

La fine delle ideologie:  
osservazioni sulla storia degli intellettuali  
nell'Italia contemporanea\*  
di Francesco Saverio Trincia

Non mi propongo di realizzare un atto di accusa nei confronti della storia della sinistra italiana. Non intendo quindi dare alcuna continuità alla disposizione psicologica che costituisce per unanime riconoscimento una delle caratteristiche del carattere italiano, che conduce a considerare negativo e criticabile tutto ciò che accade, ed è accaduto, nella vita pubblica italiana. Non utilizzerò, quindi, la mia tesi circa il carattere intrinsecamente ideologico della cultura della sinistra storica di orientamento marxista, come una sorta di capo d'accusa verso una componente di quella storia ormai del tutto scomparsa, o verso un momento storico – quello che comprende la fine del fascismo, la Resistenza e gli anni del dopoguerra fino almeno all'inizio degli anni Settanta – che coincide con la nascita e con il successivo consolidamento della democrazia repubblicana. Nessuno ha il diritto di assumere atteggiamenti di tipo giudiziario verso la storia, ed in particolare verso la storia del proprio paese, specie quando chi riflette su di essa si considera partecipe dell'eredità positiva che ci ha lasciato – anzitutto della parte di quell'eredità che ha consegnato, a chi voglia utilizzarli, i mezzi intellettuali e la dignità morale per indagare criticamente, senza pregiudizi, il significato delle vicende del recente passato nel proprio paese.

Sono, tuttavia, anche convinto che il puro dato di fatto che qualcosa sia accaduto e sia perciò stesso consegnato ad un passato da cui non può venire sradicato, non autorizza affatto la conclusione che del passato non si debba parlare in termini critici, che non lo si debba commisurare ad un criterio che permetta di indicare – insieme ai motivi di insoddisfazione e di disaccordo rispetto ai valori dello storico odierno – i motivi che consentono di *spiegare* ciò che nel presente si mostra con l'evidenza di un fatto che a molti appare come un fatto negativo – anzi persino preoccupante per la difesa della ricchezza e della vitalità civile e spirituale dell'intero paese. Un fatto preoccupante non solo per una *parte* del paese, o che appaia tale soltanto rispetto agli interessi anche nobili di gruppi ristretti.

Dato che mi riferisco agli intellettuali della sinistra, alla loro cultura, e al rapporto con la storia, cioè al modo di intendere la storia in generale, e quella italiana in particolare, che considero determinante per capirne il carattere, ritengo importante indicare una sorta di ideale spartiacque che è al tempo stesso epistemologico ed etico. Mi riferisco alla differenza che distingue un modo di intendere la storia come il luogo nel quale viene trovata la *garanzia* del raggiungimento di obiettivi (di giustizia sociale, di ordine economico, nella tradizione di pensiero marxista di cui parliamo e che non è, ovviamente, solo italiana) che la storia stessa porterebbe con sé, purché ne venga identificato il senso autentico e si decida di cooperare come singoli con il processo storico stesso, da una diversa concezione che non ammette, invece, l'esistenza di alcuna garanzia storica per gli obiettivi morali e politici dei singoli e dei gruppi. In questo secondo modo di intendere la storia, che segna anche il luogo in cui si produce la rottura della continuità della figura dell' "intellettuale" italiano, mancano del tutto quell'ansia e insieme quella certezza "futurologiche" che impongono l'impegno politico come dato esistenziale primario se non esclusivo, e ricavano da esso circolarmente la conferma della necessità di concepire l'attività culturale essenzialmente come impegno politico.

Succede – ed è successo effettivamente ad un certo punto anche nella storia intellettuale italiana – che le certezze che tempo e storia sembravano poter fornire all'infinito si interrompano: il crollo del comunismo sovietico e dei regimi comunisti si produce con l'evidenza dei fatti che non ammettono di essere discussi, ma che chiedono soltanto di essere riconosciuti ed accettati. Quel che ne deriva per una cultura che così intensamente vive il suo rapporto con la storia e con il tempo nel modo che abbiamo indicato, non è solo e non è tanto – come si continua a ripetere alquanto stancamente – un generico vuoto di prospettive legato alla fine di una speranza, o di un mito o di un'utopia, ma è piuttosto il vero e proprio drammatico sradicamento dal solo terreno – quello storico in cui si realizza l'impegno politico – che quel tipo di cultura è stata capace di darsi.

Se una speranza di soluzione definitiva e radicale del problema della "società giusta" e l'utopia dell'affermarsi di un'umanità solidale e non conflittuale hanno animato un impegno politico e sociale generoso che mirava all'instaurazione di un ordine della convivenza più giusto e più umano (questo è forse il senso migliore dell'idea di socialismo, che ha avuto una così grande presa sulla coscienza di milioni di uomini nel corso del nostro secolo), ma accade poi tuttavia che speranze ed utopie vengano ridimensionate, se non stravolte, dallo svolgimento della storia reale, ci si deve interrogare sul tipo di atteggiamento culturale da cui consegue la *delusione storica*. Il socialismo e la sua cultura possono infatti apparire responsabili non tanto di aver posseduto e sostenuto nobili idealità di

giustizia sociale, ma piuttosto di aver fatto di quegli ideali delle creature intellettuali fragili, inesorabilmente destinate all'insuccesso storico a causa di un difetto filosofico relativo anzitutto al rapporto tra cultura e valori morali da un lato, e storia dall'altro. Correggere una cultura in senso antiideologico significa allora contribuire al salvataggio di quei valori morali e politici che sono destinati alla sconfitta se vengono tenuti prigionieri di premesse filosofiche sbagliate.

Le brevi considerazioni filosofiche che abbiamo fatto sembrano inevitabili al fine di elaborare il problema della "ideologia" e del suo ruolo nella crisi attuale della sinistra italiana e di fornire una definizione non puramente empirica e descrittiva della figura sociologica degli "intellettuali" italiani nel Novecento. Descrivere non basta, ed è persino superfluo, dato che è sufficiente aprire gli occhi sulla realtà per vedere. Per capire ed interpretare servono invece comunque delle ipotesi teoriche. È a queste ultime che cercherò di riservare la maggiore attenzione nel mio saggio.

Ritengo che sia la natura stessa di una cultura ideologica quel che genera ad un certo punto il tipo di *crisi di identità* che altri tipi di cultura, altre filosofie, non conoscono: è sulla base di un certo tipo di cultura e di un certo modo di intendere ciò che chiamiamo "cultura" che l'identità stessa di un modo di pensare, e degli intellettuali che, come "intellettuali" appunto, lo incarnano, entra in discussione e precipita in una crisi. In termini teorici del tutto generali si deve osservare che un *vuoto* improvvisamente subentra, e che questo vuoto culturale non può essere facilmente e rapidamente riempito, poiché una cultura a base ideologica non possiede le risorse critiche di ripensamento, di rielaborazione delle proprie categorie, di produzione di pensieri nuovi, di capacità di difendere una continuità teorica, che altri tipi di cultura non ideologici o meno ideologici invece possiedono, conservano e difendono come la principale delle proprie risorse vitali.

Quando si produce una frattura epocale come quella rappresentata dalla fine del comunismo cambia – è questo che si è verificato e continua a verificarsi ancora oggi tra gli eredi della cultura della sinistra storica italiana – l'atteggiamento verso la propria storia: si tratta di un cambiamento non criticamente controllato, non voluto, ma subito, imposto dal bisogno di sfuggire alla sgradevole sensazione di camminare sul vuoto. L'ansia e insieme l'arroganza futurologiche che dominavano prima del crollo vengono messe da parte e dimenticate, e vengono sostituite da una enfasi giustificatoria che richiede appunto che il passato venga accettato come tale, solo perché si è ormai verificato. Al precedente atteggiamento di "culto" del processo storico definito in genere "oggettivo", ossia necessario, e caricato di valore *progressivo* – se non *salvifico* nel senso di una religiosità secolarizzata –, si sostituisce dopo la crisi del mondo reale e

ideologico in cui si credeva un rispetto del passato che non è soltanto autogiustificatorio, ma ha in comune con l'atteggiamento precedente la dipendenza della cultura dalla dimensione del tempo storico, anzi *tout court* dalla storia. Di nuovo, *ora* per elaborare la sconfitta del proprio progetto di trasformazione sociale, come *prima* per conferirgli garanzie di certezza, si procede all'abdicazione tipicamente ideologica del pensiero critico verso la storia. Quella volontà di verità, o, se si preferisce, quel grado anche minimo di "realistica autenticità" che prima veniva perduto nell'accecamento proveniente dal futuro, ora lo è nella "pietrificazione" di un passato che non tollera indagini critiche.

V'è un'altra considerazione da fare, e non è la meno importante. Si tratta di un punto che all'interno degli orizzonti culturali così fortemente ideologizzati come è stato quello italiano fino a non molti anni fa, diviene pienamente visibile solo dopo che la fine della potenza storica delle ideologie sia divenuto un fatto compiuto e ormai irreversibile. Questa considerazione deriva anch'essa dal modo specifico (che definirei enfatico e sovradeterminato) del rapporto con la dimensione della storia tipico dell'atteggiamento ideologico. Il punto non poteva essere colto all'interno di quell'orizzonte perché mette in crisi, insieme alla convinzione che la cultura della sinistra sia del tutto diversa e in tutti i sensi *superiore* rispetto a quella della destra conservatrice o anche reazionaria (quella cultura che in Italia ha fornito il retroterra culturale all'affermazione del fascismo e alla sua giustificazione), anche la contrapposizione tradizionale tra sinistra e destra e, soprattutto, la consolatoria convinzione propria della cultura di sinistra che il ricorso falsificante alla storia, considerata come il luogo della conferma delle proprie convinzioni di parte, sia una esclusiva prerogativa della cultura di destra. Il punto che qui mi interessa evidenziare è stato espresso in un noto libro di Albert Hirschman del 1991, *The rhetoric of reaction: perversity, futility, jeopardy*. Hirschman ha notato che alla «retorica della reazione» corrisponde una opposta ed identica «retorica del progresso», che è, appunto, altrettanto retorica ("ideologica", nel linguaggio del mio saggio) della prima: ossia, esattamente come la prima. Essa occulta la conoscenza reale della storia e deforma lo schema di un'azione razionale libera, individuale e di gruppo, rendendola irrealizzabile. La seconda ancor più della prima si condanna all'insuccesso e alla crisi.

