della leggenda romana è un ideale che dà maggior valore alla volontà costruttiva che non all'intelligenza astratta, come aveva fatto la leggenda dei Greci; e in essa perciò il problema morale è al centro di tutti gli altri problemi; ed è esso che ispira i poeti di Roma e dell'Italia latina, i suoi artisti, i suoi filosofi, e sopratutto i suoi consoli, i suoi uomini di Stato, i suoi generali, i suoi soldati. In rapporto con questa leggenda le virtù individuali cedono il posto alle virtù politiche e nei suoi eroi Roma onorerà la devozione alla patria, lo spirito di sacrificio, la disciplina, per la quale sono punite anche belle e valorose azioni, perchè fatte di propria iniziativa contro il comando e le disposizioni dei capi, Nei capi poi viene esaltata la fede che

essi ebbero nel trionfo finale del popolo romano, come popolo che ha la coscienza di dovere a sè stesso, alla sua tenacia, allo spirito di continuità con cui persegue i suoi fini, alla fermezza della sua volontà, alla esperienza politica tutti i successi e trionfi. Quel console Varrone, onorato dopo la sconfitta di Canne, perchè non aveva disperato del trionfo di Roma, ha una speciale significazione nella storia del formarsi dello spirito romano.

Nella leggenda romana v'è ipostatizzata la coscienza idealistica del popolo, e quella leggenda è così vissuta, così interiorizzata che essa forma le categorie con cui i Romani giudicano uomini ed avvenimenti. Certo questa leggenda dovette essere vissuta con ingenuità, freschezza e calore pari a quelli con cui i Greci vissero la loro, se questa leggenda forma l'argomento di un poema come l'Eneide di Virgilio e di una storia come quella di Livio, poema e storia scritti quando già la leggenda cominciava a perdere la sua virtù ispiratrice pratica e rimaneva soltanto per colorire fantasticamente le visioni dei poeti. E questa è anche la ragione per cui alla leggenda romana, quale è riportata da Virgilio e da Livio, manca spesso quella naturalezza e semplicità che non la rende facilmente accessibile all'anima popolare. La leggenda elaborata da un pensiero colto e raffinato, senza la coscienza che essa dovesse sopratutto servire per il popolo, perde molto della sua umanità.

La leggenda germanica dei Nibelunghi esalta le virtù della razza tedesca, come quella greca e romana esaltavano le virtù dei rispettivi popoli. Certo in quella greca e romana l'accento cadeva più sulle virtù che sulla razza, ma questo perchè ancora a quel tempo non si avevano idee abbastanza chiare sulle distinzioni razziali; tuttavia ogni popolo nella sua leggenda ha sempre mirato a dare importanza e valore alla propria stirpe.

Questo però non deve farci credere ad una concezione naturalistica che il popolo ha avuto di sè stesso. Nulla è più ingannevole che supporre nei popoli un modo di vedere naturalistico.

La razza che ogni popolo esalta è quella che si svela in determinate virtù, passioni, aspirazioni, sentimenti; non quella che li ha in potenza, come in una pianta c'è la potenza di produrre determinati frutti e nient'altro; ma quella che avendo realizzato determinate virtù ha accresciuto la sua produttività spirituale. Nelle leggende e nei miti dei popoli la razza o la stirpe sono già il popolo in concreto, cioè lo spirito.

Ma è degli uomini superiori, filosofi, poeti, statisti elaborare in tal modo la leggenda dei propri popoli che essa non perda la sua umanità e riesca sempre accessibile all'anima popolare e ne costituisca la virtù perennemente propulsiva per i suoi caratteri fantastici.

La leggenda dei Nibelunghi fu elaborata e resa veramente formatrice dell'anima tedesca nel periodo dell'idealismo e del romanticismo tedesco, e Fichte, Hegel, Schiller, Goethe, Wagner vi portarono certamente il loro contributo, e fecero in modo che la leggenda rispecchiasse il loro spirito.

La storia romana è stata sempre un poco la leggenda del popolo italiano ma esso l'ha vissuta un po' in forma generica ed astratta, più come visione di grandezza a cui bisognasse ritornare che come interiorizzamento di quelle virtù da cui quella grandezza è nata.

La leggenda italiana è stata sempre la storia di Roma; ma finora nè gli storici nè i filosofi nè i poeti hanno cercato di elaborarla in modo che essa

divenisse veramente popolare; eppure essa offre aspetti di popolarità e insieme di umanità superiori a quella dei Nibelunghi.

Collatino, Lucrezia, Bruto, Camillo, Cincinnato, Coriolano, Virginia, gli eroi delle guerre puniche, i Gracchi, Cesare, Augusto, esprimono talmente le virtù del popolo romano che a sapere rivivere storicamente e umanamente questi eroi c'è da farne la più luminosa ed appassionante leggenda di popoli.

Ecco un compito per gli storici e i poeti dell'Italia fascista. Si deve certamente imporre ad essi, come si impose ai grandi spiriti tedeschi del secolo decimottavo la elaborazione della leggenda del loro popolo, come fonte perenne di incitamento per il suo spirito.

IL CONCETTO DI STATO CORPORATIVO

Definire lo Stato, dare un concetto di esso, è stata sempre un'impresa ardua; ardua e impossibile sopratutto per chi — come vedremo — cerca di « localizzarlo », considerarlo, cioè, come avente una esistenza oggettiva o spaziale. Chi infatti cerca oggi lo Stato, intendendolo come qualche cosa di corpulento, di dato; in una parola, come burocrazia, crede dapprima di trovarlo negli organi che hanno il nome di Governo, ma poi, si accorge che Stato sono anche altri organi, altri istituti, sia centrali che periferici, che Stato sono anche il Partito (o almeno quel Partito che riesce a vincere sugli altri e a dominare da solo) e le sue organizzazioni dipendenti; e Stato sono anche i sindacati e le corporazioni; s'accorge infine che Stato è il centro ma anche la periferia, e cioè un centro che tende continuamente ad estendersi fino a coincidere (ma non mai perfettamente) con la periferia; s'accorge insomma che lo Stato coincide con tutti i suoi istituti, con le sue leggi, con i suoi cittadini, i cui interessi sono i suoi interessi.

Ma questa coincidenza non è possibile intenderla finchè si è fermi ad una concezione particolaristica e dell'individuo e dello Stato, cioè ad una concezione per cui due siano le volontà di fronte: quella dell'individuo e quella dello Stato, in modo tale che l'affermarsi dell'uno non possa essere che la negazione o la limitazione dell'altra, in una eterna lotta distruggitrice del loro valore. Anzi se due sono le volontà, esse non hanno alcun valore, perchè dire valore è dire libertà, e l'individuo che ha di fronte lo Stato non è libero, perchè limitato dalla sua autorità, e lo Stato che ha di fronte gli individui non è libero, perchè limitato dalla loro libertà o libero arbitrio. Dire libertà è dire infinità e non limitazione; cioè volontà che pone da sè stessa i suoi limiti o si autolimita.

