



Giornale di Filosofia
Filosofia Italiana

Guerra civile e storiografia
di Gennaro Sasso

Sommario: L'autore si misura con la questione del revisionismo storico discutendo il volume di Di Rienzo *Un dopoguerra storiografico. Storici italiani tra guerra civile e Repubblica*. Si obietta a Di Rienzo che la debolezza di alcuni non può invalidare gli ideali dell'antifascismo, cioè di quella molteplicità di forze e culture che si trovò riunita a difendere, contro il regime fascista, la libertà che incarnava per esse l'idea di nazione. Questa idea, invece, era diversamente concepita da chi, come Gioacchino Volpe, ne propugnava la valenza naturalistico-vitalistica. La vicenda del grande storico, considerata alla luce delle sue convinzioni storiografiche più profonde, è più un esempio di inattualità che non di "persecuzione".

*Guerra civile e storiografia**

di Gennaro Sasso

A Eugenio Di Rienzo, che ha dedicato quasi quattrocentocinquanta pagine¹ a quel che nella storiografia italiana avvenne tra fascismo e antifascismo e, in particolar modo, nel periodo che, a partire dal 1943, arriva ai nostri giorni, occorre innanzi tutto riconoscere passione e dottrina: molta, forse troppa, passione, e molta (non troppa!) dottrina². Degli storici che ebbero il grido negli anni da lui studiati Di Rienzo ha letto, com'è ovvio, i libri, con particolare impegno, ne ha ricercate le carte, ha ricostruito i carteggi, per questa via e con questi documenti ha illuminato aspetti restati nell'ombra, o che comunque illuminati non erano stati a sufficienza. Il suo intento è stato infatti, in primo luogo, di recare un contributo decisivo alla battaglia che, a suo parere, dev'essere combattuta contro la «rimozione» che, da parte di molti, è stata fatta del passato, che pure era il loro e tutti li avvolgeva; nel quale si erano formati e che avevano collaborato, ciascuno con le sue forze, a

* Il testo è già stato pubblicato in "La cultura", XLIII, 1, 2005.

¹ E. Di Rienzo, *Un dopoguerra storiografico. Storici italiani tra guerra civile e Repubblica*, Le Lettere, Firenze 2004.

² Sarà per un banale *lapsus calami* se, a p. 265 n. 217, è citata come di Antonio Labriola la *Storia di dieci anni (1899-1909)*, Milano 1910, che è viceversa opera di Arturo? C'è da dubitarne, perché in questa medesima nota, è ricordato quel che Volpe scrisse di Labriola (Antonio, non Arturo) come uno degli ispiratori della sua storiografia (G. Volpe, *Storici e maestri*, Firenze 1967, pp. 107-121). Aggiungo che su Arturo Labriola, e sul suo socialismo estremistico di fine secolo, può leggersi G. Volpe, *Italia moderna. 1898-1910*, II, Firenze 1949, pp. 466 ss.

costituire. Il passato, insomma, del quale erano coautori, e responsabili. Intento da condividere: anche se il risultato conseguito possa e debba essere discusso. È perciò, con qualche preliminare avvertimento, che Di Rienzo forse condividerà nella formulazione generale, sebbene gli sia accaduto di averne deviato, e che tanto più perciò richiede di essere ribadito e reso concreto in concreti giudizi.

È impossibile passare indenni attraverso una dittatura che, come quella instaurata e imposta dal fascismo, per circa vent'anni esercitò sulla vita sociale, politica, culturale un controllo poliziesco capillare e spietato. E tanto più, naturalmente, questa difficoltà fu tale per coloro che ai loro pensieri dettero forma nella scrittura; per gli intellettuali che, scrivessero di filosofia o di storia o di letteratura, si dedicassero all'invenzione narrativa o, addirittura, alla poesia, dovettero fare sempre molta attenzione a quel che scrivevano e a come lo comunicavano, mettendo in atto «tecniche» di dissimulazione e di mascheramento, e, non di rado, anche di compromesso e di implicita complicità. Della dissimulazione non ci si deve meravigliare. Del cedimento di questo o di quello non è giusto fare materia di scandalo; né sarebbe bello trarne motivo di soddisfazione. Si deve piuttosto, o si dovrebbe, tener fermo che, se la viltà a cui taluni furono costretti assume forma particolare quando a farla insorgere sia il volto minaccioso del potere tirannico, proprio per questo sarebbe ipocrisia la pretesa che quello non fosse il volto della tirannide, che frutto di immaginazione e, appunto, di viltà fossero le minacce che ne provenivano; e che sempre e comunque i cedimenti e i compromessi debbano essere ascritti, non solo alla umana fragilità di chi se ne faceva autore, ma addirittura alla debolezza morale della causa antifascista. Che ospitava anche i deboli e i vili; e, dunque, come poteva essere una nobile causa?

L'impressione che, leggendo alcuni fra questi storici, si ricava è proprio questa. È che ai grandi Leviatani e alla loro potenza persecutrice, quanti in cuor loro li avversavano, tutti, e sempre, dovessero rispondere e far fronte con l'intransigenza e il coraggio che, necessariamente, nella loro forma pura, furono di pochi; che cedimenti

non fossero ammissibili in coloro che a quelli non avrebbero voluto dar corso; che il coraggio di un giorno, o di una stagione, dovesse essere confermato e ripetuto in tutti i giorni di tutte le stagioni, sfidando carcere, povertà, fame dei figli; che, per giustificare sé stesso e la sua dissidenza, l'antifascismo dovesse essere cosa, non umana, ma divina. È questo in effetti (e salvo errore), il concetto che si esprime nel pensiero degli storici «revisionisti»; o che opera, almeno, nel fondo della loro coscienza quando negano che l'antifascismo sia stato cosa divina e si compiacciono di trovarvi l'umano e anche il «troppo umano». In questo atto essi non si avvedono di tener conto, non della realtà, ma proprio e soltanto della rappresentazione di maniera che ne è stata data in sede, non critica, bensì celebrativa, se non, addirittura, nel vivo dell'azione; e di comportarsi intellettualmente come se, per essere e poter essere apprezzato nei suoi valori, un movimento politico dovesse esser pari a quelli in ciascuno dei suoi rappresentanti, e la debolezza di uno, o di alcuni, o di molti, significasse che quei valori in realtà non esistevano³.

In realtà, al di là, o al di qua, delle debolezze, delle inadeguatezze, persino delle defezioni e dei tradimenti, quei valori esistevano; e ressero alle dure prove a cui le cose li sottoposero. Dell'antifascismo che, giorno dopo giorno, in patria e fuori, costituì sé stesso, mentre il fascismo era al potere e non gli risparmiava persecuzioni, - dell'antifascismo tutto si può dire. Si può dire che non una sola idea lo animò, ma che molte e diverse vi confluirono, accendendovi conflitti e rendendo difficile, in certi momenti, il suo cammino. Si può dire che nelle polemiche che le sue parti diressero l'una contro l'altra già si delineava la divisione che, nel dopoguerra, quando il *metus hostilis* rappresentato dal fascismo non poteva esser più ragione di unità, e le differenze inesorabilmente prevalsero, assunse il carattere di una dolorosa lacerazione. Si può dire questo, e molto altro ancora. Ma certo non potrebbe negarsi che fu per la sua idealità antitotalitaria e antitirannica che, quando il *metus hostilis* agiva e conferiva unità, l'antifascismo si mantenne integro al di qua delle sue divisioni,

³ Su questo punto, cfr. la *Nota I* apposta alla fine di questo articolo.

potenziali e reali. Il che, se avvenne, e avvenne, la ragione sarà da ritrovare non solo nella fermezza di coloro che, riprendendo un'immagine di Adolfo Omodeo, non piegarono il ginocchio dinanzi al Faraone, «e furono essi il vero Israele»⁴, ma nell'idea di libertà che a quella fermezza consentì di essere tale e alla patria italiana di riemergere con un diverso volto dal baratro in cui il fascismo l'aveva immersa. Con un diverso volto, e, necessariamente, nel segno della discontinuità nei confronti, non solo (ed è o dovrebbe essere ovvio) del fascismo, ma anche dell'Italia che, da ultimo, l'aveva generato e ne era stata travolta.

Non è certo per una forma di tardiva (per di più) *pruderie* antifascista, o per uno qualsiasi degli spiriti della correlativa retorica, ma perché questa mi appare come l'unica opinione che abbia nei fatti e nella ragione il suo sostegno, -non è per questo che ritengo di non poter condividere la tendenza che da tempo è in atto e che consiste nel rendere piccolo il grande, opaco, anziché terso, il cristallino dell'antifascismo e della sua virtù, con lo scopo evidente di far emergere alla luce quel che a lungo si volle che rimanesse immerso nelle tenebre. E cioè che se del fascismo e dei suoi metodi tutti, o quasi, avevano partecipato, in forma attiva o passiva; se con il Leviatano tutti, o quasi, erano venuti a patti, subendone le minacce e accogliendone, come che fosse, le lusinghe, alla sua condanna non c'è ragione di dar corso se non con molte attenuazioni e nello spirito della comprensione: anche perché, sia pure nella forma dittatoriale che si era data, il fascismo aveva conferito espressione a esigenze profonde della nazione in un momento difficile della sua esistenza. L'aveva resa più forte, avviandola lungo la via della modernizzazione e preparandola a sostenere il peso di questa difficile prova. Con il che, come non è difficile vedere, si dava e si dà luogo a un curioso giudizio: in forza e in ragione del quale, per un verso si riprendeva, capovolgendola (anche se soltanto in forma indiretta), la tesi che fu, per esempio, di Fabio Cusin, o di Giulio Colamarino, del fascismo come espressione dell'inferiorità politica e morale dell'Italia (e degli italiani), e per un

⁴ A. Omodeo, *Difesa del Risorgimento*, Torino 1951, p. 444.

altro la si capovolgeva senz'altro col dare a essa una connotazione positiva. Lungi dall'essere espressione di vizi da lungo tempo presenti nell'organismo della «nazione» italiana, il fascismo aveva ripreso e rivissuto, secondo il suo nuovo stile, il momento del Risorgimento: con la conseguenza che, a meno che in questo non si fosse inteso cogliere il segno della negatività, anche in quello, anche nel fascismo, ci si doveva abituare a vedere l'aspetto positivo: al di qua, dunque, della catastrofe in cui si era concluso. Che è quello che, se avessero avuto, vivo e non deformato, il senso della storia, gli uomini dell'antifascismo avrebbero dovuto capire. Invece di dar luogo alla condanna senza appello, e indiscriminata, di ogni aspetto del fascismo, di questo avrebbero dovuto salvare e riprendere e potenziare quelli che rappresentavano la sua continuità con il Risorgimento: salvarli, riprenderli e potenziarli valorizzando le sue già ricordate istanze modernizzatrici, e insomma quel che di nuovo, malgrado i suoi limiti e i suoi torti, il fascismo aveva rappresentato nei confronti del chiuso e ottocentesco mondo liberale d'anteguerra. Accadde invece, secondo quel che si legge nel libro di Di Rienzo, tutt'altro. Accadde a opera sia di coloro che antifascisti erano stati sempre e a questa impresa di superiore giustizia storica erano perciò impreparati, sia dei molti che come tali si erano presentati all'ultima o alla penultima ora; e cioè che su e contro il passato recente della storia italiana si scatenasse la furia della condanna mentre, su quanto d'importante pur vi era stato realizzato, cadeva e si stendeva pesante e compatto il velo nero della rimozione. La guerra civile che da poco si era conclusa, e che pur continuava in forme improprie nelle province del Nord, fu proseguita con armi diverse da quelle impiegate prima: diverse, ma non meno micidiali: con la conseguenza che, in un clima saturo di veleni e di odio, invece di dare pace e tranquillità, invece di offrire l'occasione perché tutti si riprendesse a tessere la tela di una storia comune, l'antifascismo mantenne in Italia un clima di vendetta e di rancore, di persecuzione e di ingiustizia, del quale massimi responsabili furono sì, senza dubbio, i comunisti, ma non più degli azionisti, accaniti anch'essi, come del resto lo stesso Benedetto

Croce, nel perseguire, colpire, condannare uomini meritevoli e cose egregie del passato regime⁵.

«Davvero [...] intollerabile» fu, per esempio, a giudizio di Di Rienzo, l' «opera sistematica di denigrazione» che Croce e Omodeo svolsero nei confronti dell'Accademia d'Italia⁶. E qui, se l'esposizione delle sue tesi può per un istante essere sospesa, vorrei dire che proprio non si capisce perché Di Rienzo giudichi in questo modo un provvedimento che non solo era ovvio in quel momento, ma necessario altresì in assoluto. Come si sarebbe potuto non criticare (che non è la stessa cosa che denigrare) e, invece, mantenere in vita e sostenere un'istituzione che, a parte il suo ultimo tragico atto, quando a presiederla a Firenze fu chiamato Giovanni Gentile, era stata fin dall'inizio concepita come uno strumento di corruzione politica e di controllo di quanti erano stati chiamati a farne parte? Che poi nell'Accademia d'Italia avessero trovato posto, accanto ad altri di minor pregio (e talvolta di nessun pregio), studiosi di rilievo, non toglie che altamente discutibili fossero il criterio e il metodo della selezione. Quel criterio e quel metodo prevedevano infatti che, all'atto della sua concreta istituzione, la metà dei posti disponibili nelle due classi in cui, allo stesso modo di quella dei Lincei, l'Accademia d'Italia si divideva, fosse assegnata a studiosi e personalità delle scienze e delle arti direttamente scelti dal Capo del governo, e che a quest'ultimo spettasse altresì l'ultima parola sui candidati che, da quel momento, sarebbero stati proposti per la nomina dagli accademici che ne facevano parte⁷. Il che, come ben si comprende, metteva per intero l'Accademia nelle mani di Mussolini: con risultati che non potevano essere più mortificanti sia per quanti erano stati scelti da lui, sia per coloro che si fossero in cuor loro disposti a desiderare quel che i primi avevano ottenuto, e cioè, non soltanto la feluca, lo spadino e gli altri ornamenti della divisa accademica, ma anche le notevoli prebende che la carica comportava. Era questa l'istituzione che, per il bene del paese, si sarebbe dovuta

⁵ Di Rienzo, *op. cit.*, pp. 8-31, *passim*.

⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁷ Cfr. A. Capristo, *L'esclusione degli ebrei dall'Accademia d'Italia*, "Rassegna mensile di Israele", 57, n. 3 (2001), p. 3 n. 5.

rispettare, conservare e mettere al riparo delle polemiche faziose degli antifascisti? E non fu saggia la decisione di abolirla e di riaprire quella dei Lincei?

