

Massimo Mastrogregori

Lezioni

tenute all'Università di Roma "La Sapienza"
Facoltà di Lettere e Filosofia
Corso di Laurea in storia

Anno accademico 2005-2006

*Politica e cultura: gli intellettuali, la CIA
e la "guerra fredda culturale" (1948-1968)*

Roma 2006

Finito di stampare il 15 giugno 2006
Tutti i diritti riservati
© 2006 Massimo Mastrogregori

Avvertenza

Ho svolto queste lezioni, dedicate a Politica e cultura: gli intellettuali, la CIA e la “guerra fredda culturale” (1948-1968), tra marzo e maggio 2006. La trascrizione della registrazione è opera di Michele Vollaro. Lo ringrazio per l'amichevole collaborazione. Un ringraziamento speciale a Vittorio Di Salvo, per l'amicizia e l'assistenza, e a Daniela Muraca, dell'Università di Torino, che ha svolto nell'ambito del corso una conferenza sugli archivi del Congresso per la libertà della cultura a Chicago (qui riprodotta come lezione sesta). Sono intervenuto sul testo il meno possibile, limitando all'essenziale anche le indicazioni di fonti e letteratura critica (le trovate in brevi Note, alla fine di alcune lezioni).

Lo studio della storiografia: nota bibliografica. Per sapere che cosa gli storici hanno scritto e che cosa è stato scritto su di loro e sulle loro opere bisogna consultare in biblioteca repertori bibliografici, riviste, cataloghi di biblioteche, edizioni di testi.

Tra i *repertori*, nei quali troverete una sezione dedicata alla storiografia, tenete presente: *International bibliography of historical sciences* (IBHS), di carattere generale e internazionale, segnala tra l'altro molte altre bibliografie storiche; *Bibliografia storica nazionale*, *Historische bibliographie*, *Bibliographie annuelle de l'histoire de France*, *Annual bibliography of British and Irish history*, bibliografie nazionali che segnalano articoli e libri usciti in un dato paese; il “Bollettino corrente di storia della storiografia”, bibliografia speciale, dedicata esclusivamente alla segnalazione di articoli e libri sugli storici (dal 1987; poi: “Bollettino di storiografia”; è il supplemento bibliografico della rivista “Storiografia”).

Tra le *riviste*, le principali hanno rubriche dedicate alla storiografia e pubblicano recensioni di libri sugli storici e la storia (“Rivista storica italiana”, “American historical review”, “Journal of modern history”, “Historische Zeitschrift”, “Annales. Histoire, sciences sociales”, “Revue historique”, “English historical review”); ci sono poi riviste, come la ricordata “Storiografia”, che si occupano prevalentemente della storiografia (“History and theory”, “Storia della storiografia”; anche “Quaderni di storia” e il “Journal of the history of ideas” pubblicano molto su questi argomenti – che in generale hanno conosciuto un grande successo negli ultimi quindici anni: non sarà raro trovare articoli dedicati alla storia e agli storici in uno qualsiasi degli oltre cinquemila periodici storici specializzati; un utile repertorio delle riviste di storia è la *History journals guide*, a cura di Stefan Blaschke, al sito: www.history-journals.de).

Anche i *cataloghi di biblioteca*, a stampa o in linea, vi serviranno a individuare opere storiche e studi critici sugli autori di storia; tra quelli in linea consultate quello italiano del SBN (<http://opac.sbn.it>), poco affidabile nella ricerca per soggetto, ma ricco di

informazioni sui libri conservati in Italia, di cui è data la localizzazione, e quello inglese del COPAC (<http://www.copac.ac.uk/copac/>), in cui invece la ricerca per soggetto è molto curata.

Attraverso la ricerca nei cataloghi potrete dunque risalire, oltre che a opere *sugli* storici, alle opere *degli* storici, la fonte principale per lo studio della storiografia: nelle migliori *edizioni a stampa*, antiche e moderne, troverete molte informazioni rilevanti sull'autore.

Ultimo suggerimento. La letteratura sulla storiografia è un mare aperto vastissimo, ma questo non è un motivo sufficiente per lasciar affogare senza indicazioni studenti e lettori. I buoni studi sono centinaia. Senza riprodurre lunghe liste di titoli, vi suggerisco sei miei autori preferiti: Benedetto Croce, Arnaldo Momigliano, Krzysztof Pomian, Hayden White, Girolamo Arnaldi e Luciano Canfora. Con l'aiuto dei repertori e cataloghi appena citati, cercate le loro opere sulla storia e gli storici, se volete approfondire questi argomenti.

Prima lezione

Introduzione: politica e cultura

Sommario. Politica e cultura, libertà della cultura. Presentazione del problema. Non partiamo da zero: come il tema è stato trattato nei corsi di lezioni precedenti. Esperienza politica degli storici antichi. Linee evolutive del modello antico. Connessione del lavoro storico e culturale con nazione, stato e patria. Il tradimento dei chierici nel Novecento (Croce; Bloch e Febvre e il 6 febbraio 1934). I conti di Bloch che non tornano nel luglio 1940. I due politici prigionieri, Gramsci e Moro, che riflettono su ciò che è successo. La storia e i testi di questo corso. Sapere in teoria qual è la distinzione tra politica e cultura: l'introduzione 1955 di Bobbio (*Politica e cultura*) e la distinzione tra storia critica indipendente e mito. Cercare di saperlo attraverso una storia. Quello che si osserva nelle storie particolari: la cultura che tenta di sopravvivere in ambiente ostile; visibile è la propaganda, non la storia critica; la figura del naufrago all'origine dell'indipendenza e della libertà; Robinson Crusoe; i detective dei romanzi polizieschi e noir (Duca Lamberti, Philip Marlowe, Easy Rawlins); i Ronin, samurai senza padrone. La conclusione malinconica che la cultura non serve alla politica. La "generazione senza passato" in Italia, intorno al 1945.

L'argomento del corso di quest'anno è *Politica e cultura. Gli intellettuali, la CIA e la "guerra fredda culturale"*. Politica e cultura, libertà della cultura. La cultura degli storici, ma anche degli artisti, degli scrittori, degli scienziati.

Come sapete, questo è un corso sulla storiografia, pensato come un'introduzione alla conoscenza storica, da un punto di vista storico. Non è la presentazione di una serie di teorie, ma l'analisi di alcuni testi – quest'anno quelli di Bobbio del 1951-1955 su politica e cultura – e il racconto delle vicende che stanno attorno a questi testi – quest'anno la storia di un organismo transnazionale, il Congresso per la Libertà della Cultura (CCF), la cui attività fa da sfondo e aiuta a comprendere, anche nella loro genesi, i testi di Bobbio.

Politica e cultura. Non è la prima volta che affrontiamo il tema “politica e cultura”, nell’ambito di questo lungo racconto iniziato nel 2002-2003, per cui non partiamo, adesso, da zero. Cominciamo subito con il riferimento a questi testi degli anni precedenti.

Nel primo corso, *Lezioni 2002-2003*, troverete che il tema “politica e cultura” è stato trattato con riferimento al mondo antico, con uno speciale riferimento alla posizione degli storici nel mondo antico nei confronti del mondo politico; farete riferimento in particolare alla quinta lezione, *Esperienza politica degli storici antichi*. Nell’ottava lezione vedrete che questo legame, che la quinta lezione presenta con forte sottolineatura, tra lo storico antico e la politica – a volte il capo politico e lo storico, nel mondo antico, sono la stessa persona; pensate a Cesare, ad Augusto, quindi coincidenza di politica e cultura, coincidenza di politica e storiografia, è un racconto di ciò che è successo che viene da molto in alto nella scala sociale –, questo “modello” antico di storiografia, basato sul legame tra storia e politica, è messo in movimento. Riprendendo quelle lezioni, vedrete che c’è un modello antico che poi è fatto scorrere nel corso dei secoli per mostrarne le linee evolutive. In questa panoramica, si vede che il legame così stretto tra politica e storiografia, tra politica e cultura che c’era nel mondo antico cambia forma: la connessione resta, ma succede, nel mondo medievale, in quello moderno, che non è più direttamente il capo politico a farsi storico, ma è il suo segretario, il suo consigliere, il consigliere del principe. La connessione resta, ma cambia forma. Fino ad arrivare, e questo già nel primo volume delle *Lezioni* a una descrizione, a un punto privilegiato di osservazione di questa connessione con il potere politico dell’attività culturale, specialmente dell’attività dello storico. Il punto fermo è che, nel mondo che nasce con la rivoluzione

francese, con questa grande cesura alla fine del XVIII secolo, lo storico agisce in connessione con una configurazione di fattori, di cui sono importantissimi la nazione, lo stato e la patria.

Sono cose diverse queste, la nazione, lo stato, la patria, ma è in connessione con questa costellazione di fattori – lo troverete nella seconda parte delle *Lezioni 2002-2003* – che si svolge l'attività dello storico; è questa la forma nuova del nesso tra l'attività politica e la storiografia – ciò vale anche per l'attività culturale, più in generale – gli scritti di storia si comprendono all'interno di una dinamica tra lavoro dello storico e nazione, stato, patria.

Nelle lezioni dell'anno successivo, in cui si trattava in particolare la figura di Marc Bloch, il tema era affrontato da un diverso punto di vista: vedere quali erano le connessioni che legavano l'opera di Bloch in quanto storico al tempo in cui visse. Anche lì, naturalmente, il tema “politica e cultura” entrava di nuovo in pieno nell'argomentazione. Tenete particolarmente presente la quattordicesima lezione, intitolata *Il tradimento dei chierici*. Qui veniamo a uno degli snodi più importanti del rapporto politica-cultura così come è riflesso in chi l'ha osservato nel Novecento. Uno di questi snodi è il libro di Julien Benda, *Il tradimento dei chierici, La trahison des clercs*.

Perché nella quattordicesima lezione riprendemmo il dossier del libro di Benda? Perché in uno degli scambi epistolari che Marc Bloch, questo grande storico francese del Novecento, aveva con il suo più stretto collega, Lucien Febvre, a ridosso di una crisi pericolosissima per l'impalcatura statale francese, che è la crisi del 6 febbraio 1934 – le destre politiche, le leghe, il nascente fascismo francese scende in piazza e dà l'assalto al Parlamento, il governo spara sui manifestanti, ci sono morti, è una crisi gravissima. Marc Bloch è a Londra, e scrive al suo collega Febvre, che un po' piccato

gli dice, ma lei non si è reso conto di cosa è successo qui, qui stavamo cambiando regime, stava succedendo un putiferio, c'era un colpo di stato, "lei mi sembra uno di quei chierici alla Benda". Siccome Bloch gli aveva detto da Londra, sto benissimo nelle mie poltrone del British Museum a leggere, a studiare, Febvre gli dice "lei è l'incarnazione dell'intellettuale che sta nella sua torre d'avorio, studia mentre qui sta succedendo il finimondo".

Perché questo riferimento a Benda? Entriamo un pochino nella tematica del tradimento dei chierici, perché questo di "Politica e cultura" è un tema fortemente novecentesco. I rapporti tra politica e cultura sono antichissimi, però è nel Novecento che si modifica profondamente il nesso tra le due attività. Si arriva come a un nodo di questi rapporti. Nodo che obiettivamente non si è ancora sciolto. Uno dei pensatori che hanno enunciato il problema è proprio Benda nel suo libro *Il tradimento dei chierici*. Che cosa sostiene? Il libro comincia con queste brevi frasi:

Tolstoi racconta che da ufficiale e vedendo durante una marcia uno dei suoi colleghi colpire un uomo che era uscito dai ranghi, gli disse: – Non ti vergogni di trattare così uno dei tuoi simili? Non hai letto il Vangelo? – Al che l'altro risponde: – E tu non hai letto i regolamenti militari? –

Benda osserva che sarà sempre questa la risposta, "Non hai letto i regolamenti militari?", che si potrà dare a chi, da un punto di vista spirituale, vuole dettare legge al potere temporale. C'è sempre un ordine dei problemi proprio del potere, in cui l'intellettuale non può entrare con il suo codice. Però, Benda prosegue,

Mi sembra una risposta molto saggia. Quelli che spingono gli uomini alla conquista delle cose non sanno che farsene della giustizia e della carità, però è importante che esistano uomini che guidino i loro simili verso altre religioni che non il temporale. Non esiste solo la conquista delle cose.

Chi ha questo ruolo, Benda li chiama i chierici. È chiaro che fa riferimento al modello dell'intellettuale medievale, ma fa riferimento anche ad una sfera in cui sono più importanti le ragioni della cultura rispetto a quelle della conquista delle cose, ad una sfera che assume, di per sé, una sorta di valore religioso, per cui chi custodisce i valori propri di questa sfera partecipa della natura del chierico, pur essendo, naturalmente, laico ai fini civili.

Il problema, come è impostato da Benda, è che la differenza di interessi, di impostazione tra il potere e la cultura è sempre esistito, solo che la cultura si dissociava rispetto alla conquista delle cose, evidenziava gli aspetti negativi e brutali della conquista delle cose, non la esaltava. Questa è l'osservazione che fa Benda ed è il nodo che ci presenta e che faticosamente cerchiamo di sciogliere.

Finora – prosegue Benda – i chierici non hanno impedito ai laici di riempire la storia del rumore dei loro odi e delle loro stragi, ma gli hanno impedito di avere la religione di queste loro azioni, di crederci grandi, mentre lavorano a perpetrarlo. Grazie ai chierici si può dire che, per duemila anni, l'umanità faceva il male, ma onorava il bene. Questa contraddizione era l'onore della specie umana e costituiva la fessura attraverso cui poteva infilarsi la civiltà. Ora, alla fine del diciannovesimo secolo, si è prodotto un cambiamento capitale: i chierici si mettono a fare il gioco delle fazioni politiche. Coloro che facevano da freno al realismo dei popoli sono diventati coloro che lo stimolano.

È questo il tradimento. Il primo nodo importante del Novecento è aver capito che c'è stato, tra le cose che sono cambiate nel Novecento, questo tradimento degli intellettuali.

Il tradimento dei chierici è un libro di denuncia, non offre soluzioni. Alla fine, si capisce che il suo senso era quello di un discorso che fatalmente portava alla separazione tra cultura e politica. Come

distinguiamo, si chiede Benda, il chierico fedele dal chierico traditore? Esiste solo un modo.

Il chierico, fedele alla sua essenza, fustiga il realismo degli stati e allora questi, non meno fedeli alla loro, gli fanno bere la cicuta.

Ciò che contraddistingue il vero chierico è il suo fare una brutta fine, come Socrate o, nel libro, come Gesù. Ritorna lo sfondo religioso del ragionamento di Benda. Si va, insomma, a finire in una separazione tra politica e cultura.

In tanti lessero il libro di Benda – il libro è del 1927, in quell'anno ci sono state 24 edizioni in Francia, subito traduzioni dappertutto. Il punto era chiaro, si era capito che il problema era questo; la soluzione, invece, dà adito a dubbi. In Italia, per esempio – la discussione di questo la troverete nelle *Lezioni 2002-2003* nelle pagine 290 e seguenti – chi legge con attenzione il libretto *Il tradimento dei chierici* è Benedetto Croce, che intorno a questo problema dei rapporti tra politica e cultura si affaticava da decenni. In sostanza, Croce è d'accordo nella diagnosi, è vero, il problema c'è, i chierici hanno tradito e abbiamo schiere di intellettuali che giocano per il potere, anziché stare lì come spine nel fianco di chi è potente. Però la soluzione, dice Croce, non può essere la separazione tra politica e cultura, perché se separiamo la cultura dalla politica, da dove la cultura trarrà linfa vitale per svilupparsi, se non dalla lotta tra le persone nella società? E allora anche lì, è un'interessante analisi di Croce, ma la soluzione per noi è un punto interrogativo, perché la sua soluzione è “allora bisogna praticare questo scontro, praticare in se stessi lo scontro tra politica e cultura, sapendo, cercando qual è il proprio dovere di intellettuale, seguire il proprio dovere, sentire dentro di sé la distinzione, che non è una

separazione”. Soluzione fragile, difficile da accettare. Che significa sentire dentro di sé la distinzione, che non è una separazione?

Questa, che sto facendo, è una rassegna di punti di vista, ma questo problema dei rapporti tra politica e cultura lo indagheremo su una storia che è fatta da uomini in carne e ossa, con momenti di svolta, decisioni da prendere, cose da fare e da non fare, parole da dire o da non dire. È importante che conosciate questi aspetti, questi momenti della discussione. Quindi, ricordate il libro *Il tradimento dei chierici*, la sua ricezione e in particolare quest’idea di Croce di una distinzione che non è una separazione. Ci torneremo ancora.

Tornando a Bloch, che si sente dire dal suo amico, lei mi sembra un chierico che se ne sta nella torre d’avorio, Bloch risponde e si difende, scrivendogli,

io sento come Lei la necessità di agire sul piano intellettuale e di agire in modo diverso dal limare dei sapienti articoli di erudizione, oppure anche dei grossi libri. La prova? Il mio lavoro con Lei per la nostra rivista, le *Annales*.

Qui vedete un grande progetto storiografico del Novecento, la rivista *Annales d’histoire économique et sociale*, uno dei punti fondamentali della storiografia del Novecento, che non nasce direttamente come tradizionale impresa storiografica, ma come un modo per agire politicamente sul piano intellettuale, senza chiudersi nella torre d’avorio. Nasce come progetto di cultura civile, non di cultura erudita, almeno per come nel marzo 1934 lo vedeva Marc Bloch. Anche su questo tema di che cosa sia un’azione intellettuale che non sia un’azione erudita, ma civile, torneremo a interrogarci in questa storia, fatta di decisioni di uomini in carne e ossa.

In realtà non vorrei solo seminare dubbi, però vedremo subito che, per Bobbio, seminare dubbi è l’essenza del lavoro intellettuale. Non vorrei solo seminare dubbi, dicevo, però all’interno dell’economia stessa dell’esistenza di Marc Bloch c’è un conto che non torna. Il

cuore delle *Lezioni 2003-2004* era su come Bloch reagisce di fronte alla terribile sconfitta dell'esercito francese – considerato fino a quel momento, maggio 1940, il maggiore esercito del mondo – in soli venti giorni ad opera della Wehrmacht tedesca. Scrive, tornato fortunatamente dal fronte, - tutti i dettagli li potrete leggere -, al riparo nella sua casa di campagna, una testimonianza della disfatta, che si intitola *Testimonianza scritta nel 1940*, poi conosciuta editorialmente come *La strana disfatta*. Fa un complesso ragionamento, non sto a rifarvi tutto il corso del 2003-2004, però il punto critico, il dubbio sull'insieme dell'itinerario di Bloch è che alla fine il libro si chiude con un'autocritica pesantissima di questo grande intellettuale. Lui dice, “spero che i nostri figli possano perdonare le nostre mani che sono sporche di sangue”. Noi – questo ci fa capire che la colpa è sua, come di tutta la sua generazione – come studiosi, come uomini di cultura, siamo colpevoli di ciò che è successo, perché avremmo dovuto denunciare negli anni Venti e Trenta, con forza, ciò che vedevamo nella politica internazionale e nazionale, cioè mandare per aria il sistema stabilito a Versailles dopo la prima guerra mondiale in quel modo, quella serie di governi instabili che continuavano ad avvicinarsi e l'incapacità dei Fronti popolari. Avremmo dovuto denunciare un sacco di cose e invece non l'abbiamo fatto. Ci siamo chiusi nei nostri laboratori per studiare, per scrivere i nostri libri.

Ma qui vedete una cosa leggermente diversa da quello che aveva scritto nel '34, la *Testimonianza* è del '40. Nel '34 aveva detto, io non mi chiudo nel mio laboratorio, faccio la rivista con lei, perché la rivista è una cosa viva, è una cosa della cultura; nel '40, dopo che lo stato francese è crollato – quando stava scrivendo non esisteva più, la Francia era tagliata in due, una metà occupata dai nazisti e l'altra metà in preda ad una specie di dittatore vecchissimo, il maresciallo

Pétain, in realtà in balia di una cricca di fascisti francesi, cioè di coloro che nel '34 avevano fallito l'opzione della conquista del potere –, è più grave quello che dice: mi sono chiuso nel laboratorio e ho sbagliato, ho le mani sporche di sangue.

A quel punto, retrospettivamente, dalla prospettiva 2006, osserviamo le cose e ci chiediamo: ma come? Allora il fatto di scrivere libri, fare cultura, scrivere quasi da solo una rivista di centinaia di pagine non è agire? Che cos'è? È questo il dubbio. E ritorniamo al problema del rapporto tra politica e cultura, perché la cultura di cui ci occupiamo noi, che è cultura alta, deve pur essere in qualche modo connessa con il mondo civile, con il mondo politico, senza essere la cultura che tradisce. Voi avete, nell'esempio di Bloch, l'esempio di un intellettuale che per tutta la vita cerca di uscire dai binari dell'accademia e, alla fine della sua vita, quando il suo stato crolla, si rende conto che quel suo tentativo era in realtà fallito. E allora cosa fa? Sta scrivendo un libro, l'*Apologia della storia*, dedicato al tema "a che serve la storia?", tema centrale per il discorso "politica e cultura", smette di scrivere e si dà alla clandestinità. *Agisce, fa; non scrive* più. Questa è una risposta concreta, data con i fatti, non è una risposta teorica. Bloch ora non ha dubbi, perché in realtà ci occupiamo di lui per questa tensione che c'è nella sua opera e perché è un grande scienziato. Se fosse semplicemente un professore dell'università di Parigi, della Sorbona, che è entrato nelle file della resistenza, ce ne sono altri, e non è che tutti sono interessanti come Bloch. Il problema di Bloch è che era un grande storico e che ha cercato di capire qual era il nesso tra ciò che faceva come storico e l'azione civile. Problema difficile. Vedete, di fronte all'idea di separazione, qua la cultura, lì la politica: le cose sono molto più complesse.

Quanto al corso dell'anno passato, questo discorso della politica e della cultura proseguiva, perché si trattava di due uomini politici, Antonio Gramsci e Aldo Moro, impegnati, in una tragica situazione di necessità, in un tentativo di comprendere la storia d'Italia recente, di mettere ordine tra gli eventi del Novecento e della loro vita. Quindi due uomini politici visti come autori di testi, osservati non tanto per ciò che hanno fatto, ma per ciò che hanno scritto in condizioni tremende, quelle della prigionia. Gramsci che tra il '29 e il '35-'36 scrive i *Quaderni* e le *Lettere* e Moro che sequestrato dalle Brigate rosse nel marzo '78 ci lascia dei testi, che sono una specie di testamento politico, dal suo punto di vista, e insieme una storia breve, frammentaria, dell'Italia repubblicana scritta in situazioni estreme. Il meno che si possa dire è che fossero condizioni estreme. Lì vedete fotografato il tema del rapporto tra politica e cultura nel buio di una prigione. È, forse, il caso più estremo che potete immaginare.

Aggiungete che, nel buio di quella prigione, Gramsci si arrovela sul tema di che cosa sono gli intellettuali. Sapete quante note ci sono a proposito del libro *Il tradimento dei chierici* di Benda. Gramsci si interroga sul rapporto tra cultura e politica, fa una teoria del rapporto tra cultura e politica. Teoria che nelle forme mediate, indirette e allusive che gli erano permesse dalla censura che stava intorno a lui, è la teoria di una politica che deve dirigere la cultura, e poi di una direzione egemonica degli intellettuali nei confronti della società e di una penetrazione capillare, ben organizzata, delle idee della direzione politica all'interno della società. Questa è la risposta novecentesca di Gramsci. Si capisce che non è una soluzione desiderata da Gramsci, ma si capisce che lui vede che la realtà è questa, la cultura nel Novecento – questa è anche la chiave del tradimento degli intellettuali – è una cultura che viene diretta, per

cui, nel momento in cui è organizzata in larga scala, non si sa più tanto bene se a dirigerla sia il politico o se a dirigerla sia l'intellettuale. Anche qui vedete che qualsiasi soluzione semplice di una separazione tra le due attività non coglie la realtà delle cose.

La storia e i testi di questo corso. Quindi non partiamo da zero. Torniamo a questa storia, dopo avervi fatto vedere ciò che potete trovare nei materiali degli anni precedenti a proposito di questo tema della politica e della cultura. Come gli anni scorsi, anche quest'anno c'è un nucleo di testi di Bobbio, che dovrete conoscere bene, e c'è una storia, che proverò a ricostruire con voi, intorno a questi testi.

Una serie di testi e una storia. Che storia? C'è un contesto internazionale e un contesto nazionale, politico, economico, militare. È il contesto della guerra fredda. Ora vi dico soltanto la sequenza in cui affronteremo questa storia, poi, piano piano, la ricostruiremo insieme. C'è questo contesto internazionale, che naturalmente è anche nazionale, italiano.

C'è uno "stile" proprio del movimento comunista internazionale, dell'Internazionale comunista, di propaganda e di guerra psicologica; è uno "stile" che si forma negli anni Venti e Trenta, particolarmente in Germania, ma anche a Parigi, intorno ad una figura di cui vi dirò qualcosa, un certo Willi Münzenberg. Willi Münzenberg è, se non il creatore, uno dei principali protagonisti di questo "stile" di cultura propagandistica e di guerra psicologica comunista. C'è poi la continuazione di questa guerra psicologica, da parte comunista, dopo la seconda guerra mondiale, e c'è la risposta americana, che si articola in vari modi, ma di cui il Congresso per la Libertà della Cultura è il momento su cui ci fermeremo di più. Si tratta di una grande organizzazione mondiale di intellettuali, che

svolge attività, congressi, pubblica libri, riviste, per contrastare l'analoga attività, organizzata mondialmente, del movimento comunista internazionale – organizzazione che ha anche una associazione “affiliata” italiana, l'Associazione italiana per la libertà della cultura.

Il Congresso, lo vedremo meglio in seguito, si organizzava in sezioni nazionali; c'era una specie di esecutivo internazionale, ma poi c'erano la branca francese, quella tedesca, quella italiana. Noi ci concentreremo in particolar modo sullo scontro tra anticomunisti dell'Associazione Italiana per la Libertà della Cultura e comunisti italiani, soprattutto nel periodo dei primi anni Cinquanta, quando l'Associazione viene fondata e lo scontro è più duro.

I testi di Bobbio si inseriscono in questo scontro, si alimentano nel contesto creato da questo scontro. Bobbio dialoga con i contendenti assumendo una posizione mediana, facendo la teoria della posizione imparziale, intermedia tra i due contendenti. In questo senso, il libro *Politica e cultura*, pubblicato nel 1955 da Einaudi, era un vero libro Einaudi, perché la stessa storia della casa editrice Einaudi, su cui ci fermeremo, era storia della ricerca di una difficile indipendenza dai contendenti di quel teso momento del dibattito culturale.

Vedremo anche come quest'idea, che aveva Bobbio, di equidistanza tra i contendenti, l'idea di una cultura che sia dialogo, mediazione tra gli schieramenti e tra gli intellettuali che assumono senza farsi troppi problemi la logica dello schieramento, derivi anche dalla storia personale di Bobbio, che nel suo passato era stato “collaboratore” del regime fascista.

Vedremo anche che cosa si agitava negli anni Cinquanta nel dibattito storiografico, cioè come questo confronto-conflitto della

“guerra fredda culturale” in Italia si rifletteva anche su ciò che effettivamente facevano gli storici, che naturalmente si schierano in vario modo.

Poi ritorneremo alla storia del Congresso per la Libertà della Cultura, perché il paradosso di questa storia – il tema è il rapporto “politica e cultura”, un altro tema è la libertà della cultura – è che questo grande Congresso mondiale per la libertà della cultura era sostenuto in modo segreto dall’amministrazione americana, e in particolare dalla CIA. Allora voi vedete, un organismo che serve per la libertà della cultura, però è alimentato segretamente da uno stato. Mettiamo le mani in questo groviglio, perché di un groviglio si tratta. Non è una storia semplice da raccontare. Non è semplice nel senso che voi direte che quell’organismo è un organismo finto, è inutile che predichi la libertà della cultura quando è alimentato da uno stato. Il problema è che, avvicinandoci ai prodotti di quell’organismo –prenderemo particolarmente in esame una rivista di questo Congresso per la libertà della cultura, la rivista *Tempo presente* diretta da Ignazio Silone e Nicola Chiaromonte, vedendo che cosa c’era scritto in quella rivista –, riconosceremo il progetto della CIA, a che cosa doveva servire quest’organismo, ma riconosceremo anche uno spazio autonomo dei due direttori, che in quanto tale, proprio per la sua esistenza, autorizza a mettere in dubbio che si trattasse esclusivamente di un’impresa di propaganda. C’è poi il problema dei gradi di conoscenza: Silone e Chiaromonte negarono di essere a conoscenza del fatto che l’organizzazione fosse sovvenzionata dalla CIA, ci porremo quindi il problema della coscienza dell’attore rispetto alla libertà della sua azione.

Ma sarà interessante vedere che cosa c’è scritto su *Tempo presente*, perché a quel livello vedremo effettivamente che cos’è la libertà della cultura. C’è un dietro le quinte e c’è lo spettacolo sul

palcoscenico, di fronte a noi, che non è interamente predeterminato da ciò che accade dietro le quinte. Gli attori si muovono anche con una certa libertà. Resta il fatto che lo spettacolo non esisterebbe se l'impresario, con i suoi mezzi, non lo avesse prodotto (l'immagine dell'impresario è calzante, nel caso del Congresso per la libertà della cultura, il cui segretario generale era proprio un impresario, Nicolas Nabokov, cugino dello scrittore Vladimir Nabokov). Lo spettacolo, tuttavia, non si svolge totalmente secondo ciò che l'impresario richiede, e non è tuttora ben chiaro per quali motivi agisse lo stesso impresario dietro le quinte.

Questa è nei sommi capi la storia che vi racconterò. Come vedete ci sono molti problemi. Tutti però si riannodano intorno alla domanda “che cos'è la libertà della cultura?”, “che rapporto c'è tra politica e cultura?”.

Introduzione 1955 di Bobbio. Rispetto a questo problema della distinzione e dei nessi tra politica e cultura, quello che Bobbio fa è proporre una posizione teorica. Nell'introduzione alla prima edizione Einaudi, Bobbio enuncia questa posizione teorica in un modo abbastanza chiaro:

Se tutto il mondo fosse diviso, esattamente, in rossi e neri, mettendomi dalla parte dei neri sarei nemico dei rossi, mettendomi dalla parte dei rossi sarei nemico dei neri. Non potrei stare in alcun modo al di fuori degli uni e degli altri, perché – questa è l'ipotesi – essi occupano tutto il territorio e non esiste spazio intermedio tra loro.

Vedete che questa è una posizione chiara del problema, ma già molto tendenziosa. Perché, ci chiediamo, se tutto il mondo fosse esattamente diviso in rossi e neri, stare da una parte significa essere nemici dell'altra parte? Rossi e neri potrebbero essere diversi, ma non nemici. È qui che il tempo in cui queste parole sono state

scritte, luglio '55, preme sul testo. Perché in quell'atmosfera carica di conflitto si capiva immediatamente a che cosa alludeva Bobbio. Alludeva ad una situazione visibile di conflitto.

Prima osservazione: leggeremo questo testo con riferimento agli avvenimenti che gli stanno intorno, non ricostruendo la tradizione di filosofia politica a cui appartiene Bobbio.

Vedete quanto è importante leggere i testi con l'occhio all'atmosfera circostante, subito ci svelano la loro natura intimamente storica. Qui Bobbio ci ha rivelato, senza volerlo, che la situazione che sta descrivendo è una situazione di conflitto. Il mondo è diviso in due e appartenere all'una o all'altra parte non è un fatto di coesistenza, come scriverà alla fine della sua paginetta, ma di scontro.

Il ragionamento prosegue con una contestualizzazione, che ci fa capire ancora meglio quello che vi sto dicendo.

Quando cominciai a scrivere il primo dei saggi qui raccolti, nel 1951, la situazione politica generale non era tanto lontana da quella ipotesi, o almeno sembrava che si avviasse rapidamente a verificarla. E, quando quell'ipotesi si avvera, il mestiere dell'intellettuale, che rifugge o dovrebbe rifuggire dalle alternative troppo nette, diventa difficile. Se egli, infatti, seguendo la sua vocazione, che è di riflettere, di dubitare, di non abbandonarsi a soluzioni affrettate, si convince che non è tutto rosso, lo si ammonisce che fa il gioco dei neri e, viceversa, se si convince che non è tutto nero, lo si rimprovera di fare il gioco dei rossi. Dove vi sono soltanto due contendenti, e ciascuno dei due contendenti crede di essere in possesso di tutta la verità, in qualunque modo l'intellettuale esprima la sua vocazione, che è quella di non sottomettersi supinamente alla verità di una parte sola, fa il gioco di qualcuno, quando addirittura non sembri, ad occhi più maliziosi e sospettosi, ch'egli faccia contemporaneamente il gioco di tutti e due. Il che è come dire che, per non voler essere considerato come un nemico dall'altro, finisce per essere considerato o un traditore da quelli della sua parte o un subdolo e consumato esperto del doppio gioco da tutti e due.

Fermiamoci un momento su questo testo. Bobbio ci dice delle cose. Anzitutto ci informa sull'arco temporale di questi testi, il primo è

stato scritto nel '51, l'ultimo nel '55. La situazione politica generale - non sta parlando soltanto dell'Italia, ma della situazione politica generale del mondo, che naturalmente ha riflessi sul contesto italiano a cui Bobbio appartiene - si avviava rapidamente a verificare l'ipotesi di rossi e neri che occupano tutto il campo, in conflitto tra loro. A questo punto, seconda cosa che Bobbio ci dice, chi è l'intellettuale, e ci dà una sua definizione, che può sembrare semplice, ma è la sua posizione, è l'inizio ma siamo già alla conclusione del suo ragionamento, perché Bobbio parte da quest'idea forte che il mestiere dell'intellettuale sia riflettere, dubitare, non abbandonarsi a soluzioni affrettate.

Riflettiamo un po' su questo testo. Non è troppo poco? È una posizione prudente, è la posizione intermedia che assume. Al di fuori di questa situazione, c'è il gioco di parte, e c'è il doppio gioco.

Fate attenzione, perché c'è un aspetto, di cui parleremo nella prossima lezione, che è l'aspetto segreto di questa storia del Congresso per la libertà della cultura. Cioè un altro tema fortemente novecentesco è il fatto che l'appoggio finanziario della CIA fosse segreto, per questo nel programma ho scritto "storia segreta della cultura e guerra segreta". Perché c'è una parte nell'ombra di questa manovra, di queste cose che succedono. C'è una parte che non è nota, ma c'è qualcuno che sa, ciò che resta ignoto ad altri. Questo qualcuno fa l'agente doppio, nel senso che fa un certo gioco, poniamo con la CIA che lo finanzia, e fa un altro gioco, con gli intellettuali che non sanno del finanziamento CIA. Vedete perché è importante questa metafora, è un modello teorico che Bobbio ci sta ponendo di fronte agli occhi: fare il gioco di qualcuno o addirittura fare il gioco di tutti e due, tradendoli tutti e due: un subdolo e consumato esperto del doppio gioco.

I rossi e i neri, nel discorso di Bobbio, sono l'antitesi dell'intellettuale: non sono intellettuali. Perché se il mestiere dell'intellettuale è riflettere, dubitare, non abbandonarsi a soluzioni affrettate, i rossi e i neri fanno il contrario: "credono di essere in

possesso di tutta la verità”. È esattamente il contrario di quello che un intellettuale deve fare.

Ci sono, quindi, questi vari aspetti, il momento in cui è stato scritto, chi è l'intellettuale – che, se volete, è già una risposta al problema dei rapporti tra politica e cultura, cioè quando, e questo lo vedremo meglio osservando la genesi di questi testi, Bobbio scrive questa introduzione ha già definito la sua soluzione, mentre, nel momento in cui i testi singoli di cui il libro si compone sono stati scritti, questa soluzione si stava ancora cercando. Quindi l'introduzione è un testo che voi leggete prima, ma che logicamente viene dopo. Contiene già la soluzione. Qui l'intellettuale che riflette, dubita e non è disponibile a soluzioni affrettate è colui che si mette in mezzo tra rossi e neri, ma a che scopo? Allo scopo, spiega nel paragrafo successivo, di “ristabilire la fiducia nel colloquio”.

Anche qui forziamo un po' il testo: ma non è un po' poco? Evidentemente no, storicamente, per quel momento in cui Bobbio sta scrivendo, ristabilire la fiducia nel colloquio sembra poco, ma non era affatto poco, perché da una soluzione di conflitto lentamente si scivolava, grazie a questa mediazione dell'intellettuale, verso una situazione che non era di conflitto.