Tutte le teorie e tutti i sistemi che si sono creati — anteriormente al Fascismo — per conciliare la libertà dell'individuo con la autorità dello Stato sono stati insufficienti, perchè partivano dal presupposto della loro compossibilità o coesistenza, mentre esse si escludono a vicenda; di questa reciproca esclusione fu pienamente convinto Platone, quando costruì quel suo Stato ideale in cui la volontà dell'individuo (con i suoi interessi: famiglia, proprietà, ecc.) è scomparsa, e rimane soltanto quella dello Stato che fa tutto e tutto tiene nelle sue mani. Chi poi non ha intuito, così acutamente

come l'autore della Repubblica, il grave problema della vita sociale (anche se la risoluzione platonica è astratta perchè ipostatizza l'uno dei termini e nega l'altro) ha cercato sistemi conciliatori, i quali sono chiamati ormai con il nome di contrattualisti.

Il contrattualismo (che ha i suoi maggiori rappresentanti in Hobbes e Rousseau) deriva dal giusnaturalismo o diritto naturale dell'individuo, di cui i principali sostenitori sono stati il tedesco Althusio (Politica methodice digesta, 1603) e l'olandese Grozio (De Jure belli et pacis, 1625). Da essi piglia le mosse tutto il liberalismo moderno, e sul contrattualismo rosseauniano poggia, come su una salda base, il concetto moderno della democrazia.

La concezione contrattualista o giusnaturalista dello Stato è opposta a quella platonica, perchè per essa non lo Stato è un presupposto dell'individuo, ma questo di quello. L'individuo è « un prima » di cui lo Stato è « un dopo », ha un suo diritto naturale che lo Stato deve rispettare, perchè da esso è condizionata la sua esistenza, ha una volontà che non è possibile sopprimere come sua volontà particolare. Ora tutto questo si giustifica se si riflette che le teorie del diritto naturale e del contratto sociale rispondono ad una esigenza storica: la lotta contro lo Stato assoluto; e in questa lotta Hobbes, Rousseau e i giusnaturalisti avevano ragione, perchè essi rivendicavano il valore dell'individuo contro uno Stato che, con il suo dispotismo, era un limite esteriore di quello, e che dunque bisognava negare. E il diritto non era più — per questi teorici — un potere dello Stato, ma un attributo dell'individuo, perchè si negava l'essenza dello Stato a vantaggio di un individuo che si vedeva ostacolato nella sua libertà naturale dal vincolo statale. Libertà che, d'altra parte, l'individuo riteneva essenziale allo sviluppo della sua personalità.

Lo Stato del contrattualismo è uno Stato strumento degli individui e della loro libertà; la quale, costretta a coesistere con la uguale libertà degli altri, per attuarsi non ha altra uscita che quella di accordarsi con l'altra e rendere così possibile la vita umana. L'accordo quindi è posto, in quanto voluto, dagli individui; esso è un limite che può essere inteso o sotto l'aspetto di un accordo tra pari che delegano ad un potere comune al di sopra di tutti la propria libertà, o di un accordo fra disuguali che soggiacciono volentieri a questa condizione di disuguaglianza, come al minor male per ciascuno di essi. Sia nell'uno che nell'altro caso, e sia anche in tutti quei casi che non sono altro che gradazioni varie della concezione fondamentale, lo Stato è il nulla e tutto è l'individuo, il quale lo crea perchè serve ai suoi fini, lo sostiene finchè quello difende i suoi interessi e lo abbatte o lo muta quando si accorge che non risponde più alla sua volontà. Dal contrattualismo all'anarchismo il passo è breve, e tutti i popoli l'hanno compiuto e lo compiranno se continueranno a credere ad una concezione negativa o limitatitrice del valore dello Stato e dell'individuo, o finchè (come fa il socialismo) penseranno ad uno Stato che per conservarsi, debba non vedere oltre la propria personalità, in cui sono assorbite le persone degli individui. Astratto o individualistico è dunque lo Stato che vede soltanto la personalità dei suoi cittadini e dimentica la propria, astratto e individualistico è del pari lo Stato che vede sè solo come persona e gli altri come suoi ciechi strumenti.

Occorre ora, per intendere la concezione fascista o corporativa dello Stato, abbandonare l'individualismo e lo statalismo e fermarsi a considerare il concetto etico dello Stato e dell'individuo; e prima, di questo, perchè sull'individuo come spirito cioè autocoscienza e quindi soggetto di diritto, poggiava le sue tesi il giusnaturalismo contro lo Stato dispostico. Ma contraddittoria era la sua posizione. Se gli individui, infatti, sono molteplici, e cioè se le loro volontà sono e rimangono molte, particolari, esse non hanno nulla di spirituale, anzi sono così materializzate da escludere ogni unità; in un mondo di volontà molteplici non c'è posto per l'unità, perchè ciascuna è se stessa e non l'altra e mai si fonderà. Un particolare coesisterà sempre con gli altri particolari. Contraddittoria — dicemmo — questa posizione, perchè essa venne poi a mettersi accanto ad una concezione spiritualistica, anzi su questa si fondò, quando contrappose il valore dell'individuo e quindi della sostanzialità dello spirito allo Stato assoluto.

Ora, volontà particolare l'individuo non può essere, e già lo intuì Aristotile quando chiamò l'uomo uomo politico, cioè uomo che vuole non per sè ma per tutti. Se particolare è la mia volontà e se essa coesiste o è costretta a coesistere con altre volontà particolari, essa non può essere che il limite delle altre come queste sono il limite della mia volontà; ciò importerebbe il bellum omnium contra omnes, di cui vagheggiò Hobbes. Ma riconoscere come particolare la propria volontà è già superare la sua particolarità, universalizzarla; se essa, infatti, si riconosce come particolare significa che riconosce altre volontà simili alla sua, con le quali deve fare i conti e delle quali non può fare a meno. L'incontro con l'altrui volontà e il suo riconomento possono avvenire allora in tre modi; o subordino la mia volontà all'altrui, perchè non sento di avere le forze e la capacità di oppormi ad essa, e perciò la subisco restando così le cose come sono; un particolare (la mia volontà) accanto ad un altro particolare (la volontà altrui, più forte); o accetto l'altrui volontà come la migliore, la più adatta a fare gli interessi di entrambi, e quindi identifico la mia volontà con l'altrui, facendone una, la volontà universale; o infine, subordino, se vi riesco, la volontà altrui alla mia volontà, ma in modo che sempre una sia la volontà, la migliore, la più illuminata che, in questo caso in cui è riuscita a convincere, è la mia volontà.

