Mario Albertini

Tutti gli scritti

III. 1958-1961

a cura di Nicoletta Mosconi

Società editrice il Mulino

Lo Stato nazionale

Che cosa è la nazione?

Il termine «nazione» nel linguaggio di Shafer

Come abbiamo osservato Shafer usa i termini nazionali per descrivere istituzioni e comportamenti politici, economici e sociali del diciottesimo secolo¹. Nel far ciò egli non si discosta da una pratica diffusa. Molti storici usano questa terminologia nella descrizione di fatti di quel periodo e di periodi precedenti. I fatti giustificano in parte tale uso perché c'è un rapporto di continuità tra i comportamenti e le istituzioni del diciottesimo secolo e le istituzioni ed i comportamenti nazionali del diciannovesimo secolo. Tuttavia questa continuità non fu una semplice ripetizione. Dall'uno all'altro secolo emersero dati nuovi che mutarono molti aspetti della società. Orbene, secondo la maggior parte degli autori che si sono occupati della questione del nazionalismo, questi dati nuovi sarebbero proprio i dati «nazionali», che avrebbero trasformato lo Stato del Settecento nello Stato nazionale dell'Ottocento.

In realtà gli uomini usarono la terminologia nazionale nella loro condotta politica solo verso la fine del diciottesimo secolo².

¹ Soprattutto, naturalmente, in Francia ed in Inghilterra, dove grosso modo tutti gli elementi descritti sono presenti.

² La parola «nazione» divenne una «parola calda», cioè una parola usata da molti per esprimere le proprie convinzioni politiche, solo durante la rivoluzione francese. La parola collegata «nazionalità», che figura già in un dizionario inglese dal 1691 ma per la quale «si aveva poca attenzione perché non aveva un senso politico speciale», non si trova in Francia durante la rivoluzione francese, compare nel 1814, ma solo nel 1823 entra nel Dizionario Universale della lingua francese di Boiste, e solo nel 1830 diventa di uso frequente. Buchez, che la usò nel 1834 nella sua *Histoire parlementaire de la Révolution*, trent'anni dopo scrisse: «Lorsque je prononçai pour la première fois, il y a plus de trente ans, le mot nationalité je crus l'inventer; je crus faire un barbarisme... Je lui donnai la

Ma questa terminologia, che dovrebbe designare e distinguere una trasformazione nel carattere dello Stato, viene attualmente impiegata sia per mettere in evidenza ciò che questo Stato ha di vecchio, sia ciò che questo Stato ha di nuovo, e per questo risulta ambigua.

Di fronte a questa ambiguità linguistica si può reagire come Shafer, e rifiutarsi di definire i termini nazionali. Ma ciò comporta, con l'incertezza del linguaggio, il pericolo di autentici errori di fatto. Infatti, scelto questo indirizzo, Shafer non si limita ad usare i termini nazionali per designare fatti del secolo diciottesimo che hanno rapporti di continuità o di analogia con quelli contemporanei, ma estende tale uso a fatti molto anteriori. Così egli scrive: «Le dinastie stavano formando le basi territoriali e statali delle nazioni; i linguaggi nazionali stavano prendendo forma; le religioni nazionali stavano per prendere esistenza», oppure, per lo stesso periodo (XIII-XVI secolo): «la storia aveva già portato

signification nouvelle que je lui conserve ici, mais aujourd'hui avec pleine autorité; car ce mot, dans son nouveau sens, a fait fortune, sans qu'on ait su d'où il venait, et peut-être à cause de cela. Il veut dire non seulement la nation, mais encore le quelque chose en vertu de quoi une nation subsistait, même lorsqu'elle a perdu son autonomie». Il Weill, dal quale abbiamo tratto questa citazione e questi dati, osserva che «cette formule imprécise est peut-être la meilleure définition qu'on ait donnée de la nationalité» (cfr. Georges Weill, *op. cit.*, pp. 2-6). In realtà «i termini nazione e nazionalità [nel loro senso sostantivo] sono stati frequentemente usati e lo sono ancora come sinonimi, e coloro che hanno distinto i due termini non sono affatto d'accordo circa la loro differenza». Così dice Garner che, nell'espone queste differenze, cita tra l'altro l'opinione di coloro che, quando usano la parola *nazionalità* (*nationality*) mettono l'accento sui legami che tengono assieme una popolazione indipendentemente dall'organizzazione statale, e quando usano la parola *nazione* (*nation*), mettono l'accento sul fatto che una *nazionalità* si è organizzata in un corpo politico indipendente, o desidera organizzarlo (così, ad esempio, Lord Bryce). Garner esamina quindi questi legami che sarebbero: 1) la purità di razza, 2) la comunanza di lingua, 3) l'unità geografica, 4) la comunanza di religione, 5) le comuni aspirazioni politiche, ma finisce, al solito, per riconoscere che questi elementi non sono essenziali, che alcuni sono addirittura fittizi, e per concludere «la verità è che questa cosa che noi chiamiamo *nazionalità* e che è così difficile da definire, è nella sua essenza soprattutto un fatto di sentimento» (cfr. James Wilford Garner, *Political Science and Government*, American Book Company, 1930, pp. 116-23). Circa la differenza, nel senso di Buchez e di Lord Bryce, tra *nazionalità* e *nazione*, noi vorremmo osservare che il primo termine e la prima cosa acquistarono la portata di legami prevalenti di gruppo solo quando, comparsi i primi Stati nazionali, gli uomini presero coscienza del fatto che certi dati – in parte reali, in parte fittizi

all'esistenza alcune istituzioni ed idee nazionali»³ e via dicendo. Evidentemente, con questo punto di vista si sottolinea un certo carattere del processo storico che portò alle nazioni, ma lo si fa usando un linguaggio che proietta fatalmente su quei fatti il senso odierno dei termini nazionali, senso allora inesistente.

E ciò non basta. In tal modo: a) non si affrontano i problemi derivanti dal fatto che esistono due punti di vista, uno che afferma che ciò che è nazionale caratterizza un periodo che inizia con la rivoluzione francese, l'altro che afferma che ciò che è nazionale risale più addietro; b) si usa un linguaggio che non riesce a mettere in evidenza differenze che, sul piano fattuale, si impongono a prima vista. Sul piano fattuale le cose si presentano infatti con una certa chiarezza. Sino al diciottesimo secolo siamo di fronte ad un processo nel quale compaiono: 1) i comportamenti unificati su spazi compatibili con quelli attuali delle nazioni; 2) le istituzioni corrispondenti; 3) il collegamento fra quei comportamenti e queste istituzioni. Però, durante questo processo, i termini che denotano valori, e particolarmente valori supremi, si riferivano

ma credibili – possono unire gli uomini e sostenere l'organizzazione politica. Naturalmente alcuni fra questi dati – la lingua, certi costumi ecc. – esistevano prima che gli uomini acquistassero tale coscienza, ma, se li denotassimo indiscriminatamente con il termine *nazionalità*, commetteremmo un arbitrio perché in quella situazione quei dati, che rendevano per qualche aspetto simili tra loro certi individui, non erano ancora diversi da una infinità di altri dati che rendono simili tra loro per altri aspetti altri individui, e purtuttavia non li spingono affatto a sentirsi in qualche modo uniti. Noi riteniamo invece che sia utile osservare che il termine *nazionalità* esprime anche il riflesso soggettivo, individuale, dell'idea di *nazione*. *Nazione* è l'insieme degli individui ciascuno dei quali, singolarmente preso, possiede la *nazionalità*. Questa osservazione ci permette di dare un significato importante sia al fatto che la parola *nazionalità* era culturalmente un «barbarismo» all'inizio del 1800, sia al fatto che essa si diffuse da sola, senza che si sapesse «dove fosse venuta». Se la *nazionalità* esprime il riflesso individuale dell'idea di nazione, il fatto che il termine compare nel 1800 e che si diffonde da solo mostra che allora gli individui si resero conto che era comparso qualche cosa di nuovo, che prima non esisteva, nell'organizzazione politica della società. Se si considera che la *nazione* è un gruppo nel quale gli individui sentono di avere qualche cosa in comune, evidentemente si può dire che un gruppo di tal genere non esiste sinché gli uomini non esprimono con chiarezza questo sentimento. Il termine con il quale gli uomini espressero con chiarezza il loro possesso individuale di questo qualche cosa di comune è *nazionalità*. Pertanto la mancanza di questo termine nel Settecento, e la sua comparsa nell'Ottocento, è una prova del fatto che la *nazione* in senso proprio e non traslato, è ottocentesca.

³ Cfr. Boyd C. Shafer, *op. cit.*, rispettivamente pp. 86 e 99.

ancora ai re ed alle religioni. L'uso ideologico del linguaggio politico riguardava soltanto questi valori: si moriva per il re, non per la nazione. Dopo il diciottesimo secolo questi comportamenti e queste istituzioni perdurarono, ed in ciò sta la somiglianza più cospicua. Tuttavia in questo perdurare mutarono. Sappiamo che nel diciannovesimo secolo l'uso ideologico del linguaggio politico si spostò dai re e dalle religioni alle nazioni. Questo fatto mette in luce un cambiamento nella scala dei valori della maggior parte delle persone, e quindi un cambiamento nei comportamenti. Ed in realtà il collegamento tra comportamenti ed istituzioni si estese a più persone, a più azioni, e divenne più stretto. Questo rafforzamento e questa estensione del collegamento diedero al gruppo la coesione tipica del nazionalismo e fecero nascere, secondo la nostra opinione, il sentimento nazionale e lo Stato nazionale.

Ad ogni modo sul piano fattuale c'è una certa chiarezza, cui non fa riscontro una corrispondente chiarezza sul piano linguistico. Questa ambiguità linguistica riguarda fatti decisivi per la comprensione della «nazione», e deve quindi essere eliminata. Per eliminarla non si può prendere a priori un atteggiamento contrario o favorevole al definire, ma bisogna tenere sotto esame sia i fatti, sia i metodi di studio più adatti a metterli in evidenza. Naturalmente il problema non sta solo nelle parole; non si tratta di scegliere l'uno o l'altro uso dei termini nazionali e di pretendere di imporlo agli altri. Un tentativo di questo genere sarebbe destinato al fallimento perché l'uso ambiguo del linguaggio nazionale durerà ancora a lungo⁴. Si tratta invece di andare sino in fondo

⁴ Verso la fine del diciannovesimo secolo i termini «nazionalismo» e «nazionalista», che significavano rispettivamente «dottrina della nazione» e «seguace di tale dottrina», assunsero anche i significati dell'estremismo nazionalista. Per distinguere i due significati, Johannet introdusse una nuova coppia di termini, «*nationalitarisme*» e «*nationalitaire*», i quali nella sua intenzione avrebbero dovuto esprimere i significati che la vecchia coppia «*nationalisme*» e «*nationaliste*», di cui si erano impadroniti gli estremisti del nazionalismo, aveva a suo parere perduto (cfr. René Johannet, *op. cit.*, p. 4). Naturalmente questo tentativo non ebbe molto successo, mentre a trenta anni di distanza i termini in questione sono ancora usati tanto nel primo senso quanto nel secondo. Johannet appoggiò la sua proposta anche sul fatto che «la lingua inglese possiede due termini per significare nazionalità: *nationhood*, il cui senso è *politico*, e *nationality*, il cui senso è *etnografico*». Ma se si legge il teorico inglese della distinzione di nazionalità e Stato, Lord Acton, si trova che egli usa solo il termine *nationality*, e distingue la nazionalità «etnica» da quella «politica» chiamando la seconda *astratta*. Il fatto è

nello studio del problema per vedere qual è il punto, linguistico, teorico o fattuale nel quale sorgono le ambiguità.

