

CULTURA CLASSICA E FASCISMO IN ITALIA*

di Luciano Canfora

Il tema che mi è stato proposto prende l'avvio da esperienze della più recente storia d'Italia, ma attinge una tematica più generale: quella appunto del nesso tra gli studi sul mondo antico e le ideologie dominanti. E' questo un argomento centrale per chi voglia studiare la civiltà europea, per la ragione, del resto piuttosto nota, che della cultura occidentale certamente gli studi correntemente definiti 'classici' costituiscono un asse portante. Si può anzi dire, legittimamente, che la stessa cultura moderna nasce — nell'Occidente europeo — come riproposizione della civiltà greca e romana, come contrapposizione al moderno in nome dell'antico. Questo è, in certo senso, un atto di nascita ambiguo. Ha osservato Le Goff, alla voce *Antico/moderno* dell' "Enciclopedia Einaudi" che la cultura 'moderna' (umanistica, rinascimentale) nasce appunto *contro* quella che era stata sino ad allora la cultura moderna — quella del Medioevo — in nome della cultura antica, cioè appunto quella greca e romana.

Perché mi fermo un tantino su questo punto? Perché evidentemente in questo 'atto di nascita' della cultura moderna vi è anche uno dei suoi tarli, uno dei suoi più delicati punti di ambiguità. Il fatto stesso di riproporsi come scoperta del mondo classico dà alla nuova cultura, nell'età dell'umanesimo e della rinascita, un carattere tipicamente elitario: una cultura la cui fruizione è di necessità ristretta per il fatto stesso che implica strumenti linguistici, culturali ecc. — quelli appunto delle lingue classiche — i quali fanno sì che la sua circolazione sia pur sempre ristretta ad una cerchia più o meno larga di "dotti", di "colti". Quella della Rinascita è l'epoca in cui la cultura classica, rivissuta dagli umanisti, è anche la cultura più avanzata, la cultura d' avanguardia nell'Occidente europeo. Ed è, anche, il primo momento di incontro, di felice incontro, di identificazione, tra studi classici e ideologia dominante, giacché l'"ideologia" che sorregge il grande movimento di idee che chiamiamo Rinascita è tutta a base classicistica.

Sarebbe interessante, ma ci porterebbe un po' lontano, cercare di tracciare l'itinerario nei secoli successivi di questo nesso — che appare ora come identificazione ora come

tensione — tra cultura classica e ideologie dominanti. Credo che sia necessario, invece, indicare solo qualche tappa, qualche momento particolarmente significativo.

Sovviene, credo, subito alla mente di tutti un'altra fase storica nella quale l'intreccio tra ideologia dominante e cultura antica è stato fortissimo, ed è anche questa volta politicamente incisivo: l'età della Rivoluzione francese e del dominio napoleonico. Tutti sanno che i giacobini hanno letto se stessi, hanno letto la propria esperienza politica e ideale, attraverso il prisma della filosofia stoica, della Repubblica Romana, della antica tradizione anti—tirannica. Su questo si è scritto molto. Gli stessi protagonisti ripropongono incessantemente di sé tale immagine: è importante perciò — nel cercare di comprendere i *limiti* dell'esperienza intellettuale del giacobinismo europeo — avvertire in che misura la formazione classicistica, il filtro classicistico, abbiano costituito una *forma* del loro pensare storico. Quando Saint—Just, nei *Frammenti sulle istituzioni repubblicane*, indica i *Nomoi* di Platone come punto di riferimento della legislazione rivoluzionaria dell'anno II, compie — certo — una “metafora”, ma esprime anche la consapevole identificazione — intrinseca al pensiero dei rivoluzionari francesi — con l'orizzonte ideale delle “antiche repubbliche”. Come dicevo, il materiale d'indagine in questo campo è ricchissimo, e potrebbe riservare ancora utili sorprese e scoperte. Si potrebbe indagare la distinzione tra chi si richiama all'antica Grecia (più Sparta che Atene) e chi si richiama a Roma. E poi c'è tutta la tematica del cesarismo: questo fenomeno politico tipico dell'Ottocento europeo (i due Napoleoni), che si esprime in una nozione mutuata appunto dall'esperienza della politica romana.

Concetto politicamente produttivo, questo di “cesarismo”. Quando intorno agli anni '50 dell'Ottocento si è cercato di definire la natura del potere bonapartista, del secondo Napoleone, il concetto di “cesarismo” è servito a definire un particolare tipo di potere: un potere totalitario con un appoggio di massa, con un rapporto con le masse diverso da quello della ‘dittatura’ tradizionale. Ecco un caso concreto in cui un concetto ricavato dall'esperienza del mondo antico, un concetto della romanità classica, è stato rinnovato creativamente e usato per esprimere una realtà moderna, qual è appunto il “bonapartismo”.