Ma che cosa è questa volontà più illuminata, migliore delle altre, universale in cui tutti convengono o finiscono per convenire? E' lo Stato; non lo Stato — si badi bene — dell'assolutismo o dell'individualismo, concepito da entrambi come limite o negazione della volontà individuale; non lo Stato tirannico, tipo Rinascimento, cioè lo Stato « opera d'arte » creato dalla volontà ferrea del principe che supera tutti gli ostacoli e abbatte chiunque si opponga ai suoi fini: quello Stato che viveva quanto viveva il suo autore, perchè fondato su una volontà di un individuo particolare (si pensi, per esempio, a Cesare Borgia, Duca di Romagna); ma lo Stato-persona etica, lo Stato-volontà universale.

Lo Stato è persona in quanto è consapevole di sè e si propone dei fini; è persona etica (una persona non può d'altra parte non essere etica) in quanto vuole questi fini e li attua. E' Stato in quanto ha una volontà, e ha coscienza di ciò che vuole e come va giudicato il suo volere; è volontà universale che vuole ciò che deve volere secondo un fine, ed è anche la sola, vera, con-

creta volontà, perchè quella particolare degli individui che si annullano reciprocamente non è volontà ma semplice e vuota velleità destinata a non aver successo. Se dunque una è la vera volontà, quella che si attua (universale e non particolare), lo Stato coincide continuamente con i suoi cittadini, perchè questi, formando un popolo hanno una coscienza unificata, una personalità, una volontà che si realizza, in forme sempre più salde, a Nazione (o Stato). Ma questa volontà dei cittadini formanti un popolo non è il prodotto della somma delle volontà individuali (in questo caso si ritornerebbe ad Hobbes e si dovrebbe esaltare l'odierna democrazia) bensì è una volontà unica che ogni individuo realizza come volontà che valga per tutti (volontà comune). Vale a dire: volontà universale o volontà che continuamente si universalizza e cioè volontà infinita che nella sua attuazione non soffre limitazioni di sorta. Solo in questo senso, il volere individuale — in quanto si è spogliato degli interessi particolari non visti nel sistema generale in cui soltanto possono essere valutati e garantiti — è lo stesso volere dello Stato, e quindi la personalità sua è la stessa personalità statale. Si può così arrivare a dire che quanto più l'individuo si universalizza, tanto più lo Stato cessa di essere un limite esterno all'individuo e viene a fondersi con esso.

* * *

Se si guarda ora al sistema corporativo, si vede subito quale sia il suo vero scopo. Il sindacato da un lato (organo non di lotta di classe ma prodotto di una distinzione professionale) e la corporazione dall'altro, attuano questa medesimezza dello Stato e dell'individuo, questa interiorità dello Stato-volontà universale; per cui lo Stato non è più un Ente che si pone tra i suoi componenti per unificarli (e in questo caso sarebbe un limite esterno. un terzo termine che si metterebbe sul piano degli altri senza fonderli in una originaria unità); non è più lo Stato-gendarme del liberalismo e lo Stato-produttore del socialismo; insomma non è lo Stato — come efficacemente è stato detto — « inter homines », ma lo Stato « in interiore homine ». Si può dire, inverando la famosa frase di Luigi XIV, che « l'Etat c'est moi »: cioè l'individuo che nella corporazione universalizza il suo volere e vuole il volere comune. Ed ecco perchè lo Stato non si può cercare fuori di noi.

L'azione corporativa è, infatti, una azione universalizzatrice o statalizzatrice dell'azione individuale; è un portare sul piano nazionale quello che sarebbe altrimenti destinato a non attuarsi, a rimanere impotente velleità. E' un vedere al di sopra della economia che divide, la politica o la morale che unisce; è un trovarsi, e quindi veramente vivere nell'umanità profonda d'ogni umana volontà. Cioè è un vivere consapevole nello Stato, in quello Stato che è come noi lo facciamo, e in cui noi siamo e possiamo vivere se esso è forte ed autoritario. Se lo Stato è debole, se noi lo facciamo zimbello dei nostri voleri, noi cadiamo fatalmente in una stasi mortale o in una lotta fratricida che non è tanto diversa da quella.

Nello Stato corporativo l'iniziativa e la libertà sono valorizzate, in quanto esse sono nello Stato e per lo Stato, cioè in quanto non sono espressione di gretti particolarismi e di fallaci illusioni. Ed illusione è per esempio, quella di parlare ancora — ingenuamente — di iniziativa e di proprietà privata. Do-

ve non si fa una semplice questione di parole, quando si dice che non si deve più usare l'aggettivo « privata » ma si agita una questione importantissima. L'iniziativa (o la proprietà) non è mai privata, e cioè lasciata alla libera determinazione dell'individuo che si oppone allo Stato o che non riesce a vedere al di là del suo interesse, ma è sempre voluta e permessa dallo Stato. Infatti è lo Stato che di tanto in tanto e in casi speciali ma ormai limitati, lascia libertà di azione all'individuo in un determinato campo, ma si vede subito che anche in questo caso l'individuo è libero perchè vuole lo Stato che sia lasciato libero; e l'individuo vuole, in fin dei conti, ciò che lo Stato vuole fargli volere. La sua volontà, dunque, anche in questi casi in cui sembra apparentemente che lo Stato dorma o che l'individuo non voglia universalmente, coincide sempre con la volontà dello Stato.

Con questa fede nei valori etici dell'individuo e dello Stato, il Fascismo parla dello Stato come spirito del popolo e del popolo come corpo dello Stato.

STORICITÀ DELL'ECONOMIA CORPORATIVA

Un principio fondamentale dell'economia corporativa è la storicità o politicità delle sue concezioni o delle concezioni economiche in generale. Alcuni lo ammettono (e sono pochi) altri lo negano recisamente. Noi siamo convinti che questi ultimi non possono coerentemente non negarlo data la loro concezione dell'economia come scienza naturale.

Che cosa è una scienza naturale? E' la scienza che studia la natura (e così anche l'uomo) come già determinata, bella e fatta, chiusa in sè stessa, dominata da leggi fisse ed immutabili, valevoli — in quanto immutabili — per tutti i tempi, tutti i luoghi e tutte le circostanze. Dinanzi a questo oggetto così inteso, la scienza non ha altro scopo che quello di contemplarlo, affissarsi in esso scoprendone a poco a poco le leggi e chiarendone l'intima natura; ma nient'altro essa può fare. La scienza naturalistica è tutta quanta passiva dinanzi alla natura, ciecamente ossequente al velo che la copre. Essa si limita — come si dice volgarmente — a descrivere e a scoprire, il che non vuol dire altro che la verità èun presupposto all'attività scientifica e che lo scienziato non ha che scoprire ciò che già esisteva e che ancora non si conosceva, perchè nascosto sotto un fitto velo.

Questi caratteri naturalistici o deterministici o meccanici (questi termini sono tutti equivalenti) ha l'economia secondo i suoi presunti maggiori e noti teorici. L'economia si basa sul tornaconto o sul principio dell'utilità individuale (Smith, Malthus, Ricardo).

L'economia è una concezione dei fenomeni economici come puri atti di scambio determinabili quantitativamente e quindi meccanicamente; essa si serve del metodo matematico (Ricardo). I fenomeni economici sono disciplinati da leggi naturali, non diversamente dai fenomeni fisici (Stuart Mill, Cairnes).