Comportamenti e storia

Noi siamo di fronte al fatto che la stessa classe di termini designa due ordini di fatti diversi. Tuttavia accade spesso che una parola designi due o più cose diverse, e ciò non provoca alcuna difficoltà se le due o più idee che si accompagnano alla parola sono ben distinte, e servono a ben distinguere le cose. Pertanto, quando sorgono a questo proposito delle difficoltà, la radice della questione non sta nella circostanza che una sola parola si accompagni a due o più idee, ma nella scarsa chiarezza di queste idee, e quindi soltanto discutendole si possono rimuovere le difficoltà, e si può diminuire il distacco tra le idee e le cose.

Da un punto di vista generale, le idee hanno un certo grado di chiarezza quando sono riferibili a campi ben distinti della conoscenza umana, cioè a discorsi organizzati. Se, tenendo presente ciò, consideriamo i mezzi culturali con i quali viene affrontato (e deve essere affrontato) il problema del nazionalismo, constatiamo che chi si occupa di questo problema per un verso è rimandato alla storia e quindi all'abito mentale di chi fa indagini storiche, per l'altro invece è tratto ad isolare certi caratteri di certi fatti e quindi ad abiti definitivi ed alla tendenza a tipizzare, a classificare⁵. Con

che nel caso nazionale i termini sono: a) imposti dall'uso ordinario, b) imprecisi. Il problema sta piuttosto nei contesti, nel riferire la terminologia, quale essa sia, a certi discorsi, piuttosto che nel coniare nuovi termini che nessuno userebbe.

⁵ Si potrebbe obiettare che le ripetute osservazioni sulla storiografia e sul linguaggio non sono pertinenti. In effetti, potremmo accertare i fatti, e poi tentare di qualificarli mediante un discorso adatto. Ma non è possibile esplorare puntualmente una questione a dimensione storica senza in qualche modo accettare (accettare per discutere, ed eventualmente rifiutare) idee e criteri e termini che la accompagnano. Inoltre si può osservare che, nella questione nazionale, i fatti sono largamente noti. Incerto è invece il discorso con il quale ne parliamo. Per questa ragione c'è più da scoprire elaborando tale discorso che rimettendo in luce qualche dettaglio non ancora esplorato del quadro. Gli stessi fatti, meglio visualizzati, possono dirci molto. Circa i fatti sociali il linguaggio adempie, in qualche modo, l'ufficio che il microscopio assolve circa certi fatti fisici: nel campo sociale si «vede» bene solo regolando bene quel «microscopio» che è il linguaggio.

maggior precisione, seguendo Weber, possiamo dire che il primo abito mentale cerca di ricostruire i fatti per inserirli in una connessione reale concreta (la conoscenza storica), mentre il secondo abito cerca di comprenderli allo scopo di costruire una elaborazione concettuale, un *Idealtypus*, che non è conoscenza storica ma un mezzo concettuale per tale conoscenza. Naturalmente questi abiti mentali sono diversi, comportano diversi metodi di ricerca e di studio e richiedono usi diversi del linguaggio.

In ciò sta una prima radice della confusione linguistica. Ma la questione è più complessa. La difficoltà per lo storico di accettare, nel caso delle nazioni, le tipizzazioni del sociologo sta nel fatto che la connessione reale concreta dei fatti ha come termine iniziale la comparsa dei comportamenti politici, economici, sociali, burocratici estesi allo spazio «nazionale». La difficoltà per il sociologo di accettare come «nazionale» questa ricostruzione sta nel fatto che i caratteri tipici della nazione (la fedeltà suprema, lo stretto legame fra diverse azioni e la «nazione» stessa) compaiono più tardi.

La risoluzione della controversia linguistica comporta dunque la scelta tra il metodo (e quindi il linguaggio) dello storico e quello del sociologo. Secondo la giusta osservazione di Shafer, nel caso del nazionalismo la «storia» viene interpellata nel tentativo di sapere «come fecero certi gruppi di individui ad acquistare la credenza in diverse storie comuni o, più precisamente, come giunsero a pensare che essi costituivano un gruppo»⁶. Orbene, si può dire che se, dopo aver fatto questo esame e dopo aver constatato che cosa fecero e che cosa pensarono gli uomini che acquistarono tali convinzioni, non sappiamo o non vogliamo (tale è il caso di Shafer)⁷ definire il carattere del o dei comportamenti implicati, la conoscenza del nazionalismo resta imprecisa e generica e non può dare alcuna risposta a dubbi e controversie che pure esistono. Il problema è dunque quello della possibilità di definire questi comportamenti, ed il punto nel quale si scontrano nel nostro caso la mentalità dello storico e quella del sociologo sta nel rapporto tra

⁶ Cfr. Boyd C. Shafer, *op. cit.*, p. 53.

⁷ Cfr. Boyd C. Shafer, *op. cit.*, 1^a sezione e particolarmente p. 10. Shafer ritiene che il definire i termini nazionali equivalga immediatamente con il definire la «cosa» nazione, e di conseguenza si rifiuta giustamente di far ciò perché osserva che la «cosa» è variabile, ha molti aspetti, e così via. Il problema cambia se si osserva che, comunque, si tratta di definire dei termini, non delle «cose».

modo sociologico, e modo storico, di considerare i comportamenti⁸.

Orbene, è possibile constatare che si possono ricostruire storicamente solo i fatti relativi a comportamenti ben conosciuti, e se necessario teorizzati.

La storia per così dire assoluta, indipendente dalla considerazione degli aspetti tipici della condotta umana; la storia come «ogni cosa che l'uomo ha pensato, detto e fatto», secondo la definizione di Shafer⁹, non sta fra le conoscenze umane. Questa idea della storia potrà essere un buon ideale per lo storico, che ha il dovere di venire a conoscenza del maggior numero possibile di fatti, o una metafora per dire che le azioni umane sono fatte dagli uomini e non da qualche entità invisibile; ma non potrà mai convertirsi in storiografia, in storia effettivamente scritta. Propriamente parlando la «storia» è un campo, e la storiografia è l'investigazione di questo campo. Quando gli storici vogliono investigarlo non possono procedere alla cieca, e almeno per un modo di considerare i loro dati essi devono procedere come si procede nelle scienze naturali. In queste scienze, fatta un'ipotesi su certi eventi fisici, cerchiamo di riprodurre tali eventi in laboratorio, o di raccogliarli nell'ambiente fisico. Nella storiografia, per fare la storia di questi o quei comportamenti umani, dobbiamo averli precedentemente isolati e conosciuti, perlomeno in via ipotetica. Prima di averli isolati non esiste nemmeno un linguaggio per parlarne, perciò a maggior ragione non può esistere né la loro efficace descrizione, né lo studio di comportamenti simili nel passato.

La ricostruzione storica di fatti del passato si può fare solo quando si sono già teorizzati, in qualche modo, i comportamenti

⁸ Noi potremmo semplicemente dire che, volendo comprendere certi comportamenti umani che hanno dato luogo alla nascita di un certo gruppo, la «nazione», il metodo necessario è quello che abbiamo chiamato in prima approssimazione del sociologo (sebbene, in tal caso, la nostra preferenza vada all'espressione *scienza politica*) e non quello dello storico, cioè lo studio dei fatti per elaborare uno schema concettuale (una definizione), e non per fare la storia di un'epoca. Ma noi pensiamo anche, sulla scorta di Weber, che la stessa storiografia, per quanto debba valersi di un proprio metodo e di un proprio discorso, non possa fare a meno degli schemi concettuali elaborati dalle scienze sociali. Ad ogni modo nel nostro studio i due metodi si incrociano: dobbiamo tenere in vista una connessione reale concreta di fatti storici sulla quale fondare uno schema concettuale, e pertanto dobbiamo esaminare certi aspetti del rapporto tra storiografia e scienze sociali.

⁹ Cfr. Boyd C. Shafer, *op. cit.*, p. 52.

corrispondenti, anche se lo storico può non essere consapevole di questo fatto. Per questa ragione comparve la storiografia politico-militare quando gli uomini divennero molto attenti a tali comportamenti, e seppero isolarli e teorizzarli. Per questa ragione si fa la storia economico-sociale solo da quando in certi rapporti umani sono intervenute difficoltà che hanno determinato l'abbandono di condotte puramente abitudinarie, hanno posto problemi e richiesto riflessioni e progetti; in altri termini da quando tali comportamenti sono divenuti importanti per gli uomini e di conseguenza essi li hanno in qualche modo teorizzati.

Con ciò non vogliamo dire che gli uomini non si sono comportati «economicamente» prima di aver isolato e teorizzato i fatti economici. Vogliamo solo dire che, prima che ciò avvenisse, l'aspetto economico della condotta umana era meno rilevante per gli uomini di quanto lo sia ora, e che, per questo fatto, gli uomini nel parlarne tendevano a riportare tale aspetto della loro condotta a qualificazioni desunte da altre esperienze, più importanti e perciò isolate e sistemate.

Orbene, rispetto allo studio di un comportamento umano ben differenziato, il ricorso ai fatti del passato, alla storia, non è che la continuazione di un esame cominciato nel presente. Il passato può dirci soltanto quando un certo comportamento è comparso, quanto è durato. Naturalmente tali accertamenti sono importanti, sia per scopi indiretti come quello di stabilire la durata di certi aspetti della condotta umana, sia per scopi diretti come quello di prolungare nel passato l'indagine allo scopo di disporre dell'intera selezione dei fatti. Ma da questo ultimo punto di vista passato e presente non comportano più distinzioni teoriche; non c'è più la storiografia né il suo metodo di lavoro, ma c'è l'indagine empirica su un comportamento, e compare il metodo scientifico necessario per metterlo in evidenza. Da questo orizzonte non si può uscire. Parliamo di comportamenti, e per parlarne dobbiamo visualizzarli, definirli, studiarli. Queste considerazioni mostrano che la storiografia è tributaria della nostra conoscenza dei comportamenti.