Altrettanto incomprensibile mi riesce il giudizio che Di Rienzo ha formulato sull'articolo che, sotto lo pseudonimo di Carol Botti, Carlo Dionisotti scrisse «a nome», dice (p. 20), «dell'ala oltranzista dell'azionismo piemontese», sull'uccisione di Giovanni Gentile. Un articolo aspro, duro, ribollente del furore e delle passioni di quei mesi; e del quale deve dirsi che, certo, come tale va giudicato, come un atto di guerra combattuta con le parole dopo che le armi avevano fatta la loro parte, non come un contributo offerto alla comprensione dell'opera e, soprattutto, della filosofia di quel pensatore. Se è comprensibile che nel settembre 1943 Gentile sentisse di non potersi sottrarre all'obbligo di essere coerente alla scelta che vent'anni prima aveva fatta del fascismo, altrettanto lo è, e deve essere, che nell'ora del definitivo confronto fra le due parti nelle quali l'Italia si era irreparabilmente divisa, qualcuno decidesse di colpire in lui il simbolo di ciò che odiava. Quello non era un tempo in cui a qualcuno che stesse vivendone gli attimi e le fasi potesse esser concesso di esercitare una forma qualsiasi di superiore comprensione del nemico contro il quale combatteva con le armi. Odisseo che compiangere la triste sorte del suo nemico Aiace, e dice di pensare al destino che l'aveva colpito come fosse il suo perché «noi tutti quanti viviamo non siamo che fantasmi e ombre vane», appartiene alla poesia, non alla politica e alla guerra; che, sarà ovvio ricordarlo, ma è così, ha le sue leggi crudeli, che sono crudelissime quando a combattersi siano uomini della stessa *polis*. Nemmeno la storia, del resto, anzi la storia meno ancora della politica e della guerra, potrebbe esser mai scritta nel segno di quell'alto sentimento di pietà; non solo perché gli uomini di cui ricostruisce i pensieri e le azioni non sono fantasmi e vane ombre, ma, soprattutto, perché, se il suo scopo è di capire, e di scendere alla radice di quel che accadde, come potrebbe non essenzializzare le ragioni del contendere umano e tenere quindi ben distinto da sé quello che la politica, e persino la guerra (che conosce le sue tregue e le sue paci), possono ben tendere, dopo i giorni del furore e dell'ira, a ritessere in unità?

Perché dunque meravigliarsi che in quei mesi Carol Botti scrivesse con quel tono, e con quella scarsa disposizione a entrare nelle questioni, a lui del resto estranee, della filosofia di Gentile? A destare meraviglia è se mai che, così ragionando, si tenda a inavvertitamente dimenticare quel che pure ben si possiede nel concetto. E cioè che il fascismo non fu un evento estrinseco alla logica dell'Italia unita e della sua storia. Nacque da una crisi profonda del suo sistema sociale e politico: sì che può e deve comprendersi che quanto più profonda e lontana era la sua radice, quanto più violenta fu l'azione diretta a trarla alla luce e a imporla, altrettanto dovesse essere dura e intransigente la resistenza opposta a quel che ne era derivato. Occorre infatti tener presente, e non dimenticare, che la violenta affermazione che, al suo sorgere, il fascismo fece di sé stesso come l'espressione autentica della nazione, rivendicata e riaffermata contro il suo decadimento nell'Italia liberale degli ultimi decenni, provocò nella coscienza del paese un trauma profondo. Proclamando la sua unità e identità con la nazione, il fascismo produsse, inevitabilmente, il risultato opposto: non l'unità della nazione, ma la sua divisione e, con questa, la lunga crisi che, a partire dalla sua affermazione e poi via via nel tempo, colpì l'idea della patria e dello Stato che, piacesse a Gentile o non piacesse, gli uomini del Risorgimento avevano pensati come indissolubili dalla libertà che ora, invece, con violenza, ne era stata separata. Lentamente, ma con ineluttabile decisione, si venne allora affermando l'idea che già Machiavelli aveva, nelle *Istorie fiorentine*, attribuita a Rinaldo degli Albizzi quando aveva esortato Filippo Maria Visconti a marciare in armi contro Firenze, perché «patria» significa «libertà», e dove questa manchi o sia stata spenta, segno è che anche la prima non c'è più⁸. Quando in un suo scritto, Massimo Mila, un antifascista conseguente e al di sopra di ogni sospetto, osservava che «noi partigiani sentiamo un fratello nel tedesco antihitleriano e un nemico mortale nell'italiano

⁸ *Istorie fiorentine*, V 8.

fascista», esprimeva, nel clima di una guerra sentita come una «guerra di religione»⁹, un pensiero non diverso da quello del suo antico progenitore fiorentino. Un pensiero che veniva ripreso e, sia pure con diversità di accenti fatto proprio, da tutti coloro che, da Benedetto Croce¹⁰ a Piero Calamandrei¹¹, avevano proclamata la necessità che, per riconquistare sé stessa nel suo valore autentico, la «patria» dovesse strapparsi di dosso il fascismo, anche se questo evento, comunque doloroso, dovesse essere provocato da eserciti stranieri.

Ebbene, che al di là di quel che di traumatico provocavano nella coscienza di coloro che li delineavano nella loro mente, e li pativano, in questi concetti, o sentimenti o stati d'animo si esprimesse il senso di una crisi che andava ben al di là della soggettività di ciascuno, è evidente. La crisi riguardava l'idea stessa della patria: come si dovesse concepirla, e chi ne fosse il traditore, l'antifascista che su di essa innalzava la libertà, o il fascista che l'aveva spenta. E si ripercuoteva nelle coscienze dei meno avvertiti, nei tanti che, nel clima drammatico di una guerra che s'era via via trasformata in aperta guerra di italiani contro italiani, di quell'aspro dibattito non riuscivano a farsi sul serio partecipi, e pur ne soffrivano in varie forme le conseguenze. A rendere più acuto il conflitto di queste due opposte idee era inoltre l'opposto processo, di semplificazione e involgarimento, da una parte, di complicazione e intellettualizzazione, da un'altra, che il senso della patria, e il relativo «concetto», subivano nella coscienza del paese. Per il fascismo, «patria» aveva significato, e più che mai significava nel suo estremo periodo, grandezza, potenza, conquista, da ottenere con qualsiasi mezzo, contro tutto e contro tutti; e implicava perciò l'exasperazione della retorica nazionalistica, la xenofobia, l'esaltazione acritica del genio italiano (Dante superiore a Shakespeare, Leonardo più grande di Rembrandt, e via di questo passo), il razzismo. Per coloro che lo combattevano, e lo avvertivano come esso stesso un

⁹ M. Mila, *Introduzione alla vita politica. Per gli italiani cresciuti sotto il fascismo*, in *Scritti civili*, a cura di A. Cavaglion, Torino 1995, pp. 303-304.

¹⁰ Per Croce, cfr. il mio *Per invigilare me stesso. I 'Taccuini di lavoro' di Benedetto Croce*, Bologna 1989, pp. 220 ss.

¹¹ Per Calamandrei, i luoghi da citare sarebbero moltissimi: cfr., per es., *Diario 1939-1945*, a cura di G. Agosti, I, Firenze 1982, pp. 155-156, 160-161, 186, *passim*.

oltraggio recato alla dignità della nazione italiana, questa non poteva significare se non libertà, con i valori che le si connettevano in un concetto che, in quanto tale, non era facile far passare nelle coscienze, trasformandolo altresì in una sorta di mito unificatore.

Preso fra questi due diversi, e persino opposti, modi di concepire, di sentire, e di vivere l'esperienza della nazione e della patria, il relativo sentimento si problematizzò, negli anni del fascismo e della guerra, in forme gravi e forse irrecuperabili; anche perché, mentre l'antifascismo liberale e democratico sublimava la patria nella libertà e nella umanità, e di un sentimento faceva, o tendeva a fare un concetto, di un mito, un'idea, non solo il sentimento e il mito, ma anche il concetto e l'idea erano messi a dura prova dalle potenti istanze internazionalistiche che, agendo all'interno dei movimenti socialista e comunista, invitavano perentoriamente a guardare con altri occhi a quell'insieme di cose. L'umanità, quale, per esempio, era stata concepita da Montesquieu in un celebre aforisma¹², era tutt'altra cosa da quella che stava nella mente di Marx. Donde anche, come conseguenza di questa varia trasformazione degli ideali, un altro modo di guardare al Risorgimento, prima criticato con durezza, poi recuperato, in prospettive diverse, tuttavia, da quelle, non solo della storiografia liberale, ma anche di quella gobettiana. E donde altresì, con le differenze e le complicazioni interne al fronte antifascista, non solo la estrema durezza, ma anche la complessità dello scontro con il fascismo; che, quando poco alla volta si esaurì in seguito alla sconfitta di questo, e alla sua uscita di scena, si ripresentò come conflitto interno all'antifascismo. Da una parte, i comunisti che interpretavano la Resistenza come la premessa di un rinnovamento radicale della società italiana da realizzarsi nel segno della giustizia. Da un'altra, a parte i liberali di superficie, presto confluiti negli schieramenti reazionari, i liberali democratici e gli azionisti che di rinnovamento profondo parlavano anch'essi, ma senza che per questo la libertà politica dovesse essere sacrificata sull'altare della giustizia.

Fu uno scontro durissimo che, con diversi accenti, si prolungò nel

¹² Montesquieu, *Cahiers (1716-1755)*, éd. Grasset, Paris 1942, p. 9 (e cfr. Pp.108, 241).

tempo, segnando il netto declino delle forze liberaldemocratiche e delle connesse energie. Il che da nessuno fu compreso meglio che da Rosario Romeo; il quale concluse la sua mirabile biografia di Cavour con l'osservazione, pessimistica ma realistica, che nel suo presente i valori dominanti erano ormai altri da quelli che il Conte aveva contribuito a far vincere; e che altra ormai era la direzione che le cose avevano presa, in Italia, e forse anche in Europa¹³. La constatazione della grave crisi dell'idea socialista e comunista, conseguita al crollo, nel 1989, dell'Unione Sovietica, non toglie nulla alla lucidità e verità di questa analisi: alla quale, se mai, deve ora aggiungersi che la scomparsa di quel potente protagonista della politica mondiale contribuì a far meglio percepire il vuoto che si era formato nella cultura liberale e democratica che, in un momento che poteva esser considerato di vittoria, si rivelava impotente a pensare il presente e, in questo, a ripensare sé stessa.

Sono questioni quelle alle quali si allude che richiederebbero più complesse, e competenti, analisi. Ma se è vero che l'idea di nazione aveva conosciuto l'inizio del suo tramonto nella tragedia della prima guerra mondiale e che, come suo esasperato fautore, il fascismo si era presentato con tratti, per questo aspetto, decisamente anacronistici, vero è anche che in un altro senso esso ne decretò la crisi mortale, introducendo ragioni di insanabile frattura nella coscienza nazionale; che, come già si è accennato, risultò scissa in sé stessa fra la libertà perduta e la nazione divenuta sinonimo di tirannide. Fu allora, fra il 1922 e il 1925, che la nazione risorgimentale morì, o, se si preferisce, cominciò a morire. Fu allora: e cioè quando il fascismo spezzò con la violenza della sua azione quel che nel Risorgimento era stato unito, e rese inevitabile che, l'8 settembre 1943, il crollo dell'esercito e il disfacimento dello Stato conferissero tragica evidenza al senso di vuoto, di sgomento, di identità perduta che allora si fece esplicito,

¹³ R. Romeo, *Cavour e il suo tempo. 1854-1861*, III, Bari 1984, pp. 949-950. La conclusione di questo libro è stata spesso equivocata in senso nazionalistico: come se la "totale dissoluzione dell'eredità del Risorgimento" non fosse attribuita, oltre che alle due guerre mondiali, all' "avventura totalitaria" (p. 950), e questa tesi fosse la stessa che era stata sostenuta da Volpe. Cfr. comunque il mio saggio, *Rosario Romeo e l'idea di 'nazione'*, in *Il guardiano della storiografia. Profilo di Federico Chabod e altri saggi*, Bologna 2002, pp. 287 ss.

impadronendosi di tanta parte della vita italiana.

Se questa, molto sommariamente delineata, fu la premessa del dramma che poi svolse le sue fasi nei successivi decenni, è ben comprensibile che a quelle altre facessero seguito, e che il lungo dopoguerra ne fosse per intero condizionato. In effetti, sarebbe stato strano se così non fosse stato, e l'antica anima faziosa non avesse dato nuovo segno di sé. Accanto al nuovo conflitto che si stava delineando sempre più aspro all'interno del fronte antifascista, anche l'antico perdurava. La sconfitta subita sui campi di battaglia non aveva infatti cancellato il fascismo dalla vita italiana; e non aveva comunque spenta nei vincitori la tentazione di considerarlo più vivo di quanto in effetti fosse. Per certi aspetti, dunque, le parti in campo erano ancora quelle. A tenerle divise, e a far sì che ancora si combattessero, era l'odio; quello stesso che, come più volte è stato detto, era ed è una delle componenti della storia d'Italia, e del quale un critico di rara sensibilità e intelligenza, come Cesare Garboli, ha indicato una sorta di archetipo nella stessa *Commedia* di Dante¹⁴; e non solo nell'*Inferno*. Carlo Moranti non aveva torto quando nel 1946 scriveva a Sestan che si era tornati ai tempi dei neri e dei bianchi, e che solo lo spirito della vendetta teneva il campo¹⁵. Aveva torto, invece, quando e in quanto di qui non risaliva alla premessa e non si poneva a ricercare, di quell'odio, le radici, lontane e vicine. Assai più penetrante, e consapevole della sua «antichità», era stato perciò, in quello stesso giro di mesi, Carlo Antoni; che allora sulla storia d'Italia e il suo senso compose un breve saggio nel quale, tenendosi lontano dalla tentazione dell'*Antistoria* alla Cusin, delineò le vicende della sua cronica faziosità, della sua tendenza a produrre scissioni piuttosto che unificazioni, contrasti irrisolti invece che sintesi costruttive¹⁶. Non è vero che in questo saggio Antoni leggesse la storia d'Italia come una metafora della faziosità azionista. Se mai, com'è ovvio, è vero il contrario, che l'azionismo fosse la

¹⁴ C. Garboli, *Dante e Guido*, in *Pianura proibita*, Milano 2002, pp. 154-156.

¹⁵ Di Rienzo, *op. cit.*, p. 18.

¹⁶ C. Antoni, *Della storia d'Italia*, in *Tre saggi storici*, Roma 1947 (lo si veda nella ristampa presso l'Istituto italiano per gli studi storici, Bologna 1997, pp. 22 ss.). Per il modo in cui dev'essere, a parer mio, interpretato, cfr. il mio *L'illusione della dialettica. Profilo di Carlo Antoni*, Roma 1982, pp. 75 ss.

versione aggiornata, ma non corretta, di una favola antica. Ma soprattutto è vero che faziosità e litigiosità erano visti come i sintomi di una fragilità, di una precarietà, di una debolezza strutturale, di cui l'ultima catastrofe aveva rivelata l'intima presenza nelle sue fibre.