Ancora. Un altro grande settore di indagine, in cui ben si coglie il rapporto tra cultura classica e ideologia dominante, è certamente la disputa sulla eliminazione della schiavitù, esplosa all'incirca nello stesso periodo in Francia, in Inghilterra e negli Stati Uniti d'America. Come sapete, è soltanto con la Seconda Repubblica francese, nel 1848, che viene sancita l'abrogazione della schiavitù nelle colonie, l'eliminazione dell'istituto stesso della dipendenza schiavile. Negli Stati Uniti d'America, invece, l'abrogazione si realizza in modo traumatico, dopo una guerra che divide in due la Federazione, in due Stati contrapposti e in guerra tra di loro. In entrambi questi momenti — dibattito in Francia pro e contro l'abrogazione, guerra di secessione negli Usa — il ruolo dell'ideologia antichistica, del richiamo al modello antico, è in primo piano. La propaganda, la pubblicistica anti—abrogazionista fa leva sulla positività dell'istituto della schiavitù richiamandosi in particolare, specie negli Usa, al cosiddetto “modello greco”; essa pone in luce innanzi tutto questo singolare concetto: che la schiavitù è base indispensabile — come

già fu nella città greca — perché l'élite. dominante e — sprima appieno tutte le sue potenzialità; l'esempio dell'Atene classica costituirebbe un significativo precedente. Il maggior teorizzatore di tale "modello greco" è, negli Usa, Calhoun, un classicista che è stato anche un politico, segretario di Stato e candidato alla Presidenza dell'Unione, autore di saggi di letteratura greca che hanno tuttora un loro interesse.

Ma c'è in questa pubblicistica anche un elemento rilevante di critica della società capitalistica. E' sintomatico come in questi scrittori, che sono anche dei politici, sia posta in luce la maggiore umanità del rapporto padrone/ schiavo nelle piantagioni (Usa) rispetto al rapporto disumano che si stabilisce nella fabbrica tra il datore di lavoro e il proletario. Ci sono pagine appassionate in cui si mette in luce, negativa, come l'etica nordista che esalta il lavoro di fabbrica, il lavoro cosiddetto "libero", sia un'etica spietata: la fibra del lavoratore a quarant'anni è già distrutta, non ha più protezione quando cessa di prestare la propria opera, laddove lo schiavo nella piantagione è protetto fino alla estrema vecchiaia da un paternalismo ben più pensoso della sua sorte come individuo. Anche in questo vi è un elemento che non può non interessarci: siamo di fronte ad una critica 'passatista' della società industriale. In questa significativa circostanza della polemica sulla abrogazione della schiavitù, il ruolo del riferimento all' "antico" è stato dunque ambiguo — per un verso si è trattato di un richiamo al passato, ad un modello, appunto schiavistico, evidentemente improponibile, per l'altro di una critica del tutto pertinente ai lati profondamente negativi dell'industrialismo spinto della società capitalistica al suo sorgere, del cosiddetto 'capitalismo manchesteriano'.

Facciamo un ulteriore esempio, quello dell'età dei fascismi in Europa. Sia in Italia che in Germania — ma anche nei cosiddetti "fascismi periferici" (Romania, Ungheria) — la ripresa in forze, il rilancio di un richiamo ai rispettivi "precedenti" (Roma per il fascismo, gli antichi Germani per il nazismo) hanno fatto di queste mitologie, di queste riletture del passato, elementi centrali delle ideologie dominanti. Il nazismo, ad esempio, si propone come continuazione di un germanesimo alla cui origine c'è Arminio — l'atto di nascita della Germania antiromana —; quanto poi il fascismo abbia proposto di sé un'immagine continuistica rispetto alla romanità, soprattutto imperiale, è cosa assai nota (su cui daremo magari in seguito qualche particolare dettaglio).

Siamo dunque di fronte ad una "Usurpation" — uso, fruizione immediata — di una mitologia antica. Essa non è limitata soltanto all'Europa Occidentale o agli Stati Uniti d'America. Ad esempio nei paesi slavi, soprattutto nella Russia zarista, il richiamo alla tradizione bizantina è altrettanto forte: Mosca come la "terza Roma". Questo è uno dei miti tipici dello zarismo ed è altrettanto forte quanto in Occidente latino il richiamo alla Roma classica, o in Germania il richiamo agli antichi Germani. Lo zar viene sentito come il continuatore degli imperatori di Bisanzio. E' un'idea — forza su cui poggia il dominio anche spirituale degli zar (che sono, anche, capi supremi della Chiesa ortodossa). Ed è proprio nella certezza che dopo la prima Roma — quella dei Cesari —, e dopo la seconda Roma — cioè Bisanzio — vi è Mosca e che dopo questa terza Roma un'altra Roma non vi sarà (è la famosa profezia del monaco Filofei), che noi cogliamo una mitologia — ideologia, una tensione classicistica, un uso immediatamente politico di una mitologia dell'antico,

altrettanto forte — e forse anche più forte — che nel richiamo a Roma dell'Occidente latino.

Se dunque questo panorama sommario e certo affrettato che ho cercato di delineare ha un senso, ha un senso anche il problema che ci siamo proposti questa sera: di studiare cioè il rapporto tra un momento della vita politica italiana identificabile col fascismo e l'uso che in quell'epoca si è fatto della tradizione "classica", particolarmente romana.

