

Mario Albertini

# Tutti gli scritti

IV. 1962-1964

a cura di Nicoletta Mosconi

Società editrice il Mulino

## Il corso della storia

### *Il corso della storia e il senso comune*

Il corso della storia è un problema, e in primo luogo un'idea, che non ha uno «statuto» ben preciso nella cultura attuale. Ma a questa situazione incerta nel campo culturale (teorie della storia ecc.) si contrappone una situazione netta nel dominio del senso comune. Come idea di senso comune il «corso della storia» è una nozione usata da tutti: la si trova nel linguaggio dei giornalisti, degli storici, dell'uomo della strada. Abbiamo dunque a che fare con una nozione che, pur non avendo una sistemazione culturale, scientifica o sociologica accettabile, è tuttavia adoperata correntemente. E bisogna anche osservare che dietro questa espressione verbale sta una serie di fatti e di opinioni circa le leggi di sviluppo delle società di estrema importanza. Forse è utile analizzare brevemente il significato di senso comune di questa idea e della realtà che essa cerca di rischiarare.

In tutti i grandi avvenimenti storici (non i piccoli ma i grandi avvenimenti, quelli che contrassegnano un'epoca, che danno un significato allo sviluppo dell'umanità) sembra che si manifesti una forza irresistibile. Sia che si tratti della lotta della borghesia contro l'aristocrazia o della lotta per lo sviluppo della democrazia con la conquista dei parlamenti nazionali per opporre il potere del popolo a quello del re; sia che si tratti della formazione del proletariato, della sua presa di coscienza, della sua organizzazione e della sua lotta per la conquista dei diritti economici, sociali e politici; sia che si tratti oggi dell'emancipazione del Terzo mondo, cioè della lotta dei paesi che sono rimasti fuori dal «corso della storia» e sono stati sfruttati dalle potenze coloniali, si può ogni volta constatare la manifestazione di una forza irresistibile. La caratteristica di questa forza è che essa non corrisponde a una volontà che

possa essere precisata o identificata. Quando questa forza si manifesta, si scatenano le lotte politiche per la realizzazione del liberalismo, della democrazia, del socialismo, ma non c'è, all'inizio, la decisione di un governo, di un partito, di un capo o di un gruppo qualsiasi di uomini. C'è una specie di incommensurabilità tra lo scatenamento di queste grandi correnti storiche e le decisioni degli uomini.

Si può precisare meglio il carattere di questi fatti storici (vale a dire la loro non dipendenza da una volontà umana consapevole) considerando anche coloro che vengono chiamati i precursori. Ogni volta che si scatena una grande corrente della storia si possono trovare dei precursori. Se si considera il proletariato e la lotta per la sua emancipazione, si constata in effetti che essa ha avuto dei precursori. E in questa ricerca dei precursori, cioè nella identificazione dell'opera e del pensiero degli uomini che hanno avuto un orientamento simile a quello che in seguito si è effettivamente sviluppato, si può risalire tanto lontano quanto si vuole. Ad esempio, nel caso della lotta del proletariato, si può risalire sino ai socialisti utopisti, anche sino alla rivoluzione cristiana. Si può risalire fin dove si vuole nella storia, e trovare sempre, nel pensiero e nell'azione umana, delle posizioni interpretabili come i primi segni dello scatenamento di una nuova vita nella storia.

Ma ciò che non si trova mai è un rapporto diretto con i fatti di cui parliamo. I precursori sono semplicemente degli uomini nei quali si fa luce l'idea della necessità di qualche trasformazione sociale, politica ecc.; e fino a che orientamenti di questo genere si manifestano solo come il pensiero di un uomo, o di singoli uomini, essi non corrispondono mai alla messa in moto di un'operazione storica. Anche ciò conferma che quando questi grandi avvenimenti storici hanno luogo, non esiste, nel senso riconoscibile del termine, volontà. Si deve dunque pensare a qualcosa che appartiene alla sfera del determinismo. In effetti, quando la continuità della storia si spezza, e una esperienza collettiva coinvolge progressivamente tutti gli uomini che sono in grado di riconoscerla e di risolvere il problema per il quale si trovano a lottare, non ci sono, inizialmente, vere e proprie decisioni di carattere volontario. Non c'è mai stato il Comitato centrale di qualche partito che abbia deciso: domani facciamo la rivoluzione.

Anche le grandi rivoluzioni, come la rivoluzione americana, la rivoluzione francese, la rivoluzione sovietica (ciò riguarda anche

Lenin, che pure fu in grande misura la coscienza della rivoluzione russa) hanno sfruttato dei germi di azione che erano già emersi spontaneamente nella società prima che gli eventi prendessero forma con chiarezza. In queste vicende storiche c'è qualcosa di fatale, di non voluto, di non compreso, che si può mettere in evidenza anche se ci si pone dal punto di vista di coloro che le contrastano, che si oppongono. Nemmeno su questo fronte c'è azione consapevole. Quando degli uomini cercano di impedire una trasformazione storica inevitabile, è la cecità che li muove. Si può fare un esempio contemporaneo, quello del governo del Sud Africa. Oggi questo governo si oppone all'emancipazione dei negri, cerca di mantenere la segregazione. Ci sono anche dei teologi (è noto che la Chiesa locale è molto compromessa in queste vicende) che, sulla base delle Sacre Scritture, giustificano la discriminazione razziale. Gli uomini d'affari, e in generale la classe dirigente di questo paese (un paese solido, che ha avuto una sua storia evolutiva) si oppongono all'emancipazione dei negri. Eppure chiunque non sia direttamente coinvolto è in grado di dire che costoro hanno perso la testa, che potranno opporsi all'emancipazione per dieci o venti anni, ma non scongiurarla. Chiunque può dire che non hanno compreso la situazione reale e si oppongono a qualcosa che non potrà non trionfare. Il Sud Africa potrà resistere un po' di tempo, ed è tutto. Se, per non lasciare nulla nel vago, si volesse impiegare una espressione di senso comune, si potrebbe dire che gli oppositori dell'emancipazione nuotano contro corrente.

Per riassumere, abbiamo da una parte questi movimenti storici che apparentemente non sono scatenati dalla volontà, e dall'altra parte tutti coloro che si oppongono, ma che non hanno alcuna possibilità di fermare la marcia della storia o di canalizzarla in un'altra direzione. Questi grandi avvenimenti storici che presentano il carattere della fatalità non riguardano solo la società come fatto organizzato e istituzionalizzato (le sue istituzioni politiche, giuridiche, ecc.). Essi riguardano anche i fatti del costume e la vita delle idee. Anche nelle università, e in ogni altra sede permanente o occasionale di espressione e organizzazione della cultura, si può constatare il sopravvenire di mutamenti imprevisti. Per disporre di un termine di paragone, si può pensare allo sviluppo della scienza moderna. All'epoca di Galileo, per esempio, quasi tutti gli uomini di scienza erano aristotelici. Essi avevano

una concezione metafisica della scienza – che non consentiva la formazione di relazioni controllabili tra le osservazioni e gli schemi concettuali – e si opponevano alla nascita della scienza moderna. Galileo era quasi solo. Ma anche in questo caso c'era qualcosa di irresistibile, qualcosa che doveva svilupparsi e che si è effettivamente sviluppato, al di là di ogni previsione umana.

Noi sappiamo ormai che lo sviluppo della scienza moderna è stato immenso, e che ha trascinato tutti, anche il mondo della religione che per molto tempo ha contrastato questa forma di pensiero che temeva (oggi siamo arrivati sino a Teilhard de Chardin, il cui pensiero finirà forse per essere riconosciuto dalla Chiesa, benché egli si sia spinto molto avanti nel tentativo di utilizzare i risultati del lavoro scientifico persino nei domini dell'ontologia e della cosmologia).