Dell'inevitabilità di questa situazione, che, finita la guerra, subito si determinò, e, se si determinò, c'erano serie ragioni, vicine e lontane, perché si determinasse con quel carattere, deve prendersi atto. Cercare di capirla e, in quanto almeno si tenti di farne la storia, non deplorarla; evitando dunque di assumere nei suoi riguardi atteggiamenti moralistici analoghi a quelli che, nel dopoguerra, furono propri di Gioacchino Volpe. Il quale, come ben ricorda chi visse quegli anni e come, del resto, Di Rienzo largamente documenta nel suo libro¹⁷, contro l'antifascismo scatenò una campagna di straordinaria violenza, definendo vili e opportunisti, nella loro larga maggioranza, i suoi rappresentanti che, dopo essersi gravemente compromessi con il regime, in poche settimane, dal 26 luglio 1943 in poi, si scoprirono antifascisti e agirono di conseguenza. Leggo nel Di Rienzo che «dopo l'orrore» provato, dinanzi a quel che stava accadendo e al trasformarsi della guerra antitedesca in guerra civile, da un uomo come Benedetto Croce, -dopo l'orrore, ben presto a dominare furono «il silenzio, la rimozione, il funambolismo politico dei più responsabili, dei più coinvolti, di tutti coloro che nel giro di pochi mesi» intrapresero il «“breve viaggio” che li portò a trasformarsi da intellettuali organici della dittatura a “intellettuali mediatori” tra questa e le forze dell'opposizione, a protomartiri della Resistenza, infine» (p. 22). E qui, oltre quello del moralismo, c'è il rischio che l'occhio si fermi a contemplare quel che, nel processo delle cose, sta in superficie, senza cercar di discernere quel che sta al di sotto di quella. Che allora, da parte di molti, vi fossero occultamenti della verità, ammissioni parziali, e non autentici esami di coscienza, è vero. Come anche lo è che, da chi non ne aveva il diritto, furono in quei mesi drammatici pronunciati giudizi e emesse sentenze che ad altri giudici sarebbe, se mai, spettato di pronunciare e di emettere. E se è vero, dirlo è giusto. Dirlo o,

¹⁷ Di Rienzo, *op. cit.*, *passim*.

piuttosto, ribadirlo, perché non è la prima volta che a cose come queste si dà rilievo: come, a prescindere dall'elaborazione storiografica che di questi «fatti» è stata compiuta, ben ricorda chi allora incontrò queste «deplorazioni» sulla peggiore stampa reazionaria e filofascista di quegli anni, dalla monarchica *Italia nuova* al luttuoso *Uomo qualunque*¹⁸. Ma, anche qui, con cautela, con discrezione, perché, se a molto antifascismo deve essere rimproverata la verbosità volta a nascondere la non avvenuta rivoluzione, ai revisionisti di oggi deve obiettarsi che, riprendendo accuse che allora ebbero largo corso nei suddetti giornali, e in molti altri, si resta dentro la rete della controversia e della polemica. Che non è quel che, nel dibattito storiografico, propriamente si richiede.

La questione del modo in cui il fascismo fu ripensato e giudicato nel dopoguerra richiede di essere perseguita e dibattuta in altro modo. Si deve, se ci si riesce, fare la storia, non tanto e non soltanto dei vari opportunismi e trasformismi dell'ultima ora (una storia che, senza dubbio anch'essa va narrata, senza tuttavia che chi se ne assuma il compito indossi le vesti del giudice che rivede la prima sentenza, e, comunque, sul fondamento di prove documentate e accertate¹⁹); quanto piuttosto delle ragioni per le quali dal paese che, dopo tutto, aveva per primo messo al mondo il fascismo, non fu prodotto un solo libro in cui fosse, per così dire, il paese stesso a parlare di quella impresa, della responsabilità che ne derivava e della *italienische Katastrophe* a cui aveva dato luogo. Da Borghese²⁰ a Cusin, da Perticone

¹⁸ Sulla vicenda de *L'uomo qualunque*, cfr. S. Setta, *L'uomo qualunque 1944-1948*, Bari 1975.

¹⁹ Non entro nella questione delle "accuse" variamente rivolte da Di Rienzo agli antifascisti che, o collaborarono a qualche impresa del regime, o cercarono comunque di sopravvivere in patria, facendo concessioni. I casi dovrebbero essere esaminati uno a uno; e non è questo lo scopo che mi sono prefisso. Ho dato comunque un esempio della cautela con cui le "fonti" debbono essere usate nella *Nota I* posta in fondo a questo articolo. Vorrei tuttavia osservare che non capisco perché Di Rienzo (p. 24) definisca "leggenda aurea" la tesi del "nicodemismo" degli intellettuali sostenuta, si badi, non da Cantimori (che nella *Prefazione* alla *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino 1962, p. XII, di Renzo De Felice, aveva piuttosto parlato del "senso di vergogna e di rimorso personale e umano, ma anche civile e personale" provato nei confronti delle proprie responsabilità: che è tutt'altra cosa); ma da Garin, *Intellettuali e potere nel XX secolo*, Roma 1996, pp. XIII-XIV: quasi che quello qui descritto con quell'espressione calviniana non sia un fenomeno tipico dei regimi totalitari. Che poi, anche qui, si debba distinguere fra "nicodemismo" e "nicodemismo", è ovvio. Ma il fatto resta quel che si è detto.

²⁰ Borghese pubblicò *Goliath. The March of Fascism* nel 1937, negli Stati Uniti; Mondadori lo rese disponibile in italiano nel 1946. A parte il favorevole giudizio che ne dette G. Salvemini, *Mussolini diplomatico*, Bari 1952, pp. 23-24, non direi che questo libro diventasse mai la Bibbia dell'antifascismo, come

(per fare un altro nome) a Colamarino²¹, scrittori certamente assai diversi l'uno dall'altro, ma che, per questo aspetto, possono essere messi insieme, le responsabilità furono assegnate, con fare più o meno sprezzante, al popolo italiano, preso come un'entità seminaturalistica anche quando lo si assumesse nella prospettiva delle classi dirigenti che via via lo avevano guidato. E, al di là dei pregi particolari che pur possono essere indicati nei libri che essi dedicarono a questo argomento, il loro limite sta nel carattere intermedio che vi si nota: intermedio, intendo dire, fra l'esame di coscienza che, quando sia condotto con serietà, immette chi lo compia all'interno di un dramma o, addirittura, di una tragedia, e l'invettiva rivolta contro altri, contro i vizi che sono di altri e non nostri, e che ci colloca perciò, noi soli, sullo scranno dei giudici, e a tutti gli altri assegna il ruolo di imputati. Non vorrei che il mio ora suonasse come un paradosso. Ma persino la precocità con la quale gli intellettuali italiani presero a farsi storici del fascismo può essere guardata e considerata come una sorta di sublimazione di quel che non si aveva il coraggio di considerare come la storia di ognuno, come la storia in cui ciascuno fosse stato responsabile di quel che era accaduto. Il che è detto non, com'è ovvio, contro il far storia (e nemmeno contro il precoce far storia), ma contro l'uso, semmai, che in quel determinato momento accadde forse che se ne facesse. Insomma, l'Italia ebbe i personaggi che qui sono stati citati, e qualche altro che all'elenco potrebbe essere aggiunto. Ma non ebbe né un Mann né uno Jaspers, né un Meinecke e nemmeno un Gerhard Ritter: uomini che, quando scrissero della Germania e della sua «colpa», di questa si dichiararono, nelle forme che a ciascuno erano proprie, corresponsabili, e nella tragedia che ne era derivata si coinvolsero fino in fondo. Soltanto Benedetto Croce, in alcune pagine dei suoi *Taccuini di lavoro*, dette espressione esplicita al sentimento

lo definisce Di Rienzo, *op. cit.*, p. 27, senza arrecare alcuna prova. Credo che vedesse giusto R. De Felice, *Le interpretazioni del fascismo*, Bari 1969, pp. 174-175, che lo assegnò al filone interpretativo per il quale il fascismo fu una sorta di rivelazione (come diceva Giustino Fortunato) del male antico dell'Italia: ossia a una tesi che ha alle sue origini anche le riflessioni di Gobetti e di Guido Dorso e che, nel dopoguerra, fu variamente presente in Colamarino, Cusin e altri.

²¹ Si vedano, al riguardo, osservazioni nel saggio di G. Alberti, *L'Italia politica dal Risorgimento al fascismo: un'interpretazione a confronto*, "Storia contemporanea", 26, (1995), pp. 789-815.

della grave responsabilità che pesava sulla coscienza di coloro che avevano lavorato perché il fascismo si affermasse e di quanti non erano stati in grado di contrastarne la marcia. Reso esperto dalla tragica lezione che ricavava dall'essere passato attraverso due guerre mondiali, il suo occhio cercò di scrutare il presente per assicurarsi che nel suo fondo brillasse una luce, pur tenue, che rendesse meno cupa la prospettiva del futuro. E poiché non riusciva a scorgerla, anche per questo non poté non dare rilievo al senso di colpa che, come necessariamente partecipe del destino del suo paese, non poteva non condividere e alimentare dentro di sé. Quando la guerra finì, e i vincitori celebrarono il loro trionfo, si vietò di unirsi spiritualmente a coloro che facevano festa. E ribadì il suo *omnes peccavimus*²².

L'obiezione principale che credo debba muoversi a Di Rienzo è quella che, per sommi capi, ho cercato di ragionare qui su. Ma di pari passo con questa deve andare l'altra che riguarda la posizione che egli ha assegnata all'opera di Gioacchino Volpe, o, meglio, al trattamento che questa, e colui che l'aveva edificata, riceverono nel lungo dopoguerra. Di Volpe Di Rienzo sta scrivendo la biografia; dalla quale tutti, e non solo il sottoscritto, che di storia e storiografia è cultore non più che marginale, avranno molto da imparare. Ma poiché il quadro, ampio e documentato, che per l'istante egli ha delineato in questo libro, mi è subito apparso alquanto sfocato, come se a percorrerlo fosse una luce radente che, mentre illumina, altera le proporzioni delle cose, vorrei invitarlo a considerare le ragioni per le quali lo giudico così. Altro infatti è narrare le vicende riguardanti l'epurazione, avvenuta (o anche non avvenuta) di alcuni autorevoli personaggi della cultura fascista; e narrarle, per di più, queste vicende, con animo fortemente polemico. Altro è cercare di capire quel che sul serio avvenne nella cultura e nella storiografia italiana negli anni in cui le istanze epurative rapidamente si esaurirono e, mentre sempre più la situazione politica si andava «normalizzando» nel segno della restaurazione delle vecchie

²² B. Croce, *Taccuini di lavoro 1944-1945*, V, Napoli 1987 (ma 1992), p. 281; e cfr. la nota *Agli amici che cercano il trascendente* (1945), in *Etica e politica*, Bari 1956, pp. 454-456.

strutture amministrative, la polemica ebbe a protagonisti non gli antifascisti e i fascisti, ma, in primo luogo e sopra tutto, l'antifascismo comunista e quello liberaldemocratico (e anche socialista), che, come ben si sa, includeva in sé partiti, movimenti, uomini diversi fra loro, ma uniti tuttavia nella contrapposizione al comunismo sovietico (e filosovietico). Partiti, movimenti, uomini che, se il vento della guerra fredda non avesse così presto preso a soffiare sulle pianure del mondo, si sarebbero certo contrapposti ai comunisti e li avrebbero combattuti. Ma con diverso animo, e senza impedire a sé stessi di prendere una assai più decisa posizione nei confronti del Partito cattolico al potere, e al clima, a tratti decisamente «controriformistico», che per il suo tramite s'era instaurato nel paese. Nella situazione che, dopo il 1947, con la tragedia cecoslovacca, con l'estromissione del Partito comunista dal governo e con la conseguente rottura dell'unità antifascista, si venne via via determinando, il conflitto non poteva essere se non aspro. E deve riconoscersi che, mentre quello svolgeva le sue fasi, non solo la politica democratica e azionista conobbe una grave sconfitta, ma anche, nelle sue varie e non convergenti forme, la cultura a cui quella attingeva. E fu una sconfitta grave, un netto declino, una forte perdita di consenso all'interno dei ceti intellettuali che, persino nel campo cattolico, ossia in alcune sue parti, subirono l'influenza della cultura comunista e soggiacquero alla sua «egemonia»; che allora si formò, e per queste vie²³.

Da questa sconfitta, da questo declino, dall'assottigliarsi del consenso di cui un tempo aveva goduto, gravi conseguenze

²³ Sull' "egemonia" comunista si seguitano a scrivere, da parti diverse dello schieramento politico e culturale, non poche vacuità e sciocchezze. Chi l'afferma, ne traduce il concetto nella oppressione che la cultura marxista avrebbe esercitata, con mezzi coercitivi, su quella che non lo era. Chi la nega, nega in realtà la coercizione; e non può tuttavia negare l'egemonia (che non è, ed è ovvio, riducibile alla coercizione). La questione degli strumenti coercitivi è, nel caso specifico che ci interessa, di secondario interesse, perché quel che deve essere messo in rilievo e considerato non è che il Partito comunista godesse dell'appoggio di qualche importante editore; e non è nemmeno che i suoi intellettuali formassero un gruppo relativamente omogeneo, tenuto insieme, al di là delle differenze, delle provenienze, dei dissensi, dalla consapevolezza di quel che tuttavia avevano in comune. Ma è bensì, da un lato, il "fatto" di quell'egemonia; che fu conquistata non con strumenti estrinseci, ma con la forza di idee, di pensieri e "parole" che in quel particolare momento suscitarono consensi, ebbero risonanze anche nelle coscienze di studiosi che ne furono persuasi a passare dalle loro alle nuove posizioni. Da un altro, la rapidità e la facilità della vittoria conseguita su avversari che, all'improvviso, si trovarono impreparati a sostenere quella sfida e, per la verità, di rado l'accosero sul serio, e per lo più la subirono.

scaturirono. E, fra queste, deve in primo luogo contarsi la consapevolezza sempre meno viva, sempre più pallida, di quel che l'antifascismo e la Resistenza avevano significato anche per quanti ne fossero stati protagonisti, su posizioni democratiche e non comuniste. Deve contarsi anche la tendenza a considerare esaurito, non l'antifascismo storico che la caduta del suo avversario necessariamente aveva reso inattuale, ma l'idealità che gli stava dentro, e che inattuale non era affatto, se il suo significato era da ritrovare nella volontà di instaurare una società nuova, sorretta e guidata da uno Stato capace di interpretarne le esigenze e ritradurle nelle sue forme. Deve contarsi infine la convinzione, che i migliori di questa schiera non arrivarono mai a confessare come la loro: la convinzione, intendo dire, in forza della quale la battaglia anticomunista era più importante di quell'ideale, sì che, per combatterla e per vincerla, il fronte non avrebbe mai potuto essere ristretto ai soli che la sentissero, in cuor loro, come un'autentica e schietta battaglia di libertà, ma doveva essere arricchito di altre forze, senza troppo sottilizzare sulla loro provenienza e sulle loro idee. La rinuncia all'antifascismo fu il risultato di quella convinzione; che, a differenza di quel che con cattiva coscienza allora qualche volta si pretese, non aveva niente di scientifico, o di storiografico. Era solo politica, mediocrementemente politica. E l'ultima conseguenza che ne derivò fu l'abbandono, non soltanto dell'antifascismo storico, ma della sua idealità. Fu il tacito trasferimento del suo patrimonio ai comunisti che, per loro conto, sempre erano stati inclini a considerarsi come i veri e conseguenti antifascisti, tanto che molto per tempo avevano teorizzata l'identità del fascismo e dell'anticomunismo (Lucio Lombardo Radice sostenne in modo esplicito questa tesi, che non era stata escogitata da lui, in un libretto del 1947²⁴). E fu anche il primo delinarsi del revisionismo. In un senso e in modi diversi da quelli che poi prevalsero, e senza che gli si desse questo nome, esso fu messo al mondo e avviato da Delio Cantimori²⁵ quando sostenne la necessità che nel fascismo si distinguessero i vari fascismi che vi erano, per dir così, confluiti; e

²⁴ Il libro è *Fascismo e anticomunismo*, Torino 1947.