Tuttavia il compito dello storico non è lo studio dei comportamenti, ma la ricostruzione di epoche e fatti «storici». Questo compito riguarda quasi tutti i comportamenti umani conosciuti, ed implica pertanto un'area linguistica molto estesa. Questo fatto, e l'influenza della teoria della «storia-racconto» (detta da chi la

critica *histoire événementielle*), comportano un uso poco controllato del linguaggio, che può dar luogo ad errori teorici¹⁰. Secondo tale teoria della storia non si devono teorizzare i comportamenti, e quindi non si possono definire certi termini, perché in tal modo si introdurrebbero costanti laddove, in ipotesi, non ci sono che «fatti» irripetibili. In tale prospettiva avrebbero senso soltanto i «fatti» e non i «comportamenti». Si potrebbe obiettare, in prima istanza, che si può professare la teoria della «storia-racconto» ma non si può, evidentemente, venire a conoscenza di tutti i fatti del passato. Ma c'è di più. Quando si fa una ricerca storica, si scartano molti fatti (documenti) giudicati di scarso o nullo significato. Perciò si selezionano i fatti, e di conseguenza si orienta il linguaggio dando un significato a certi termini che vengono fatti corrispondere ai fatti selezionati. In definitiva non sono i «fatti» che stabiliscono il senso del racconto storico, ma il nostro modo di selezionarli e quindi di interpretarli¹¹.

Per meglio dire, nella teoria della «storia-racconto» i «fatti» diventano la trama di una certa elaborazione culturale. In tale elaborazione i «fatti» non sono constatazioni del senso comune (di evidenza pragmatica), ma costruzioni culturali che introducono nel discorso storico dei luoghi logicamente cruciali perché lo organizzano, identificando un metodo di conoscenza e corrispettivamente una visione del mondo, o frammenti di qualche cosa di tal genere, che sono in fondo riducibili al concetto di «ontologia regionale»¹². Perciò, quando siamo in presenza di «fatti» storici

¹⁰ Per l'uso dell'espressione *histoire événementielle* nell'ambito della storiografia vedi ad esempio Fernand Braudel, *op. cit.*

¹¹ Cfr. Giulio Preti, *Praxis ed empirismo*, Torino, Einaudi, 1957, p. 168. «La storia, come ogni altra scienza, opera con paradigmi, ché ove cessi di operare con paradigmi scade a cronaca. Ma un paradigma è sempre fondato sullo stabilire delle analogie, cioè sulla identificazione di dati rispetto a certi predicati. Infatti ogni cosa può essere identica ad ogni altra cosa, ed ogni cosa può essere diversa da ogni altra cosa: tutto dipende dai predicati rispetto a cui vengono identificate». Siamo del resto di fronte ad una esigenza del tutto generale: «nominare un oggetto è svincolarsi da ciò che esso ha di individuale e di unico per vedere in esso il rappresentante di una essenza o categoria» (cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Parigi, Gallimard, 1945, p. 205).

¹² Si può parlare di «ontologie regionali» nel senso che «ogni universo di discorso (ogni scienza, ogni arte), con il fatto stesso di stabilire i suoi significati ed i propri criteri di verità e con l'azione selettiva che ne consegue, determina un proprio "mondo reale"» (cfr. Giulio Preti, *op. cit.*, p. 115).

non siamo mai messi a confronto di qualcosa di assolutamente dato che autorizzerebbe lo storico a respingere gli schemi delle scienze sociali come astrazioni di fronte alla realtà, ma di una certa interpretazione altrettanto astratta rispetto all'ipotetica realtà assoluta, e basata su mezzi concettuali e metodi di lavoro adatti ad elaborare le ricostruzioni storiche e non adatti in altri casi e per altri scopi. In particolare questo metodo culturale, che ha per oggetto le «individualità storiche», i fatti «irripetibili», non serve per impostare né per risolvere lo studio delle costanti con le quali il sociologo elabora i suoi schemi concettuali, i suoi «tipi» di comportamento.

Tuttavia, come abbiamo osservato, lo storico non può fare le sue ricerche e non può costruire il discorso che gli è proprio senza valersi degli schemi delle scienze sociali, e senza valersi inoltre degli schemi prodotti spontaneamente dal senso comune e presenti nel linguaggio ordinario. Il «fatto» dello storico è sempre una ricostruzione post factum. Quando comincia, e quando finisce un fatto? Dirlo è porre l'accento su qualcosa che appare rilevante, non aver scoperto un «fatto storico» che stia assolutamente per sé, con il suo inizio e la sua fine. Persino nei casi più semplici per parlare dei «fatti» bisogna oltrepassare l'idea del fatto «atomico», bisogna riferirsi a paradigmi, bisogna usare delle costanti verbali, costanti che non ci accorgiamo di usare sinché non riflettiamo sul linguaggio comune. Possiamo dire che il tale ha mangiato dalle tredici alle tredici e trenta, o che i tali eserciti hanno combattuto dall'ora tale del giorno tale all'ora tal altra del giorno tal altro, soltanto se abbiamo isolato il comportamento «mangiare» ed il comportamento «fare la guerra», e li abbiamo contrassegnati con delle parole; cioè se confrontiamo ciò che vediamo o ciò che apprendiamo con certi modelli d'azione.

Questa necessità è primordiale e precede la distinzione tra ciò che dura poco e ciò che dura molto, tra l'«irripetibile» ed il «costante», tra «episodi» e «stati». Possiamo dire che la respirazione è uno stato, un salto è un episodio, ma per dirlo dobbiamo comunque aver isolato dei comportamenti. Del resto fare la guerra è episodico per gruppi umani civili, ma può essere uno stato per tribù primitive che vivono in una condizione permanente di aggressione e di difesa. Bisogna anche ricordare che, quando si tiene sotto osservazione lo stesso campo d'esperienza, ci sono molti modi di visualizzare dei comportamenti e che, in conseguenza di

ciò, a seconda dei punti di vista con i quali facciamo esperienza, e quindi dei termini con i quali li isoliamo, i fatti sotto osservazione mutano carattere. Ad esempio l'atto isolato di introdurre l'ultimo pezzo di cibo nella bocca termina il fatto «mangiare» dal punto di vista del senso comune, ma non lo termina dal punto di vista fisiologico, per il quale il «fatto» è l'alimentazione, cioè un processo che comporta l'intervento di altri organi oltre la bocca. Allo stesso modo, se vogliamo parlare della fine di una guerra, dobbiamo scegliere una circostanza rilevante, e sceglieremo la firma della resa dal punto di vista diplomatico; l'ultima resistenza importante dal punto di vista militare; l'ultima fucilata dal singolo punto di vista di chi eventualmente l'abbia presa dopo aver letto sui giornali che la guerra è finita. In tutti questi casi il «fatto» guerra termina in momenti diversi, ed è ogni volta diverso.

Tutto ciò è molto ovvio, ed è inutile dilungarsi. Ciò che conta è l'aver messo in rilievo che il discorso storico si vale anche del linguaggio ordinario, e che in questo linguaggio i comportamenti sono «definiti», sia pure in modo spontaneo e non riflesso. Le costanti linguistiche corrispondenti a queste «definizioni» (a questi tipi) attraversano la sfera dei «fatti», organizzano durate «logiche» nel continuo dell'esperienza, e costituiscono quegli elementi paradigmatici che si impongono a tutti, e perciò anche a chi ritiene che i «fatti» siano individuali ed irripetibili. In realtà, quando si usa il termine «fatti», non sorgono equivoci soltanto se si sa quale linguaggio si usa.

Messa in luce questa situazione che sta solitamente in ombra nella considerazione storica, dobbiamo concludere che non c'è nessun motivo per rifiutarsi di definire i termini che stanno per certi comportamenti, e che ce ne sono invece di ottimi per definirli. In realtà il rifiuto di definire i termini che si impiegano può oscurare la natura dei fatti, conseguenza fatale quando lo stesso termine – lasciato vago – viene poi impiegato a proposito di fatti diversi, come accade per il termine «nazione». La critica pregiudiziale che una certa mentalità storica oppone al nostro tipo di indagine, in quanto risponde no alla questione «si può definire il nazionalismo?», perde dunque di senso, perché non è che la risposta ad una domanda mal formulata. La domanda bene formulata è la seguente: «esiste un comportamento nazionale?». Se si deve rispondere sì, come di fatto si deve rispondere perché parlare di «nazioni» equivale a parlare dei «comportamenti nazionali» degli

individui che compongono tali gruppi, la domanda sulla possibilità o meno di definire il nazionalismo risulta superata. Dobbiamo infatti rispondere affermativamente a questa domanda per il solo fatto che parliamo di questo comportamento nel linguaggio ordinario, il che prova che almeno entro questo linguaggio una definizione esiste, anche se non è fatta oggetto di riflessione e di studio. Pertanto il rifiuto di definire il nazionalismo corrisponde soltanto al rifiuto di studiare e di perfezionare una nozione di senso comune; e consegue l'unico risultato di lasciare il termine, e con il termine la conoscenza del comportamento corrispondente, al livello delle conoscenze di senso comune.

Naturalmente, quando si vuole effettivamente elaborare una nozione di senso comune, si pone il problema del tipo di discorso cui riferirla, perché una definizione che non voglia essere totale, onnicomprensiva, e pertanto metafisica, non ha senso che entro una esperienza scientifica ben delimitata, e quindi entro un uso del linguaggio (un discorso) altrettanto ben delimitato. Ha dunque importanza teorica la scelta di questo discorso, vale a dire la scelta di certi termini logici cruciali che organizzino il linguaggio e lo facciano corrispondere alle esperienze che si vogliono descrivere¹³. In sostanza Shafer, che ha negato la possibilità

¹³ Per il discorso della scienza politica si potrebbe pensare ad una trasposizione della concezione di Bergmann della filosofia, «discorso non formale sul linguaggio ideale». Si può ricavare da un saggio di Bergmann l'uso dell'espressione «termine logico cruciale», e ritenere che, per istituire il discorso della scienza politica, si debba disporre di un minimo di termini: a) logici (nel senso di ben definiti, non di perfettamente formali ma di formali in rapporto ad un discorso meno formale), b) cruciali, cioè tali da istituire, entro l'uso del linguaggio ordinario, un ordine appropriato. Con tale combinazione di linguaggio ordinario, e di adatti termini logici cruciali (la definizione diverrebbe «impiego di un discorso non formalizzato mediante alcuni termini definiti»), si potrebbe disporre, nei limiti della precisione utile, di un universo di discorso e di una ontologia regionale. In realtà molti autori si sono comportati in questo modo, e sono proprio gli autori che hanno elaborato alcuni «termini logici cruciali» del discorso politico, ad esempio Mosca (e Pareto) con il concetto di *classe* politica, Weber con i suoi *Idealtipe* e via dicendo. L'espressione usata da Bergmann non è «termine logico cruciale», ma «luogo logicamente cruciale». Però un «luogo» in un discorso è un termine o un gruppo di termini usato in un certo modo, e nel passo di Bergmann questi «luoghi» adempiono proprio l'ufficio di qualificare un discorso generico (cfr. Gustav Bergmann, *Dell'ideologia*, in «Occidente», anno XI, n. 6, p. 525; il saggio è tradotto dal volume *The Metaphysics of Logical Positivism*, New York, Longmans Green and Co., 1954, pp. 300-25).

di definire il nazionalismo, ha in realtà negato che il termine avesse significato entro certi discorsi. Infatti egli ha dimostrato che il nazionalismo non si può ridurre alle «cause» messe in evidenza dalle dottrine tradizionali della nazione e con ciò ha respinto soltanto la pretesa di riferire il nazionalismo al linguaggio di certe scienze, di certe esperienze culturali, o di certe visioni metafisiche.