"Ideologia" significa comunque, che si tratti di una ideologia della reazione o del progresso, convinzione che l'azione razionale libera sia essenzialmente superflua, perché la storia ospita in sé già tutto il significato che l'azione le dovrebbe conferire. Secondo Hirschman, la tesi reazionaria dell'inermità consiste nell'affermare «l'invarianza di certi fenomeni socioeconomici», mentre la corrispettiva tesi progressista sostiene, «sulla

base dello stesso modello», la *necessità* di una marcia in avanti, di un avanzamento, o di un *progresso*. «L'affinità essenziale delle due teorie in apparenza contraddittorie – scrive Hirschman – è attestata dal fatto che entrambe usano il linguaggio della inattività». È facile notare che proprio l'applicazione di un simile schema critico alla storia della cultura progressista italiana del Novecento consente di svelarne l'intrinseca debolezza. La tesi, comune alla cultura reazionaria, come a quella progressista, della inutilità di un intervento razionale nel corso della storia, data la invariabilità degli eventi storici, o della legge secondo cui essi si modificano, comporta una duplice "subalternità" alla storia: la subalternità pratica che frena l'azione, e quella cognitiva che distorce la comprensione della realtà.

Non si vuol sostenere con ciò che tutta la cultura progressista italiana si adegui a questo modello, ma solo indicare un suo modo d'essere *tipico* in senso weberiano e confermare l'ipotesi che la spiegazione della sua debolezza sfociante nella crisi e nella fine della ideologia (parte o componente di quella generale fine delle ideologie, di tutte le ideologie, che deriva da una crisi interna al modo d'essere teorico delle ideologie, ma che produce poi altra crisi, dato che lascia un vuoto non immediatamente colmabile) nasce all'interno di un contesto dominato dal quadro teorico descritto da Hirschman. È forse utile sottolineare il fatto che la coincidenza, anzi addirittura l'identità, del "modello" del riferimento alla storia nella cultura progressista e nella cultura reazionaria assesta un colpo molto più duro alla prima che non alla seconda, in quanto svela che l'"intransigenza" progressista – l'intellettuale riconosce il senso e la direzione del movimento storico e vi coopera senza essere trattenuto da dubbi critici – non può accampare alcuna superiorità morale rispetto all'intransigenza reazionaria. L'intransigenza in questo caso non esprime, infatti, la rigidità della scelta morale, ma l'impossibilità di sottrarsi alla "intransigenza" della realtà, alla necessità del movimento storico "oggettivo".

Non accade per caso che uno dei fenomeni osservabili oggi per così dire "dall'interno" della crisi e della fine dell'ideologia della sinistra storica sia il passaggio degli intellettuali italiani che intervengono nel dibattito pubblico e che sono ormai divenuti una realtà sociale disgregata e residuale (questo gruppo sociale, infatti, non è più definibile con il termine sociologico-politico "intellettuali" che lo connotava prima della crisi), da una posizione intellettuale caratterizzata da una tendenza ad assegnare agli eventi della storia e della politica un "eccesso di senso", ad una posizione di sostanziale rinuncia alla assegnazione di un "senso" alla vita pubblica. Se si eccettua il caso di quegli intellettuali che vivono di rimpianti per un passato ormai scomparso (li si potrebbe ben rapp-

resentare nella battuta del regista Nanni Moretti che scongiura il leader della sinistra apparso in televisione per una intervista di accontentare i suoi fedeli dicendo comunque «qualcosa di sinistra»), molti altri hanno delegato alle *élites* che guidano il partito della sinistra il compito di occuparsi in esclusiva di quelle scelte politiche che venivano considerate in passato un compito dell'«intellettuale collettivo». Il loro atteggiamento culturale è ora caratterizzato da specialismo e frammentazione, cioè da una rinuncia programmatica ad assegnare senso agli eventi – dato che il solo modo di farlo che essi hanno conosciuto li ha piombati nella catastrofe esistenziale.

Deriva da ciò una conseguenza alquanto paradossale, che è stata messa in luce in occasione della celebrazione dei novanta anni di vita di Norberto Bobbio. È stato notato che la crisi culturale della sinistra ha contribuito a deprimere l'intero orizzonte intellettuale della vita politica italiana, che è stata sempre caratterizzata da un rapporto con la cultura, in tutte le sue componenti. Il fatto che la contrapposizione culturale fosse caratterizzata in passato in senso ideologico (antifascismo contro fascismo o filofascismo, alleanza od ostilità contro il movimento operaio, difesa ed ampliamento della partecipazione democratica contro quelli che venivano definiti, e spesso erano, «attacchi» alla democrazia) garantiva comunque che dietro le ideologie vi fossero delle idee, ossia ciò che sopra abbiamo definito come modi diversi di assegnare un “senso” alla storia e alla politica. È molto significativo che uno studioso come Bobbio – che ha analizzato le ideologie italiane da una posizione non ideologica – si senta oggi estraneo ad una situazione politica e culturale caratterizzata dalla pura contrapposizione di politiche ostili, nella quale manca anzitutto alla sinistra la capacità di elevarsi ad un livello di solidità culturale capace di soppiantare la “ferrea debolezza” di prima. Nulla meglio delle tragiche e patetiche scene del film *L'uomo di marmo* di Andrej Wajda potrebbe illustrare il significato che attribuisco all'espressione “ferrea debolezza”, riferita al tipo di intellettuale progressista di cui parliamo.

Coloro che si rallegrano della fine delle ideologie, e che hanno contribuito a realizzare tale fine, avvertono ben più acutamente di coloro che sono gli eredi e le vittime passive di tale fine l'esigenza di una restituzione di “senso” alla lotta politica, che sia capace di colmare il vuoto che si è prodotto, e che aiuti anche la destra ad uscire dalla depressione ideale in cui è stata indotta, *anche*, non solo, dalla crisi culturale della sinistra. Non è un buon segno, tuttavia, che quegli uomini siano – si pensi a Vittorio Foa, oltre che a Bobbio, a cui spesso i giornali si rivolgono per avere un commento di alto profilo intellettuale – di età ormai molto avanzata. Essi, che non sono mai stati degli «intellettuali» nel senso che Antonio Gramsci dava alla parola, si trovano investiti di un compito che gli eredi

degli intellettuali di sinistra non sanno o non possono svolgere.

Che il Novecento sia «il secolo delle ideologie», come ritiene Karl Dietrich Bracher che gli ha dedicato un importante libro, è diventato ormai una opinione diffusa non solo tra gli storici. Questa tesi di Bracher non si riferisce solo all'Italia, ovviamente. Per quel che riguarda l'Italia, tuttavia, l'espressione «secolo delle ideologie» assume una fisionomia particolare e, come mi pare di poter dire, una intensità ed un valore storico più ampi che in altri paesi. È significativo che uno studioso come Norberto Bobbio, filosofo del diritto e del pensiero politico, di formazione liberale ed «azionista», non marxista né comunista, ma simpateticamente attento verso quello che si potrebbe definire il «progressismo» della cultura (non solo strettamente politica) marxista ed in genere socialista in Italia, abbia dedicato alle ideologie italiane uno dei suoi saggi più interessanti. La circostanza non è casuale, per il motivo che soltanto da uno studioso come lui e da altri (penso anzitutto alle molte, importanti pagine di Genaro Sasso, concernenti in maniera diretta o indiretta questo problema della storia contemporanea italiana), anch'essi estranei sia all'orizzonte culturale cattolico che a quello comunista, poteva venire un contributo conoscitivo, non esso stesso ideologico, su questo tema.

Condivido il punto di vista programmaticamente antiideologico che è stato fatto proprio dalla tradizione di pensiero cui appartengono gli autori citati (e molti altri, naturalmente) e ribadisco il punto teorico fondamentale: quello per cui, contrariamente a ciò che è accaduto nella tradizione della cultura della sinistra marxista a partire dagli anni Trenta di questo secolo, il riconoscimento della funzione storica delle ideologie (nel senso in cui ne ha parlato Karl Mannheim), non deve impedire di cogliere i limiti di «occultamento della realtà», dal punto di vista conoscitivo, ma anche da quello del rapporto politico ed anche etico, che hanno accompagnato le vicende storiche che le ideologie hanno contribuito a produrre. Non deve impedire di comprendere, cioè, che la cosiddetta «crisi di identità» nazionale di cui così spesso si parla per l'Italia di oggi, e con preoccupazione, da parte di uomini che sono comunque gli eredi della cultura «progressista» della sinistra italiana, ha una delle sue cause nella base prevalentemente ideologica su cui tale cultura si è edificata. Se si vuole essere ancor più radicali, si dovrebbe dire che persino il termine «cultura» in quanto tale risente di una tale stratificazione di intenzioni semantiche «progressiste», da essere diventato lo strumento quasi automatico dell'espressione dell'appartenenza politica alla sinistra storica italiana. L'espressione «uomo, o donna, di cultura» ha significato nel secondo dopoguerra italiano, e continua a significare ancora oggi, «uomo o donna impegnati nello schieramento della sinistra storica».