Fiducia nel colloquio, fiducia nel dialogo. E quindi se è giusto quello che Bobbio scrive, che questi scritti “hanno per oggetto il dialogo o i temi connessi della libertà individuale e del dovere politico degli intellettuali, e sono essi stessi, quasi tutti, dei dialoghi esercizio e testimonianza del particolare atteggiamento mentale che li ha suscitati” – noi, nel ricostruire la genesi di questi testi, dovremmo vedere con chi discuteva Bobbio, chi sono i protagonisti della polemica innescata dalla fondazione in Italia di una sezione del Congresso per la libertà della cultura.

C'è poi, la breve prefazione si avvia alla conclusione, l'apprezzamento del fatto che, da quando i testi hanno cominciato a uscire nel '51 a quando vengono raccolti in un libro, c'è stato un miglioramento della situazione politica generale. All'inizio le parole d'ordine erano "politica dei blocchi"; poi, nel '53, si parla di "coesistenza"; "ora – dice – si parla di «distensione»". Lentamente, questo conflitto tra rossi e neri si è allentato e, nel contesto di questa distensione, si inserisce Bobbio con la sua teoria del dialogo.

Ma come sarebbe possibile la distensione senza l'intrecciamento di un dialogo continuo, sincero, vivace e fecondo tra le parti in conflitto?

Il tempo dunque sembra dar ragione – e qui un po' affrettatamente si dà ragione –, per continuare la metafora dell'inizio, non a coloro che vedevano o tutto rosso o tutto nero, ma a quelli che non hanno avuto timore di insinuar qualche dubbio nei troppo eccitati difensori dell'una o dell'altra parte. A coloro, vorrei dire, che accusati, a volta a volta, di aver fatto il gioco di questa o quella parte, si vien dimostrando al contrario che stavano facendo – e questa è la loro unica ambizione di intellettuali devoti al loro compito – il gioco di nessuno, che è poi il vantaggio di tutti.

Ecco la teoria di Bobbio dello stare nella posizione intermedia: "fare il gioco di nessuno". Che cos'è il gioco di nessuno? Come fa, in una situazione di conflitto, l'intellettuale a fare il gioco di nessuno? È questo, dal punto di vista teorico, il nucleo della proposta di Bobbio: intrecciare il dialogo. Vi rendete benissimo conto che è una proposta minimalista, perché è chiaro che i rossi e i neri non tanto si oppongono, quanto sono portatori di opposte visioni del mondo, opposti sistemi di valori. Stare in mezzo tra loro e intrecciare il dialogo è sicuramente una posizione meritoria, ma preliminare, non risolutiva. Ma questo è uno dei modi, il "gioco di nessuno", in cui possiamo sapere in teoria qual è il rapporto tra politica e cultura. Ecco una risposta: fare il gioco di nessuno.

Questo è il giusto rapporto tra politica e cultura, secondo il Bobbio 1955.

Discorso critico e mito. Un altro modo per sapere, sul piano teorico, qual è il rapporto tra politica e cultura, è fare riferimento all'opposizione tra il mito e la storia, tra il discorso autorevole e la parola critica. Che vuol dire discorso autorevole? Un importante libro, uscito nel 1999, di uno storico delle religioni di Chicago, Bruce Lincoln, è dedicato alla teoria del mito, ma non il mito in quanto struttura narrativa, racconto di vicende di eroi e di uomini più che umani, a cui succedono delle cose. Questo libro è dedicato al mito in quanto – e qui c'è una ricostruzione di tipo etimologico della parola greca *mythos* – *parola autorevole che viene dall'alto*, discorso che s'impone con la sua autorità. Dove vediamo oggi, tanto per fare un esempio, questa parola autorevole che viene dall'alto? È quella ripetuta mille volte, diffusa dappertutto, visibile da tutti. A che cosa pensate? Ai nostri mezzi di comunicazione. La parola autorevole possiede i caratteri della ripetizione, della diffusione, della visibilità. È una parola che si impone a noi. Giriamo per una città e vediamo messaggi scritti, che s'impongono alla nostra attenzione.

Sul lato opposto, rispetto al discorso autorevole – che come tale viene dal potere, si tratti del potere economico o di quello politico, ma che appartiene comunque alla parola autorevole in quanto ha l'autorità che gli deriva dal venire dall'alto, quindi dal potere – sta il discorso critico individuale, la critica del mito.

La politica sta dalla parte del mito, la cultura sta da quella della critica del mito. Ma è anche altrettanto evidente che il problema diventa allora un altro: come fa la critica ad acquistare potenza?. Si può essere nello stesso tempo critici e potenti? È possibile un discorso che sia, allo stesso tempo, autorevole e critico? Come può

la critica acquistare forza, se non è in grado di prender corpo in racconti commoventi, pieni di immagini ripetute e amplificate? In teoria, riusciamo a segnare dei confini, per cui sappiamo dove sta la politica e dove sta la cultura; ma la teoria non basta, non è sufficiente. Dobbiamo cercare di saperlo attraverso una storia, partendo dal presupposto che le cose si sappiano attraverso le storie che si ricostruiscono, e non attraverso uno scavo nei concetti.

La cultura che tenta di sopravvivere in ambiente ostile. Osservando queste storie particolari – è questo quello che faremo –, sempre tenendo presente questi problemi (dove sta la politica e dove la cultura, come si collegano e si connettono), per prima cosa vediamo una serie di situazioni. Quello che osserviamo è che la cultura, spesso, stenta a sopravvivere in ambienti ostili. Ricordate Benda? Come riconosceva l'uomo di cultura? Dal fatto che lo Stato gli dà la cicuta, lo sopprime.

La prima cosa, quando ci avviciniamo ad alcune storie particolari di uomini di cultura, è che riconosciamo la difficoltà di sopravvivere in un ambiente ostile. È un caso tipico, che vi ho anche appena richiamato, ricordando il corso sui nostri due prigionieri, Gramsci e Moro, che tentano di sopravvivere in ambiente ostile, ma non riescono.

Ecco che il destino dell'uomo di cultura comincia a intrecciarsi con quello del naufrago, con quello di chi ha perso molto, quasi tutto, a causa di un brusco mutamento delle condizioni normali dell'esistenza, a causa di disavventure o rivoluzioni. Quello che vi accennavo, della storia personale di Bobbio e, in parallelo, anche di altri personaggi, come Momigliano, o Marc Bloch, è che sono storie di persone che appartengono a un determinato ambiente; poi, a un certo punto, quell'ambiente, intorno, si modifica, fino ad annullarsi

– crolla lo Stato italiano, crolla quello francese. E l'individuo fa naufragio. A questo punto comincia a porsi come uomo di cultura nel senso più proprio, non è più in connessione diretta con un potere, in un caso quello statale, quello nazionale, il potere politico, ma parla indipendentemente da questo potere, perché questo potere non c'è più. È la parola di un naufrago. È la parola di chi ha letteralmente perso tutto, si esprime e ragiona con una sua “purezza” di pensiero, non più connessa con la politica e con il potere.

Se ci pensate un momento, nella stessa situazione, seppur su un piano diverso, stanno anche i protagonisti delle storie poliziesche. I detective che noi conosciamo, da Philip Marlowe di Chandler a Duca Lamberti, a Easy Rawlins di Mosley, sono tutte persone che hanno perso qualcosa. Duca Lamberti era un medico, non è più medico e si mette a fare le indagini. Philip Marlowe lo stesso. Sono personaggi emarginati, che possono indagare, possono guardare con occhio lucido la realtà, perché non sono più inseriti in un sistema di coordinate che li vincolerebbe con una serie di fedeltà – ricordate questa parola – che imbriglierebbe la loro azione. Allora la cultura libera, la libertà della cultura si lega a questa posizione del naufrago o, se preferite, del fallito, su un piano sociale.

Sullo stesso piano, facendo riferimento a una cultura lontana dalla nostra, quella giapponese, sta la figura del Ronin. Chi è il Ronin? È il samurai che ha perso il suo padrone. È un samurai che non risponde più a un padrone. Gruppi di Ronin si aggirano per il territorio giapponese, slegati da qualsiasi fedeltà.

Ecco la “purezza” del lavoro culturale, che si ottiene, spesso senza merito, quando vengono a mancare le coordinate che sostengono i progetti legati al potere.

Visibilità e invisibilità. È naturale allora, e torniamo al discorso dell'opposizione storia-mito, che i prodotti letterari, storiografici di questa situazione di emarginazione, di liberazione dai vincoli con il potere non si vedano, siano invisibili. Questi prodotti sono invisibili, l'attività di queste persone si svolge per lo più nell'ombra. Quello che si vede, ed è un altro modo per sapere che cos'è il rapporto tra politica e mondo della cultura, è la voce della propaganda, la voce dello stato, la voce che proviene dall'alto. Qui il riferimento è alla prima lezione del 2002-2003, in cui abbiamo analizzato un'iscrizione, che sta a cento metri da terra, sulla strada che porta a Baghdad, del re dei Persiani Dario. È illeggibile da terra, ma è un'iscrizione che sta lì per affermare che cosa Dario ritiene sia il passato, gli eventi che lo hanno portato a diventare re.

Noi sappiamo che sono tutte menzogne, perché il caso ha voluto che Erodoto racconti le stesse storie che racconta l'iscrizione di Behistun e ci faccia sapere, con la sua critica del mito, che quello che Dario racconta è in gran parte falso. Ma, badate bene, parte dell'opera di Erodoto, manoscritta, è andata perduta, l'iscrizione di Behistun è ancora lì, visibile, resistente nei millenni.

Ciò che si vede è la parola che viene dall'alto, la parola del potere. Ciò che fatica a emergere è la parola liberata, la parola dell'individuo che critica il potere.

Allora si fa presto, rispetto a questa situazione, ad arrivare a una conclusione un po' malinconica, che, in realtà, la cultura non serve alla politica, che la politica va per conto suo. Ciò che si connette con la politica e con il potere non è mai cultura, questa è la conclusione un po' malinconica. La parola critica sembra destinata a non acquisire mai forza.

Chi arriva a questa conclusione? Ad esempio, lo stesso Bobbio. In uno dei saggi di *Politica e cultura* leggerete in chiave un po' pessimistica quest'idea che gli intellettuali non hanno alcun peso politico. Allo stesso risultato arriva Momigliano, quando – magari leggerete anche questi testi – dirà che la storia, come attività culturale, è nettamente sopravvalutata. Vi ho appena fatto l'esempio di Bloch che arriva al 1940 e dice, tutto quello che ho fatto fino adesso non è servito civilmente, politicamente, adesso mi dedico all'organizzazione di una rete clandestina per l'insurrezione della Francia, contro i Tedeschi e contro i gendarmi dell'État Français.

Le figure storiche: il naufrago. Le tematiche connesse con questa varietà di punti di vista su un tema come “politica e cultura” si comprendono meglio se ci avviciniamo a figure storiche. Quella del naufrago è una figura storica. Storica non significa solo una figura individuabile nel tempo e nello spazio con delle coordinate spaziali e temporali. Quando vi dico che all'idea di una parola veramente libera, di una posizione veramente intermedia e indipendente dallo scontro politico in atto si connette la figura del naufrago, faccio riferimento a storie personali, di cui vi ho detto e di cui vi dirò. Ma faccio riferimento anche a un modello simbolico e letterario del naufrago, che si fonda all'inizio del diciottesimo secolo con il romanzo *Robinson Crusoe*. Robinson è il modello dei naufraghi, ma è anche la persona che racconta il suo naufragio. La sequenza che Robinson esprime e che mette in ordine è questa: c'è una fase di trasgressione, Robinson ammette di essersi comportato male, nei suoi rapporti familiari, ad esempio, nel non dar retta a suo padre. C'è stata una trasgressione di regole sociali elementari, nei rapporti familiari elementari. C'è il fatto effettivo del naufragio, la barca viene frantumata dalla violenza del mare, perde i suoi compagni e si

ritrova da solo su un'isola deserta. C'è poi la fase della disperazione, questa situazione in cui l'uomo ha perduto effettivamente tutti i legami sociali.

Questo modello simbolico può servire come chiave nell'interpretazione di circostanze reali. Come sequenza, c'è una fase di disperazione, che è anche, a quel che Robinson racconta, anche una fase di malattia. Poi però, da questa fase di disperazione e malattia, si passa ad una fase di liberazione dalla colpa: capisce di aver trasgredito, si uniforma a un nuovo codice morale, che in questo caso è il codice della fede nella Provvidenza, quindi un codice religioso, che lo libera dalla colpa, ma non dall'isolamento e dal senso di prigionia – perché anche Robinson, a modo suo, è un prigioniero, si sente prigioniero su quell'isola, non sa più come fare. L'adesione a questo codice religioso nuovo avviene anche attraverso letture sacre e preghiere. L'unica cosa che riesce a trarre in salvo dalla nave sono copie della Bibbia. Alla liberazione dalla colpa segue poi una rigenerazione dell'individuo; quindi: prima taglio di tutti i legami sociali, poi rigenerazione dell'individuo e infine esistenza in assoluta solitudine.

Tenete presente questo modello standard di *Robinson*, tanto più che il romanzo, nell'intenzione dell'autore, a tutto doveva servire, tranne che a fornirci un modello per i naufragi culturali del Novecento. Defoe cercava piuttosto di mettere in prospettiva una valutazione della natura, che è terribile nei confronti dell'uomo del Settecento, e i modi in cui, anche attraverso la pur rudimentale tecnologia, l'uomo può superare la violenza della natura. Però questa è una sequenza molto chiara. Ed è una sequenza che ritroviamo nelle storie particolari di queste persone, di cui stiamo parlando.

Il crollo dello stato italiano e la "generazione senza passato". Il 25 luglio 1943 una congiura di palazzo toglie Mussolini dal potere, ma due mesi dopo l'armistizio, la fuga del re a Brindisi fanno crollare lo stato italiano, il territorio è invaso dai Tedeschi, un fronte mobile sale per l'Italia a partire dalla Sicilia, avete il periodo dall'8 settembre '43 ad aprile '45 in cui la nostra penisola è un campo di battaglia. Ma gli stati non ci sono più, c'è una parvenza di stato al sud, c'è una specie di fantasma di stato al nord, la Repubblica Sociale "alleata" dei nazisti.

Quel che accade in Italia, con il crollo dello stato italiano, dopo l'8 settembre, nelle storie individuali degli intellettuali italiani è esattamente il corrispondente di ciò che accade a Robinson quando la sua scialuppa di salvataggio, con la quale aveva creduto di potersi salvare dal naufragio con i suoi undici compagni, esplose e lui si ritrova sulla riva.

Questo crollo è esattamente quello di cui vi parlavo, cioè la perdita di coordinate civili, politiche, sociali. Sono persone che si ritrovano senza più legami, ma soprattutto si ritrovano senza quelle connessioni che spiegavano il loro essere intellettuali. Non sono più insegnanti dello stato italiano, perché lo stato italiano non c'è più. Non predicano più i valori della patria, perché la patria non c'è più. È questo il tipo di naufragio che fanno, e questa è una cesura nella loro esistenza. Una cesura che, come è stato mostrato da una brava studiosa, Luisa Mangoni, vale per tutta una generazione, che viene definita "generazione senza passato". Giovani nati intorno al 1908, 1910, 1912 che si ritrovano a circa trent'anni in questo momento e non hanno più un passato, non hanno più niente. Non hanno più niente, perché tutto quello che hanno fatto fino a quel momento apparteneva a una rete di coordinate che ora non c'è più.

Ciascuno di noi – scrive il redattore della rivista comunista *Società*, nel 1945 – non riconosce il suo passato. Quello che è successo è l'unica storia incomprensibile di tutte le storie umane.

Questo è un dato biografico – questa è la generazione di Bobbio, attenzione – che quello che è successo, fuori da quelle coordinate, non ha più significato. È la fase della disperazione.

Chi in particolare, tra i letterati, tra gli scrittori italiani, si arrovella molto su questo problema è Elio Vittorini, che si fa carico della definizione di questa generazione di giovani. Non avere un passato non è una cosa semplice. Vittorini cerca di definire quello che è successo. I giovani sono stati strumenti del fascismo, ciechi, vittime, deboli, non fascisti però, addirittura erano “fascisti in modo antifascista”. Vedete lo sforzo che fa Vittorini di tessere attorno a questi naufraghi una specie di involucro protettivo.

È molto forte in tutti questi testimoni – Vittorini appartiene alla generazione successiva, ma è una parola che conta nell'Italia del 1945 – il senso che con la Grande Guerra, nel '14-'18, è iniziata una storia nuova, radicalmente nuova. Il Novecento nasce e, dopo appena quindici anni, ha una cesura fondamentale: tutto quello che è successo dopo è totalmente nuovo. Per cui quello che si offre agli occhi dei testimoni del 1945 è sì collegato con la catastrofe della guerra, ma è anche collegato con una storia nuova che è cominciata nel 1914-'18, e che ha reso disorientati tutti coloro che appartengono a questa generazione del primo Novecento.

La saggezza di Croce avverte che sì, c'è stata rottura con un passato, ma non con tutti i passati. È la saggezza che vuole tessere attorno a questi naufraghi una rete fatta con il riferimento a una tradizione più lontana. Più in là qualcun altro, anche Bobbio, cercherà di trovare nella tradizione illuminista uno sfondo di valori che possano riempire di contenuto questa “generazione senza passato”.

Poi c'è un fatto propriamente nazionale. Il fatto che sia crollato lo stato, che sia crollata la patria, coinvolge anche il problema non indifferente che anche la nazione si è disgregata. Così come in Francia la nazione si divide in due, e poi ancora in due, si moltiplica, anche in Italia succede la stessa cosa. Allora la “generazione senza passato” si pone il problema di che cosa significa essere italiani. E sulle colonne di questi giornali, di queste riviste comuniste si forma l'idea che è soltanto all'interno della tradizione comunista, che è stata quella dell'esilio, dell'opposizione al fascismo, che quella è l'unica declinazione possibile del modo di essere italiani, l'unico apprendistato possibile per i giovani italiani. Lo scrittore Meneghello parla dei “giovani catecumeni comunisti – come se fossero apprendisti religiosi – che abbracciano la sola tradizione alla quale si poteva, senza arrossire, dare il nome italiana”. Perché? Perché il nome di italiano era discreditato sia dal regime fascista sia dalla tradizione monarchica.

Quello che è accaduto in Italia dopo il '45 è un fenomeno storico di importanza veramente immensa, da questo punto di vista dei rapporti tra politica e cultura. C'è un mondo che è crollato e il fatto che gli sia crollato addosso il mondo ci fa capire in che direzione si muove l'intellettuale. L'intellettuale ha bisogno del mondo intorno, non può muoversi senza questi contatti. Quando i contatti vengono meno è una catastrofe. Ora, non è un caso che, in questa situazione del 1945, la “generazione senza passato” si fermasse, in modo minimalista, sui concetti di cronaca, di obiettività e di indipendenza. Vedete come l'idea di indipendenza, di mancanza di compromissioni, l'idea di obiettività si colleghino con la situazione di naufragio.

Questo vale per la generale atmosfera culturale; ma nel particolare, la storia di Bobbio, che vedremo, è simile a quella di molti altri protagonisti della vita culturale italiana. Tra essi ci sono alcune persone molto vicine alla cultura di Bobbio. Perché vicine? Perché appartenenti alla stessa generazione.

Volevo richiamare l'esempio di tre personaggi, che in questo mio lungo racconto, in questo percorso che sto seguendo, abbiamo già incontrato altre volte: Carlo Antoni, Federico Chabod e Arnaldo Momigliano. Sono tre grandi storici, discussi in particolare nelle *Lezioni 2002-2003*; Chabod è valdostano, Momigliano è piemontese, sono persone che Bobbio conosce, con cui lavora e che, con qualche differenza di età – Antoni è triestino ed è un po' più grande –, condividono il fatto di essersi formati all'interno della cultura fascista, di cui poi c'è stato il naufragio. Quindi ciascuno, a modo suo – lo vedremo nella prossima lezione – cerca delle strategie di rigenerazione. Questi tentativi di sopravvivenza in ambiente ostile si declinano in modi diversi secondo percorsi individuali, ma sono comuni perché c'è stato il fatto importante di essere stati tutti intellettuali collaboratori del regime fascista, dopo aver visto che cosa significava essere collaboratori del regime fascista e l'intreccio dei problemi in cui il singolo intellettuale viene a trovarsi, per il fatto che il regime fascista, con cui collaborava, man mano che avanziamo negli anni Trenta si lega con quello nazista. Questo poi si lega con quello giapponese, e questi regimi scatenano una guerra in tutto il mondo. Vedete che cosa significa per la storia personale di un intellettuale aver partecipato a qualcosa del genere.

È questa la trasgressione a cui faceva riferimento Robinson, è l'equivalente della sua trasgressione: si accorgono di aver compiuto grossi errori, e da lì parte il percorso di rigenerazione.

La teoria dei rossi e dei neri di Bobbio appartiene a questo percorso di rigenerazione, è parte di questo percorso di rigenerazione, è una via d'uscita da una situazione, in cui l'autore ha fatto naufragio.

Nota. I testi dei corsi degli anni precedenti, a cui si fa riferimento, sono raccolti nelle *Lezioni 2002-2003*, *Lezioni 2003-2004* e *Lezioni 2004-2005* (consultabili in biblioteca e nel sito del dipartimento). – L'introduzione 1955 di Bobbio: N. BOBBIO, *Politica e cultura*. Nuova edizione, introduzione e cura di Franco SBARBERI, Torino, Einaudi, 2005, pp. XLII-XLIII. – Ulteriori osservazioni su Bruce Lincoln, l'autorità e il mito nel mio saggio *Autorità del mito*, in "Storiografia", 5, 2001, pp. 177-181. – Sulla "generazione senza passato" cfr. Luisa MANGONI, *Civiltà della crisi*, in *Storia dell'Italia repubblicana*, I, Torino, Einaudi, 1994, pp. 617-718.

Seconda lezione

Naufraghi e traditori

Sommario. Due esempi per spiegare il naufragio della “generazione senza passato” e la loro passione per l’obiettività. Antoni, Chabod e Momigliano nella bufera 1943-1945. Il culto della scienza e del distacco negli storici europei in fuga e in esilio (dalla Germania nazista, dall’Italia fascista, dalla Russia zarista e bolscevica, dalla Spagna franchista, dalla Francia di Vichy). Le due figure estreme del rapporto tra politica e cultura: il Traditore (Gentile, i pensatori nazisti, i funzionari di apparato comunisti) e il Naufrago (o profugo, esiliato, clandestino, Ronin). Breve divagazione sulla scelta di campo elettorale di un grande quotidiano. Il rapporto tra politica e cultura si svolge su un terreno ostile per quest’ultima. Altri due temi del corso: il silenzio; il segreto e la clandestinità.

Sto cercando di darvi un’idea dei principali problemi che incontreremo. L’argomento generale è *Politica e cultura*. Il punto a cui ero arrivato era l’esistenza, nell’immediato dopoguerra italiano, di una cosiddetta “generazione senza passato”.

Che significa “generazione senza passato”? Gli eventi traumatici della guerra, il crollo del regime, la speranza, fortissima nei mesi dell’occupazione nazista e della resistenza, in una palingenesi della nazione italiana, la frattura che c’è tra ’43 e ’45, per tanti versi, azzerano il passato, soprattutto di chi è nato intorno al 1910-1915. La vita di queste persone – faccio questo discorso in generale, perché anche Bobbio appartiene a questa generazione – si divide, così, in una preistoria e, poi, una storia. Vedremo poi nell’autobiografia di Bobbio che la parte riguardante ciò che gli accade prima del ’45 s’intitola *Preistoria*. Questo non è soltanto un caso personale, ma è abbastanza comune definire questa generazione “senza passato”.

Esempi della “generazione senza passato”: Antoni, Chabod e Momigliano. Per darvi alcuni esempi e farvi capire cosa significa che c’è un mondo che finisce e in che senso questo fatto è una condizione del lavoro culturale che le persone svolgono, vi citerò una vicenda che riguarda tre grandi storici. Nei miei corsi, come avrete notato, ci sono personaggi che tendono a ritornare. I tre grandi storici che erano oggetto del corso del 2002-2003, Arnaldo Momigliano, Federico Chabod e Carlo Antoni, tornano adesso come esempio di persone il cui passato, nel momento in cui la guerra finisce, diventa problematico. Questa è una tematica che troverete se andrete a riprendere le *Lezioni 2002-2003* e che qui affronteremo da un punto di vista specifico.

Perché la vicenda di questi tre grandi storici è indicativa del fatto che c’è una generazione che si ritrova, al di là della guerra, senza passato? Perché, come cercavo di mostrarvi nella lezione precedente, ci sono delle coordinate sulla cui base si svolge l’attività culturale. Nel mondo storico che inizia con la fine del diciottesimo secolo, queste coordinate sono la nazione, lo Stato, la patria: questo è il tessuto, gli assi principali attorno ai quali ruota l’attività culturale. Sono precisamente questi aspetti che vengono a crollare nel momento in cui, tra settembre ’43 e aprile ’45, crolla il mondo. Il destino di questi tre studiosi è comune nel ritrovarsi, all’uscita della guerra, con un vuoto dietro; ma è diverso per ciascuno dei tre. Leggerete nel mio saggio *Sulla “collaborazione” degli storici italiani durante il fascismo* che, per esempio, la storia di Chabod è che dal 1943 in poi, per un certo periodo, non studia, ma diventa uomo politico nella sua terra natale, in Val d’Aosta, che cerca con tutte le forze di mantenere allo Stato italiano. Questo perché, nel momento della liberazione della Val d’Aosta c’è una manovra francese di

annessione, cioè il generale De Gaulle ad un certo momento crede possibile che la Val d'Aosta possa essere annessa territorialmente alla Francia. E allora c'è un contro-movimento, guidato anche da Chabod, che tende invece a mantenere questa terra allo Stato italiano; questo movimento sarà poi, come immaginate, vittorioso e la Val d'Aosta resterà, pur con uno statuto speciale negoziato con De Gasperi e con le autorità italiane del tempo, all'interno dello Stato italiano.

Chabod, in un primo momento, come risolve il problema di dover azzerare il proprio passato? Ricomincia con un altro mestiere, fa il politico, diventa il primo presidente della Regione Val d'Aosta. Ancora prima, nella resistenza in valle, assume uno pseudonimo, Lazzaro. Già questo nome Lazzaro vi dà l'idea – e a più interpreti ha dato quest'idea – di una rigenerazione, come se fosse un morto che è risorto. È rinato. Questo è il caso Chabod.

Il caso Momigliano è un po' diverso perché per lui il mondo, come leggerete, crolla cinque anni prima. Inserito nelle strutture culturali del regime fascista, Momigliano, essendo ebreo, nel 1938 è costretto a emigrare, perde la cattedra, perde la cittadinanza e se ne deve andare in Inghilterra. Lì deve imparare una lingua, per vivere, per lavorare, per insegnare. Perde anche lui le coordinate che gli stanno intorno: non è più un professore della Regia Università di Torino, che sta collaborando al progresso e allo sviluppo culturale dello Stato italiano, è un profugo.

Il caso di Antoni è ancora più complesso, perché scoprirete che il modo in cui un intellettuale – in questo caso uno storico della cultura, un filosofo – può muoversi nei confronti del potere è articolato, è molteplice. Tutta la storia che affronteremo quest'anno

è una storia dei modi molteplici in cui si realizza il rapporto tra politica e cultura. Nello stesso tempo perché dico molteplici? Perché, nello stesso arco di tempo, grosso modo tra il 1943 e il 1945, Antoni collabora, indirettamente, alla congiura di palazzo che porterà alla caduta di Mussolini, quindi è uno di quei liberali, di sentimenti antifascisti, che individuano nella monarchia l'asse su cui basare la vita politica del dopoguerra italiano, e si adoperano per provocare innanzitutto l'allontanamento e l'emarginazione di Mussolini. Ma nello stesso tempo, oltre ad essere un antifascista liberale, è anche un collaboratore, consapevole o meno, di Mussolini stesso nella stesura delle memorie (la *Storia di un anno*).

Ecco tre casi diversi. Fatto sta che la storia degli intellettuali italiani che si sono trovati in condizione – Antoni è del 1896, Chabod del 1902, Momigliano del 1908; Momigliano è molto precoce, prende la libera docenza quando ha circa vent'anni – di lavorare durante il regime, quando il regime crolla, e con il regime anche lo Stato e la nazione, si ritrovano al di là della guerra con un vuoto dietro. Questo è il primo esempio.

Il culto della scienza e del distacco negli storici in esilio. Il secondo esempio è quello del trovarsi con il vuoto dietro. Vi ricordate l'esempio che ho fatto del naufrago? Sto cercando di darvi alcune informazioni sui temi di fondo di questa storia che ricostruiremo insieme. Il fatto di aver tagliato tutti i ponti è proprio di chi deve abbandonare la propria terra, è il naufrago che si ritrova privo di tutto. Questa è un po' la situazione psicologica di gran parte di questi intellettuali.

A che serve l'esempio del naufrago? Perché gli estremi del rapporto tra politica e cultura – all'interno c'è ovviamente una grande varietà di posizioni – sono quindi il traditore, così com'è inteso nel libro di Benda, e il naufrago. Il traditore è quello che

identifica politica e cultura, che mette la cultura al servizio della politica. Il naufrago è quello che ha perso tutto, e può continuare il suo lavoro culturale ma intanto è completamente estraneo a qualsiasi tipo di fedeltà, a qualsiasi legame sociale e quindi, se noi ci interessiamo al tema della libertà della cultura, è completamente libero.

Il secondo esempio che voglio farvi è quello di persone che, come Momigliano, si sono trovate libere dalle fedeltà precedenti, perché sono dovute emigrare; sono gli storici europei fuggiti di fronte al nazismo, al fascismo e al franchismo. Ma sono anche gli storici russi che scappano dal regime zarista prima e dal regime bolscevico poi. Nelle vicende di queste persone, pur non avendo ancora trovato una sistemazione un po' complessiva, che quindi accerti quanti erano, chi erano e che si capisca bene qual è il senso del loro destino, c'è una cosa sicura, che siano essi storici ebrei tedeschi che vanno in America o che siano spagnoli che vanno in Messico, o ancora russi che si spargono un po' per tutta l'Europa, italiani come Salvemini che prima va in Francia e poi in America, tutti sono accomunati – vedete il senso del ragionamento del naufrago – da un'idea del loro lavoro come storici assolutamente priva di rapporti con la politica. Loro concepiscono e reinventano una loro vita di studiosi, pensando soltanto alla storia, alle tradizioni dei documenti, pensando al loro lavoro in modo scientifico, in modo distaccato, in modo obiettivo.

Vedete che c'è una forma di coincidenza tra l'aver perso tutto e l'obiettività, tra l'aver perso tutto e il distacco. Dov'è che il distacco non può esserci? Quando la persona che fa il lavoro culturale si trova presa in una tale rete di rapporti – del suo paese, della sua famiglia, della sua nazione, del suo lavoro, dei suoi maestri – in cui questo distacco può essere sperato, ma non è effettivo. Pensate invece a persone che hanno perso tutto, a quel punto rigenerano

una propria identità di ricercatori, per cui la maggiore fedeltà a cui tengono è quella alla scienza, alla verità. Questi sono gli storici in esilio e gli emigrati sono tanti.

Il traditore e il naufrago. Queste due figure, quella del traditore e quella del naufrago, sono dunque i due punti estremi. È evidente che tra le due esiste una miriade di posizioni diverse, di mediazioni e di interpretazioni diverse del proprio ruolo. Se di naufraghi vi ho fatto qualche nome e portato qualche esempio, adesso vi faccio qualche nome di traditore.

Il primo traditore che mi viene in mente è Giovanni Gentile, nel senso di una persona che, coscientemente, abbia del tutto pienamente messo la cultura, la sua filosofia, al servizio dello Stato fascista, coscientemente, volontariamente (l'ha anche teorizzato, questo asservimento). La stessa cosa vale per tutti quei pensatori, come lo stesso Heidegger, che si uniformano alle direttive dello Stato nazista. Gli ebrei vanno via, ma quelli che restano, in larghissima parte, accettano che la cultura che loro professano debba servire allo Stato nazista, non alle esigenze della cultura. Questa stessa cosa succede con gli intellettuali che diventano, molto volentieri, funzionari del Partito comunista nei paesi satellite dell'est e nell'Unione Sovietica.

Questo sviluppo ha una data di nascita. Preparato nell'Ottocento, viene allo scoperto in maniera visibilissima durante la prima guerra mondiale. Quando nel 1914 scoppia la guerra c'è una divisione della cultura europea che riproduce, più o meno, la divisione degli eserciti sul campo. Alcuni intellettuali firmano liste in cui dicono che è stato giusto per gli Imperi centrali scatenare questa guerra; altri invece firmano manifesti in cui dicono che gli Imperi centrali sono barbari mentre loro sono i razionalisti illuminati. Insomma, si espongono,

partecipano alla guerra. Si è parlato di trincee degli intellettuali: si fanno carico del servire lo Stato in maniera totale e quindi identificano le ragioni della cultura con quelle del potere. Questi sono i traditori, i chierici che hanno tradito.

Breve divagazione su un fatto recente. Vi ho consegnato il testo di due articoli di quotidiano di estrema attualità. Qui ovviamente dovete astrarre dal discorso storico su traditori e naufraghi. Però è anche vero che sto cercando di raccontarvi questa storia – su cosa sia la libertà della cultura e che rapporto ci sia tra la politica e la cultura, se chi fa cultura debba mettersi dalla parte del potere o piuttosto stare in mezzo come Bobbio, o addirittura ritirarsi, emarginarsi rispetto a queste tematiche – in un momento in cui vedete che intorno a noi ci si schiera.

L'altra settimana c'è stato un fatto nuovo, un grande giornale italiano, *Il Corriere della Sera*, si è schierato, con una serie di argomentazioni, per una parte politica con un articolo del direttore, Paolo Mieli, intitolato "La scelta del 9 aprile". Oggi è apparso un altro articolo del direttore di un'altra testata italiana, il TG5, Carlo Rossella, che ragiona su questo tema dell'indipendenza dell'informazione, su quello che è successo con Mieli che si è schierato. Provate a decodificare questi due articoli, identificare le posizioni dei due direttori, perché ragionano sul tema di fondo del nostro corso, cioè che cos'è l'indipendenza culturale e che cosa significa che la figura dell'intellettuale, che dovrebbe essere indipendente o che viene accreditato di naturale e automatica indipendenza, cambia ruolo e diventa giocatore. Ricordate il discorso teorico del "gioco di nessuno" che faceva Bobbio? Che cosa significa che il "gioco di nessuno" diventa il "gioco di qualcuno"? I due direttori, a distanza e naturalmente in modo tutt'altro che amichevole, si interrogano su questo problema ed emergono una serie di riflessioni, che penso vi interesseranno.

Un problema che viene posto è: che cosa significa per il chierico, per l'intellettuale, *non tradire*, nel momento in cui le masse irrompono sulla scena politica e tutto assume dimensioni talmente grandi che non si può più, pacatamente o sottovoce, dirigere il lavoro culturale? Come si fa a evitare di prendere posizione? Questo è un altro dei temi.

Un altro aspetto ancora. Ho già detto qualcosa della figura simbolica del traditore, di chi mette la cultura al totale servizio dello Stato.

All'estremo opposto, troveremo vari personaggi della storia del Congresso per la Libertà della Cultura, che sono profughi, esiliati. La loro situazione è quella di chi vede sospesa la consueta vita di relazioni. C'è una sospensione. È un po' la stessa figura – per ritornare a personaggi che abbiamo già incontrato – del prigioniero. Le relazioni sociali, le fedeltà, le lealtà che tengono in piedi la personalità sono tagliate. Il profugo, l'esiliato, il prigioniero, il clandestino sono persone che vivono in un contesto storico, ma la cui precedente posizione sociale è stata cambiata, è stata annullata. Presto ne cercano e trovano altre. Per tornare all'esempio di Momigliano, va in Inghilterra, comincia a insegnare, diciamo che lì si crea una sua rete di lealtà nuove, crea delle coordinate diverse, che non sono più quelle che aveva ereditato venendo al mondo in una famiglia piemontese ebrea, nazionalista e fascista. Tutto è cambiato per lui. Si ricomincia. Tenete presenti, allora, questi due estremi, del traditore e del naufrago.