I fenomeni economici si spiegano con il principio dell'utilità finale; l'economia è quindi un calcolo del piacere e della pena; ed essa, trattata come scienza matematica presenta analogie con la scienza della meccanica statica, e le leggi dello scambio si riscontrano somiglianti alle leggi d'equilibrio di una leva, quali sono determinate dal principio delle velocità virtuali (Ievons, Pantaleoni, Menger). La scienza economica si divide in due parti: l'economia pura e l'economia razionale, e queste due parti sono analoghe alla

meccanica razionale e alla meccanica applicata. Essa si deve trattare separatamente dalla morale (Pareto) L'economia è una specie di meccanica degli atti economici (De Pietri Tonelli). L'economia è una scienza astratta e non concreta o reale. Essa obbedisce a leggi naturali. Per cui sia che l'organizzazione economica resti abbandonata al « self-interest » dei singoli, sia che venga data nelle mani dello Stato sotto una forma qualsiasi, una condizione è necessaria: che i privati o il ministro della produzione agiscono secondo le leggi naturali della scienza economica, altrimenti si provocano delle distruzioni di ricchezza e si rallenta il benessere collettivo (Cabiati, Einaudi...). Qui l'elenco potrebbe continuare ed essere seguito, in fine, da un altro elenco dei modi di intendere l'economia dai cosidetti liberali con la coda corporativa, che sono gli eclettici, i moderatori, desiderosi del quieto vivere; ma riteniamo che il primo basti e che il secondo non valga la pena nemmeno di tracciarlo.

Ora è chiaro che di questa scienza economica non è possibile concepire nè fare storia; così vista, l'economia non ha storia ed essa oggi è la stessa di ieri, e gli economisti di oggi non hanno nulla di nuovo da aggiungere a quello che hanno detto Smith e Ricardo, Ievons e Pareto. L'ipotesi scientifica dell'homo oeconomicus e della libera concorrenza, su cui si basa tutto il sistema dell'economia classica, è valida oggi come era valida ieri, anche se ciò si possa ammettere in ogni tempo soltanto in teoria (una teoria, però, vuota ed astratta perchè staccata dalla vita).

Non è possibile fare, della scienza economica, storia, perchè questa è progresso, svolgimento, divenire. La natura, infatti, non ha storia; essa è quel che è, è fatta, è tutta posta con le sue leggi e con i suoi caratteri. Quindi non ha svolgimento, non diviene: di essa si può dire che soltanto è. Come la natura, non ha storia ciò che si considera naturalisticamente: e così anche l'uomo. Quell'homo oeconomicus, quel perfetto egoista che caratterizza la scienza pura non è altro che l'uomo astrattamente o naturalisticamente concepito. L'uomo, la cui attività studia l'economia classica, è sempre lo stesso, non diviene, non si forma: è e rimane sempre egoista perchè è nato tale e i suoi antenati gli hanno lasciato questa eredità. L'uomo è quindi schiavo degli istinti e delle passioni, è natura. Si può dire anche che non è libero, e non essendo libero non può essere giudicato responsabile delle sue azioni e non può volere nulla. Chi vuole è libero, non è soggetto a necessità, a leggi esteriori o divine, a meccanismi di qualsiasi sorta; ma l'uomo — per i puristi dell'economia — non è libero e quindi non vuole. C'è in questo che abbiamo detto tutta la scuola antropologica del Ferri e del Lombroso: scuola tristamente famosa, perchè per essa l'uomo, affetto da chi sa quali malattie ereditarie, dovrebbe essere dalla nascita alla morte fatalmente determinato nelle sue azioni.

Ma l'uomo è natura? è homo oeconomicus, schiavo di leggi meccaniche? In verità, se ben si rifletta, l'uomo non è, ma diviene; è uomo perchè si fa uomo, è delinquente o egoista se vuole esserlo, è eroe o santo soltanto se vuole esser tale. E', cioè, libertà. Abbiamo detto più volte che l'uomo diviene; ma ora riteniamo utile fermarci su questo concetto.

Il divenire dell'uomo è diverso dal divenire di ogni altra cosa. Anche la pianta diviene: essa prima è seme, poi radice, poi fusto, rami, foglie, fiori,

frutti. Ma la legge del suo divenire è esterna alla pianta stessa: essa diviene, perchè ci sono determinate sostanze nella terra, perchè c'è una determinata quantità d'acqua, perchè ci sono i raggi del sole. Il suo è quindi un divenire che ha la legge in altro (terra, sole, contadino). Ma il divenire dell'uomo è un divenire autonomo, ha cioè la legge nell'uomo stesso; questa non gli viene imposta da altro. In questo senso l'uomo — si dice — è libertà, è spirito, mentre ogni altro animale segue ineluttabilmente il suo istinto naturale che lo fa essere (per esempio) agnello e non lupo o lupo e non agnello.

Come si vede da quanto abbiamo detto, l'ipotesi dell'homo oeconomicus, la quale costituisce quasi da sola la base dell'edificio scientifico classico, è un'astrazione; astrazione però che dati i suoi caratteri naturalistici non poteva che disorientare la scienza e renderla del tutto antiscientifica.

La scienza economica, in altri termini, ha elaborato via via tutte le sue teorie su un concetto (egoismo) acritico e negativo, non assoluto, se è vero (come noi crediamo) che l'azione umana è sempre universale e, cioè egoistica ed altruistica insieme: egoismo ed altruismo non sono altro, infatti, che momenti dialettici di un'unica realtà che continuamente diviene.

* * *

La concezione dell'uomo come natura rende ora possibile la concezione dell'uomo come spirito (cioè divenire consapevole). La prima è stata convertita e risolta nella seconda: convertita cioè negata come errore o male, e risolta cioè messa in valore in una nuova concezione che è la negazione della precedente. L'economia corporativa può, infatti, negare il principio dell'economia classica, in quanto essa trae ogni vitalità dalla fermazione precedente, l'assorbe tutta quanta in sè stessa e la supera. In questo assorbire in sè e superare il pensiero della scienza antica, in questa critica negativa-costruttiva e non solo negativa, consiste la storicità dell'economia corporativa, storicità che non è altro — a guardarvi bene — che la storicità o universalità dello spirtio.