Per motivi che derivano dal modo in cui si è svolta la storia intellettuale italiana nel corso di questo secolo, ed in particolare negli anni che precedono la Seconda guerra mondiale e che giungono quasi fino a noi, si è verificata una sorta di “crescita ipertrofica del senso” assegnato alla storia italiana. Tale ipertrofia del significato ha coinvolto circolarmente gli intellettuali (meglio, gli intellettuali-politici) che ritrovavano nella storia del paese un percorso unitario fornito di un senso univoco, a partire almeno dall’inizio del processo del Risorgimento nazionale fino al compimento della Resistenza antifascista, concepita a sua volta come la premessa della costituzione di una democrazia «progressiva», a sua volta destinata a sfociare in un ordinamento di tipo socialista. Questo percorso della storia nazionale, pensato dagli intellettuali progressisti sulla scorta delle intuizioni storico-politiche affidate da Antonio Gramsci ai suoi *Quaderni del carcere*, veniva poi visto come un processo esso stesso poggiante sulle forze della intellettualità e della cultura. Ne deriva la assoluta paradossalità della centralità del ruolo affidato alla cultura e agli intellettuali da un pensatore marxista (una centralità che dimostra meglio di ogni altra considerazione il peso dell’influenza dei filosofi dell’idealismo italiano su Gramsci) e la costruzione di una prospettiva politica di trasformazione del paese tutta affidata all’ideologia del progresso e ai suoi “sacerdoti”, gli intellettuali.

Anche nella cultura giornalistica, che ha goduto e continua a godere ancora oggi in Italia di una certa capacità di intervenire nel dibattito culturale e di influenzarlo, e perfino nel linguaggio della vita di tutti i giorni, il termine “ideologia” – per lo più nel significato negativo o limitativo che si è spesso affiancato al suo valore sociologico puramente descrittivo – e il riferimento alle ideologie, e alla loro “crisi”, tornano di frequente, e vengono utilizzati come strumento di polemica politica tra la destra e la sinistra, oltre che, ormai sempre più spesso, all’interno stesso dello schieramento di sinistra. Si potrebbe osservare ironicamente che l’antico difetto italiano di interpretare la realtà sulla base di schemi ideologici continua a riprodursi anche quando le ideologie hanno perduto la loro funzione di strumento diretto e immediato della lotta politica e della polemica culturale. Ciò accade proprio perché talvolta i morti sopravvivono alla loro stessa morte. Accade cioè che essi non sappiano di non essere più in vita. Ma soprattutto accade che non sempre una nuova formazione culturale, una nuova identità ideale si sostituisca per tempo, senza lasciare dei vuoti, alla formazione precedente. Anche Antonio Gramsci – che possedeva una conoscenza molto profonda del modo in cui si svolgono *realmente* i processi storici e politici – sapeva dell’esistenza di “lacune” nella linea del progresso, ossia intuiva che ostacoli improvvisi potevano spezzare la continuità teleologica dei processi. Quello che Gramsci chia-



mava l'«ottimismo della volontà» funzionava nel suo pensiero come un argine e come un elemento di contrasto e di reazione rispetto a quello che il «pessimismo dell'intelligenza» obbligava a riconoscere. È facile osservare tuttavia che la nobile retorica volontaristica serviva anzitutto a rinsaldare le file del movimento comunista e antifascista in genere nel momento tragico del pericolo e nel cuore della lotta antifascista. L'appello alla volontà implicava inoltre la fiducia nella capacità operativa del partito, e vale purtroppo molto meno quando la storia non chiama alla lotta e alla difesa collettive per la vita e per la morte. Il caso dell'ideologia “progressista” e degli intellettuali che ne sono stati i detentori, i portatori, i diffusori, se non i “sacerdoti” più o meno istituzionali fino a più di un ventennio da oggi, evoca il realismo pessimistico che insidiava lo storicismo gramsciano. Esso finisce per dare ragione solo al «pessimismo», non all'«ottimismo» di Gramsci.

È opportuno evidenziare chiaramente il punto centrale intorno a cui svolgo la mia riflessione, il punto di osservazione da cui giudico il fenomeno tipicamente italiano di cui sto parlando: *un periodo ben preciso e ben caratterizzato della storia italiana del Novecento si è concluso*. La sua fine è la conseguenza della crisi, e della conclusione, della funzione che l'ideologia della sinistra “progressista” ha avuto nella storia italiana dell'ultimo mezzo secolo. Non intendo naturalmente sostenere che *questa* frattura della continuità storica sia l'unico o il principale fenomeno che consente di interpretare l'Italia di oggi. Ritengo che grande importanza abbia quella conclusione della stabilità di tipo «corporatista» che Charles Maier ha segnalato come caratteristica strutturale della società e dell'economia in Francia, Germania e Italia nel decennio successivo alla Prima guerra mondiale e che è entrata in crisi alla fine degli anni Settanta.

Negli anni Ottanta, mi sembra, gli assetti europei sono entrati in una nuova fase di rinegoziazione, se non di *rifondazione*. La mia riflessione sugli anni Venti, credo, ha aiutato a spiegare le interconnessioni tra guerre mondiali, conflitti sociali e stabilizzazione sociale a livello internazionale e a livello comparativo nazionale nel mezzo secolo circa dopo il 1914. Ma per capire gli attuali andamenti politici ed economici, è necessaria una nuova analisi. Negli anni Venti l'Europa borghese venne rifondata, per quanto precariamente, come sistema europeo che si avvaleva dell'assistenza degli Stati Uniti. Dopo il 1945 fu rinnovata con una più estesa partecipazione degli americani, sotto forma di sistema “atlantico”. Oggi [...] le economie avanzate si muovono a tentoni verso una stabilizzazione deterritorializzata e transnazionale delle economie capitalistiche.

Mi chiedo, alla luce delle considerazioni che sto facendo, se una nuova stabilizzazione italiana non passi, per quel che riguarda la dimensione «sovrastutturale», anche attraverso il riconoscimento del grande debito

che il lento affermarsi di una cultura non storicistica ed intrinsecamente pluralistica deve a quello che chiamerei l'orientamento antimetafisico della tradizione anglosassone. Piuttosto che lamentare l'insorgenza di un nuovo "atlantismo culturale", si deve forse comprendere che una certa *koiné* culturale europea e insieme nordamericana è un dato di fatto positivo, che in Italia può aiutare a colmare il vuoto prodotto dalla crisi delle ideologie. Non ritengo affatto superato il concetto di «Europa borghese», dunque neanche quello di «Italia borghese». L'accettazione, e l'elaborazione in termini storici, filosofici e in generale culturali, del dato di fatto dei processi di «deterritorializzazione» economica, impone, tuttavia, di riprendere le fila della tradizione del pensiero liberale italiano (cogliendone i nessi con la tradizione marxista, come si è tentato di fare nel volume *Marxismo e liberalismo. Una riflessione critica di fine secolo*), senza sperare di restaurare un universo "borghese" che appartiene al passato e senza, d'altra parte, contrapporre più a questo passato ormai superato l'indeterminata idea di un socialismo capace di correggere radicalmente il capitalismo di mercato.

Può apparire strano, paradossale e persino irritante, ma è possibile assegnare un senso positivo, in Italia, ad una nuova «stabilizzazione borghese» che recuperi lo spessore filosofico della tradizione liberale nazionale ed assegni un senso del tutto nuovo al termine «borghese», solo accettando quella osmosi e quel confronto con il pensiero anglosassone, che in un paese di tradizioni culturali assai più ampie e forti come la Germania sono diventati da tempo una realtà non discussa, ma accettata come positiva e produttiva di nuova cultura. Come ben dimostra la storia dell'«Italia ideologica», e come è ben noto a chi partecipa della tradizione liberale, la vita culturale non sopporta ingabbiamenti e limiti di nessun tipo, né quelli del provvidenzialismo ideologico che si proclama laico, né quelli del localismo e del nazionalismo. E così come a molti degli intellettuali italiani che hanno vissuto il fascismo, la sua fine e la rinascita dell'Italia democratica, il gusto della libertà fu trasmesso anche dalla lettura dei grandi romanzi americani del Novecento, oggi può essere necessario riconoscere che la presenza ampia e pervasiva della cultura americana in Italia non significa affatto che abbia luogo un processo di colonizzazione, perché quella presenza può aiutare ad aprire la via a nuovi orizzonti di pluralistica unità delle culture – aiutando inoltre coloro che non scelgono di diventare letteralmente dei "reazionari" a seguire criticamente i processi di «deterritorializzazione» che investono tanto i capitali, come l'esistenza degli uomini e delle donne.

Proprio da una tesi di Maier tratta dalla appena citata prefazione (febbraio 1999) alla nuova edizione italiana del suo *Recasting bourgeois Europe* del 1975, è possibile ricavare l'importanza della frattura culturale

che interviene con la “fine delle ideologie” nella storia italiana (nel suo rapporto con quella europea) per definire la fisionomia dell'Italia di oggi. Tra i mutamenti che hanno modificato il quadro storico che ha descritto nel suo libro, e che oggi appaiono come lo spartiacque tra il presente e ciò che è ormai diventato storia, Charles Maier ricorda, nell'ordine, «il superamento del fordismo e l'ascesa di nuovi settori economici basati sulla tecnologia informatica e sui servizi finanziari; la decomposizione della classe lavoratrice industriale; il *declino di una sinistra marxista che non è stata sostituita*, e connesso a questo, la dissoluzione del blocco comunista». In Italia si è in realtà verificata la dissoluzione, senza sostituzione, della sinistra marxista storica: la dissoluzione si è prodotta nella forma di una fine radicale, di una interruzione senza memoria. Al “passato che non passa” che caratterizza la scena culturale in Germania nel dopoguerra, corrisponde in Italia nello stesso periodo un “passato che passa senza tracce”.