Il rapporto tra politica e cultura si svolge in un terreno ostile per la cultura. Sembrerebbe che ci sia accordo sul fatto che tra politica e cultura esiste un rapporto. Ricorderete che Croce si chiedeva da dove avrebbe preso alimento la cultura se fosse completamente staccata dalla politica. Sembra però, in questo binomio, che questo significhi che chi corre rischi è la cultura, perché rischia di scomparire proprio come cultura, nel caso dei traditori – lì resta soltanto la forza della cultura, che il potere riceve perché l'intellettuale si è identificato con le ragioni del potere; questo è il primo rischio, scomparire come cultura. Oppure, nel caso del naufrago, rischia di scomparire come

forza, perché, quando tutti i legami sociali sono tagliati, quando l'individuo si è allontanato da potenti organizzazioni di diffusione della cultura, a quel punto se è garantito lo sviluppo individuale, e anzi si può immaginare una specifica lucidità dello sguardo del naufrago, una sua specifica libertà, perché appunto non deve più rispondere di niente a nessuno; bisogna però anche ammettere che lì, in una situazione clandestina, sfioriamo l'invisibilità: a quel punto la cultura non ha più forza visibile.

Quindi il rapporto tra politica e cultura viene a svolgersi in un terreno, comunque sia, ostile per la cultura. Quindi i protagonisti del lavoro culturale devono trovare strategie di adattamento e di sopravvivenza. Il concetto di sopravvivenza in ambiente ostile deve essere la vostra guida.

Il silenzio. Nel mondo di Bobbio diviso tra rossi e neri, esiste un grande rischio ed è lui stesso, in uno dei saggi che leggeremo (pp. 26-27), ad individuarlo. Il rischio che esiste nel mondo diviso in rossi e neri è che si crei una zona di silenzio consistente, ampia. Il silenzio è l'altro tema, collegato a quello che dicevamo prima, cioè la possibilità che nel caso del naufrago la cultura assomigli a qualcosa che non ha forza, che non ha voce e che quindi non si sente.

Questa è anche un po' la situazione dei prigionieri del corso dell'anno scorso, che scrivevano nel buio, nell'isolamento della loro prigione. E tutto poteva immaginare, in quella prigione, Gramsci, tranne che le note che stava scrivendo per grazia ricevuta – perché se può scrivere è per autorizzazione di Mussolini, mentre prigionieri come Vittorio Foa, come Ernesto Rossi in carcere non potevano scrivere – sarebbero diventate poi un classico della letteratura mondiale, tradotte in decine di lingue. Vedete le vicende di una

voce che nasce nel silenzio, perché finché Gramsci è vivo i suoi quaderni non li legge nessuno, ma poi quella voce viene presa in carico da un potentissimo organismo. È qui che la cultura diventa politica, e c'è una specifica politica culturale della diffusione del pensiero di Gramsci. Questo organismo è il movimento comunista internazionale, specificamente animato, in questo caso, dal PCI, come ricorderete, o come vedrete leggendo le *Lezioni* dell'anno scorso: è Togliatti stesso che si occupa della diffusione dei *Quaderni* e delle *Lettere*.

Quindi, il rischio del silenzio, dice Bobbio, è un pericolo serio. È evidente che nel momento di massimo conflitto anche tra noi – qui si riferisce a un saggio di Natalia Ginzburg – si parli assai più volentieri dei “particolari decorativi della nostra costruzione metafisica”, che delle fondamentali.

La situazione di scontro, del mondo diviso in rossi e neri, produce anche il silenzio. Di questo riferimento di Bobbio al saggio di Natalia Ginzburg ritroveremo i motivi interni, perché nella difficile storia della casa editrice Einaudi c'è un momento in cui è in difficili rapporti con il Partito comunista, che è un po' il suo sponsor, con cui intratteneva un difficile rapporto, di ricercata indipendenza, e succedono una serie di cose, per cui nella redazione dell'Einaudi, di cui sia Bobbio sia Natalia Ginzburg facevano parte, si diffonde il gelo e non ci si parla più.

Il segreto. Un altro tema di fondo di questa storia del Congresso per la libertà della cultura – che per me è un modo di farvi vedere le tematiche del rapporto tra politica e cultura – è l'aspetto della segretezza. Questo ci introduce alle prossime lezioni, in cui vedremo il contesto più generale della guerra fredda, internazionalmente e in Italia.

Perché la segretezza? Perché il Congresso, questo grande organismo transnazionale che deve promuovere la libertà della cultura, è alla luce del sole. C'è una sede a Parigi, vedremo poi com'è fatta l'organizzazione, ma è tutto quanto visibile. Solo che ciò che alimenta questo organismo non è visibile, è segreto. Ci sono alcuni che sono a conoscenza di questo segreto, altri no. Ecco che la tematica del segreto entra in questa storia.

Ci serve capire che cosa significa storicamente la presenza di zone d'ombra. Ci serve proprio perché, per spiegare questa storia del Congresso della libertà della cultura, dobbiamo fare i conti in maniera non banale con il fatto che c'è un potente organismo governativo nell'ombra, che non tira i fili, ma di fatto e accertatamente finanzia il Congresso.

Per capire questo dobbiamo fermarci un momento sulla tematica del segreto. In questo caso, faccio riferimento a un libro di una decina d'anni fa di uno studioso francese, che si chiama Alain Dewerpe. Dewerpe ha analizzato, in modo molto acuto, la presenza del segreto nella società contemporanea. Ma di quale segreto si è occupato? Non parliamo qui del segreto privato, o del segreto delle famiglie o del segreto come aspetto ineliminabile nelle relazioni umane che si basano sempre su un dislivello tra quello che i vari attori fanno e quello che non fanno. Il segreto che Dewerpe ha provato a analizzare è il segreto pubblico, il segreto di Stato. Perché gli Stati, in regime di pubblicità, di trasparenza, di visibilità dei meccanismi del potere, parallelamente mettono su delle grosse organizzazioni che devono essere, e sono, segrete? C'è un circuito del segreto, sostiene Dewerpe, che, attivato nel XIX secolo, si allarga sempre di più nel corso del tempo, in termini di costi economici, di pratiche e di valori sociali, fino a arrivare a strutture estremamente ramificate nel XX secolo e si diluisce nella società.

Quindi questa tematica del segreto, su cui adesso ci soffermiamo un po', acquisisce una sua importanza come elemento di spiegazione dei meccanismi della società contemporanea. Si è imposta un po' a tutti come un modello politico sociale e culturale.

C'è un discorso di peso dell'immaginario del segreto che è maggiore, a quanto pare, del peso che dovrebbe avere nella realtà giudicando l'entità dei fenomeni che sono veramente segreti. Pensate all'immaginario del segreto nei romanzi, nei film, nel mercato dei media. Tutto questo è molto presente nella nostra società. Da un lato c'è questo spazio immaginario del segreto, dall'altro c'è lo spazio reale che, per quello che ci è dato conoscere, ha delle coordinate di estensione inferiore allo spazio immaginario, pur essendo fenomeno di grande importanza storica.

Nota. Sulla "perdita di coordinate civili" nella biografia intellettuale di Antoni, Momigliano e Chabod cfr. il mio saggio *Sulla "collaborazione" degli storici italiani durante il fascismo*, in "Belfagor", 2006, 2, pp. 1-18. – *Storici europei in fuga e obiettività*. Cfr. l'interessante intervento di Edoardo TORTAROLO alla XII giornata Luigi Firpo (Torino, maggio 2005) sul tema *Università e accademie negli anni del fascismo e del nazionalsocialismo* (atti in corso di pubblicazione presso l'editore Olschki). Il caso di Salvemini rientra però a fatica in questo schema (esilio-culto dell'obiettività). – *La polemichetta sull'indipendenza dei grandi giornali*. L'intervento di Paolo Mieli è dell'8 marzo 2006, la replica di Carlo Rossella in "Libero", 10 marzo 2006. – *Miti autorevoli e detective falliti*. Riprendendo un'osservazione della scorsa lezione, il traditore, in quanto mette la cultura al servizio del potere, può giovare della diffusione che il potere assicura alle idee, al mito come "parola autorevole" (ovviamente non tutti i miti, non tutte le parole autorevoli e diffuse dall'alto prendono origine nella mente di un "traditore", come dimostra, per fermarci a esempi minimi, il caso stesso di Antoni collaboratore, volente o nolente, di Mussolini). All'estremo opposto, profughi, esiliati, prigionieri, clandestini, naufraghi, detective privati che non hanno più nulla da perdere sono disposti o costretti a fallire, ma continuano a perseguire un loro ideale privato e interiore, l'unico a cui restano leali (anche se poi, come si è detto, per forza di cose finiscono per trovare rifugio in un altro e nuovo sistema di fedeltà: anche il *Ronin* impersonato da Robert De Niro finisce per lavorare per conto di uno Stato, nel film di John

Frankenheimer del 1998). Assai diverso e più complesso è il caso del cosiddetto nicodemismo, in cui è tenuto in piedi un sistema di fedeltà multiple, contraddittorie e abilmente dissimulate, come avviene nel caso del doppio gioco (dove l'agente doppio non è disposto a fallire e a perdere tutto). – *Il silenzio*. Cfr. Natalia Ginzburg, *Silenzio*, in “Cultura e realtà”, 1951, 3-4, pp. 1-6. – *Il tema del segreto*. Cfr. Alain DEWERPE, *Espion. Une anthropologie historique du secret d'Etat contemporain*, Paris, Gallimard, 1994. Considerazioni sul segreto “privato” in Philippe ARIES, *I segreti della memoria. Saggi 1943-1983*, Firenze, La Nuova Italia, 1993, pp. 10 e sgg.

Terza lezione

Segreto, clandestinità, guerra fredda

Sommario. Continua l'introduzione ai temi del corso. Precisazione sui traditori (e i naufraghi). Il segreto, la clandestinità, la costruzione dell'individualità contemporanea. Silone, Tasca, Herling in clandestinità. La CIA e il KGB: dati essenziali. Un esempio letterario: *La forza del passato* di Sandro Veronesi. Che cos'è la guerra fredda? Bibliografia e fonti (repertori, riviste, siti, scritti in italiano). Breve divagazione su risorse virtuali e tradizionali. Nella descrizione degli eventi della guerra fredda, i fatti si intrecciano con i valori. La questione della colpa della guerra. La guerra fredda non è una chiave *passe-partout*. Definizione tradizionale e ruolo dell'ideologia. Modernizzazione, occidentalizzazione, americanizzazione. Un quadro schematico di Charles S. Maier: periodizzazione 1948-1968.

Precisazione sui traditori e i naufraghi. Prima di tutto vorrei fare una precisazione sulle figure dei traditori e dei naufraghi. Il fatto di mettere al servizio di un potere o dello Stato la propria arte, la propria scienza o la propria filosofia, in una sola parola la propria cultura, come nel caso di Gentile, definisce uno specifico rapporto politica-cultura, ma non definisce quell'arte, quella scienza o quella filosofia. Non è che la filosofia di Gentile è interamente definita dal fatto che il suo rapporto con il potere fosse di servizio al potere, in questo caso quello fascista.

Arte, scienza e filosofia conservano caratteri artistici, scientifici o filosofici propri anche in presenza di questo rapporto specifico politica-cultura. In altri termini, la filosofia di Gentile, di Heidegger, di Carl Schmitt, un giurista tedesco nazista, esiste come filosofia anche perché questi tre sono, come li abbiamo definiti, traditori. Esiste nel senso che si afferma, prende forza, fa scuola, riceve importanza, si diffonde perché sono traditori, ma questo non

esaurisce né determina completamente i contenuti di quella filosofia.

Un altro esempio, l'arte di Picasso e di Guttuso serve il movimento comunista internazionale, nel senso che è al suo servizio dopo la guerra, ma resta arte di Picasso e di Guttuso con i suoi caratteri propri.

Il rapporto che si viene a creare tra politica e cultura di servizio e sostegno (traditori) o di demolizione e critica (naufraghi) ci dà delle informazioni e ci aiuta a definire i confini dello spazio politico occupato da queste persone, siano essi artisti, scienziati o filosofi. Tenete presente questo concetto di spazio politico, lo trovate nelle pagine del mio saggio sulla collaborazione degli storici italiani al regime fascista che dovrete leggere e commentare. Il rapporto che si viene a creare, di tradimento o di estraneità della cultura rispetto al potere, definisce lo spazio politico in cui l'uomo di cultura opera. È condizione di esistenza e di rigore della sua opera di cultura, ma non chiude il problema di che cosa sia la sua opera di cultura.

Questo deve essere molto chiaro. È questo il senso di questa precisazione.

Vi faccio un esempio di segno contrario: che cosa significa per il lavoro del naufrago "condizione di esistenza"? Condizione di esistenza sarebbe, in questo caso, condizione di scomparsa. Il fatto che Gramsci si schierò contro il fascismo significa automaticamente – Gramsci era il direttore dell'*Ordine nuovo* e dell'*Unità* – che i suoi giornali non esistono più. Non c'è più libertà di stampa dopo il novembre '26.

Altro esempio di condizione di esistenza: gli intellettuali come Momigliano, che collaborano con l'*Enciclopedia italiana*, con le istituzioni del regime, non pensano certi pensieri, perché certi pensieri non si possono pensare. Quindi vedete l'assenza di opere

culturali con certe caratteristiche. Anche il traditore, o il collaboratore naturale, come in questo caso di Momigliano, sceglie, o accetta, confini politici del proprio lavoro; decide, a volte, di non dare corso a determinati progetti.

Altro esempio, che vi dà il senso della complessità di queste cose. Se c'è uno storico compromesso con il regime fascista questo è Giocchino Volpe, lo storico ufficiale del regime fascista, non solo perché autore di una storia del fascismo, ma anche in quanto direttore delle principali istituzioni che, tra la fine degli anni Venti e la metà degli anni Trenta, il regime mette in opera per controllare gli studi storici. Allora pensate alle condizioni di esistenza di pensieri che non vengono pensati. All'inizio degli anni Venti, nel '21 o nel '22, a Volpe – che pure era già inclinato verso il movimento fascista che si stava sviluppando –, e poi nei primi anni del regime tra il '23 e il '24, viene negato l'accesso agli archivi del Ministero degli Esteri. Perché gli viene negato l'accesso? Perché Volpe fa delle ricerche sulle conseguenze sociali della guerra, della politica economica durante la guerra, si occupa degli scioperi operai. Studia cioè aspetti che il regime nascente non vuole che vengano studiati. Ecco che allora, pur essendo inclinato verso il regime fascista questo non impedisce a Volpe di immaginare una ricerca su aspetti sgraditi al potere, succede semplicemente che quelle ricerche non avvengano. Niente carte, niente ricerche. E Volpe non lavora più in quel campo lì.

Tra bere la cicuta, finire in prigione e non poter scrivere, al confino oppure chiuso in casa con la posta e le relazioni sociali controllate – questo significa fallire dal punto di vista pubblico, esistere a malapena dal punto di vista pubblico – e avere onori, cattedre, soldi, libri pubblicati, diffusione assicurata sui giornali, fama

sostenuta, tra questi due estremi si gioca il destino dello spazio politico che l'uomo di cultura sceglie.

Ma ciò non accade per il destino delle opere. Fate attenzione a questa distinzione: spazio politico da una parte e opere dall'altra. Opere che a volte esistono anche in condizioni ostili e, a volte, anche se sono sostenute, non sopravvivono e non si diffondono.

Va quindi distinta la forza che deriva dallo spazio politico in cui l'opera nasce e la forza specifica dell'opera. Le figure del traditore e del naufrago servono a definire una condizione del lavoro culturale. Condizione che dà colore, tono, una certa vitalità, una certa fortuna o sfortuna all'opera, che talora che ne favorisce l'esistenza o la non esistenza. Ma la condizione non è l'opera.

Nel tempo, a chi beve la cicuta può capitare di diventare un mito autorevole, pensate al Socrate di Platone, e può capitare al grande accademico di essere ucciso e dimenticato, pensate a Gentile che il 15 aprile del '44 sulla porta di casa verrà ucciso dai partigiani comunisti. Al contrario, pensate all'esempio di cui vi ho parlato molto l'anno scorso, l'opera di Gramsci. È un'opera che nasceva in uno spazio politico quasi inesistente, dal fondo di una prigione, su un quaderno. E invece cosa succede? Succede che quella stessa opera nel dopoguerra viene portata su uno spazio politico vincente, quello del movimento comunista internazionale, guidato da Mosca, coadiuvato dai singoli movimenti comunisti nazionali e in questo spazio politico nuovo l'opera, nata perdente, sconfitta e fallita, diventa una delle più diffuse e importanti – dal punto di vista della forza, che lo spazio dà alle opere che nascono su quello spazio. Diventa una delle opere più importanti del dopoguerra. Chiusa la precisazione sui traditori.

Il segreto. Riprendiamo il discorso del segreto. Siamo nel quadro di un'introduzione ai temi di questa storia, che andrà ricostruita nei dettagli. L'osservazione era che il segreto è penetrato in profondità nella sensibilità contemporanea, riflette determinazioni essenziali della modernità occidentale.

Perché parliamo di una dimensione segreta? Perché una parte di questa storia che vi racconto è una storia segreta, cioè ha una dimensione occulta. Nell'analisi di Dewerpe, che abbiamo iniziato a vedere nella lezione precedente, si dimostra che il tema della segretezza non è estraneo alla storia contemporanea, ma dà risalto, nell'ombra in cui si presentano, ad alcuni aspetti strutturali di essa. Vediamo quali sono questi aspetti essenziali.

Sul piano politico, vanno osservati i seguenti fenomeni, cioè l'esistenza – questi sono i fatti che compongono la presenza del segreto nella storia contemporanea, un po' dappertutto, non in un solo paese – di micro-società segrete pubbliche, burocratizzate, gli organismi del segreto, i cosiddetti servizi. L'esistenza di queste micro-società segrete ci dice qualcosa sui rapporti tra cittadini e Stato e sui rapporti tra Stato e Stato. Vedete che vuol dire che il segreto penetra nell'interno della storia contemporanea? È importante l'esistenza di queste micro-società segrete pubbliche, autorizzate. Poi ci sono – e questo è un altro aspetto del fenomeno – una serie di società segrete, di gruppi clandestini, partiti o organizzazioni culturali privati, che nascono dal basso, non sono cioè organismi statali. Anche questi organismi, questi raggruppamenti, rivelano com'è fatto il rapporto tra cittadini e potere. Evidentemente chi dà vita a micro-società segrete private lo fa per qualche motivo, che quasi certamente avrà a che fare con un rapporto con il potere.

Altri fenomeni importanti per mostrare quanto conta il segreto nella vita contemporanea. L'uso quotidiano, dice Dewerpe, del segreto nel campo politico, compresa l'informazione all'opinione pubblica. Il sistema dell'informazione – vi ho detto cultura come arte, scienza e filosofia, però, visto che ci interessiamo soprattutto alle condizioni di possibilità del discorso storico, cioè di chi fa storia, il discorso della storia è contiguo a quello dell'informazione e quindi ce lo facciamo rientrare –, c'è un uso quotidiano del segreto che impone una pratica di silenzi e di inganni anche nel campo dell'informazione, certe cose vengono celate.

Poi c'è un fenomeno che riguarda il segreto su un piano culturale e psicologico. È l'esperienza del segreto, fare esperienza del segreto, quindi la dissimulazione, l'astuzia, la copertura di situazioni. Esperienza che fanno attori di ogni tipo, dagli statisti ai massimi livelli fino agli agenti, agli informatori, scendendo sempre più in basso. Un'esperienza a cui collettivamente si assiste nella sua ricaduta immaginaria – abbiamo parlato l'altra volta dello spazio immaginario del segreto che è grande e spesso è maggiore di quello reale, quindi delle mitologie della spia, dei romanzi, eccetera.

La clandestinità e la costruzione dell'individualità contemporanea. Sempre su un piano culturale e psicologico, è importante notare che l'uomo del segreto, la spia, è una figura dell'io contemporaneo, dell'individualità contemporanea, una figura divisa, è un io che non è quello che sembra debba essere. Questo avviene contro gli altri che non lo sanno, ma anche contro se stessi, perché vedremo che in questa specie di gioco di specchi dell'individualità divisa, a volta l'individualità si perde. L'uomo del segreto ci aiuta a comprendere anche come si costruisce l'individuo contemporaneo.

Vedete? Sono aspetti non indifferenti e vi mostrerò anche che tutte queste informazioni, che traiamo dal libro di Dewerpe, ci aiuteranno poi a vedere da vicino alcuni protagonisti della nostra storia, come Silone, come Tasca, come Shepard Stone.

La cosa difficile nel campo del segreto è inquadralo in modo storico. C'è una storia del segreto e della clandestinità? Si può fare?

Da un lato la segretezza sembrerebbe una costante, cioè una forza che non cambia nel campo politico. Fin dalla più lontana immaginabile antichità noi pensiamo che l'inganno, il silenzio, la dissimulazione facciano parte degli strumenti più ovvi di chi cerca di dominare, di stabilire una gerarchia, di cui assuma poi la posizione di vertice. Eppure, rispetto a questa costante, a questa costanza nel tempo di un atteggiamento che sembra immutabile, esistono condizioni specifiche di possibilità che appartengono ai vari tempi e c'è quindi una scansione temporale del segreto che appartiene alle varie epoche. Quella che c'interessa è naturalmente la dimensione contemporanea.

Il problema della dimensione contemporanea – lo ripetiamo – è che dalla fine del XVIII secolo in poi la sfera pubblica, che si costituisce e acquista dei caratteri abbastanza stabili e definibili, è trasparente, dovrebbe essere trasparente. Che cosa rientra in questa trasparenza? La distribuzione dell'informazione libera – torniamo al tema dell'informazione –, la visibilità del potere, dei potenti e dei loro atti. Che vuol dire visibilità del potere e dei potenti? Se voi leggete i racconti antichi, se leggete Erodoto ad esempio, il re dei Persiani, che è l'archetipo della monarchia arbitraria, è invisibile, nessuno vede il re. Ci sono episodi di Erodoto in cui si racconta che non si sa dove il re sia e non si sa chi il re sia. Quindi lentamente il re diventa visibile. Però dalla fine del XVIII secolo in poi è assodato che chi detiene il potere – in molti casi non è un re – sia visibile, i

potenti sono visibili e i loro atti conoscibili. Chi detiene il potere, sia o no un sovrano, fa un contratto con i cittadini, sono tutte dimensioni pubbliche. È la sfera della pubblicità, della società aperta. Per società aperta si intende un mercato aperto di cose, di persone, di idee, governato dalla legge – anch'essa conoscibile, ovviamente, non è una situazione kafkiana in cui non si sa quale sia la legge –, in cui il modello di riferimento della conoscenza sia una scienza verificabile, in cui si va a verificare con gli esperimenti se è vero quello che si sostiene, o non è vero. In cui, infine, la politica è tendenzialmente democratica, cioè è stabilita a maggioranza, e le istituzioni sono liberali, cioè tendono a concedere la libertà, politica ma poi anche economica.

Tutto questo, però – e questo è il grande *ma* del problema del segreto –, già dalla fine del XVIII secolo si trasforma lentamente, in maniera irregolare, asimmetrica, senza che quei principi di pubblicità, di trasparenza, di visibilità vengano negati, in una riabilitazione ambigua dell'opacità politica, come dice Dewerpe. Questo sia nei rapporti tra i popoli e le nazioni – qui entrano in gioco le micro-società segrete pubbliche – sia nei rapporti tra i cittadini e i potenti, sia, infine, nel rapporto dell'individuo con se stesso. Tutto ciò c'è già nella cultura romantica. Si ammette, si intuisce, e poi si capisce chiaramente, che c'è una sfera oscura nell'individuo, una sfera in ombra.

Allora il problema è: che cosa significa affermare l'oscurità in regime di pubblicità? Questo è il problema del segreto nella storia contemporanea. Che conseguenze ha? La prima è quella che abbiamo visto, istituzione di servizi burocratizzati, Stati che hanno corpi segreti, l'esistenza di guerre segrete, l'esistenza di un modo di vita clandestino: nasce un modo di vita clandestino. L'esistenza di un genere letterario e di una specifica mitologia legata al segreto,

connessa con il modo di vita clandestino. Perché la società trasparente non vuole abolire il segreto, ma sposta la frontiera tra ciò che è manifesto e ciò che è occulto. È uno spostamento di frontiera, uno spostamento di confine.

A quello del segreto si lega il tema della clandestinità, l'abbiamo appena detto. Nasce il modo clandestino di vivere. Stiamo sempre parlando del libro di Alain Dewerpe sul segreto di Stato, in cui l'autore sostiene che la sfera del segreto di Stato contemporaneo non risponde – ed è una tesi che io condivido – solo a esigenze funzionali. Il segreto e la clandestinità, negli Stati contemporanei, non esistono soltanto perché ci sono funzioni razionali coscienti da svolgere nel campo del reale e che si inscrivono solo nell'ordine politico, cioè funzioni che rispondono a problemi politici reali. Il segreto di Stato, o sfera del segreto, che si ramifica, che si diluisce in tutta la società contemporanea esiste anche perché è avvenuto un mutamento della coscienza individuale, cioè c'è una connessione tra presenza del segreto nella vita pubblica e costruzione dell'individuo. Qui Dewerpe riprende un'idea di Norbert Elias del nesso tra la costruzione dell'individuo e la costruzione dello Stato moderno. Vedete l'importanza di mettere in connessione ordini diversi di fattori. In che senso per Elias sarebbe connessa la costruzione dell'individuo moderno e la costruzione dello Stato moderno? Nel senso che lo Stato moderno costituirebbe lo spazio all'interno del quale l'individuo moderno può svilupparsi, può definirsi come individuo.

La cosa interessante della clandestinità, come geografia segreta, è che in questo caso – non è sempre così – la storia delle parole e la storia delle cose tendono un po' a coincidere. Abbiamo parlato del progressivo ampliarsi della storia del segreto nel XX secolo. Ci sono apparati che piano piano si formano nel XIX, ma è nel secolo

successivo che diventano effettivamente pervasivi della vita contemporanea. È in questo stesso arco di tempo, cioè nel XX secolo e particolarmente negli anni Venti e Trenta, che il termine *clandestino* comincia a significare quello che significa per noi. Da aggettivo diventa sostantivo, il clandestino non esisteva prima dal punto di vista strettamente linguistico. Quindi nasce il termine *clandestino* come sostantivo insieme alla cosa; ma qual è la cosa? Attenzione, perché qui rientrano in gioco alcuni dei nostri protagonisti. I primi clandestini, oltre a coloro che appartengono a società segrete tardo-ottocentesche, nel primo Novecento sono soprattutto i comunisti, in Occidente naturalmente, cioè quelle figure di rivoluzionari che in Italia, poi in Germania, quando il governo nazionale diventa autoritario, sono messe fuorilegge, quindi se vogliono continuare la loro attività questo deve essere fatto clandestinamente. Poi i resistenti, durante la resistenza, quello fu un grande passaggio, lì si generalizza il modo di vita clandestino; è il momento in cui c'è una guerra civile in Europa e in questa guerra civile moltissimi dei combattenti sono clandestini. Infine i terroristi, e qui ci avviciniamo al nostro tempo, figure di persone che sono invisibili nella società normale, sono come noi ma non vivono come noi, hanno documenti che non corrispondono alla loro identità. Ancora più vicino a noi, i migranti, i *sans papier*, gente senza documenti.

Perché insisto sui documenti? Perché, dal punto di vista storico, giustamente, la clandestinità è collegata a un momento molto preciso del rapporto tra lo Stato e i cittadini, il momento in cui lo Stato, definitivamente, stabilisce chi sia il cittadino, gli assegna la carta d'identità. Dewerpe parla per la Francia del 1917. Comunque sono processi che, vedendo la cosa su un piano europeo, potrebbero ricevere date diverse, ma preparati nel XIX secolo

vengono a compimento nel Novecento, cioè lo Stato si accerta dell'identità di ciascuno dei suoi cittadini, fissa nome e identità anagrafica. Parallelamente nascono sistemi di controllo obiettivo di questa identità anagrafica, la storia delle impronte digitali, ad esempio. È da questo momento che si apre la tematica del clandestino. Prima che esista un sistema organizzato di schedatura dei cittadini non c'è neanche la vita clandestina, perché il proprio della vita clandestina è quello di assumere un'identità ufficiale diversa.

Da una parte – scrive Dewerpe per farci capire – la personalità della spia si scinde in molti volti e aspetti, che coesistono o si succedono. Dall'altra si identifica con un'apparenza verosimile, plausibile e realistica, che maschera e nasconde una realtà interiore segreta, la sola vera.

Vedete? C'è una scissione, una persona diventa più persone, e poi l'assunzione di una maschera esterna: il documento falso, il nome falso. Tutto questo nasconde una realtà interiore segreta, che è la sola vera, dice Dewerpe, anche se qui si potrebbe ragionare in termini un po' diversi, anche pensando a Silone. Approfondiremo un po' questo punto. Nel momento in cui l'io si divide e in cui si assumono diverse identità, non necessariamente c'è un'identità segreta vera e una maschera esterna falsa, ci può essere un rapporto in cui i vari aspetti in cui l'io si è diviso sono tutti falsi o tutti veri.

L'agente clandestino è una specie di personaggio teatrale che interpreta un ruolo. Qual è la differenza? È che il personaggio teatrale che interpreta un ruolo, se sbaglia a interpretare questo ruolo, rischia al massimo fischi, uova marce, cose del genere; l'agente clandestino che sbaglia a interpretare il proprio ruolo molto spesso nel Novecento rischia la vita. Poi ci sono le mosse per

entrare nel personaggio. La prima è quella di perdere il proprio nome sociale anagrafico.

Questo è quello che fa Silone. Silone non si chiama mica così, il suo vero nome è Secondino Tranquilli, poi come informatore della polizia si chiamava, a quanto pare, Silvestri; dal '24, nel movimento comunista internazionale, si chiama Silone. Ma anche Angelo Tasca, che è un altro nome storico del comunismo torinese, compagno di Gramsci, poi emigrato in Francia, si firma Angelo Rossi. Anche uno dei principali impresari del Congresso per la libertà della cultura, Shepard Stone, all'anagrafe si chiamava Cohen, ma essendo questo un cognome ebreo lo cambia, per non far apparire troppo visibili le sue origini.

Ci sono storie di cambi di nome, in questa vicenda che stiamo raccontando. Altro caso, uno degli scrittori che troveremo più spesso su "Tempo presente", la rivista di cui ci occuperemo, è Gustaw Herling. Gustaw Herling è un polacco, che fugge dalla Polonia prima della seconda guerra e poi non torna, perché è anticomunista. Nel 1989 crolla il muro e Gustaw Herling, che ha vissuto in Italia per quasi quarant'anni, perché ha sposato la figlia di Benedetto Croce, Lidia, comincia a suscitare un certo interesse come scrittore in Italia. E Herling si racconta in un libro che si intitola *Breve racconto di me stesso*. A un certo momento lo chiama il direttore del *Mattino*, il giornale di Napoli, e gli chiede "ma lei come ha fatto a vivere per quarant'anni a Napoli e non ci siamo mai visti?". Con una battuta Herling gli risponde, "dal momento che i polacchi amano l'attività clandestina, io anche ho vissuto qui in clandestinità". Dov'era lì la clandestinità? Il problema è che Herling era il protagonista di un movimento anticomunista, molto noto agli intellettuali comunisti in Italia, tanto che a un certo punto su "Paese

Sera” ne chiesero l’espulsione dall’Italia. Quindi vedete un altro aspetto del nostro personaggio che si dice in clandestinità, si autodefinisce in clandestinità.

Il libro di Dewerpe si chiude su un interrogativo interessante: ci sono tre fenomeni diversi – sempre perché si debbono mettere insieme fenomeni diversi e cercare di capirli –, che si affacciano nella nostra cultura alla fine del XIX secolo, la scoperta dell’inconscio di Freud, la creazione dei servizi segreti, queste micro-società pubbliche che spiano e rivelano, e l’invenzione dei romanzi di spionaggio. Queste tre cose sono molto diverse tra loro, ma sono contemporanee. Dewerpe si chiede cos’hanno in comune tra loro. Una risposta interessante è che

hanno in comune una nuova configurazione dell’individualità. Questa nuova configurazione fa spazio alle dimensioni profonde, tacite, nascoste, invisibili dell’individualità. L’idea, addirittura, che l’io possa essere una minaccia per se stesso.

Quando noi ci troveremo di fronte al problema di spiegare il comportamento di Silone, ricordiamoci di questo modello di individualità non solare, non trasparente, non chiara, non razionale, perché determinati comportamenti, è solo di fronte all’emergere di queste configurazioni individuali, tacite, profonde, rimosse, che si spiegano.

La CIA e il KGB. Infine, la questione del segreto ci interessa anche per un altro motivo. Perché uno dei protagonisti istituzionali di questa storia del Congresso per la libertà della cultura è la CIA, e allora in margine a questo discorso del tema della segretezza vi do qualche informazione su che cos’è. La CIA fu fondata nel 1947 ed ereditava i compiti, nel tempo ormai di pace, ma come vedremo subito oggi già di guerra fredda, dell’OSS, *Office of Strategic Services*,

che era un organismo di informazione, sicurezza e spionaggio dell'esercito americano in Europa.

Com'era fatto questo organismo che ereditava i compiti dell'OSS? C'è una struttura che riferisce direttamente al Presidente degli Stati Uniti attraverso un consiglio, che si chiama National Security Council, NSC, che è guidato da un direttore – ci sono alcuni famosi direttori della CIA di cui incontreremo il nome nel corso della storia. Cosa importante, questa concreta micro-società segreta ha un bilancio segreto: il bilancio della CIA non è sottomesso a controllo. Il bilancio era stimato circa dieci anni fa in vari miliardi di dollari.

Qual è la sua caratteristica? La CIA è famosa per una serie di azioni coperte, cioè non alla luce del sole, alcune riuscite e altre fallite. È famosa, per quelle riuscite, ad esempio per il rovesciamento del leader iraniano Mossadeq nel '53, per il supporto contro il Fronte popolare in Italia nelle elezioni del '48; queste sono le azioni di cui si accredita questo organismo segreto come operazioni riuscite. Parliamo sempre di qualcosa che non è interamente noto, proprio perché la caratteristica della segretezza è sempre presente. Altra operazione riuscita è il colpo di Stato che estromise dal potere Salvador Allende nel '73 in Cile. Tra quelle non riuscite, senz'altro la fallita invasione di Cuba nell'aprile '61. Ci sono poi un'altra serie di fatti, ad esempio l'appoggio, parte coperto e parte alla luce del sole, ai mujahedin nella guerra in Afghanistan dal '79.

La cosa importante, però, è che il compito principale di questa struttura segreta non è quello di fare azioni coperte, di diplomazia segreta o di intervento segreto nelle nazioni in cui ciò sia necessario. Il suo compito principale è l'analisi, per quello si chiama *Central Intelligence Agency*, analisi di ogni tipo di informazione, politica, economica e sociale. È un gigantesco apparato che analizza le informazioni.

Nei dizionari, nelle enciclopedie si dice che, ai suoi più alti livelli, la CIA fu infiltrata dal servizio avversario, cioè dal KGB, e questo in parte si può anche capire, perché è un'agenzia che vive in una società aperta. Specialmente nel settore del controspionaggio, cioè delle operazioni che tendono a rivelare chi nel vostro paese è in realtà una spia di un altro paese, è facile operare un'infiltrazione. Si dice poi anche, in queste voci di dizionario che ho consultato, che dagli anni Novanta in poi, ma è un periodo che ci interessa di meno, la CIA avrebbe acquisito una specifica capacità paramilitare, cioè avrebbe delle unità di pronto intervento che possono svolgere delle azioni.

Abbiamo detto l'avversario della CIA, il KGB. Qualche notizia anche sul servizio sovietico. I nomi precedenti erano ČEKA, Gepeu, NKVD, sono sempre sigle che rappresentano la polizia politica segreta dello Stato comunista. Su questo, visto che c'è stato il crollo esiste qualche notizia in più. C'è qualche notizia sull'estensione di questo servizio segreto, si parla di circa 120.000 tra agenti e ufficiali, più altri 200 o 300.000 addetti esterni al servizio, quindi quasi mezzo milione di persone. Rendetevi conto che si trattava di un vero e proprio esercito.

L'attività principale di tutte queste sigle, compreso il KGB, è quella di spionaggio e controspionaggio, quindi infiltrazione. La fama che ha il KGB – notizie sempre tratte da questi grandi dizionari di relazioni internazionali – è quella di essere molto rispettato dagli avversari, c'è una specie di codice cavalleresco delle spie. Il KGB gode di una particolare considerazione, proprio in ragione della sua abilità, della sua particolare forza e valore tecnico.