Dobbiamo dunque, anche in questo caso, constatare che ci sono esperienze storiche che oltrepassano sia la volontà di coloro che le realizzano sia quella di coloro che si oppongono, in modo tale da sembrare delle vie imposte agli uomini; e dobbiamo anche constatare che casi di questo genere riguardano aspetti innumerevoli della condotta umana.

Questa nozione di senso comune è – anche se non sempre con la necessaria chiarezza – il punto di partenza di tutti coloro che hanno cercato e cercano di stabilire il significato della forza irresistibile delle tendenze storiche. Anche se non si è seguaci della filosofia della storia di Hegel (ma anche di quella, meno nota, di Kant), bisogna ammettere che questa nozione presenta dei punti di somiglianza con la concezione dialettica della storia. In effetti queste forze irresistibili, che spingono verso direzioni determinate, sono formate dalle energie nuove che si pongono contro vecchi rapporti, vecchie istituzioni, vecchi privilegi, cioè contro le cristallizzazioni dei rapporti sociali, giuridici o politici. Gli eventi di questo tipo hanno dunque un certo carattere dialettico, perché in essi l'azione storica comporta sempre una negazione del passato, o almeno di certi aspetti o di certe istituzioni del passato.

Si potrebbe continuare a lungo questa analisi, portandola, ad esempio, sul terreno linguistico, ma io credo che, grazie ad una nozione di senso comune, i concetti siano ormai chiariti a sufficienza. Vorrei soltanto ancora attirare l'attenzione sul fatto che le nozioni di senso comune sono un patrimonio comune a tutti coloro che riflettono su qualunque esperienza. Il filosofo, il giurista,

il politologo sono persone che cercano di portare certe realtà sociali al livello della teoria, allo scopo di poterle controllare e conoscere in modo preciso. Si ha qualche volta l'impressione che tutto ciò superi il livello di conoscenza del senso comune, ma non è vero. Una nozione di senso comune è in effetti una realtà di cui gli uomini prendono coscienza attraverso il linguaggio comune, che è un patrimonio di tutti gli uomini. Tolta questa base, non ci sarebbe più né il filosofo, né il giurista, né il politologo, perché il principio di qualunque analisi, teoria o conoscenza è qualcosa che si impone ad ogni uomo. Per questo, se si vuole esaminare il problema delle grandi correnti della storia, e fare così il primo passo per comprendere la storia che stiamo vivendo, per poterla sfruttare e poter agire, è utile, e corretto sul piano metodologico, partire dalla nozione di senso comune che ci mette in rapporto con la realtà. Questa realtà, questo insieme di dati, prende il nome di «corso della storia».

### *Determinismo e libertà*

Al punto cui siamo arrivati il senso comune – che è la presa di coscienza della realtà, ma non l'elaborazione culturale capace di darle un significato preciso, non contraddittorio – non basta più. Se si cerca di dire che cosa è, in concreto, il corso della storia, ci si trova di fronte a problemi e a opinioni diversi. La prima constatazione da fare è che ci sono contraddizioni nel modo con il quale gli uomini impiegano questa nozione. In effetti, nonostante l'accettazione diffusa di questa idea, capita spesso che molte tra le persone che la usano correntemente in certe occasioni si valgano poi in generale, per quanto riguarda la loro visione del mondo, di concezioni della società e della storia che la contraddicono.

La prima e più importante contraddizione è quella tra il determinismo e la libertà. Se ci sono queste spinte irresistibili, se la sola possibilità lasciata agli uomini consiste nello sviluppo di ciò che esiste già indipendentemente dalle loro decisioni, e che essi devono accettare per non restare completamente fermi, condannandosi alla sterilità, è evidente che ciò che è decisivo nella storia – che ne stabilisce il senso – si trova al di fuori della coscienza umana o della stessa conoscenza umana. Si potrebbe infatti prendere coscienza del senso che la storia assume di volta in volta solo

quando questo senso ha già preso forma e non quando il germe è ancora in formazione.

Fino a che si resta in questa contraddizione, e da un lato si accetta il determinismo (perché è impossibile non accettarlo), mentre dall'altro lato si rivendica semplicemente la libertà, l'autonomia della coscienza e della volontà umane, si perde di vista il carattere reale dei fatti, si cade in una specie di razionalismo astratto, e si giunge ad una concezione arbitraria della storia, che in effetti è molto diffusa. Secondo questa concezione, l'uomo è libero e padrone del suo destino come individuo. Ma questo uomo libero, che fa le sue scelte, che progetta il suo destino, che è il suo progetto stesso, in realtà non è niente, perché la storia si pone e lo pone in una prospettiva del tutto diversa. Questi uomini liberi quando sono insieme si trovano a raggiungere dei risultati che appaiono come del tutto casuali rispetto alle loro scelte. In realtà l'uomo è libero e progetta la sua esistenza, ma la sua esistenza è mescolata con quella di tutti gli altri e il risultato che si impone è al di là di ogni possibile conoscenza, volontà o decisione. Se dunque ci si limita, da una lato a riconoscere il determinismo storico, e, dall'altro, a rivendicare semplicemente la libertà della coscienza, la conseguenza inevitabile è l'irrazionalismo.

Per superare questa contraddizione bisogna cercare di costruire una visione, una teoria con la quale si possano mettere in evidenza i rapporti che esistono tra la libertà degli individui (che è una esperienza reale, e deve dunque avere un fondamento), e il corso della storia, anch'esso un'esperienza reale che non si può trascurare ogni volta che si cerca di comprendere lo sviluppo delle vicende umane.

### *Il materialismo storico*

Per fare un passo avanti nell'analisi di questo problema, e superare l'irrazionalismo che si manifesta se ci si limita alla semplice affermazione dei due termini della contraddizione, è forse utile cercare di conoscere meglio, e teorizzare, il carattere di questa forza irresistibile. In fondo, la conoscenza del «polo» libero della natura umana non è affatto oscura; essa ha, al contrario, una storia gloriosa, che è in gran parte la storia stessa della religione cristiana e della filosofia occidentale. Al contrario l'altro polo, quello del

determinismo, per quanto tutti finiscano in qualche modo col riconoscerlo, è relativamente più oscuro; ed è proprio in questa oscurità che si annida una delle fonti dell'irrazionalismo, della sensazione che la storia sia il teatro del caso, che non si possa conoscere il mondo nel quale si vive. Tuttavia, pur essendo vero che la nozione di questa forza irresistibile non è ancora stata teorizzata in modo soddisfacente, io credo che a questo riguardo si può trovare nel pensiero di Marx una intuizione feconda, che costituisce, forse, il principio della sociologia, cioè il principio dell'atteggiamento scientifico nello studio delle realtà sociali.

Io credo che Marx abbia compreso il carattere più generale di questa forza irresistibile della storia, e che il primo abbozzo di una teoria del corso storico sia il materialismo storico. Naturalmente è difficile riconoscere nel materialismo storico l'inizio di una elaborazione scientifica e, di conseguenza, di una conoscenza realistica del corso della storia, perché Marx non ha formulato la sua scoperta sociologica in un modo abbastanza univoco e chiaro, come accade spesso, del resto, nelle fasi iniziali delle grandi scoperte dell'umanità. Il carattere più generale della forza irresistibile della storia sarebbe l'evoluzione della produzione, del modo di produzione. Bisogna sottolineare che questa nozione viene spesso confusa con altre che non hanno lo stesso carattere di generalità. La cosa è comprensibile se si tiene presente che si conosce il marxismo più attraverso la teologia di Stalin e di Lenin che attraverso una lettura critica dei testi di Marx. Il marxismo così sfruttato da una potenza politica deve essere considerato come un insieme di forze piuttosto che come una teoria.