L'esemplificazione che ho fatto, per quanto rapida, mette in luce, credo, un elemento: che cioè non è esatto che di questo bagaglio tematico — mitologico — concettuale rappresentato dalla "cultura classica" si sia fatto unicamente un uso "conservatore". Basti pensare all'età della rivoluzione francese, anche se è giusto aggiungere che l'uso dei modelli antichi praticato dai giacobini è il meno storicamente fondato, il più arbitrario. Se però l'"Usurpation" non è stata univoca, va anche detto che il ricorso più consapevole e storicamente fondato ai modelli mentali, al bagaglio spirituale ecc. "classico" è quello compiuto, s'intende con propositi strumentali, dalla cultura di destra.

Vi è un momento nella storia della civiltà europea, un momento di crisi, tra gli anni '80 e il 900, che conviene assumere come punto di partenza per queste considerazioni: è il sorgere un po' ovunque in Europa, ma soprattutto nei paesi di lingua tedesca e in Italia, di una critica della democrazia parlamentare, ce si suole ricondurre ad un orientamento di pensiero definito "elitismo" o "teoria delle élites". Critica della democrazia parlamentare che è un po' il punto d'incontro di differenti e complessi orientamenti. E' una critica che nasce certo da destra ed esprime l'insoddisfazione, il rifiuto verso la democrazia parlamentare via via che si è venuto affermando il suffragio generalizzato. Questo — come tutti sanno — è una conquista relativamente recente. In Italia, ancora nel '12 votava appena il 20% della popolazione, in Germania il suffragio universale si afferma prima, però con forti limitazioni nel più importante degli Stati tedeschi, cioè in Prussia. Le prime elezioni a suffragio effettivamente universale si hanno dopo la prima guerra mondiale. Orbene proprio l'inevitabile affermarsi del suffragio universale suscita, nel pensiero contemporaneo, una critica distruttiva, che è un po' anche il tarlo della democrazia: che cioè la sovranità popolare sarebbe in fondo una sovranità apparente, che non tutti i voti in realtà sono uguali, che la consapevolezza non è egualmente diffusa in tutti, che il suffragio 'universale' è in realtà una illusione, che il vero potere risiede altrove. E qui la critica si divarica: tra chi dice che è *giusto* che il vero potere risieda altrove, e chi dice che *purtroppo* il vero potere risiede altrove. E risiede appunto nelle "élites": élites culturali, o economiche, o politiche o tutte queste cose insieme.

Orbene questa critica della democrazia parlamentare, del suffragio universale, dell'uguaglianza, trova, potremmo dire, nel bagaglio culturale, nell'accumulo di conoscenza storica rappresentato dalla civiltà greca e romana un punto di riferimento non secondario. Intanto per una ragione ovvia: che cioè il mondo antico offre esempi di "democrazia" non egualitaria (le "democrazie" greche ad esempio, che limitano i diritti di uguaglianza ai soli liberi). Così Charles Maurras, che è il teorico della "Action française",

uno dei maggiori esponenti della cultura di destra in Francia, dice apertamente di “sentirsi un Ateniese”, di aspirare ad un assetto sociale in cui la piena esplicazione delle capacità di alcuni sia fondata sull’asservimento di altri: mutua dal modello greco l’idea di una ‘disuguaglianza naturale’ (libero/ schiavo) e la proietta in una ipotesi politica moderna. Vi è poi una più sottile critica della democrazia rappresentativa, che trova espressione nel pensiero sociologico contemporaneo. Penso soprattutto a Gaetano Mosca e a Vilfredo Pareto — in Italia (ma Pareto ha operato prevalentemente in Svizzera e in Francia) —, e a Robert Michels in Germania, autore di un saggio memorabile, pubblicato nel 1912, sulla “Sociologia del partito politico”. Michels studia il partito — tipo dell’Europa moderna, il partito socialista tedesco, e ne disvela il funzionamento interno, mostrando come proprio nel maggior partito operaio europeo trovi conferma la teoria elitistica, come proprio in una formazione nuova come il moderno partito di massa si riproducano i meccanismi elitari (autoriproduzione del gruppo dirigente, consenso passivo della base ecc.).

Questo genere di critica — che certamente, sul piano morfologico, coglieva nel segno in quanta descriveva oltre tutto una situazione di fatto — sorgeva di pari passo (e non senza, credo, un reciproco rapporto) ad una rinnovata lettura del mondo antico, soprattutto romano, analogamente rivolta a mettere in luce i meccanismi ‘elitistici’ di quella temperie politica. Non è, forse, casuale che l’anno dopo la pubblicazione dalla “*Sociologie der politischen Partei*” esca a Lipsia il libro di uno studioso svizzero — di Basilea, di un ambiente cioè irrorato da influenze paretiane e michelsiane —: la “*Nobilität der römischen Republik*” di Matthias Gelzer, uno dei maggiori storici di Roma del nostro secolo. Questo libro si propone di mostrare che, al di là delle strutture politico—istituzionali (e della propaganda o immagine di sé), la Repubblica romana è sempre stata di fatto soltanto palestra, luogo di dominio, di gruppi familiari o familiari e politici insieme, che esercitano appunto, nella vita dello Stato, il predominio caratteristico delle élites dominanti. Non è casuale, ripeto, il coevo svilupparsi di una critica sostanzialmente conservatrice dell’istituto democratico—parlamentare moderno, e di una rilettura del mondo romano in termini appunto di teoria elitista. Gli sviluppi — nella cultura antichistica europea — di questo nuovo approccio sono noti: penso soprattutto alla riflessione, riacutizzatasi nello stesso periodo, sulla fine dell’impero romano, e più in generale del mondo antico.