La questione dell'identità divisa. Il KGB e questi temi della segretezza sono politicamente presenti in un libro del 2000 di Sandro Veronesi, *La forza del passato*. Qual è la storia raccontata in questo libro? Serve per farvi un esempio concreto di presenza all'interno del nostro discorso immaginario del tema delle spie. Da questo libro è stato tratto anche un film. La storia è quella di un figlio – nel film viene interpretato da Sergio Rubini –, che alla morte del padre, che lui conosceva come alto generale dell'esercito italiano, vicino al Movimento sociale e ai neofascisti, cattolicissimo e che litigava con il figlio continuamente, perché c'era troppa differenza nelle loro idee, scopre che in realtà il padre era una cosiddetta *butylka vi morie*, una bottiglia nel mare. Il padre era un cosacco, russo. Era il protagonista di un'operazione difficilissima, tentata nel 1944 dal KGB, che allora era NKVD; siccome questo ventiquattrenne, che diventerà il padre di Rubini, era uno dei più abili agenti, sapeva parlare benissimo l'italiano e sembrava un italiano, nei momenti di confusione delle ultime fasi della guerra in Italia, era stato trasformato dal servizio russo in ufficiale dell'esercito italiano. Poi, come ufficiale dell'esercito italiano, aveva fatto carriera ed era diventato generale di corpo d'armata.

A che doveva servire quest'operazione “bottiglia nel mare”? Doveva servire, si dice nel libro – sono storie immaginarie, è un romanzo, ma sono storie che potrebbero anche essere reali –, in caso di guerra, non per operazioni di spionaggio. Doveva servire come elemento di vantaggio nel caso che la guerra fredda diventasse “guerra calda”, nel caso che scoppiasse realmente una guerra tra i paesi del Patto di Varsavia e quelli della Nato e allora avere un così alto ufficiale, che in realtà gioca per l'avversario, sarebbe stato elemento di vantaggio.

Ma dov'è la cosa interessante dell'individualità divisa? Che questo generale russo, cosacco, che poi parla italiano, è fascista e cattolico, nel momento in cui crolla l'Unione Sovietica non se la sente di abbandonare la sua famiglia, la moglie, il figlio, la vita che sta facendo e per che cosa? dice poi. Per valori – lui credeva nel comunismo, naturalmente – che non esistono più? Quindi vedete che il discorso delle varie identità, l'una vera e l'altra falsa, alla fine restano su piani diversi, ma rimangono entrambe in piedi: per cui muore e non dice niente a nessuno. Il personaggio che rivela la cosa, nel film, è Bruno Ganz, che di sua iniziativa decide di dire tutto al figlio, perché pensa che il figlio lo debba sapere, e da qui si anima la trama romanzesca.

Che cos'è la guerra fredda? Questa introduzione adesso continua con una parte sulla guerra fredda. Che cosa dobbiamo intendere con guerra fredda? Quali aspetti della guerra fredda ci interessano per la nostra storia?

Innanzitutto qualche informazione su dove potete trovare bibliografia e fonti sulla guerra fredda. Esiste un repertorio di bibliografia storica internazionale che si chiama *IBHS, International Bibliography of Historical Sciences*, che ha un paragrafo in cui sono elencate le pubblicazioni – *IBHS* è annuale, ci sono tutte le pubblicazioni uscite con un determinato anno di stampa –, bibliografia e fonti, soprattutto documenti diplomatici nelle varie serie nazionali, poi libri, articoli: questo è un modo in cui potete avere informazioni.

Esistono tre riviste specificamente dedicate alla guerra fredda. "Cold War History", che esce dal 2000 e la potete trovare al Dipartimento di Studi politici e Scienze Politiche. Un'altra rivista si intitola "Cold War International History Project", che invece risulta purtroppo solo a Bologna. Alla biblioteca dell'Università della Luiss, invece, potete trovare il "Journal of Cold War Studies", che esce dal '99. Tranne il "Cold War International History Project", che è pubblicato dal 1992, le altre due riviste sono molto recenti. Crolla il muro di Berlino nell'89, la comunità degli studiosi si organizza, ad un certo momento c'è l'esigenza di avere degli strumenti di

comunicazione dei risultati scientifici specificamente dedicati alla guerra fredda. La prima rivista che vi ho citato, “Cold War History”, è internazionale; il “Cold War International History Project” è basato a Londra ed è anch’esso internazionale; la terza rivista è di Harvard.

Ci sono poi una serie di risorse in rete. Come dobbiamo valutare questi documenti che ci offre internet? In realtà l’informazione su ciò che la comunità scientifica produce esiste dal Settecento. I vecchi periodici, *Il giornale dei letterati*, *Le Dissertazioni vossiane*, servivano a scambiare i dati sulle ricerche che si facevano. Erano le notizie della repubblica delle lettere. Tutto questo avveniva a stampa. Nel Settecento avete gli autori che vanno in tipografia e si stampano da soli “Il giornale dei letterati”, come un Benedetto Bacchini, per esempio.

Nel tempo si sono sempre più perfezionati. *IBHS*, ad esempio, è stata pubblicata per la prima volta nel 1930, quindi sono più di settant’anni che esce, fino al 1996 come emanazione di un Comitato internazionale, a cui partecipavano tutte le nazioni con tradizione di studi storici. Si sono riuniti insieme e hanno deciso di stabilire quali sono gli articoli e i libri importanti per farli conoscere agli studiosi. Rispetto a tutto questo, dalla metà degli anni Novanta, arriva il mondo di internet. Il mondo di internet ha questa caratteristica: non necessariamente quello che voi trovate è valido, proprio perché moltissime istituzioni scientifiche scelgono anche questa forma di pubblicità; però dovete tener presente che le due forme di filtro, di controllo, che sono legate alla carta stampata, cioè il filtro dovuto al costo della stampa e quello della comunità internazionale stessa, su internet sono molto meno forti. Adesso io vi do un indirizzo “affidabile”, ma tenete sempre presente questo discorso sui materiali di tipo bibliografico e fonti che trovate su internet, che vanno usati con grande attenzione e soprattutto non bisogna entrare in quello strano circolo vizioso per cui esiste *solo* internet. In italiano potete leggere, se vi interessa per approfondire, un libro di Marcello Flores, intitolato *1956*, e la parte dedicata a questi aspetti del libro di Ennio Di Nolfo, che si intitola *Dagli imperi militari agli imperi tecnologici*. Sono due letture che vi possono servire molto.

I fatti si intrecciano con i valori. Il problema generale è quello che ci interessa della guerra fredda. Vedremo delle questioni di sequenze cronologiche, di avvenimenti. Però c’è un problema preliminare che vi devo presentare, cioè che questo grande conflitto che è stata la guerra fredda è ora finito.

C’è stata una dichiarazione, la Carta di Parigi del novembre 1990, in cui alcuni principi che vedevano l’opposizione da parte del mondo

comunista, quelli della libertà economica e della libertà politica, sono stati accettati dall'URSS, che ancora esisteva. Quindi, una guerra finita, che il mondo occidentale ha vinto e che l'URSS ha perso.

Che succede nella storia quando c'è qualcuno che vince e qualcuno che perde? Normalmente si dice che la storia la fanno i vincitori e quindi c'è tutta una serie di tematiche, nelle ricostruzioni che potete leggere della guerra fredda, che derivano semplicemente dal fatto che in questa storia sono in ballo valori di base della nostra civiltà. I fatti che raccontiamo, qui più che in altri luoghi della storia, sono intrecciati a dei valori.

C'è una serie di falsi temi, su questo argomento. Per esempio, sempre nella letteratura sulla guerra fredda, trovate il tema: di chi è la colpa della guerra fredda? Potete scommettere che nelle monografie di lingua anglosassone, la colpa della guerra fredda è dell'Unione sovietica, cioè la colpa è del vinto. È difficile, in sostanza – questa è l'avvertenza preliminare –, in questa storia di fatti che sono anche valori assumere un atteggiamento di freddezza, che in certi casi si trasforma in una falsa freddezza, un po' sospetta. Dal lato opposto, un paio di anni fa, è uscito un libro di Luciano Canfora, che è un intellettuale legato alla tradizione comunista, sulla democrazia, intitolato *La democrazia. Storia di un'ideologia*. Come viene raccontata la storia della guerra fredda in questo libro? Con questa freddezza di far uscire dal racconto i valori, di lasciare soltanto i fatti, ma poi si vede che quest'autore un po' parteggia per il movimento comunista internazionale e allora la sua argomentazione, in certi casi – proprio perché vuole prescindere completamente dal tema della libertà politica, della libertà di

mercato, di cui non si parla assolutamente nel libro –, non sfugge al sospetto di essere partigiana.

Questo non vuol dire certamente che della guerra fredda non si può ancora parlare, che è uno di quegli argomenti che è troppo vicino a noi e per cui non sappiamo come mettere ordine tra le cose. Non è questa la situazione.

È che dobbiamo avere ancora più prudenza, ma è una prudenza, nel nostro caso, nella nostra storia del Congresso per la libertà della cultura, istruttiva, perché uno dei problemi del corso è l'organizzazione della cultura, vedere se si concilia con l'indipendenza. Che cos'è la ricostruzione indipendente? Vi inviterei perciò a considerare la guerra fredda più come un problema aperto, che come un problema risolto.

*La guerra fredda non è un passe-partout. C'è un'altra cosa da dire. Moltissime scelte, interne e internazionali, di vari attori che stanno nella comunità internazionale e in vari momenti sono stati spiegate per mezzo della guerra fredda. In questo modo la guerra fredda è come se fosse diventata una chiave *passe-partout* che ci spiega tutto. È troppo facile. Sentite cosa dice Di Nolfo.*

Il concetto di guerra fredda non coincide con quello di sistema bipolare. Il primo tende a comporre, all'interno di un unico paradigma interpretativo, eventi che richiedono spiegazioni molto più frammentate. Inoltre esso, spingendo fino al 1989 la durata dello scontro, tende a semplificare e a rendere omogeneo il sistema delle relazioni sovietico-americane, equiparandole ad un conflitto con pochi intervalli e utilizzando il concetto per riversare sulla cosiddetta "logica della guerra fredda" scelte interne e internazionali, che nulla o poco avevano a che fare con le relazioni tra le superpotenze.

È esattamente questo che intendevo. Attenzione quindi a dare per risolto un problema che è difficile e poi a usare questa espressione come se fosse un grimaldello *passé-partout* per qualsiasi evento occorso tra il 1946-'47 e il 1989.

In altri termini – prosegue Di Nolfo –, l'uso del concetto di guerra fredda come denominatore comune della storia internazionale del secondo dopoguerra, sino alla caduta del muro di Berlino nel 1989, è semplicistico e ingannevole. Non consente di percepire una serie di mutamenti avvenuti nell'ambito del sistema bipolare, né di comprendere fino in fondo la stessa natura delle relazioni tra le superpotenze. Queste relazioni non furono un *continuum* conflittuale, interrotto da brevi periodi di distensione. Furono rapporti complessi, caratterizzati da fasi diverse del modo in cui le superpotenze si posero in reciproca relazione. Per capire questa diversità è dunque necessario individuare con maggior precisione il momento di inizio dello scontro, la posta in gioco, le fasi, la natura e le qualità dei protagonisti, la qualità dei soggetti che singolarmente e come blocchi parteciparono allo scontro, le ragioni e i metodi che diedero fino a un certo punto coesione ai due blocchi.

Definizione tradizionale e ruolo dell'ideologia. Torniamo alla domanda: che cosa dobbiamo intendere per guerra fredda? Ci possiamo accordare su questa definizione, che la guerra fredda fu un conflitto bipolare sistemico tra superpotenze che cercano il dominio e l'equilibrio di potere.

Conflitto bipolare sistemico: ci sono due superpotenze che cercano di prevalere l'una sull'altra. Gli studi di questo conflitto, bipolare sistemico tra superpotenze, si sono occupati soprattutto dai fatti diplomatici, delle relazioni internazionali, delle relazioni economiche tra superpotenze e aree dominate dalle superpotenze, e poi dei fatti legati all'aspetto militare, particolarmente degli armamenti nucleari. Questo sguardo tradizionale sul conflitto bipolare sistemico si è poi concentrato sul ruolo dei singoli Stati nazionali. La storia della guerra fredda è stata fatta anche vedendo gli avvenimenti, relativi alla guerra fredda, in un certo Stato e

all'interno di quello Stato delle élite dirigenti, poniamo diplomatiche o militari o economiche. Quindi, sguardo diplomatico, economico e militare e analisi della situazione nazionale.

Il punto di vista che ci interessa maggiormente, di questo Congresso transnazionale per la libertà della cultura, pone invece al centro il tema della ideologia, cultura e propaganda della guerra fredda, come aspetti essenziali del conflitto. Aspetti altrettanto essenziali del conflitto, quanto quelli diplomatici, economici, militari. Da questo punto di vista giocano un ruolo primario non tanto le singole élite nazionali, quanto un'élite di pensatori e autori transnazionale. Pensatori che appartenevano certamente a una nazione, perché non potevano non appartenervi, ma che si collegano in una rete per cui perdono gli specifici caratteri nazionali e diventano un'élite transnazionale.

Il fatto è che questo mettere al centro ideologia, cultura e propaganda significa implicitamente ridefinire queste nozioni. Vi ho già fornito qualche strumento di questa ridefinizione nell'introduzione.

Ridefinizione dell'ideologia. Che cos'è l'ideologia? Uno dei punti più interessanti delle opere legate al Congresso per la libertà della cultura è il tema, che si afferma proprio per opera di intellettuali del Congresso, della fine delle ideologie.

Nel 1960 Daniel Bell pubblica un libro intitolato *La fine delle ideologie*; Bell è uno dei responsabili del Congresso per la libertà della cultura. E' l'idea, tipica dei tardi anni Cinquanta, che si stia entrando in un mondo in cui lo scontro ideologico non ha più ragione di essere. E allora in che modo, dal nostro punto di vista, sarebbe stata rivisitata la nozione di ideologia. Tradizionalmente la nozione di ideologia indica una falsa rappresentazione della realtà, c'è la realtà vera e c'è

la rappresentazione ideologica, inclinata, deformata. Da questo punto di vista, per i liberali il comunismo è un'ideologia; per i comunisti quella liberale è un'ideologia. Ma questo è un argomento controversistico e non ci porta molto lontano.

Rivisitare il concetto di ideologia significa vederla come protagonista della costruzione sociale di un processo. Vedete che significa mettere l'ideologia sullo stesso piano dei processi militari, dei processi diplomatici o economici? Significa considerarla in modo diverso. Se è semplicemente una falsa rappresentazione della realtà non è importante, se invece l'ideologia contribuisce a costruire socialmente, cioè nella società, quegli strumenti che danno ordine a ciò che sta accadendo nella società e consentono alle élite stesse di comprendere in che modo s'intrecciano i vari piani, quello militare quello politico, quello economico, se l'ideologia è quindi il motore di una consapevolezza storica, allora merita di essere messa al centro di una storia della guerra fredda. Merita di essere messa al centro, perché chi ha vinto il conflitto bipolare sistemico l'ha vinto anche nella capacità di creare un ordine di comprensibilità degli eventi umani superiore a quello dell'avversario.

Modernizzazione, occidentalizzazione e americanizzazione. Da questo punto di vista dell'ideologia, ripensata in questo modo, la guerra fredda si rivela incapsulata, incorporata in processi più ampi. Questi processi più ampi sono stati chiamati dagli studiosi "occidentalizzazione", cioè trasformazione dell'intero globo in Occidente, "americanizzazione", cioè permeabilità di tutte le società contemporanee ai valori definiti come americani, e alla fine "modernizzazione", ma qui ci sarebbe da chiedersi che cosa si intende per modernità?

Sono i temi di uno scontro ideologico. Significa vedere la guerra fredda anche e soprattutto come uno scontro ideologico, non superficiale, non come se fosse una rappresentazione teatrale, ma come uno scontro ideologico definitivo. Tanto più interessante per noi è che la guerra è finita e questi strumenti ideologici oggi ce li ritroviamo sul tavolo, sono gli strumenti ideologici con cui noi, teoricamente, pensiamo la nostra contemporaneità. Naturalmente altre cose sono successe a incrinare un percorso che, subito dopo il 1989, sembrava addirittura concluso, tanto che qualche analista governativo ha anche parlato di fine della storia.

È importante mettere al centro l'ideologia come strumento di costruzione di un ordine insieme sociale e conoscitivo e vedere questo scontro ideologico all'interno di processi più ampi, "modernizzazione", "occidentalizzazione", "americanizzazione".

La storia del Congresso per la libertà della cultura è stata studiata in vari modi. Li vedremo insieme nel corso del racconto. La persona che l'ha studiata per il caso tedesco, cioè ha studiato il Congresso per la libertà della cultura in Germania, Michael Hochgeschwender, ha scritto un articolo che è apparso anche in italiano nel 2003 sulla rivista *Ricerche di storia politica*, in cui inquadra questo fenomeno e definisce questa nuova strategia nello studio della guerra fredda. Scrive,

La focalizzazione della situazione culturale – del conflitto – rese possibile la reciproca integrazione di aspetti del processo storico che in precedenza erano rimasti separati.

Cioè si era studiato l'aspetto militare, l'aspetto diplomatico, l'aspetto economico, quello politico della guerra fredda; l'aver assunto come punto di vista quello culturale-ideologico li ha integrati.

La guerra fredda può ora essere interpretata come un conflitto transnazionale combattuto su piani distinti, ma intrecciati. Un conflitto coinvolgente le lotte per il potere degli Stati nazionali, la ricerca di soluzioni economiche e sociali delle crisi legate alla modernizzazione, l'elaborazione di risposte di lungo e breve termine a problemi culturali e ideologici di fondo.

Charles S. Maier: quadro schematico di periodizzazione 1948-1968. Prima di collocare gli eventi principali della guerra fredda all'interno di questi tre aspetti – lotte per il potere, soluzioni economiche e sociali e elaborazione di risposte ai problemi culturali e ideologici –, che si intrecciano nella spiegazione della guerra fredda, vediamo un quadro schematico fornito da un altro studioso, Charles S. Maier.

Questo quadro schematico è interessante perché ci dà una periodizzazione. Comunque lo si voglia considerare, conflitto bipolare sistemico che dura fino al 1989 o insieme di conflitti minori, più frammentati, divisi e con periodizzazioni diverse, c'è una sola periodizzazione che ci interessa in modo specifico in questo corso, ed è quella che vede una prima fase della guerra fredda, che va dal 1948, più o meno, al 1968. Questa fase è suddivisa a sua volta in altri tre periodi, dal '48 al '55, dal '53 al '58 e poi dal '58 al '68. Questa schematizzazione ci permette di porre un momento di svolta molto importante intorno al 1955.

Molti studiosi del Congresso per la libertà della cultura sono convinti che la guerra ideologica in Europa, intorno al 1955, fosse stata vinta. Ci interessa molto sapere come si collega, in quel momento, questo fenomeno con gli altri fatti, che abbiamo detto essere di natura diversa, politici, economici, militari.

Vediamo più approfonditamente questo quadro schematico generale del periodo '48-'68 – poi naturalmente c'è anche una periodizzazione dal 1968 al 1989, ma non ci interessa.

In questo periodo, in generale, dal '48 al '68, secondo Maier, i fenomeni più importanti che avvengono sono innanzitutto uno sviluppo economico costante, particolarmente nel senso di un'industrializzazione – per il momento questa periodizzazione riguarda entrambi i blocchi del conflitto bipolare, vedremo che lo sviluppo economico e l'industrializzazione riguardano sia l'est che l'ovest –, la migrazione di forza lavoro dalle aree rurali alle città, l'imposizione in politica interna della disciplina della guerra fredda. Questi sono caratteri comuni ai due blocchi.

Nel primo microperiodo, dal 1948 al 1955, avviene, sul piano politico soprattutto, quella che Maier chiama “imposizione dell'ortodossia”. A ovest l'ortodossia è rappresentata dalla socialdemocrazia e dai cristiano-sociali; i governi a ovest possono essere socialdemocratici o democratici-cristiani. A est l'ortodossia è che i governi sono comunisti e basta. In questa prima fase avviene l'imposizione di questo paradigma politico: i governi sono fatti così. Nella fase dal '53 al '58, in occidente, trionfa una politica di sviluppo, in larga parte diretta verso il reinvestimento che favorisca i lavoratori. Diciamo che c'è una prima inflessione di questo paradigma politico – questo solo in occidente, sia ben chiaro – verso sinistra; resta dominante però, sempre secondo Maier, la combinazione di attenzione per la produttività economica e la competenza amministrativa. Maier parla, per questo periodo, di “concezione gestionale” della vita europea occidentale. In questo microperiodo '53-'58 non ci sarebbe un vero e proprio dibattito politico, si pensa che la società sia come una specie di grande fabbrica e che quindi possa essere amministrata con i criteri di una fabbrica. L'importante è che la produttività sia elevata e che ci sia competenza da parte di chi la amministra. Non si occupa invece

della parte orientale, perché Maier la considera bloccata in questo periodo.

Naturalmente questo di Maier è uno schema sintetico che vi dà delle informazioni. Alcuni problemi possono esserci nel collocare in questo schema le realtà concrete, ad esempio quella francese, che proprio in questa fase '53-'58 conosce, sull'onda del problema algerino, un progressivo deterioramento del sistema politico che porterà poi a un cambio nel '58 di sistema istituzionale.

Il terzo periodo, dal '58 al '68, è caratterizzato in occidente da una maggiore influenza delle correnti socialdemocratiche. Anche in Italia c'è l'apertura al centro-sinistra e poi i governi di centro-sinistra, fino al 1968. La produttività è direttamente indirizzata a migliorare il reddito dei lavoratori. Che siano socialdemocratici, laburisti o democratici di sostegno, l'ideologia dominante in questo periodo è quella "sociale", collegata con il concetto dell'ingegneria sociale, della sociologia americana, che si diffonde in Europa, connessa con la nostra storia del CCF è, ad esempio, la figura di Adriano Olivetti, creatore del movimento di Comunità (e anche Ferrarotti collabora a "Tempo presente").

Con il 1968, sempre seguendo Maier, s'interrompe questa visione – avrete notato che Maier, dopo aver detto che nel blocco orientale si è imposto il sistema comunista, si è disinteressato di quello che vi avveniva; il suo schema è maggiormente rivolto alla parte occidentale – di una storia lineare, di un Occidente più o meno pacificato, che si stava sviluppando, sull'onda della crescita economica, con la consapevolezza dei risultati dell'ingegneria sociale, con il dominio dei socialdemocratici, dei socialisti, dei laburisti, tutto questo viene interrotto dal Sessantotto. Nel 1968, con l'esplosione di movimenti sociali antagonisti, con il passaggio a un sistema di produzione post-fordista, post-industriale, con

l'impressione che una diversa industria – quella dei servizi e delle comunicazioni – sia il paradigma dominante della vita economica, realtà nuove incrinano la linea continua di progresso della storia del blocco occidentale. Ad est, che ora ritorna ad essere osservato, con la repressione della primavera di Praga nel 1968, la vita economica e politica si congela definitivamente, conoscerà soltanto dei tentativi di rinnovamento, e questo congelamento alla lunga finirà con il crollo a distanza di circa venti anni.

Nota. Il tema del segreto. Cfr. Alain DEWERPE, *Espion. Une anthropologie historique du secret d'Etat contemporain*, cit. nella Nota della II lezione. – Per l'intervista a Gustaw Herling cfr. il *Breve racconto di me stesso*, Napoli, L'ancora del mediterraneo, 2001, p. 49. – Sandro VERONESI, *La forza del passato*, Milano, Bompiani, 2000 (p. 83 per la *butylka vi morie*). – Per il libro di Canfora, *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Roma e Bari, Laterza, 2004, cfr. i capitoli 13 e 14. – La citazione su guerra fredda e sistema bipolare: Ennio DI NOLFO, *Dagli imperi militari agli imperi tecnologici. La politica internazionale nel XX secolo*, Roma e Bari, Laterza, 2003, pp. 215-216. – *Il ruolo dell'ideologia.* Michael HOCHGESCHWENDER, *Il fronte culturale della guerra fredda*, in «Ricerche di storia politica», 2003, 1, p. 40. – *Periodizzazione 1948-1968.* Cfr. Charles S. MAIER, *I fondamenti politici del dopoguerra*, in *Storia d'Europa*, vol. I, Torino, Einaudi, 1993, p. 321.

Quarta lezione

Il contesto della guerra fredda

Sommario. Le lotte per il potere degli stati nazionali e la dimensione militare e diplomatica. Progressivo disvelamento della realtà del sistema bipolare. La seconda guerra mondiale e la formazione dei blocchi. L'idea che l'unità sperimentata durante la guerra possa proseguire anche dopo. Nascita dei due campi: semplificazione e estensione della vita politica internazionale. Il consolidamento dei due blocchi e la ricerca delle regole di convivenza. Questione tedesca, guerra di Corea, destalinizzazione. La svolta attorno al 1955. Il riconoscimento dei ruoli. Gli avvenimenti del 1956: il XX congresso del PCUS, Polonia, Ungheria, crisi di Suez.

Riassunto. L'introduzione storica al ruolo del Congresso per la libertà della cultura, o CCF, si concentra adesso sull'aspetto del contesto della guerra fredda. Lo sguardo tradizionale, che puntava soprattutto sugli aspetti diplomatici, politici e militari, nella letteratura storiografica degli ultimi decenni, è stato integrato da un'ottica che cerca di cogliere anche il ruolo dell'ideologia. Uno sguardo che non si concentri solo sull'ideologia, naturalmente, ma, abbandonando l'idea di ideologia come falsa rappresentazione della realtà, tenda a scoprire che ruolo essa gioca nell'interazione con gli altri piani, quello militare, diplomatico e politico.

Le lotte per il potere degli stati nazionali. Il conflitto della guerra fredda viene reinterpretato così come conflitto che si gioca su vari piani. Il primo piano su cui adesso ci fermiamo è quello delle lotte per il potere degli stati nazionali – incluse le due superpotenze, che più che degli stati nazionali in questa veste diventano come degli imperi.

Da questo punto di vista, nel periodo che ci interessa – dal 1948 al 1968, da quando si pongono le premesse per la nascita del

Congresso per la libertà della cultura, fino al momento in cui, in seguito alla rivelazione del suo rapporto con la CIA, in sostanza il Congresso attenua di molto la sua attività –, il processo che si verifica è il progressivo disvelamento della realtà del sistema bipolare. Lentamente i singoli soggetti, gli stati nazionali, i blocchi si rendono conto che esiste questo sistema bipolare. È questa la sfera della spiegazione politico-diplomatica.

La formazione dei blocchi. Per capire questo processo, bisogna partire dalla situazione finale della seconda guerra mondiale. La situazione di guerra fredda è fortemente debitrice nei confronti dell'esito finale del conflitto. Non solo le vicende conclusive della guerra, in realtà, perché il punto di svolta è un altro. È giusta l'osservazione di Di Nolfo per cui le periodizzazioni classiche vanno intrecciate, vanno intersecate. Capire veramente, su questo piano, la guerra fredda significa non partire dal 1945, quando finisce la guerra, ma da un momento precedente, cioè all'incirca dai primi mesi del '41, perché marzo '41 è il momento in cui avviene qualcosa nella percezione da parte degli Stati Uniti di ciò che significa il secondo conflitto mondiale, gli Stati Uniti effettivamente abbandonano la loro posizione isolazionista e rientrano nella politica mondiale, dopo averlo già fatto una volta durante la prima guerra mondiale. Il momento di svolta è marzo 1941 perché è la data della legge “affitti e prestiti”.

La legge “affitti e prestiti” è il modo in cui gli Stati Uniti aiutano la Gran Bretagna con prestiti. Poco dopo, nel giugno '41, Hitler decide di attaccare l'Unione Sovietica. A quel punto, per gli Americani, che avevano fatto questa scelta di intervenire nel conflitto, seppur in un primo momento soltanto con un appoggio finanziario alla Gran Bretagna, si pone il problema se aiutare o

meno l'URSS. C'era una difficilissima valutazione da fare del percorso generale che era implicito in questo intervenire nel conflitto mondiale nato in Europa. Però il frutto di questa valutazione fu che l'Unione Sovietica andava aiutata.

In un primo momento, e durante la guerra, c'è la percezione che l'Unione Sovietica può diventare un interlocutore per stabilire un sistema di pace, innanzitutto per sconfiggere le potenze dell'Asse, ma poi anche per organizzare un sistema mondiale pacifico, in cui si possa coesistere anche in presenza di ideologie molto diverse.

Di fatto, finché non verranno declassificati alcuni documenti non si saprà bene l'entità di questo aiuto, si sa che questo aiuto all'Unione Sovietica c'è stato, in termini finanziari, di rifornimenti militari. È però anche vero, per come sono andate le cose, che questo aiuto è stato un po' sottostimato da parte sovietica.

Qui gli eventi militari non ci interessano particolarmente, è evidente comunque che, nel momento in cui gli USA intervengono, si crea un rapporto militare, sia per quello che riguarda la potenza industriale, sia per quanto riguarda la popolazione, che, a seconda delle valutazioni, è stato stimato di tre oppure di quattro a uno tra gli Alleati e Hitler. In quel momento è evidente che si trattava di una questione di tempo: Hitler non poteva più vincere.

Quello che è importante è che, dopo aver deciso di intervenire, gli Stati Uniti cominciano a pensare a come sarà il dopoguerra. Ci sono una serie di mosse, soprattutto nella fase finale del conflitto, dopo lo sbarco in Normandia. Gli USA cominciano a creare degli organismi, progettano le Nazioni Unite, per esempio, il Fondo Monetario Internazionale, progettano quello che sarà poi il GATT, l'Accordo generale su tariffe e commercio. Sono tutti modi, in parte di politica internazionale, in parte economici, e in realtà legati tra loro, per impostare un dopoguerra mondiale, in cui, non essendo

stati toccati, a parte Pearl Harbour, dalla guerra, e ferma restando la loro egemonia, ci fosse un'organizzazione concertata di accordi che funzionassero, sia sul piano politico che su quello economico.

Questo è lo sfondo di una serie di conferenze tra i grandi, cioè tra Russi, Inglesi e Americani – poi in un secondo momento anche i Francesi –, che risolvono, sul piano diplomatico, la situazione di guerra. Sono le conferenze di Teheran nel '43, Yalta e Potsdam, entrambe nel '45, che avvengono quando ancora la guerra non era finita.

È la fase in cui, per le esigenze belliche stesse, ma anche perché la visione americana – su quello che sarebbe stato poi il dopoguerra – era stata esplicitata soltanto in parte, c'è effettivamente l'illusione che il mondo del dopoguerra possa essere cogestito. C'era cioè l'illusione che, in seguito alla valutazione di aiutare i Russi nel '41, le cose potessero continuare così.

Questa situazione, questa illusione si dissipa tra il febbraio '46 e il marzo '47. Lentamente, già ai primi del 1946, ci sono delle prese di posizione. Stalin parla dell'inevitabilità di una guerra fra il mondo capitalista e il mondo comunista. Churchill riprende l'affermazione che dice che “una cortina di ferro è caduta sull'Europa”. Cambia il clima. Con la primavera '47 si stipulano i trattati di pace con le potenze minori dell'Asse, tra cui l'Italia; gli Americani non sono più legati, dal punto di vista strettamente diplomatico, con ciò che farà la Russia e a quel punto inizia sostanzialmente la guerra fredda.

Nel marzo '47 uno dei diplomatici americani più esperto di cose sovietiche, Charles Bohlen, scrive,

Gli Stati Uniti devono affrontare nel mondo una situazione che è completamente diversa da tutte le ipotesi, sulla base delle quali tutte le scelte americane sono state formulate.

A questo punto gli Stati Uniti si sono resi conto che la situazione è diversa.

Invece di unità – continua Bohlen –, sia politica sia economica, dopo la guerra tra le grandi potenze vi è completa divergenza, tra l'Unione Sovietica e i suoi satelliti da un lato e il resto del mondo dall'altro. Vi sono, in breve, due mondi, invece che uno.

Vi sono due mondi, anziché uno. Questa è la situazione marzo '47. In qualche modo, ora sono anche risolte le conseguenze della guerra interne a ciascun paese. Cosa intendo? Soprattutto nella fase finale – e pensando al caso italiano la cosa risulterà perfettamente chiara –, la guerra di liberazione del territorio in ogni paese si è realizzata attraverso una guerra civile. Nella primavera del '47 le conseguenze immediate di questo clima di guerra civile sono, se non liquidate, almeno superate. Da una politica di guerra, e quindi dalla sensazione che qualcosa deve cambiare radicalmente e ci si affronta all'interno di ogni paese anche in modo molto duro, si è passati a un'atmosfera che, per quanto problematica, non è più una politica di guerra.

Semplificazione ed estensione della vita politica internazionale. Nella primavera del '47 nascono quindi i due campi. Da questo momento prende l'avvio un processo di consolidamento dei due blocchi. Uno dei primi atti – cerco di fare qualche riferimento allo Stato italiano – che avviene su pressione statunitense è che finiscono quei governi di unità nazionale che c'erano in Francia e in Italia, a cui partecipavano anche i comunisti, e i comunisti vengono estromessi dalle responsabilità di governo.

Vedremo questo consolidamento dei blocchi su una serie di eventi, però lo sfondo generale è che la politica internazionale si semplifica e si estende come spazio.

Che vuol dire si semplifica? Mentre prima, tradizionalmente, fino alla seconda guerra, i soggetti veri e propri della politica internazionale erano molti, soprattutto le grandi potenze – quello *status* di grande potenza che l'Italia cerca di raggiungere, tentativo che condiziona la politica estera italiana tra le due guerre –, la Gran Bretagna, la Francia, la Germania, gli Stati Uniti, eccetera, ora la politica internazionale si semplifica perché adesso i soggetti sono due, Stati Uniti e Unione Sovietica. È possibile che anche altri tentino qualche manovra, ma alla fine – questo è il corso degli eventi del consolidamento dei blocchi, che può dirsi concluso nel 1955-1956 – la conseguenza è che l'azione di questi soggetti diversi si scontra contro una volontà più forte, per cui si capisce che la situazione si è semplificata.

Nello stesso tempo si estende, perché? Si estende lo spazio, perché qualsiasi punto del globo è di interesse per una di queste due potenze globali, che devono quindi seguire tutti questi scenari, non possono più limitarsi al loro territorio nazionale.

La storia della guerra fredda diventa così, in un primo periodo, la storia del consolidamento di ciascun blocco, processo che si conclude grosso modo intorno alla metà degli anni Cinquanta. Nel secondo periodo, fino al crollo dell'impero sovietico nel '91, questa storia si trasforma in una problematica ricerca di regole di convivenza tra due soggetti, di cui si è ormai appurato che sono i protagonisti della vita politica internazionale e mondiale. È una situazione che avrà i suoi alti e i suoi bassi, ma che non metterà più in discussione che le cose stanno così.

Consolidamento dei blocchi e ricerca di regole di convivenza. Avviene, con le due conferenze di Ginevra del 1954 e del 1955, una sorta di riconoscimento dei ruoli. La seconda conferenza di Ginevra nel luglio '55 è il momento in cui si lancia il segnale che si può ricominciare a parlare tra i due blocchi, visto che ormai si è capito che si sono consolidati.

Questo segnale del luglio '55 coincide con il momento della preparazione finale del libro di Bobbio, che è un invito al dialogo, come abbiamo già visto. Bobbio dice nella prefazione che l'atmosfera di questo confronto ha ceduto il terreno a una specie di distensione e di dialogo, il suo libro vede la luce, effettivamente, nel momento in cui si respira aria di dialogo.

Detta così sembra una storia semplice. In realtà, negli anni che vanno dalla primavera '47 a luglio '55, succedono moltissime cose. Questa nuova situazione internazionale viene messa alla prova in vari scenari e ci sono anche crisi piuttosto importanti. Vediamo rapidamente come avviene questo consolidamento.

Uno dei primi passi è l'annuncio, proprio nel marzo '47, che la Gran Bretagna non può intervenire nello scenario greco e turco. In quell'ambito si era sviluppata una guerra civile, in parte potenziale e in parte effettiva. A quel punto gli Stati Uniti entrano nella politica del sud europeo, fanno da supplenti della Gran Bretagna: gli Inglesi si ritirano perché non ce la fanno più e l'annuncio di Truman, il presidente americano succeduto a Roosevelt nell'aprile '45, che gli Stati Uniti si occuperanno del popolo greco e di quello turco, che cercheranno di costruire una barriera affinché i comunisti non conquistino i due paesi – annuncio noto come “dottrina di Truman” –, è un punto di partenza.