Ciò ha comportato (oltre all'affannosa ridefinizione di un'identità da parte dei *leaders* politici della sinistra, autoproclamatisi dei “figli di nessuno”), la quasi cancellazione di un nobile e fiorente filone di studi e di interessi storiografici e filosofici variamente ispirati al marxismo, e nel complesso la fine – tipica del modo superficiale in cui in Italia è stata avvertita l'urgenza di “fuggire” da un passato improvvisamente percepito come compromettente – della presenza e del peso nella vita del paese di una cultura che si è spesso autorappresentata negli intellettuali di sinistra come la sola ed autentica “cultura” italiana. Questa illusione di eccezionalità se non di unicità della cultura di sinistra, che deriva dalla convinzione che fosse stata effettivamente raggiunta l'«egemonia» che Antonio Gramsci considerava il compito principale per la conquista di un potere esercitato in forma non dittatoriale, come in Unione Sovietica, le ha nuociuto non poco ed è stata una delle cause del tracollo. L'illusione ha coperto la consapevolezza della presenza in Italia di orientamenti culturali diversi, soprattutto cattolici e neoliberali, che oggi occupano la quasi totalità dello spazio culturale del paese, e che (ciò è più rilevante e più grave), sono rimasti quasi del tutto privi di quel solido polo di dialogo, che avrebbe potuto essere costituito dagli eredi, divenuti degli interpreti critici del proprio passato teorico, di quella che è stata la cultura della sinistra storica.

Ritengo che l'aspetto culturale del mutamento intervenuto negli anni Novanta in Italia sia altrettanto rilevante degli altri indicati da Charles Maier, e che esso meriti di essere indagato in una ricostruzione di “storia delle idee” che copra il periodo dagli anni Trenta agli anni Ottanta, ma che, soprattutto, prenda le mosse dal presente, in cui il profondo mutamento di cui parliamo sta producendo effetti visibili e rilevanti. È

esattamente la profondità del mutamento ciò che impone allo storico non di unirsi al coro dei lamenti per il “lutto culturale” di cui soffre oggi la sinistra italiana, ma di cercare di capire le ragioni della crisi e, soprattutto, il suo senso. Se la connessione strettissima tra politica e cultura che ha contrassegnato la stagione resistenziale e post-resistenziale della nostra storia si è dissolta e non può riprodursi più in quella forma, ciò è avvenuto non solo perché nel 1989 si è verificata la caduta del comunismo – che pure si veniva preparando da molto tempo e la cui presentita imminenza inviava segnali al cervello e al cuore degli intellettuali più sensibili – ma in primo luogo per motivi interni a quel rapporto. Quest’ultimo poteva avere una funzione, e l’ha avuta, nell’avviare il processo di ricostruzione del paese dopo il fascismo e la sconfitta nella Seconda guerra mondiale, ma v’è un aspetto teorico, anzi direi *normativo*, del problema del rapporto tra politica, cultura e intellettuali – che ha attraversato l’intera storia della filosofia occidentale – che legittima una critica di tipo teorico al modo in cui il rapporto si è configurato in Italia. Accade infatti che errori ed illusioni teoriche producano quelli che Allen Buchanan ha chiamato «practical disasters». Ho ripreso ed ampiamente utilizzato in altra sede questa tesi.

*Doveva*, non poteva non prodursi la crisi che si è verificata e di cui stiamo analizzando le caratteristiche italiane specifiche, perché ciò che chiamiamo “cultura” subiva in quella situazione storica e in quell’orizzonte teorico l’assoluta subordinazione alla politica di un partito come il PCI, che si definiva progressista-rivoluzionario, ed incorporava in sé soprattutto il profondo incardinamento in una storia pensata come una realtà sostantiva, come una vicenda intrinsecamente coerente fornita di un senso capace di spiegare in modo unitario il passato d’Italia e il presente del dominio totalitario, e di prevedere la frattura non solo strutturale, economica e sociale, ma sovrastrutturale, anzi soprattutto sovrastrutturale, «intellettuale e morale» nel linguaggio di Antonio Gramsci, della continuità della vita nazionale: una frattura che avrebbe dato vita in futuro ad una società basata sulla organizzazione razionale delle attività produttive e delle funzioni sociali. La cultura e gli intellettuali legavano il proprio destino ad una prospettiva storica certamente generosa, e fondata sulla giusta esigenza di correggere le ingiustizie sociali, gli squilibri tra Nord e Sud, e quei presupposti della storia italiana che si riteneva avessero contribuito all’affermazione del fascismo. Ma era per così dire l’*idea* stessa di cultura e di vita intellettuale che subiva in tal modo un distorcimento concettuale, in quanto si trasformava di fatto in “ideologia progressista”, e al tempo stesso considerava questa trasformazione come il raggiungimento di un più autentico concetto di cultura.

Giame Pintor, uno scrittore ucciso nel 1943 nel tentativo di organizzare

la resistenza antifascista nel Lazio, scriveva nella sua *Ultima lettera*:

Musicisti e scrittori dobbiamo rinunciare ai nostri privilegi per contribuire alla liberazione di tutti. Contrariamente a quanto afferma una frase celebre, le rivoluzioni riescono quando le preparano i poeti e i pittori, purché i poeti e i pittori sappiano quale deve essere la loro parte [...]. A un certo punto gli intellettuali devono essere capaci di trasferire la loro esperienza sul terreno dell'utilità comune, ciascuno deve saper prendere il suo posto in una organizzazione di combattimento.

Norberto Bobbio che cita questa importante pagina osserva che in essa si ritrova il nucleo dell'insegnamento di Antonio Gramsci, diventato forza insieme intellettuale e politica della sinistra pre e post-resistenziale. Era una «nuova cultura» quella che il Gramsci dei *Quaderni del carcere* opponeva al concetto di cultura sostenuto da Benedetto Croce. La figura dell'intellettuale diventava del tutto funzionale a questa nuova cultura, che a sua volta era impensabile senza la creazione della figura, essa stessa nuova, dell'intellettuale-militante.

Non si trattava più di una cultura per «intellettuali specializzati», come osserva Bobbio, legati ai loro privilegi di classe, ma non le veniva affatto contrapposta la semplicità del «senso comune» popolare, vittima della dipendenza e dell'oppressione di classe sul terreno del *sapere*, oltre che su quello del *potere* economico e politico. Antonio Gramsci si riferiva all'idea di un sapere che non si presentava più con i contenuti mitici di una religione buona per i bisogni spirituali elementari del popolo, ma che si proponeva tuttavia di essere l'erede di quella religione, in virtù della sua forma (non astrattamente razionale, non filosofica o scientifica in senso specialistico) e della sua funzione sociale (mondanamente salvifica). Prendeva corpo nelle pagine gramsciane il protagonista del segmento della storia italiana di cui parliamo: l'ideologia, intesa come prodotto consapevole, elaborato e raffinato di una intuizione storico-politica del principale dirigente e teorico del Partito comunista, e non come mascheramento illusorio della realtà, cui debba essere applicata una operazione di smascheramento. Il compito politico del Partito comunista era per Gramsci, secondo le parole di Norberto Bobbio, quello di creare, al di là della sconfitta del fascismo e nella prospettiva della edificazione di una società che avrebbe evitato per sempre il pericolo dei fascismi, «una cultura liberatrice, come quella degli addottrinati, ma insieme popolare come è stata sinora la religione (o il senso comune che ne è l'espressione volgare)». Solo il partito poteva essere l'organo di elaborazione di questa nuova cultura.

Ciò non tanto e non soltanto perché si proponesse così in termini nuovi l'indifferibile esigenza di un «impegno» politico dell'uomo di

cultura e più in generale si avviasse a soluzione l'annoso e sino ad allora irrisolto problema del «nesso tra politica e cultura». La premessa dell'argomentazione di Bobbio (storicamente vera, ma troppo generosa nell'indicazione del valore di rottura e di innovazione di quel che era accaduto nel secondo dopoguerra in Italia, troppo carica di speranze) era che la «Liberazione» avesse provocato un «rimescolamento e rinnovamento delle idee che diedero vita a una delle più rigogliose stagioni culturali dell'Italia contemporanea». Bobbio riteneva che questa stagione fosse durata molto poco (non più di cinque anni), ma dal contesto complessivo della sua argomentazione si evince chiaramente che gli effetti positivi di tale breve fioritura fossero ai suoi occhi assai più durevoli e meritassero comunque di essere considerati ancora – ad un ventennio di distanza, ormai alle soglie degli anni Settanta – un punto di riferimento per le forze del progresso. La stagione di piena fioritura era stata breve, ma la frattura innescata nella storia culturale (assai più che politica) italiana con la nascita di una nuova «idea» e una nuova «pratica» della cultura era stata assai netta. Tutta la sua argomentazione si basava sull'importanza della nascita di un nuovo tipo di intellettuale: Bobbio ha così colto molto meglio di chiunque altro un dato strutturale della storia italiana contemporanea – il ruolo e la funzione dell'intellettuale progressista e della sua ideologia – che appare essenziale per capire la mutata situazione odierna.

Gli intellettuali del primo dopoguerra che avevano creduto nella guerra liberatrice si trovarono dalla parte dei vinti, mentre nel secondo dopoguerra «la nuova generazione di intellettuali che partecipò alla guerra di liberazione si trovò, o si illuse di trovarsi, ucciso il mostro, dalla parte dei vincitori». Nonostante affiorino chiari dubbi sul rapporto positivo, coerente e soprattutto paritario, tra intellettuali e vincitori politici della guerra (si pensi al rilievo dato alla «illusione» degli intellettuali), Bobbio vedeva che lo «slancio etico» degli intellettuali del secondo dopoguerra, il loro sperare di «affacciarsi a un avvenire luminoso», derivava appunto dal fatto che essi si collocavano dalla parte dei vincitori. Nonostante le perplessità sulle illusioni di questi intellettuali, i quali davano vita ad una «nuova cultura che mirava a porsi alla testa di una politica rinnovatrice», Bobbio riteneva che lo spirito della Resistenza antifascista fosse rimasto vivo non nella politica, ma nella cultura. E il tratto essenziale della nuova cultura gli appariva, appunto, accanto all'allargamento dello sguardo oltre i confini nazionali, la nascita di ciò che definiva «una nuova coscienza della funzione dell'intellettuale nella società».