²⁵ Si veda il suo *Conversando di storia*, Bari 1967, pp. 132 ss.

quindi da Renzo De Felice²⁶ che, da comunista, aveva condivisa quell'identificazione e ora, dopo la crisi che l'aveva condotto fuori del Partito, la scioglieva e, quanto meno, al fascismo contribuiva a togliere di dosso il peso della particolare negatività di cui prima l'aveva imputato. Dopo di che, deve riconoscersi che egli aveva ragione quando, di fronte al tanto parlare che si seguiva a fare di fascismo e all'abitudine invalsa di definire con quel nome ogni fenomeno di politica reazionaria, o conservatrice, protestava che nella realtà quello era stato un «ente» specifico, il cui significato non poteva essere dilatato oltre i suoi confini storici. Ma anche non l'aveva, e aveva invece torto, quando da questa premessa consentiva, a sé stesso e agli altri, le conseguenze che sempre più di frequente cominciarono a esserne dedotte.

In realtà, altra la premessa, altra, ossia di difforme qualità, la conseguenza. E se è vero che nella prima si nascondeva il rischio della seconda, tanto più, ossia con tanto maggiore rigore, si sarebbe dovuto cercare di capire se quello stesse prendendo forma; se nell'esigenza che di fronte al fascismo ci si ponesse con l'atteggiamento che è proprio dello studioso di storia non si celasse una tutt'altra tendenza, consistente nel togliere legittimità all'antifascismo e a quel che ne era nato. Chi, in tempi recenti, ha parlato dell'antifascismo come di un «mito incapacitante» ha poco da invidiare all'altro personaggio che ha definito come «sovietica» la costituzione della Repubblica italiana. Entrambi si sono richiamati alla storia, non facendo se non politica neozdanovista, e richiamandosi all'idea della «memoria condivisa» »che, *absit iniuria*, non è un'idea, ma una sciocchezza. C'è infatti, perché non può non esserci, una memoria «comune», il ricordo di eventi che accaddero nel passato e che condizionano il presente esistere con i loro diversi e opposti «valori». Ma la memoria «comune» è sempre, e necessariamente, memoria «divisa», non «condivisa»: o tale è, se si vuole sottilizzare, nel senso che a essere «condivise» sono proprio le «divisioni», come necessariamente «condivisa» è, da questo punto di vista, la stessa guerra, che è «comune» infatti a coloro che su fronti

²⁶ Gli interventi di De Felice sono, al riguardo, numerosi. Ma basterà forse il rinvio alla sua *Intervista sul fascismo*, a cura di M. A. Ledeen, Bari 1975.

opposti la combattono, e rappresenta tuttavia in sé stessa il momento supremo della divisione e della lacerazione. Per queste alquanto ovvie ragioni, mi sono trovato più volte in questi ultimi tempi a osservare che la cosiddetta «memoria condivisa», sulla quale non poca retorica è in corso nel nostro paese, è in realtà niente altro che una forma voluta di oblio: a cui può essere utile dar corso quando la politica imponga di riavvicinare le parti che si combatterono e perciò lavora, non a tener vivi i ricordi, ma a scolorirli fino a farli scomparire. Non però quando si voglia sul serio conoscere e capire. Se si vuole far ricorso a una formula ad effetto, può dirsi che, in questo suo aspetto, la politica è un'arte o una tecnica del dimenticare. Mentre la storia non lo è, perché, le piaccia o no, l'umanità ricorda anche quel che decide di dimenticare; e non ricorderebbe nel segno della verità, della quale si dice che è *testis*, se di quel che accadde non serbasse in sé la forma e il significato. E' la politica a decidere che la morte di uno vale quanto la morte di chi lo combatté e gli fu nemico. Ma è la storia ad ammonire che, per usare la bella espressione di un giovane storico, «quel che conta non è l'eguaglianza della morte, ma la disuguaglianza nella vita»²⁷.

Il ritratto che Di Rienzo ha delineato di Volpe non è privo di interesse: anche se già noti fossero alcuni dei tratti che lo compongono. Restituisce la fisionomia complessa di un intellettuale che nei momenti decisivi della sua vita, durante il fascismo, e, poi, negli anni che gli restarono da vivere dopo la sua caduta, non giunse mai a conciliarsi fino in fondo con la realtà. Non vi era giunto durante il fascismo, che egli accettò bensì nel suo tratto essenziale, convinto che sotto quel regime il «cammino» dell'Italia avrebbe proceduto più rapido e spedito, ma non fino al punto di chiudere gli occhi su alcuni dei suoi aspetti più deplorabili, e senza mai sacrificare al mito del duce la sua fedeltà alla monarchia sabauda, che fu infatti da lui ribadita quando, dopo l'8 settembre 1943, rifiutò di aderire alla Repubblica sociale, e, a differenza di Gentile, preferì rimanersene in disparte. Non durante il fascismo, quando, come storico e direttore della Scuola di Palazzo

²⁷ S. Luzzatto, *La crisi dell'antifascismo*, Torino 2004, p. 41.

Antici Mattei, rivendicò la libertà della ricerca e più volte entrò in conflitto con Cesare Maria de Vecchi di Val Cismon e il suo autoritarismo, fatto di grettezza e ignoranza. Non durante il fascismo, che, sopra tutto negli ultimi tempi, egli criticò per le gravi sconfitte patite dall'esercito italiano nel corso della guerra, la cui conduzione disse apertamente che doveva passare, da quelle di Mussolini, nelle mani del Re. Meno che mai Volpe ebbe modo di conciliarsi con la realtà dopo che il fascismo fu definitivamente caduto e durante il lungo dopoguerra, quando cominciò per lui, e per lui in particolare, l'epoca della «persecuzione»²⁸. Come Di Rienzo largamente documenta, in quel dopoguerra, per lui così amaro, il riconoscimento che durante il ventennio Volpe aveva fatto di quel che nel fascismo non andava e avrebbe dovuto essere corretto, subì un deciso arresto. Il processo s'interruppe, si capovolse: prese cioè ad andare nella direzione opposta a quella che, sia pure timidamente, aveva intrapresa: con la conseguenza che, in quel clima di rancore e di esasperazione, di furore e di odio, che egli stesso aveva contribuito a potenziare facendosene come circondare, del fascismo finì con l'accettare tutto, anche quel che prima aveva condannato.

È questo il personaggio del quale Di Rienzo ha delineato i contrastanti aspetti, l'animo non pacificato. E certo sarebbe interessante poter scendere più a fondo nelle ragioni che determinarono l'atteggiamento critico da lui assunto durante il fascismo e la rabbiosa incoerenza nella quale, nei confronti di sé stesso, si chiuse nel dopoguerra: quella stessa che fece sì che egli si confondesse con i reduci e i nostalgici della Repubblica sociale, alla quale aveva di fatto negato il suo consenso. Ma, questo essendo impossibile, converrà invece seguire il discorso intessuto da Di Rienzo, nei punti nei quali egli fa questione, non della discutibile purezza antifascista di coloro che in Volpe condannarono quel che ad altri era stato largamente condonato, ma dell'opera storiografica e della continua denigrazione

²⁸ Cfr. al riguardo Di Rienzo, *op. cit.*, pp. 203 ss. Ma si veda anche, in merito alla decisione del Consiglio della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma, dove Volpe era stato "chiamato" nel 1943, di ridiscutere la questione, V. Roghi e A. Vittoria, *Un 'santuario della scienza': tradizione e rotture nella Facoltà di Lettere e Filosofia dalla Liberazione al 1966*, in *Storia della Facoltà di Lettere e Filosofia de 'La Sapienza'*, a cura di L. Capo e M. R. Di Simone, Roma 2000, pp. 571-574.

di cui sarebbe stata fatta oggetto negli anni del dopoguerra. In realtà, leggendo il libro, si ricava materia per un giudizio assai diverso da quello che Di Rienzo vi ha formulato e drammatizzato. Non si ricava, per esempio, che il maggiore sforzo che la storiografia comunista e quella da lui definita azionista allora compissero fosse diretto a demolire la reputazione intellettuale e morale di Gioacchino Volpe, o a rimuoverne e cancellarne la memoria. Ingiustissimo fu certamente il giudizio di Gabriele Pepe²⁹; ingiusto quello di Omodeo quando fra Volpe e Francesco Ercole non distinse. Venato di forte passionalità quello di altri che, come Venturi, Valiani, Garosci, avevano conosciuto la galera, il confino di polizia, l'esilio, e in Volpe vedevano soprattutto lo storico nazionalista della nazione, lo scrittore fascista esaltatore di valori che, in quella forma, non potevano essere da loro condivisi. Al di là del modo in cui il giudizio si atteggiava negli scritti di questi studiosi, resta che, nel fondo, la questione che ne era agitata aveva carattere anzitutto storiografico. Riguardava il modo in cui la crisi delle nazioni europee, che il secondo conflitto mondiale aveva rivelata nei suoi crudi termini, si rifletteva nella coscienza e nella mente di questi

²⁹ G. Pepe, *Gli studi di storia medievale*, in *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana. 1896-1946. Scritti in onore di Benedetto Croce per il suo ottantesimo anniversario*, I, Napoli 1950, pp. 119-120. E cfr. Di Rienzo, *op. cit.*, p. 321, il quale asserisce che in seguito, ossia di lì a poco, Pepe si sarebbe convertito a un "coriaceo stalinismo". Ma non so proprio da che cosa questo "stalinismo" risulti e se il suo avvicinamento al Partito comunista possa essere definito con quel termine. Il volumetto che Pepe intitolò *Antifascismo perenne* (Roma 1946), e che in questo momento non ho sottomano, era diretto, se mal non ricordo, a rivendicare i valori laici della scuola e della cultura contro le tentazioni clericali del ministro della Pubblica Istruzione, Guido Gonella, non a esaltare Stalin; e vorrei perciò aggiungere che se l' "antifascismo perenne" (che è un'evidente iperbole polemica) viene assunto come prova di "stalinismo", e per di più "coriaceo", segno è che qui si è proceduto a una identificazione di stile zdanovista, in tutto e per tutto coincidente con quella che, a parti invertite, concerne il fascismo e l'anticomunismo. Non so inoltre, sulla base di quale "fonte", Di Rienzo opinò (p. 318 n. 389) che l' "assenza" del nome di Chabod nella lista dei collaboratori della *Miscellanea Croce*, da Antoni sottoposta al filosofo il 23 febbraio 1946 (*Carteggio Croce-Antoni*, a cura di M. Mustè, Napoli 1996, p. 69) significhi "esclusione" e che questa, per giunta, sia indicativa della volontà di rottura "con la tradizione storiografica del ventennio e in particolare con Volpe, all'insegna dell' 'heri dicebamus' crociano". Mi pare evidente che qui si dia corpo ai fantasmi dell'immaginazione. In realtà, sebbene con ottimismo Antoni la ritenesse "definitiva", la lista era, a quella data, largamente incompleta: vi mancavano i nomi di Guido De Ruggiero, Guido Calogero, Bruno Nardi, Adelchi Attisani, Ettore Paratore, Giulio Marzot, Francesco Flora, Giovanni Becatti, Luigi Einaudi, Alda Croce, Bruno Paradisi, Alfredo Schiaffini, Ernesto Sestan. L' "assenza" non significava affatto "esclusione" (fu del resto Chabod a battersi, nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma, perché Antoni vi fosse chiamato a insegnare Filosofia della storia: *Carteggio Croce-Antoni*, p. 70); e non ha alcun fondamento l'ipotesi del Di Rienzo secondo cui l' "esclusione" fosse da mettere in relazione con la decisione chabodiana di non partecipare, nel 1930, agli *Studi crociati* progettati da Domenico Petri.

storici che, necessariamente, alla storia guardavano con occhi assai diversi da quelli di Volpe (e anche, per conseguenza, alle sue scelte politiche). Ma altro è giudicare come quegli studiosi allora giudicarono, altro è perseguire. Altro è dissentire dal metodo, dallo stile e da gran parte delle tesi del Volpe modernista, altro mettere in atto la *damnatio memoriae*. Il punto importante del dissenso e delle critiche, anche delle più aspre, è da ricercare là dove l'uno e le altre si determinarono e presero forma: nell'idea della storia, che fu di Volpe e, come ho detto, non poté essere la loro. Fu, sopra tutto, nelle tesi che incontrarono nei suoi libri; nel diverso concetto della nazione e dei suoi compiti.