Tra questo annuncio e un altro evento del giugno '47, c'è l'estromissione dei comunisti dai governi di unità nazionale italiano e francese. Ci stiamo concentrando sullo scenario europeo, perché, finché i blocchi non si consolidano, questo è il campo di battaglia. Ai primi di giugno del '47 c'è l'annuncio del piano Marshall, questo è un momento importantissimo. Naturalmente quando il lavoro diplomatico è già stato completato, gli Stati Uniti rendono noto che inonderanno l'Europa di soldi, con una serie di motivi che vedremo guardando gli aspetti economico-sociali della questione. Tra i quindici e i venti miliardi di dollari arriveranno in Europa dagli Stati Uniti tra il 1948 e il 1952. L'offerta americana di denaro è rivolta anche ai paesi dell'est europeo, anche all'Unione Sovietica – ciò che facilita questa divisione è che, nonostante alcuni paesi dell'est europeo volessero accettare, per imposizione dell'Unione Sovietica, che immediatamente capisce il senso di questa manovra americana, si crea una linea di demarcazione: al di là del confine del blocco orientale nessuno aderisce al piano Marshall. Questo è un altro modo in cui i blocchi si consolidano.

I Russi lanceranno una specie di programma alternativo, detto piano Molotov, che però dal punto di vista quantitativo non può essere paragonato al piano Marshall, circa un miliardo di dollari fu versato ai paesi satellite. Tenete presente, però, che l'Unione Sovietica fece un'opera di spoliazione delle risorse economiche di quei paesi e quindi da quei paesi verso l'Unione Sovietica, nello stesso tempo, erano andati circa quindici miliardi di dollari. Di fatto, il piano Marshall divide l'Europa in due parti distinte.

C'è poi – sono tutti eventi di natura diversa collegati tra loro –, come conseguenza, nel settembre '47, l'unione dei paesi dell'est europeo nel Cominform, un organismo di collegamento, cui partecipano anche i rappresentanti dei due grandi partiti comunisti dell'Europa occidentale, quello francese e quello italiano.

Che qualsiasi dialettica sarebbe stata immediatamente soffocata, nel blocco orientale, lo si capisce dal comportamento della Jugoslavia. Quando il maresciallo Tito, che era l'eroe della resistenza antinazista in Jugoslavia, si oppone all'intromissione nella politica interna jugoslava di Mosca viene bandito dal Cominform, questo succede nel '48. Non solo Tito viene bandito, ma anche i fermenti di autonomia che ci sono nei vari paesi, in Ungheria, in Polonia, vengono repressi con il riferimento al collegamento con Tito, si dice che questi movimenti che si verificano in quelle società erano collegati con il traditore Tito. In questo momento la presa di Mosca sui suoi satelliti è massima.

Allo stesso modo, sul piano del collegamento internazionale, nel campo occidentale, i paesi a guida statunitense si collegano nel Patto atlantico, un'alleanza militare difensiva, nel 1949. Questa alleanza difensiva si dota di uno strumento operativo, la NATO, che è un vero e proprio esercito a guida americana con basi in Europa, che nasce nell'anno successivo. I due piani non sono esattamente sovrapponibili: una cosa è l'alleanza difensiva, che esiste e che non è mai entrata in funzione se non di recente, e altra cosa è l'organismo militare, per cui si può far parte dell'alleanza difensiva ma non dell'organismo militare, come ha fatto per un certo periodo la Francia.

La questione tedesca. Dal punto di vista dell'occidente qual era il problema principale di questa divisione da affrontare? Il problema principale era la questione tedesca. In questi anni, '47-'49, Berlino è il cuore di un problema enorme, e lo sarà per tutta la guerra fredda. Tanto è vero che, simbolicamente, proprio a novembre '89 il crollo del muro di Berlino è diventato, anche se l'impero sovietico cadrà due anni dopo, una specie di segnale della fine della guerra fredda.

In questa prima fase, che cosa sarebbe successo di Berlino è veramente una battaglia di tipo diplomatico, anche con aspetti militari notevolissimi. Berlino, come tutto il territorio tedesco, era stata occupata, parte dalle truppe russe, parte da quelle americane e inglesi, c'era anche qualche divisione francese. Questo territorio era stato diviso, simbolo di questa divisione era la città stessa di Berlino, che pur essendo nel territorio occupato dai Russi, manteneva una parte amministrata dagli occidentali e una parte amministrata dai sovietici.

La situazione è molto complessa dal punto di vista degli accordi diplomatici, perché questo spaccarsi in due del mondo significa anche tutta una serie di recriminazioni sulla reciproca inosservanza di questi patti che erano avvenuti tra il '43 e il '45. Uno di questi patti era che il destino economico della Germania sarebbe dovuto essere quello che in comune i due contendenti principali, USA e URSS, avrebbero deciso. Poi, per una serie di motivi, il destino economico della Germania si divide, nel senso che, di fronte al fatto che i Russi si stavano portando via le industrie, i beni di consumo, di fatto si crea un confronto. Gli Americani avevano l'intenzione, come poi sarebbe accaduto, di far diventare la Germania un baluardo di fronte all'impero sovietico. Allora, che questi accordi '43-'45 vengano un po' superati è nella logica delle cose.

Di fatto, però, succede che nelle zone occidentali di Berlino, ai primi del '48, gli occidentali mettono in circolazione una moneta nuova, il marco. A quel punto, la moneta che c'è dall'altra parte, nella zona russa, non vale più niente. Come ritorsione, e anche come tentativo di vedere cosa succede, i Russi isolano la città – questo è quello che è noto come “blocco di Berlino” –, perché Berlino è nel territorio russo, quindi chiudono i corridoi stradali, quelli ferroviari: a Berlino non arriva più nessuno. La reazione era un tentativo di forzare la mano.

Vedete come si consolidano i blocchi? Con questi tentativi di forzare la mano e vedere un po' cosa succede. Allora tra il '48 e i primi del '49 gli occidentali fanno un ponte aereo: ogni due minuti

all'aeroporto di Berlino arriva un aereo stracolmo di ogni genere di beni e di attrezzature. Immaginate cosa significa mettere in piedi un ponte aereo che dura otto mesi. In questo modo dimostrano ai berlinesi e al mondo la forte volontà di resistenza del blocco occidentale, per cui, dopo un po', il blocco viene tolto.

Fatta questa prova di forza che ne è della Germania? Immediatamente, nel 1949, si creano le due realtà, Repubblica Federale e Repubblica Democratica. Sono due processi paralleli, elezioni di qua e di là, Costituzione di qua e di là; naturalmente entrambe le costituzioni mettono al primo punto la riunificazione del paese, riunificazione che però si vede che non può avvenire, se non cambia qualcosa di sostanziale.

La prospettiva diversa era appunto quella che, in un mondo in cui ci sono due grossi poteri che si affrontano, per gli occidentali Berlino è l'avamposto contro l'Unione Sovietica; l'Unione Sovietica invece avrebbe accettato e visto di buon occhio una riunificazione delle due Germanie con conseguente neutralità della zona tedesca, ma questo significava sottrarre la Germania alla sua funzione di avamposto contro l'Unione Sovietica. Quindi, alla fine, la soluzione è che si creano due Germanie e questo avviene nel '49. La questione tedesca è importante, anche perché il Congresso per la libertà della cultura nasce a Berlino e troverà nell'asse tedesco-americano uno dei modelli più importanti di funzionamento.

Ancora sulle conseguenze in zona tedesca del consolidamento dei blocchi: ad un certo momento, subito dopo la morte di Stalin nel '53, c'è una grande rivolta operaia a Berlino. Anche questo è un tentativo, sicuramente in questo genere di rivolta bisogna vedere anche una pressione di elementi di propaganda dell'altro blocco. Comunque questa rivolta operaia viene repressa in maniera feroce e

anche lì si capisce che non c'è spazio nel blocco orientale per manovre occidentali.

Infine, di fronte all'emorragia continua di persone che da Berlino Est vanno a Berlino Ovest, nel 1961 viene costruito il muro, ci mettono i soldati, il filo spinato e non passa più nessuno. Questo è, a grandi linee, il destino, come vedete non solo simbolico, di questo luogo.

La guerra di Corea. Non si trattava, però, soltanto della Germania. Il destino tedesco si replica in vari altri posti, che poi diventeranno sempre luoghi di conflitto aperto. Nel giugno '50 nasce a Berlino il Congresso per la libertà della cultura. Il giorno della prima sessione del Congresso è quello in cui la Corea del Nord invade la Corea del Sud. Vedete questi paesi divisi, di cui uno è comunista e l'altro invece rientra in una sfera occidentale? Sono realtà che si spezzano, due Coree, due Germanie, due Vietnam, due Cine – in Cina la questione si risolve a favore di Mao nel '49. In Corea si fa un altro tentativo importante di vedere che cosa succede: luglio '48 elezioni in Corea del Sud, agosto '48 elezioni in Corea del Nord. È lo stesso processo: si creano gli Stati, dopodiché si prova a vedere cosa succede andando oltre i patti.

Che cosa bisogna sapere nel frattempo? Bisogna sapere che nel '49 in Cina si è stabilito un governo comunista, che ci sono accordi nel mondo comunista tra la Cina e l'Unione Sovietica, tra la Cina e la Corea del Nord. Nel 1949 è successa un'altra cosa importantissima: anche l'Unione Sovietica ha la bomba atomica.

Allora a questo punto si fa un tentativo. Nel giugno 1950 la Corea del Nord invade la Corea del Sud, prova a prenderla. La reazione occidentale non tarda, gli Americani organizzano una risposta, basata su una risoluzione dell'ONU. Si combatte in fasi più o meno

alterne e poi c'è il tentativo di segno opposto, cioè gli Americani a un certo momento, ricacciato l'esercito nordcoreano oltre il 38° parallelo, pensano di invadere a loro volta la Corea del Nord. C'è un momento in cui il dibattito negli Stati Uniti è aspro, per dire cogliamo l'occasione, andiamo oltre il confine; si pensa anche all'invasione della Cina.

Vedete che significa che questo consolidamento avviene attraverso momenti critici? Poi però, quando le cose si sono messe male per i coreani, nell'ottobre 1950, autorizzata naturalmente da Stalin, c'è una controffensiva cinese: i Cinesi entrano in Corea. A quel punto la guerra si stabilizza – è quello che succede, con altre proporzioni, in Vietnam. È una situazione che si risolve soltanto nel '53, quando tutto verrà ricondotto al punto di partenza, cioè il 38° parallelo torna ad essere, come nel 1950, il confine tra le due Coree.

Dal punto di vista geopolitico, sono tutti tentativi costosissimi, perché gli Americani che muoiono in Corea sono 34.000 e se si contano anche i feriti e i morti dell'altra parte la cifra raggiunge i tre milioni di uomini, in tre anni. La guerra di Corea ha anche una conseguenza importante, gli Americani capiscono che devono cambiare qualcosa nei loro piani riguardanti lo scenario del sud asiatico, e termina durante la guerra di Corea il processo per cui si stava smantellando la struttura tradizionale del Giappone.

In Giappone gli Americani sono stati costretti a mantenere in piedi l'imperatore, ma nello stesso tempo, tra '45 e '52, il territorio era stato occupato dalle truppe statunitensi. Accade con il Giappone la stessa cosa che succede in Europa con la Germania: era un nemico, ma loro si rendono conto che sono queste le realtà che possono fare da baluardo nei confronti di tentativi come quello della Corea del Nord. Gli USA quindi puntano sul Giappone, come puntano

sull'Australia, sulla Nuova Zelanda, sulle Filippine, sul Pakistan, per creare degli avamposti in quell'area contro la politica cinese e sovietica.

Tornando in Europa, il discorso sul Giappone si replica sulla Germania, si ammette che la Germania possa riarmarsi. È una cosa che nel '45 sembrava una pura e semplice assurdità. Alcuni piani americani prevedevano per la Germania un destino di paese agricolo deindustrializzato diviso in zone, votato all'inesistenza politica per i secoli a venire. Vedete come cambiano le cose? Nel giro di sei-sette anni si arriva ad ammettere pacificamente il riarmo tedesco, soltanto che il riarmo tedesco viene ammesso nel quadro di un'alleanza difensiva guidata dagli Stati Uniti – anche gli stessi Tedeschi ammettono questo – e ci sono una serie di tentativi, quello di creare una Comunità Europea di Difesa, CED, che però naufraga nel '54. Si crea un altro strano organismo, l'Unione Europea Occidentale, UEO. Ma il fatto importante è che nel '55 la Germania entra nella NATO; a quel punto i paesi orientali si riuniscono nel Patto di Varsavia. Questi sono i momenti della fase europea del consolidamento dei blocchi.

È interessante vedere, come conferma di questo consolidamento dei due blocchi e del fatto che, in un certo senso, una fase della guerra fredda si è chiusa in Europa – Di Nolfo sostiene che inizia nel '55 la fine della guerra fredda –, quello che succede nel blocco orientale.

La destalinizzazione. Nel blocco orientale c'è un momento di svolta importante che è la morte di Stalin, nel marzo 1953. Si apre una nuova fase. Il blocco orientale si era organizzato su questi assi: monopolio del partito unico, presenza di una potentissima polizia segreta, ideologia marxista-leninista come ideologia ufficiale,

economia centralizzata e pianificata – soprattutto da Mosca, quindi ogni sforzo economico va a profitto del centro dell'impero. Una base importante per il controllo strettissimo delle direttive di Mosca che aveva messo in piedi Stalin, con la sua morte, viene a cadere. Inizia un processo che è difficile da seguire in breve, però quello che si sviluppa è un processo – come vi ho già detto c'è lo sciopero operaio in Germania est –, che ha vari aspetti interessanti per questo tema del consolidamento dei blocchi.

Per esempio, nel '55, dopo la costituzione del Patto di Varsavia, i sovietici riannodano i rapporti con Tito. Tito non è più il reprobato, non è più il traditore. E cade anche quell'argomento usato contro gli eretici del campo orientale, cioè di essere titoisti; c'è anzi qualcosa di simile a delle scuse a Tito per averlo estromesso. C'è adesso una gestione più o meno collegiale del potere in Russia, all'interno emerge comunque la figura di Chruščëv come vero capo. Quello che vi interessa sapere, però, è che dopo il '53 c'è un certo movimento all'interno del blocco orientale.

Gli avvenimenti del 1956: il XX congresso, le crisi in Polonia e in Ungheria. Questo movimento si concretizza in avvenimenti importantissimi che avvengono nel 1956, giusto a ridosso di questa svolta del '55 che abbiamo detto.

Fondamentale è il XX congresso del partito comunista sovietico, in cui – durante le sedute pubbliche non succede nulla di particolare –, durante una seduta finale, riservata soltanto ad alcune persone e notturna – guardate la coincidenza della rivelazione notturna di un segreto inconfessabile –, Chruščëv ne dice di tutti i colori su Stalin. Chruščëv sostanzialmente demolisce il mito di Stalin, facendo un sacco di esempi, di cifre: denuncia i crimini staliniani. Questo era funzionale a una sua visione di quello che doveva essere poi

l'Unione Sovietica, di un suo assestamento come capo di questa gestione collegiale del potere; rientrava evidentemente in un'atmosfera di svolta. Questo rapporto cosiddetto segreto, che era veramente molto duro, che costituì per tutti coloro che avevano fino a quel momento creduto nel comunismo un autentico choc – è veramente il momento che può essere considerato come l'inizio della fine del comunismo sovietico –, più o meno viene fatto conoscere in Europa ai primi di giugno '56. Una cosa molto importante è che questo nuovo metodo collegiale, legato alla condanna di Stalin, apriva la strada alle cosiddette “vie nazionali al comunismo”; ciascun paese satellite poteva, o si sentiva implicitamente autorizzato a perseguire una politica di tipo nazionale, diversa da quella seguita finora. Sembra che la presa di Mosca si allenti. In questo quadro rientra anche la riabilitazione di Tito, che era stato il primo a sottrarre la politica interna all'influenza di Mosca.

Nell'aprile '56 viene sciolto il Cominform, quest'organismo di collegamento che si era creato nel settembre '47, e poi ci sono fatti importantissimi. Questa atmosfera di allentamento della presa di Mosca produce vere e proprie rivolte, sollevazioni di tipo popolare, operaio e oltre come vedremo, sia in Polonia sia in Ungheria, più o meno contemporaneamente, solo che gli esiti sono molto diversi. I sovietici cercano di gestire tutte e due le situazioni, naturalmente; laddove Stalin non si muoveva mai, Chruščëv va dovunque, cerca di risolvere queste situazioni.

La situazione polacca viene in effetti risolta senza spargimento di sangue, affidando a Gomulka il governo: si trattava del recupero di una generazione di uomini politici che erano stati emarginati nel momento in cui la presa di Mosca era più forte su questi paesi. Evidentemente nella soluzione pacifica di questa situazione molto

gioca l'autorità di questo capo, di Gomulka, che, pur essendo stato emarginato in Polonia, pur rappresentando gli interessi soprattutto polacchi – qui c'è un nazionalismo polacco più antisovietico che anticomunista –, riesce a inserire la sua azione nazionale all'interno dell'impero sovietico, senza tirarsene fuori.

In Ungheria succede tutt'altro. Lì scoppia una vera e propria guerra civile, c'è una rivoluzione. Rivoluzione che ha una sua base operaia, anche qui ci sono personaggi, come Nagy, che appartengono a quella classe dirigente che la stretta russa aveva emarginato, ma che poi, negli anni tra il '53 e il '55, ritornano sulla scena, per poi assumere il governo per breve tempo, durante i fatti della rivoluzione; ma Nagy, al contrario di Gomulka, non è in grado di controllare la situazione ungherese. Allora, accadrà che, con una serie di finte – i sovietici fingeranno di non interessarsi alla questione, di allontanare le loro truppe da Budapest –, considerato che la situazione nelle mani di Nagy non può essere controllata, all'annuncio che Nagy fa, ai primi di novembre, che l'Ungheria uscirà dal Patto di Varsavia, il 4 novembre le truppe sovietiche entrano a Budapest e comincia la feroce repressione. Nagy verrà ucciso due anni dopo.

Il riconoscimento dei ruoli. Quindi vedete due destini diversi, entrambi però dimostrano che, nel momento in cui i blocchi si sono consolidati, la realtà è questa.

Il 29 ottobre '56, in piena crisi ungherese, l'ambasciatore americano assicura che, in presenza della repressione sovietica, gli Stati Uniti non interverranno. C'è qui qualche recriminazione, da parte ungherese, perché si addebita a vari organismi di propaganda, alimentati dagli Stati Uniti, come Radio Europa Libera, l'aver fatto credere agli insorti ungheresi che ci sarebbe stato un intervento;

forse c'è stato un equivoco. La rivolta ungherese è fatta da operai ma anche da forze nazionaliste, antisovietiche, ma alcune anche anticomuniste, quindi quale sarebbe stato il destino dell'Ungheria se i Russi non fossero intervenuti è molto chiaro: ci sarebbe stato un rimescolamento completo delle carte nell'est europeo. Tutto questo non accade, perché ormai i blocchi si sono consolidati. Forti conseguenze ci saranno in Occidente per i movimenti comunisti. A quel punto è molto chiaro che cosa è quel tipo di dominio, instaurato dai sovietici nel blocco orientale.

La crisi di Suez. Poi dovete anche considerare che, con la rivolta ungherese, coincide un tentativo, finito malissimo, di iniziativa autonoma francese e inglese a Suez. Inglese, Francesi e Israeliani tentano di sottrarre al controllo egiziano il canale di Suez, che era stato nazionalizzato qualche mese prima da Nasser, ma vengono sconfessati dalle Nazioni Unite. Questo che significa? Significa che l'iniziativa di Francia, Gran Bretagna e Israele non conta più. Chi li sconfessa? Sono gli Stati Uniti stessi che dicono che lì la situazione deve rimanere così. La politica mediterranea la fanno ancora l'Unione Sovietica, che in questo caso minaccia il ricorso alle armi atomiche se Francia, Gran Bretagna e Israele non se ne andranno, e gli Stati Uniti, che concordano insieme all'Unione Sovietica la soluzione del problema e cioè che in quello scenario le cose restano così. Questo è l'ultimo fatto politico, che avviene appunto nel novembre '56, che è un po' un sigillo di questo avvenuto consolidamento dei blocchi.

Nota. La citazione di Charles Bohlen sui due mondi è tratta da Ennio DI NOLFO, *Dagli imperi militari agli imperi tecnologici* cit., p. 163.

Quinta lezione

Il “Congress for cultural freedom” (CCF)

Sommario. Sul contesto della guerra fredda: ripresa e conclusione. Nascita del campo europeo. Decolonizzazione e paesi non allineati. Gli altri piani del conflitto. Ricerca di soluzioni economiche e sociali: crescita economica nei due blocchi e civiltà materiale del blocco occidentale. I codici americani del consumo. La ricerca di risposte culturali e ideologiche. La battaglia sui valori. Antiamericanismo, modernità, anticomunismo, nazionalismo, antisovietismo. Ancora sulla carta di Parigi del 1990. Due eredi dell'illuminismo in lotta fra loro, e nuovi movimenti di emancipazione e contestazione. Propaganda e apparati: l'esempio di Willi Münzenberg. I partigiani della pace. Descrizione del CCF. Gli individui, il sistema, la macchina organizzativa. Temi del dibattito e tendenze strategiche. Bibliografia e fonti.

Il contesto della guerra fredda. Alla domanda su cos'è la guerra fredda, che chiude questa lunga introduzione al problema del Congresso per la libertà della cultura, che è a sua volta il contesto degli scritti di Bobbio che leggeremo – la storia che vi sto raccontando si organizza un po' come un sistema di scatole cinesi, il problema è vedere come reagiscono queste diverse storie l'una con l'altra, il grande contesto della guerra fredda, la scatola del Congresso per la libertà della cultura, i testi che hanno a che fare con le polemiche che provoca l'esistenza di quest'organismo transnazionale –, abbiamo cercato di dare la risposta che si tratta di un conflitto bipolare, che non si risolve su un solo piano, ma che si gioca su più piani che si intrecciano tra loro.

Nell'ultima lezione abbiamo visto l'aspetto delle lotte per il potere, alcuni elementi del quadro politico, militare e diplomatico. Oggi terminiamo questa parte, vedendo alcuni elementi dell'aspetto economico e sociale e poi andiamo verso l'aspetto ideologico, che è quello che ci interessa di più.

Vi richiamo alcune cose, il ruolo delle pratiche culturali in questo quadro. Vi ricordo il concetto che le pratiche culturali, da questo punto di vista, non riflettono un ordine sociale, non mascherano un ordine sociale, ma contribuiscono a costituirlo. L'ideologia, l'opera di cultura sono elementi attivi nella costruzione di un ordine sociale. Quello che è interessante è proprio il gioco di questi piani diversi.

Il campo europeo. In merito all'aspetto "lotte di potere", volevo aggiungere un'osservazione. Avevo parlato, per il periodo '47-'55, di consolidamento dei due blocchi. In questo quadro, proprio dal '55, e in conseguenza del fallimento della CED, c'è una specie di terzo polo, terzo blocco oppure terzo campo, che comincia lentamente a svilupparsi, per tutto il periodo della guerra fredda non si riuscirà a crearlo completamente e tuttora non è pienamente sviluppato, ma esiste, ed è il campo europeo.

Non lo si può considerare un terzo blocco, perché non lo è mai stato, e anzi vistosamente è stato un campo nuovo che si stava sviluppando all'interno del campo americano, anche con aiuti americani. Va notata la presenza di questo embrione, di questo germe di terzo blocco, perché esistevano spinte ad un'autonomia effettiva.

I non allineati. Sempre su questo piano delle lotte di potere, va notato che questo passaggio dopo il '55 ad una fase diversa della guerra fredda si lega al problema della decolonizzazione. I due blocchi si sono consolidati, il problema è "che cosa avviene dei paesi che, decolonizzati, si trovano liberi sul mercato della lotta tra le superpotenze?". Ovviamente accade che le due superpotenze cercano di arruolarli. Questi paesi si decolonizzano e lentamente entrano nel gioco delle superpotenze, da una parte e dall'altra.

Per quanto riguarda il tentativo, a guida indiana ma in cui anche Tito ha una sua responsabilità, di formare una specie di campo dei non allineati vale quello che dicevamo prima della Comunità europea che si sviluppa. È un embrione di blocco non allineato che si sviluppa, in realtà anche quel campo lì gioca, con delle dinamiche interne, soprattutto all'interno del campo sovietico.

I piani economico e sociale della guerra fredda. Per quanto riguarda i principali sviluppi economici e sociali collegati con il tema della guerra fredda, vi parlerò di due aspetti. Il primo è il tema della crescita economica, il secondo è quello della civiltà materiale.

Finisce la seconda guerra mondiale e sul tavolo di coloro che devono decidere le sorti dei paesi, si tratti del piano nazionale o di quello internazionale, si ritrovano problemi che non erano nati con la guerra, ci sono problemi nuovi, ma anche problemi precedenti. Uno di questi, che è molto importante e configura una periodizzazione diversa di quella che adottiamo quando parliamo delle guerre, è quella del controllo della società industriale, il tema della politica che controlla l'economia e della necessità che ci sia questo controllo per assicurare una maggiore giustizia, poniamo, nella ripartizione del profitto.

Il tema del controllo dell'economia a vantaggio delle classi svantaggiate è, in una prima parte dell'arco in cui si svolge il fenomeno, cioè a partire dalla fine del XIX secolo, una richiesta. C'è la richiesta delle masse che cambi qualcosa, che ci sia una maggiore giustizia sociale, che lo Stato intervenga e moderi le dinamiche brutali del mercato. Subito dopo la guerra, il filo di questa problematica del controllo sulla società industriale viene ripreso ed è effettivamente un momento in cui, soprattutto con il governo laburista che vince le elezioni in Inghilterra nel '45, si

abbozzano delle soluzioni, soprattutto la soluzione del *welfare state*, dello stato sociale, che prevede forme di copertura della posizione dei lavoratori, assicurativa, assistenziale. Sono tutte cose che gravano sul bilancio dello Stato, ma che, in qualche modo, lo Stato assume su di sé come spese, perché ciò è giusto.

La crescita economica. Immediatamente dopo la guerra, quindi, il filo di questi problemi viene ripreso e costituisce un orientamento dei governi a guida socialdemocratica o liberal-socialista. Questo orientamento è favorito dal fatto che, nel periodo che va dal '45 al '75 – vedete che le periodizzazioni in campo economico sociale e in campo politico non si sovrappongono esattamente –, c'è, in entrambi i campi dei blocchi, una fortissima crescita. È una crescita ininterrotta.

Si tratta della crescita del prodotto interno lordo, di una forte diminuzione della disoccupazione e dell'inflazione. Anche qui con tempi diversi, perché distinguerete un primo periodo dal '45 al '50 in cui c'è l'esigenza della ricostruzione, l'Europa è devastata, ci sono state perdite immense di vite umane – solo in Unione Sovietica sono morte venti milioni di persone, in tutta Europa circa quaranta milioni, oppure, per fare un altro esempio delle conseguenze della guerra, ci sono dieci milioni di abitazioni distrutte nel territorio della Germania. Pensate a questo tema della distruzione della Germania, che adesso sta riemergendo, anche sull'onda di alcuni capolavori letterari, come quelli dello scrittore W. G. Sebald. C'è l'esigenza della ricostruzione, rete di trasporti distrutta, industrie distrutte o parzialmente smantellate – vi dicevo l'altra volta che nella parte orientale della Germania i Russi si portano via tutto quello che possono portarsi via, come attrezzature industriali –, fortissima inflazione, niente beni di consumo.

Questa situazione, a partire dal 1950, viene mutata radicalmente e lo si deve essenzialmente al massiccio afflusso di capitali americani con il piano Marshall. Lo scopo era di rafforzare l'industria, ma anche di ridare tono all'economia europea, così che potesse assorbire le importazioni americane, pagarle e innescare un circuito di crescita economica e di produttività. Gli Americani forniscono capitali, ma anche tecnologie, infrastrutture.

Abbiamo già parlato del piano Marshall e del suo ruolo, ne riparleremo. Grosso modo tra il '48 e il '52 tra i sedici e i venticinque miliardi di dollari affluiscono in Europa occidentale.

Nuova ideologia economica, diciamo "laburista", tesa a ridistribuire i profitti e a coprire con la spesa pubblica le situazioni incerte della classe lavoratrice, e massiccio afflusso di capitali, nel campo occidentale, sono due fenomeni che vanno insieme ed è una combinazione che aiuta a spiegare la crescita economica.

In campo orientale, l'economia è, ad immagine e somiglianza di quella sovietica, fortemente centralizzata. I mezzi di produzione sono di proprietà statale, l'iniziativa privata è praticamente eliminata. Ciò nonostante, nei campi dell'industria soprattutto pesante, la crescita è elevatissima anche nel blocco orientale. Questo periodo '45-'75 è un periodo di crescita in entrambi i blocchi. Anche qui l'occupazione cresce del 2% l'anno, il tasso di crescita tra '50 e '60 è addirittura maggiore nel blocco orientale che non in quello occidentale.

La civiltà materiale. La differenza qual è? La differenza è che, a questa crescita economica, non corrisponde un analogo sviluppo nella civiltà materiale. Anzi, è lì che, drammaticamente, i destini dei due blocchi divergono. Nel blocco occidentale, sulla base di codici di consumo sperimentati nella prima metà del Novecento negli Stati

Uniti, si diffonde quella che conoscete come società dei consumi, cioè ogni tipo di prodotto, di bene si moltiplica sul territorio. La situazione nel campo orientale è totalmente diversa: l'investimento nelle industrie pesanti, quelle siderurgiche, quelle finalizzate a progetti di armamento soprattutto, esclude la circolazione di beni di consumo. Lì la distanza tra le civiltà, in termini di civiltà materiale, è massima.

La modalità di consumo europea – qui già scivoliamo verso temi ideologici – è plasmata dalla modalità di consumo americana, nel dopoguerra succede da noi quello che, nel primo dopoguerra, era successo negli Stati Uniti. Questi codici del consumo, “come si consumano i beni”, vengono veicolati in vari modi, ma già tra le due guerre sono i libri con le loro storie, sono i film, è la musica stessa che veicola questi codici del consumo che cambiano la nostra civiltà materiale.

In questo senso, la data del '68 – torniamo a una periodizzazione un po' più arretrata rispetto a quella della crescita, che finisce sostanzialmente con la metà degli anni Settanta –, rispetto a questo irrompere di modalità di consumo americane sulla scena europea, è un momento di arresto. Si diffondono nella società europea gerarchie culturali, volontà individuali, codici nuovi che provano a cambiare, a sovvertire la logica del consumo.

L'irrompere di queste nuove abitudini si può misurare in molti modi. Non starò adesso a farvi un'inutile statistica. Però, ci sono parametri che mutano in modo significativo; per esempio nel modo di nutrirsi (quanto incide sul bilancio delle famiglie la quota della nutrizione sul totale del reddito); stesso discorso per quanto riguarda le spese per l'abitazione, per la salute, per gli svaghi, per le vacanze. Tutti questi indicatori esplodono nel secondo dopoguerra, in Europa. Lentamente, la parte del reddito familiare destinata alla stretta sussistenza, all'alimentazione, si dimezza, mentre raddoppia

quella dei beni per l'abitazione – pensate al fatto che nelle case entrano gli elettrodomestici.

Nasce la categoria “tempo libero”, cosa che esisteva, prima della guerra, soltanto nelle fasce sociali più alte. Cresce il numero delle automobili, perché l'automobile è legata al tempo di svago, alla mobilità del tempo di svago, in un primo momento: mentre nel 1960 c'erano in Francia dodici automobili per cento abitanti, nel '70 ce ne sono venticinque. In Italia, in questi dieci anni presi come riferimento, le automobili passano da quattro a diciannove per cento abitanti, quasi quintuplicano. Stesso discorso per la percentuale di famiglie che va in vacanza in Francia: nel '58 31%, nel '63 è il 62 %, il numero è raddoppiato.

Questi sono i grandi fenomeni, la vita degli europei cambia radicalmente.

Nasce il gruppo a parte dei giovani, che prima non esisteva ideologicamente. Sarà proprio questo gruppo a parte dei giovani, che nel '68 comincerà a creare dei problemi a questa linea ininterrotta di logica del consumo. Altri indicatori, le famiglie che hanno il televisore in Francia nel '58 sono appena il 5%, dieci anni dopo sono il 62%. Sono anche linguaggi, codici che si diffondono nella società.

Su questo piano della civiltà materiale, il divario tra i due blocchi non potrebbe essere più grande. Niente del genere accade nel blocco orientale, soltanto pallide imitazioni. Mentre il resto del mondo è colonizzato dai prodotti che la tecnologia americana insegna a produrre, nel mondo orientale c'è un'autarchia e una linea di politica economica che prevede che non circolino beni di consumo.

Di questa arretratezza sovietica ho un ricordo divertente. Nel novembre 1990, quando è venuto Gorbaciov a Roma, c'era il lunghissimo corteo delle macchine del presidente russo, e c'erano, sotto Palazzo Chigi, i funzionari italiani del cerimoniale che avevano già i telefonini, che erano ancora grandi, certo, rispetto a quelli di oggi, ma erano molto più piccoli di quelli dei sovietici. Il telefonino russo era una specie di valigia con le ruote, tipo trolley, con sopra la cornetta di un normale telefono: questo significa l'autarchia dei beni di consumo, i russi si erano isolati rispetto alla tecnologia e quel mondo crolla anche perché c'è una fortissima spinta, l'accerchiamento di un mondo che produce beni intorno a un altro, che non ne produce affatto.

La ricerca di risposte culturali e ideologiche. Stiamo parlando di civiltà materiale, di oggetti. Sono temi che incontreremo ancora, perché nelle riviste del Congresso per la libertà della cultura si parla di queste cose. Naturalmente gli intellettuali che scrivono su quelle riviste si accorgono che il mondo europeo è stato invaso dagli oggetti, riflettono su cosa ciò significa, alcuni pensano anche di reagire. Siamo scivolati dal piano delle reazioni economico-sociali a questa divisione del mondo in due al piano delle risposte culturali e ideologiche alla situazione di guerra.

Nel quaderno del carcere del 1934, intitolato proprio *Americanismo e fordismo*, Gramsci si era posto il problema di questa civiltà che produce beni in serie e dell'impatto sull'Europa di questo sistema produttivo in serie.

Il problema è che l'America, osserva Gramsci, costringerà l'Europa ad un rivolgimento della sua assise economico-sociale troppo antiquata.

Rivolgimento dell'assise economico-sociale: qui si tratta di cambiare completamente la struttura sociale. Quello che interessa al pensatore marxista è proprio questo: il modello produttivo, prima o poi, sarà importato, perché è di per sé un modello che si allarga, che si espande, che tende a penetrare mercati nuovi. Che succederà qui in Europa?

Il problema è che si sta verificando una trasformazione delle basi materiali della civiltà europea, che porterà alla forzata nascita di una nuova civiltà.

Gramsci pone il problema e la guerra che si combatte sul piano ideologico è legata a quest'aspetto. La nuova civiltà si forma in conseguenza di un rivolgimento della struttura sociale nel secondo dopoguerra, lentamente, e la guerra fredda è anche il conflitto ideologico che riguarda questa trasformazione.

La battaglia sui valori. È un conflitto sui valori. Pensate al tema di fondo dell'antiamericanismo, perché ha moltissimo a che fare con la nostra storia sul Congresso per la libertà della cultura.

L'antiamericanismo è presente nella cultura europea prima e dopo la guerra, nel campo della destra e nel campo della sinistra. Per l'Italia, il fenomeno è stato studiato molto bene da Michela Nacci, che ha messo in parallelo l'antiamericanismo in Italia e in Francia, paesi, sotto questo punto di vista, perfettamente paragonabili.

L'antiamericanismo è una corrente di lungo periodo ed è esattamente questo, il tentativo di fare i conti con il mutamento della civiltà. In che modo? Dal punto di vista dell'antiamericanismo c'è un rifiuto, si disegna un paesaggio che è fatto di tante cose, il modo in cui gli americani vivono, dove vivono, quello che fanno – questo soprattutto prima della guerra, quando l'America è ancora lontana, non è ancora venuta da noi.

Tutto questo conduce a un'identificazione dell'America con la modernità, perché la grande battaglia che si combatte durante la guerra fredda è una battaglia su che cosa sia la modernità, e se sia da accettare o no. La soluzione americana, identificata con quella vita moderna, è rifiutata, badate bene, dalla cultura di destra tradizionalista – lì è la tradizione che si oppone alla modernità –, è

rifiutata dalla cultura cattolica, è rifiutata dalla cultura comunista, che ha il mito dell'URSS e il contro-mito dell'America.

Soprattutto prima della guerra è molto diffusa l'immagine di una modernità che è l'apice di un processo e, dal punto di vista organico, coincide con la fine di quel processo; è una modernità insieme brutale e morente. Prima della guerra, soprattutto nella cultura reazionaria conservatrice italiana, l'America è una civiltà che sta andando a finire in un baratro. Questi temi – la sorte della modernità –, naturalmente, vengono posti in modo diverso dopo la guerra, ma continuano a circolare, soprattutto in paesi come l'Italia e la Francia.