Ecco perchè errano profondamente tutti coloro che parlano di economia corporativa come di scienza che neghi il passato e si ponga a sè, tutta nuova, come uscita d'un tratto dal cervello di Giove, senza alcun legame con quelli che sono i suoi lontani e immediati precedenti. L'economia corporativa va intesa, invece, sul terreno storico, cioè come scienza che affondi le sue radici nel passato. Insomma l'economia corporativa non è qualche cosa di nuovo che si opponga decisamente o si sostituisca al vecchio (economia classica), ma è il vecchio che si trasforma nel nuovo, un passato che si precipita e si annulla nel nuovo, nel presente. In altri termini: l'economia è sempre una, come qualche cosa che continuamente cresce, convertendo il vecchio nel nuovo, le vecchie posizioni nelle nuove, i vecchi principi individualistici ed edonistici della società capitalistica, nei principii validi per una società corporativa, dove le ipotesi di una libera concorrenza o di un monopolio industriale o di una assoluta responsabilità individuale sembrano difettare enormemente. Da questo risulta chiaro che l'errore di alcuni economisti consiste nel non rendersi conto della relatività delle principali ipotesi della scienza economica e nell'insistere a parlare di presupposti che oggi

non hanno più valore e contraddicono alla realtà. In questo modo gli economisti seguaci di Smith e di Ricardo, si sono staccati sempre più dalla vita e quindi dalla storia.

S'impone ora un ritorno alla vita e alla storia. Su questo terreno molti equivoci scompaiono e si dimostra facilmente perchè, soltanto nei tempi moderni, il pensiero, dopo lunghe lotte e terribili discussioni, ha acquistato chiara coscienza della sua storicità o del suo divenire, e quindi della storicità dell'economia. In altri termini: l'affermazione della storicità dell'economia è una affermazione storica che è stata possibile dopo che il pensiero umano è riuscito a contrapporre a una concezione naturalistica e meccanica, una concezione spiritualistica della vita, per cui l'individuo— non l'individuo empirico ma l'individuo che fa coincidere, mediante leggi e istituzioni varie, la sua volontà con quella dello Stato o volontà comune — non è più spettatore ma creatore di una realtà che nulla lascia fuori del suo attuale porsi. Con questa concezione spiritualistica della vita non si può fare che una economia come scienza storica, come scienza dell'uomo integrale (nel senso definito dal Duce) e non dell'homo oeconomicus, dell'uomo-spirito e non dell'uomo natura. Si può dire che ad una concezione naturalistica della vita è sempre corrisposta una scienza negativa o puramente descrittiva di una realtà così come è o come sembra che sia. Insomma: tale vita tale scienza; economia mercantilista, economia fisiocratica, liberale, socialista, nazionalista, corporativa non sono altro che tappe storicamente determinate — e perciò corrispondenti alle varie concezioni della realtà — di un'unica scienza, l'economia. L'economia corporativa rappresenta così — come è stato detto giustamente da Ugo Spirito — lo stadio più avanzato del processo in cui tutti i precedenti si risolvono trasvalutandosi.

Ma ora va meglio approfondito questo concetto della storicità o dello storicismo riferito all'economia, perchè si potrebbe interpretare in un modo erroneo quanto abbiamo detto sopra.

V'è infatti storicismo e storicismo.

V'è anzitutto lo storicismo della scuola storica tedesca, di cui i principali rappresentanti sono: Roscher, Knies, Hildebrand (prima scuola storica, 1843), e Schmoller, Weber, Sombart (nuova scuola storica, 1870). Per questa scuola, che — in connessione con la scuola storica del diritto — si contrappone all'economia classica e alle sue costruzioni astratte, la storia è una semplice descrizione di fatti e di leggi che sempre cambiano in dipendenza del mutare delle condizioni di tempo e di luogo. Per essa, l'economia si deve limitare all'osservazione paziente ed accurata di tutti i fatti sociali, quali ci sono rivelati dalla statistica nel loro stato presente, e dalla storia nel loro stato passato. Se quindi la scuola storica ha un merito, ed è quello di essersi opposta all'assolutismo o perpetualismo (Knies) della scuola classica sostenendo il relativismo delle ipotesi scientifiche e il metodo statistico-realista (cioè il metodo induttivo), essa ha poi dei difetti grandi, i quali la fanno apparire in una situazione d'inferiorità rispetto alla contemporanea scuola austriaca. Il suo principale difetto è che essa manca di estendersi a una sistemazione scientifica dei fenomeni economici, limitandosi, invece, a descriverli, e a risolvere problemi vari di singoli rami dell'economia. Sono giuste quindi le accuse del Sombart, il grande storico del capitalismo, il quale, nel suo

libro (Die Drei Nationalökonomien) riesce ad opporsi — dopo averne fatta una precisa diagnosi — allo storicismo tradizionale della scuola storica, perchè essa non è riuscita a dominare la complessità dei fatti economici ed è caduta nella descrizione empirica di essi, visti nella loro caotica molteplicità.

Questo storicismo, che non è soltanto della scuola storica tedesca ma anche è patrimonio dell'opinione volgare, possiamo chiamarlo naturalistico o positivistico, perchè per esso la realtà è tutta già determinata e si svolge secondo una sua intima legge che noi non possiamo che rispettare ed assecondare. Nel fatto d'oggi c'è già implicito tutto il fatto di domani, e nel mondo dei fatti umani agisce una Provvidenza che ci vieta di opporci al fatale processo delle leggi naturali. E' inutile, quindi, costruire piani, fare programmi per l'avvenire, perchè quel che oggi c'è, domani non ci sarà e ci sarà soltanto quello che sarà un prodotto di una volontà superiore alla volontà umana.

Questo atteggiamento negativo o rinunciatario ha avuto influsso nella vita politica e ha dato luogo al sistema liberale, per cui si lascia fare e si lascia passare, si permette che ognuno dica e faccia quel che gli piace. Si crede insomma che la natura sia immutabile, che gli uomini siano sempre gli stessi e che i loro interessi automaticamente si equilibrino (principio della libera concorrenza e dell'equilibrio meccanico).

A questo storicismo naturalistico si oppone lo storicismo spiritualistico quale risulta dalla concezione moderna della vita. Per esso nessun ostacolo, nessuna legge esiste che possa limitare o fermare l'attività creatrice dell'uomo: tutto è dovuto a lui e niente alla Provvidenza. L'economia non è quindi una scienza che descrive quel che è, ma è una interpretazione e anticipazione di fenomeni economici che non sono come vogliono che siano presupposti astratti (libera concorrenza, egoismo umano ecc.) ma sono il risultato di una consapevole volontà umana, storicamente determinata. E questa volontà non annulla il passato, come abbiamo visto, ma lo supera e lo risolve nell'azione presente. Da questo punto di vista è chiaro che i fatti economici anzicchè essere schiavi di leggi immutabili, sono effetti di leggi che si potenziano di tutta la loro realtà; così oggi sono possibili, nella vita economica fatti (quali la disciplina dei prezzi, la disciplina del commercio con l'estero, la politica monetaria, l'autarchia, ecc.) che non sarebbero stati nemmeno pensati se si fossero accettati i consigli degli economisti che hanno un sacro rispetto delle leggi naturali e che non credono al valore relativo di esse.

L'economia corporativa è per questo la scienza dell'uomo creatore, mentre l'economia classica era la scienza dell'uomo schiavo delle leggi naturali.