E’ una riflessione, questa, che torna a farsi attuale intorno alla prima guerra mondiale. Il nucleo concettuale su cui si fonda è che il mondo antico è “finito” perché l’élite che lo dirigeva si è estinta: o perché si è prodotto un perverso meccanismo di selezione a rovescio, o perché si è assistito ad un vero e proprio ‘suicidio dei migliori’. Queste élites colte, raffinate, così “avanti” rispetto alle masse, non si riproducono (è il fenomeno studiato da Seeck in “*Untergang der antiken Welt*”), sì che ad un certo punto la marea dei contadini—soldati l’ha sommersa. Dopo la guerra franco—prussiana, la Prussia in rigoglio demografico e la Francia in declino costituivano, per così dire, una prima avvisaglia di questo scenario. Ma è la prima guerra mondiale con tutte le sue conseguenze umane e politiche che rappresenta il momento di maggior “panico” dal punto di vista dell’analogia con la fine del mondo romano. Un libro come “*Il tramonto dell’Occidente*” di Spengier, che è del ‘18, l’anno in cui la guerra si chiude e proliferano le rivoluzioni, è un pò come l’atto

testamentario della vecchia Europa e insieme il grido d'allarme per il possibile ripetersi di una fine dell'Europa moderna analoga, per molti versi, alla fin. del mondo romano e romanizzato.

Si coglie subito, credo, come anche in queste 'letture' della fine del mondo antico, a cura di antichisti professionali come Seeck o anche di studiosi di larga esperienza storica come Spengier, sia operante, più o meno consapevolmente, un modo di considerare l'idea di "decadenza" influenzato dalla nozione di élite. Quando poi si consideri che al fenomeno impressionante della 'decadenza' era venuto a coniugarsi, negli stessi anni, il grande evento della rivoluzione russa — e storici del mondo romano come Rostovcev, che avevano direttamente visto e vissuto il momento della rivoluzione, abbandonavano il loro paese e venivano a spiegare all' Occidente attonito che quella rivoluzione altro non era che il moderno estinguersi dell'impero romano — questo grido di allarme, fondato peraltro su di una lettura unilaterale della rivoluzione, sembrava confermare *de visu* che questa alba del XX secolo dovesse ormai rassegnarsi a vedere la fine dell'Europa civile e diretta da una splendida élite sovranazionale avviatasi al 'suicidio' nel '14, così come il III secolo dopo Cristo aveva visto l'inarrestabile fine delle élites dirigenti romane travolte dalla marea dei contadini — soldati divenuti forza decisiva e dirigente nel corso della "seconda anarchia militare".

Ho fatto così un altro nome: Seeck 1891, Gelzer 1912, Spengier 1918, Rostovcev 1926. Tutti storici e pensatori nella cui considerazione della storia del mondo antico, in particolare romano, è particolarmente viva l'attenzione al rapporto masse — élites.

Credo sia chiaro, a questo punto, il rilievo che mi sembra opportuno attribuire alla presenza di una mentalità influenzata dall'elitismo nella maturazione del pensiero storico di quest'epoca (ma si potrebbe, penso, legittimamente parlare anche di reciproca influenza tra elitismo e coeva storiografia). E mi sono particolarmente soffermato su questo punto per la ragione che a sua volta il pensiero elitistico ha rappresentato una delle più importanti matrici dell'ideologia del fascismo. Vi è una sorta di filiazione intellettuale tra la critica della democrazia parlamentare che viene affiorando alla svolta i due secoli, e che si acuisce intorno alla guerra mondiale, e lo sbocco nel fascismo. Oltre tutto il fascismo si presenta come 'superamento' della "invivibilità" della democrazia rappresentativa, superamento che, d'altra parte, non vuole essere un ritorno indietro, ma una soluzione totalmente nuova, né liberale né socialista. (Altra cosa è ovviamente il problema storico se il fascismo abbia effettivamente realizzato questa sorta di 'terza via').

Filiazione dunque, sul piano ideale, elitismo — fascismo. Ma quando si adopera la nozione, la parola "fascismo", si indicano in realtà cose assai diverse. E' un termine che ha notevole vitalità nel nostro linguaggio politico, ma riveste anche — com'è noto — una notevole ambiguità. Ancor oggi adoperiamo questo concetto nella polemica e nella diagnosi politica quotidiana, a più di trent'anni dalla fine dei fascismi. E' sorte, del resto, toccata anche ad altri concetti politici: penso al concetto di "sillano" nella tarda Repubblica romana. Silla si ritira dal potere nel 78 a.C. ma, fino all'età delle proscrizioni triumvirali (43 a.C.) e anche dopo, "sillano" è termine della polemica politica attuale. Silla è morto, non c'è un movimento sillano, ma il concetto trascende la fruizione immediata. Si può discutere se questa vitalità postuma di concetti politici dipenda da una insoddisfacente ricchezza del lessico o invece esprima una realtà politica effettiva.