Con la sua critica Shafer respinge le cause soprannaturali, come Dio, la natura od altre forze mistiche; le fisiche, come il suolo, il clima o i confini naturali; le fisico-spirituali, come la razza, la tribù, il sangue o l'istinto; le economiche, che intendono la nazione come un risultato del capitalismo borghese; le politiche, che intendono la nazione come il risultato della lotta per l'esistenza e del desiderio di potere; le linguistiche, che intendono la nazione come il gruppo unificato da una lingua, e distinto da questa dalle altre nazioni; le sociali, che intendono la nazione come il gruppo prodotto dal bisogno umano di vita sociale; le storiche, che intendono la nazione come il gruppo prodotto da un comune passato¹⁴.

Entro l'orizzonte nel quale va collocato, il suo esame è valido, per quanto si debba fare una riserva sulla «causa politica», come vedremo in seguito. Ma Shafer, negando la possibilità di dare una definizione, è andato al di là del segno. Probabilmente egli è stato condotto a questa posizione dal fatto che si è limitato, nella parte teorica del suo lavoro, a criticare le definizioni date sinora, ed a mettere in vista: a) la diversità di aspetti del nazionalismo e la sua mobilità storica; b) l'impossibilità di trovare una causa unica del nazionalismo¹⁵. Ma questi argomenti sono validi solo per affermare che certe definizioni sono errate, non per affermare che è impossibile definire¹⁶.

¹⁴ Cfr. Boyd C. Shafer, *op. cit.*, pp. 17-8.

¹⁵ Cfr. Boyd C. Shafer, *op. cit.*, rispettivamente pp. 7 e 10.

¹⁶ Grosso modo entro certi discorsi definire è assegnare cause, entro altri discorsi è identificare rispetto a certi modelli. La «mobilità» delle «cose» non ci impedisce di definirle, ci impedisce di definirle in certi modi. Circa la «causa unica» dobbiamo ricordare che ogni volta che parliamo di un comportamento umano tipizziamo un aspetto della condotta umana la quale, nel suo svolgimento reale, presenta sempre moltissimi aspetti inestricabilmente congiunti. Se consideriamo la condotta economica nella sua forma tipica possiamo anche parlare di una «causa unica», la scarsità dei beni (per la condotta nazionale potremo parlare

La controprova del fatto che una ricostruzione storica «particolare» (la storia di questa o quella istituzione, esperienza e così via) dipende strettamente dal tipo di conoscenza che si ha del comportamento che si vuol descrivere, ce la danno proprio sia l'opera di Shafer, sia l'opera di Kohn. Noi abbiamo preso in esame specialmente questi due autori perché si può ricorrere alla ricostruzione storica di Shafer per mettere in vista la componente politico-statale del nazionalismo, e alla ricostruzione storica di Kohn per mettere in vista la componente politico-ideologica del nazionalismo. Questi risultati sono dovuti ai criteri con i quali questi autori hanno studiato il nazionalismo, lo Shafer facendo piuttosto la storia degli effettivi comportamenti umani, la storia dei «fatti», il Kohn facendo piuttosto la storia delle loro formulazioni verbali, la storia delle «idee». Naturalmente, scegliendo tali criteri di visualizzazione essi hanno dato – od hanno implicato – rispettivamente una definizione «politica» e una definizione «ideologica» del nazionalismo.

Abbiamo già parzialmente analizzato sia i risultati sia i criteri del lavoro di Kohn e di Shafer, ed abbiamo già abbastanza esplorato il campo e rimosso molti ostacoli di metodo, e possiamo ormai discutere finalmente la questione del carattere del «comportamento nazionale». Nel discuterla, constateremo proprio che gli autori citati hanno usato in un certo modo i termini nazionali, e in particolare che Shafer ha addirittura dato in termini letterali la definizione del nazionalismo che noi reputiamo corretta, anche se non se ne è avveduto perché non ha identificato il discorso al quale riferirla.

della situazione di potere). Se consideriamo invece «storicamente» quel tale che entra da un gioielliere potremo dire che la sua condotta è economica perché sta acquistando qualche cosa ma dovremo anche dire che si è deciso all'acquisto per fare un regalo alla donna amata, e quindi che la sua condotta è anche amorosa e via dicendo. Da un certo punto di vista «storico» la «causa unica» scompare. In ciò sta la giustificazione dello storicismo di origine hegeliana, anche se l'idea della storia come scienza concreta della totalità è accettabile solo come idea-limite, come criterio regolativo, ma diventa una metafisica arbitraria quando viene scambiata per una conoscenza effettiva: la conversione del reale nel razionale e del razionale nel reale. L'esempio dell'acquisto del gioiello mostra anche il limite delle schematizzazioni sociologiche, che divengono anch'esse metafisiche quando vengono utilizzate senza tener conto che nella loro elaborazione si tengono presenti solo certi aspetti dell'esperienza, e quindi che valgono solo per descrivere e spiegare tali aspetti, e non la realtà sociale complessiva, che è una totalità.

Il «comportamento nazionale»

Con la lunga digressione delle pagine precedenti abbiamo messo in evidenza gli universi di discorso nei quali stanno normalmente i termini nazionali (discorso storico, discorso sociologico, linguaggio comune). Ed abbiamo ricordato – citando l'eccellente elenco di Shafer – i significati che assumono in tali discorsi. Abbiamo inoltre riconosciuto l'esigenza di definirli meglio, e pertanto quella di scegliere l'universo di discorso che li colleghi effettivamente alle esperienze da cui nascono. Prenderemo ora in considerazione ancora una volta i fatti rilevanti che vengono in luce nell'esame del nazionalismo, e li confronteremo con alcuni schemi con i quali sono stati inquadrati. Premettiamo che in genere, mediante il linguaggio comune, noi sappiamo parlare dei gruppi, e dei lealismi corrispondenti, proprio perché identifichiamo e definiamo i comportamenti che collegano gli individui. Infatti sappiamo dire che il tale gruppo religioso è riunito dal tale comportamento religioso, il tale gruppo sportivo da quel comportamento sportivo, e via di seguito. In qualche modo ciò accade anche a proposito delle nazioni: col linguaggio ordinario noi sappiamo identificare il «comportamento nazionale», e dire che il tale individuo o gruppo ha o non ha il sentimento nazionale, ne ha poco o ne ha tanto, lo ha in un modo o nell'altro. Ciò comporta una certa conoscenza dell'uso dei termini nazionali, e quindi il fatto che tali termini sono definiti, non indefiniti.

In tale conoscenza sta un primo schema, un minimo definitorio. Questo minimo definitorio è presente nel concetto di fedeltà di Kohn e di Shafer come è presente nel «plebiscito di tutti i giorni» di Renan. Ma si tratta veramente di un minimo: ci dice poco, non regge l'analisi storica, lascia incerti i confini del gruppo nazionale e quindi non esaurisce la descrizione del comportamento nazionale. Tuttavia noi possiamo ora procedere oltre. Considerando, con i nostri criteri provvisori, la società del Settecento, siamo giunti ad un punto cruciale della messa in luce dei fatti rilevanti, e siamo ormai di fronte ad eventi che corrispondono, secondo il parere di molti ed il nostro stesso, alla nascita del nazionalismo. Ci converrà dunque discutere gli schemi definitivi impliciti nell'opera di Kohn e di Shafer per vedere entro quali limiti si adattano ai fatti, ed in qualche modo siano da rivedere.

1) L'interpretazione di Shafer. L'abbiamo utilizzata nel capitolo *Le origini del nazionalismo*. In quel capitolo, esaminando la trasformazione di certi comportamenti dal tardo Medioevo al secolo diciottesimo, avevamo trovato che tali comportamenti si unificarono su vasti territori, e si collegarono alle istituzioni politiche. Se diciamo che ad un certo stadio di sviluppo dell'organizzazione delle società l'evoluzione della situazione di potere ha portato sul piano politico diversi comportamenti umani, linguistici, religiosi, economici, culturali e così via, ed ha collegato tali comportamenti ad una autorità centrale, non falsifichiamo nessun dato del processo¹⁷.

Ritroviamo però, da un altro punto di vista, la difficoltà già incontrata. Come abbiamo visto tale collegamento¹⁸ (equivalente,

¹⁷ A questo punto possiamo sciogliere la riserva fatta a p. 116 a proposito del rifiuto di Shafer di ascrivere il nazionalismo ad una «causa politica». Proprio usando la ricostruzione storica di Shafer non si trova una «causa politica» del nazionalismo, ma si trova però il carattere politico del comportamento nazionale. Dobbiamo qui precisare che ciò che vien chiamato «interpretazione storica di Shafer» per brevità di dettato non è letteralmente di Shafer. In realtà abbiamo utilizzato i fatti messi in vista da Shafer, ed abbiamo cercato di trascriverli in un linguaggio che non lasciasse equivoci. Circa il rifiuto di Shafer di riferire il nazionalismo alla politica, bisogna osservare che egli, quando confuta la power-theory della nazione, si rifà esplicitamente al concetto di Stato di Treitschke (e lo critica perché implica l'idea della persona collettiva), ed a una formulazione darwiniana della politica internazionale. Evidentemente non si può riferire il «comportamento nazionale» a questi concetti arbitrari, ma non si può nemmeno identificare la politica con questi concetti (cfr. Boyd C. Shafer, *op. cit.*, pp. 44-5). Naturalmente bisognerà intendersi sul significato del termine «politica». A questo proposito è facile criticare le concezioni mitiche della politica, ma è difficile accordarsi su un significato positivo. Per quanto ci riguarda noi ci dichiariamo d'accordo con quanti identificano la politica con i comportamenti che istituiscono rapporti di potere, e non limitano questi rapporti a quelli descritti dalle formulazioni giuridiche. È nostra convinzione che in tal modo sia possibile far corrispondere una schematizzazione concettuale della politica ai fatti che nel linguaggio ordinario sono definiti come politici. Le critiche rivolte a questa concezione non sono da trascurare, soprattutto quando mostrano che nel linguaggio ordinario si parla di rapporti di potere non politici (Kelsen cita ad esempio il potere esercitato su un uomo di governo dalla sua amante). Tuttavia noi riteniamo che queste difficoltà siano superabili, e rimandiamo il lettore, per quanto riguarda la nostra opinione, alla definizione che abbiamo dato del termine «Politica» (cfr. *Grande Dizionario Enciclopedico*, vol. X, Torino, Utet, 1960, oppure «Il Federalista», II (1960), pp. 23-41).