È un tema, questo relativo alla nazione e, sopra tutto, alla sua crisi, al quale già si è accennato; e che, per esempio, si rende visibile persino nello studioso che con più cura si dedicò a «salvare» il suo aspetto positivo da quelli che poi prevalsero e la fecero degenerare nel nazionalismo. In Chabod la riflessione sull'idea di nazione era nata con quella relativa all'idea d'Europa negli anni del secondo conflitto mondiale, o, almeno, in quel tempo si era fatta più acuta e sofferta. Per mettersi in salvo dalle degenerazioni che ormai erano, nelle loro conseguenze, sotto gli occhi di tutti, e perché, nel suo ambito specifico, la sua «idea» si separasse dalle interpretazioni che ne erano state date dai fascisti, la nazione in lui si era trasformata in Europa; e questa, illuministicamente, significava umanità. Si era trasformata fino al punto di perdere quel che di meineckiano egli vi aveva messo in rilievo, interpretando il libro sullo *Historismus* alla luce di quello sulla *Staatsräson*, - l'individualità, il suo senso e il suo diritto di affermarsi nella storia. Ma, nella cultura liberale e antifascista, la svolta era stata determinata, nel 1931, dalla *Storia d'Europa* di Croce: un libro che, se lo si legge nella sua filigrana e persino, forse, al di là della stessa consapevolezza del suo autore, svela la vera ragione per la quale, tra il filosofo che l'aveva scritto e Volpe, la frattura intervenuta nel modo di concepire la storia moderna (e, in questa, quella stessa dell'Italia) non era più in alcun modo ricomponibile. Non che così, necessariamente, avvenisse nelle intenzioni. Nei fatti, tuttavia, la ragione profonda per la quale, fra Croce e Volpe, la frattura prodottasi nel modo d'intendere la

storia d'Italia non era sanabile, stava, non in quel che questi avrebbe reso esplicito nella celebre *Prefazione* alla terza edizione dell' *Italia in cammino*, ma nella *Storia d'Europa* che già urgeva nella mente e nella coscienza del primo. Stava nel pensiero da cui Croce era indotto a guardare ben al di là del confine di una storia nazionale. Che la *Storia d'Italia* si fosse fermata al 1915 e avesse perciò evitato il diretto confronto con le conseguenze della prima guerra mondiale, era un fatto che in più d'un modo poteva, e può, ricevere spiegazione. Ma una delle ragioni, la più immediata forse, la più passionale e che meno perciò si sarebbe prestata a trapassare e, secondo il suo modo d'intendere, a purificarsi nel giudizio, stava nel peso che quelle conseguenze (la perdita della libertà, il fascismo) gli facevano gravare sull'anima. Stava altresì nella consapevolezza, che sempre più netta si era fatta in lui, della natura di quel che era accaduto dopo il 1918. E che doveva essere prospettato in un contesto assai più ampio di quello formato dagli accadimenti interni a un quadro nazionale, perché a caratterizzarlo era una crisi profonda dell'intera coscienza europea, era anzi una fase drammatica della storia mondiale, che richiedeva un radicale approfondimento dei criteri interpretativi. In Croce insomma, e nei settori più consapevoli della cultura liberale, fu questa consapevolezza, che importava la crisi definitiva della *Staatsgeschichte*, a determinare il superamento dell'idea ottocentesca della patria in quello della patria comune europea. E se la speranza di realizzarla, quella idea, fosse un'illusione, nessuno, nemmeno oggi, potrebbe dirlo con certezza. Ma certo è che questa idea importava quella crisi, e la consapevolezza della sua irreversibilità.

Non così, ma in modo profondamente diverso, la crisi fu vissuta da Volpe; che, malgrado le molte intuizioni che si trovano nei libri da lui dedicati all'età moderna, malgrado la potenza di tante e tante sue pagine di storia sociale, a quella consapevolezza rimase del tutto estraneo e, se così potesse dirsi, ostile: una volta almeno che l'avesse delineata dentro di sé o incontrata in altri. La sua visione rimase in effetti chiusa entro i confini di una nazione, di una «patria», che, quanto più cercava di penetrarvi dentro per captare i segni del loro esser vive, di altrettanto si persuadeva che in realtà erano morte.

Morte, certo, non come lo erano, per esempio, per Alexandre Kojève: ossia per le complesse ragioni in forza delle quali, presso questo singolare hegeliano, prese forma l'ulteriore idea che morta, conclusa, fosse la storia che, delle nazioni e degli Stati, era stata fin lì la storia³⁰. Morte, invece, come potevano essere per uno storico che a quelle aveva sempre diretto lo sguardo e, dalla vitalità che vi aveva colta in momenti determinati, aveva ricavato l'ispirazione con cui le studiava e ne riviveva le fasi. Il vitalismo volpiano incontrava qui, nella lucida percezione di una fine, il suo più spietato contrappasso. Era come se dalla ostile potenza di una natura crudele un grande albero fosse stato sradicato; e al suo posto non fosse rimasta che la cupa voragine nella quale anche colui che aveva creduto di vederlo crescere e vigoreggiare era come destinato a sparire.

Di qui, se questa ricostruzione non è errata, la profonda inconseguenza che si nota nei suoi scritti, oltre che nei suoi atteggiamenti politici, del secondo dopoguerra. Da quelli stessi che, avendo (secondo lui) indebolito con l'antifascismo lo sforzo che l'Italia aveva compiuto per diventare grande, avevano contribuito a farla morire e anch'essi, in ultima analisi, erano morti con lei, Volpe pretendeva, o era come se per un altro verso pretendesse, che fossero vivi abbastanza da riprendere il filo spezzato della concordia nazionale, vincendo e superando in sé stessi faziosità, spirito di vendetta e altro del genere. Pretendeva, o era come se pretendesse, che, rifacendosi allo spirito del Risorgimento quale era stato inteso da lui, conferissero alla storia d'Italia il suo nuovo inizio. Era un atteggiamento passionale, comprensibile nell'uomo che, resosi ormai estraneo al presente e alla sua intelligenza, riproponeva in sostanza agli uomini di buona volontà la tesi che nel giugno 1943 era stata delineata da Gentile nel *Discorso agli italiani*. Era un atteggiamento che, anche per questo, presentava alcune non trascurabili affinità con le «tesi» presentate da Dino Grandi nella famosa notte del Gran

³⁰ A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, a cura e con una nota di A. Gnoli, Milano 2004, pp. 113-115, *passim*. Ma cfr. naturalmente, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la phénoménologie de l'esprit*, Paris 1947, pp. 559 ss. E la discussione con Leo Strass in appendice al libro di quest'ultimo su *Tirannie et sagesse*, Paris 1956. Cito Kojève perché non vorrei che queste, comunque colte e interessanti considerazioni fossero confuse con quelle di altri, assai meno colti, e che hanno infatti tutt'altro rilievo.

Consiglio. Ma, concettualmente, era un'assurdità. E non solo per la contraddizione interna al ragionamento di uno che, per un verso, riteneva chiusa e persa una partita, e per un altro voleva tuttavia seguitare a giocarla anche con coloro che, si chiamassero vincitori oppure vinti, tutti l'avevano in qualche modo perduta. In realtà, la continuità che, con il secondo di questi due atteggiamenti, Volpe riteneva possibile ad opera dei non meglio definiti uomini di buona volontà, si era realizzata in Italia e, giorno dopo giorno, stava consolidando sé stessa. Ma riguardava non il Risorgimento al quale Volpe pensava, non il proposito di tornare in Africa che, se pure sul serio esisteva da qualche parte, era coltivato presso piccole minoranze nostalgiche. Riguardava il vecchio Stato che, come ho detto, non era stato abbattuto e seguitava a costituire la spina dorsale di quello nuovo.

Occorre aggiungere, perché le cose non stanno proprio come, leggendo il libro di Di Rienzo, si ha l'impressione che, per lui, stiano, che nessuna convergenza, nemmeno parziale, si determinò allora, negli anni del dopoguerra, fra il pensiero di Volpe e, in tema di nazione, quello di Chabod. Convergenza che viceversa, sebbene la giudichi parziale, Di Rienzo considera evidente (pp. 25 ss) nel giudizio che, sul fascismo e la sua affermazione nel primo dopoguerra, Chabod delineò nelle lezioni che tenne alla Sorbona nel 1950 e negli scritti volpiani che dall' *Italia in cammino* vanno fino al *Memoriale apologetico* del 1946. Convergenza che, infine, sarebbe evidente anche nella volontà chabodiana di riannodare i superstiti fili della vita nazionale «nello spazio del vivere civile e in quello degli studi» (p. 29). Ossia nella volontà che altresì sarebbe stata la vera causa del «complotto» che alcuni condirettori della *Rivista storica italiana* ordirono contro di lui per dare a quel periodico un diverso indirizzo, caratterizzato non, come Chabod aveva voluto quando, nel 1948, gli aveva ridato vita, dalla continuità con il passato, bensì piuttosto dalla discontinuità e dalla frattura³¹. Ma non direi proprio che questa convergenza sia mai stata cosa reale: e che scorgerla non sia il frutto di un'illusione, determinata

³¹ Di Rienzo, *op. cit.*, pp. 345 ss.

dal desiderio che così, almeno in un caso, le cose fossero andate. La concordanza che, per esempio (ma si tratta del punto essenziale), Di Rienzo ha ritrovata e indicata fra quel che Volpe pensava del fascismo e il giudizio che, nelle lezioni parigine, Chabod aveva dato della sua genesi e del «consenso» che, nell'immediato dopoguerra, ne aveva favorita l'ascesa fino alla conquista del potere, - questa concordanza non ha nella realtà dei rispettivi testi alcun riscontro. Non è infatti il riconoscimento del consenso ottenuto dal movimento mussoliniano da strati abbastanza larghi della piccola, media e alta borghesia italiana, che per sé possa bastare a metterla fuori questione e ad affermarla. In realtà, se si confrontano i due passi che, traendo l'uno dal *Memoriale* volpiano del 1946, l'altro dalla chabodiana *Italia contemporanea*, Di Rienzo ha citati, subito salta agli occhi che non la stessa tesi vi era sostenuta, ma due tesi, assai diverse l'una dall'altra. Nel *Memoriale* Volpe aveva asserito che, per capire il fascismo, e per dare una veritiera rappresentazione delle ragioni che lo avevano determinato, occorreva considerarlo «non tanto come qualcosa di imposto dal di fuori agli Italiani, con semplice atto di violenza, ma come uno spontaneo, sufficientemente spontaneo atteggiarsi della nazione, in un momento difficile della sua storia: sia pure sotto l'impulso di una minoranza, ma una minoranza tanto grande quanto in nessun'altra epoca della recente storia nostra, neppure del Risorgimento, si era avuta»(p. 28). E il suo era perciò il più positivo dei giudizi. Per spiegare quell'evento, egli evocava infatti non già questa o quella circostanza, ma la «nazione» che, in un momento difficile della sua storia, aveva trovata in sé l'energia bastante a superare la crisi e a riprendere il cammino. Era un giudizio, questo, che non avrebbe potuto essere più caratteristico del suo «metodo», del modo, fra naturalistico e vitalistico, in cui sempre, anche negli studi sul Medioevo, egli aveva rappresentato l'Italia nei suoi momenti creativi. E il suo risvolto apologetico era anch'esso chiaro, perché presupponeva la tesi secondo cui non certo a colpa, ma al contrario della colpa, poteva essere ascritto il consenso che al fascismo era stato dato.

Aperta apologia del fascismo, dunque, in Volpe; e piena, orgogliosa apologia di sé stesso come fascista. Niente di tutto questo, invece, in

Chabod; che nel suo libro aveva parlato bensì dell'insufficienza della violenza fascista a spiegare la conquista del potere, e quindi la sua conservazione, da parte di Mussolini e dei suoi; aveva bensì insistito sul consenso ricevuto all'inizio e poi variamente ribadito nel tempo. Ma in modo, tuttavia, assai diverso da quello tenuto da Volpe. Il consenso del quale Chabod parlava era qualcosa di costruito dal fascismo stesso che, all'inizio, lo aveva ricevuto e poi, via via, imposto come una sorta di abitudine. «Ci si abitua», infatti, «e la forza dell'abitudine è grande: essa porta ad accettare quel che non si può distruggere»³². Era un consenso, per dir così, passivo, come quello che si dà a quel che si sente come non modificabile, una sorta di delega che si concede a chi, in momenti difficili, si presenti come colui che può restaurare l'ordine e garantire la tranquillità del vivere, e che poi gli viene confermata bensì, ma, come Chabod diceva, per «abitudine», per una sorta di interna coazione a ripetere il gesto iniziale, per la convinzione di non potere «agire» se non così. Era, per concludere, un consenso ben diverso da quello descritto da Volpe come nascente da un moto profondo della nazione che, attraverso Mussolini, si faceva essa il soggetto del suo agire. E profondamente diversi erano i due storici che se ne facevano interpreti, e lo giudicavano. Da una parte, un fascista convinto. Da un'altra, un antifascista, alieno dagli estremismi verbali, ma a pieno consapevole di sé.

Questa discussione si è protratta già per molte, forse per troppe pagine. E poiché è sulle ragioni del dissenso che più è utile insistere, non mi soffermerò sul riconoscimento che in questo libro si propone, non solo dei meriti intrinseci al lavoro storiografico di Volpe, ma anche di quelli da lui conseguiti nella costante rivendicazione dell'autonomia della ricerca, nella polemica condotta contro la vanità e la vacuità del «precursorismo», e simili. Su molti di questi giudizi convengo non da oggi; e credo che Di Rienzo lo sappia. Vorrei perciò toccare in breve due punti che entrambi, se ho ben visto, emergono dal libro e che non mi sembra si compongano in un quadro coerente. Leggendo, si ha per

³² F. Chabod, *L'Italia contemporanea (1918-1948). Lezioni alla Sorbona*, Roma 1964, p. 85.

un verso l'impressione che, nella contrapposizione della storiografia di Volpe a quella schiettamente fascista degli Ercole e dei De Vecchi e di altri vari, nella delineazione altresì dell'autore dell'*Italia in cammino* come di uno «storico storico» estraneo, non solo alla filosofia, ma anche alle deteriori mitologie del fascismo, Di Rienzo abbia cercato di restituire la verità contro le denigrazioni, la complessità contro i giudizi sommari; e anche, nello stesso tempo, di rendere chiaro a sé stesso e agli altri che del fascismo egli è giudice equanime ma severo: un giudice presso il quale certo non trovano alcuna giustificazione la dittatura, la persecuzione degli avversari, lo spegnimento delle libertà civili, il razzismo. Ma, per un altro verso, l'impressione è che, lo voglia o no, se ne renda o no conto, accogliendo nella sostanza l'interpretazione del fascismo come di un fenomeno nato dal cuore stesso della nazione e volto a farla grande e moderna, egli vada al di là, molto al di là, di quel che aveva concesso quando, per esempio, aveva delineata la continua dissidenza del suo autore nei confronti del regime e dei suoi aspetti peggiori. Vada al di là, e sia quindi in qualche modo costretto ad accogliere anche quel che non avrebbe forse voluto e, data la premessa, potuto; e cioè il fascismo nella sua interezza, completo di dittatura e conseguente oppressione. Se il fascismo nacque perché, in quel momento, costituiva l'unica risposta possibile che le cose consentissero alla crisi della classe dirigente liberale e alla sua manifesta incapacità di guidare il paese in momenti eccezionali; se, insomma, proprio lo schmittiano «stato d'eccezione» s'era allora prodotto, e cioè la situazione in cui sovrano autentico è colui che prende su di sé il peso della «decisione» e agisce; se era niente meno di un'ανάγκη quella che imponeva di riannodare con quel filo il presente al passato, e questo a quello, ecco che l'accettazione del fascismo si rivelava inevitabile. Con una conseguenza anch'essa, direi, inevitabile, e che riguardava, non il passato, non il mondo di ieri in cui il fascismo si affermò e corse la sua avventura, ma quello di oggi, nato dall'antifascismo nel segno non positivo della discontinuità. Da una volontà, dunque, che, in modo quasi blasfemo, sfidava l'ανάγκη: ossia, fuori di metafora, agiva con violenza sul e contro il «senso» della storia d'Italia, ne spezzava il corso, ne spegneva i valori essenziali, a

questi sostituendo niente che li eguagliasse. Attraverso il fascismo, era il Risorgimento che doveva essere salvato. Con la distruzione del fascismo e dei valori che vi si erano affermati, l'antifascismo operò, nei fatti, il distacco dell'Italia dal movimento che l'aveva costituita a nazione.