L'INTERVENTO DELLO STATO NELL'ECONOMIA E L'INIZIATIVA INDIVIDUALE

Per gli economisti liberali, seguaci di Smith e Ricardo, l'intervento dello Stato nel mondo dell'economia significa - senza alcun dubbio - limitazione o negazione della libertà individuale, soppressione delle forze autoregolatrici del sistema economico di libera concorrenza. Essi ci ripetono - da tempi ormai lontani da noi - il solito ritornello che lo Stato non deve intervenire nella vita economica degli individui, e che il suo intervento è distruttore di ricchezza o antieconomico.

A fondamento di ciò gli economisti adducono motivi specialmente di ordine tecnico (1). Lo Stato non può fare - essi dicono - perchè: 1) lo stimolo principale della civiltà industriale consiste nell'interesse individuale; 2)lo Stato di sua natura è inetto ad adempiere qualsivoglia compito d'ordine economico; 3) la tutela economica statale è piena d'inconvenienti per gli effetti che ne derivano per la educazione stessa dei produttori.

Il marchese D'Argenson, il quale usò per primo l'espressione « lasciar fare, lasciar passare » - tradizionalmente però attribuita al mercante Lagendre nella sua risposta a Colbert - diceva che per governare meglio bisognava governare meno. « La vera causa del declino delle nostre fabbriche - egli dichiarava - è la protezione che abbiamo accordata loro. Lasciate fare: questa dovrebbe essere la divisa del potere politico, dopo che il mondo è stato civilizzato ».

Il Bentham, nel suo manuale di politica economica, diceva che la regola generale è che niente dovrebbe esser fatto o tentato dal governo; il motto o la parola d'ordine del Governo in queste occasioni dovrebbe essere: star fermi...; la richiesta che l'agricoltura, l'industria e il commercio presentano al Governo è modesta e ragionevole come quella che Diogene fece ad Alessandro: « togliti dal sole ». Per Adamo Smith la politica del non-intervento dello Stato nelle cose economiche scaturisce dalla suprema identità finale degli interessi privati con quelli pubblici. Bisogna affidare - egli affermava - l'uomo economico al suo egoismo, perchè questo egoismo, lungi dal riuscire

(1) R. Michels — *Introduzione alla storia delle dottrine economiche e politiche* — Bologna - Zanichelli - 1932.

dannoso alla cosa pubblica, finisce per conciliarsi perfettamente con essa. E il Ricardo diceva che se la produzione è talora ben lungi dal corrispondere alle esigenze del mercato, ciò va attribuito alle misure imprudenti della legislazione quale emanazione dello Stato. Si giunse così ad affermare, con il Simon, che lo Stato deve lavorare a rendersi inutile e a preparare le sue dimissioni.

* * *

Questi principii, e simili, hanno affermato gli economisti della scuola classica, servendosi di un corredo di formule algebriche quanto mai complicate. La matematica, così, anzicchè strumento di ricerca, di precisione e di chiarezza, è diventata, nelle loro mani, un mezzo adatto a costruire una scienza economica inutile, non aderente alla concretezza della vita (anti-storica o a-politica), alla realtà, che non sta ferma ma muta incessantemente, con il mutare le sue istituzioni e le sue idee.

Qualche economista, però, pur considerandosi discepolo e ammiratore dei liberali inglesi, s'è accorto del vicolo cieco in cui s'è andata a cacciare l'economia tradizionale, e incomincia a non essere più fedele al domma del liberismo economico. J. Maynard Keynes (1), per esempio, nota che, sebbene l'individualismo economico sia diventato in Inghilterra — per coloro che s'interessano di problemi economici pratici — un oggetto di fede indiscutibile, la realtà economica incomincia ad allontanarsi da quel domma e a sconfessare i suoi sostenitori. Il sorgere e lo sviluppo delle grandi società per azioni (specialmente le grandi imprese di trasporto o di pubblica utilità), e il distaccarsi, sempre più crescente, dei proprietari del capitale azionario dall'amministrazione di esse, sono fenomeni che ci dimostrano che più dell'elevamento del profitto contano, per gli amministratori, la solidità e la reputazione dell'ente che essi amministrano. Ci troviamo, cioè, di fronte ad esempi per cui è lecito affermare che oggi, nella odierna realtà economica, l'unica molla efficace per il progresso economico non è più l'amore del guadagno; enti pubblici, infatti, si vanno sempre più sostituendo a imprese individualistiche private. Fatte queste costatazioni ed osservazioni, il Keynes distingue, sulle orme del Bentham, l'agenda dal non-agenda dello Stato, e assegna agli economisti, in connessione con i politici, il compito di «escogitare forme di governo, nei limiti della democrazia, che siano in grado di compiere l'agenda». L'agenda dello Stato non si riferisce a ciò che gli individui hanno dimostrato di saper fare (servizi tecnicamente individuali), ma a ciò che cade al di fuori del raggio di azione degli individui, a quelle decisioni che nessuno compie se non vengono compiute dallo Stato (servizi tecnicamente sociali). Fra le molte attività che lo Stato può esercitare, in modo più utile che gli individui, il Keynes indica principalmente: il controllo della moneta e del credito, la tutela del risparmio, la politica della popolazione.

---

(1) J. M. Keynes — *La fine del lasciar fare*. In: « *Nuova collana degli economisti* » - Vol. III - Torino - Utet - 1936.

Tutto ciò, però, non ci può ingannare sulla vera posizione del Keynes; sebbene il suo saggio, infatti, sia importante come constatazione del distacco della realtà economica dall'individualismo, e come indice della mutata situazione dell'Inghilterra paese classico dell'edonismo individuale e del libero scambio, tuttavia egli non fa un passo al di là di un sistema o regime di compromesso fra gli interventi dello Stato e l'attività degli individui.

Il Keynes si professa nemico del socialismo di Stato, ma questo - se bene inteso - coincide perfettamente con il suo sistema. Il socialismo di Stato, infatti, - dice Adolfo Wagner nei suoi Fondamenti dell'economia politica (1) - cerca un terreno di conciliazione tra l'individualismo e il socialismo. Esso accettando principi socialisti, chiede la sostituzione della proprietà privata del capitale e della terra con la proprietà sociale o, più precismente, con la proprietà dello Stato, della comunità, ecc., e correlativamente la sostituzione dell'economia privata con la proprietà collettiva, ma limita - nello stesso tempo - le sue rivendicazioni a una sostituzione parziale, soltanto là dove, economicamente e tecnicamente, ciò è possibile, opportuno, desiderabile e giusto dal punto di vista politico-sociale. Per la parte maggiore dell'economia, il socialismo di Stato mantiene fede alla proprietà privata e all'organizzazione economica privata, non nell'interesse del proprietario, ma in quello sociale ed economico.

Seguace del socialismo di Stato si rivela anche Warner Sombart, quando (2) sostiene che, per realizzare un'intelligente economia programmatica, le funzioni economiche dovranno essere divise in tre sezioni: un'economia dei pubblici poteri (credito bancario, amministrazione delle materie prime, attività relative alla difesa nazionale, ecc.), un'economia sottoposta al controllo dello Stato (commercio estero, scoperte ed invenzioni, ecc.), ed una economia affidata ai privati.