¹⁸ Vale forse la pena di ricordare che le idee di Boulainvilliers costituivano ancora nel Settecento una delle interpretazioni razziali correnti in Francia. Come

nella nostra ipotesi, al comportamento nazionale) compare in una situazione nella quale non esiste ancora, nei rapporti politici, la fedeltà nazionale. Questo fatto potrebbe mettere in dubbio sia il carattere politico, e non semplicemente linguistico, o di costume e così via, del comportamento nazionale, sia l'identificazione di tale comportamento con il collegamento di diverse azioni al potere politico. Ma nel primo caso dovremmo rifiutare i risultati dell'analisi storica, che mette in vista soprattutto l'evoluzione della situazione di potere; e nel secondo caso dovremmo addirittura negare una evidenza pragmatica di senso comune¹⁹. Dobbiamo dunque tener fermo quanto ci viene proposto dall'interpretazione storica, e quanto ci viene imposto dal senso comune dei termini nazionali, e cercare di risolvere la difficoltà, che sta probabilmente nei criteri con i quali abbiamo messo in evidenza i fatti.

Possiamo discutere la questione osservando che abbiamo interpretato un processo storico mediante la visuale della «storia dei fatti», indipendentemente da quella della «storia delle idee». Ovviamente questa visuale permette di mettere in luce solo i comportamenti effettivi indipendentemente dalle idee che se ne fanno gli individui. Di conseguenza la nostra descrizione dei fatti risulta

si fa oggi per la differenza tra le nazioni, si poteva allora attribuire la differenza tra l'aristocrazia ed il popolo ad una differenza di razza (in senso zoologico, secondo l'espressione di Renan). Come è noto Boulainvilliers ammetteva una continuità fisico-razziale dei Franchi, e dei Gallo-romani, e sosteneva che i primi costituivano l'aristocrazia, i secondi il popolo. In sostanza la Francia del Settecento sarebbe stata composta di due «nazioni», una *nation noble* e una *nation roturière*.

¹⁹ Giulio Preti, osservando che «non riusciremo mai ad isolare una *sensazione* ed a costruire un discorso soltanto con nomi di sensazioni», e che d'altra parte «una *cosa* è già l'argomento di una predicazione piuttosto elaborata e quindi sempre alquanto problematica», afferma: «*Quello che è veramente primo è l'evidenza pragmatica del senso comune*, e ad essa si riducono sempre, quando possibile, le operazioni di verifica e di controllo fattuale... questa regola vale tanto per le misure di un fisico, quanto per le diagnosi di un medico, quanto per l'accertamento di una *questio facti* giuridica, quanto per la prova di un giudizio morale. *Anche storicamente*, alle origini di ogni linguaggio tecnico e di ogni scienza ci sono, insieme a procedimenti tecnici (originariamente descritti nel linguaggio del senso comune), evidenze pragmatiche del senso comune». A proposito del linguaggio comune lo stesso autore osserva: «Il linguaggio comune non ha, dal punto di vista logico, né una sintassi, né una semantica vera e propria, ma solo una pragmatica: ha verità e implicazioni, e quindi significati, soltanto pragmatici. "Piove" non significa certe cose o sensazioni: significa quel fatto immediato, quell'esperienza globale, che tutti chiamano "piove"» (cfr. Giulio Preti, *op. cit.*, pp. 126-7 e pp. 90-1).

limitata al solo aspetto politico «oggettivo» (i comportamenti effettivi), e non tiene conto dell'aspetto politico «soggettivo» (l'idea che se ne fanno gli individui). Questo procedimento era necessario. Lo studio del nostro problema ci ha imposto di esaminare un'epoca di transizione nella quale la condotta della classe politica e del potere diffuso si stava indirizzando verso vie nuove più per l'evoluzione della situazione di potere che per volontà deliberata di governi e di sudditi, e nella quale pertanto la rappresentazione di tale condotta non poteva esprimere compiutamente la novità, ancora in gestazione, e ricalcava invece spesso, sia pure con crescente scetticismo, le vecchie formule²⁰. Per questa ragione solo mettendo l'accento sui comportamenti effettivi potevamo descrivere una situazione di potere che tendeva a portare al primo posto nella scala dei valori politici tutto il gruppo, e non più i ceti tradizionalmente dominanti, pur continuando a presentare l'antica fedeltà al trono ed all'altare.

Ma, con tale visualizzazione, abbiamo lasciato in ombra proprio certi «fatti» che ebbero una funzione decisiva nel portare a compimento l'avvento del nazionalismo. Si tratta dei «fatti» che stanno nella testa degli individui, cioè del modo con il quale gli uomini si configurano la loro condotta. I comportamenti effettivi dipendono

²⁰ Ci siamo già occupati dell'argomento. Vogliamo però ancora aggiungere un parere di Kohn, secondo il quale: «Brunot [nella sua *Histoire de la langue française*] ha definitivamente chiarito che nei vent'anni che hanno preceduto la rivoluzione francese le scuole non considerarono, in Francia, di aver per compito la diffusione della conoscenza della lingua francese come lingua nazionale o il contribuire al risveglio ed allo sviluppo di uno spirito nazionale. Né lo Stato né la Chiesa avevano ancora accettato il fatto compiuto e la comprensione della funzione della lingua nella vita nazionale non si era ancora ridestata nella stessa popolazione» (Hans Kohn, *op. cit.*, p. 291). È curioso notare che proprio in questo passo, che riporta fatti che dimostrano l'assenza della coscienza nazionale nel Settecento, il mito nazionale è presente in Kohn che li descrive, ed usa parole come «risveglio» e «ridestare» che alludono ad una mitica preesistenza delle nazioni. A prescindere da questo rilievo, vale la pena di osservare che gli stessi vent'anni prerivoluzionari sono ritenuti da Shafer «nazionali» (v. pp. 103-4). Questa duplicità di giudizi dipende dal fatto che si tratta di un periodo di transizione, che può essere giudicato «nazionale» se si tiene presente la tendenza evolutiva della situazione di potere, e non può essere giudicato tale se si prendono in considerazione le istituzioni così come erano effettivamente, e le formule politiche. In ogni modo questa duplicità conferma, a nostro parere, la necessità di approfondire il carattere specifico dei fatti nazionali, onde eliminare anche tali confusioni di linguaggio.

ovviamente anche da questi «fatti». Se li prendiamo in considerazione possiamo rendere chiare le idee con le quali ci rappresentiamo il passaggio dallo Stato del Settecento a quello nazionale dell'Ottocento, e possiamo toglier di mezzo i dubbi sorti dalla constatazione che non c'era ancora il sentimento nazionale quando c'era già il collegamento tipico del nazionalismo tra certe condotte ed il potere politico. A questo proposito dobbiamo osservare che gli individui possono prendere coscienza di una situazione di potere quando essa ha avuto già inizio, e che solo via via che ne prendono coscienza e la accettano essi possono consolidarla. Nel Settecento venne a maturazione la situazione che abbiamo descritto, e da questa situazione si sviluppò il nazionalismo quando gli uomini abbandonarono le loro antiche convinzioni politiche ed espressero con le loro convinzioni «nazionali» i dati nuovi dei loro rapporti politici. Ci pare pertanto di poter ormai dire che il passaggio dalla situazione prenazionale a quella nazionale avvenne quando, cadute le idee relative ad esperienze di gruppo del passato, gli individui poterono rendersi conto dell'avvenuto collegamento di diverse loro azioni sul piano politico, ed espressero tale situazione in termini di fedeltà al gruppo costituito da tale collegamento, la nazione²¹.

A questo punto la serie dei fatti messa in vista: a) formazione di certi comportamenti estesi allo spazio «nazionale», b) collegamento di questi comportamenti con il potere politico, c) comportamento nazionale, ci sembra sufficientemente chiarita, e ci sembra inoltre che il linguaggio che la esprime chiaramente sia effettivamente quello politico perché «a» sorse politicamente, «b» sorse politicamente, e «c» sorse quando gli individui divennero «consapevoli» di «a» e di «b», cioè quando ad «a» e «b» (comportamenti effettuali) si aggiunse la coscienza dei medesimi. Naturalmente «c» non è solo un modo di rappresentarsi la propria situazione nella società, ma un modo di stare e di agire nella società. Tuttavia questo modo di agire comparve, come tendenza ed in parte come realtà effettiva, prima che esso si traducesse in una rappresentazione «nazionale» nella coscienza degli individui; ed anche ora, se vogliamo descriverlo oggettivamente, non abbiamo affatto bisogno della terminologia nazionale (diremo Stato burocratico invece che nazione, e via di seguito).

²¹ Questi risultati non divergono dunque da quelli ricavati dall'esame del caso americano.

Ciò mostra che, quando usiamo la terminologia nazionale, mettiamo in evidenza solo un aspetto della condotta politica in questione (quello soggettivo). Questo aspetto (la nazione, il comportamento nazionale) non potrebbe stare senza quello oggettivo (lo Stato burocratico accentrato e certi comportamenti di potere). Di conseguenza la terminologia nazionale non può stare da sé, ma deve essere messa in relazione con una terminologia riguardante la realtà interindividuale, entro certi limiti indipendente dalle convinzioni soggettive dei singoli, che rende possibili i comportamenti nazionali. Questa relazione – che non sarebbe spiegata col generico richiamo al rapporto tra stati di coscienza ed azioni concrete – deve essere espressa mediante l'idea di certi stati di coscienza relativi a certi modi di fare, idea che nel nostro caso deve spiegare una corrispondenza che non è quella fra lo schema empirico concettuale di un'azione e l'azione stessa, ma quella fra le convinzioni con le quali l'uomo medio agisce politicamente e gli effetti complessivi di tale condotta (la situazione di potere). Noi riteniamo che questa idea sia il concetto di ideologia²².

Diremo dunque che il comportamento nazionale è un comportamento «ideologico», che esso dipende da una certa situazione di potere e contribuisce a consolidarla, e pertanto che la nazione è la «ideologia» di un tipo di Stato (il modo con il quale gli individui se lo figurano), ed ancora che il gruppo nazionale rimanda al gruppo statale, ma che, per sé considerato, è il gruppo degli individui che professano una «ideologia» nazionale, gruppo che può evidentemente comprendere individui che giuridicamente appartengono ad uno Stato che non corrisponde a quello della «ideologia» professata, come nel caso di popolazioni di confine, contese da due Stati, ed in casi equivalenti²³.

²² La relativa complicazione di questa spiegazione sta nelle cose. Nello studio dei fatti umani non possiamo osservare solo ciò che accade, ma dobbiamo tener presente anche l'idea che gli uomini si fanno di ciò che accade, perché sia l'uno che l'altro elemento sono necessari per la comprensione delle condotte umane, che hanno tanto cause «oggettive» quanto cause «soggettive». Questa relazione è ulteriormente complicata dal fatto che l'idea dei comportamenti umani nella mente dell'uomo è più spesso mitica che realistica, e quindi non c'è una corrispondenza semplice tra idee e comportamenti.