Ma oltre a tale vitalità postuma nel linguaggio e nell'analisi politica, il termine fascismo ha anche una molteplicità di significati — come dicevo prima —, che corrisponde alla molteplicità di fascismi contenuti nel fascismo storicamente inteso. Non è per divagare che io mi soffermo un attimo su questo punto, sulla polisemicità di questo termine. Giacché per meglio comprendere su quale versante della politica culturale del fascismo si sia dislocata la cultura classica in quegli anni è innanzi tutto necessario cercare di comprendere quante 'facce' questo movimento e questo regime abbiano avuto, quante potenzialità abbia espresso e quante abbia represso al proprio interno e così via. E credo, perciò, che non sia rituale richiamarsi ad una ben nota pagina di uno storico italiano tra i maggiori di questo secolo, Delio Cantimori, che peraltro ha iniziato la propria esperienza intellettuale 'dall'interno' del fascismo, nei primi anni '30. E' una pagina recente, una riconsiderazione retrospettiva degli ultimi anni, del '62; una pagina in cui Cantimori si sofferma sui "molti fascismi" e respinge l'uso sommario del concetto di fascismo: "come se il fascismo fosse stato come Moby Dick, la balena che tutto inghiottì indiscriminatamente e che tutti satanicamente portò alla perdizione". Onde suggerisce l'opportunità di discernere la "varietà di movimenti, correnti, tendenze, persone, interessi economici e finanziari, e anche illusioni, fantasie, incoscienze che permisero a Mussolini e ai suoi di conquistare il potere, di tenerlo, di conservarlo, come anche occorre discernere la varietà e differenza di idee, concezioni politiche, interessi, personalità che ci furono anche nell'antifascismo; giacché se non si comincia a guardare le cose in questo senso, se si tiene fermo a quegli schemi generali, si corre il rischio di perdere il senso delle proporzioni, tanto di quelle vicine quanto di quelle lontane, e cadere nel più repellente dei moralismi, quello storico—politico".

Questa pagina, famosa, è stata spesso adoperata e citata, anche un pò strumentalmente, bisogna dirlo, giacché ovviamente è facile cercare di leggerla in un senso per così dire "assolutorio": quasi che Cantimori qui dica che essendoci stati tanti fascismi, se ne potrà sempre ritagliare uno meno 'indecente' e a quello ricondurre post eventum la propria personale vicenda. Evidentemente non di questo si tratta. Cantimori invitava a diffidare di una definizione sommaria, e alla fine poco significativa, e spingeva nel senso della distinzione e della differenziazione sia sul versante fascista che sul versante antifascista. Non è un'idea del tutto nuova. Va ricordato che già nelle analisi di "Giustizia e Libertà", negli anni '30, questa idea è molto chiaramente messa in luce. C'è un editoriale del '35, in cui si legge, tra l'altro, che accanto al "fascismo e nostalgie liberali di Volpe, Gentile, Pirelli, c'è il fascismo cattolico—nazionalista, c'è il fascismo social—riformista" ecc. Consapevolezza dunque, anche qui, della molteplicità dei fascismi riconoscibili dentro questa sommaria e alla fine generica definizione.

Perché insisto su questo punto? Per mettere in luce un aspetto che talora si perde nella polemica contingente, nelle semplificazioni sommarie. Dietro la cortecchia apparentemente unificante, totalitaria del regime, una dialettica nondimeno riesplode, una dialettica certo non limpida né del tutto esplicita, per la natura stessa del regime fascista. Ma non si può dimenticare che il regime fallisce proprio perché non riesce a realizzare l'immagine di sé che si sforza di proporre: la lotta di classe non s'interrompe certo per compiacere le

farneticazioni corporative; e lo stesso dibattito culturale, non più libero, non più aperto, si riapre *all'interno* del fascismo. Il quale, ponendosi come "terza via" rispetto alla soluzione liberale e a quella comunista, pretende l'impossibile, pretende una conciliazione di opposti, che di fatto lo pone continuamente in bilico tra soluzioni differenti, che sono — volta a volta — o velleitariamente pseudo—sinistre, o, più spesso, apertamente reazionarie. Siamo dunque di fronte ad un equilibrio instabile, ad una dialettica che tende costantemente a riaprirsi, e che infatti alla fine produce una "fuoruscita" dal fascismo. Pensiamo all'itinerario intellettuale del cosiddetto "fascismo di sinistra", che dal regime si allontana ben prima della sua fine, e che può essere simboleggiato — in questo nostro discorso sommario — da una figura emblematica come quella di Ruggero Zangrandi, nonché, per altro verso, da quella di Giaime Pintor. Essi partono come intellettuali della "sinistra" fascista e finiscono col dislocarsi su posizione di punta dell'antifascismo.