Questa è la prima difficoltà. Ma la vera difficoltà deriva dai testi stessi di Marx. Marx ha presentato questo fattore, il modo di produzione e la sua evoluzione, per un verso come qualcosa che non si distinguerebbe dall'economia in generale (è comune considerare Marx come lo studioso che avrebbe elaborato l'idea dello sviluppo dei rapporti di produzione come legge di sviluppo della storia, ma in modo tale da far coincidere *rapporti di produzione ed economia*, che per Marx e i suoi interpreti valgono spesso come sinonimi); e per l'altro verso come qualcosa sempre interpretabile in termini di lotta di classe. L'errore che Marx stesso ha commesso è l'identificazione teorica immediata del modo di produzione con i contrasti tra le classi sociali. Anche a causa di ciò, l'idea dei contrasti tra le classi si è fissata nella forma di un conflitto tra due

classi antagonistiche. Marx è stato così interpretato nel modo seguente: la produzione è la legge della storia, la produzione è l'economia, e l'economia è il conflitto tra due classi antagoniste.

Ma questa osservazione non deve indurci, come accade spesso, a buttar via il bambino con l'acqua sporca. L'acqua sporca è questa identificazione, evidentemente falsa; ma gettandola via bisogna stare attenti a non gettar via anche la vera scoperta di Marx. Una volta isolato l'elemento valido, cioè l'evoluzione del modo di produrre, noi possiamo considerarlo separatamente, e vedere se corrisponde davvero al quadro generale dell'evoluzione storica. Non si tratta naturalmente di fare qui la storia di questa evoluzione, ma di tenerla presente. Se procediamo così, possiamo effettivamente constatare che il modo di produzione stabilisce i rapporti degli uomini con la natura, e i rapporti degli uomini tra di loro, cioè l'interdipendenza sociale degli individui, senza che essi possano opporsi realmente a questo stato di cose. Per esempio, nella fase della caccia e della pesca, è questo modo di agire degli uomini per sopravvivere che stabilisce il modo della loro interdipendenza. Quando i primi coloni europei giunsero nel continente nordamericano, trovarono degli uomini, gli indiani, che si trovavano ancora, per lo più, al livello della caccia e della pesca. Alcune centinaia di migliaia di individui avevano bisogno di tutto il territorio del Nordamerica per nutrirsi. È evidente che se il modo di sussistenza è la caccia, ciascuno deve avere una riserva sufficiente per alimentare il numero di bestie di cui ha bisogno.

D'altra parte, il grado di sviluppo materiale della produzione determina non solo la consistenza della popolazione, ma anche, come si è detto, i rapporti degli uomini fra loro. In effetti, se si pratica la caccia per sopravvivere, l'organizzazione umana non può superare il livello del clan, l'articolazione sociale del gruppo di caccia. Nessun altro rapporto è possibile per l'impossibilità stessa di organizzare gruppi umani al di là della dimensione delle operazioni necessarie per la caccia; e ciò mette proprio in evidenza la correlazione tra l'interdipendenza degli atti necessari per sopravvivere e il grado di sviluppo del modo di produzione.

Il modo di produzione stabilisce dunque sia il tipo dell'interdipendenza fra gli uomini, i ruoli sociali, sia i limiti della dimensione dei gruppi che si possono formare e avere una vita autonoma. Se si caccia, non si ha bisogno di molti ruoli sociali, mentre

se si ha come mezzo di produzione la Fiat o la Renault, si ha bisogno di un presidente, di manager, di quadri, di operai. Questa distribuzione dei ruoli nella società è fissa: nessuno può farci niente, nessuno l'ha voluta, nessuno può opporsi. Bisogna tener presente, del resto, che il gruppo stesso è un mezzo di produzione. Se, nel contesto dell'industria moderna, si vogliono costruire automobili, non si ha solo bisogno di ingegneri che progettano le vetture, di tecnici e di operai, ma anche di tutta l'organizzazione politico-burocratica necessaria per assicurare un mercato; e ciò significa che bisogna anche predisporre (produrre) questo tipo di raggruppamento umano. L'associazione delle decine e decine di migliaia degli uomini della Fiat è anch'essa un mezzo di produzione, così come le concezioni con le quali si pensa che qualche uomo debba comandare. L'idea stessa che ci debbano essere dei dirigenti, dei tecnici, e così via, fino alla manodopera che fa la più elementare, la più semplice delle cose necessarie per un apparato produttivo, è essa stessa, come dice Marx, un mezzo di produzione. È un prodotto sociale che non ha, in ultima istanza, un carattere radicalmente diverso da quello del progetto tecnico di uno strumento fisico. È anch'essa un mezzo di produzione perché al grado attuale di sviluppo storico non ci sarebbe affatto produzione senza l'idea del padrone, l'idea dell'operaio e così via. Si vedrà in seguito che gli stessi principi giuridici, morali, ecc. devono anche essere considerati, per la loro origine e la loro funzione sociale, come mezzi di produzione.

### *Il materialismo storico e la condizione umana*

Bisogna ora mettere in luce le relazioni tra questo nocciolo irriducibile della storia (il modo di produrre), che, come abbiamo visto, determina i gruppi umani, i ruoli, ecc. e le altre manifestazioni della vita (*altre* nel senso che allo stato dei fatti non sono pensate come articolazioni o aspetti del modo di produrre). Si può cominciare illustrando una prima serie di interdipendenze. Se si prende in considerazione un gruppo umano, si può constatare che le sue caratteristiche sono determinate dalle necessità della produzione. Se, ad esempio, il modo di produzione è l'agricoltura primitiva, l'organizzazione sociale – il mezzo generale di produzione – è il grande gruppo familiare stanziato in un vil-

laggio. D'altra parte, lo stadio produttivo che determina il gruppo sociale costituisce nel contempo anche la base dell'economia (in questo caso una specie di economia domestica primitiva), che deve essere pertanto considerata come una caratterizzazione successiva, e meno generale, rispetto ai rapporti di produzione. È evidente, inoltre, che il modo di produzione è anche la base del diritto perché esso, nella misura in cui determina i ruoli sociali, determina anche le regole sociali che corrispondono a questi ruoli, e che devono essere fatte valere anche con la coazione, perché senza il rispetto delle regole, e l'esercizio dei ruoli, si arresta il meccanismo sociale della produzione.

Il modo di produzione non è solo la base dell'economia e del diritto, è anche la base dello Stato. In effetti lo Stato non può essere molto più piccolo, o molto più grande, di quanto permettono i rapporti di produzione. Tutte le trasformazioni della forma e della dimensione dello Stato, o pre-Stato (dal clan, alla città-Stato, allo Stato regionale, alle grandi monarchie moderne, allo Stato nazionale e fino alla forma più avanzata, le grandi federazioni continentali) sono legate al fatto che la produzione si è sviluppata in modo tale da allargare continuamente la dimensione dell'interdipendenza tra gli uomini. Se il modo di produzione è quello industriale, bisogna anche avere lo sbocco di una produzione industriale, cioè la garanzia di un mercato che non poteva essere quello nazionale, e ora ha raggiunto, o tende a raggiungere, dimensioni più vaste.

Il modo di produzione determina anche il tipo di costumi. È evidente che se sono avvocato ho certi costumi, se sono operaio altri costumi, ecc. I costumi sono legati ai ruoli sociali, e i ruoli sociali sono determinati dai rapporti di produzione. A partire da questa osservazione si può parlare di una seconda serie di interdipendenze, che mettono ancora più in evidenza la profondità della concezione della storia di Marx, a patto, come si è detto, di usarla in modo critico, liberandola da tutto ciò che non corrisponde alla realtà.

Come abbiamo visto, il modo di produzione determina globalmente la composizione della società. Quando si poteva solo cacciare, tutti gli uomini erano predatori; mentre oggi, siccome esistono le attività dell'agricoltura, dell'industria, del commercio, dei servizi, ogni uomo risulta integrato dal modo di produzione in un certo settore. Conviene fare l'esempio degli operai, nel tempo

in cui gli operai erano veramente un settore a parte della società. Allora, se un uomo era un operaio lo era necessariamente, lo era solo perché era figlio di un operaio. Lo sbarramento era assoluto: un operaio non poteva mandare suo figlio a scuola sino all'università per farne un dirigente, un ingegnere e così via, mentre il figlio di un medico, in genere di un borghese, diventava a sua volta un borghese (tranne i casi di degenerazione individuale).