Questo è ciò che riteneva Norberto Bobbio alla fine degli anni Sessanta quando ancora non si era esaurito il fascino etico prima che politico esercitato dal pensiero di Gramsci, e quando ancora uno studioso come lui, estraneo ideologicamente al comunismo, era disposto a dare

qualche credito alla tesi che alla prospettiva politica indicata da Gramsci (socialista o, meglio, democratico-comunista, ma poggiante sul ruolo del «consenso» conquistato egemonicamente, e non sulla costrizione) mancasse solo di raggiungere il tempo della maturazione e della vittoria. Sua convinzione di non comunista era evidentemente che in ogni caso questa prospettiva possedesse un valore democratico e civile per il paese, anche indipendentemente dal suo esito democratico-comunista nel senso più ortodossamente marxista del termine, che restava invece il modo in cui i comunisti utilizzavano l'eredità di Gramsci.

Se si mettono tra parentesi quelle che oggi appaiono le generose speranze di un democratico radicale come Norberto Bobbio e si osserva il problema senza lasciare spazio alla retorica democratica post-resistenziale, si deve riconoscere che in realtà il ruolo che il pensiero gramsciano assegnava al partito forniva una soluzione integralmente politica alla questione del rapporto tra cultura e politica: quel problema era nelle sue stesse origini un problema politico, per di più declinato all'interno di un orizzonte leniniano, anche se adattato alla situazione italiana, ove appunto non poteva essere trascurata la funzione di una società politica indipendente, il cui sviluppo era affidato agli intellettuali attivi nella scuola, nel giornalismo, nella vita delle istituzioni religiose. Risulta oggi molto più chiaro di quanto non potesse apparire a Bobbio trenta anni fa che accettare le premesse intellettuali, di teoria della cultura e degli intellettuali, di Antonio Gramsci significava di fatto accettare una prospettiva politica e partitica che, per quanto nobile, non si poteva – e non si può oggi – scambiare per una soluzione filosofica di un problema esso stesso filosofico (anche se di “filosofia civile” o “sociale”) come quello del rapporto tra teoria e pratica. L'autonomia del piano della teoria – e di quei “professionisti della teoria” che sono gli intellettuali – era in quella prospettiva programmaticamente annullata: e tutto quel che di positivo essa conteneva per la mobilitazione delle energie intellettuali del paese che usciva dalla catastrofica fase del fascismo risulta oggi essere stato pagato ad un prezzo molto alto: il prezzo dell'aver illusoriamente scambiato una scelta politica essenzialmente contingente e legata agli interessi di una parte (che pure riteneva di operare, ed effettivamente ha operato, per il bene comune), con un progetto di lungo periodo che implicava la fede nella realizzabilità di una trasformazione radicale dell'assetto economico e sociale, politico e culturale del paese, e, *contemporaneamente*, la fede nella soluzione pratica del problema filosofico del rapporto tra pensiero ed azione, tra cultura e politica.

In breve, il progetto gramsciano era né più né meno che il frutto della convinzione antifilosofica attiva nel nucleo originario del marx-

ismo di Karl Marx: che lo sviluppo obiettivo della storia del capitalismo moderno avesse prodotto una teoria del capitalismo coincidente con il «movimento reale» che conduceva il capitalismo alla sua fine. Ma la fine del capitalismo era poi pensata come la fine dell'astratta filosofia, di ogni teoria che pretendesse di «astrarsi» dalla realtà storica. Accettare la teoria gramsciana degli intellettuali, della cultura e dell'ideologia, significava certamente schierarsi dalla parte del progresso, per proseguire dopo la fine del fascismo la lotta per una società che non rischiasse di correre altre avventure totalitarie. Ma significava al tempo stesso condividere il modo schiettamente marxista di pensare questo compito politico, e divenire vittime in questo modo dell'ideologia che sorreggeva tutto l'edificio teorico-politico. Quel progetto politico trovava nella prassi politica e sociale attuale delle forze sociali organicamente legate alla prospettiva comunista, e nella storia italiana dal Rinascimento in avanti, e in particolare nell'Ottocento risorgimentale, la propria garanzia di successo. Si ricava agevolmente da questo dato di fatto una risposta al perché il crollo di questo edificio ideologico prodotto dalle dure repliche della storia abbia lasciato il vuoto di cui ora soffre la sinistra italiana.

Il concetto di cultura militante (*positivamente ideologica*, secondo il rovesciamento assiologico del concetto operato da Gramsci stesso) costituiva il centro dell'intuizione tutta e intrinsecamente *politica* di Antonio Gramsci, sistematicamente trascurata dalla quasi totalità delle interpretazioni del suo pensiero miranti ad elevarlo ad un livello di dignità filosofica pari, e anzi superiore, rispetto a quello del principale obiettivo della sua polemica, Benedetto Croce. L'ideologia progressista diventava così, nella coscienza e nell'azione degli intellettuali che su quella ideologia basavano la propria identità di gruppo, lo strumento ma anche il fine della vita civile: tale ideologia si autoriproduceva perché *doveva* autoriprodursi se la vita civile e la «democrazia progressiva» dovevano essere sottratte al rischio costante di essere travolte e distrutte dalla reazione politica e culturale di destra. Non che mancassero i rischi per la vita democratica del paese: essi erano visibili, nei primi anni del dopoguerra, nella presenza di una destra dichiaratamente fascista, con cui, fino a tutti gli anni Cinquanta, si alleava la principale forza politica cattolica di centro. Pericoli e rischi la democrazia italiana ha continuato a correrne (soprattutto da parte dei gruppi terroristici di sinistra e di destra e per l'attività di segmenti devianti e corrotti dei servizi di sicurezza) negli anni Settanta, quando la storia degli intellettuali e della loro ideologia si avviava ormai a conclusione. Ma il punto che in questa sede interessa di mettere in rilievo, e che riguarda quella che definirei la «continuità ideologica» tra il periodo della organizzazione della resistenza al fascismo e gli anni infuocati di polemica e di contrapposizione del dopoguerra (quando lo scontro tra la sinistra e



la destra evocava sempre lo schieramento, anche intellettuale e persino morale, rispettivamente per l'Unione Sovietica comunista o per gli Stati Uniti capitalisti) è la conseguenza cognitiva che si imponeva alla sinistra intellettuale nel giudizio sugli eventi del paese: l'ideologia progressista, concepita appunto come un patrimonio che richiedeva di essere costantemente alimentato e confermato, induceva ad interpretare come regresso e come reazione, quindi come un pericolo estremo, ogni evento della vita politica e culturale che mostrasse di introdurre un qualche freno, o una qualche inaccettabile deviazione di quella che veniva considerata la via del progresso.

Rispetto all'obbligo di concepire il progresso come inarrestabile, e di fornire a questa inarrestabilità il contributo che il singolo intellettuale era tenuto a dare come membro dell'«intellettuale collettivo», tutto ciò che poteva apparire – o che veniva fatto apparire – come un ostacolo, diventava un atto di reazione politica e culturale implicante in ogni caso un rischio di regresso. Questa tendenza a vedere ovunque e sempre in gioco ed in pericolo il destino della democrazia (in genere identificato con il destino della sinistra) ha funzionato per molti anni come strumento di unificazione e di compattamento degli intellettuali di sinistra tra loro, e tra loro come gruppo sociale ed il Partito comunista, contribuendo a realizzare forme di autocensura o di repressione del dissenso motivate dal rischio di offrire armi all'avversario.

Ne derivava, oltre ad un indebolimento dell'indipendenza individuale nella *valutazione* dei fatti, apparentemente giustificato da superiori ragioni storiche (di nuovo il “fatale” nesso di ideologia e storia!), una pericolosa riduzione della stessa *comprensione* dei fatti, e della loro gravità, per quello che essi realmente erano e un altrettanto pericoloso “conformismo di sinistra”. Per fare un solo esempio di quel che intendiamo dire, basti ricordare la denuncia avanzata nel 1961 da Pier Paolo Pasolini, poeta e regista legato alla sinistra, che protestava contro la stampa della sinistra (contro i giornali “L'Unità” e “Paese Sera” in particolare) per il modo in cui era stata trattata una vicenda coinvolgente un noto omosessuale. Ne ha parlato il quotidiano “La Repubblica” nel mese di ottobre del 1999. Il punto centrale della denuncia di Pasolini, *che non fu pubblicata* da quei giornali come egli chiedeva, serve molto bene a spiegare quel che ci interessa mettere in rilievo. Pasolini osservava che tutti i giudizi dati sul caso si basavano su pregiudizi, ossia sulla sovrapposizione ai fatti e alla precisa conoscenza di essi dell'ideologia che identifica omosessualità e immoralità o amoralità, e quindi vi vede un “pericolo” per i valori del progresso (progresso e dignità morale dei singoli cittadini, come dobbiamo supporre) che quella stampa riteneva di difendere censurando la voce di un omosessuale dichiarato.