Non si deve trascurare, d'altra parte, che questa diversificazione interna del fascismo, questa sua "molteplicità", è anche, per un certo tratto, funzionale alla conservazione del regime: giacché la possibilità stessa di dar vita ad una dialettica interna al regime rappresenta una valvola di sfogo per le forze intellettuali più vive. Anche in questo è istruttivo il caso Zangrandi: di un uomo inquieto e non conformista, che, giovanissimo, si vede aperta la possibilità di intervenire con corsivi redazionali sul "Popolo d'Italia", corsivi che venivano talora attribuiti, per la sede e la forma in cui apparivano, allo stesso Mussolini. Eppure questa dialettica, a lungo andare, crea lacerazioni all'interno del regime. Per venire all'esempio che qui ci interessa, si può osservare come uno dei bersagli caratteristici e costanti del cosiddetto fascismo di sinistra sia la cultura conservatrice, tronfiamente romaneggiante e accademica.

Accade infatti che, in questo variegato panorama dei tanti fascismi dentro il fascismo, il posto che la cultura antichistica occupa sia nettamente spostato sulla destra: una collocazione continuistica rispetto alla cultura conservatrice pre—fascista, in un intreccio molto stretto con la cultura clericale, anch'essa richiamantesi — per autonoma tradizione — alla "matrice" romana. Pensiamo ad esempio alla più grossa istituzione culturale del classicismo italiano durante il fascismo — l' "Istituto di studi romani" —, istituzione influente per il potere, il prestigio, i mezzi economici, la esplicita protezione politica di cui gode ecc.: ebbene è una tipica istituzione clerico—fascista, egualmente collegata al potere politico (al regime) e alla chiesa cattolica. Una delle collane promosse da questo istituto è appunto "Roma onde Cristo è romano", il cui primo numero è un saggio conferenza di Pacelli, allora cardinale; e il rapporto ovviamente si rinsalda al tempo della guerra di Spagna, in occasione della quale il nesso fascismo—chiesa cattolica si cementa nel comune attacco politico e propagandistico contro la Repubblica spagnola, in una 'crociata' di evidente impostazione sanfedista. Non sarà male ricordare che, quando il regime crollerà, l'Istituto di studi romani e le sue varie articolazioni, riviste ecc. passeranno in modo indolore ad uno schieramento esclusivamente clericale. Penso ad es. ai fascicoli della rivista "Roma" — organo appunto dell'Istituto di studi romani — intorno al 25 luglio del '43. Gli ultimi numeri, in giugno, inneggiano ancora alla guerra che sarà sicuramente vinta, continuano le traduzioni e parafrasi dei discorsi mussoliniani; ma, col numero

successivo al 25 luglio, aquile e fasci scompaiono di colpo dal frontespizio della *rivista* e alquanto spudoratamente la rivista proclama di essersi da sempre richiamata esclusivamente al magistero della chiesa, di aver sempre nutrito perplessità sugli errori che si venivano compiendo. Ci sono persino editoriali del direttore, Carlo Calassi — Paluzzi, che, in nome di una “libertà da non dissociare dall’autorità”, rivergina, o crede di riverginare improvvisamente, un intero passato di stretta e ostentata collaborazione col fascismo e le sue più alte gerarchie, in nome di una zelante dedizione (in chiave larvatamente anti — fascista) al “re e all’altare”. Il passaggio insomma dal fascismo al post — fascismo viene vissuto in maniera per così dire indolore tenendo ferma la continuità dell’asse clericale.

Ma come si è prodotta questa adesione piena, profondamente sentita, della cultura antichistica al regime fascista, e, inversamente, questo uso sistematico, convinto, da parte del regime fascista della “mitologia romana”? Questo è il problema più rilevante sul piano culturale. Non basta tenersi alla superficie, mettere in luce — come pure sarebbe facile — l’opportunismo dei dotti, il ‘tradimento dei chierici’: fenomeno che, oltre tutto, non sarebbe specifico dei soli antichisti, anche se essi hanno dato un apporto non irrilevante in questo senso. Il ‘tradimento dei chierici’ è un fenomeno molto più vasto. Il libro di Benda, che è presente alla vostra mente quando io adopero questa formula, ne è la denuncia più appassionata.

Vi è invece un elemento più specifico. Se vi è un motivo di continua ‘incrinatura’ nella cultura antichistica — soprattutto nell’epoca contemporanea — esso è certamente nella coscienza della propria ‘inattualità’, nel sentirsi in sommo grado una cultura *non — moderna*. Se volessimo riandare alle radici, potremmo risalire alla “querelle”, e potremmo seguire attraverso le varie epoche dell’età moderna questo ricorrente senso di inadeguatezza della cultura antichistica europea. E infatti, come dicevo in principio aprendo queste considerazioni, soltanto nell’età dell’Umanesimo e della Rinascita la cultura antica è stata, immediatamente, senza mediazioni, *la cultura moderna*: solo in questo momento aurorale. La divaricazione incomincia con la nuova scienza, con Bacone, se vogliamo fare un nome: Bacone contro Aristotele.