Quando si dice che la guerra fredda è stata anche una guerra di comunicazione, di linguaggi e di identità tenete presente che i valori in campo sono soprattutto questi, l'antiamericanismo e dall'altra parte, invece, l'anticomunismo, cioè la creazione di un mito negativo dell'Unione Sovietica e del comunismo. Al di sotto premeva, comunque, lo sviluppo di culture nazionaliste, che faticano a integrarsi in questo mondo, che, piano piano, si capisce essere fatto di due blocchi.

La carta di Parigi del 1990. Sul piano ideologico, la carta di Parigi del 1990, sottoscritta nel novembre 1990 da varie nazioni europee, inclusa l'Unione Sovietica, sembrerebbe risolvere il problema, perché dice che la democrazia come sistema di governo e le relative libertà di pensiero, di espressione, di associazione e di movimento, il diritto di proprietà e la libertà economica sono gli elementi che hanno vinto la guerra.

Sembrerebbe quasi assodato che la cosa sia pacifica. In realtà, questo aspetto diplomatico della carta che viene firmata da tanti paesi cela un problema. Considerando proprio ciò che accade

durante la guerra fredda sul piano ideologico, tutti questi aspetti sono in realtà problemi, non soluzioni. È questo quello che vedremo in particolare con la nostra storia.

Due eredi dell'illuminismo. Un'ultima cosa, che va richiamata è che, dal punto di vista ideologico, se ci mettiamo su una linea un po' più lunga, i due blocchi si considerano entrambi eredi dell'illuminismo. Tanto la cultura marxista quanto la cultura liberale occidentale si richiamano a esiti diversi della cultura illuministica. In questo senso è giusto che, durante la guerra, si siano uniti contro un elemento completamente estraneo a questa tradizione illuministica, che è l'elemento razzista e autoritario del nazifascismo. Quindi ci sarebbero due opposti eredi dell'illuminismo che stanno lottando durante la guerra fredda.

Questa lotta – per questo mi pare che la carta di Parigi mascheri il vero risultato di questa lotta – è più articolata, è più complessa di quello che potrebbe far sembrare un documento ufficiale. Mentre i due opposti eredi lottano, quello che accade – perché non è solamente il campo europeo che viene conteso in questo primo periodo della guerra fredda, c'è anche un campo mondiale – è che si formano movimenti che nascono su presupposti diversi, movimenti di emancipazione, di contestazione dei sistemi gerarchici. Ritorniamo al discorso del '68, alla questione della decolonizzazione, sono spunti che non hanno molto a che fare con la tradizione illuministica, oppure ce l'hanno in forma molto più mediata. Quindi ci sono due tradizioni che si affrontano e una serie di tradizioni nuove, o legate molto indirettamente all'illuminismo, che si formano e che riguardano poi tutti gli aspetti, compresi quelli della civiltà materiale e quelli molto importanti dei rapporti tra i sessi. Sono problemi del tutto nuovi.

Ci sono però alcune domande di fondo – e ci dirigiamo direttamente a presentare questo problema, che cos'è il Congresso per la libertà della cultura –, riguardanti la guerra fredda, che adesso dobbiamo accantonare, anche se devono rimanere sullo sfondo. Queste domande condizionano normalmente i racconti che vengono fatti della guerra fredda, e condizionano anche le ricerche minute e minuziose, compresa la storia del Congresso per la libertà della cultura. Il problema, per esempio, è: gli Stati Uniti hanno agito seguendo una logica di contenimento dell'URSS o, fingendo di fare questo, hanno avuto una politica tesa a intervenire sottilmente nell'area orientale, minando lentamente le basi del potere imperiale avverso? Questa è una domanda a cui non possiamo rispondere, ma che dovete tenere presente. L'attività statunitense è stata una specie di controffensiva o di offensiva? Allo stesso modo, dall'altra parte, l'Unione Sovietica voleva creare con questi paesi satellite, che ha praticamente controllato in maniera rigida, una zona di rispetto, voleva difendersi o lentamente, subdolamente, voleva aggredire l'Europa? Sempre in modo sottile, in maniera progressiva, sfruttando le debolezze.

Gli elementi politici che vi ho richiamato nella lezione precedente, la guerra di Corea e la situazione di Berlino del '48-'49, sono un po' dei casi di scuola di questa difficoltà di valutazione. Avete visto che, in un primo momento, sono i comunisti che da nord invadono il sud della Corea; poi, però, gli occidentali reagiscono e invadono il nord, finché ad un certo punto si pensa addirittura che vadano in Cina. Vedete? Le logiche difensive si trasformano rapidamente in logiche offensive.

È questa la difficoltà di valutazione. Perché, in generale, questa massiccia attività di guerra psicologica, che è il Congresso per la

libertà della cultura, la dobbiamo spiegare – questa è la domanda di fondo – come una risposta a delle attività sovietiche o come un’iniziativa statunitense? La concatenazione dei fatti stessi mostra che la risposta a questa domanda è estremamente complessa. È possibile che entrambe le soluzioni del problema abbiano un fondo di verità.

Propaganda e apparati: Willi Münzenberg. La questione di poco fa viene subito a proposito, perché l’idea di organizzare su una scala mondiale il lavoro culturale è tipicamente novecentesca e si presenta in vari modi, in vari luoghi e con vari attori. Alcuni di questi attori fanno parte della più pura tradizione dell’Unione Sovietica, che tenta di esportare il messaggio rivoluzionario, tra le due guerre. Quindi esiste un certo stile, che riconosciamo dell’organizzazione del lavoro culturale – anche quella coperta, cioè fare in modo che degli intellettuali giochino una certa partita per favorire determinate soluzioni politiche.

In questo campo c’è un precedente interessante, da richiamare: la rete di attività messe in piedi nei primi anni Trenta, da Willi Münzenberg. Willi Münzenberg è un personaggio molto interessante, perché era – di suo non è che fosse un grande intellettuale, anzi probabilmente aveva poca dimestichezza con la letteratura e la cultura in generale – un grande organizzatore.

La storia di questi apparati, che fanno guerra psicologica e propaganda, è la storia anche di grandi organizzatori. Münzenberg è un rivoluzionario tedesco, che fu compagno di Lenin nell’esilio svizzero. Ciò che fece effettivamente, offrendo una specie di modello a chi volesse dirigere l’attività culturale in modo coperto, fu la creazione di uffici e di organizzazioni di facciata, che potevano essere agenzie di stampa, librerie, ma anche imprese industriali. Qui

si vede l'origine manageriale e organizzativa di questo progetto: non è un letterato che fa queste cose. Queste attività di facciata, come le agenzie di stampa, per esempio, avevano il compito di collocare presso i giornali degli articoli veri, funzionavano come vere agenzie di stampa, e questo "copriva" la diffusione, che avveniva in modo intermittente, di pezzi di propaganda fabbricati dall'apparato. Il settore di Münzenberg era anche la grande editoria, i grandi giornali, i settimanali. Il legame, però, che dava l'orientamento a questa attività era sostanzialmente che Münzenberg lavorava per la polizia segreta sovietica ed era al servizio anche militare dell'Armata rossa, in sostanza agiva su ordine di Stalin. Manipolava fiancheggiatori. Li creava e li manipolava con la stessa facilità con cui creava e manipolava apparati di facciata, e nel gergo di questa attività coloro che erano più o meno all'oscuro dell'organizzazione erano chiamati gli "innocenti", intellettuali che, tutto sommato, un po' non sanno, un po' non vogliono sapere che cosa significa questo coordinamento culturale di cui fanno parte.

Il consorzio di propaganda che aveva messo in piedi Willi Münzenberg nei primi anni Trenta era effettivamente mondiale, si estendeva anche all'India, alla Cina. Questo per dire che, se Münzenberg creava dei settimanali, li creava dappertutto nel mondo. I mezzi che usava erano i più vari, per esempio, nella Repubblica di Weimar usava le arti grafiche, cioè i disegnatori, diffondeva il cinema espressionista, portava in occidente il cinema russo. Era un grande agitatore di cultura. Quelli che sono considerati i suoi capolavori sono la campagna per i due anarchici Sacco e Vanzetti, di cui ancora oggi voi avete degli strascichi – quello era un caso giudiziario, ma nello stesso tempo fu anche una grande montatura propagandistica dell'apparato di Münzenberg –, e il processo per l'incendio al Reichstag, l'incendio che precede

immediatamente le elezioni che porteranno Hitler al potere e di cui fu accusato il movimento comunista.

Quello che succede, però – dopo avervi presentato questo personaggio, che è molto interessante, è un tipico personaggio della storia del Novecento –, è che, dalla metà degli anni Trenta, Münzenberg inizia ad allentare il rapporto con Stalin. In qualche modo diventa quello che abbiamo definito un naufrago, mentre era stato certamente, pur non essendo stato un intellettuale, senz'altro un traditore di tante persone, di tanti “innocenti”. Il bello è che, dopo aver lasciato l'apparato staliniano, Münzenberg continua a fare lo stesso lavoro. Ma per chi lo fa questo lavoro? È questo che non si capisce tanto bene. In quale altro schieramento Münzenberg si colloca nel momento in cui lascia Stalin? Naturalmente, la sua vita, da quando ha chiuso con Stalin, è costantemente in pericolo; gli vengono più volte fatte offerte rassicuranti di tornare a Mosca, dove avrà compiti e missioni importanti: ma sa benissimo che se mette piede a Mosca sarà ucciso, come sa che tenteranno di ucciderlo anche in occidente. Per cui è possibile che questo suo continuare nell'attività di propaganda, anche se è un'attività di propaganda di cui non si capisce più bene la direzione, perché le direttive della propaganda a favore dell'impero sovietico non le riceve più, serva in fin dei conti a coprire la necessità di salvarsi la vita. In un certo senso, Münzenberg torna su un piano nazionale, fa propaganda su un fronte antifascista, come se fosse un normale tedesco in esilio a Parigi, perché gran parte delle sue attività si svolgono a Parigi.

Münzenberg crea, per esempio, l'embrione della propaganda antitotalitaria. La sua propaganda è antifascista, perché ci sono Hitler e Mussolini al potere ed è in arrivo una guerra, ma avendo tagliato i legami con Stalin, nello stesso tempo, la sua propaganda si

rivolge anche contro Stalin. È l'embrione della propaganda antitotalitaria, che il Congresso per la libertà della cultura farà in seguito.

Nel 1938 viene fondato il giornale "Die Zukunft", il futuro; i redattori capo, con Münzenberg, sono Arthur Koestler e Manès Sperber, entrambi personaggi chiave del Congresso per la libertà della cultura. Allora, perché è importante Münzenberg? Perché i grandi agitatori, organizzatori, gli intellettuali che troviamo nel Congresso vengono dalla scuola di Münzenberg. Silone stesso conosce bene Willi Münzenberg, lavora con lui; non è un suo collaboratore, ma in quanto esule svizzero fa parte di questo fronte di emigrati antifascisti e ha rapporti anche con Münzenberg.

Finché la guerra non scoppia, il nostro Münzenberg è protetto da quello che lui stesso chiamava "lo scudo della visibilità". Finché girava liberamente per Parigi – talora anche addestrando alle tecniche della propaganda più sottile gli agenti occidentali a Parigi, e questo accade soprattutto nell'imminenza dello scoppio della guerra, dopo il patto nazi-sovietico dell'agosto '39 –, poteva stare più o meno tranquillo. Ma con la fine della "strana guerra", da maggio '40, l'esercito tedesco dilaga sul territorio francese e Parigi viene presa. In circostanze che sono tuttora misteriose, Willi Münzenberg trova la morte sulla via dell'esodo di massa che coinvolge tutta la società francese – che fugge disordinatamente davanti alle armate di Hitler –, e, nel sud della Francia, Münzenberg muore il 20 giugno, a poche ore dalla firma dell'armistizio con la Germania, e si discute tuttora – ci sono testimonianze molto discordanti – se si sia suicidato, forse per evitare che lo uccidessero, o se sia stato effettivamente ucciso, fingendo che si sia trattato di un suicidio. Nei fatti verrà trovato a ottobre, quindi quattro mesi dopo la morte, in un bosco nel sud della Francia.

Koestler e Sperber, che ritroveremo nell'attività del Congresso, conoscono questo sistema, sanno che nel mondo contemporaneo la propaganda si fa su scala mondiale, che si costruiscono organismi di facciata, che in parte svolgono attività che devono svolgere e in parte ne svolgono altre – questo è il proprio degli organismi di copertura – e sanno che, per prevalere in questo delicato campo della guerra psicologica e della propaganda coperta, bisogna usare qualsiasi mezzo possibile di quelli che la tecnologia mette a disposizione.

Dopo la guerra, questa tradizione naturalmente prosegue. L'apparato staliniano non si fondava solamente su quell'uomo, tanto più che quell'uomo alla metà degli anni Trenta li aveva lasciati. C'erano tante altre persone che portano avanti quest'apparato.

Nell'Europa del dopoguerra, è presente, su questa base, una fortissima organizzazione sovietica di propaganda coperta. Vi cito alcuni episodi: nell'ottobre '47 a Berlino si tiene un grande convegno di scrittori tedeschi, organizzato dagli apparati sovietici; nell'agosto '48 in Polonia, a Wroclaw, si replica; nel marzo 1949 – e questa è una data importante per la storia del Congresso – si svolge a New York, quindi nel cuore dell'impero americano, una grande conferenza organizzata, in modo indiretto, dai sovietici. A tutte queste iniziative il campo occidentale, lentamente, decide di dare una risposta. È quello il problema di fondo di cui vi dicevo prima. Questa attività di propaganda esiste sul suolo europeo – esisteva prima della guerra mondiale. Sono attività che, su larga scala, si mettono alla prova durante la prima guerra mondiale, ma un po' tutti le mettono alla prova: la prima guerra mondiale è una grande scuola del Novecento, da questo punto di vista e anche per tante altre più drammatiche eredità.

Non dovete vedere il Congresso per la libertà della cultura solo come una risposta alla propaganda sovietica – questo qui è il punto di vista, poniamo, della CIA, che sostiene che, se non ci fosse stata la propaganda sovietica, il Congresso per la libertà della cultura non sarebbe mai esistito –, le cose sono più complesse. È vero che la propaganda sovietica c'era e che, di fatto, i primi momenti in cui vediamo all'opera questi personaggi, che rivedremo nel Congresso, riguardano il contrasto delle iniziative sovietiche a Berlino, in Polonia e a New York. A New York viene organizzata una contro-conferenza contemporanea. Nello stesso albergo, il Waldorf-Astoria, c'è il grande salone delle conferenze, dove si svolge la conferenza organizzata dai sovietici, mentre in una suite affittata con i fondi dei sindacati americani c'è un gruppetto di intellettuali, che trama su come fare una contro-conferenza, che organizzerà a un isolato di distanza negli stessi giorni per fare l'attività di contro-propaganda.

Il Movimento per la pace. Lo sforzo propagandistico e di guerra psicologica sovietico si basava anche su un'altra struttura, che prende le mosse da aprile '49, a Parigi. La struttura si chiamava "Movimento mondiale per la pace". Vedete i concetti retorici di base? Nel campo occidentale è la libertà e la cultura. Il concetto retorico di base del campo sovietico è quello, in questo momento, di pace.

Mettono insieme un organismo, che per tanti aspetti è simile al Congresso per la libertà della cultura, nel campo della pace. C'è un grande congresso mondiale per la pace a Parigi ad aprile '49, questo grande congresso dà il via a un movimento stabile, che avrà un comitato centrale mondiale per la pace e poi una serie di comitati nazionali in tutti i paesi che organizzano manifestazioni per la pace.

Questo è un tema, naturalmente, che viene sfruttato dai sovietici, perché era un ottimo tema per l'Europa che usciva dalla guerra. Anche in occasione del congresso mondiale per la pace gli occidentali si organizzano e preparano una giornata internazionale di resistenza alla dittatura e alla guerra. Resistenza alla guerra, pace: grosso modo, le parole d'ordine sono le stesse.

Ecco che, nell'ambito dei primissimi anni della guerra fredda, vedete una dinamica che si sta formando tra organizzazioni di propaganda sovietiche e organizzazioni che si muovono in campo contrario.

Il problema di chi fa la storia di questa guerra psicologica, che si incapsula dentro la guerra fredda, è che si conosce molto meglio il lato occidentale di questi apparati e molto male, finora, il lato sovietico. Questo per tanti motivi, però abbiamo motivo di credere – visto che c'è questa specie di matrice comune che è primo-novecentesca e fa capo al sistema di Münzenberg – che, grosso modo, così come si erano organizzati gli Americani e gli alleati, il sistema della parte sovietica dovesse essere più o meno lo stesso, e che quindi questo fatto che non conosciamo ancora bene i dettagli dell'apparato orientale non pregiudica la nostra comprensione dell'intera storia. È evidente che se volete dare piena ragione di un conflitto, i contendenti bisogna conoscerli bene tutti e due. Diamo per scontato che le linee maestre del sistema propagandistico, che adesso vi descriverò, siano paragonabili ed esportabili in un campo e nell'altro.

Descrizione del Congress for Cultural Freedom. È molto importante che vi presenti almeno la struttura del Congresso per la libertà della cultura, o anche CCF, è la stessa cosa, perché così potrete capire meglio l'intervento della dottoressa Daniela Muraca, dell'Università

di Torino, sugli archivi di Chicago del Congresso stesso (si veda oltre, la *Lezione VI*).

Il Congresso per la libertà della cultura nasce a Berlino nel giugno 1950. Al congresso di Berlino, quello di fondazione, da cui poi nascerà l'organizzazione, le persone partecipano a titolo individuale. Questa è una prima cosa molto interessante. Non ci sono delegazioni nazionali, sono individui quelli che partecipano. Quindi la cosa più difficile è vedere come una struttura, che può essere assimilabile a un sistema, il sistema del CCF, viene messa in moto o interagisce, o mette in moto anche, l'azione di individui singoli. Questo problema del ruolo degli individui singoli è un problema enorme, perché purtroppo quello che abbiamo, nelle fonti – in ogni momento nelle cose della storia –, sono azioni di individui, che poi ricolleghiamo in gruppi, troviamo delle linee, facciamo degli accostamenti, scorgiamo linee di tendenza dell'azione, però poi, di fatto, le testimonianze sono prevalentemente di azioni individuali.

Prendete soltanto, come esempio, il caso di Silone, poi ne ripareremo più approfonditamente. Silone era stato molto indeciso se partecipare o no al congresso di Berlino del giugno '50. Ci sono testimonianze che dicono che Silone non voleva andare, perché Berlino era la città più esposta nei confronti dell'Unione Sovietica, gli occidentali organizzano a Berlino un convegno per la libertà della cultura; Silone, vecchio e navigato protagonista di tante battaglie ideologiche fino a quel momento, anche alla scuola di Münzenberg, capisce che si tratta di un'operazione di propaganda. Allora perché ci va? Ci va perché, evidentemente, qualcosa scatta in lui che spinge ad andare oltre questo meccanismo della propaganda. Qui vedete la scintilla propriamente individuale.

La sera prima del congresso c'è una strana riunione, perché – al congresso partecipano tante persone e tanti individui – c'è un

gruppetto direttivo che appunto sorveglia un po' l'andamento dei lavori, di cui fa parte anche Silone. Durante questa riunione, in cui si doveva preparare il congresso, avviene una strana scena, riferita da alcuni testimoni: Silone ha di fronte gli stessi uomini di cui si scoprirà, in seguito, che sono agenti della CIA e se ne esce con una specie di requisitoria, dice che aveva messo in piedi molte organizzazioni di resistenza alla minaccia totalitaria e ai fascisti, e quando aveva smascherato qualcuno, in queste organizzazioni, che faceva il doppio gioco per conto di qualche governo l'aveva sempre espulso. Immaginatevi che cosa devono aver pensato quegli agenti CIA, seduti al tavolo con Silone. Il quale aveva anche detto che le cose voleva farle a modo suo, "faccio una guerra mia" (*une guerre à moi*). Pensate cosa significa in pieno Novecento un intellettuale che fa una guerra da solo. Questo è il piano individuale, difficile da capire. Come integrare questo piano individuale di Silone, che fa una guerra da solo, e il sistema intorno che si è creato, grande, gigantesco, mondiale?

Il giorno dopo Silone interviene al congresso e mette in chiaro come stanno le cose. Il testo del suo intervento è conservato negli archivi del Congresso, ma è stato anche pubblicato, nel 1990, dal quotidiano "La Repubblica", perché uno dei partecipanti, Enzo Forcella, un giornalista molto bravo di cui anche riparleremo, l'aveva conservato tra le sue carte. Silone disse:

Ci si può chiedere, è giusto, è accettabile che degli uomini di cultura si riuniscano proprio nella città che è il centro e in qualche modo il simbolo dei contrasti politici più virulenti?

Perché si chiede questo? Perché la risposta che lui stesso tende a darsi, perché sa perfettamente come vanno queste cose, è che questi uomini di cultura, partecipando a un congresso del genere,

tradiscono la loro missione di uomini di cultura. Si capisce che quell'organizzazione è di propaganda, a Berlino, nel 1950, il giorno stesso in cui si scatena la guerra di Corea.

Ebbene, ci siamo riuniti proprio qui – continua Silone –, poiché non siamo e non vogliamo essere considerati poeti arroccati nella loro torre d'avorio. Siamo tutti intellettuali cresciuti, chi più chi meno, in tempo di guerra e di guerra civile. Le grandi problematiche della nostra epoca non solo non ci hanno lasciato indifferenti, ma hanno costituito le basi stesse della nostra formazione. Questo non significa quindi, come si è insinuato, che il nostro congresso si risolverà in una manifestazione di propaganda, in un ulteriore episodio della guerra fredda. No, non sarà così. Sarà un incontro di uomini liberi, di scrittori e artisti che, in un periodo così drammatico come quello che stiamo attraversando, non vogliono rinunciare al loro supremo dovere di dire liberamente la verità.

Questo è il motivo. Ammettiamo pure, deve aver pensato Silone, che ci sia uno sfondo di propaganda: devo partecipare, ricavarci uno spazio per la mia guerra. Poi aggiunge:

E non dobbiamo temere che le nostre buone intenzioni vengano tradite o fraintese.

Badate che in queste parole c'è già molto della storia del CCF, perché ci sarà un momento finale, in cui tutti questi intellettuali, alcuni dei quali più innocenti di Silone, scopriranno appunto che c'era dietro la CIA e lui già all'inizio dice che non bisogna temere che le nostre buone intenzioni vengano tradite o fraintese. Immagina che un sistema ci sia. Ma non lo teme, pensa che ciò non potrà impedire l'azione individuale.

Coloro che ci hanno invitato sanno perfettamente chi siamo. Ogni altra supposizione sarebbe un insulto sia per loro che per noi. E poi, lasciatemelo aggiungere, non apparteniamo alla categoria di coloro che mendicano la libertà, ma a quella di coloro che la libertà se la prendono.

Questa di Silone, in apertura del congresso, è una specie di dichiarazione di presa di distanza. Non può escludere che questa sia un'organizzazione di propaganda, però va lì per combattere la sua guerra.

Questa è l'impressione che ha l'individuo, in tutte le storie a cui partecipa, di avere a disposizione uno spazio in cui potersi muovere, che ci sia una guerra propria che si può combattere. Questa visione delle cose si riflette anche nelle fonti che abbiamo, perché, quando Silone racconterà queste cose, quando tutti gli altri testimoni racconteranno queste cose, che cosa ci mostreranno? Ci mostreranno lo spazio che credevano di avere davanti, lo spazio di libertà che credevano di avere e che avevano. Sta a noi vedere se era un credere o un sapere, o un illudersi, o un ingannarsi. Così, gli eventi a cui partecipano acquistano un senso imprevisto. C'è, nel racconto dei testimoni e quindi nelle fonti che abbiamo, non il preordinato, la macchina perfetta, l'organizzazione del burattinaio rispetto alla quale si è burattini. Non c'è questo, ma c'è il senso che qualcosa si può fare, che la situazione sia fluida, non organizzata.

Al lato opposto di questa sensazione che hanno gli individui – e che noi dobbiamo adesso mettere a confronto con un più ampio sistema, che osserviamo a distanza di tempo, che costituisce il paesaggio all'interno del quale questi individui si muovevano –, c'è la rivelazione finale che esisteva il background organizzato dalla CIA.

È molto interessante ciò che due protagonisti, Nicolas Nabokov e Stephen Spender, si scrivono anni dopo che la cosa della CIA è venuta fuori e riflettono un po' malinconicamente su quello che pensavano si potesse fare, sullo spazio che ci potesse essere. Questo scambio avviene nell'agosto '70. Nabokov e Spender scrivono,

dovremmo inventarci un romanzo, che poi sarebbe, a dire la verità, è una specie di incubo: il romanzo, immaginano, di un uomo che, qualsiasi cosa facesse e chiunque fosse il suo datore di lavoro, *alla fine scopriva sempre di essere pagato dalla CIA*. Vedete gli estremi? Nel momento dell'azione, l'individuo pensa, o sa che può fare una guerra, che combatterà da solo; passa il tempo e la sua visione può diventare più malinconica.

Questo per dire che, adesso, il piano degli individui lo terremo sempre presente, però dobbiamo inquadrare il sistema CCF. Cercherò di spiegarvi in breve l'organigramma del Congresso per la libertà della cultura.

Il sistema CCF è formato da individui, da mediatori e da agenti. Gli individui, a seconda del loro ruolo, possono essere semplici partecipanti oppure organizzatori. Tra i mediatori – lo osserveremo meglio in seguito – ci sono degli individui con le loro lotte e degli istituti, soprattutto delle fondazioni. Gli agenti – qui diventa più complicato – possono appartenere al governo, quindi diplomazia, ambasciate, ad organismi di servizi, come la CIA, oppure ai sindacati (*commenta uno schema alla lavagna*).

Il quadro di questo sistema, che mette in scena molti attori, è che gli Americani, in questa operazione di guerra psicologica di cui il sistema CCF è soltanto un episodio e ancora relativamente minore dal punto di vista quantitativo, non volevano lasciare niente al caso. Non volevano correre nessun rischio. Lo sfondo è questo: il mondo è fatto di due blocchi, nel nostro blocco non dobbiamo assolutamente rischiare che qualcosa si produca per cui l'equilibrio venga turbato. Quindi questo è un ingranaggio di un meccanismo

molto più complesso, il cui scopo è quello di non correre alcun rischio, di conservare a tutti i costi un equilibrio.

Che differenza c'è tra partecipanti e organizzatori? C'è il congresso, c'è il gruppetto che segue i lavori e che organizza e ci sono i partecipanti.

Sul piano delle motivazioni, vediamo perché si muovono questi agenti. Si muovono sulla base di direttive stabilite a livello di governo. Stabilite è un termine che maschera la reale dinamica, perché sono direttive concordate, discusse, anche in maniera animata, tra elementi diversi dell'amministrazione americana. Ma sostanzialmente l'obiettivo di questi agenti era di mettere insieme una macchina che combattesse due guerre, la prima anticomunista, cioè cercare di contrastare la propaganda e in generale l'ideologia comunista. La seconda, e ritorniamo al discorso dello sfondo ideologico, era combattere l'antiamericanismo e i valori antiamericani. Questa seconda guerra era altrettanto importante della prima: non si tratta solo di anticomunismo, si tratta anche di minare alle basi l'antiamericanismo.

I mediatori sono quelli che organizzano la macchina, sono quelli che stanno nella segreteria internazionale a Parigi. La loro motivazione è di far andare la macchina nella direzione giusta, e poi di tradurre operativamente queste direttive. È qui che gioca un ruolo importantissimo il protagonista del libro della Saunders, questo Michael Josselson. Michael Josselson, così come Münzenberg, non era un intellettuale, ma un direttore di supermercati, però era un grande organizzatore. È qui il ruolo dei mediatori. È Josselson che parla agli individui che partecipano ai congressi. È lui il grande manager di questa impresa, che assicura che sono le fondazioni americane a pagare tutto. La motivazione che spinge il manager è di tipo manageriale. Poi ovviamente le

motivazioni possono anche allargarsi: quando scoppierà lo scandalo si vedrà che anche Josselson aveva sue idee su come doveva andare la cosa sul piano culturale, ma certamente ha soprattutto un ruolo operativo.

Le motivazioni degli individui – vale quello che abbiamo detto – sono le più varie. Abbiamo partecipanti da tutti i paesi del mondo, abbiamo vari tipi di intellettuali, ognuno porta le proprie aspirazioni in un progetto comune.

Questo sistema produce delle opere. Queste opere sono eventi, come può essere un festival di arte svoltosi a Parigi nel '52, che dura un mese, o un altro di musica fatto a Roma nel '54. Ci si sono i congressi, quello di fondazione a Berlino nel '50, un altro molto importante a Milano nel 1955 e un altro ancora importantissimo a Berlino nel '60, a dieci anni di distanza dalla fondazione. Il *CCF* pubblica libri, nel corso della sua storia ne ha pubblicati circa un migliaio, anche importanti, che vengono prodotti con il sostegno di questa macchina. Poi riviste, leggeremo una di queste riviste, "Tempo presente"; le riviste del *CCF* furono, nell'arco del tempo, circa venticinque, perché alcune nascevano e morivano subito, comunque un buon numero di riviste, collegate tra loro. Trasmissioni radio, film, questo bisogna intendere per opere del *CCF*.

Vedete allora il sistema? Quell'azione individuale, di cui abbiamo parlato, ho fatto l'esempio di Silone, deve giocare all'interno di questo sistema. Questo sistema, a sua volta, sta all'interno di un'altra serie di ingranaggi, che vanno nella stessa direzione, una complessa operazione statunitense sull'Europa. Nel periodo che ci interessa, cioè più o meno fino al 1955-'56, questo sistema è molto

puntato sull'Europa, poi, con quello che succede nel mondo, la macchina verrà un po' diretta verso l'America latina, l'India, il Giappone: cominciano ad assumere maggiore importanza altri teatri.

Questo sistema si appoggiava su una macchina organizzativa, di cui il responsabile era il direttore di supermercati, Josselson. Adesso vi faccio vedere la macchina organizzativa.

C'è un comitato d'onore, che è, nello stesso tempo, un organismo operativo e di rappresentanza. Ha degli aspetti funzionali, ma anche degli aspetti simbolici. Il comitato d'onore è composto da cinque persone: all'inizio sono i cinque maggiori filosofi viventi in quel momento, cioè John Dewey, Benedetto Croce, Jacques Maritain, Karl Jaspers e Bertrand Russell. Poi c'è un comitato internazionale, una specie di direttivo internazionale composto da venticinque persone, che equilibrano i vari paesi e le varie forze. Chi comanda, però, è un comitato esecutivo di cinque persone, di cui faceva parte anche Silone, con cinque supplenti. Poi c'è, collegata al comitato esecutivo, una segreteria internazionale, che è l'apparato effettivamente amministrativo; questa segreteria era a Parigi, con uffici periferici a Berlino e a Roma, e impiegava circa ottanta persone: è un personale molto numeroso che permetteva di gestire la macchina a livello mondiale.

Il funzionamento dell'associazione, questa grande associazione mondiale che era il Congresso per la libertà della cultura, prevede che i membri, pur partecipando a titolo individuale, si iscrivano a dei comitati nazionali. Nel 1951 questi comitati sono sette, in Gran Bretagna, Germania, Francia, Italia, Giappone, India e Stati Uniti. In Italia il comitato si chiama Associazione italiana per la libertà della cultura.

Tra l'attività delle associazioni, quelle dei comitati e quella di ogni singolo membro continua a esserci una imperfetta sovrapposizione, perché, ad esempio, quando Silone e Chiaromonte – Nicola Chiaromonte è il suo principale collaboratore in questa organizzazione – fondano la rivista "Tempo presente" nel 1956, ci tengono a dire che è una rivista svincolata dall'Associazione italiana per la libertà della cultura, per non subire influenze, e perché non risultasse pubblicamente il legame finanziario con il CCF. La cosa importante è che c'è un imperfetto sovrapporsi dell'attività di questi individui, quella dei loro gruppi nazionali e quella di questi organismi nazionali composti, per cui poi le persone partecipano a rotazione e a seconda degli equilibri (non è che il comitato esecutivo e il comitato internazionale siano rimasti sempre gli stessi). Il congresso di Berlino è del 1950, nel '52 l'organizzazione è impiantata, fino al '66-'67 l'attività va a gonfie vele, poi succede qualcosa. Succede che, sia stata la CIA a rivelare che pagava questo grande organismo o siano stati giornalisti indipendenti a scoprirlo, sui giornali americani, soprattutto, la cosa viene pubblicata e discussa e, a cascata, tutti questi organismi si dissolvono o comunque in molti si dimettono. Gli intellettuali dicono: no, a queste condizioni non si può più parlare di libertà della cultura, se dietro c'è la CIA; è una reazione perfettamente comprensibile. In realtà, l'attività proseguirà anche dopo il '67, finanziata da una fondazione filantropica americana, la Fondazione Ford, però non ci sarà più la stessa partecipazione di grandi intellettuali, che c'era prima dello scandalo.

Le tappe sono queste, c'è uno sviluppo dell'attività e poi un fatto critico della vita di quest'organismo, il momento della rivelazione, dello scandalo. Tutti i libri che sono stati scritti sul CCF danno anche spazio a questo aspetto della fine, di che cosa succede nel

momento in cui l'intellettuale, che si credeva libero, capisce che è stato manipolato.

Un'altra cosa importante è capire come si entra a far parte del Congresso per la libertà della cultura. Come si fa ad esempio, ad entrare nell'associazione in Italia nel '52? Si fa domanda e si è accettati dal comitato esecutivo, se il singolo membro si impegna ad accettare gli scopi e il manifesto dell'associazione che sono contenuti nello statuto. Questo perché è importante? Quando nel 1951-'52 si scatena in Italia una polemica che vedremo più in dettaglio, sui giornali viene lanciata l'Associazione per la libertà della cultura e alcuni intellettuali comunisti chiedono di farne parte, ma i responsabili dell'associazione fanno sapere che gli intellettuali comunisti non possono farne parte. Lì sarà interessante seguire le varie argomentazioni, ma il motivo basilare è che il comitato esecutivo riteneva che questi intellettuali, in quanto intellettuali comunisti, accettavano la situazione di mancata libertà che c'era nel blocco orientale e non avrebbero potuto accettare lo statuto dell'associazione, né dividerlo.

I temi del dibattito e alcune tendenze strategiche. Questa macchina organizzativa che alimentava il sistema CCF gioca dunque sul piano ideologico della guerra fredda, di cui abbiamo già parlato. La sua funzione è alimentare la discussione culturale – la funzione statutaria è quella di difendere la libertà della cultura, però di fatto non è che in questi congressi, in queste riviste, nei libri si parli sempre della libertà della cultura. Pongono all'attenzione del dibattito pubblico determinati temi. La scelta di questi temi fa già vedere la dipendenza di questo sistema da un sistema più ampio, che era appunto finalizzato a combattere il comunismo in Europa, a minarne le basi in Asia orientale e a combattere l'antiamericanismo.

Quali temi sono alimentati? Innanzitutto il tema del totalitarismo, che è il grimaldello attraverso cui una seria discussione culturale, come quella che si svolge sulle pagine di queste opere, diventa uno strumento per criticare l'Unione Sovietica. Si depotenzia l'argomento di chi vede un totalitarismo nascente anche nel blocco occidentale, non si dà nessuna importanza alle critiche verso gli USA e si parla del totalitarismo sottintendendo che si tratta del blocco orientale. In ciò, il paradigma è orientato ma non tradito, cioè che il sistema del blocco orientale fosse un sistema totalitario era verissimo, soltanto che si poneva questo tema parlandone nel modo in cui gli spunti critici rivolti al sistema occidentale, che sono presenti nei pensatori che ne hanno trattato in vari campi, vengono fatti cadere.

Poi si parla moltissimo del mondo dell'est. Quando scoppia la rivolta in Ungheria nel 1956, quello è un formidabile argomento discusso sulla stampa del CCF. La situazione dei paesi dell'est è sempre presente e questo è un tema collegato con quello del totalitarismo.

In positivo, c'è poi – e questo può essere il secondo lato della battaglia, quello dell'antiamericanismo – la cosiddetta tematica della fine delle ideologie. Come bisogna pensare il mondo moderno? Come bisogna pensare la modernità? È sul concetto di modernità che si combatte la vera battaglia, perché vi ho detto che, prima e dopo la seconda guerra, per gli europei gli Stati Uniti e la società americana si identificano con la modernità, che corrisponde a valori negativi. E allora lo scopo era trasformare questo mito negativo in positivo. Allora si lancia il messaggio: consideriamo l'esperienza americana positiva, esemplare, visto che gli spunti critici rispetto a questo modello, che vengono ad esempio dalla tradizione marxista, sono venuti a cadere, visto che sono finite le ideologie: è il grande

tema della fine delle ideologie. Le ideologie hanno perso la loro forza, resta la grande esperienza tecnologica e tecnocratica, di ingegneria sociale: bisogna andare in questa direzione per pensare la modernità.