Non sfiorava neanche la mente di quei giornalisti (di quegli “intellettuali” della sinistra) l’osservazione che una tale ideologia ripeteva fedelmente i peggiori slogan della cosiddetta “cultura” della destra. Pasolini coglieva bene questo punto: ma egli non era affatto definibile come un “intellettuale di sinistra”, sebbene fosse certamente un uomo della sinistra. E non lo era (come risultò chiarissimo nella polemica che intrattenne nel 1968 con gli studenti universitari che protestavano dando vita ad una delle più discusse stagioni di lotta sociale del secondo dopoguerra) esattamente perché non condivideva affatto l’ideologia progressista che cementava gli intellettuali della sinistra. La sua denuncia non fu pubblicata, e molti anni sono passati prima che divenisse senso comune che il presunto *progressismo* degli eventi pubblici e dei comportamenti individuali non è una sorta di entità sostantiva cui si debbano offrire dei sacrifici gratuiti (prima di tutto il sacrificio dell’indipendenza e della libertà di giudizio, oltre che della conoscenza dei fatti reali), ma si misura su problemi molto concreti: l’odio, il timore, il sospetto verso gli omosessuali, verso l’omosessualità in generale e verso i “diversi” di ogni genere distruggono ogni pretesa di “progressismo” in coloro che li professano anche per puro conformismo, e li rendono portatori di una «retorica dell’intransigenza» di sinistra, parallela e di uguale significato rispetto a quella di destra.

La storia dell’ideologia progressista, quale componente essenziale della cultura degli intellettuali italiani, inizia certamente nell’Ottocento ed è parte integrante del processo del Risorgimento nazionale, al quale fornisce una forte base ideale proprio la filosofia della storia progressista dell’ala democratica dello schieramento che si batte per la realizzazione dell’unità nazionale. Basti qui ricordare il pensiero di Giuseppe Mazzini, o anche quello del cattolico Vincenzo Gioberti, il cui pensiero è stato visto, proprio in virtù del suo oscillare tra politica e filosofia, come una delle origini ottocentesche dell’“ideologia” italiana. Dato che la concezione della Resistenza antifascista come di un «secondo Risorgimento» ha costituito un elemento importante di tale ideologia nel Novecento, è evidente che l’ideologia progressista si presenta come un tipico risultato di quella «invenzione della tradizione» di cui hanno parlato T. Ranger e Eric Hobsbawm, e che il riferimento alla storia intellettuale italiana dell’Ottocento è obbligato. L’ideologia del Novecento viene infatti costruita sulla base di una “continuità” della opzione morale e politica a favore della democrazia, che interpreta, rielabora, ricostruisce e “sovrainterpreta” gli attori e le vicende della storia reale. Ma, se si leggono le pagine dell’hegeliano, poi divenuto un hegeliano semidarwiniano, Francesco De Sanctis, ci si trova con sorpresa di fronte ad una consapevolezza critica nei confronti del «mito» del progresso, che sembra fortemente appannata nella cultura progressista del Novecento, soprattutto nel

ventennio a cavallo della fine della guerra. De Sanctis ha fornito alcuni elementi importanti alla costruzione ideologica novecentesca: quando ad esempio nella prolusione *La scienza e la vita* del 1872 denunciava i limiti di una cultura accademica e puramente verbale – quella esemplarmente rappresentata dagli scrittori del Seicento controriformistico – lontana dalla realtà ed incapace di intervenire in essa, di farsi appunto vita morale, civile e politica, egli apprestava un potente punto di riferimento all'antiintellettualismo "prassistico" di cui abbiamo visto un esempio nella pagina di Giame Pintor citata sopra. Dalla pura scienza, dal puro intelletto, dalla pura cultura non nasce vita e non v'è da aspettarsi alcun arricchimento di essa: solo da una «vita» ricca, forte e potente, cioè da quella «vita» che in De Sanctis aveva un significato al tempo stesso spirituale, morale e biologico-vitale poteva nascere una scienza capace di operare progressivamente a vantaggio dell'uomo.

*Umanistico* è, infatti, il progressismo di sinistra, nel senso che attribuisce alla categoria "uomo" tutti quei valori che nega a tutto ciò che è lontano, diverso, ostile, astratto rispetto all'uomo. Non è difficile osservare che questo tipo di *umanismo* – che pure ha avuto una funzione insostituibile nel far insorgere milioni di uomini contro la barbarie del totalitarismo di destra che ha insanguinato questo secolo – appartiene all'ideologia progressista in quanto alimenta e riproduce l'*unanimità*, l'unicità, o quasi unicità e la semplicità del fine per cui tutti gli uomini combattono. L'«uomo», «la pianta uomo» come lo definiva De Sanctis, dell'umanismo progressista comprende in realtà tutti gli uomini in quanto uomini. Non è difficile, ed è comunque successo nella storia europea tra Otto e Novecento, rovesciare il valore di una "pedagogia dell'uomo" che non si basi solidamente sull'idea dei "diritti dell'uomo". Senza diritti dell'uomo una "pedagogia dell'uomo" può diventare – ed è diventata – il veicolo ideologico di entrambi i totalitarismi, proprio perché nell'"uomo" vengono risolti e annullati gli "uomini".

Nella fonte desanctisiana dell'ideologia progressista novecentesca sono presenti molte delle ingenuità che hanno prodotto la crisi e poi la fine della stagione culturale di cui ci stiamo occupando. Mi limito ad indicarne due, che ci riportano ancora una volta alla convergenza della retorica dell'intransigenza progressista e di quella dell'intransigenza reazionaria, di cui ha parlato Albert Hirschman. In primo luogo è un dato di fatto che abbiano considerato Francesco De Sanctis, e in particolare proprio la prolusione su *La scienza e la vita*, come un punto di riferimento della propria ispirazione sia il comunista Antonio Gramsci che Giovanni Gentile, il filosofo neohegeliano divenuto, come è ben noto, ministro con Benito Mussolini ed ucciso nel 1944 dai partigiani antifascisti. Anche in Gentile, infatti, e sia pure su di una base di nazionalismo risorgimentale

diverso dall'internazionalismo classista della concezione materialistica della storia (non a caso chiamata da Gramsci «filosofia della prassi») era presente una ideologia del progresso basata su fondamenta filosofiche antiintellettualistiche, di svalutazione del pensiero «astratto», ossia su quella identificazione del pensare e dell'agire che presenta significative analogie con quell'aspetto idealistico del pensiero di Karl Marx che proprio Gentile aveva mostrato di aver colto, all'inizio della sua attività filosofica, dietro il «materialismo storico».

La seconda osservazione riguarda l'umanismo caratteristico del progressismo democratico degli intellettuali italiani lasciato in eredità anche (non solo: basti pensare all'umanismo del giovane Marx) da Francesco De Sanctis. La storia del totalitarismo sovietico avrebbe ben presto dimostrato che la difesa della umanità dell'uomo e la pretesa di realizzare tale difesa attraverso quella costruzione dell'«uomo nuovo» sovietico che decine di intellettuali non solo italiani hanno preso per una realtà effettiva che stava nascendo nella Unione Sovietica comunista, facendone la ragione della propria simpatia per il comunismo ormai realizzato, costituiva lo schermo di ingiustizie terribili – anzitutto di ingiustizie che colpivano proprio gli intellettuali nel loro unico motivo di vita: la libertà di pensiero e di espressione. Non si trattava affatto, come dissero in Italia fra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta alcuni dei più onesti dirigenti del Partito comunista, di una deviazione, di una corruzione in senso totalitario, di una tragedia in qualche modo evitabile prodottasi lungo la via percorsa dal comunismo sovietico. Il comunismo nella sua versione staliniana rappresentava certamente una corruzione e un rovesciamento dell'idea di uomo che aveva animato la critica di Marx all'alienazione capitalistica. Ma vi è qualcosa nelle stesse basi filosofiche dell'umanismo democratico e progressista che lo conduce a diventare strumento ideologico dell'azione politica totalitaria (e perciò a vedere precipitare la propria intenzione progressista verso il baratro del totalitarismo, non diverso *in quanto totalitarismo*, nella sua declinazione nazista e fascista e nella sua declinazione comunista). Il punto critico e “pericoloso” dell'umanismo che gli intellettuali marxisti o filomarxisti italiani del Novecento trovavano anticipato nel progressismo di Francesco De Sanctis era proprio nello scarso valore conoscitivo della categoria di «uomo» e nelle conseguenze coercitivamente unitarie ed organicistiche che ne potevano seguire grazie all'uso politico fattone da regimi totalitari abili nel rovesciare il significato di termini, concetti e slogan della tradizione democratica. Ciò, tuttavia, poteva accadere appunto perché quei concetti nascevano originariamente come parti di un universo ideologico e di una narrazione teleologica – ed erano *per questo motivo* disponibili alla manipolazione. Essi infatti hanno assolto

alla funzione di mascheratura della realtà *della condizione e dei rapporti effettivi tra gli uomini e le donne reali* in un momento storico, in un paese, e in una organizzazione politica determinati: una funzione che hanno svolto nella storia dei regimi comunisti e – anche se in misura diversa – di *tutti* i partiti comunisti. In un secondo momento, quando la storia ha spazzato via le istituzioni statali comuniste e le costruzioni ideologiche che le sostenevano, essi sono crollati senza lasciare altre tracce che non siano quelle delle ottime intenzioni progressiste da cui erano animati gli inventori e le successive generazioni di utilizzatori di quei concetti.