Orbene nel recupero tutto esteriore, tutto ideologico, che il fascismo ha fatto della cultura antichistica, specie romana, funziona l’illusione di immediata *attualità*, di un ruolo politico, restituito a questa cultura tradizionalmente ‘separata’. Riattualizzare in modo immediato — anche nella simbologia, nel lessico e così via — questa branca della cultura ha significato investire un ceto intellettuale di una centralità che indubbiamente aveva perduto e per la cui perdita era fortemente incrinato, schiacciato da un senso di ‘minorità’ rispetto alla più viva circolazione culturale. Il fascismo ha dunque ridato ad un gruppo intellettuali — quello degli antichisti — una presenza nella *direzione culturale* del paese. Abbiamo come una assunzione in proprio di tutto un mondo ed una diretta gratificazione a coloro che ne sono professionalmente gli studiosi, una gratificazione che si è concretata innanzi tutto in una immediata vicinanza alla politica. (Si pensi al maggior romanista dell’epoca, Pietro De Francisci, che diventa ministro guarda — sigilli e viene incaricato di

rilevanti innovazioni costituzionali). Chi, in tale temperie, cessava di sentirsi separato, emarginato dal dibattito più vivo, sentiva, con ciò, di fare cultura militante. E questo è stato un elemento non trascurabile del successo politico—culturale che il fascismo ha conseguito nel mondo degli antichisti. In cambio di una gratificazione politica, il fascismo ha ricevuto un bagaglio ideologico, uno strumento operativamente utile (non importa quanto effettivamente 'creduto').

Un meccanismo del genere coinvolge, perciò, anche studiosi 'neutrali', studiosi che al fascismo non si sono avvicinati, per simpatia ideologica, ma che si sono trovati nelle sue vicinanze, per così dire, per il mestiere stesso che facevano. Faccio qualche esempio. Il '35 è un anno cruciale nella storia del fascismo. Successo dell'impresa africana, proclamazione dell'impero, massimo di "consenso", Prontamente per l'occasione l'Istituto di studi romani sforna un volume miscelaneo — che peraltro contiene contributi assai utili — dal titolo *Africa romana*. Naturalmente in apertura c'è il solito discorso d'occasione, questa volta affidato ad un generale (Grazioli); ma tra i contributi in esso compresi spiccano, ad esempio, il saggio di A. Momigliano sui regni indigeni, quello di Romanelli sulla Cirenaica romana e così via. Sarebbe ingenuo limitarsi a parlare di operazione opportunistica — che certo vi è nelle intenzioni dell'Istituto, al di là della presenza, nel volume, di saggi che non hanno una sola parola esplicitamente politica —: ma è il fatto stesso di indirizzare la ricerca in una determinata direzione che risulta conforme agli orientamenti politico—culturali del regime.

Un altro degli assi portanti della politica culturale, della mitologia del fascismo, è ovviamente la rivendicazione dell'originalità romana e italica. Anche qui le radici sono remote. E' necessario rifarsi allo stato degli studi classici in Italia al momento dell'Unità. In quel momento, la cultura italiana ereditava dalla sua matrice tedesca un'idea della latinità come provincia greca. La reazione in nome della originalità della letteratura romana è già degli anni '80: problema vivo e sentito in tutte le sue implicazioni anche politiche, appunto nel momento della ritrovata unità nazionale (si pensi ad esempio alla polemica di Carducci contro Mommsen).

Naturalmente il fascismo ripropone in forma esasperata questa tematica: e nella riaffermazione della originalità romana innesta il mito della continuità dell'Italia moderna rispetto a quella romana, che è presupposto necessario di tutta una politica culturale mirante a riattualizzare il bagaglio, la tradizione, romana. Orbene, non è certamente un caso che proprio su questo tema noi vediamo impegnati studiosi anche lontani, come formazione, dal fascismo, studiosi che appunto dagli orientamenti culturali prevalenti vengono indotti a cimentarsi con una tale tematica: ciò che significa, di per sé, accettazione di una *direttiva* politico—culturale, che trascende il singolo studioso. Così vediamo, ad esempio, un Pasquali, che per formazione, cultura, gusto è lontanissimo dal fascismo (anche perché la sua formazione si è realizzata in Germania prima del '14), spostare anche lui — l'autore di *Orazio lirico!* — i propri interessi di studio sul terreno della 'originalità' romana. Questo si avverte persino in un libro pur così rigoroso come la *Preistoria della poesia romana* (che infatti si arrovella intorno al tema della originalità del verso saturnio), e più in generale si coglie nel proposito pasqualiano, affiorante proprio in questi anni, di scrivere una "storia dell'idea di Roma". Progetto mai realizzato, ma il cui abbozzo è nel paragrafo *Idea di Roma* della voce *Roma* della "Treccani".