²³ Considerazioni analoghe valgono per i partiti. Essi sono gruppi retti obiettivamente da certi rapporti di potere, soggettivamente da una rappresentazione «ideologica» del gruppo, una rappresentazione che deforma la descrizione

Avevamo detto che Shafer ha dato la definizione che ci pare giusta, anche se non l'ha messa in un contesto teorico. In realtà egli ha affermato: «The nation-state became the institutional will of the group and the idea of nation the symbol of their unity»²⁴. È interessante notare che l'accento sulle istituzioni, vale a dire grosso modo sui comportamenti effettivi, comporta il termine *nation-state* (un certo tipo di Stato); e che l'accento sulle convinzioni comporta il termine *nation* (il simbolo dell'unità del gruppo; nel nostro linguaggio l'ideologia del gruppo). Naturalmente questa definizione dei termini nazionali ha senso, e può essere usata, solo entro un discorso adatto che è, a nostro parere, quello politico; e richiede inoltre un chiarimento sui termini «Stato» ed «ideologia»²⁵.

degli effettivi rapporti di potere perché introduce valori al posto dei fatti, mezzi metafisici al posto dei mezzi reali, fini impossibili al posto dei fini possibili. Lo stesso accade nel caso degli Stati, ma è più difficile pensarlo, ed è più difficile dirlo, perché gli Stati hanno più potere e più maestà dei partiti.

²⁴ Cfr. Boyd C. Shafer, *op. cit.*, p. 116.

²⁵ A prima vista si potrebbe replicare che questa interpretazione è valida per i casi nei quali lo Stato avrebbe preceduto la nazione (ad es. la Francia) ma non per i casi nei quali la nazione avrebbe preceduto lo Stato (ad es. la Germania e l'Italia). L'obiezione cade subito appena si tenga presente che, come abbiamo ripetutamente mostrato, il carattere specifico della nazione non sta nella lingua, nei costumi e così via, ma nella coscienza ideologica dell'appartenenza ad uno Stato di un certo tipo, e pertanto non può esistere senza lo Stato, o senza la volontà di costruirlo (limitatamente, in tal caso, alle persone che posseggono tale volontà). Storicamente parlando si può aggiungere: a) la coscienza di una unità tedesca, o di una unità italiana, prima della comparsa dell'ideologia nazionale, non era che la coscienza di una unità di civilizzazione, e non differiva pertanto da tutte le coscienze analoghe, ad esempio da quella di unità europea esistente indubbiamente anche nella prima metà del secolo, quando gli europei si combattevano ferocemente tra loro in nome delle rispettive nazioni; b) questa vaga coscienza di unità, limitata ai ceti colti, divenne coscienza nazionale quando, per motivi politici, sorse la volontà di costruire lo Stato nazionale; c) ad ogni modo l'effettiva unificazione nazionale, vale a dire l'avvicinamento dei costumi, l'unificazione linguistica al di sopra dei dialetti locali, e via dicendo, si realizzarono dopo e non prima dell'unificazione statale, e proprio per l'azione di questo potere con la scuola, la leva militare, ed in genere la sua influenza. D'Azeglio espresse, sia pure confusamente, questo fatto con la famosa frase: «Fatta l'Italia bisogna fare gli italiani». In sostanza le unificazioni nazionali italiana e tedesca non differiscono in questo senso da quelle francese e inglese, e si svolsero con grande rapidità perché furono tentate sulla base di modelli politici già stabiliti, ed in tempi nei quali la situazione di potere era matura per soluzioni nazionali.

Aggiungiamo, a questo proposito, l'opinione di Kaegi: «In nessuna parte d'Europa la nazione è stato l'elemento primario e lo Stato l'elemento derivato...

Un breve cenno alla «storia delle idee» di Kohn servirà ad introdurre la questione dell'uso del termine «ideologia», che sarà poi discusso, come sarà discusso l'uso del termine «Stato». Tuttavia, prima di fare queste discussioni, vorremmo osservare che con la visuale offertaci da queste definizioni si possono risolvere alcuni problemi sinora insoluti del nazionalismo: a) la sua imputazione ad un comportamento umano; b) la individuazione precisa del gruppo nazionale. Per «a» possiamo dire, ricordando che i termini nazionali nell'uso comune denotano ma non spiegano il fatto che a diverse esperienze si aggiunge il rilievo nazionale, che tale aggiunta, per la quale una esperienza geografica diventa geografico-nazionale, una estetica estetico-nazionale, e via dicendo, è politica, e più precisamente ideologica. Per «b» possiamo dire che il fatto che il gruppo nazionale corrisponde ma non coincide col gruppo linguistico, religioso, tradizionale e così via si spiega chiaramente osservando che la situazione di potere ha legato diversi comportamenti individuali ad una autorità centrale. Ciò implica appunto il confluire di diversi gruppi, quelli costituiti da tali diversi comportamenti, nel gruppo nazionale; il quale poi è definito in un modo se si mette in rilievo la formulazione giuridico-statale della situazione di potere, in un altro se si mette in rilievo la formulazione ideologica della situazione di potere.

In ultima analisi il riferimento è sempre alla situazione di potere, che determina il collegamento, ma il gruppo risulta ogni volta leggermente diverso se si mette l'accento sullo Stato, sull'ideologia, sulla lingua, sulle tradizioni e via dicendo. Comunque, in senso proprio, dato il carattere ideologico del termine nazione, il gruppo nazionale è quello definito dalla formulazione ideologica. Qui sta il carattere «essenziale» della nazione, non trovato da coloro che si rifiutarono giustamente di ridurlo ad uno dei suoi componenti come la lingua, il potere, le tradizioni, ma che, prigionieri della loro ideologia nazionale, vollero spiegarlo con una inesistente «consanguineità», con un generico «plebiscito di tutti i giorni», o con altri miti.

Le principali difficoltà della questione derivano forse dall'esistenza di due formulazioni diverse della stessa situazione di potere, di due nomi – Stato e nazione –, e dal correlativo ricorso all'idea di due «cose» diverse, di due processi relativamente indipendenti. Questa prima impressione può durare perché dei due termini, l'uno, lo «Stato», ha immediata evidenza politica e chiara

espressione giuridica, quindi rimanda alla evoluzione della situazione di potere; mentre l'altro, la «nazione», designa un comportamento nel quale assumono carattere politico esperienze che possono essere, e sono nei loro aspetti migliori, indipendenti dalla politica. Per questa ragione il termine «nazione» può far pensare soltanto al carattere specifico di tali esperienze, e far trascurare il fatto che esse divengono «nazionali» non per sé stesse, ma perché la situazione di potere le collega alla politica²⁶. Concludendo vorremmo osservare: a) che in tal modo si spiega perché la nazione è e non è lo Stato, è e non è la lingua, è e non è il «plebiscito di tutti i giorni», è e non è il costume basato sulle tradizioni del passato e così via. In realtà tutti questi aspetti sono presenti nella coscienza nazionale e sono presenti nel comportamento nazionale ma, per sé considerati, non sono «nazionali» sinché la situazione di potere non li collega, e l'ideologia non fornisce la coscienza di questo legame e la fede nel suo valore (e non lo sono in genere, si deve aggiungere, per tutti coloro che non subiscono tale situazione di potere e non condividono tale ideologia). Avevamo detto che quando si isola un comportamento si isola un aspetto della condotta umana la quale, nel suo svolgimento reale, non presenta mai un solo aspetto ma sempre diversi aspetti. Perciò, dopo aver definito come ideologico il comportamento nazionale, se osserviamo la condotta degli individui a proposito dei fatti in questione, po-

L'Italia, che sembra smentire sotto più di un aspetto la nostra tesi, poiché in essa è possibile riconoscere – cinque secoli prima della nascita del moderno Stato nazionale – una effettiva coscienza nazionale priva di forma politica, costituisce un unicum singolare. Anche qui, in realtà una creazione *politica* primaria è alla base della coscienza nazionale: lo Stato romano» (cfr. Werner Kaegi, *op. cit.*, p. 38). In realtà tra la tesi di Kaegi e la nostra c'è una differenza. In questo passo Kaegi identifica le nazioni con i centri di lingua, di cultura e di civiltà italiano, francese ecc., mentre noi riteniamo che sia meglio riservare il nome di nazioni ai fenomeni ideologici tipici dello Stato nazionale – anche per Kaegi molto recente –; e crediamo pure che questo uso serva a distinguere due cose diverse, e soprattutto a mettere in evidenza il carattere specifico delle nazioni moderne. In ogni modo, al di sopra di questa differenza, c'è la stessa opinione sul fatto che anche per le nazioni nel senso di Kaegi – o certe premesse delle nazioni nel nostro senso – lo Stato è un prius.

²⁶ Ciò mostra come la separazione tra «nazione culturale» e «nazione politica» (e la separazione nello stesso senso tra «nazione» e «Stato») sia discutibile se per «nazione culturale» si intende un gruppo press'a poco coincidente con il gruppo nazionale. La «cultura», considerata a sé stante, non circoscrive gruppi coincidenti con gli attuali gruppi nazionali.

tremo dire altrettanto bene di tale condotta che è nazionale o linguistica, nazionale o statale, nazionale o tradizionale e così via a seconda dell'aspetto che ci interessa mettere in vista; b) che la definizione ideologica mantiene e completa i caratteri del comportamento nazionale che emergono via via che lo si considera: in particolare il carattere della fedeltà, e quello della scarsa razionalità propria di convinzioni vissute piuttosto che razionalmente elaborate e consapevolmente adottate; c) che il criterio che avevamo fissato per considerare esauriente la definizione del comportamento nazionale è soddisfatto²⁷. Noi possiamo ora infatti identificare con precisione il gruppo nazionale, perché sappiamo che una nazione non è l'insieme degli individui che parlano la stessa lingua, hanno gli stessi costumi e così via, ed in senso specifico nemmeno le stesse istituzioni statali (un sudtirolese di sentimenti austriaci ha in comune con gli italiani le istituzioni statali, è giuridicamente italiano, ma è «nazionalmente» austriaco), ma l'insieme degli individui che hanno nella loro mente la stessa rappresentazione (nazione) di tali aspetti della loro condotta sociale.

Vorremmo anche osservare che siamo ormai in grado di capire perché la fedeltà nazionale è una fedeltà suprema. In effetti il valore nazionale sta al primo posto nella scala dei valori di gruppo perché nella coscienza nazionale si riflette ideologicamente una situazione di potere che ha collegato al massimo potere politico, lo Stato, le azioni umane più importanti. Studiando analiticamente questi fatti, e tenendo presente che lo Stato nazionale è una organizzazione che chiede ai suoi membri di uccidere e di morire (e quindi non può mantenersi senza una ideologia che metta l'interesse del gruppo più in alto della vita dei singoli membri), si può forse giungere alle radici del problema della divinizzazione moderna dello Stato²⁸. Ci resta ancora da spiegare il motivo per il quale abbiamo senz'altro ri-

²⁷ Cfr. pp. 63-4, dove si asserisce che una soddisfacente definizione del comportamento nazionale deve consentire una chiara nozione del gruppo nazionale.