Questi sono i temi che ritroviamo nelle attività del Congresso. Il principio è quello che, proprio all'inizio dell'attività del CCF, una delle menti più operative di questo gruppetto di cinque commissari esecutivi, Melwin Laski, in una lettera a uno dei responsabili della sezione francese, François Bondy, indicò, con espressione molto efficace:

Noi non possiamo combattere Karl Marx con la Coca-cola.

Il problema era proprio questo. Combattere Karl Marx con strumenti concettuali raffinati, mentre la Coca-cola stava combattendo un'altra battaglia. Vedete il discorso di non correre nessun rischio? I piani sono diversi, la guerra si combatte su tanti piani e si vince su tanti piani. Comunque loro non combattono Marx con la Coca-cola ma con temi di alta cultura.

Per cui quando si dice che il *CCF* è stato una specie di NATO culturale, una specie di Piano Marshall della verità e della libertà si dice una cosa vera, perché era collegato in tanti modi, non solo tramite quello finanziario, agli altri piani di questa guerra che si stava combattendo. Di fatto, si riproducono alcune sequenze. Così come, sul piano delle lotte di potere, abbiamo visto che per un certo momento per gli Americani il problema è la Germania – che non è più il nemico da disarmare, ma l'alleato da riarmare –, il *CCF* all'inizio è un asse tedesco-americano. Il congresso fondativo viene fatto a Berlino non a caso, c'è la socialdemocrazia tedesca e ci sono gli intellettuali della costa orientale newyorkese: questo è l'asse che crea questa macchina. Su quest'asse si innestano poi gli apporti di

altre nazioni, quella francese, quella italiana, ma soprattutto un gruppetto di intellettuali inglesi.

All'inizio abbiamo visto l'intervento di Silone. Dopo Silone, al congresso di Berlino, parla Arthur Koestler. Si creano due linee. La linea Silone è quella di dire, non apertamente ma implicitamente, sarà pure un'operazione di propaganda, però abbiamo una partita da giocare, sul piano culturale. La linea di Koestler, invece, allievo più rigoroso di Willi Münzenberg, è negare che si tratta di un'operazione di propaganda, perché lo è, e, in una logica di scontro frontale, attaccare politicamente, secondo la linea del tradimento dei chierici, il blocco orientale e gli intellettuali comunisti; è una linea dura.

Per tanti motivi vince la linea Silone, perché agli strateghi governativi della CIA sembra vantaggiosa e preferibile la strada più soft di un'operazione effettivamente culturale, che nasce su presupposti di guerra psicologica, rispetto che un'operazione di scontro frontale tra due blocchi, che fallirebbe immediatamente. Chi vogliono conquistare questi strateghi? Non gli intellettuali che giocano nell'altro blocco. Il CCF nasce soprattutto per conquistare due categorie di persone: i neutralisti, cioè quelli che pensavano che non si dovesse stare né di qua né di là, e i cosiddetti "compagni di strada", cioè quegli intellettuali che simpatizzano per il movimento comunista ma non ne fanno parte, non sono iscritti al partito.

Quando per tanti aspetti, dopo il '55, gli Americani riterranno di aver vinto la battaglia culturale in Europa, questo organismo, il CCF servirà anche a forme di dialogo con gli intellettuali comunisti iscritti, ma nasce avendo come obiettivo la sinistra non comunista. È importante ricordare che ci sono settori dell'amministrazione statunitense che scommettono sulla sinistra.

Chi sono, allora, i primi membri, a titolo individuale, di questa organizzazione? Sono persone che hanno fatto la resistenza antifascista e antinazista. L'organizzazione non ha un profilo visibile esclusivamente anticomunista, è un progetto che non va per gli anticomunisti duri e puri. È più diretta verso persone che, come Chiaromonte, non possono neanche definirsi anticomunisti, al limite antisovietici. È un'organizzazione di sinistra. Anche le loro riviste hanno un sapore inconfondibile di sinistra non comunista.

Se ci pensate bene questo era anche il canale per raggiungere il secondo obiettivo, quello della lotta all'antiamericanismo, perché era in questa sinistra che c'erano gli argomenti più insidiosi contro la cultura di massa americana, contro la civiltà kitsch. E talora proprio su queste riviste, pur pagate per combattere l'antiamericanismo, troverete argomenti antiamericani, però era l'unico modo per cercare effettivamente di raggiungere lo scopo.

Quello che vedrete su queste riviste, in dettaglio osserveremo "Tempo presente", è questo orientamento sui temi: spesso sembrano riviste di studi sovietici. Il punto di vista è sempre quello libertario, radicale, democratico, tipico di sinistra, ma l'argomento è il mondo orientale. Questo è il quadro di un'operazione che era guidata e si svolgeva con dei confini, con delle coordinate.

Bibliografia e fonti. Adesso vedremo un breve panorama su quello che è stato scritto su questa storia del CCF. Il fatto che il CCF avesse dei comitati nazionali ha fatto sì che alcune monografie si concentrino sugli aspetti nazionali. Pierre Grémion si è concentrato sulla prospettiva francese, mentre Michael Hochgeschwender ha studiato il caso tedesco. C'è un libro generale di Peter Coleman, che è la prima monografia su questo argomento, del 1989. Ci sono due

libri, uno scritto e l'altro curato da Giles Scott Smith: il primo è una monografia del 2002 intitolata *La politica della cultura apolitica* (*The politic of apolitical culture*); nel 2003 questo studioso ha riunito gli atti di un convegno in cui si è discusso di questi problemi della guerra fredda culturale.

Poi ci sono due monografie, quella del 1999 della Saunders, tradotta nel 2004 in italiano, e un libro di Volker Berghahn. Lo studio della Saunders è più generale, molto documentato, scritto con stile brillante perché l'autrice fa documentari, non è una storica accademica; se voi però lo leggete attentamente capite che è un libro costruito soprattutto sulla figura di Josselson e sulle sue carte. Il libro di Berghahn è costruito a partire dalla figura di Shepard Stone, un amministratore della Fondazione Ford. Quindi la storia del CCF viene fatta anche sulla base della storia di alcuni personaggi chiave.

Sulle fonti vanno ricordate alcune cose. Le fonti CIA non sono ancora interamente declassificate. Ci sono alcuni saggi di storici "ufficiali" della CIA sulle origini, sugli anni '49-'50, ma fino ad oggi non sono ancora note e di fatto risultano – se uno studioso richiede queste carte sulla base del *Freedom of information act* – archivi ancora vivi, cioè ancora operativi. Poi ci sono gli archivi delle singole associazioni nazionali; Silone, ad esempio, ha raccolto le carte dell'Associazione italiana, che ora sono conservate a Firenze. Ci sono gli archivi personali dei singoli partecipanti. E infine c'è l'archivio generale dell'organizzazione, trasferito da Parigi all'università di Chicago.

Nota. I dati sulla crescita economica nei due blocchi provengono da H. VAN DER WEE – P. CLEMENT, *1945-1995: l'economia tra crescita e transizione*, in *Storia d'Europa*, vol. V, Torino, Einaudi, 1996, pp. 223-268; le osservazioni sulla civiltà materiale del

dopoguerra da A. BELTRAN – P. CARRE’ – M. RUFFAT, *Nascita, crescita e dominio della società dei consumi*, in *Storia d’Europa*, vol. V, Torino, Einaudi, 1996, pp. 467-487. – Per Gramsci, cfr. l’ed. Gerratana dei *Quaderni*, pp. 2178-2179. – Gli studi citati di Michela Nacci sono: *L’antiamericanismo in Italia negli anni Trenta*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989; *Contro la civiltà dell’abbondanza. L’antiamericanismo del PCI*, in Elena AGA-ROSSI – Gaetano QUAGLIARIELLO (a cura di), *L’altra faccia della luna. I rapporti tra PCI, PCF e Unione sovietica*, Bologna, il Mulino, 1997. – Su Willi Münzenberg cfr. le numerose notizie in S. KOCH, *La fin de l’innocence*, Paris, Grasset, 1995. Anche il sistema di propaganda staliniano andrebbe sottoposto ad analisi attenta e spregiudicata per evitare semplificazioni. Documenti su un evento importante della strategia sovietica, che s’inserisce nel clima del Fronte popolare, ma non richiamato nella lezione, il Congresso degli scrittori in difesa della cultura (Parigi, giugno 1935; vi partecipò ad esempio, anche Nicola Chiaromonte), si trovano negli studi di Sandra Teroni o da lei curati (atti del convegno di Cagliari, Roma, Carocci, 2002; atti del congresso di Parigi 1935, Dijon 2005). – *Individui*. Per quanto riguarda il ruolo degli individui si può aggiungere che tutto il dibattito sul *sapere e non sapere* della copertura di enti governativi alle iniziative culturali va ricondotto al piano dell’individuo, che si restringe, volontariamente o meno, a osservare ciò che rientra nella sua sfera d’azione e non vede, o preferisce non immaginare, il sistema in cui la sua azione si inserisce.

Sesta lezione

*L'archivio di Chicago e l'Associazione italiana per la libertà della cultura
(conferenza di Daniela Muraca, Università di Torino)*

Vorrei strutturare in questo modo il mio intervento. Per prima cosa vorrei presentarvi con poche parole che cosa c'è nell'archivio di Chicago e come si è formato; poi darei la prevalenza a parlare dell'Associazione italiana per la libertà della cultura, come emerge dai documenti di Chicago.

L'archivio di Chicago. Il materiale documentario arriva a Chicago nel momento in cui il Congresso per la libertà della cultura si scioglie dopo lo scandalo del 1967, quando il «New York Times» rivela che l'attività del Congresso era stata finanziata con fondi segreti della CIA. Il Congresso si scioglie e il segretario generale e il segretario del comitato esecutivo, Nicolas Nabokov e Michael Josselson, decidono di radunare tutte le carte che sono sparse per i vari comitati nazionali, per poter poi promuovere iniziative che ne valorizzino il significato, ma anche per toglierli dalla circolazione per un certo periodo. Si tratta di un periodo molto burrascoso, quello. Impiegano quasi due anni per radunare tutta la documentazione e chiedere anche alle varie figure di intellettuali che avevano fatto parte del Congresso di inviare le carte in loro possesso.

Raccolte tutte le carte, sorge il problema di dove metterle. In un primo momento l'idea è quella di affidarle alla figura di Daniel Bell, il sociologo americano, che ha allora una cattedra a Harvard. Alla fine, però, si decide di affidarle invece a Edward Shils, che ha una

cattedra a Chicago. Questa è la ragione per cui questi documenti si trovano precisamente a Chicago. In realtà, è l'unica raccolta documentaria un po' organica delle carte che appartenevano al Congresso per la libertà della cultura: non esistendo attualmente, di fatto, successori delle varie associazioni nazionali, è piuttosto difficile trovare nei vari paesi fonti archivistiche di questo tipo.

Questi archivi sono stati interdetti alla consultazione per molti anni: ancora negli anni Settanta, quindi diversi anni dopo il raduno dei documenti, non erano visibili, soprattutto la corrispondenza. Attualmente sono consultabili per intero. Si tratta di un archivio enorme: io, in tre mesi di consultazione, ne ho potuta vedere solo una parte.

L'archivio è diviso in sette serie. Le prime due serie sono di corrispondenza: la prima contiene 54 scatole ed è organizzata in ordine cronologico; la serie numero due, invece, è organizzata per soggetto e comprende 306 scatole. C'è poi una terza serie, in cui è raccolto tutto il materiale relativo ai seminari, dal primo congresso di fondazione a Berlino nel 1950 fino alla conferenza che c'è stata a Venezia nel '76, quando il Congresso era stato sciolto e già sostituito da un'Associazione internazionale per la libertà della cultura, distinta dal Congresso e finanziata esclusivamente dalla Fondazione Ford. Poi abbiamo una quarta serie di *files* finanziari, 26 scatole con i documenti relativi alle transazioni economiche, registri, prospetti finanziari e tutto quel che riguarda l'amministrazione finanziaria del Congresso. C'è una quinta serie con la documentazione di tutto quello che è stato pubblicato dal Congresso, le *brochures*, i *pamphlets*; una sesta serie, che ci interessa un po' di meno, con tutti i documenti relativi alle istituzioni del Congresso in America latina; e infine una settima serie dedicata esclusivamente a «Preuves», il periodico francese affiliato al

Congresso diretto da François Bondy, in cui sono conservati tutti gli articoli pubblicati da questa rivista, più alcuni inediti.

I documenti più interessanti sono sicuramente la corrispondenza, che comprende quasi tutte le carte private tra l'ufficio di Parigi e i vari comitati nazionali, e i trascritti delle riunioni del comitato esecutivo. Si tratta di carte particolarmente interessanti perché contengono questioni riservate, non destinate al pubblico.

L'Associazione italiana per la libertà della cultura. Fin dalla conferenza di fondazione del giugno 1950, il Congresso aveva sostanzialmente visto emergere un confronto fra due diverse tendenze: da un lato, la posizione di chi sollecitava un'azione diretta e decisa contro il pericolo dell'imperialismo sovietico, posizione che può essere impersonata dalle figure di Arthur Koestler e James Burnham; dall'altro, quello che si potrebbe definire un approccio più *soft*, orientato più al confronto che allo scontro con il comunismo, che può essere impersonato dalla figura di Silone.

Pochi giorni dopo la chiusura dei lavori della conferenza di Berlino, Melvin Lasky – direttore del periodico tedesco «Der Monat» e fra i principali ideatori e organizzatori del Congresso – annotava: «The main difference in the Congress was represented by two tendencies: the one (spokesmen: Koestler and Burnham) put main emphasis on the drive of the soviet imperialism towards world conquest and the urgent necessity of resistance programs. The second tendency (spokesmen: most of the French, Italians, British, and non-Berlin Germans) concentrated on the strengthening of the west-European unity idea, social and economic reforms (so as to eliminate communist strongholds in discontent), and a less polemical attitude toward Moscow». M. Lasky, *The Congress for Cultural Freedom*, 5 luglio 1950, archivio CCF, serie III, scatola 1, fascicolo 1.

Questa differenza è fondamentale per un primo approccio all'Associazione italiana, proprio perché è Silone la figura cardine dell'Associazione italiana per la libertà della cultura. Silone è un ex-

comunista, però non come Koestler, che aveva assunto posizioni di anti-comunismo viscerale; Silone ha preso diverse volte posizione contro il comunismo, ma mai in modo viscerale o ideologico. Questo fa sì che, quando il Congresso per la libertà della cultura decide di “sdoganare” l’iniziale atteggiamento di scontro diretto con il comunismo per dedicarsi a un approccio di un altro genere, un po’ più raffinato, Silone rappresenti una figura ideale per incarnare questo tipo di svolta.

La contrapposizione Silone-Koestler è divenuta un referente storiografico quasi paradigmatico per indicare l’esistenza di due diverse forme di opposizione al comunismo, argomentata e misurata nei toni del confronto la prima e caratterizzata da un anticomunismo militante, irriducibile, viscerale la seconda.

La “tendenza Koestler-Burnham”, che pure era risultata predominante dagli esiti del congresso di fondazione del Congresso a Berlino, incorse in un rapido processo di liquidazione, in conseguenza del prevalere di una concezione orientata a respingere la linea di opposizione frontale al movimento comunista internazionale (cui si sommava la necessità di non vincolare l’organizzazione a personalità intellettuali che rischiassero di compromettere l’obiettivo prioritario del coinvolgimento della sinistra non comunista europea). La concezione destinata a prevalere fu quella che individuava nel Congresso per la libertà della cultura una rete culturale di alto profilo, dotata evidentemente di un orientamento politico definito e di un atteggiamento inequivocabilmente non neutrale nel contesto della guerra fredda, e tuttavia volta a esercitare la propria azione attraverso canali eminentemente culturali, quali la sponsorizzazione di grandi eventi – prestigiosi simposi internazionali sulle arti, la musica e la scienza – e l’allestimento di una rete internazionale di periodici..

La figura di Silone diventa veramente indispensabile all’interno del Congresso: grazie a questo fatto, siccome l’organizzazione dell’Associazione italiana per la libertà della cultura dipende pressoché interamente da Silone, la sezione italiana godrà di una certa autonomia rispetto agli altri comitati nazionali.

Quali sono le peculiarità dell’Associazione italiana per la libertà della cultura? Sicuramente questa capacità di mantenere una certa

autonomia decisionale, legata anche alla situazione del panorama culturale italiano che è del tutto particolare. Quando l'Associazione italiana è in formazione – ci sono i documenti, tra la fine del 1950 e l'inizio del '51 – Silone per primo e poi Nicola Chiaromonte, quando arriverà a dare man forte a Silone in questa organizzazione, cercano di far presente agli uffici di Parigi e di New York che la situazione italiana non permette di portare avanti un'azione culturale sotto l'esplicita egida americana, perché è presente un antiamericanismo abbastanza diffuso su più livelli. Anche il confronto con il comunismo di non può quindi essere impostato sotto l'egida americana.

In questo senso, è molto significativo un documento che si trova a Chicago. François Bondy (che diventerà poi il direttore delle pubblicazioni dell'ufficio di Parigi e, di lì a qualche mese, inizierà a lavorare per mettere su il periodico «Preuves») si reca a Roma per le consultazioni preliminari in vista della fondazione dell'Associazione italiana e Silone gli organizza una serie di incontri. Lo fa incontrare con Pannunzio e con il gruppo degli intellettuali che ruota intorno alla rivista «Il Mondo», con il gruppo che lavora intorno alla rivista «Il Ponte», lo fa incontrare con il movimento di Comunità di Olivetti. Il quadro che si offre davanti a Bondy, dal punto di vista del Congresso per la libertà della cultura, è desolante, perché le domande che gli vengono poste sono tutte di questo tenore: “Ma il vostro anticomunismo è di carattere filoamericano?”, “Che cosa volete fare? portarci il modello americano?”, eccetera. Bondy, nel *report* relativo alla sua permanenza in Italia, scrive che prima di poter fondare un comitato funzionante c'è da fare un lungo lavoro di preparazione, che dev'essere studiato *ad hoc*.

«After we had spoken, questions were asked such as “Is your liberty that of American capitalism?” or “Who pays for your organization?” [...] The greater part of the [non]

Communist Left is opposed to almost everything American». *Report on the trip to Rome*, archivio CCF, serie II, scatola 173, fascicolo 2. Bondy si recò in Italia, insieme con Georges Altman, nell'ottobre 1950.

Il comitato italiano ci mette molto tempo a essere fondato. Di fatto il comitato direttivo risulta impiantato soltanto alla fine del 1951, quasi un anno e mezzo dopo la conferenza di Berlino, anche perché emergono problemi di carattere personale. Ci sono svariati altri interlocutori del Congresso in Italia, per esempio il Movimento Federalista Europeo di Altiero Spinelli o il gruppo di quelli che erano usciti dal movimento Giustizia e Libertà e dal Partito d'Azione, Garosci, Valiani, che non sempre sono graditi alla figura di Silone, che è un po' il *deus ex machina* del comitato italiano e dal quale non si può prescindere. Nell'archivio di Chicago si trovano alcune lettere molto dure di Silone, che minaccia, ad esempio, più volte di dare le dimissioni perché l'ufficio parigino si è messo in comunicazione con Spinelli senza passare attraverso di lui.

Una volta fondato il comitato direttivo, ci sono due grandi problemi che riguardano specificamente l'Associazione italiana per la libertà della cultura. Il primo è che l'idea della libertà della cultura come era intesa da Silone e dagli altri membri italiani, come Carlo Antoni o Lionello Venturi, non è necessariamente sinonimo di lotta al comunismo. Per Silone e per queste altre figure di intellettuali sono molto più importanti in quel momento, per esempio, la lotta per l'attuazione della Costituzione e l'abrogazione delle leggi fasciste che erano ancora in vigore. Un'altra delle lotte portate avanti dall'Associazione italiana è quella contro l'oscurantismo di tipo cattolico e contro ogni forma di censura di film, *pièces* teatrali e libri. Si tratta di campi di azione che sono molto sentiti dall'Associazione italiana e non lo sono per nulla dal Congresso, che ha un altro tipo di interessi. Nell'archivio ci sono alcune lettere scambiate all'interno

degli uffici di Parigi, in cui si discute di come fare per riavvicinare il Vaticano al Congresso per la libertà della cultura, perché a causa delle posizioni anticlericali prese dal gruppo di Silone si sta creando una specie di divario insanabile tra il Vaticano, l'«Osservatore romano», le associazioni cattoliche e, chiaramente, i relativi referenti politici (cioè la Democrazia cristiana) e le sezioni del Congresso in Italia. È interessante il fatto che c'è uno scambio di lettere in cui il comitato italiano viene di fatto stigmatizzato come “intossicato di crocianesimo” (aveva certamente un peso in questo la presenza di Antoni), “drogato di antifascismo” e ideologicamente legato a figure come Salvemini, che Nabokov descrive come una persona che si mangia il papa a colazione.

«Catholics [...] resented the very presence, among our Congress patrons, of Croce; and the presence among the Italian Association, of Salvemini, who eats the Pope the way Levitas used to eat Uncle Joe, is to Catholics, unbearable. [...] Most of the members of the Italian Association are so profoundly steeped in Croceism, and besides, are drug-addicted of anti-Fascism, that it will be difficult to change anything here». Nabokov a Josselson, 1 giugno 1954, archivio CCF, serie II, scatola 243, fascicolo 12.

Il problema è di nuovo che non si può prescindere da Silone. Ci sono documentati, nelle carte di Chicago, numerosi tentativi per cercare di mitigare la posizione anticlericale dell'Associazione italiana per la libertà della cultura, peraltro quasi sempre senza successo. Ad un certo punto viene addirittura proposto al comitato italiano di ricevere un finanziamento dalla Fondazione Rockefeller, a condizione che il rapporto con il Vaticano migliori; la sponsorizzazione non arriverà e il rapporto con il Vaticano resterà sempre quel che resterà.

Altre due peculiarità dell'Associazione italiana sono il fatto di essere formalmente apolitica e il fatto di non creare, cosa che accade

invece, ad esempio, in Francia, un sistema capillare di associazioni su tutto il territorio per avvicinare le masse – un sistema che in Francia, sostanzialmente, veniva mutuato dall'organizzazione del partito comunista. In Italia, su proposta di Silone, non si fonda una rete di associazioni come la francese *Amis de la liberté*; si decide invece di affiliare all'associazione i gruppi culturali già esistenti, che sono in maggioranza realtà microscopiche nate spesso spontaneamente, per esempio intorno alle biblioteche di paese. Si offre a questi piccoli gruppi di associarsi, in qualche modo, collettivamente all'Associazione italiana per la libertà della cultura, semplicemente firmando lo statuto. In questo modo gli aderenti ai vari circoli di cultura non risultano di fatto membri dell'Associazione, mentre lo sono collettivamente i singoli circoli di cultura.

Al proprio apogeo organizzativo, nei primi anni Sessanta, l'Associazione italiana giunse a federare circa un centinaio di eterogenei gruppi culturali indipendenti, fra cui il movimento di Comunità di Adriano Olivetti, l'Unione goliardica italiana, l'Associazione per la libertà religiosa, il Movimento di collaborazione civica, l'Associazione amatori d'arte e, inoltre, numerosi Cineclub e una vera e propria nebulosa di svariati, piccoli e piccolissimi centri di cultura.

Questo è un sistema estremamente innovativo, che esiste soltanto in Italia, e che facilita enormemente la penetrazione locale, dal momento non è necessario creare *ex novo* delle strutture. La grande forza organizzativa di questo modo italiano di operare viene pienamente riconosciuta dal Congresso per la libertà della cultura, tanto è vero che, verso la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta – quando il Congresso si espande a livello globale e comincia ad avere sedi attive in Giappone, in India, in America latina, in Medioriente e in Australia - in aree di penetrazione che sono essenzialmente nuove e sulle quali non si sa sempre come

agire viene importato il modello italiano. Nel 1960, ad esempio, viene chiesto a Silone di stilare un programma del funzionamento dell'Associazione italiana che possa valere come modello per l'associazione giapponese che è *in fieri*.

Tornando invece alla prima peculiarità di cui vi dicevo, cioè la questione dell'apoliticità dell'Associazione italiana per la libertà della cultura, bisogna dire che su questo aspetto Silone resta irremovibile fin dall'inizio. Sullo statuto dell'Associazione c'è scritto che non possono prendervi parte individui o gruppi tesserati in partiti politici che non siano coerenti con l'ideale della libertà della cultura, il che esclude in pratica i comunisti ma anche i democristiani. Per consentire, però, la possibilità all'Associazione di agire anche in campo politico, viene trovata una specie di compromesso con gli uffici di Parigi: viene creato un secondo organismo, il Centro italiano d'azione democratica, che viene dato in affidamento a Sigfrido Ciccotti, giornalista militante socialista che era stato mandato al confino durante il fascismo. Qual è la funzione del *CIAD*, il Centro italiano d'azione democratica? È esattamente la penetrazione di tipo politico. Il Centro viene fondato nel 1952 e resta attivo fino al 1954, in modo però ben presto indipendente rispetto all'Associazione italiana per la libertà della cultura. Silone, che inizialmente spinge per la fondazione di questo Centro, in seguito si ritrae e propone all'ufficio di Parigi di gestire le relazioni con il Centro di Ciccotti indipendentemente dall'Associazione, perché teme una sovrapposizione di responsabilità: teme cioè che, se il Centro di Ciccotti si addentra in polemiche politiche, in qualche modo il riverbero di queste polemiche possa inficiare l'attività dell'Associazione italiana per la libertà della cultura, che deve invece restare formalmente apolitica. Di fatto, l'idea - che è buona, e infatti viene approvata dall'ufficio di Parigi - non regge

oltre il '54-'55, perché Silone si rende conto che il Centro italiano d'azione democratica è diventato una specie di scheggia impazzita, che non è possibile gestire in modo affine agli interessi dell'Associazione italiana. Il Centro d'azione democratica viene sciolto; a Sigfrido Ciccotti viene lasciata l'opportunità di mettere in piedi una specie di periodico, «La Settimana», che verrà sempre finanziato dal Congresso per la libertà della cultura, ma in modo del tutto indipendente, non più legato al vecchio progetto di organizzazione dell'infiltrazione politica.

Quando Silone protesta con l'ufficio di Parigi, chiedendo lo scioglimento del Centro italiano d'azione democratica, da Parigi gli ripropongono un'idea che in realtà gli avevano proposto a più riprese fin dall'inizio: occuparsi personalmente di mettere su un periodico italiano legato al Congresso. Silone si era sempre rifiutato di dirigere una rivista, perché non sentiva con nessun'altra delle figure con cui avrebbe dovuto lavorare quella forte affinità ideologica necessaria per far funzionare la redazione di un periodico. Questa volta, però, cede e insieme a Nicola Chiaromonte stila il progetto di quello che diventerà «Tempo presente», il cui primo numero uscirà nel '56 e che continuerà a uscire fino al '68.

Come nasce «Tempo presente»? Nasce, fin dall'inizio, con lo stesso crisma di parziale autonomia che aveva caratterizzato l'Associazione italiana. Fin dall'inizio Silone e Chiaromonte dichiarano esplicitamente che non vogliono l'affiliazione ufficiale al Congresso, perché questo impedirebbe loro di condurre una politica culturale efficace, che loro vorrebbero in realtà "di terza forza". È molto difficile dire quanto «Tempo presente» riesca a tradurre in concreto questa parziale autonomia politica e ideologica dal Congresso; su questa rivista trovano però spazio alcuni articoli che erano stati

rifiutati da altri periodici del Congresso per la libertà della cultura perché troppo antiamericani.

Tutto ciò che vi ho detto si recupera dai documenti, dalle lettere e dai verbali delle riunioni contenuti nell'archivio di Chicago. La storia dell'Associazione italiana per la libertà della cultura si può ricostruire praticamente soltanto attraverso le corrispondenze e questo tipo di verbali; non esiste alcuna ricostruzione storica ufficiale.

Interventi

STUDENTE. Esiste, in Italia, qualcosa di simile alle fondazioni americane?

MURACA. L'Associazione italiana è finanziata quasi per intero dalle fondazioni americane, specialmente la Farfield e la Hoblitzelle, che sono poi le principali fondazioni che sono nell'occhio del ciclone quando scoppia lo scandalo dei finanziamenti CIA: si scopre che, per esempio, la Farfield era una specie di "specchietto per le allodole" per il riciclaggio dei finanziamenti dei servizi segreti americani.

Uno dei meccanismi di finanziamento maggiormente utilizzati dalla CIA fu la creazione di oltre 170 fondazioni private fittizie, involucri vuoti allestiti per assicurare ai fondi dell'*intelligence* l'apparenza rispettabile del mecenatismo privato.

In Italia, il Congresso si appoggia alla Fondazione Cini, per esempio. Alcune iniziative vengono prese in concomitanza con la Società Europea di Cultura di Umberto Campagnolo, che ha sede a Venezia. Con una lunga serie di distinguo ideologici, perché nell'ambito del Congresso Campagnolo viene continuamente

accusato di essere “filocomunista”, nel senso che organizza una serie di incontri cui partecipano anche intellettuali dell’altra parte del blocco, e permette spesso a funzionari di partito di intervenire alle riunioni.

Va precisato che non risulta, stando ai documenti, alcuna relazione diretta fra il Congresso e la SEC. Tuttavia, la presenza concomitante di alcune figure (fra cui Silone, Guido Piovene e Stephen Spender) in entrambe le organizzazioni avrebbe inevitabilmente portato queste ultime a incrociare i rispettivi cammini in svariate occasioni.

Quando il Congresso si scioglie nel 1967 e nasce l’Associazione internazionale, quest’ultima in Italia viene finanziata in parte dalla Fondazione Agnelli, che però interviene soltanto in un secondo tempo, su sollecitazione della Fondazione Ford.

STUDENTE. Lo scontro con il comunismo è mascherato o diretto?

MURACA. È una domanda che richiederebbe una risposta molto articolata. Il problema è che, ufficialmente, il Congresso per la libertà della cultura solo all’inizio assume una serie di prese di posizione molto nette – in un intervento a Berlino James Burnham dice in modo plateale che le bombe atomiche non sono tutte uguali.

Durante la conferenza di fondazione del Congresso per la libertà della Cultura, nel corso di un intervento fortemente provocatorio intitolato «The Rethoric of Peace», Burnham dichiarava di non potersi considerare incondizionatamente contrario all’uso dell’arma atomica: certamente ostile alle bombe di fabbricazione sovietica, destinate alla distruzione della civiltà occidentale, egli si dichiarava invece a favore delle testate nucleari americane, ritenendole la sola, effettiva protezione di cui la libertà europea avesse goduto nei cinque anni trascorsi dalla fine della guerra mondiale.

Però quando il Congresso si evolve, già nel novembre '50, quando si fa la prima riunione del segretariato internazionale, in realtà le posizioni sono molto diverse. Ufficialmente il Congresso non si presenta come anticomunista, si presenta come un'organizzazione a favore della libertà della cultura e quindi contro tutti i totalitarismi; questa è la ragione per cui in Europa il Congresso si impegna così tanto per lavorare con gli antifascisti e gli europeisti.

Per l'Associazione italiana questo discorso vale ancora di più, probabilmente. Non c'è una presa di posizione anticomunista netta ed esplicita. La posizione è quella di chi si schiera per la libertà della cultura e denuncia, per esempio, una serie di condizioni negli ambienti culturali nel blocco sovietico che sono obiettivamente da regime totalitario: per esempio la situazione di Pasternak, l'autore del *Dottor Zivago*; o, per quanto riguarda la scienza, c'è il caso del genetista sovietico Lysenko, la cui teoria si basa su una serie di paradigmi genetici che non sono verificabili in laboratorio, ma che vengono considerati validi perché sono la posizione scientifica ufficiale del Partito, quindi tutti gli scienziati sovietici in qualche modo sono "caldamente invitati" ad attenersi a questi paradigmi, anche se non verificabili in laboratorio. Quindi l'Associazione italiana comincia denunciando soprattutto le violazioni alla libertà della cultura che avvengono in quel periodo all'interno del blocco sovietico, però si occupa anche, ad esempio, di denunciare la situazione della Spagna franchista. Specialmente «Tempo presente» – questa è una cosa che le altre riviste del Congresso in Francia, in Gran Bretagna fanno in modo un po' meno sistematico – si occupa delle violazioni della libertà della cultura anche per quanto riguarda gli Stati Uniti, il maccartismo, il trattamento dei neri, il caso Rosenberg.

Il Congresso ha sicuramente una posizione anticomunista, però formalmente non si presenta come un'associazione anticomunista. È piuttosto difficile dire se si possa parlare di un *escamotage*, di una soluzione concepita nell'ambito di un sistema propagandistico raffinato. È una questione complessa. È vero che molti dei personaggi che lavorano per l'Associazione italiana per la libertà della cultura non si sarebbero mai sognati di entrare a far parte di un'organizzazione che si dichiarava esplicitamente anticomunista.

STUDENTE. Qual è l'opinione del partito comunista su questa associazione?

MURACA. Intanto bisogna sottolineare il fatto che, spesso e volentieri, sulla stampa comunista si cerca di non dare pubblicità alle iniziative dell'Associazione italiana per la libertà della cultura, per ovvie ragioni: perché propagandare qualcosa che magari non è conosciuto da tutti? Poi bisogna ricordare che Silone, in quanto ex-comunista, è di fatto un rinnegato; il che, soprattutto nei corsivi di Togliatti o negli articoli a carattere politico che compaiono su «Rinascita», non lascia molto spazio per i distinguo. Qualunque tipo di attività culturale che venga messa in piedi da figure che prima appartenevano al comunismo, e che ne sono uscite con lo stigma del rinnegato, vengono in genere condannate a priori; anche quando coinvolgono una serie di figure, come Moravia, che non possono assolutamente essere definite anticomuniste. (Sono personaggi *sui generis* che sono “un po' dentro e un po' fuori”. Moravia a volte collabora con l'Associazione italiana per la libertà della cultura).

Questo naturalmente non esclude che vengano prese iniziative concrete. Non appena viene approvato il manifesto per la libertà della cultura, scritto da Carlo Antoni, immediatamente gli

intellettuali di parte comunista dicono di volerlo firmare anche loro, dal momento che inneggia alla libertà della cultura. Questo naturalmente costringe il comitato italiano a fare un passo indietro, perché non era possibile permettere l'adesione di esponenti dichiaratamente filocomunisti. Si gioca tutto su questo equilibrio un po' precario.

Il Congresso per la libertà della cultura ha alle spalle una storia, che parte già dagli anni Trenta, di contrapposizione tra i gruppi intellettuali americani da cui provengono molti esponenti del Congresso e un certo filone di propaganda culturale filo-sovietica, che si è concretizzata, per esempio, nel movimento dei "Partigiani della pace". Quindi questo tipo di scontro sul piano propagandistico-culturale esiste già dagli anni Trenta e la cosiddetta "controparte" è già in allerta di fronte a questo tipo di iniziative: conoscono già i retroscena e cercano di lavorare in punta di fioretto, perché il confronto si gioca su un equilibrio molto delicato.

La prima convocazione di una rete di intellettuali a difesa della libertà della cultura risale al 1939, con l'istituzione di un Committee for Cultural Freedom sorto per iniziativa del filosofo statunitense Sidney Hook. Quest'ultimo era divenuto in quegli anni una delle figure più rappresentative dell'antistalinismo militante di sinistra e uno dei principali attivisti contro il successo della "macchina propagandistica" del Komintern. Negli anni del dopoguerra Hook aderì al manifesto degli Europe-America Groups, organizzazione istituita nella primavera del 1948, che annoverava fra i suoi membri altre figure poi confluite nel Congresso per la libertà della cultura: Dwight Macdonald, Mary McCarthy e Nicola Chiaromonte. L'esperienza degli EAG avrebbe fornito a Hook il terreno e i contatti necessari per istituire gli Americans for Intellectual Freedom (AIF): durante la conferenza sulla pace tenuta nel marzo 1949 all'hotel Waldorf Astoria di New York, l'AIF avrebbe messo in atto una serie di contro-iniziative volte a denunciare l'evento come una "offensiva di pace" del movimento comunista internazionale.