Così, senza che se lo proponesse e subendo le conseguenze della sua impostazione, in Di Rienzo la *historia rerum* trapassava nelle *res gestae*, ossia nel diretto giudizio politico. E lo si capisce se si considera che è sul serio difficile ricavare dai suoi ragionamenti un solo motivo per il quale all'antifascismo debba essere riconosciuto un consistente merito. Lo si vede bene, un caso fra molti, nella valutazione che Di Rienzo dà della dura polemica che, nel 1931, Adolfo Omodeo diresse contro il libro volpiano sulla rotta di Caporetto. Ribadisco il mio non essere uno storico, e tanto meno uno storico militare, capace di giudicare una questione che ancor oggi è controversa e produttiva di accese polemiche. E arriverei a concedere (perché non dovrei?) che Volpe non avesse torto quando indicava le «cause» (o una delle cause) del disastro nell'impreparazione dei quadri intermedi dell'esercito italiano³³: ossia negli ufficiali di complemento, mandati al fronte senza seria preparazione militare (il che chiamava comunque in causa la responsabilità degli alti gradi) e senza adeguata consapevolezza politica (il che evocava la responsabilità storica della classe dirigente). Senza dimenticare che la polemica si svolse nel 1931, non, per esempio, nel 1945, e che ci voleva dunque del coraggio, in quell'anno del Signore, ad attaccare con simile, frontale veemenza, il libro di uno storico che non aveva il suo posto fra gli oppositori del regime³⁴, può senz'altro concedersi che, ufficiale di complemento e combattente valoroso in quella guerra, Omodeo avesse torto nel giudicare come li giudicava quei suoi compagni d'armi. Resta che nella guerra del 1915/1918, egli vide l'atto conclusivo del Risorgimento, la prima

³³ G. Volpe, *Ottobre 1917. Dall'Isonzo al Piave*, Roma s.d., pp.38.39 (ma si veda l'intero secondo capitolo, dov'è il nocciolo della tesi volpiana). E cfr., per contro, sugli ufficiali di complemento A. Omodeo, *Momenti della vita di guerra*, Bari 1934, pp. 17-18.

³⁴ La recensione di Omodeo provocò la violenta replica di Volpe, "La Nuova Italia", 1930, pp. 730 ss., una risposta di Luigi Russo e una controreplica di Omodeo (questi due ultimi testi possono leggersi in A. Omodeo, *Libertà e storia*, Torino 1960, pp. 57-60).

grande prova che l'Italia divenuta nazione aveva affrontata impegnandovi uomini di tutte le classi sociali, dai colti e intellettuali agli umili contadini analfabeti. Resta che, per queste idee che ne costituirono la trama, il libro che, uscito a puntate nella *Critica* a partire dal 1929, vide la luce nel 1934 con il titolo *Momenti della vita di guerra*, fu duramente criticato in anni recenti come se a dominarlo non fosse stata se non l'esaltazione della guerra in quanto guerra con il corollario di un pesante spirito classistico³⁵: quasi che, per la sua ricostruzione, Omodeo si fosse affidato a tesi come quelle, per esempio, di Camillo de Meis sulla nazione «sensitiva » sempre e comunque destinata a non essere se non la «materia » di quella «intellettuale », e, torto o ragione che avesse nel giudicare così, nella guerra non avesse vista l'occasione di un decisivo allargamento della coscienza nazionale e, in questa, di un innalzamento degli umili³⁶.

Non entro nella disputa che allora si accese, né nelle questioni che furono agitate circa la necessità di superare ogni retorica, di negare alla guerra ogni «poesia », di guardarvi dentro con realismo, rivelando la disumanità, non solo generica ma specifica, della sua condotta, la brutalità e talvolta il cinismo degli alti comandi, la spietatezza repressiva, i plotoni d'esecuzione. E, convenendo sul punto che molte cose giuste allora furono dette e che assai di più Omodeo avrebbe dovuto insistere sulle disuguaglianze e le ingiustizie della società italiana delle quali l'esercito era in ultima analisi espressione, credo tuttavia che se si perseguisse solo questa via, e nella guerra del 1915 si rifiutasse di vedere anche altro, dalla storia si passerebbe, senza controllo critico e senza alcuna protezione, nel fuoco vivo dell'ideologia. In questa sede, per altro, il punto non è questo. Il punto è che, giudicando il libro di Omodeo come l'espressione di idee legate «al vecchio modello dell'Italia liberale in quanto Italia dei notabili legati al popolo basso da vincoli di patronato e di egemonia morale», e su quelle elevando il volpiano *Ottobre 1917* interpretato come il risultato di un'assai diversa idea della nazione, orientata «alla

³⁵ Cfr. su questo punto la *Nota II* in fondo all'articolo.

³⁶ Cfr. comunque nei *Momenti della vita di guerra (Dai diari e dalle lettere dei caduti)*, Bari 1934, il capitolo su *Gli umili*, posto in Appendice (pp. 393-409).

modernizzazione delle [...] strutture sociali » e «alla creazione di quadri dirigenti intellettuali, professionali, tecnici, in grado di stabilire un organico rapporto di indirizzo e di comando con le masse del paese », Di Rienzo non poteva non avvertire in questa concezione una nota profonda di autentica positività. Sullo slancio di questa contrapposizione, sull'onda lunga di questo giudizio, Di Rienzo infatti aggiungeva anche che «quelle masse che, proprio in occasione del conflitto, erano passate dal ruolo di antica plebe cattolica e controriformistica, di "vinti del Risorgimento" (così li ritraeva Malaparte nel suo *La rivolta dei santi maledetti* del 1921, motivando la disfatta di Caporetto) a quello dei cittadini impegnati a parte intera nella nuova dimensione della guerra come "attività totalitaria" » (pp. 126-127) avevano realizzato, per sé stesse e per il paese, un decisivo progresso.

Dove, a parte quel che sarebbe da dire nel commento di queste linee sconcertanti, il nocciolo della questione sta in ciò: che, nel quadro delineato da Di Rienzo, per le ragioni dell'antifascismo non c'era spazio, perché, in ciascuna delle sue dimensioni, da quella liberale alle altre, azionistiche e comuniste, la sua opera si risolse nell'interrompere la continuità della storia d'Italia, facendone il teatro di lacerazioni, scissioni, lotte implacabili. Che è, nella sostanza, la tesi che tante volte Volpe aveva riproposta nel secondo dopoguerra; e che, come tuttavia per certi versi anche Di Rienzo riconosce³⁷, fu espressione di un animo ferito ed esacerbato al punto che, per conseguenza, anche la mente ne risentì, e si rese incapace di comprendere il senso di quel che la guerra del 1939/1945 aveva significato per le nazioni europee: non solo per quelle che furono sconfitte sul campo di battaglia e che necessariamente risorsero con valori indeboliti e, per dir così, perplessi, ma anche per le vincitrici, che furono via via costrette a liquidare il loro patrimonio imperiale, declassandosi a potenze di secondo piano. A rivelarsi uomo dell'Ottocento, legato a prospettive crispine o mussoliniane ormai, comunque le si dovesse giudicare per quel che furono, del tutto velleitarie e anacronistiche, fu perciò proprio Volpe.

³⁷ Cfr., per es., Di Rienzo, *op. cit.*, pp.252-253, *passim*.

Lo fu nel 1946; e lo era stato già prima, quando si era acceso d'entusiasmo per la politica coloniale che il fascismo aveva ripresa proprio nel momento in cui le sue ragioni storiche stavano per dimostrare il declino a cui erano condannate. E di questo credo che si debba prendere atto: al di là, dunque, dei valori in cui si crede e ai quali si vorrebbe che fosse ispirata la nostra *polis*. Non fu colpa di nessuno in particolare, perché era la forza della cose che imponeva la sua legge, se la storia prese quella direzione e determinò la scissione della «nazione» dalla potenza politica e militare; che, in effetti, mentre il sentimento della prima in Europa e sopra tutto in Italia declinava, si trasferì altrove, fuori del vecchio continente, e divenne possesso di «nazioni» imperiali che, per cinquant'anni, dominarono il mondo, e ancora, malgrado la sconfitta e il declino di una di esse, sembrano destinate a essere protagoniste nei decenni a venire: in un segno che ai nostalgici dei vecchi universi nazionali lascia sul serio poche speranze. E questo sia, fra parentesi, detto con buona pace di chi ha parlato di fine della storia, senza mostrare di capire o di temere che la mondializzazione dei conflitti potrebbe domani condurre al tramonto le democrazie liberali (e socialiste) dell'Occidente.

A guardare le cose dall'alto, o cercando quanto meno di farlo, si scorge tuttavia con sufficiente chiarezza che se la più evoluta cultura antifascista comprese per tempo che quello della nazione era un mito al tramonto, la tragedia delle forze politiche che vi si ispiravano fu di non avere, di volta in volta, avuta la capacità e la possibilità di agire nel segno e nella logica di questa consapevolezza: con la conseguenza del ricorso, da parte loro, a valori indeboliti, che esse non furono in grado di ripensare e rinnovare perché la non trascendibilità degli ambiti nazionali toglieva energia al pensiero non meno che all'azione, e induceva alla mediocrità. Ma con questo si va molto al di là delle questioni poste dal libro di Di Rienzo, e si rischia comunque, di avventurarsi in una regione che non potrebbe essere percorsa senza che al gusto delle costruzioni filosofico/politiche si accompagnasse la tendenza, che allo scrivente non appartiene, a proporre profezie.

Ho detto che, per Di Rienzo, il carattere che deve riconoscersi nel dopoguerra, politico e storiografico, è la colpevole rimozione, o, se si preferisce, la «memoria imperfetta» del recente passato fascista, il mancato confronto con esso; e che emblematici di questo atteggiamento furono, da un lato la persecuzione a cui fu sottoposta la persona di Gioacchino Volpe, privato della cattedra come di ogni grado accademico, da un altro il sostanziale oblio della sua opera storiografica, interrotto, a tratti, soltanto da giudizi sprezzanti e sommari. Autrice dell'oblio, la cultura storiografica nel suo complesso, e con poche eccezioni. Autori dei giudizi sprezzanti e sommari, studiosi che con Volpe e il suo pensiero avevano pur contratto debito, e che ora ne rinnegavano la persona e l'opera, e pronunziavano condanne che non avevano il diritto di pronunziare perché, con poche eccezioni, anch'essi si erano compromessi col regime, e puri e candidi comunque non erano stati. Di qui, nelle pagine di Di Rienzo, e già si è avuto occasione di notarlo, le accuse di ipocrisie, di conformismo, di mancato coraggio nel dichiarare la fede politica un tempo condivisa: accuse e, se non proprio accuse, sospetti, tuttavia, avanzati sulla falsariga di consimili giudizi dello stesso Volpe, sul conto di uomini come Omodeo e De Ruggiero, Calamandrei e Salvatorelli e Galante Garrone. Accuse che (questo mi pare essere il punto serio della questione), quand'anche fossero provate (e non lo sono), non per questo nel giudizio relativo al fascismo si sarebbe sul serio fatto registrare un significativo progresso: a meno che progresso non voglia considerarsi l'osservazione che al riguardo viene spontanea, e secondo la quale il cedimento di questo o di quello dev'essere messo bensì in conto della virtù di chi se ne fece autore, ma sopra tutto dev'essere posto in relazione al potere che, con lo strumento della violenza, faceva sì che anche i migliori avessero i loro momenti di debolezza. In realtà, improduttivo di autentica comprensione è il criterio seguito nel mettere in rilievo la indegnità, vera o presunta, di chi, giudicando e mandando, indossava la veste del giudice virtuoso, legittimato da un passato senza ombre e senza macchie. Questo criterio è improduttivo, è sterile e moralistico, perché chi se ne serve non considera che, a un passaggio così duro e violento come quello che si determinò dal

fascismo alla Repubblica democratica, era impossibile che a giudicarlo non insorgessero anche coloro che, puri o meno che fossero stati, per vent'anni erano stati condannati a non aver diritto di parola e di libero pensiero in un libero Stato. E poi, anche questa considerazione dev'essere aggiunta; che sarà astratta, e qualcuno potrà giudicarla persino capziosa, ma s'impone di fronte al moralismo di chi guarda con questi occhi alla storia, tragica e dolorosa, dell'Italia in quegli anni. Quand'anche, potrebbe dirsi con un paradosso, tutti fossero stati, o si fossero considerati, responsabili del fascismo e variamente compromessi con il potere che ne fu esercitato; quand'anche tutti avessero uccisa in sé la *παρηγοία* per dare spazio alla sola voce del tiranno, risuonante perciò in un deserto abitato da schiavi; quand'anche nessuno, per conseguenza, alla caduta del fascismo avesse avuto il diritto, storico e politico, di pronunziarne la condanna, ebbene non per questo sarebbe stato giusto argomentare e sostenere che quel regime non era condannabile, perché condannarlo sarebbe stato come condannare un'intera comunità umana. In realtà, la colpevolezza di molti non comporta affatto che tutti perciò debbano essere assolti. Ma implica invece una tutt'altra conclusione: e cioè che, nell'assenza di giudici legittimati a emettere sentenze, queste appartengono alla storia del mondo, che è essa il vero tribunale e il vero giudice.

Questa, naturalmente, è un'ipotesi astratta, la cui logica obbliga a ripetere il solenne adagio, *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, troppo solenne, in effetti, per essere ricantato senza qualche imbarazzo. È un paradosso al quale induce il gioco che da anni è in voga nel nostro paese, e che, come ho detto, consiste nel legittimare attraverso la delegittimazione. Il fascismo gravò, con peso insopportabile, sulle coscienze, le violentò e mortificò, costrinse, per esempio, i professori delle Università e i soci delle Accademie scientifiche a giurare anche quando, in cuor loro, non avrebbero voluto subire quell'umiliazione? Certo, è così. Ma quanti furono, fra i professori che, sentendo come un'onta quel giuramento imposto con la forza, rifiutarono di prestarlo?