Ora, da quanto s'è detto, si deduce che se da un lato molti economisti hanno abbandonato le posizioni e i principi della scienza economica liberale, dall'altro non pochi sono andati a cadere nel compromesso, sul terreno conciliativo dell'individualismo e del socialismo. I vecchi principi si sono rivelati insufficienti a sistemare scientificamente la nuova realtà storica, ma coloro che sono o sembrano coscienti di questa insufficienza non hanno la capacità di trovarne degli altri. Si rimane così ad insistere nel tentativo, rivelatosi ormai vano, di trovare un punto di conciliazione tra intervento statale e iniziativa privata, che sono essenzialmente insofferenti di qualsiasi composizione o conciliazione.

* * *

L'anti-intervenzionismo degli economisti liberali, però, - e lo vedremo subito - non è totalmente errato; o meglio, non è errato dal punto di vista da cui essi si pongono; essi, infatti, considerano l'intervento statale come l'e-

---

(1) Citato da Ugo Spirito, in: « *Capitalismo e corporativismo* » - Firenze - Sansoni - 1933.
(2) W. Sombart — « *Correnti sociali della Germania d'oggi* », in: « *La crisi del capitalismo* » - Firenze - Sans on- i1930.

splicazione di un'attività, di un controllo, di una autorità da parte di un Ente (lo Stato o il Governo) superiore e perciò estraneo alle forze produttive. Da una parte - pensano questi economisti - stanno le forze produttive, dall'altra sta un potere che le controlla e le disciplina: ecco « il sistema dell'intervento statale ». In questo senso, per nulla l'intervenzionismo moderno si differenzia dal mercantilismo, dal vincolismo politico ed economico del secolo XVI e XVII. Tale intervento la scienza economica tradizionale ha sempre respinto dal suo ambito, e se qualche volta l'ha accolto - facendo sempre molte riserve -, l'ha giustificato come un male necessario, come un evento che, se gli uomini avessero operato correttamente, avessero in pieno agito liberamente e avessero lasciato che intervenissero le forze autoregolatrici del sistema, non sarebbe accaduto. In altri termini, si proclama e si cerca dimostrare che l'intervento dello Stato nell'attività economica non è dovuto ad una « crisi del sistema liberistico », e cioè ad una insufficienza della forma di organizzazione economica basata sulla libera concorrenza (capitalismo), ma ad «errori di uomini», ad una «crisi nel sistema».

Questa tesi, però, degli economisti liberali è stata sempre più smentita dalla realtà, perchè «gli errori» degli individui, agenti liberamente sul mercato, sono cresciuti a tal punto da danneggiare enormemente tutto l'organismo politico ed economico, ed hanno spinto lo Stato ad intervenire con più regolarità ed assiduità, e l'individuo ad associarsi in gruppi, in sindacati, in corporazioni, in forme, cioè, collaborazionistiche, sempre più antitetiche a quelle dell'economia concorrenziale.

Si possono allora formulare dei quesiti (1). L'economia corporativa che si dichiara — a giudizio di molti — favorevole agli interventi statali, è vera, o è vera invece l'economia liberale contraria ad ogni intervento, i cui principî non sono perfettamente oggi applicabili per una serie di errori degli uomini?

Sono sistemabili, da un punto di vista strettamente scientifico, questi sindacati, questi gruppi, queste corporazioni, che sembrano, ad un esame superficiale, annullare la libera iniziativa individuale?. E infine, non può darsi che scientificamente sia possibile costruire una teoria o una dottrina dell'intervento statale, tale che tenga conto, insieme, e delle esigenze dell'economia liberale — che sono in parte giuste — e di quelle, nuove, rispondenti alle nuove forme della realtà storica, dell'economia corporativa?

Per maggiore chiarezza i quesiti sopra esposti si possono riunire in uno solo: è possibile costruire teoricamente e realizzare una forma di intervento statale diversa da quella che comunemente si conosce e a ragione si respinge?

Nella scienza economica classica, l'intervento è concepito come uno spiegamento d'attività che per l'appunto interviene in un complesso di altre forze per far sentire in esso il peso della sua presenza. Questo spiegamento d'attività è svolto dallo Stato, da un Ente che è estraneo, esterno alla realtà in cui interviene e agisce; intervento modificatore di quell'equilibrio che si sarebbe realizzato se tutto si fosse lasciato a sè stesso o che,

---

(1) Seguo qui il pensiero di E. La Rocca, espresso nel suo articolo: « *Intervenzionismo e scienza economica* » - (Nuovi Studi - maggio-giugno - 1935 - Fasc. 3).

per lo meno, si sarebbe realizzato diversamente da come si è realizzato in seguito all'azione dispiegata dallo Stato. Si tratta, in altri termini, dell'intervento dall'alto, burocratico, occasionale, distruttore — come dicono e dimostrano gli economisti classici — di ricchezze, negatore insomma della libertà economica degli individui.

Ora se si pensa che liberalismo politico e liberalismo economico sorsero nello stesso tempo per combattere e distruggere il vecchio Stato assolutista, di origine divina, e con la Rivoluzione francese rovesciarono definitivamente le ultime forme dello statalismo, si capisce che non è possibile, sul piano storico, non riconoscere un valore a quelle esigenze; s'impone quindi, da parte degli studiosi, un approfondimento della concezione dello Stato e della libertà individuale, che a diverse soluzioni ha portato liberalismo, socialismo e corporativismo fascista. Sarà la concezione corporativa dello Stato e della libertà individuale quella che ci farà pervenire alla impostazione di una nuova forma di intervento statale che tenga conto, nello stesso tempo, delle esigenze dei movimenti politici pre-fascisti e di quelle del Fascismo.

Il liberalismo combatte aspramente lo Stato dell'assolutismo e della autocrazia (Stato che dall'esterno condiziona l'attività degli individui) per difendere la libertà individuale e instaurare uno Stato che sia espressione della volontà popolare.

Ma se giusta è l'esigenza, inadeguata e falsa ci appare subito la soluzione. Infatti, per garentire maggiormente le libertà degli individui, il liberalismo riduce a ben poco lo Stato, ne circoscrive e minimizza l'attività, separa la sfera dell'individuo da quella dello Stato, il pubblico dal privato; insomma, mentre lascia l'individuo libero di agire e di soddisfare, a suo arbitrio, il suo bisogno, affida allo Stato il solo compito di salvaguardare la libertà degli individui tra di loro. « Pubblico e privato, individui e Stato — dice Ugo Spirito — due mondi che non possono non limitarsi e intralciarsi a vicenda, senza ridursi a vera unità. Da una parte il burocrate, il funzionario statale che agisce e interviene arbitrariamente dall'alto della vita economica senza conoscerne la logica e l'intima finalità, e dall'altra parte l'individuo che combatte per vincere la resistenza degli altri e che consiglia allo Stato di non far nulla, di astenersi, di ridurre al minimo le sue funzioni ».