Bisogna tenere presente che questa situazione sta cambiando. Il nuovo modo di produzione scientifico-tecnico ancora in germe trasformerà gli operai in tecnici, così come quello industriale aveva trasformato gran parte dei contadini in operai. Vale comunque il fatto, ripetutamente sottolineato, che i ruoli sociali sono determinati. Ogni uomo si trova con altri uomini che fanno il suo stesso lavoro o un lavoro simile; per tutta la durata del lavoro, ogni giorno ogni uomo ha quella esperienza e non altre esperienze. La sua cultura è perciò quella del suo lavoro, cioè degli uomini che fanno lo stesso lavoro, e del suo ambiente. Anche il suo linguaggio, le parole che usa, cioè la sua formazione culturale, e quindi il suo modo di acquisire esperienze (la conoscenza della vita e del mondo è in funzione del linguaggio che si possiede e si usa) sono fissati dal suo lavoro, dal ruolo che il modo di produzione gli ha assegnato.

Se la società ha fatto di un uomo un operaio, la base della sua cultura sarà il lavoro operaio. Di conseguenza il linguaggio, la visione del mondo, i costumi ecc. saranno non dico rigidamente determinati, ma certo largamente condizionati da questo tipo di lavoro, da questo tipo di vita, da questo ruolo (classe di ruoli) subito e non scelto. Questo condizionamento non riguarda ovviamente solo gli operai, ma bisogna chiedersi, per ogni caso, quale possa essere il rapporto tra tipo di lavoro e grado di sviluppo del pensiero (patrimonio delle idee). In generale, gli uomini sanno bene solo ciò che fanno. Ne segue che possono capire quanto sta oltre il quadro del loro lavoro – e in particolare ciò che supera idealmente il livello della determinazione sociale e sfiora il polo della libertà (grandi idee della religione, della cultura e della scienza, principi della morale, opere dell'arte) – solo entro i limiti della loro capacità di linguaggio e di pensiero (cioè la capacità di linguaggio e di pensiero della loro esperienza diretta o lavoro). Ne segue anche che il modo di recepire le esperienze esterne alla propria attività comporta inevitabilmente un grado di deformazione

pari al distacco tra oggetto del pensiero e capacità effettiva del pensiero. E con ciò si giunge di nuovo alla base, al modo di produrre. È l'evoluzione del modo di produrre che assegna ad ogni uomo una certa esperienza, e non la possibilità di qualsiasi esperienza.

Convieni per chiarezza fare un esempio. Se si considera il modo con il quale la religione cristiana si manifesta ancora in alcuni ambienti dell'Italia del Sud (rimasta ai margini della rivoluzione industriale), si constata che la popolazione è molto cattolica, in apparenza molto religiosa, ma ai limiti della superstizione. Il caso del sangue di San Gennaro è tipico. Il clero, o almeno gran parte del clero, saprà che si tratta di una superstizione, ma si trova in una situazione molto difficile. Abolendo di colpo tradizioni che si sono ridotte a superstizioni, potrebbe provocare una crisi della stessa coscienza religiosa, che è per molti aspetti una coscienza socialmente e storicamente determinata, non un puro fatto della libertà del pensiero (che collettivamente non può certo raggiungere il livello sublime del grande santo o del grande filosofo). Fino a quando, specie dove ci sono grandi tradizioni e decadenza, manca lo sviluppo industriale, c'è povertà e necessità di vivere al livello del sogno, perché la vita reale non offre niente, e questa forma di religiosità (l'attesa del miracolo di San Gennaro) ne è un esempio.

### *La politica*

Si deve ora dire che se da un lato c'è il modo di produrre, che assegna i ruoli sociali e non permette ancora a tutti di darsi una mentalità aperta, libera, scientifica e di elevare la religione al livello dell'interiorità e della morale, d'altro lato c'è un altro fattore dell'azione umana e del corso della storia che Marx non ha preso in considerazione.

Uno dei fatti che, nella mia esperienza personale, mi ha fermato per lungo tempo di fronte al marxismo, e mi ha impedito per molti anni di approfittarne, è la constatazione che molto spesso l'economia dipende dalla politica. È una esperienza di senso comune. Per esempio, l'economia autarchica e il corporativismo che ha conosciuto l'Italia, o il capitalismo di Stato che è apparso in Russia, non sono stati la conseguenza di una tendenza che si sarebbe manifestata nell'economia stessa; ma, al contrario,

del fatto che lo Stato, la politica hanno deciso di dare questa forma all'economia. È impossibile accettare l'idea dell'evoluzione del modo di produrre come la caratteristica più generale del corso della storia se non si precisano la nozione di politica, e la sfera di autonomia della politica.

È quanto Marx non ha fatto. Egli ha addirittura sostenuto il contrario: secondo Marx, la politica non sarebbe che una conseguenza determinata dell'economia (in causa è la formulazione ambigua del materialismo storico). Molto rapidamente, io credo che si possa affermare che la politica è una attività nella quale l'azione degli uomini è canalizzata, entro certi limiti, in direzioni precostituite, cioè obbligate. Quando si vuole conseguire un obiettivo politico, come ad esempio la Federazione europea, per poterlo presentare come una realizzazione utile per gli uomini bisogna innanzitutto sapere davvero che cosa è la Federazione europea. In effetti, gli uomini possono accettarla come obiettivo politico solo se sanno di che cosa si tratta, cosa può dar loro nel campo politico, sociale ecc. Assolto questo compito, se la politica non fosse una attività canalizzata, con le sue determinazioni, tutto sarebbe fatto: gli uomini potrebbero già fondare la Federazione europea. Oggi quasi l'80% della popolazione dei Sei è favorevole all'unità effettiva dell'Europa, eppure questa unità non si fa, o perlomeno non si fa ancora.

La politica si presenta dunque, in primo luogo, sotto questo aspetto: non basta essere d'accordo su un obiettivo, ma bisogna anche scoprire la via per conquistare il potere di decidere la sua realizzazione. Nel nostro esempio le cose stanno così: se vogliamo costruire la Federazione europea bisognerà avere, in primo luogo, una teoria della federazione e dei suoi vantaggi, e, in secondo luogo, bisognerà scoprire il modo di conquistare il potere di decidere la fondazione della Federazione europea. Ogni scopo politico passa, prima della sua realizzazione, attraverso la scoperta della natura del potere necessario per perseguirlo; e l'analisi di questo potere pone dei problemi completamente diversi da quelli dell'analisi dello scopo: pone i problemi della politica.

Bisogna riferirsi al potere. Il potere è qualcosa di determinato: è il potere di fare questo o quello. Se voglio fare qualcosa devo scegliere in prima istanza il potere istituzionalizzato che ha la capacità di decidere la realizzazione di questa cosa; devo dunque seguire certe vie imposte dalla natura del potere. Ma il potere non

determina solo la condotta degli uomini, determina anche i risultati. Se vogliamo fare la Federazione europea, non dobbiamo conquistare il potere nazionale, perché anche se conquistassimo, per esempio, il potere in Italia, non avremmo conquistato il potere di decidere la fondazione della Federazione europea. Bisognerebbe, almeno, avere il potere italiano, e quello francese, tedesco, belga ecc. tutti insieme.