Pochi, com'è noto³⁸. Ne discende che nessuno, o solo quei pochi, avrebbe dovuto arrogarsi il diritto di giudicare quanti con il fascismo avessero stretto particolari rapporti, ottenendone vantaggi e privilegi. Le leggi per la difesa della razza (alludo ad un argomento che, non presente nel libro di Di Rienzo, ha avuto largo corso qualche tempo fa) costituiscono un'onta incancellabile per il regime che le promulgò facendone un odioso e terribile strumento di discriminazione e persecuzione? Certo, ma perché a questa autentica infamia ci si adattò e, per esempio, un uomo come Benedetto Croce non organizzò lui in Senato, mentre il regnante pontefice taceva, l'opposizione a quelle leggi? Argomento che, Croce incluso o non incluso, accade che sia ripetuto spesso da settori diversi e persino opposti dello schieramento culturale e politico; e che, da qualunque parte sia proposto, è o pretestuoso (perché il Senato, per esempio, non era una libera camera e la piccola opposizione che tuttavia vi sedeva era discriminata e isolata³⁹), o astratto (perché il rifiuto popolare della legge richiedeva atti rivoluzionari, per i quali non si dava, nel 1938, alcuna concreta possibilità).

Resta da svolgere, in breve, un'ultima considerazione, che, forse (e anzi, senza forse), è la più importante. L'assoluta preminenza che, nella prospettiva costruita da Di Rienzo, è stata attribuita alla vicenda di Gioacchino Volpe, non ha riscontro nella realtà, della quale altera, come più volte ho dovuto osservare, e deforma il profilo. Quella vicenda occupa senza dubbio, nella vita politica e culturale del secondo dopoguerra, un posto importante: ma non centrale. Volpe non fu allora

³⁸ Cfr. su questo punto, da ultimo, Luzzatto, *La crisi dell'antifascismo*, cit., p. 51, il quale scrive che il rifiuto del giuramento di soltanto dodici su mille duecento professori universitari dimostra, e contrario, il "servilismo storicamente diffuso nell'intelligenza italiana". Sulla parte avuta da Gentile nella questione del giuramento, mi intrattenni anni fa, in un articolo, *Visitando una mostra. Considerazioni, ricordi, polemiche* (1986), in *Filosofia e idealismo*, II, Giovanni Gentile, Napoli 1995, p. 37 ss., che probabilmente Luzzatto non conosce. Ma il punto non riguarda ora la responsabilità di Gentile, e neppure l'analisi che pur dovrebbe tentarsi delle ragioni per le quali, anche da parte di chi non avrebbe voluto, quel giuramento fu prestato. Riguarda la tendenza denigratoria, dell'antifascismo in primo luogo, ma, in casi determinati, dell'intero paese, che sta alla radice di molto "revisionismo" (una tendenza che, com'è ovvio, non riguarda il Luzzatto che, infatti, la combatte).

³⁹ E. Gentile, *Il totalitarismo alla conquista della Camera alta*, Rubettino 2002, *passim*; e dello stesso autore, *Fascismo e antifascismo. I partiti italiani fra le due guerre*, Firenze 2000, pp. 234-236.

le dieu, o magari, se si preferisce, *le diable caché* nella coscienza culturale della nazione che, quanto più ne fosse ossessionata, tanto più lo ricacciava nelle sue parti profonde e oscure. Altre erano allora, negli anni del dopoguerra, le questioni che urgevano, altre le passioni, altre le polemiche che, per conseguenza, ne nacquero. Il fascismo, che era ormai diventato il predicato di altri soggetti (era la «reazione», e questa era fascista), interessava, quando interessava come tale, assai più dei fascismi in carne e ossa, ancora attivi in qualche caso, ma chiusi ormai, sebbene presenti, nel cerchio del passato. A rendere inattuale il più importante di loro, e cioè Volpe, fu proprio il modo, largamente illustrato da Di Rienzo, in cui egli cercò di non esserlo: quel modo rabbioso che, mentre lo conduceva a accettare del fascismo anche quel che prima aveva criticato in esso, lo chiudeva alla comprensione dei suoi stessi vecchi allievi, rimastigli fedeli per quel che avevano appreso da lui. Penso, naturalmente, a Chabod, a Maturi, a Sestan, a Moranti, presto per altro scomparso, che in quel suo delirio certo non potevano entrare, e preferivano non ascoltarlo⁴⁰. Donde il suo isolamento, che egli appunto ribadiva e rendeva più profondo attraverso il modo in cui cercava di romperlo; e che fu bensì, questo è ovvio, determinato dalle cose e dagli uomini, ma perché, con quelle, questi andavano in un'altra direzione, che non conduceva là dove egli coltivava le sue stanche passioni.

Anche dell'oblio, comunque parziale, della sua storiografia, deve dirsi che, per esempio, quello che riguardò la sua insigne opera medievistica ebbe le sue ragioni specifiche; che non furono politiche, ossia legate all'immediatezza politica, ma culturali, e da ricondursi infatti alla diversa sensibilità con la quale, dopo la stagione che fu, oltre che la sua, di Salvemini, di Caggese, di Ottokar, e di altri di consimile indirizzo, ci si volse al Medioevo. Che fu non quello che questi studiosi avevano indagato e ricostruito; e nemmeno l'altro, «barbarico», che, come trasparente metafora del fascismo, era stato delineato in un libro

⁴⁰ Cfr., per es., la lettera che il 1 ottobre 1947 Sestan inviò a Chabod (parzialmente pubblicata da Di Rienzo, *op. cit.*, p. 260): “io gli ho scritto come e perché non mi pareva di poter condividere le sue idee. Spero di non aver ferito la sua suscettibilità. Ma voler rifiutare la lezione delle cose, mi pare rasenti l'ostinazione”. Sull'influsso che, in questi anni, poté avere su Volpe il figlio Giovanni, cfr. Di Rienzo, pp. 260 ss.

comunque importante del 1941 da Gabriele Pepe; ma fu piuttosto quello di Giorgio Falco e di Raffaello Morghen. Fu la *Santa romana repubblica* del primo; fu il *Medioevo cristiano* del secondo: due libri che, usciti l'uno dopo l'altro nell'arco di un decennio, mutarono profondamente, qualunque cosa se ne pensi, l'immagine della così detta età di mezzo. La distanza che questi libri segnarono nei confronti di quelli di Volpe, ma anche degli altri storici menzionati qui su, è, in effetti, grandissima. E la si tocca, per dir così, con mano, leggendo il saggio di Morghen sulle eresie medievali: lontanissimo dal libro di Felice Tocco, e non meno, appunto, da quello di Volpe, che allo studio dei movimenti ereticali si era volto per coglierne la radice sociale: sebbene a spingere i suoi interessi in quella direzione fosse stata anche la curiosità intellettuale con la quale, nella Milano d'inizio secolo, aveva seguito il dibattito pro e contro il modernismo⁴¹.

Non una rimozione, dunque, ma un mutamento di clima, per riprendere l'espressione cara a Lucien Febvre. Uno spostamento di interessi culturali; che, quando a loro volta, per ragioni che ora non interessa indagare, ricondussero alle questioni che Volpe in particolar modo aveva sollevate e studiate, alla sua opera si tornò a guardare con vivo interesse e grande attenzione. Per iniziativa, sopra tutto, di Cinzio Violante, i suoi libri rividero la luce in nuove edizioni: compreso, fra questi, quel superbo *Lombardi e Romani*, che Volpe non aveva mai voluto ristampare a causa di un punto nel quale era certo di non aver visto giusto⁴² e che, premuto da altri interessi, non era stato in grado di rivedere e ristudiare.

Il centro del quadro, quello al quale deve guardarsi se si vuole che la prospettiva risulti netta, e non deformata, fu costituito e occupato, a partire dalla metà circa degli anni quaranta, dalla crisi, in un mondo

⁴¹ Cfr. in proposito l' *Introduzione* premessa da C. Violante alla ristampa dei *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana. Secoli XI-XIV*, Firenze 1997; e anche I. Cervelli, *Gioacchino Volpe*, Napoli 1997, pp. 596 ss. Ma cfr. anche G. Volpe, *Storici e maestri*, Firenze 1967.

⁴² L'ampio saggio al quale mi riferisco fu pubblicato negli "Studi storici" del Crivellucci, 13 (1904), in varie puntate, ed è ora leggibile in *Origine e primo svolgimento dei Comuni nell'Italia longobarda*, a cura di G. Rossetti, Roma 1976. Volpe non si decise mai a ripubblicarlo per non essere riuscito a liberarsi "dall'impressione vivissima che gli aveva suscitato una recensione di Nino Tamassia, nettamente critica" (così C. Violante, *Presentazione*, *ibid.*).

che si stava dividendo in due, dell'antifascismo; che patì e riprodusse in sé quella divisione, la quale segnò il destino dei successivi decenni. Fosse inevitabile o no, è un fatto che quella divisione si produsse. E la durezza del conflitto in cui si rese concreta fece sì che il maggior partito di governo accentuasse il tema della continuità del nuovo con il vecchio Stato, a questo aggiungendo l'altro rappresentabile nella pesante coltre clericale che allora fece gravare sull'Italia, per molti anni. A patire le conseguenze di questa situazione furono in particolare le forze che, nella stagione dell'antifascismo, avevano rappresentate e tenute vive le esigenze della giustizia sociale nel quadro di una società laica e liberale. Furono queste, infatti, che ulteriormente si divisero, convinti alcuni degli uomini che le rappresentavano della necessità di collaborare con il Partito cattolico, altrettanto persuasi, altri, della necessità opposta, ossia del dovere di mantenere a ogni costo la propria autonomia, cercando di farla valere sul fronte di un'opposizione democratica. La quale aveva comunque poco spazio, ed era destinata ad una vita grama e stentata, alimentata da una vena di nobile, ma velleitario moralismo, ed esposta alla tentazione di passare nello schieramento che non era conforme alle sue idealità; mentre sull'altro fronte la prassi collaborativa determinava un'abitudine, e, con l'abitudine, la tendenza a considerare imm modificabile la situazione che l'aveva determinata e ora la volgeva, in alcuni, verso esiti schiettamente reazionari.

Sul piano culturale, furono quelli gli anni dell'Anti-Croce: ossia, come già era emerso con chiarezza in certi interventi di Palmiro Togliatti al tempo dei governi di Brindisi, del progetto, che Gramsci aveva delineato nei *Quaderni dal carcere*, di una cultura capace di sostituire all'egemonia idealistica una cultura nuova, fondata sul marxismo. Il progetto che Togliatti riprendeva da Gramsci, e nella cui attuazione deve forse scorgersi il suo capolavoro politico, occupò per almeno due decenni la cultura che si raccoglieva intorno al Partito comunista; ed ebbe successi tanto più rapidi, e grandi, quanto più la crisi era penetrata da tempo nella cultura che si definiva idealistica, i cui rappresentanti, giovani e meno giovani, l'avevano vissuta e non risolta, sì che ora accoglievano volentieri parole nuove. Assai alto è il

numero di coloro che in quegli anni passarono sull'altra sponda. E per valutarne il significato, occorrerebbe che lo sguardo si spingesse a fondo, non solo nella cultura idealistica che allora tramontò, ma anche in quella che dette l'impressione di sostituirla, che per un periodo non breve la sostituì sul serio: sebbene abbastanza per tempo le accadesse di essere come attraversata da altri temi, provenienti da altre correnti di pensiero, e il quadro si arricchisse e complicasse in modo tale che lo stesso marxismo ne risentì, la sua impronta gramsciana rimanendo visibile, nel suo carattere originario, sopra tutto nella storiografia e nella critica letteraria. Per qualche tempo soltanto, per altro; perché anche in questi campi ad affermarsi e poi a prevalere furono via via indirizzi diversi, pensieri nuovi che, comunque si voglia giudicarli, con Gramsci condussero al tramonto quanto di crociano era rimasto in lui e in coloro che l'avevano preso a maestro.

Su quel che accadde negli anni in cui la cultura idealistica subì attacchi e critiche veementi, e velocemente declinò, il discorso non può certo esaurirsi nelle poche battute che precedono. E da tempo, infatti, auspico che, assistito dal dio della spregiudicatezza, e anche della pazienza, qualcuno, che perciò sappia scendere alla radice e sia forte di conoscenze specifiche e non di luoghi comuni, faccia la storia di questo momento della cultura italiana, lo studi nelle sue connessioni con quel che accadeva altrove, facendo capire perché, quel che avvenne, avvenne in quelle forme e con quei caratteri. Nell'attesa, qui basterà ribadire quel che è certo. E cioè che il declino nettissimo che, inteso come filosofia, e anche, se non sopra tutto, come cultura, l'idealismo subì, fu presto ribadito dall'ignoranza che, come una nebbia impenetrabile, gli si sovrappose e lo oscurò. E su questo deve insistersi: sull'ignoranza che, se la si considera in quel che presto ne derivò, forse consente di spiegare perché agli studiosi più giovani tenda a sfuggire quel che a noi, che vivemmo quegli anni, è ben presente. L'ignoranza genera ignoranza; e da questa sua interna moltiplicazione a ulteriormente generarsi fu allora la convinzione che quel che si nascondeva sotto il suo velo non avesse più niente che valesse la pena di studiare e cercar di capire; e innanzi tutto, ovviamente, di conoscere.

Era come se, poiché l'idealismo era ignorato, fosse giusto che si seguitasse a ignorarlo, circondandolo ad ogni buon conto di commiserazione e di disprezzo. Vale la pena di aggiungere che la crisi dell'idealismo coincise, in quegli anni, con la precoce crisi dell'antifascismo, che allora (come si è detto qui su) perse la sua unità e, per le note ragioni, si divise in due schiere contrapposte: con le conseguenze che, come già qui su si osservava, resero grama e difficile la vita democratica del nostro paese. Fu questa polemica, non l'altra che investì Volpe e la sua opera, a costituire il centro del quadro. E quale che sia la sua importanza, quale che sia il suo significato, quella che la riguarda è una storia per intero da scrivere.

Nota I

Non intendo (l'ho già detto) discutere intorno alle accuse di compromissione con il regime fascista rivolte, nel libro di Di Rienzo, a studiosi antifascisti, in ripresa di quelle che, fra il 1944 e il 1945, organi di stampa dell'estrema destra, monarchica e neofascista, formularono per offrirle a chi ne avrebbe tratto motivo di compiacimento. Ritengo infatti che non sia questo il punto. La debolezza di alcuni antifascisti non conferisce certo motivo per il quale al fascismo, che la provocava, debba guardarsi con più indulgenza e comprensione; né toglie qualcosa alle ragioni dell'antifascismo che restano ciò che sono, e in quanto tali vanno giudicate e apprezzate, anche se, ripeto, vario fu il modo in cui da questo o da quello furono tradotte nella pratica dei comportamenti.