La stessa opzione per gli studi greci è vista come una forma di larvata e implicita 'opposizione'. E questo proprio per la ragione che dicevo prima: che cioè la politica culturale del fascismo in questo settore di Studi non consiste soltanto nel coinvolgimento di singoli studiosi o gruppi o istituzioni, ma anche nel proporre una *linea*, un ventaglio di tematiche, un orientamento generale, che si richiamano a nozioni elementari quali il primato, l'originalità, la continuità ecc. Un orientamento nel quale vengono a collocarsi singole ricerche particolari, le quali prese di per sé possono apparire — e sono — 'apolitiche' o 'prepolitiche', o lontane comunque da ogni intenzionale politicità. Accade quindi, paradossalmente, che anche studiosi che hanno 'pagato di persona' per la loro opposizione al fascismo — è il caso di Gaetano De Sanctis — si siano nondimeno trovati, nel loro lavoro concreto, vicini a queste linee di politica culturale. Penso all'immagine del colonialismo romano, del dominio di Roma sul Mediterraneo, che è ben presente nella *Storia dei Romani*, e che è molto vicina all'idea — cardine del colonialismo 'civilizzatore' fascista: di un colonialismo, cioè, *diverso* dal tradizionale colonialismo 'plutocratico', di rapina, emblematicamente rappresentato dall'impero britannico. Tale è appunto l'idea che il fascismo cerca di proporre delle proprie imprese coloniali, anche qui richiamandosi alla diretta filiazione del dominio romano sul Mediterraneo. Certo, in De Sanctis funziona anche la matrice cattolica: giacché nel pensiero politico cattolico questa idea della missione civilizzatrice di Roma (e la conseguente giustificazione del colonialismo civilizzatore) è ben presente. Ma è altrettanto vero che, su questo terreno, la posizione di De Sanctis è di fatto collimante, se non coincidente, con l'aspro orientamento anti — inglese del colonialismo fascista.

Fino al momento in cui il fascismo stipula il patto con Hitler, fino all' "Asse", uno dei temi caratteristici della cultura antichistica ispirata dal fascismo è l'opposizione al germanesimo. Dopo, sorge qualche difficoltà. E si può osservare, perciò, l'imbarazzo in cui vengono a trovarsi alcuni studiosi quando, in seguito all' Asse, muta l'atteggiamento nei confronti della Germania. Così, tra la prima e la seconda edizione del *Cicerone e i suoi tempi* di Ciaceri, Ciaceri scopre che non deve più polemizzare contro la 'sottovalutazione' tipica degli antichisti tedeschi (a partire da Mommsen) dell'opera di Cicerone, bensì fare i complimenti alla cultura tedesca che sa ormai apprezzare l'opera del grande oratore ecc. (Ciò che invero è alquanto opinabile). Inversamente, il nazismo ha verso la cultura classica italiana un atteggiamento di superiorità, se non talora di disprezzo. Solo un'ala minoritaria — che fa capo a Hans Oppermann — guarda alla romanità come ad un valore positivo e incontra il caloroso consenso dei colleghi italiani. Di conseguenza, dopo l'Asse l'iter 'politico' del classicismo italiano diventa più tormentato, esige maggiori mediazioni e compromessi. In primo luogo perché viene a determinarsi un più generale clima di sudditanza nei confronti della cultura tedesca, e poi perché sono proprio esponenti di formazione 'tedesca' — come Pasquali — ad entrare in crisi, a cercare, ora più affannosamente che prima, *dentro* l'attuale cultura tedesca, o meglio ai suoi margini, quella Germania che avevano amato. Vicenda sofferta e tortuosa, esemplificata dal rapporto tra Pasquali e Curtius, l'archeologo allontanato dal nazismo dalla direzione dell'Istituto Germanico Archeologico di Roma, il quale a sua volta 'fa la fronda' al nazismo

simpatizzando per il fascismo italiano! (Si pensi all'ingenuo suo scritto urbanistico sulla Roma di Mussolini).

Penso che le linee, molto sommarie, che ho cercato di tracciare diano in qualche modo un'idea di quello che è — a mio avviso — il lato positivo di una storia degli studi avente per oggetto i rapporti tra classicismo e fascismo. Quello che ho cercato di fare — e che certo si potrebbe fare meglio — non è la sterile conta di quelli che si compromisero e di quelli che 'resistero': lunghissimo catalogo il primo, e brevissimo il secondo. Non è questo. Quanto piuttosto cercare di capire, al di là di una pur giusta *valutazione* delle responsabilità direttamente politiche di un gruppo intellettuale, in che misura in uno specifico settore di studi la politica culturale del fascismo abbia inciso sugli orientamenti della ricerca e in che misura il fascismo abbia potuto giovare delle specifiche competenze e degli apporti di un determinato gruppo intellettuale. Non molto in realtà in questo campo si è fatto, e direi anche che non è facile riuscirvi senza 'incidenti', non ostante il molto tempo trascorso. Uno studioso che ha meriti grandi in questo campo, notevoli più d'ogni altro in Italia, è Arnaldo Momigliano. E credo che non sia male chiudere questa conversazione ricordando il suo ammonimento, al termine della recensione molto viva, molto polemica, alla traduzione italiana della *Griechische Geschichte* di Helmut Berve, là dove Momigliano osserva che la storia degli studi non è un divertimento che ci si concede di domenica quando si è stanchi della ricerca vera e propria, ma è un asse portante del nostro lavoro.

Luciano Canfora (Università di Bari)

*** Conferenza tenuta il 27 ottobre 1980 presso l'Auditorium della Biblioteca Provinciale di Foggia.**