Il potere è dunque una canalizzazione obbligata dei comportamenti, e quindi il fattore che determina la vita politica. La base di questa determinazione politica sta nel fatto che la politica è una attività umana che si scoppia: il potere di fare, e il fare effettivamente, si dividono e danno luogo a due attività diverse. Da una parte, se si vuol fare una guerra, o un piano economico, bisogna conquistare una maggioranza o una dittatura, cioè il potere di decidere questa guerra o di applicare questo piano economico; d'altra parte, quando si fa la guerra o si sviluppa un piano economico, sono i militari, gli economisti, gli amministratori che agiscono. Per riassumere, se si vuole raggiungere uno scopo sociale realizzabile con la politica bisogna affrontare due problemi: quello della conoscenza effettiva dello scopo, e quello della conoscenza effettiva del modo con il quale si può conquistare il potere necessario per deciderne la realizzazione.

Questo breve cenno può servire per introdurre la nozione di *ragion di Stato*. Come si è visto, i fini politici mettono in evidenza una autonomia (relativa) del potere (che si manifesta nella attività politica dei cittadini – ad esempio come elettori che votano – e nella politica come professione della classe politica). È a causa di ciò che il modo con il quale si acquista, si mantiene e si rafforza il potere dello Stato è la legge stessa di questo Stato, il processo che gli conferisce le sue caratteristiche politiche. E ciò che vale per il potere dello Stato vale per tutti i poteri. Si può dunque generalizzare l'idea della ragion di Stato e dire la «ragione del potere». Quando c'è un potere istituzionalizzato, c'è una legge per conquistarlo, mantenerlo, rafforzarlo. Se si tratta dello Stato è la ragion di Stato, se si tratta di un partito è la ragion di partito, se si tratta di localizzazioni diverse e minori del potere sarà la legge di questa o quella forma determinata del potere.

Possiamo ora cercare di mettere un po' d'ordine nella argomentazione che abbiamo sviluppato. In un primo momento abbiamo considerato il modo di produzione (forze, rapporti, stru-

menti ecc.), e poi la ragion di Stato o di potere. Se, come abbiamo fatto, distinguiamo il modo di produzione (che è una totalità storica in evoluzione) dall'economia (che non è che uno degli aspetti dei rapporti di produzione), noi possiamo affermare una relazione di questo genere: in generale la politica prevale sull'economia, ma la politica è determinata, come sfera circoscritta di possibilità, dal modo di produzione. La politica può resistere, temporaneamente, alla direzione dello sviluppo delle forze di produzione, ma a lungo termine, siccome il modo di produzione determina il tipo di raggruppamento umano, la composizione dei ruoli sociali, lo sviluppo delle idee ecc., questa azione di resistenza al corso della storia non può riuscire. Resta tuttavia il fatto che la politica può, entro certi limiti, determinare l'economia. Come si è detto, l'economia è solo un aspetto del modo di produzione. Il modo di produzione supera di gran lunga l'economia (legge del mercato, della domanda e dell'offerta, del piano ecc.) perché riguarda tutti i mezzi (pratici, tecnici, scientifici, giuridici, ideologici ecc.) per produrre e riprodurre la vita sociale. Questa nozione di *produzione* è molto più larga di quella della scienza economica.

### *L'ideologia*

Bisogna fare ora la considerazione seguente: se vogliamo avere una conoscenza del corso della storia (la conoscenza possibile al grado attuale di sviluppo della cultura umana) si deve ricorrere per un verso all'idea del modo di produzione (ragion sociale) e per l'altro all'idea di ragion di Stato (ragion politica). Ci troviamo di fronte al problema della coscienza che gli uomini hanno del corso della storia ed è dunque molto importante sapere quale è, nello spirito degli uomini, il rapporto tra le idee e il corso della storia. A questo riguardo ciò che abbiamo già detto ricordando il pensiero di Marx può essere utile: il modo di produzione determina i ruoli sociali, quello del padrone, quello dello schiavo e ogni altro ruolo. Ma è anche utile ricordare che Aristotele diceva, rispetto a questa divisione sociale, che la schiavitù è per natura. Questo principio non deriva da una conoscenza teorica della questione. Da questo punto di vista non ci sono schiavi per natura. Ma, nonostante ciò, Aristotele ha potuto affermare che certi uomini erano schiavi per natura perché aveva accettato la rappre-

sentazione che gli altri uomini si erano dati della situazione sociale nella quale si trovavano: una situazione che obbligava certi uomini ad essere padroni e certi uomini ad essere schiavi.

Si tratta evidentemente di una rappresentazione falsa, perché se consideriamo l'uomo nel suo significato universale non troviamo né lo schiavo né il padrone. Ma il fatto è che la società, determinando il ruolo sociale degli uomini, determina anche le idee che giustificano i ruoli sociali. Se un uomo è un padrone, deve avere una visione del mondo che giustifica questo privilegio; e, nello stesso modo, se un uomo è schiavo, non può non restare prigioniero di una concezione della realtà che giustifica lo stato di schiavitù. Se non fosse così, diventerebbero folli entrambi. Il ruolo sociale produce dunque la visione del mondo, o almeno certi aspetti della visione del mondo. Così nel nostro esempio si potrebbe dire che il modo di produzione delle città-Stato dell'antichità classica imponeva questa profonda divisione sociale e separava gli uomini in due categorie delle quali l'una, quella degli uomini liberi, poteva sussistere solo perché c'era un numero molto grande di schiavi.

A questa visione del mondo la rivoluzione religiosa del cristianesimo ha contrapposto l'idea che tutti gli uomini sono fatti a somiglianza di Dio. Queste due idee, una delle quali proviene dalla libertà, e l'altra dal condizionamento che l'uomo subiva come essere sociale, sono coesistite fino a che lo sviluppo del modo di produzione ha cominciato ad eliminare la schiavitù. Non è che a partire da questo momento che l'idea della libertà e dell'eguaglianza degli uomini ha potuto affermarsi anche sul piano sociale del pensiero diffuso. A questo tipo di rappresentazione mentale, che non è una conoscenza dei fatti come sono ma una deformazione dei fatti che giustifica i ruoli sociali, Marx ha dato il nome di *ideologia*. Si tratta di un tipo di coscienza, o meglio di falsa coscienza: la coscienza ideologica. In questione è un modo di funzionare della mente. Il carattere specifico della rappresentazione che si forma in questo contesto – quello della pressione esercitata dai ruoli sociali sulla condizione psicologica degli individui – è che viene trasformato in universale ciò che è solo storico e accidentale. Ne segue uno sdoppiamento della coscienza (a uno a uno i fatti sono visti come sono, ma nel loro insieme diventano qualcosa che non esiste: la schiavitù per natura, mentre lo schiavo, in ogni caso singolo, è un uomo sfortunato, uno sconfitto). Ne

segue anche l'automistificazione, l'inconsapevole ingannare sé stesso, cioè una situazione psicologica che rende difficile (o impossibile) il normale esercizio del riesame di ciò che si pensa e della scoperta dell'errore.

Un'altra fonte di pensiero ideologico, che Marx non ha visto a causa della sua concezione della politica come semplice conseguenza dell'economia, è costituita dal potere. Come si è detto, il potere riunisce gli uomini in organizzazioni di potere: gli Stati, i partiti, ecc. In ogni distribuzione del potere ci sono quelli che comandano e quelli che sono comandati, e ci sono dunque anche tutte le rappresentazioni del potere con le quali si può cercare di mantenerlo. Se comando, devo giustificare il mio potere di comandare con il benessere degli altri. Non potrei certo giustificarlo davanti alla popolazione, e in fondo anche davanti a me stesso, solo con il mio benessere personale. È fatale, di conseguenza, che si produca nel mio spirito l'idea che è giusto che io abbia il potere. C'è una deformazione della realtà che giustifica il potere e lo garantisce.