²⁸ Weber dice, delle comunità politiche nelle quali «ci si aspetta che in definitiva l'uomo debba affrontare la morte nel comune interesse»: «La comunità di destino politico, cioè di comune lotta politica di vita e di morte, ha dato origine alle comunità di memorie che hanno spesso una influenza più profonda dei legami delle comunità puramente culturali, linguistiche o etniche. È questa comunità di memorie, come vedremo, che costituisce l'elemento decisivo della "coscienza nazionale"» (cfr. Max Weber, *On Law in Economy and Society*, cit., p. 340). La storia francese isola nettamente il passaggio da uno Stato che non chiede

ferito «le convinzioni che gli individui si fanno dei loro comportamenti» (nel contesto della questione nazionale) al concetto di «ideologia», e, come abbiamo già detto, introdurremo l'analisi riferendoci alla interpretazione del nazionalismo di Kohn.

2) L'interpretazione di Kohn. Nell'esame del caso americano ci siamo già occupati dell'interpretazione di Kohn mostrando che il ricorso alle sole formulazioni verbali del comportamento nazionale non permette né di selezionare storicamente tutti i fatti rilevanti, né di spiegare il loro carattere. Riprendiamo ora, da un punto di vista generale, la questione. Attento soprattutto a certi fatti culturali, Kohn asserisce che nel diciottesimo secolo Rousseau elaborò il concetto «politico» della nazione, e Herder il concetto «naturale» della nazione. Su questa base afferma, a proposito delle nazioni dell'Europa centrale ed orientale: «La scoperta della nazionalità fatta da Herder implicò conseguenze rivoluzionarie... La rivoluzione francese portò il concetto politico della nazionalità all'Europa centrale ed orientale, e quando i due concetti si fusero e accesero nuove aspirazioni, le nazionalità di quei paesi si trovarono rapidamente in lotta violenta con gli Stati esistenti».

Di fronte a questa affermazione bisogna precisare che il concetto «politico» della nazione di Rousseau (il trasferimento della sovranità dal principe al popolo), ed il concetto «naturale» della nazione di Herder (la lingua come strumento e manifestazione di una comunità «naturale», metastorica) non hanno riscontro nell'esperienza, e sono, più che «concetti», personali elaborazioni, del tutto arbitrarie, dell'idea di «Stato ideale» e dell'idea di «so-

a tutti di morire e di uccidere ad uno Stato che lo chiede. Il passaggio avvenne durante la rivoluzione francese. In quel periodo, tipico per la nascita del nazionalismo: «La nuova fede [nazionale] non assicurava la beatitudine soprannaturale, ma possedeva molti dei tratti distintivi della maggior parte delle religioni. Essa sviluppò una moralità con ricompense e punizioni, virtù e peccati, un rituale e segni esteriori, e uno zelo missionario. In realtà, come nota Brunot, un gran numero di termini religiosi passò nel dominio della politica durante la rivoluzione francese, e molti di questi termini avevano a che fare con la terra dei padri e con la *patria*» (cfr. Boyd C. Shafer, *op. cit.*, p. 144). Secondo Cassirer «sembra incontestabile il fatto che la religione, fin dal suo principio, sia stata sempre una questione "di vita e di morte"» (cfr. Ernst Cassirer, *Il mito dello Stato*, Milano, Longanesi, 1950, p. 84). Da tale punto di vista appare comprensibile il fatto che la nazione rivestita forme religiose (e divinizzi lo Stato), perché essa è l'ideologia di uno Stato che attribuisce al potere politico la competenza sulla vita e sulla morte dei cittadini, e quindi comporta la presenza di elementi religiosi nel suo simbolismo.

cietà ideale». La loro verità critica è nulla, ed il loro messaggio ideale è inoltre ben più povero del grande messaggio ideale dei cosmopoliti, che culminò, nel Kant di *Per la pace perpetua*, nella formulazione del regno del diritto come federazione mondiale. Al lealismo verso l'umanità dei cosmopoliti, Rousseau e Herder opposero sostanzialmente «che la lealtà più essenziale degli individui doveva essere rivolta alla comunità nazionale», e che «ogni uomo può adempiere il suo destino umano solo nella sua nazionalità e attraverso quest'ultima»²⁹. Nel dir ciò essi non contribuirono né alla conoscenza dello Stato, né alla conoscenza della etnicità «storica», ma si limitarono ad idealizzare fortemente qualcosa che stava loro a cuore (Ginevra a Rousseau, la lingua a Herder) nell'orizzonte rispettivamente di una teoria «perfezionistica» della politica e di una vaga filosofia della storia.

Kohn ritiene che la fusione di questi due concetti abbia messo in moto alcuni processi nazionali. Così formulata l'interpretazione è incomprensibile. Come potrebbero delle formulazioni esclusivamente ideali trasformare a breve termine le situazioni di potere? E se ciò fosse pensabile, perché si sarebbero imposte le concezioni piuttosto mitiche di Rousseau e di Herder e non quelle cosmopolitiche professate da pensatori di maggiore importanza?

La questione si risolve facilmente se i concetti di Rousseau e di Herder vengono riferiti al contesto politico e non alla pura «storia delle idee». In tal caso le idee non vanno considerate a sé stanti (per la loro importanza sul piano filosofico, letterario, scientifico e così via) ma nel loro rapporto con le situazioni di potere. Da questo punto di vista si può pensare che certe «idee», elaborate da letterati, da filosofi e da visionari, possono imporsi nella misura in cui forniscono alla classe politica una formula che legittima il potere, ed a tutto il gruppo un simbolo della sua unità. L'esperienza di «idee» di tal genere è comune, ed è comune ormai l'abitudine di chiamarle «ideologie». Se consideriamo le concezioni di Rousseau e di Herder (e le concezioni analoghe) da questo punto di vista, il motivo del loro successo appare evidente: esse fornirono infatti alla situazione di potere che conosciamo una ideologia efficace creando «nazionalità» che non esistevano naturalmente, perché nessuna nazionalità vera e propria esiste «naturalmente».

²⁹ Cfr. Hans Kohn, *op. cit.*, rispettivamente pp. 524, 315 e 527.

L'ideologia

Stabilito un rapporto tra le convinzioni degli individui (nel caso considerato) e le «idee» di Rousseau e di Herder (idee equivalenti alle altre formulazioni mitiche della «nazione»), abbiamo riferito sia le une sia le altre al concetto di «ideologia». Se prendiamo ora in esame la corrispondenza di tali «idee» con i fatti, ritroviamo elementi comuni tra il concetto «politico» della nazione di Rousseau e certi aspetti dello Stato nazionale, nel quale il centro del potere si sposta dalla monarchia e da ceti ristretti a ceti molto più larghi; e tra il concetto «naturale» della nazione di Herder e molti aspetti della etnicità «storica», che effettivamente influirono in misura molto maggiore che nel passato sulla vita sociale, anche se non possiamo parlare della «etnicità» come della base dello Stato nazionale, perché è vero piuttosto che tale Stato divenne un mezzo per unificare costumi precedentemente divisi, e solo in questo senso certamente non «naturale» è «nazionale». Ma insieme a questi elementi comuni ritroviamo molte divergenze: non stava sorgendo né il perfetto Stato democratico, che Rousseau limitava alla democrazia diretta; né la perfetta comunità etnica, che Herder concepiva come una idilliaca fratellanza umana.

Possiamo allora dire che gli elementi comuni con i fatti resero convincenti tali formulazioni, mentre gli elementi fortemente idealizzati conferirono loro la forza emotiva di un credo. Da una parte ciò serviva a destare conoscenze di fatto e capacità tecniche, dall'altra a suscitare la fedeltà a valori che simboleggiavano, ma non descrivevano, la nuova situazione di potere. In tal modo si diffuse la coscienza della «legittimità» del nuovo Stato; della «giustizia» di leggi che comportavano l'obbedienza alla «comunità» e non a ceti ristretti che disponevano del potere per ereditarietà o per diritto divino; e dell'importanza degli individui dei nuovi ceti nel nuovo Stato³⁰. Per queste ragioni anche le parti mitiche delle dottrine nazionali acquistarono efficacia pratica.

³⁰ Allo scopo di mostrare come la trascrizione di certi fatti in un linguaggio più elaborato serva a conoscerli meglio, riproponiamo al lettore un luogo di Kohn: «Le nazionalità sorgono da elementi politici ed etnici quando il nazionalismo dà il soffio vitale alla forma costituita da secoli precedenti». Basta sostituire il «soffio vitale» con il concetto di «ideologia» per rendere comprensibile una spiegazione altrimenti oscura.

Vorremmo ora osservare che, nel chiamare «ideologie» tali «idee», non ci discostiamo dall'uso comune³¹, e nemmeno dal pensiero di coloro che hanno studiato l'ideologia allo scopo di esaminare la sua forma, i suoi rapporti con gli individui, la sua funzione sociale. Come è noto questo pensiero ha dato luogo alla «sociologia della conoscenza», che studia le «idee» in funzione della situazione sociale di chi le professa, e che ritiene che «le idee e le convinzioni dei gruppi dominanti sembrano congiungersi così strettamente agli interessi di una data situazione da escludere qualunque comprensione dei fatti che potrebbero minacciare il loro potere»³². Ed ha inoltre originato certe concezioni empiriche (o pretese tali) che hanno portato al concetto di uomo come «animale ideologico», in quanto essere più di sentimento e di fede che di ragione, portato «ad esprimere i suoi sentimenti ed inculcarli negli altri»³³. Tuttavia sia la sociologia della conoscenza, presentata talvolta come l'ultimo stadio nella critica della conoscenza e nella concezione della realtà, sia questo ten-

³¹ Ci riferiamo all'uso di chiamare «ideologie» le dottrine (quale che sia la loro origine culturale) quando divengono patrimonio di un gruppo politico che tenta di realizzarle (quale che sia il senso che si può dare a questo realizzare stante il loro carattere).

³² Cfr. Karl Mannheim, *Ideologia e Utopia*, Bologna, Il Mulino, 1957, p. 41. Secondo questo autore il concetto di ideologia comporta la scoperta delle origini sociali del pensiero, e costituisce una nuova teoria della conoscenza e della realtà. Comunque sia di ciò, è interessante nell'ambito del nostro problema leggere che «in ultima analisi, il passaggio dal soggetto generale, astratto, ordinatore del mondo ("il conoscere in sé") a quello più concreto (lo "spirito popolare" diverso nelle singole nazioni) non era un risultato filosofico ma stava piuttosto a significare una trasformazione dei modi di reagire al mondo in ogni campo di esperienza. Tale cambiamento può risalire alla rivoluzione accaduta nel sentimento popolare durante e dopo le guerre napoleoniche, quando il senso delle nazionalità si affermò concretamente. Il fatto che si possano trovare degli antecedenti di questo interesse per la conoscenza storica e del Volksgeist non toglie nulla alla validità dell'osservazione» (cfr. Karl Mannheim, *op. cit.*, p. 68). In tale prospettiva si potrebbero studiare i rapporti tra il nazionalismo e le forme di pensiero filosofico, economico e giuridico del XVIII e del XIX secolo.