C'è, tuttavia, qualcosa del progressismo ottocentesco di Francesco De Sanctis, che, come dicevo, è andato perduto nell'ideologia progressista novecentesca, e che non avrebbe dovuto essere dimenticato. Ricordare oggi questo punto non significa ripensare criticamente all'attribuzione al pensiero democratico italiano dell'Ottocento della essenziale qualifica di "ideologia del progresso", ma indicare una prospettiva teorica ottocentesca per molti aspetti esemplare, grazie a cui è possibile *rapportarsi positivamente al progresso, senza scivolare nel progressismo ideologico*. In breve si potrebbe riassumere questa posizione con il dire che il progresso cessa di essere una certezza storica che dà senso al futuro, cioè che esso perde la funzione di illusoria garanzia filosofica assegnata a se stessi dagli uomini che agiscono nella storia, per divenire quello che esso solo può essere: un *desiderio*, un prodotto della passione pratica, che viene creato come una fede per l'azione, ma che non possiede alcuna consistenza conoscitiva, né, in quanto semplice desiderio, alcun valore morale. Si tratta della posizione sul progresso che De Sanctis attribuisce a Giacomo Leopardi nel saggio del 1858 intitolato *Schopenhauer e Leopardi*, un saggio divenuto giustamente famoso. Scrive De Sanctis:

Perché Leopardi produce l'effetto contrario a quello che si propone. Non crede al progresso, e te lo fa desiderare; non crede alla libertà, e te la fa amare. Chiama illusioni l'amore, la gloria, la virtù, e te ne accende in petto un desiderio inesausto. E non puoi lasciarlo che non ti senta migliore [...]. È scettico e ti fa credente; e mentre non crede possibile un avvenire men tristo per la patria comune, ti desta in seno un vivo amore per quella e t'infiamma a nobili fatti.

Nel periodo che abbiamo indicato, dunque, la vita intellettuale dell'Italia progressista perdeva quella indipendenza non solo rispetto alle giuste esigenze democratiche della vicenda storica e al ruolo che in essa giocava *il partito della sinistra* (il Partito comunista, definito da Antonio Gramsci «intellettuale collettivo», con una espressione di cui oggi diviene visibile tutto il valore negativo per il destino di una cultura, che non è mai opera in sé collettiva), ma anche rispetto al divenire stesso del tempo storico in quanto tale. Il sapere diventava, secondo l'espressione usata da Eugenio

Garin in un suo noto libro, «sapere storico». Sembra difficile, tuttavia, immaginare una qualsiasi attività intellettuale (non politica, non ideologica, non immediatamente pratica) che non abbia il suo fine in se stessa e che non difenda la propria autonomia ed “indipendenza dal tempo” come la condizione basilare della propria stessa identità. Comincia a diventare più chiara, ora, la ragione non storica, ma storica e filosofica insieme per cui, legandosi “ideologicamente” ai compiti del tempo storico in cui nasce ed agisce, una cultura si consegna ad un destino di fine e di crisi radicale.

La crisi si produce, per una cultura che è diventata consapevolmente ideologia e che ha considerato questa trasformazione come un passo importante del processo progressivo che essa contribuisce a produrre ed in cui essenzialmente consiste, come unica conseguenza della fine di un tempo storico, che finisce, semplicemente perché la condizione del tempo è data dalla successione infinita delle sue conclusioni e dei suoi inizi – ossia dal suo essere mutamento, e dal portare con sé il mutamento dei suoi contenuti. È inoltre evidente che una cultura che si trasforma in ideologia, consapevolmente operante nella storia, in un momento di essa, e a vantaggio di uno degli attori del conflitto storico presente, non può mai essere una cultura “critica”, ossia non può realmente mai *interpretare* il suo tempo, assegnandosi quel ruolo di “criterio” del tempo che richiede dalla cultura uno statuto teorico di “non coincidenza” con il tempo. Ripetiamo quel che abbiamo osservato all’inizio: una cultura si esaurisce – e questo è stato il destino della cultura di sinistra e progressista nella storia italiana del Novecento – anzitutto perché commette un fatale errore teorico nei propri stessi confronti.

Una ulteriore osservazione può essere fatta, in conclusione, a proposito del ruolo che ha giocato l’idea dell’«intellettuale collettivo» nella storia italiana recente. Si torna così sul punto più importante delle mie osservazioni, quello che concerne l’aspetto *etico* della fine delle ideologie in Italia. È necessario imparare a guardare dalla prospettiva odierna il senso di quello «slancio etico» presente nella generazione degli intellettuali italiani che avevano partecipato alla Resistenza e ne erano usciti vincitori. Norberto Bobbio non sbagliava nel parlare di «slancio etico», ma gli anni che separano da noi la prima edizione del *Profilo ideologico del Novecento* consentono di vedere, ancora una volta *dopo* la crisi delle ideologie, quel che era assai meno visibile prima di essa. Ci si deve chiedere se il rilievo dato all’agire politico dell’«intellettuale collettivo», ossia l’esigenza dedotta dai presunti compiti del momento storico, di pensare e agire politicamente insieme, riconoscendosi come parti di un organismo, non sottraesse di fatto allo «slancio etico» degli intellettuali proprio quella componente etica, che implica comunque la solitudine dello scegliere in autonomia e libertà. Non si vuol dire con ciò che lo «slancio etico» degli

intellettuale mancasse o fosse soltanto illusorio. Neanche si vuol dire che siano mancate azioni e comportamenti individuali improntati al disinteresse etico, se non addirittura ad eroismo. Si vuol dire piuttosto che quella categoria consegnava agli intellettuali che se ne servivano una “falsa coscienza” ideologica che forniva un concetto fortemente deformato di ciò che in filosofia si chiama appunto “etica”.

Forniva, soprattutto, una idea del tutto contingente ed essenzialmente falsa del legame sociale che unifica una formazione sociale e la mantiene unita nonostante le divergenze ideali, politiche, ed anche etniche, che la dividono. È per questo motivo che, venute meno del tutto le condizioni storiche che parevano legittimare positivamente quella idea del “collettivo”, nel partito ma anche nella società prefigurata dal partito (concepito come tale che la sua sussistenza precedeva l’impegno etico individuale, e lo condizionava), diviene evidente che la società italiana è ormai largamente frammentata, quasi del tutto priva di legami connettivi profondi. Quanto più grandi sono stati il ruolo di connessione sociale esercitato dalle ideologie e la fiducia riposta in esso soprattutto nella cultura di sinistra, tanto più grave appare ora il vuoto sociale, più incombente il rischio di una frammentazione delle coscienze, assai più che del territorio stesso della nazione. Viene avvertito perciò come forte il pericolo di una perdita dell’idea stessa di “cittadinanza”.

In questo contesto l’ipotesi, avanzata da Gian Enrico Rusconi (*Possiamo fare a meno di una religione civile?*, 1999) che si debba auspicare la rinascita in Italia di una «religione civile» appare espressione della consapevolezza di un problema che si pone in Italia in termini più urgenti di quanto non si ponga in Germania, dove Jürgen Habermas lo ha affrontato già da qualche tempo. Rusconi parla della necessità di una «ridefinizione della cittadinanza», capace di far convivere nella coscienza di ogni cittadino la possibilità e la legittimità storica di «narrazioni diverse» della storia italiana, affinché questo mutamento delle coscienze individuali divenga la base di una coesistenza non ideologicamente conflittuale di posizioni culturali diverse. Il compito di rendere intrinsecamente pluralistiche le coscienze dei singoli cittadini ha l’obiettivo di realizzare quel nuovo «patriottismo costituzionale» (Habermas) che rappresenta appunto una necessità per quelle situazioni sociali la cui storia è caratterizzata da profondi conflitti ideologici: conflitti che, quando si esauriscono come è accaduto nella storia italiana recente, lasciano dei vuoti di identità nazionale che devono essere colmati. Il modo di colmare questo vuoto di identità non può che essere quello di sostituire una cittadinanza aperta all’accettazione del pluralismo non conflittuale, e dunque una forma di appartenenza da tutti condivisa alla propria patria, alla vecchia forma di cittadinanza, non solo divisa da conflitti ideologici, ma che addirittura

*vive di tali conflitti*, che è impensabile senza di essi.

La tesi di Rusconi (esigenza di una ridefinizione della cittadinanza degli italiani, e in questo senso creazione di una «religione civile», di un legame non ideologico) presuppone la convinzione che è alla base delle mie osservazioni. Nel periodo della storia italiana che comprende la fine del fascismo e della seconda guerra mondiale, la Resistenza e gli anni della guerra fredda, il legame civile tra gli italiani è stato accompagnato, e in molti sensi minacciato, da un conflitto di gruppi sociali che nasceva all'interno della struttura economica e sociale, ma era «sovradeterminato» dall'intervento delle identificazioni ideologiche realizzate dai gruppi sociali in conflitto, che ricavano dall'intervento delle ideologie una potente forza coesiva e «polemica» e inoltre ne facevano lo strumento di una interpretazione semplificata e «militante» della realtà politica e della sua storia.

Come ho osservato, la «cittadinanza conflittuale» degli italiani si è oggi esaurita come fenomeno storico esattamente perché una delle ideologie in conflitto (quella della sinistra comunista e marxista) si è dissolta ed ha cessato di agire come forza indirettamente ideologizzante dell'*intera* società. Quello che Rusconi chiama il «ruolo di supplenza» della Chiesa cattolica in Italia, considerata quale unico fattore di coesione culturale tra cittadini nell'Italia di oggi, l'Italia del «dopo conflitto», presuppone appunto l'esistenza nel passato di una «coesione conflittuale ideologica» e dunque una appartenenza alla nazione mediata dall'appartenenza ad una visione ideologica del mondo. Il ruolo di supplenza della Chiesa si rende necessario per tutti (credenti e non credenti) perché la fine del conflitto e l'assenza di una «religione civile» della cittadinanza rischiano di produrre forme di «anomia» ideale dei cittadini. Non è affatto casuale che si parli di un ruolo di supplenza della Chiesa cattolica, in virtù del quale alquanto paradossalmente le funzioni «civili» di una «religione civile» vengono svolte di fatto dalla principale delle istituzioni religiose. Se, infatti, prima che il conflitto finisse il cattolicesimo politico e la cultura cattolica rappresentavano uno dei poli del conflitto, dopo la fine del conflitto questa stessa cultura può valere almeno tendenzialmente come fattore coesivo non ideologico per tutta la società italiana per il motivo essenziale che questa cultura non possedeva la caratteristica *specificamente* ideologica che ha caratterizzato la cultura della sinistra marxista.