Nessun potere può essere garantito senza una rappresentazione che identifica il potere con la giustizia, con il senso della storia, ecc. Ciò vale non solo per chi comanda, ma anche per chi è comandato. Ogni forma effettiva di obbedienza ha bisogno di una rappresentazione che la giustifica. Forse un esempio servirà a chiarire queste nozioni. In tempo di guerra c'è per definizione il potere terribile di far uccidere e di far rischiare la morte, ma perché esso possa manifestarsi davvero nello spirito di tutti gli uomini ci vuole una rappresentazione che giustifichi questo potere terribile di far uccidere e di farsi uccidere. Bisogna dunque che ci sia l'idea che il gruppo al quale si appartiene, e il suo capo, abbiano, persino di fronte alla religione cristiana che insegna che tutti gli uomini sono fatti a somiglianza di Dio, un valore e una realtà infinitamente più grande del valore e della realtà dell'uomo come tale, del singolo. Di fatto, è possibile chiedere ad un uomo di uccidere solo se quelli che danno l'ordine, e quelli che lo eseguono, hanno l'idea che la nazione (per limitarsi alla storia recente) è più importante, come entità, degli individui che la compongono. In caso contrario, non si manifesterebbe il potere di lanciare gli uomini nella guerra.

È così delineata, sia pure in termini sommari, la teoria secondo la quale nella coscienza degli uomini non ci sono solo le

rappresentazioni che derivano, in ultima istanza, dallo spirito scientifico (che ha come scopo quello di presentare la realtà così com'è) ma anche delle idee che derivano dai ruoli sociali e dalle posizioni di potere. Queste idee non hanno una funzione teorica ma pratica: quella di giustificare, e quindi sostenere ecc., i ruoli sociali e le posizioni di potere. Siamo debitori a Marx anche di questo chiarimento concettuale, necessario per comprendere i fatti della storia, cioè per trovare, al di là del modo con il quale gli uomini si sono ogni volta rappresentati i conflitti di ruolo e di potere, la realtà effettiva degli avvenimenti e del loro svolgimento. Ecco perché il corso della storia è riconducibile alla base materiale della produzione e alla situazione di potere non solo per il suo andamento reale, ma anche per l'idea che gli uomini se ne fanno. Questa interpretazione di senso comune del materialismo storico e della ragion di Stato, forzatamente sommaria, non ci permette certamente di giungere sino ad una nozione scientifica del corso della storia. Credo però che essa ci consenta di intravedere i primi schemi razionali di carattere sociologico (in uno dei molti sensi del termine) con i quali comincia a manifestarsi la possibilità di controllare la conoscenza del corso storico, e quindi anche quella del tentativo di sfruttarlo per fondare l'azione politica su una base più solida.

Termino questa parte con due osservazioni che limitano il senso del concetto di corso della storia e servono per precisare ulteriormente il campo di esperienza al quale può essere applicato. In primo luogo penso che con questo concetto (più precisamente utilizzandolo come un mezzo di indagine storica) si possa descrivere il «come», ma non il «perché» della storia. In secondo luogo mi pare che esso sia valido per i grandi numeri (la società, gli uomini in quanto sono legati dal vincolo sociale), ma non per i piccoli numeri e per i singoli uomini come tali. Il «perché» della storia appartiene a un'altra sfera. In ultima istanza esso riguarda la libertà. E quando si parla della libertà come fattore della storia, si pensa immediatamente alla religione, alla metafisica, alla scienza, al mondo misterioso dell'autonomia del conoscere e del volere, che non può essere conosciuto con leggi scientifiche proprio perché è libero. Ma non bisogna dimenticare che il modo con il quale la libertà (l'innovazione) si trasforma in fatto sociale, e produce istituzioni, regole e così via, è conoscibile in modo empirico (tendenzialmente scientifico), e che una teoria scientifica del

processo sociale può essere fondata solo su una nozione adeguata del corso della storia.

### *La fase attuale del corso della storia*

Con i criteri del materialismo storico, della ragion di Stato e dell'ideologia l'idea del corso della storia come manifestazione di una forza irresistibile passa dallo stato oscuro di una nozione contraddittoria a quello di una nozione non ancora deliberatamente teorizzata, e non ancora abbastanza precisa, ma i cui contorni cominciano tuttavia ad apparire. Possiamo quindi cercare di servircene per esaminare la fase attuale del corso della storia, cercando di andare al di là della ideologia per non restare prigionieri delle mistificazioni della realtà contemporanea.

È evidente che per non scambiare per una variabile indipendente qualche variabile dipendente bisogna prendere in considerazione, prima di ogni altra cosa, l'insieme. Ci serve dunque proprio il metodo del materialismo storico che ci permette di riconoscere, in ogni situazione esaminata, i dati di fondo di carattere più generale. Su questa base, e considerando il corso della storia secondo l'evoluzione dei rapporti di produzione, si può dire che la sua espressione più avanzata si manifesta soprattutto in Europa; e che il tratto saliente del punto cui è giunto il processo storico in Europa (e virtualmente ovunque) sta nella grande crescita in estensione al di là delle frontiere degli Stati dell'interdipendenza dell'azione umana nel campo della produzione materiale, e quindi anche nel dominio sociale, politico, economico e culturale.

Ci si potrebbe limitare a questa semplice constatazione, ricordando solo, per precisarne il senso, che parlando dei rapporti di produzione si parla anche dello Stato, e che è nel contesto definito da questo termine che si coglie la combinazione storicamente vitale tra le spinte del modo di produzione e quelle della ragion di Stato. Ma forse conviene dare uno sguardo, con questo orientamento, al recente passato storico dell'Europa. Si può iniziare osservando che in molti settori fondamentali dell'economia del nostro tempo sono necessarie grandi concentrazioni della produzione; e che questa tendenza si è manifestata all'inizio del secolo soprattutto in America del Nord. La causa è nota: è l'aumento enorme della quantità di prodotti per ora di lavoro con la produ-

zione su larga scala resa possibile dallo sviluppo della tecnologia e dalla corrispondente organizzazione del lavoro. Rispetto a prima era ormai necessario, per produrre in modo redditizio, realizzare grandi complessi produttivi. E con queste grandi unità produttive, e con il grande accrescimento della quantità della produzione, bisognava disporre di mercati di grandi dimensioni.

All'inizio del secolo il corso della storia pose così gli Stati Uniti d'America e gli Stati più avanzati dell'Europa occidentale di fronte a questa alternativa: o dar vita a una grande economia di dimensioni continentali o arretrare. Un solo dato basta per spiegare ciò che accadde: nel 1919 Ford poté decidere di produrre e vendere circa un milione di automobili all'anno. Fu come una sferzata: intorno a questo formidabile polo di sviluppo (la produzione di automobili) si svilupparono infatti innumerevoli trasformazioni produttive in altri settori, tutte caratterizzate dall'introduzione della catena di montaggio o comunque da una più efficace divisione e organizzazione del lavoro. In Italia, nello stesso periodo di tempo, la Fiat (considerazioni analoghe valgono per gli altri Stati dell'Europa occidentale) produsse solo circa 13.000 automobili all'anno. E non si può certamente dire che Agnelli fosse meno intelligente di Ford, né che i tecnici e gli operai italiani fossero meno intelligenti dei loro colleghi americani (da questo punto di vista l'America del Nord, con la sua grande massa di immigrati dalle zone poco sviluppate dell'Europa, si trovava piuttosto in condizioni di svantaggio che di vantaggio).