³³ L'espressione «animale ideologico» è di Bergmann, il passo citato di Norberto Bobbio (cfr. Norberto Bobbio, *Vilfredo Pareto e la critica delle ideologie*, in «Rivista di Filosofia», volume XLVIII, n. 4, ottobre 1957). Si può osservare anche che il concetto di ideologia, in quanto considerato come legittimante i comandi del potere politico, può essere accostato al concetto di «formula politica» di Gaetano Mosca.

tativo di dare una definizione generalissima del comportamento umano, non sono necessari al nostro scopo. Per precisare che cosa intendiamo dicendo che il comportamento nazionale è ideologico ci basta infatti osservare: a) che la forma dell'ideologia è quella di «un giudizio di valore travestito da, o scambiato per, un'asserzione di fatto»³⁴; b) che per questo carattere essa è efficace in quanto legittima i comandi e favorisce l'obbedienza; c) che questa efficacia non si spiega se l'«ideologia» è intesa esclusivamente come un giudizio di valore, e viene riferita soltanto all'irrazionalità umana. Le formulazioni ideologiche contengono sempre anche elementi descrittivi che le rendono credibili, e stanno in stretta relazione con le situazioni di potere in quanto forniscono le idee necessarie perché si manifesti il fenomeno del consenso al potere; d) che l'idea di coscienza «ideologica» esprime bene gli aspetti prevalenti dell'esperienza politica diffusa. Se giudichiamo il processo politico al lume della massima «si sa quel che si fa» (o meglio, secondo la formula di Giulio Preti, «si sa quel che si vuol fare»), ci rendiamo conto del fatto che a questo processo partecipano moltissimi individui che lo conoscono in modo approssimativo ed insieme emotivo, e perciò rappresentabile solo con «idee» del genere delle «ideologie»³⁵.

³⁴ Cfr. il saggio citato di Gustav Bergmann sull'ideologia. Nella continuazione di questo esame, l'autore scrive: «Chiamerò un'asserzione di questo tipo "asserzione ideologica". Chiamerò "ideologia" un "razionale" [sistema degli stati proposizionali attuali e potenziali di una persona] o una importante parte di esso, che contenga in alcuni luoghi logicamente cruciali asserzioni ideologiche. E infine definisco l'uomo "animale ideologico" perché, almeno sino a questo momento della storia, i suoi "razionali" sono stati più spesso che no delle ideologie, e perché, ci piaccia o no, il potere motivante dei criteri risulta almeno a volte notevolmente incrementato quando essi assumono la forma di ideologie».

³⁵ In conseguenza di questo fatto la conoscenza politica normale si articola sui concetti di «soggetto collettivo» e di «azione collettiva» (cfr. pp. 28-9) impiegati come mezzi imperfetti di espressione di conoscenze imperfette. I «soggetti» delle ideologie (la *nazione*, il *popolo*, il *proletariato* ecc.) e la loro azione (ad es. *il plebiscito di tutti i giorni*, *le libere decisioni del popolo*, *la costruzione delle società senza classi* ecc.) sono in realtà di questo genere, perché non si lasciano risolvere empiricamente né in individui determinati o determinabili, né in azioni egualmente determinate e chiaramente riferibili a individui determinati.

Lo Stato

Per studiare la comparsa del nazionalismo abbiamo dovuto isolare un aspetto soggettivo ed un aspetto oggettivo della condotta politica, cercando nel contempo di tenerli in relazione perché sono distinguibili ma non separabili. Con il concetto di ideologia abbiamo isolato l'aspetto soggettivo della condotta politica (e della corrispondente situazione di potere) senza separarlo dall'aspetto oggettivo: l'ideologia ci fornisce infatti lo schema esplicativo dello stato di coscienza che rende possibili certe condotte. Abbiamo poi senz'altro usato il concetto di Stato per isolare l'aspetto oggettivo della stessa condotta, senza separarlo a sua volta dall'aspetto soggettivo: lo Stato ci dovrebbe fornire pertanto lo schema esplicativo della situazione reale che rende possibili certe condotte³⁶.

In tal modo abbiamo seguito, a proposito del concetto di Stato, la tradizione che collega tale concetto agli aspetti istituzionali della situazione di potere, tradizione che cerca di far corrispondere certi schemi concettuali (siano poi essi giuridici, sociologici o politici) a ciò che effettivamente accade indipendentemente da ciò che ne pensano gli individui. Naturalmente dobbiamo tener presente che non c'è accordo generale degli studiosi a questo riguardo, e che questo uso non è costantemente seguito dal senso comune. Tuttavia, se distinguiamo con il termine «Stato» l'aspetto effettuale, e con il termine «ideologico» (nel nostro caso «nazione») la rappresentazione soggettiva della situazione di potere, noi possiamo notare che, mentre in contesti generici si trovano usi di questi termini che si discostano da questi significati³⁷, ci sono delle situazioni-limite linguistiche, dei contesti precisi che sembrano convalidare sia la distinzione, sia

³⁶ Usiamo i termini «soggettivo» ed «oggettivo» solo per brevità di dettato allo scopo di parlare della condotta politica dal punto di vista della rappresentazione nella coscienza degli individui che agiscono, e dal punto di vista di rappresentazioni di osservatori che cercano di mettere in vista ciò che accade realmente.

³⁷ Ad esempio Easton (*op. cit.*, p. 112), mettendo in rilievo gli aspetti mitici del termine «Stato», scrive: «Il concetto di Stato divenne un mito cruciale nella lotta per la sovranità e l'unità nazionale». Come si trovano aspetti mitici nell'uso del termine «Stato», così si trovano aspetti tecnici nell'uso del termine «nazione». Ciò che conta tuttavia è la distinzione dei due aspetti.

questo uso del termine «Stato». Infatti noi possiamo dire ad esempio «Stato burocratico», ma non «nazione burocratica»; e possiamo dire ancora «la nazione fu scossa da un solo sentimento», ma non «lo Stato fu scosso da un solo sentimento». Questi esempi mostrano che anche nel linguaggio comune quando si pone chiaramente l'accento su situazioni effettuali si ricorre al concetto di Stato, mentre quando si mette l'accento sulla fede, sui sentimenti, sulle convinzioni, sui valori, si ricorre al concetto di nazione (ideologico).

Ad ogni modo, anche se non c'è un accordo generale su questa terminologia, è evidente che noi possiamo (e dobbiamo) descrivere le società politiche tanto dal punto di vista di ciò che accade realmente quanto dal punto di vista delle rappresentazioni a metà reali ed a metà fantastiche di ciò che accade; e che dobbiamo saper tenere presente il primo punto di vista nel secondo e viceversa perché ciò che accade non accadrebbe senza tali rappresentazioni, e tali rappresentazioni non sarebbero possibili senza ciò che accade³⁸.

La nostra indagine ci ha indotto a mantenere il concetto di Stato per esprimere ciò che può essere messo in evidenza col primo punto di vista, e ad introdurre il concetto di ideologia per esprimere ciò che può essere messo in evidenza col secondo punto di vista. Naturalmente, se vogliamo descrivere uno Stato storicamente esistente, dovremo far ricorso sia al primo che al secondo punto di vista, perché le situazioni di potere dipendono

³⁸ Grosso modo l'industrializzazione rapida e forzata di società arretrate (ciò che accade effettivamente in uno Stato comunista autonomo) non è possibile senza l'ideologia comunista (il riflesso soggettivo di ciò che accade realmente) che fornisce alla classe politica il mezzo per conquistare e concentrare il potere, ed alla popolazione la speranza messianica nell'avvenire e pertanto la giustificazione dei sacrifici da sopportare. Naturalmente la coscienza ideologica comunista non si afferma, e non si mantiene, senza un paese da industrializzare e senza passi avanti su questa via. Il fatto che il comunismo debba ricorrere a formule dogmatico-millinarie per ottenere risultati pratici ha indotto molti ad attribuirgli il carattere di «religione laica». In generale si può osservare che in tutte le esperienze politiche si verificano fenomeni analoghi. In particolare si deve osservare che la prima grande esperienza di divinizzazione di una politica deliberatamente laica è proprio quella nazionale, fatto che generalmente sfugge perché per rendersene conto bisogna uscire dallo stato psicologico nazionale che, avendo carattere ideologico, è contrassegnato dalla automistificazione, per la quale si vede il fuscello nell'occhio altrui e non si vede la trave nel proprio.

tanto da ciò che accade effettivamente (i risultati del processo politico) quanto dalle idee che se ne fanno gli individui. Ad esempio noi non avremmo potuto parlare di «Stato nazionale» indipendentemente dall'idea di «nazione»; e non avremmo potuto parlare di «nazione» indipendentemente dall'idea di «Stato burocratico moderno». A prescindere dalla questione di parole, l'interesse di questa constatazione sta nel fatto che limita la generalità dei concetti con i quali descriviamo «oggettivamente» il processo politico, e mostra che tali concetti non esauriscono la descrizione della situazione di potere perché ne illustrano un solo aspetto.

Tenuto conto di ciò, ed usando schemi concettuali comprensivi sia del concetto di Stato, sia del concetto di ideologia, noi potremmo: a) stabilire una relazione precisa tra le descrizioni effettuali del processo politico (quelle giuridiche, e quelle non giuridiche necessarie per visualizzare istituti e processi di decisione non contemplati dal diritto costituzionale) e le descrizioni ideologiche. In realtà gli elementi dello Stato, a cominciare da quelli fondamentali, il territorio, il popolo e il governo, non risultano pienamente compresi nel loro carattere reale con concezioni che possono metterne in evidenza i soli aspetti normativi, istituzionali, o comunque «oggettivi». Gli stessi elementi stanno nella coscienza degli individui nel modo che abbiamo visto studiando la «nazione»; ed in realtà il mantenimento dello Stato nazionale, vale a dire la coesione del gruppo, la stabilità del governo, la difesa del territorio e così via dipendono tanto dai risultati effettivi del processo politico (cioè da una efficace politica estera, militare, economica ecc.), quanto dalle rappresentazioni mentali dei «sacri» confini, del cittadino come «figlio della nazione», della propria «nazione» come del paese più bello, o buono, o forte del mondo e via dicendo; b) e, in conseguenza di ciò, mettere chiaramente in relazione i concetti politici con i comportamenti effettivi degli individui. In realtà con concetti come quello di «Stato nazionale», vale a dire mediante schematizzazioni empirico-razionali comprensive tanto dell'aspetto ideologico quanto dell'aspetto effettuale del processo politico, non si pone l'accento su un solo aspetto della situazione di potere, e si dispone di un punto di vista adatto a mettere in evidenza la condotta reale degli individui. Per questa ragione schemi di questo genere potrebbero servire ad impostare in maniera realistica e concreta molti problemi politici che si riferiscono allo Stato: quello del grado effettivo di partecipa-

zione al processo politico dei cittadini, quello del fondamento dell'obbligazione politica, che scientificamente deve essere ricercato nell'agire effettivo degli individui, e così via. Comunque, ai fini più modesti della precisazione della nostra definizione dello «Stato nazionale», noi ci limitiamo alle distinzioni ed ai significati messi in evidenza.