Risulta confermata, mi pare, da questa ultima riflessione la mia tesi sulla equazione storica, stabilitasi nel periodo della storia italiana che consideriamo, tra potenza storica dell'ideologia, cultura della sinistra marxista e ruolo degli intellettuali. Se si mette l'universo ideologico italiano in relazione con un certo modo di intendere la storia, si coglie agevolmente la differenza che distingue la cultura della sinistra italiana



di orientamento marxista da quella della analoga sinistra francese. Gli intellettuali francesi degli anni dell'*engagement* politico del secondo dopoguerra (su pensi anzitutto a Jean-Paul Sartre) hanno caratteristiche diverse da quelle degli intellettuali italiani. Si potrebbe avanzare l'ipotesi, semplificando i termini di una operazione di comparazione che appare comunque molto utile, che in questo tipo di intellettuali francesi il ruolo e la forza di autoidentificazione dell'ideologia siano meno forti, perché in quella cultura è molto meno rilevante, e comunque del tutto diverso, il riferimento alla storia. La cultura filosofica di riferimento non è stata infatti per loro lo storicismo hegelo-marxista, ma la fenomenologia di Edmund Husserl e l'analitica esistenziale di Martin Heidegger, dove è essenziale il ruolo della soggettività, della scelta e della decisione rischiosa. Manca del tutto in queste filosofie l'idea che la storicità in quanto tale detti agli individui i compiti politici cui devono assolvere.

La caratteristica specifica degli intellettuali progressisti italiani si spiega con l'importanza che ha avuto il ruolo della cultura e degli intellettuali nella formazione dell'unità italiana nel secolo scorso. Si potrebbe dire senza esagerazione che la *Storia della letteratura italiana* di Francesco De Sanctis sia la più autentica storia dell'unità d'Italia, scritta nel momento del suo compimento (1870) e quando il suo significato essenzialmente culturale risultava ormai del tutto chiaro. Da questo punto di vista, la storia dell'unità italiana nell'Ottocento presenta delle analogie con la storia tedesca. Karl Marx diceva, come è noto, della storia della Germania tra Sette e Ottocento che essa aveva proceduto sulla testa filosofica, e che era dunque una storia "rovesciata". Marx riteneva che l'impossibilità di una storia *politica e sociale* reale, l'impossibilità di una rivoluzione tedesca, venisse in qualche misura compensata e sublimata con la traduzione della politica e della storia reali nella filosofia. Kant aveva solo pensato quel che Robespierre aveva concretamente fatto. Si pensi anche, per fare solo un altro esempio, al libro del 1916 di Ernst Cassirer *Libertà e forma*, dove si parla di una «storia spirituale della Germania» che anche come storia politica (in senso positivo per Cassirer, al contrario che per Marx) è comunque una storia spirituale, ossia intellettuale, culturale, ideale anche se non ideologica. Ci si potrebbe chiedere perché questa somiglianza tra storia italiana e storia tedesca tra Otto e Novecento non abbia prodotto in Germania una "questione degli intellettuali" simile a quella italiana e una analoga questione delle ideologie e della loro crisi, connessa al tema della problematica identità nazionale. Credo che si possa rispondere che non vi è spazio nella storia tedesca per il tipo dell'intellettuale italiano perché la SPD, il grande partito della socialdemocrazia tedesca, già negli anni Cinquanta (a Bad Godesberg, com'è noto) ha compiuto il suo distacco dal marxismo, alla cui tensione teleologica si connette strettamente

la fisionomia specifica dell'intellettuale di sinistra italiano. La SPD non è affatto simile a quel che era il vecchio Partito comunista italiano, che sta forse diventando solo ora simile alla SPD. Qui non gli intellettuali (come nel PCI) hanno svolto un ruolo di legittimazione culturale e di "egemonia".

Vi è tuttavia un più puntuale elemento di differenziazione nel rapporto tra intellettuali e tradizione politica e culturale marxista in Italia e in Germania. La fisionomia dell'intellettuale progressista italiano *preso nella sua tipicità*, come è bene ripetere, è basata sulla "fede" storicistica e teleologica di ascendenza hegeliana e marxista. Negli intellettuali e nei pensatori tedeschi che hanno recepito ed elaborato il pensiero di Marx nel corso del secolo è invece spesso presente la traccia dell'influenza di un marxismo letto attraverso la filosofia neokantiana della prima metà del secolo (si pensi naturalmente a Karl Vorländer), che si accompagna all'influenza di Hegel, ma talvolta la sostituisce o la corregge. È per questo motivo che negli studiosi tedeschi di Marx interessati ad una elaborazione critica del marxismo – dunque solo negli intellettuali estranei alla istituzionalizzazione di tipo sovietico del marxismo ben analizzato da Herbert Marcuse – è rilevabile quella attenzione alla dimensione *normativa*, utilizzata come strumento critico insostituibile di un approccio critico al pensiero di Marx, che è mancata nella marxologia degli intellettuali italiani. Mi limito a citare ancora una volta il pensiero di Jürgen Habermas, ma anche le recenti letture di Marx di G. Lohmann e di S. Benhabib.

Il nesso strettissimo nella storia italiana di questo secolo tra intellettuali, ideologia e marxismo rappresenta un motivo non secondario del fatto che la svolta del 1989 che ha portato alla fine del comunismo in Europa ha provocato in Italia la quasi totale scomparsa di Marx e del marxismo sia tra i *temi* che tra le *fonti* della riflessione filosofica. La stessa cosa non si è verificata in Germania, dove la presenza di un approccio critico al marxismo, la forza di una tradizione di lettura in chiave "normativa", e l'assenza del rischio di una "fagocitazione ideologica" totale della filosofia da parte dell'ideologia, hanno lasciato spazio alla prosecuzione di un approccio critico alla tradizione del marxismo. Si tratta di una condizione non irrilevante della ricchezza di una cultura che non è costretta a seppellire interi segmenti della storia del pensiero moderno, come rischia di accadere in Italia con la "fine delle ideologie".

\* Testo della conferenza tenuta su invito dell'Italian Study Group del Center for European Studies presso la Harvard University (Cambridge, USA) nel dicembre 1999.

### Bibliografia

BELARDELLI G., *Il comunismo inventato*, in G. Belardelli, L. Cafagna, E. Galli della Loggia, G. Sabbatucci, *Miti e storia dell'Italia unita*, Il Mulino, Bologna 1999,

- pp. 223-9.
- BENHABIB S., *Normative Voraussetzungen von Marx' Methode der Kritik*, in E. Anghern, G. Lohmann (hrsg.), *Ethik und Marx*, Hain bei Athenäum, Königstein 1986.
- BOBBIO N., *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 1955.
- BOBBIO N., *Profilo ideologico del Novecento*, in *Storia della letteratura italiana*, IX, Garzanti, Milano 1969, pp. 121-228.
- BRACHER K. D., *Il Novecento secolo delle ideologie*, Laterza, Roma-Bari 1985.
- CASSIRER E., *Libertà e forma. Studi sulla storia spirituale della Germania*, Le Lettere, Firenze 1999.
- DE SANCTIS F., *La scienza e la vita*, in L. Russo (a cura di), *Saggi critici*, III, Laterza, Bari 1965, pp. 161 ss.
- DE SANCTIS F., *Schopenhauer e Leopardi. Dialogo tra A e D*, in L. Russo (a cura di), *Saggi critici*, II, Laterza, Bari 1965, pp. 136 ss.
- DE SANCTIS F., *Storia della letteratura italiana*, 2 voll., Einaudi, Torino 1958.
- FOA V., *Il cavallo e la torre*, Einaudi, Torino 1991.
- GINSBORG P., *Storia d'Italia dal dopoguerra ad oggi*, Einaudi, Torino 1989.
- GRAMSCI A., *Quaderni del carcere*, 4 voll., Einaudi, Torino 1975.
- HIRSCHMAN A. O., *The rethoric of reaction: perversity, futility, jeopardy*, Harvard College, Harvard 1991.
- HOBBSBAWM E., RANGER T. (eds.), *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1987.
- LOHMANN G., *La critica fatale di Marx ai diritti umani*, in "Studi perugini", 5, 1998, pp. 187-99.
- MAIER C. S., *La rifondazione dell'Europa borghese. Francia, Germania e Italia nel decennio successivo alla prima guerra mondiale*, Il Mulino, Bologna 1999.
- MANNHEIM K., *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna 1957.
- NATOLI C., TRINCIA F. S., *Marxismo e liberalismo. Una riflessione critica di fine secolo*, FrancoAngeli, Milano 1995.
- RACITI R., *La crisi delle ideologie: ideologia e potere nell'Italia dell'ultimo cinquantennio*, Bonanno, Acireale 1995.
- RUSCONI G. E., *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- SASSO G., *La fedeltà e l'esperimento*, Il Mulino, Bologna 1993.
- SASSO G., *Tramonto di un mito. L'idea di "progresso" tra Ottocento e Novecento*, Il Mulino, Bologna 1988<sup>2</sup>.
- SCHIAVONE A., *I conti del comunismo*, Einaudi, Torino 1999.
- TRINCIA F. S., *Marxismo, individualismo metodologico e "practical disasters"*, in S. Petrucciani - F. S. Trincia, *Marx in America. Individui etica scelte razionali*, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 301 ss.
- TRINCIA F. S., *Normatività e storia. Marx in discussione* (di prossima pubblicazione).

FRANCESCO SAVERIO TRINCIA