La ragione per cui ciò che riuscì a Ford non riuscì ad Agnelli è semplice. Ford agiva in America del Nord, cioè in un ambito nel quale le istituzioni federali avevano permesso di unificare un continente e di creare un grande mercato interno. Egli poté così programmare la produzione di un milione di automobili all'anno, mentre Agnelli, nell'angusto mercato italiano, non poteva andare al di là del proposito di produrne alcune migliaia. In Italia la sfida della storia non poteva essere raccolta. Erano le istituzioni politiche (cioè gli Stati nazionali con i loro piccoli mercati e lo spazio ristretto e precario concesso agli scambi internazionali) che si erano opposte, in Italia e in Europa, al corso della storia; e questo fatto non spiega solo le vicende dell'economia, ma anche, almeno in parte, gli avvenimenti diabolici che si svilupparono in seguito in Europa con il fascismo e il nazismo. Solo una terribile concentrazione del potere poteva opporsi alla marcia della storia che

spingeva gli europei verso l'unità (in questo quadro stanno sia l'inizio della politica di unificazione europea con Briand e Stresemann, sia il fallimento di questo primo tentativo). Il riferimento a questi fatti del nostro secolo può servire per chiarire il senso della formulazione che ho proposto: quello della crescita in estensione, al di là delle frontiere degli Stati, dell'interdipendenza dell'azione umana nel campo della produzione materiale, e quindi anche della vita politica, culturale ecc. Ed è evidente che questa crescita in estensione diventerà ancora più forte con il modo di produrre che è ormai in gestazione: quello scientifico-tecnico (post-industriale).

### *La crisi delle ideologie tradizionali*

Con questo punto di vista si può cercare di fare una prima valutazione delle grandi teorie politico-sociali della storia di ieri (liberalismo, democrazia e socialismo, comunismo incluso), e di impostare il problema della teoria necessaria per capire ciò che accade oggi. Se si confronta, alla luce di quanto è stato detto, la storia di ieri con quella di oggi, si constata che la differenza sta nel fatto che nelle fasi precedenti della rivoluzione industriale la crescita dell'interdipendenza dell'azione umana si era manifestata più in profondità all'interno dei singoli Stati (la cui dimensione, se valutata in relazione al grado di sviluppo delle comunicazioni e della produzione era allora enorme) che in estensione nel campo internazionale (mercato mondiale).

È un tratto comune di tutta la storia dell'industrializzazione della Gran Bretagna, della Francia, della Germania, dell'Italia ecc. In questo quadro, con la lotta liberale, quindi con la lotta democratica e poi con quella socialista il corso della storia ha prima intensificato, e poi superato, la divisione in classi delle società evolute. Il fatto è questo: all'inizio la produzione industriale stabilisce chi è il padrone e chi è l'operaio, e li forma come due elementi antagonistici; ma, in seguito, è l'evoluzione stessa di questo modo di produzione che dà al proletariato le armi economiche, sociali e politiche del suo riscatto. Il proletariato sviluppa in un primo tempo la sua capacità di organizzazione e di lotta sul piano sociale (con il sindacato) e in un secondo tempo sul piano politico (con i partiti socialisti e marxisti). Questo processo è andato di pari

passo con la crescita della produzione e con l'aumento della dimensione delle unità produttive. Prima un padrone poteva costituire con pochi operai una unità produttiva efficiente, ma in seguito sono aumentati costantemente sia il numero di addetti per impresa, sia il numero delle imprese per ogni unità di territorio, raggruppando e concentrando gli operai. È in questo momento che essi prendono coscienza della loro situazione, della loro forza, e possono organizzarsi. La grande scoperta politica di Marx consiste proprio nell'idea di organizzare qualcosa che c'era già, il proletariato. Si trattava di dare una coscienza a questa forza.

Detto ciò bisogna prendere in esame la lotta di classe da un preciso punto di vista: quello del concreto modo di vivere, della condizione umana, della situazione esistenziale. È su questo piano che la rivoluzione industriale ha reso più gravi le differenze di classe. Essa ha messo fortemente in rilievo le abissali differenze di vita tra gli uomini proprio perché li ha riuniti nelle sedi della produzione: i padroni e gli operai stavano insieme nelle fabbriche ma erano radicalmente diversi. A causa di ciò, essa ha provocato negli operai la presa di coscienza della necessità della lotta per la loro emancipazione, e li ha tenuti su questa posizione, che ha visto aumentare costantemente il loro potere politico e sindacale sino al superamento della divisione della società in classi antagonistiche. È vero che, secondo i più, questo superamento non sarebbe affatto avvenuto. Ma in questione è il termine «classe». Qui questo termine è usato, come al tempo di Marx, per indicare una differenza radicale nelle condizioni di vita. Se, al contrario, si usa questo termine per indicare le differenze di ruolo, e il fatto che esse generano ancora diseguaglianze moralmente inaccettabili, allora non si può evidentemente dire che queste diseguaglianze siano già state superate. Ma se si considera la classe com'era nel secolo scorso (e in Italia all'inizio del nostro secolo), cioè come una differenza abissale tra due strati della popolazione, uno dei quali aveva tutte le possibilità della vita materiale e spirituale, e l'altro solo la possibilità della sopravvivenza fisica in condizioni precarie, praticamente senza scuola, senza cultura ecc., allora bisogna concludere che ciò appartiene al passato, e che la lotta di classe si sta spegnendo e trasformando – con le complicazioni derivanti dal fatto che il presente viene ancora pensato con le teorie del passato – in una nuova lotta, quella per l'eliminazione dei privilegi di ruolo e per la piena libertà non solo delle classi ma anche

degli individui (che non coincidono: la liberazione delle classi non ha risolto il problema dell'autogoverno del popolo e della partecipazione politica).

Con questi chiarimenti si può affrontare il problema della crisi delle ideologie. Conviene iniziare dal nazionalismo, che non riguarda solo le ideologie dei partiti, ma anche quella dello Stato: l'idea di nazione. A questo riguardo va ricordato che prima dell'unificazione e dell'integrazione delle classi (in particolare della borghesia), in Europa gli Stati esistevano come potenze aristocratiche, dinastiche, monarchiche, non come nazioni. Esse dividevano gli uomini – gli europei – in sudditi del re di Francia, di Spagna ecc., ma non in modo tale da far pensare che la divisione in Stati dipendesse da una divisione radicale tra gli uomini, riguardante la loro stessa natura. È un fatto che in Francia, in Spagna, ecc. un buon suddito si sentiva in primo luogo un cristiano, in secondo luogo un uomo della sua terra (la regione, la città), e solo in terzo luogo francese o spagnolo, cioè suddito. In seguito, con lo sviluppo delle forze produttive, della lotta della borghesia contro l'aristocrazia, e poi del proletariato contro la borghesia, si sviluppò anche, in modo sempre più stretto, l'integrazione di tutte le classi (e perciò di tutti gli individui) nel quadro dei vecchi Stati, o di quelli costruiti secondo lo stesso modello (integrazione in profondità, giunta in Europa al colmo del suo sviluppo con la nazionalizzazione del socialismo e la fine della II Internazionale). È solo da allora che (a causa del bisogno di spiegare e giustificare queste unità statali compatte, esclusive, apparentemente insuperabili) si comincia a pensare di essere francesi, italiani, tedeschi ecc. per ragioni di sangue. In fondo, se si approfondisce l'idea di nazione, si trova sempre l'idea di razza. Nel dopoguerra, per non usare questa parola divenuta tragica ed esecrabile nella storia recente d'Europa, si usano delle parole un po' meno forti, come ad esempio «stirpe», che è un nome addolcito per dire razza. In ogni caso, alla base dell'idea di nazione si trova sempre l'idea del legame di sangue, o di una specie di parentela di natura, o di non si sa che cosa, cioè una immagine mitica con la quale si cerca di spiegare e giustificare un fatto reale: lo Stato (nazionale) come gruppo molto integrato, molto chiuso, esclusivo.