A proposito di Omodeo, e dell'episodio relativo alla sua iscrizione, nel 1941, al Partito nazionale fascista, del quale fino a quel punto non aveva mai richiesta la tessera, vorrei tuttavia fare qualche piccola osservazione, relativa al modo in cui le «fonti» debbono essere lette e interpretate. Non mi pare infatti che il modo seguito da Di Rienzo (p. 229 e n. 82) sia stato, in proposito, quello del rigore e dell'obiettività; e nemmeno che, nell'avanzare i suoi «sospetti», egli abbia proceduto sul fondamento di una sufficiente informazione: essendosi in realtà

limitato a sfumare un'osservazione che si trova nel *Memoriale* volpiani del 1946 (p. 225). Va ricordato innanzi tutto, e di questo nel suo libro non si trova alcuna traccia, che per Omodeo la questione che si pose nel 1941 quando i dirigenti del Partito nazionale fascista riaprirono le iscrizioni agli ex-combattenti nella prima guerra mondiale, che fin lì a quel partito non avessero data la propria adesione. Nel 1941, e non nel 1940, come invece si trova scritto nel libro di Di Rienzo che, per questa sua datazione, si avvale di un passo del *Diario* di Calamandrei, sul quale tornerò alla fine di questa *Nota*, e avrebbe invece dovuto tener presente la lettera che, «in difesa di un amico calunniato», Croce inviò il 28 marzo 1945 al *Risorgimento liberale* di Roma, che la pubblicò, e dalla quale si ricavano notizie di alta autorevolezza documentaria. Aggiungerò che Di Rienzo non è accurato quando, nel passo citato, scrive che la notizia dell'iscrizione di Omodeo al partito è «negata» da E. Omodeo Zona, *Ricordi su Adolfo Omodeo*, Catania 1968, p. 35. Né in questa pagina, infatti, né, se ho ben visto, nelle altre che compongono questo piccolo libro, si fa cenno alla questione; che, non essendo stata richiamata, nemmeno, per conseguenza, fu smentita. Allo stesso modo, Di Rienzo non è accurato nella citazione archivistica (n. 82): dopo aver dichiarato che fino al 1938 Omodeo non risultava iscritto al Partito, avrebbe dovuto aggiungere che di una sua iscrizione non c'è traccia nelle carte del Ministero, nemmeno dopo quella data: sì che sulla presunta iscrizione del 1941 si sarebbe dovuto, quanto meno, procedere a un supplemento d'indagine. Aggiungerò ancora che il volume di M. Musté, *Adolfo Omodeo. Pensiero politico e storiografia*, Napoli 1990, di cui Di Rienzo cita le pp. 225-226, è ricordato e, appunto, citato, ma non utilizzato, e discusso, per quel che vi si afferma, e che, poiché in sostanza concorda con la lettera di Croce, avrebbe dovuto indurre a prendere contatto con questa e con le informazioni che forniva. Di questa lettera conviene a questo punto riferire per disteso il passo in cui Croce spiegò come effettivamente fossero andate le cose e come si dovesse interpretarle: «Veniamo alla seconda accusa. Nel 1941 Omodeo ebbe la tessera fascista: nel 1941, cioè dopo diciannove anni che non l'aveva voluta. Ma si deve rammentare che in quell'anno il regime fece esortazione, ossia ingiunzione con chiara sottintesa

minaccia, a tutti gli ex-combattenti della guerra del 1915-18, a dar prova di solidarietà patriottica nella nuova guerra in cui l'Italia si era impegnata, col prendere la tessera del partito, al che tutti si dovettero acconciare. Un suo collega, costante e attivissimo antifascista, che fu perfino imprigionato, il quale come lui si trovava in questa condizione di ex-combattente, venne apposta a Napoli e, me presente per caso ma non partecipante, discusse con l'Omodeo la situazione, concludendo che in quella congiuntura non si poteva non accettare la tessera. Ma il cielo, che par protegga talora gli uomini degni o gli innocenti, fece sì che quella tessera fosse all'Omodeo conferita e poco dopo rapidamente ritolta, perché quelli del partito, esaminati i precedenti di lui, si avvidero di aver commesso una grossa e quasi ridicola *gaffe*, tesserando, per troppo zelo, niente meno che il mio fedele e persistente collaboratore nella rivista *La Critica*». Poiché della testimonianza resa da Croce in questa lettera (e cfr. anche *Taccuini di lavoro*, V, 268) sarebbe assurdo dubitare, deve concludersi che questi sono i fatti, che così andarono le cose; e che può perciò ben comprendersi come il gesto al quale Omodeo fu allora costretto, in una circostanza del tutto particolare, da un partito il cui capo esercitava su consenzienti e dissenzienti una capillare attività di controllo e di intimidazione, fosse ben presto compensata da quella che, ironicamente, Croce definiva come giustizia del cielo e tornasse perciò a conferma del suo netto e limpido antifascismo. Debbo aggiungere, e spero che non sia presa per quel che non vuol essere, e cioè per una notazione moralistica, che, in tempi torbidi e violenti, quando l'elementarità del sentimento di sopravvivenza sembra aver ragione di ogni spirito di giustizia, sono gli uomini migliori, i più duri nell'esercitare la difficile arte dell'intransigenza, a attirare gli odi più funesti e a essere l'oggetto delle più feroci denigrazioni. Chi è giovane, con difficoltà può immaginare la violenza e la volgarità degli attacchi a cui in particolare Adolfo Omodeo fu allora sottoposto, di quante e quali ingiurie fu fatto oggetto. Persino un uomo come Ernesto Buonaiuti, per tante e tante ragioni degno di stima anche da chi si fosse trovato, e si trovi, a non poter consentire con le sue idee storiografiche, non solo non esitò a entrare in quella trista storia di calunnie. Non solo non evitò che

l'inimicizia che, ricambiata, nutriva per Omodeo, alimentasse un sordo spirito di vendetta. Ma, cosa che ha del grottesco, giunse al punto di chiedere che l'autore delle *Origini cristiane* fosse sottoposto al procedimento dell'epurazione! Il che si ricorda per ribadire che quelli furono sul serio tempi terribili; e non soltanto perché a renderli tali fosse l'intransigenza antifascista di questo o di quello. Lo furono per la ragione, spesso non considerata a sufficienza, o non considerata affatto, che a contrapporsi a quella fu la rabbiosa ostilità di una parte non piccola della borghesia, alta e meno alta; una borghesia che si sentiva giudicata, minacciata, colpita nel suo patrimonio economico e culturale; che in generale temeva e disprezzava la politica, e che, per difendersene, non badava ai mezzi, non rifuggiva dalla calunnia, dall'insulto sanguinoso, dalla denigrazione.

Resta da considerare la discrepanza che, rispetto alla data, deve notarsi fra la testimonianza resa da Croce nel marzo 1945, e quella di Calamandrei, che, come già detto, risale al 27 gennaio 1940, a un periodo quindi anteriore all'entrata in guerra dell'Italia. Converrà riferirla nella sua interezza: «Ieri è venuto a cercarmi a Roma il prof. De Ruggiero, per chiedermi consiglio sulla iscrizione al partito. M'ha detto che egli è il solo professore a Roma in quelle condizioni: che il rettore De Francisci gli ha scritto chiedendogli che cosa intende fare e spiegazioni sui motivi della sua decisione

Omodeo, pare, "ha già saltato il fosso". Muti, il segretario del partito, avrebbe detto in un salotto a proposito di quelli che non si iscriveranno: "li vogliamo vedere in faccia queste pecore rognose". De Ruggiero è in dubbio: teme soprattutto le rappresaglie fisiche: bastonature, olio di ricino» (*Diario*, I, 128).

Da questo testo si deduce che già all'inizio del 1940 erano in atto pressioni, da parte del governo e del partito, esercitate su personaggi che, sebbene ricoprissero pubblici uffici, erano privi di tessera. Si trattava, evidentemente, di un'iniziativa che, dopo la dichiarazione di guerra, si fece, non solo più intensa e minacciosa, ma anche, per dir così, più determinata, dal momento che, come si è accennato, era ora rivolta agli ex-combattenti della guerra 1915/18, i quali, con l'adesione al Partito, avrebbero dovuto dimostrare che quella voluta dal fascismo

era sentita e condivisa come patriottica al modo stesso in cui sentita e condivisa era stata l'altra. È più che probabile (ma non ho trovato al riguardo utili riscontri) che l'iniziativa che, nel 1941, riguardò anche Omodeo, fosse già iniziata, forse senza riferimento specifico agli ex-combattenti, al principio dell'anno precedente. Ma, e con questo può passarsi a una più ravvicinata analisi del passo che compare nel *Diario* di Calamandrei, è certo che da quel che vi si legge a risultare è un quadro non chiaro e, anzi, alquanto sfocato. Che, fra le minacce, formulate in stile eletto, da Ettore Muti e la richiesta del Rettore De Francisci, vi fosse un nesso, è evidente. O, quanto meno, più che probabile. Non si dimentichi che, divenuto da poco segretario generale del Partito dopo la destituzione di Storace, Muti era atteso con interesse all'opera da quanti, a cominciare da Galeazzo Ciano, avevano contribuito alla sua ascesa. E, nello stile che gli era proprio, e con le idee che aveva nella testa, non è improbabile che i suoi primi atti fossero ispirati dall'intento di far pagare cara, alle «pecore rognose» dell'antifascismo, la loro volontà di non piegarsi alla disciplina. Ma, se è così, è anche vero che, in questo testo, il riferimento a Omodeo è più che generico. Calamandrei non fa se non riferire una voce che, a sua volta, De Ruggiero aveva, con ogni verosimiglianza, ricevuta da altri, e non aveva controllata alla fonte. Ne consegue che se, com'è certo, la vicenda dell'iscrizione ebbe luogo, nei modi paradossali in cui cominciò e finì, nel 1941, nel 1940 Omodeo non aveva «saltato» nessun fosso.

Nota II

Nell'analisi complessiva che, soprattutto nel secondo capitolo di *Ottobre 1917*, Volpe aveva condotta delle ragioni che furono alla radice del disastro di Caporetto, vi erano, senza dubbio, osservazioni importanti. E innegabile è che, nello stringere il nesso fra la situazione politica e sociale del paese, da una parte, la condizione dell'esercito, da un'altra, anche qui le sue qualità eccellessero. Altrettanto indubitabile, per converso, è che, riletta oggi, la recensione di Omodeo appaia

alquanto sfocata: come se le sue osservazioni nascessero da un presupposto non con chiarezza reso esplicito, e incapace perciò di collocarsi con forza nel suo centro.

A guardare bene, la ragione del contrasto appare, tuttavia, evidente. E risiede nel diverso concetto che i due studiosi avevano, non solo della guerra, ma, in primo luogo, della vita politica e civile della nazione, nel diverso modo in cui giudicavano della sua positività e del suo valore. Per Volpe la guerra, anche la guerra, questa anzi al grado più alto, era uno dei mezzi con i quali la nazione era chiamata a realizzare sé stessa: e cioè la sua potenza, la sua espansione, la conquista; e quanto più fosse apparsa compatta, fusa nei suoi elementi, concorde e consapevole, di altrettanto i mezzi avrebbero corrisposto a tale sua natura, e fra questi e quella si sarebbe realizzata la convergenza e, quindi, l'identità. Per Omodeo, la guerra era un evento complesso, oscuro, diversamente reale nella forma che assumeva nelle coscienze. Un evento che si trattava di rendere chiaro e trasparente nella coscienza, appunto, che se ne avesse e nell'elaborazione che si fosse stati capaci di darne: in modo che fosse la nazione, intesa come vita morale e religiosa, non come conquista e acquisizione, a darle senso, facendone uno strumento, al di là del dolore e della morte, di elevazione morale. Quella di Volpe era la guerra sentita da un nazionalista. Quella di Omodeo era la guerra quale, dopo essere stata vissuta e sofferta nelle trincee alpine, poteva essere ripensata da un idealista, assai più vicino in questo a Gentile che non a Croce, che l'aveva rappresentata come un evento funesto della natura, e come un barbarico «giudizio di Dio», da interpretare e, con fatica, da ricondurre nel quadro della razionalità (si pensi alle *Pagine sulla guerra*).

Fu il senso religioso della guerra, fu il modo in cui l'aveva vissuta e che ora cercava di interpretare leggendo i diari e le lettere dei caduti, fu il sentimento di solidarietà umana che aveva reso vivo e partecipe il suo animo e che, al ritorno, gli aveva dettata la dedica del terzo volume delle *Origini cristiane*, - fu insomma tutto quello che Omodeo chiudeva in sé e non ritrovava in Volpe, a determinare il duro, e per certi versi ingiusto giudizio formulato su *Ottobre 1917*. Per capirne la genesi, e valutarne l'asprezza, molte sarebbero le pagine dei *Momenti della vita di*

guerra che potrebbero essere sottoposte all'attenzione del lettore di oggi. Basterà, in questa sede, citarne una, dedicata a Scipio Slataper e al *Mio Carso*: «Per lo slavo egli non aveva antipatia, e ne dava segno palese nel *Mio Carso*, con l'allocuzione al pastore sloveno. Il trionfo dell'italianità egli lo sentiva sicuro quando italianità fosse stato rigoglio di miglior vita spirituale. Non nutriva avversione per i socialisti, perché sosteneva che l'elevazione delle classi inferiori favorita dal socialismo triestino, portava all'irrobustimento dell'italianità. Ma questa espansione della nazionalità era per lui cosa ben diversa da quella vagheggiata dai nazionalisti su modelli tedeschi. Non sopraffazione della minoranze, ma auto-controllo della maggioranza in una più liberale giustizia, documento d'una forza che non ha bisogno d'esser violenta. Vagheggiava un possibile accordo con la nazionalità slava meridionale in formazione colla tranquillità calma di chi è sicuro. Questa forza matura doveva attenuare anche la nervosità degli italiani di Trieste. Italiani, prima che triestini, dovevano accettare qualunque politica estera, anche triplicistica, avesse irrobustito l'Italia. Trieste sarebbe stata più sicuramente italiana: l'irredentismo non doveva essere una piaga debilitante della patria» (p. 233). Dal diverso modo d'intendere la nazione, e la storia, dipendeva la valutazione della «debolezza» italiana, nella quale era per altro impossibile che, sia Volpe sia Omodeo, non cogliessero la radice della tragedia di Caporetto. La «debolezza» italiana derivava, per Volpe, dalla mediocrità dell'educazione, non solo politica, ma anche e sopra tutto militare, che le classi dirigenti avevano impartita al paese, dal cinismo e dall'assenza di autentiche idealità, da tutto ciò insomma che aveva caratterizzata, per lui, la politica di Giolitti e aveva trovata la sua espressione nel neutralismo e nel pacifismo. La «debolezza» italiana non era invece, per Omodeo, una causa dalla quale far dipendere conseguenze, materialmente considerate. Ma era se mai da ritrovare (e da intendere perciò in altro modo) nell'inevitabile fragilità di una «creatura» da poco venuta al mondo e che le cose avevano investita con una violenza di troppo superiore alla sua capacità di resisterle. Era qualcosa che non poteva essere isolato e posto al vertice, o alla base, di una scala ascendente o discendente. Era qualcosa che, per essere inteso

sul serio, richiedeva un diverso concetto e rendeva inevitabile, fra i due studiosi, lo scontro e, se si vuole, la reciproca incomprensione.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofiaitaliana.it", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofiaitaliana.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente [in_dirizzo](mailto:redazione@giornaledifilosofia.net) (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.