Ma intanto le esigenze della vita moderna, l'intensificarsi dei traffici e delle comunicazioni, il fenomeno dell'unificazione e della estensione dei mercati nazionali, regionali e locali, l'aumento dei bisogni non più soddisfacibili in un regime concorrenziale, il moltiplicarsi delle relazioni tra le forze produttive, e l'affermarsi di fini politico-economici nei paesi che tendono a « pianificare » la loro vita interna, hanno causato l'aumento vertiginoso degli interventi dello Stato, il quale cerca, come più è possibile alla sua natura burocratica, di disciplinare, di correggere, di salvare dalla catastrofe e dalle crisi ricorrenti. Ma ognuno vede che è impossibile tutto ciò ad uno Stato agnostico, separato dal mondo degli individui, che ignora i fini e le azioni individuali, che coincide insomma con il governo e non con tutta la nazione, con tutte le forze economiche del Paese. E' uno Stato che trascende gli individui, è un'attività arbitraria e irrazionale che inter-

viene negli affari degli uomini, nella loro vita, per amplificare la catastrofe e rendere pubbliche le rovine, e rendere permanente la crisi che sembrava prima passeggera.

Il corporativismo fascista ha compreso che questo Stato va negato, perchè esso non è l'espressione della Nazione e distrugge con i suoi molteplici irrazionali interventi, anzicchè potenziare, la libertà dell'individuo. Afferma invece l'esistenza di un altro Stato, totalmente diverso da quello contro cui a ragione combatteva il liberalismo, dello Stato cioè che coincide con la Nazione organizzata, che, anzichè essere fuori dell'individuo, e dentro, «in interiore homine ; è la sua volontà, la sua legge, la sua autorità. Lo Stato, per il corporativismo, non si esaurisce in una vuota e formale attività, ma è l'individuo stesso che fa, metodicamente e consapevolmente, coincidere il suo tornaconto personale con quello generale, e diventa cioè continuamente Stato.

Volontà individuale e libertà : principî affermati dal liberalismo, inverati ora dal corporativismo fascista che continua così e supera l'illuminismo individualistico e la Rivoluzione francese.

Il Fascismo ha approfondito l'ideale della libertà e compreso che i suoi più grandi ostacoli, storicamente affermatisi, sono lo statalismo e l'intervento burocratico. La libertà, per il Fascismo, va non già difesa contro gli attacchi degli altri, come un dono da conservare, un idolo da venerare, ma va potenziata, aumentata; è un valore, una conquista perenne che meglio si raggiunge se si è uniti, si collabora, se si vive una stessa vita, se si perseguono gli stessi fini.

L'autorità statale, d'altra parte, non è un fatto, cioè una forza esterna, ma è un valore, è posta e riconosciuta dagli individui stessi, è una forza valida in quanto costituisce un « autocomando »; in altri termini, è intrinsicamente e costituzionalmente, immanentistica. In questo senso essa coincide con la libertà dell'individuo.

Se questo è dunque lo Stato, il vero Stato non liberalisticamente ma corporativamente inteso, il suo intervento nel mondo dell'economia non è irrazionale, non costituisce una intrusione di elementi estra — economici, come autorità e arbitrarietà, ma è l'azione stessa dell'individuo che agisce nel mercato, produce, consuma e scambia i beni; è il porsi stesso dell'individuo — organizzato in sindacati e corporazioni — come attore economico.

* * *

La conclusione a cui siamo giunti è questa : se antintervenzionistica è l'economia classica, antintervenzionistica è del pari l'economia corporativa. Ma mentre la scienza classica dell'economia condanna come antieconomico ogni tentativo dello Stato, perchè estraneo e contrario ai fini individuali edonisticamente concepiti, e proclama « la libertà dallo Stato » degli individui, l'economia corporativa, invece, dopo aver respinto anch'essa questo sistema di intervento, ne propugna e ne realizza un altro, fondato su una concezione, antiliberale e antiedonista, e dello Stato che interviene e dell'individuo che agisce nel mondo dell'economia.

Per l'economia classica solo giustificabile — anzi su questo poggia le sue

ipotesi e costruisce i suoi schemi — è « l'intervento dell'individuo », cioè l'azione dell'individuo, libero da ogni ostacolo e limite estrinseco. Anche per l'economia corporativa, che dell'economia liberale è un superamento ed uno svolgimento, il solo intervento giustificabile scientificamente è quello dell'individuo, cioè è l'intervento libero, consensuale, voluto dall'individuo; ma questo individuo agisce, per mezzo delle corporazioni, come volontà e come legge, come libertà ed autorità; crea una nuova atmosfera, una piattaforma d'azione — dice meglio il La Rocca — che è certamente a un livello più alto da quello da cui partono le azioni degli individui, in quanto semplici individui.

Questa « piattaforma d'azione » evidentemente non è che l'ordinamento corporativo, l'ordinamento, cioè, giuridico-economico dello Stato fascista. Ma è anche — e sopratutto — l'educazione politica che, attraverso il Partito e le sue organizzazioni, tende a realizzare una « coscienza corporativa » nei produttori; consapevolezza, cioè, dell'unità della vita economica, e della necessità di sostituire alla lotta la collaborazione, alla indipendenza la interdipendenza degli atti economici, agli interessi individuali l'interesse comune. E' da questa « piattaforma » che devono partire i nuovi interventi, è da essa che l'individuo deve disciplinare il mondo dell'economia prima abbandonato alle fatali leggi della natura; in essa l'individuo fa coincidere il suo tornaconto personale col massimo tornaconto dello Stato e cioè di tutti, attuando così un interesse vitale dell'individuo stesso.

Ora, se è l'individuo stesso che pone « l'intervenzionismo », se è cioè l'individuo e solo esso che interviene come norma, legge, autorità, in una parola: come Stato, è possibile e giusto nell'economia corporativa parlare di intervento, nel senso — accettato dai classici — di spiegamento di attività di un ente superiore agli individui? Certamente no. E' la corporazione che disciplina e organizza il mondo dell'economia, è quindi il binomio Stato-individuo, in essa organizzato, che si autogoverna ed autodisciplina, è la corporazione che condiziona il fine dell'individuo e dal piano privato lo porta a quello pubblico, dalla sfera particolare alla sfera universale.

Con la creazione delle corporazioni e con il loro funzionamento cadono per sempre i due capisaldi: iniziativa privata e intervento statale solo per interessi politici superiori, e si affermano — in loro vece — l'unità dell'economia nazionale e la responsabilità del produttore di fronte allo Stato. Sono esse che costituiscono le caratteristiche fondamentali dell'economia corporativa.

FINITO DI STAMPARE IN PALERMO NELLE ARTI GRAFICHE S. PEZZINO & FIGLIO
VIA S. BIAGIO 4 - 6, TELEFONO 14.758, IL 5 GENNAIO 1940-XVIII