Evidentemente, l'idea che alla base delle nazioni attuali ci sia un legame di sangue è falsa. Per esempio, se si pensa alla Francia del 1820, si è tratti a considerare la nazione francese come una

sola entità. Tutti pensano che la nazione francese sia eterna, e ci sono storici francesi che ne trovano l'origine nella geografia, nell'esagono mistico. Tuttavia, nel 1820, Augustin Thierry e degli altri storici francesi pensavano ancora, sulla scorta di teorie precedenti, che nel territorio francese ci fossero due nazioni diverse, i franchi e i galli (Thierry: «Siamo due nazioni nello stesso territorio»), e che la rivoluzione francese fosse stata la rivincita del popolo sconfitto (Guizot: «Da 13 secoli la Francia contiene due popoli, un popolo vincitore e un popolo sconfitto»). Questo modo di pensare, che non sorprende i francesi negli anni della Restaurazione, riaffiora nel nostro secolo, sia pure in forme diverse. Oggi con la crisi dello Stato nazionale si scopre che dietro l'apparente omogeneità della Francia ci sono i bretoni, i baschi, gli occitani, ecc. e si può facilmente ammettere che questi popoli hanno una lingua, e quindi una nazionalità, diversa da quella francese. Questo fenomeno si manifesta dappertutto in Europa. In Italia c'è una tendenza regionalistica, con rivendicazioni anche di carattere nazionale. Nella Germania occidentale c'è uno Stato federale, nel quale l'autonomia dei Länder rispecchia efficacemente il pluralismo dei costumi: in effetti un bavarese, un berlinese, ecc. non hanno gli stessi costumi e quindi, almeno per certi aspetti, la stessa nazionalità. Queste osservazioni confermano quanto avevamo già constatato. La Francia, l'Italia ecc. non sono «nazioni» nel senso di gruppi naturali, coincidenti per ragioni naturali con uno Stato esclusivo (mononazionale). La fusione di nazione e Stato non è affatto un punto di approdo della storia. È solo il modo (ideologico) con il quale sono stati pensati gli Stati europei quando la loro dimensione si è trovata a coincidere con la dimensione della potenza e dello sviluppo economico. Questo modo di pensare è in crisi perché questa coincidenza non esiste più. La potenza ha dimensioni continentali. Lo sviluppo economico ha dimensioni che riguardano in modo autonomo tutti i livelli: regionale, nazionale, continentale, mondiale. Lo Stato nazionale ha dunque perduto la sua ragion d'essere. In questo quadro, e sulla base della crescita in estensione dell'interdipendenza dell'azione umana al di là degli Stati, il sentimento nazionale ritroverà la sua libertà, le sue antiche espressioni regionali e locali, il suo valore culturale; e il genere umano potrà essere pensato di nuovo nella sua unità e nelle sue articolazioni, nessuna delle quali deve avere carattere esclusivo o privilegiato.

Ma in crisi non è solo l'idea di nazione come ideologia dello Stato. In crisi sono anche il concetto di ideologia e le ideologie tradizionali (liberalismo, democrazia, socialismo). Per affrontare questo problema nella sua complessità conviene riprendere la nozione di corso della storia. Questa nozione fornisce un aiuto essenziale alla conoscenza e all'azione perché ci permette di mettere in rapporto i grandi principi dell'azione politica (le ideologie) con quanto c'è di necessario nell'evoluzione storica. È un fatto che opporsi al corso della storia significa non avanzare, restare immobili, correre il rischio di provocare gorgi incontrollabili, catastrofici. Ed è un fatto (riflesso nella crisi delle ideologie) che attualmente l'intero fronte politico (liberalismo, democrazia, socialismo, nazionalismo) resta immobile proprio perché cerca vanamente di andare contro il corso della storia, circostanza che risulta subito evidente quando si constata che il proposito di questo fronte è il rinnovamento dello Stato nazionale, cioè il rinnovamento (impossibile) dello Stato che bisogna invece distruggere per liberare le forze internazionali, regionali e individuali che esso soffoca o incatena.

Addottando come punto di vista il corso della storia (con la sua ragion sociale e la sua ragion politica) si vedono con chiarezza le grandi tappe percorse dall'umanità. E si coglie bene, in particolare, l'epoca della formazione delle nazioni e delle classi antagonistiche; lo scatenarsi delle lotte di classe, da quella della borghesia contro l'aristocrazia a quella del proletariato contro la borghesia; e infine, dopo queste svolte della storia, la nuova svolta, quella della crescita in estensione dell'interdipendenza umana al di là delle nazioni. Ciascuna di queste svolte è caratterizzata dall'affermazione di un valore e di una nuova ideologia. Con l'esempio del liberalismo si può chiarire bene la questione. In causa è la lotta della borghesia contro l'assolutismo. Questa lotta è stata fatta in nome del liberalismo, che deve quindi essere innanzitutto concepito come l'ideologia nella quale si è rispecchiata questa fase della storia.

In sintesi si può dire quanto segue. Per un verso il liberalismo, cercando di affermare il valore della libertà politica ed economica, ha assolutizzato i termini dello scontro con l'assolutismo (rendendo assoluto anche il capitalismo come *laissez-faire*); per un altro verso, ha capito, sia pure con questa enfasi, quali fossero i termini effettivi dello scontro in atto (della svolta storica); e per

un altro ancora ha scoperto, con modalità prossime a quelle della scienza, alcuni degli aspetti strutturali delle società evolute. Gli schemi concettuali che descrivono queste strutture sono: lo Stato di diritto, la funzione dell'opposizione, il governo formato dagli elettori e criticato dagli elettori grazie al parlamento, la teoria del mercato ecc. Si tratta di concezioni che non hanno perso con il tempo la loro validità. Esse valgono anche nei confronti della democrazia e del socialismo, hanno un carattere virtualmente scientifico e costituiscono una parte importante del patrimonio del sapere a disposizione di tutti coloro che vogliono comprendere la realtà storica, politica e sociale.

Lo stesso criterio di analisi può essere applicato anche alla democrazia, al socialismo e alle conseguenti trasformazioni dello Stato e della società. Ma ciò che conta qui è tener presente che le grandi svolte della storia si riflettono nella coscienza umana attraverso una ideologia, cioè un modo di pensare l'azione (valori, fatti, strutture) che per un verso identifica gli aspetti nuovi della storia e li promuove, e per l'altro tende a rendere assoluta, universale ed eterna la fase della storia che interpreta. Ciò impedisce di riconoscere sin dall'inizio il momento nel quale una trasformazione storica si è compiuta e si formano perciò nuove divisioni al posto di quelle provocate dalle lotte ormai finite. Noi stiamo vivendo un momento di questo genere; e questa è la situazione attuale della democrazia e del socialismo.

La democrazia e il socialismo corrispondono – come il liberalismo – ad alcuni assetti strutturali della società, ma non più alle divisioni che si manifestano quando sono in gioco, nelle grandi svolte della storia, il passato e l'avvenire. Se si bada ai fatti non si possono avere dubbi al riguardo. In effetti dividere la classe operaia dal resto della società (come quando si trattava di spezzare il monopolio borghese del potere politico ed economico) non ha ormai più senso di quanto ne avrebbe la mobilitazione liberale della grande borghesia, o quella democratica della piccola borghesia. Le ideologie tradizionali sono ancora utili per prendere voti, per occupare posizioni di potere, ma non per tracciare la linea di divisione tra il passato che perdura nel presente e il futuro. Le antiche cittadelle della reazione che impedivano la libertà delle classi sono cadute da un pezzo.

La crisi dell'azione politica dipende proprio dal fatto che la maggior parte degli uomini – ivi compresi quelli del sistema del-

l'informazione – pensano ancora la fase attuale del corso della storia con il liberalismo, la democrazia e il socialismo, cioè con le teorie che hanno interpretato le fasi già trascorse. È evidente che l'aspetto liberale, quello democratico e quello socialista delle nostre società possono essere compresi solo con la cultura liberale, quella democratica e quella socialista. Ma la comprensione degli aspetti strutturali della società non deve essere confusa con la marcia della storia. È essa che pone i problemi da risolvere. Ed è su questi problemi, i problemi nuovi del mondo, che bisogna ormai dividere le forze.

Rielaborazione, rinvenuta manoscritta, di una conferenza tenuta nel corso di uno stage di formazione federalista, svoltosi a Pavia nel 1964. In «Il Federalista», XLV (2003), n. 2.