MASTROGREGORI. Quando sui giornali americani esplose lo scandalo degli intellettuali pagati dalla CIA, c'è una dialettica di autoassoluzioni, di giustificazioni. Gino Bianco, in un libro su Chiaromonte, racconta di un viaggio di Chiaromonte, che sarebbe andato in quell'occasione a trovare Josselson. A margine di questo incontro, che Bianco descrive come drammatico perché Chiaromonte non sapeva niente eccetera, dice: la cosa stranissima, che non mi sono mai spiegato, è perché i comunisti non ci hanno attaccato. Perché in effetti, è vero che "Tempo presente" formalmente non faceva parte del Congresso, però l'attività era monitorata. È fondata questa osservazione di Bianco, oppure ti risulta che ci siano stati degli attacchi? E poi un'altra domanda: sono disponibili, attualmente, i fondi che riguardano il CCF degli archivi della CIA?

MURACA. È abbastanza vero che non c'è stato uno sfruttamento propagandistico della faccenda. Se la domanda è perché, d'istinto verrebbe da rispondere che in quel momento il partito comunista aveva una serie di questioni interne al partito molto grosse da risolvere. Probabilmente – aggiungerei – non si sentiva nella condizione di poter denunciare la sponsorizzazione del Congresso da parte della CIA, nel momento in cui ormai emergeva la sponsorizzazione da parte dell'Unione Sovietica del partito comunista. Però queste sono opinioni personali.

Anche in Francia la cosa non è stata sfruttata. Sembra quasi che sia stata una posizione concertata.

Gli archivi della CIA non sono disponibili su questo argomento. Dopo il Freedom of Information Act, una parte di questi archivi è divenuta consultabile, ma si tratta quasi sempre di materiale già edito o comunque già noto. Una cosa molto interessante è che, se

gli archivi della CIA non sono consultabili, anche negli archivi di Chicago, nella sezione dedicata ai *files* finanziari, c'è un buco enorme dal 1965 al 1968. Fino al '65 è tutto documentato: una ditta esterna si occupava di tenere in ordine i conti del Congresso e inviava i rapporti due o tre volte l'anno, rapporti che noi troviamo negli archivi di Chicago. Dal '65, quando cominciano le prime voci sulla questione dei finanziamenti CIA, fin dopo il '67, quando scoppia lo scandalo, c'è un buco plateale nella documentazione degli archivi.

MASTROGREGORI. In generale, guardando adesso la cosa un po' più da lontano, sembra di capire che il caso dell'AILC possa riassumersi così: facendo capo a Silone, ed essendo Silone un tipo spinoso, gli italiani un po' vengono protetti, un po' sfuggono a pressioni troppo forti; il segretariato internazionale magari tenta di controllare la cosa, ma non ci riesce. Ma sul piano globale di questa iniziativa del Congresso, se tu dovessi dire che idea ti sei fatta di che controllo l'apparato non visibile è riuscito, o ha cercato di esercitare sull'apparato visibile, come lo imposteresti questo problema?

MURACA. La mia impressione è che, tranne in alcuni casi singoli ben precisi, non ci sia stato un controllo diretto dei finanziatori sulle dinamiche culturali del Congresso. La mia impressione è che, per quanto riguarda una serie di persone che hanno lavorato all'interno delle riviste, dei comitati nazionali eccetera, da questo punto di vista sia indifferente il fatto che venissero o meno pagati dalla CIA, perché probabilmente avrebbero agito seguendo questo tipo di filone politico-culturale in ogni caso. Si tratta di una serie di persone che credevano veramente in quello che facevano. Sicuramente ha un peso dal punto di vista anche psicologico il fatto

di sapere o di scoprire, a seconda dei casi, che stavi lavorando per un'associazione finanziata dalla CIA. Ma mi sembra che non ci sia una corrispondenza stretta tra chi finanzia e chi organizza cultura.

Mi viene in mente il libro di Frances Stonor Saunders, *La guerra fredda culturale*: quando è uscita in Inghilterra, la prima edizione si intitolava *Who paid the piper?*, “Chi ha pagato il pifferaio?”. Riproponeva il detto inglese che dice “Chi paga il pifferaio decide la musica”. Ecco, non credo che sia andata esattamente così, nel senso che, guardando le carte, non ho avuto quest'impressione. Certo, ci sono stati alcuni casi, ma sono casi circoscritti. Ad esempio c'è la vicenda di un articolo di Dwight McDonald, che denuncia le “magagne” della società americana, dell'*American way of life*: Josselson “vieta” la pubblicazione di questo articolo su «Encounter», la rivista britannica del Congresso, che era una di quelle più ideologicamente connotate dal punto di vista dell'americanismo. Però questo articolo esce poi su «Tempo presente», trova il suo spazio su «Tempo presente». Un altro esempio riguarda il caso Rosenberg: Bertrand Russell faceva parte del comitato d'onore del Congresso e, ad un certo punto, durante il clamore suscitato da questo caso, scrive una serie di lettere aperte, infuocate, contro l'esecuzione dei Rosenberg. Il comitato americano per la libertà della cultura gli rinfaccia pubblicamente di essersi messo in una posizione contraria a quella sostenuta dal Congresso. Russell a quel punto dà le dimissioni, proprio in nome della difesa della libertà della cultura.

I rapporti tra il comitato americano e gli uffici europei resteranno sempre tesi: rappresentano due dinamiche culturali differenti, due modi profondamente diversi di posizionarsi rispetto all'uso politico del concetto di libertà della cultura.

Una netta divergenza di posizioni emerse ben presto tra l'American Committee for Cultural Freedom e il segretariato di Parigi: mostrando di condividere la "linea Koestler-Burnham" – pur nella cautela dei toni resa obbligatoria dal clima di fanatismo istituito oltreoceano dalla crociata maccartista – il comitato nazionale americano criticò a più riprese aspramente la riluttanza degli uffici europei ad assumere un'attitudine esplicitamente anticomunista, scelta considerata irresponsabile nel contesto di scontro bipolare della guerra fredda.

Al centro di tutte le linee direttrici che attraversano il Congresso c'è la figura di Josselson, mediatore culturale tra l'apparato non visibile e quello visibile. Non è mai stato un intellettuale in senso stretto. È il lato umano di questa storia del Congresso (un suggestivo ritratto della poliedrica figura di Michael Josselson emerge dal citato studio di Frances Stonor Saunders *La guerra fredda culturale*). È interessante notare, infine, che è abbastanza verosimile che sia stata la stessa CIA, intorno al '67, a non voler più tenere in piedi questa struttura che era enorme, costava un sacco di soldi, non era più così necessaria in clima di "coesistenza pacifica".

Nota. Non esiste a tutt'oggi alcuno studio dedicato specificamente all'Associazione italiana per la libertà della cultura; alcuni documenti dell'archivio di Chicago a essa relativi sono tuttavia presenti in appendice al saggio di F. Stonor Saunders *La guerra fredda culturale. La Cia e il mondo delle lettere e delle arti*, Roma, Fazi, 2004 (ed. orig. London 1999). Per i rapporti fra l'Aicl e il Pci, si veda N. Ajello, *Intellettuali e Pci 1944-1958*, Bari 1979, pp. 279 e sgg. Svariati scritti sioniani tratti da «Tempo presente» sono ora in *Romanzi e saggi*, vol. II, a cura di B. Falcetto, Milano 1999; per il ruolo di Silone nel Congresso si rimanda anche a D. Muraca, *Tasca, Silone e la guerra fredda culturale*, «Quaderno di storia contemporanea», 2005, pp. 30-44. Oltre al citato saggio di Saunders, imprescindibili studi globali sul Congresso per la libertà della cultura sono: P. Coleman, *The Liberal Conspiracy. The Congress for Cultural Freedom and the Struggle for the Mind of Postwar Europe*, New York, The Free press, 1989; P. Grémion, *Le Congrès pour la liberté de la Culture à Paris (1950-1975)*, Paris, Fayard, 1995; G. Scott-Smith, *The Congress for Cultural Freedom, the CIA and post-war American hegemony*, New York, Routledge, 2002. Per una ricostruzione del ruolo degli intellettuali americani nella guerra fredda culturale e dell'episodio relativo all'articolo di MacDonald, si veda H. Wilford, *The New York Intellectuals: from vanguard to institution*, New York, St. Martin's press, 1995.

Settima lezione

L'egemonia americana e la fondazione dell'Associazione italiana per la libertà della cultura (AILC)

Sommario. La questione della terza forza. Il rischio di interpretare in modo meccanico questa dinamica del sostegno della CIA. Il “sistema CCF” in un contesto più ampio. Politica, economia, cultura, diplomazia, difesa: un sistema più ampio per assicurare l'egemonia degli Stati Uniti sull'Europa. Elite networks, State-private networks e propaganda di massa. Altri progetti concorrenti: le fondazioni filantropiche, la diplomazia culturale, l'Usis e l'Usia (digressione sul ruolo della fotografia), la NATO, il piano Marshall-ERP e i comitati ECA. Sguardo storico sulla propaganda visibile. Le operazioni coperte, l'OPC e i “fondi di controparte”. Un esempio concreto di realizzazione del progetto: la fondazione dell'Associazione italiana per la libertà della cultura e le polemiche che ne derivano. Il Manifesto scritto da Carlo Antoni, la lettera aperta di Ranuccio Bianchi Bandinelli, la risposta di Antoni sul “Mondo”, la replica di Bianchi Bandinelli su “Belfagor”. Presentazione dei personaggi e lettura dei testi polemici.

Riassunto. La scorsa volta c'è stata la conferenza di Daniela Muraca, che ci ha descritto innanzi tutto le fonti dell'archivio di Chicago del Congresso per la libertà della cultura; abbiamo appreso che queste fonti sono ricchissime, coprono però essenzialmente il lato visibile di questa operazione coperta. La CIA ancora oggi tiene riservate le fonti che riguardano i rapporti tra i suoi uffici e gli uffici parigini del Congresso e quindi questo lato, che sarebbe interessante illuminare per conoscere i tentativi di condizionamento da parte governativa di questo gruppo di intellettuali, per il momento non è possibile studiarlo. Dopodiché la dottoressa Muraca ha descritto l'attività dell'Associazione italiana per la libertà della cultura, cioè la sezione italiana di questo organismo che si svilupperà nel tempo fino a diventare mondiale. E ha detto che una peculiarità italiana, probabilmente imprevista rispetto agli scopi del comitato americano

e degli uffici parigini, è quella della questione dei clericali e della DC e ha aggiunto che, così come all'inizio si proibisce ai tesserati socialisti e comunisti di appartenere all'Associazione italiana, analogamente – direi in un secondo momento – si proibisce l'accesso all'associazione dei tesserati della Democrazia cristiana.

C'è una questione clericale in Italia contro cui l'Associazione rivolge la sua attività e questo crea una serie di problemi. È un aspetto che non tratterò nell'economia del nostro discorso, ma che dovete tener presente e che si può così riassumere, la tutela degli apparati che sorvegliano l'attività culturale – sia che si tratti di autorizzazione alla stampa, sia che si tratti di censura – viene affidata agli stessi uomini che esercitavano quel mestiere in epoca fascista. C'è una continuità in direzione di repressione, di oscurantismo e di messa sotto tutela della libertà culturale. Questo però è un aspetto che confina con quello del potere del partito della DC in questi ambiti, ma non lo tratteremo ulteriormente.

La questione della terza forza. Una conseguenza delle informazioni che ci ha dato Daniela Muraca è che, in un paese in cui i grandi partiti di massa sono la DC, quello socialista e quello comunista, l'Associazione italiana si condannava a svolgere operazioni di nicchia, confinata nell'ambito della cosiddetta terza forza, cioè di quegli schieramenti che in qualche modo cercavano di mantenersi indipendenti rispetto ai due contendenti della guerra fredda. Naturalmente in questa terza forza c'era un versante più anticomunista – e gli iscritti all'Associazione fanno parte di questo versante – e un altro versante un po' più neutralista, in cui vedremo che c'è anche Bobbio.

In un mondo diviso tra bianchi e neri, non far parte del versante anticomunista significava fatalmente far parte del versante filocomunista. Questo problema dei versanti è il problema del mondo diviso esattamente in rosso e nero. Qui stiamo correndo un grosso rischio, perché è vero che non possiamo illuminare la zona,

che attualmente è in ombra, dei rapporti tra gli uffici americani e quelli parigini e, di conseguenza, delle linee dettate dal potere quasi imperiale americano sulla situazione. Ma corriamo un grosso rischio perché, sapendo che le cose stanno così, cioè che questi uffici esistono, che li hanno finanziati eccetera, rischiamo di trasformare tutti i personaggi di cui parliamo in burattini. Con la mente rivolta a questo contesto ampio che c'è dietro, dobbiamo stare attenti sia a non trasformare queste persone in carne e ossa, e i loro pensieri, in marionette mosse a piacimento da burattinai, né, per reazione, attribuire loro uno spazio di manovra illimitato in cui possano vagabondare liberamente. La ricostruzione del contesto è molto importante per capire i vincoli e i limiti della loro libertà, ma non dobbiamo presupporre che avessero tantissima libertà o non ne avessero per niente: dobbiamo osservare le loro opere.

Quello che è probabile, nel caso specifico dell'Associazione italiana e dei comitati europei, è che la CIA abbia fissato questa direttiva: potete fare quello che vi pare, purché non facciate due cose, discorsi comunisti o favorevoli ai comunisti, oppure discorsi neutralisti o tipici dei "compagni di strada". Al di là di queste due barriere, visti i propri scopi, e considerando quanto è difficile trattare con gli intellettuali, è verosimile che la CIA abbia lasciato libertà d'azione.

A questo punto l'aspetto più ambiguo diventa come reagivano questi uffici governativi di fronte ai discorsi antiamericani – che è un'altra barriera, rispetto alla quale, a mio avviso, non c'era un confine troppo netto – e ai discorsi anticlericali, rispetto ai quali non era previsto niente di preciso. Il mandato era quello di non fare attività o discorsi comunisti e di non fare attività o discorsi assimilabili a quelli dei compagni di strada.

Così il palcoscenico era pronto. Ma in che senso? Nel senso che bastava questo in un mondo in cui l'altra parte, cioè l'impero sovietico, faceva fortissime attività comuniste e fortissime attività nel campo dei compagni di strada, quindi era sufficiente erigere una specie di fortino. Il senso del Congresso per la libertà della cultura era questo, un fortino occupato da membri della sinistra non comunista, con una libertà che caso per caso si andrà a verificare, ma che aveva dei vincoli su attività che non si potevano svolgere.

D'altronde, se trasformassimo queste persone, di cui parleremo, in burattini, non faremmo altro che riprendere l'argomento polemico che vediamo esprimersi sulle loro riviste. Quelli di parte comunista, che dicono agli altri: siete soltanto marionette in mano agli americani; gli altri che rispondono: siete soltanto marionette in mano ai sovietici. Quindi per noi non ha alcun senso metterci dallo stesso punto di vista e assumere, come nostra prospettiva, i loro argomenti militanti.

Il "sistema CCF" in un contesto più ampio. La cosa importante è dare il giusto peso al contesto storico. Finora ho fatto una specie di schema di come funzionava il Congresso per la libertà della cultura e vi ho avvertito anche che è diversa la prospettiva del singolo individuo che vede questa organizzazione. Quello che dobbiamo vedere adesso è l'ulteriore, e maggiore, sistema all'interno del quale il "sistema CCF" si rivela solo una parte, neanche troppo grande: una piccola provincia. È come se ci fosse, in Europa, una vasta linea di fortificazioni, a cui appartiene il fortino, o bunker, del Congresso.

Qual è questo sistema? È un sistema di cui, prima di tutto, vi ripeto la filosofia. Gli Americani non volevano correre nessun rischio in Europa. È come se pensassero alla colonizzazione di un territorio,

ma colpiscono le enormi dimensioni dell'operazione di propaganda, di guerra psicologica e di diplomazia culturale nell'Europa del dopoguerra. Attivano molte organizzazioni, dunque, tra le quali c'è anche il CCF.

Vi do un'idea di questi altri organismi. In generale, la loro presenza costituisce una specie di sistema pubblico-privato – questa è una cosa molto importante. Alcuni di questi organismi, come ad esempio le fondazioni, si presentano dal punto di vista giuridico come enti privati, ma se andate a vedere i consigli d'amministrazione di queste fondazioni vedrete che sono occupati dalle stesse persone che magari appartenevano alla CIA o al Dipartimento di Stato.

Un esempio è il caso specifico delle fondazioni, che sono il primo altro fortino di cui vi voglio parlare. All'interno della Fondazione Ford, che in parte finanzia il “sistema CCF”, esisteva un comitato destinato ai rapporti con la CIA per le operazioni coperte. Le fondazioni filantropiche amministrano grandi quantità di denaro che vengono destinate a operazioni tese al progresso dell'umanità. Ci sono però alcune operazioni, per cui esiste un comitato ristretto che interagisce con la CIA e che decide se una certa operazione dev'essere autorizzata oppure no dalla fondazione. Questo è un tipico caso di network statale-privato, cioè di per sé, la natura giuridica è privatistica, ma ci sono frammenti e blocchi dell'apparato statale, che stanno dentro e che interagiscono. Sommando questo al discorso delle élite, cioè al fatto che sono sempre le stesse persone che occupano quei posti, capite che il sistema di costruzione di questi fortini è misto: pubblico e privato insieme.

Vediamo un altro aspetto oltre quello delle fondazioni: gli uffici culturali e informazioni del Dipartimento di Stato, Usia o Usis. Anche questi uffici culturali avevano compiti di contro-propaganda,

di informazione e di diffusione di notizie, funzionavano come agenzie di stampa e anche qui c'erano fondi notevoli per l'esplicazione di queste attività.

Un aspetto che è stato recentemente studiato dell'attività dell'Usia, cioè gli uffici per l'informazione del Dipartimento di Stato, è quello dell'uso della fotografia. Si trattava, come vi dicevo, di diffondere informazioni. A metà degli anni Cinquanta, l'Usia lavorava moltissimo con una grande esposizione di fotografie, che era stata allestita, intitolata *The family of man*. Questa esposizione fu esportata in 38 paesi in cinque diverse edizioni. Il tentativo di penetrazione capillare riesce anche per la capacità di adattare il messaggio ai singoli contesti: c'è la versione per l'Europa, la versione per l'Asia.

The family of man era una mostra di fotografie che, mostrando gli esseri umani nelle più varie situazioni, nei paesi più vari, nelle condizioni sociali più varie, puntava a far vedere che esiste un'unità del genere umano. Posto questo discorso dell'unità del genere umano sotto l'egida dell'universalismo del Dipartimento di Stato, si trattava di dimostrare che il discorso dell'immagine dell'America era un discorso universale capace di abbracciare un po' tutta l'umanità. Questa era la filosofia della mostra.

C'è poi un'azione capillare, difficilmente descrivibile in breve, di infiltrazione e di controllo di partiti, sindacati, associazioni in Europa. Quando vi ho fatto lo schema del funzionamento del Congresso, vi ho anche fatto vedere che, soprattutto all'inizio, sono i sindacati americani che, come enti para-governativi, collaborano all'iniziativa. Si trattava di controllare, infiltrare o appoggiare partiti, movimenti, sindacati soprattutto nel campo dell'anticomunismo più duro e puro, come ad esempio i Movimenti civici nelle elezioni italiane del '48. È un altro aspetto della manovra dei fortini.

Poi ci sono il discorso della NATO e quello del piano Marshall. Penserete: la NATO è un'alleanza militare, il piano Marshall è un programma di aiuti economici. Invece il discorso è che, in questa specie di rete privata e insieme pubblica, che si stava stendendo sull'Europa, sia l'una organizzazione sia l'altra organizzazione, NATO e ERP (*European recovery program*), si occupavano di aspetti culturali, della diffusione propagandistica: esisteva una struttura propagandistica dell'ERP molto ben finanziata. Quindi non soltanto ci sono soldi che arrivano in Europa, ma ci sono anche strutture che arrivano in Europa per propagandare i soldi che arrivano in Europa. Questa cosa c'è anche per la NATO, in quanto la manovra di aumento della spesa militare in Europa tendeva anche a sviluppare la produttività industriale e si curava poi, anche, l'aspetto manageriale di come si sviluppa la produttività: era una manovra insieme militare e industriale, di cultura manageriale. La ricaduta di questa manovra insieme militare e industriale era creare un contesto sociale nuovo, più ricco e più florido, in cui, naturalmente, le tendenze egualitarie e comuniste fossero indebolite, fino a non avere più spazio. Questa seconda manovra riguardante la NATO è stata definita "keynesismo internazionale-militare", il tentativo di un'industria trainata dallo stato di sviluppare una produzione industriale nei paesi europei, partendo dal comparto militare.

Si trattava di misure che, in qualche modo, effettivamente fecero scattare la ricostruzione in Europa: è un dato di fatto, che senza queste misure la ricostruzione non sarebbe decollata facilmente. Ma erano anche misure auto-protettive per gli Stati Uniti. La prospettiva era quella di rendere indipendente l'Europa, perché per due volte nel Novecento, gli Stati europei avevano dovuto chiamare

gli Stati Uniti in Europa a sostenere una guerra e sostanzialmente a vincerla. Ma nello stesso tempo, bisognava rendere l'Europa non pericolosa militarmente, perché se fate crescere una potenza e poi questa vi si rivolta contro nasce un problema. Adesso capite l'aspetto culturale di questa manovra? L'antiamericanismo di tipo aggressivo, che pure esisteva nella cultura europea, andava eliminato. Naturalmente un'Europa indipendente economicamente sarebbe stata anche indifferente alle lusinghe del mondo comunista. Il ragionamento americano era che il mondo comunista avrebbe avuto una voce in capitolo in Europa, se ci fosse stata miseria, stagnazione, problemi economici, problemi sociali.

Tutte queste riflessioni ebbero una conseguenza molto importante: il primo passo di questa manovra, in Europa, fu la rilegittimazione delle élite che erano dominanti in quel momento.

Perché, all'uscita della seconda guerra mondiale, tra tanti motivi, non si ebbe una vera rivoluzione sociale? Perché non ci sono stati quei cambiamenti profondi che, ad esempio, in Italia, gli azionisti volevano e che magari erano indipendenti da un'ideologia, diciamo, totalitaria e da aspettative millenaristiche, come quella comunista? Perché anche in un orizzonte non comunista non si verifica una forte rivoluzione sociale all'uscita dalla guerra?

Perché questa manovra americana, innanzi tutto, rilegittima le élite, in larga parte compromesse con il passato fascista o nazista. Senza il consenso attivo di queste élite, che naturalmente si giovano della manovra americana perché hanno paura della rivoluzione sociale, la manovra non sarebbe riuscita mai.

Perché c'era bisogno, oltre del piano Marshall, anche di un'organizzazione di propaganda che facesse capire gli scopi del piano Marshall? Stiamo parlando della ECA, *Economic Cooperation*

Administration. Tutte queste agenzie o programmi di cui vi sto parlando erano fortemente finanziati, quindi si trattava di altri fiumi di denaro, che piovono sull'Europa e si impiegano nella persuasione. Perché bisognava propagandare l'ECA? Perché, oltre ad appoggiarsi su queste élite, bisognava creare un consenso diffuso, ci volevano anche le masse. Attraverso questa porta entra il discorso della cultura popolare, i film di Hollywood, i prodotti della civiltà del consumo. Era l'aspetto che si confrontava di più con la propaganda sovietica, perché questa, dal momento in cui il piano Marshall viene respinto dai satelliti orientali, era diretta contro il piano Marshall, sosteneva che si trattava di un modo per conquistare l'Europa. Non solo i film, ma anche la radio, i grandi giornali internazionali, i cinegiornali, perché la televisione negli anni Cinquanta in Europa ancora non è forte. Queste manovre dell'ECA si concentrano in Francia, Italia e Germania ovest, che sono i fortini di frontiera, i paesi dove lo scontro con i partiti comunisti e la realtà del mondo comunista sono più forti.

Queste attività di propaganda, che a volte scorrono su binari che non sono culturali, perché né il piano Marshall né la NATO nascono come imprese culturali, sono manovre integrate di promozione dell'internazionalismo americano. Nel momento in cui gli Stati Uniti, all'uscita dalla seconda guerra, stabiliscono che il loro è un ruolo guida nel mondo e che non assumeranno posizioni isolazioniste, questa manovra è ampia e si tratta di portarla a termine.

Al di là di queste grandi agenzie, in generale, il criterio è che, per assicurare la riuscita di questa diffusione dell'internazionalismo americano, ogni operazione è buona. Da questa porta entra il discorso delle operazioni coperte. Non si tratta di essere malvagi o

sleali, si tratta di dire che se non si vuole correre nessun rischio bisogna fare operazioni visibili e operazioni invisibili.

Sguardo storico sulla propaganda visibile. Il sistema di propaganda che abbiamo già visto grazie a Münzenberg, in realtà, si forma durante la propaganda di guerra nella prima guerra mondiale. Le prime operazioni serie di propaganda di massa sono quelle degli eserciti, degli alleati e degli imperi centrali, durante la Grande Guerra. È una propaganda di guerra statale, sono gli eserciti che fanno propaganda di guerra e cercano di penetrare il campo nemico.

Per quanto riguarda gli Americani, negli anni Venti e Trenta, questo tipo di propaganda è affidato al comparto privato, soprattutto all'industria della comunicazione, come il cinema, ma anche alle fondazioni, di cui abbiamo parlato, e alle compagnie aeree, perché negli Stati Uniti si sviluppa, prima che in Europa, il traffico civile.

C'è poi un'altra esperienza, che prepara queste manovre di infiltrazione e di guerra psicologica in Europa: è una specie di laboratorio che ha come spazio l'America latina nei tardi anni Trenta. In quegli anni gli Americani hanno il problema di evitare che l'America latina sia infiltrata dai nazisti, perché naturalmente questo lavoro di propaganda lo faceva Münzenberg, ma lo faceva benissimo anche Goebbels. C'è un progetto di dominio nazista in America latina e gli Americani cominciano a svolgere manovre protettive. Qui sperimentano le tecniche di manipolazione dei media, di scambi di accademici, di scambi di artisti, che sarà sempre la stessa tattica, cioè far muovere le persone su larga scala, portarle dalla propria parte, farle comunicare, impiantare reti di solidarietà, di amicizia. Poi c'è la propaganda nella seconda guerra mondiale, l'altra grande scuola per queste operazioni. Dagli organismi della propaganda di guerra americana deriva ad esempio la CIA.

Vedremo poi che una serie di personaggi del Congresso per la libertà della cultura transitano attraverso tutti questi apparati: magari era gente che aveva partecipato al gruppo di Münzenberg, poi aveva fatto la propaganda di guerra americana e poi si ritrova, dopo la guerra, a lavorare per il Congresso, il CCF.

Sul piano visibile, qual è il tema di fondo dell'operazione americana? Gli Americani si rendono conto presto che non riescono a legittimare la conquista dicendo: siamo tutti uguali, i nostri valori sono universali. Non possono dirlo, perché nel mondo spaccato in due qualsiasi argomentazione sull'universalità viene fatta propria dall'avversario.

È molto indicativo il caso dell'UNESCO, sezione dell'ONU per la cultura. In qualche misura il Congresso per la libertà della cultura prende il posto dell'UNESCO, perché quest'agenzia delle Nazioni Unite, fin dall'inizio, fin dal '46, fallisce perché non è possibile fare niente nell'UNESCO, in quanto si affrontano ad armi pari sovietici e americani. Quindi gli americani abbandonano l'UNESCO, perché non riescono a usarla. Su questo torneremo, perché nel primo dei testi che leggeremo, Bobbio mette in parallelo una associazione legata all'UNESCO e l'Associazione italiana per la libertà della cultura.

Allora che messaggi devono lanciare gli Americani, visto che all'universalità pura e semplice non possono più ambire? Provano a lanciano i valori nazionali americani, presentati però come universali. L'unica universalità cui possono ambire è la trasformazione in universali dei loro valori nazionali.

In un certo senso, quindi, politica estera, politica della difesa, politica economica mondiale si intrecciano nella storia della prima guerra fredda. Su un piano più specifico, strettamente culturale, l'Europa vede, come conseguenza di questa specie di rodaggio sul

come si svolge una manovra di ampia scala di penetrazione culturale, tra il '46 e il '50 una serie di programmi che coinvolgono gli uomini di cultura.

Nel 1946, a livello accademico, nasce il programma Fulbright, che esiste ancora e permette a studiosi europei di andare a studiare in America. A livello di cultura di massa, c'è il programma Smith-Mundt del 1948. Ciascuno di questi programmi è finanziato molto di più del Congresso per la libertà della cultura, sono programmi di maggiore ampiezza. Poi c'è la cosiddetta Operazione Verità dell'aprile 1950, che viene definita il piano Marshall della verità. C'erano poi progetti di ambito minore, come il progetto Troy, dove si trattava di infiltrare il mondo orientale con la radio, *Radio Free Europe*, Radio Europa Libera, che aveva sede a Monaco e che trasmetteva in Europa orientale.

C'era poi un'altra esigenza. Se bisognava puntare tutto su questi valori di verità e di libertà, c'era anche un'operazione indispensabile da compiere, cioè togliere a queste parole i connotati radicali, tutto ciò che poteva ricondurre, in un modo o nell'altro, a esigenze di riforma, di rivoluzione e di trasformazione sociale. Bisognava quasi trovare un significato oggettivo a queste parole. Questo non era semplice, sono temi talmente ampi che potevano offrire il fianco a essere penetrati dalla propaganda nemica (di fatto lo furono; vedremo che in Italia il tema della libertà della cultura è fatto proprio dai socialisti per una campagna del 1954).

La dimensione coperta, l'OPC e i "fondi di controparte". Per quanto riguarda la dimensione coperta delle operazioni di propaganda, la vera e propria dichiarazione di guerra segreta, perché anche le guerre segrete a un certo punto vengono dichiarate, è un atto del National Security Council, NSC 10/2 del giugno 1948.

Questo atto NSC 10/2 in sostanza autorizza ogni genere di operazione coperta in Europa. Viene creato un ufficio apposito, che si chiama OPC, Office of Policy Coordination. L'OPC sarà completamente segreto fino al 1952 e cresce negli anni tra il '48 e il '53. Nel '48 lavorano per l'OPC 300 persone, nel '52 sono 2800; anche il budget cresce in proporzione, da quasi 5 milioni di dollari a 200 milioni di dollari nel '53.

L'operazione del Congresso per la libertà della cultura è una delle attività dell'OPC.

Alla fine, se andate a vedere, è tutta un'unica gestione finanziaria, perché l'OPC riceve, attraverso un meccanismo un po' complicato che si chiama "fondi di controparte", i soldi del piano Marshall. Ritorniamo allo stesso discorso di prima: attività coperte e attività visibili si integrano, attività private e attività pubbliche si intrecciano. Sono le élite americane che si integrano. Il tentativo, di cui il Congresso è il segno, è il tentativo di integrare in questa rete anche un certo numero di intellettuali europei.

Questo, che vi ho descritto, è il senso generale dell'operazione; bisogna vedere adesso concretamente, con le dovute cautele che vi raccomandavo prima – non trasformare i nostri protagonisti in burattini, né conceder loro troppo spazio rispetto ai vincoli che venivano posti dalla situazione –, come si realizza questa linea, cioè che succede.

La fondazione dell'Associazione italiana per la libertà della cultura e il Manifesto. Cosa succede? A giugno 1950 c'è il congresso di fondazione del CCF a Berlino. Vi partecipano un certo numero di italiani, tra cui Silone, Chiaromonte e altri. Dopo il congresso di Berlino viene diffusa una circolare in cui si dice che si sta per costituire l'Associazione italiana per la libertà della cultura, AILC,

che dovrebbe realizzare gli scopi del Congresso mondiale per la libertà della cultura. Però, tra giugno '50 e i mesi successivi, succede qualcosa, perché l'Associazione italiana non decolla, incontra problemi, probabilmente legati alla leadership di Silone. Soltanto ai primi giorni di dicembre del '51, quindi un anno e mezzo dopo, viene diffuso il *Manifesto* dell'Associazione italiana per la libertà della cultura.

Il *Manifesto* non viene scritto da Silone, che comunque è l'esponente di maggior rilievo; Silone incarica Guido Calogero, che a sua volta, per qualche motivo, fa cadere il compito sulle spalle di Carlo Antoni.

Antoni era nato nel 1896, quindi in questo momento ha 58 anni ed è un maturo professore di filosofia della storia all'università di Roma. Antoni ha avuto una vita piuttosto movimentata, nato nell'impero austro-ungarico aveva combattuto come volontario nell'esercito italiano. Dopo la Grande Guerra aveva terminato gli studi e si era avviato a una carriera di professore secondario, era entrato in rapporto con Croce e poi, con difficoltà, era riuscito a entrare all'università come professore di letteratura tedesca e, dopo la seconda guerra, era passato a Roma a insegnare filosofia della storia e poi storia della filosofia. Leggerete il profilo di Antoni nelle *Lezioni 2002-2003*, da pagina 159 a pagina 166.

Il motivo per cui il *Manifesto* è finito alle cure di Antoni potrebbe essere che, tra queste persone, Antoni aveva la penna più leggera e vivace, nel senso che era stato giornalista, sapeva scrivere molto bene.

Vediamo com'è fatto. C'è il testo e sotto ci sono le prime settantasei firme che l'hanno sottoscritto. Ci sono alcuni aspetti che vorrei sottolineare. Il concetto di base del *Manifesto* è quello dell'importanza della libertà per il progresso umano: niente si può conseguire senza libertà. Il secondo paragrafo dice addirittura che "qualsiasi risultato si possa conseguire nello sforzo di rendere più

degnà l'esistenza umana è precario o illusorio ove sia ottenuto con detrimento della libertà". Senza libertà, in sostanza, non c'è progresso. Questo è lo sfondo, l'Associazione per la libertà della cultura pone a suo cardine, prevedibilmente, la libertà.

Poi l'aspetto del discorso cambia leggermente, perché si comincia a parlare dei potenti. Questo accade nel periodo immediatamente successivo e in quello ancora successivo, ove si parla dei responsabili del governo della cosa pubblica e dei regimi politici. Qui Antoni fa una distinzione; innanzi tutto dice che può accadere che i potenti, in certe particolari circostanze, possano diminuire la libertà; ma anche in questi particolari momenti, sostiene, non bisogna comprimere troppo la libera ricerca, l'invenzione originale, la scoperta. Quindi Antoni concede che il potente potrebbe avere interesse a limitare la libertà, ma anche dovendola limitare non deve eccedere. La seconda cosa che volevo farvi notare, sempre dal punto di vista dei potenti, è il paragrafo che dice "qualsiasi regime politico non tolleri la libertà è destinato a cadere, perché è artificioso e debole internamente". Poi c'è anche una terza cosa che si dice dei potenti, che non solo potrebbero voler sottoporre la libertà a una stretta disciplina, ma potrebbero anche essere portati, avverte Antoni, a "considerare la libertà intellettuale come un'insidia all'ordine". È possibile, cioè, che la mia libertà di autore possa sembrare un'insidia al politico.

Considerare la libertà un pericolo è consentito al potente, ma non allo scrittore. Lo scrittore non può tradire il principio della libertà, perché se lo facesse tradirebbe "gli universali valori affidati agli scrittori", la missione degli scrittori nei confronti della società, "si tradiscono gli altri uomini che dagli scrittori attendono, pure ed intatte, la bellezza dell'arte e la verità della scienza". Vedete che vocabolario usa Antoni? Rinnegare, tradire, poco oltre parla di

“comportamento senza perdono”. È un linguaggio etico-religioso. Il quadro di questa perorazione della libertà degli autori, e sullo sfondo della pericolosità dei potenti per la libertà, è etico.

Il testo del *Manifesto* si conclude con l'osservazione che, “come uomini e cittadini, anche gli scrittori sono tenuti a impegnarsi nella vita politica e civile”. È un passaggio importante.

Lo scrittore è tenuto a impegnarsi, non può rifugiarsi nella torre d'avorio, però “è suo dovere custodire e difendere la sua indipendenza. Gravissima e senza perdono è la loro responsabilità ove rinuncino a questa difesa dell'indipendenza”.

Vedete come ritornano i temi che ci interessano? Questo è il *Manifesto* dell'indipendenza dello scrittore. Dal punto di vista pratico e venendo, in conclusione, al periodo attuale, che propone sostanzialmente Antoni? Non è una grandissima cosa: propone che, visto che ci sono attentati continui e sistematici alla libertà dell'arte e del pensiero, i liberi artisti e scienziati si aiutino e confortino reciprocamente.

Di per sé, questo testo non sembrerebbe tale da provocare uno scandalo, se lo si legge in superficie. È qui che nella lettura del testo facciamo intervenire il contesto che conosciamo. Questo asse della libertà è uno dei temi forti di cui abbiamo parlato fino adesso. Poi, soprattutto quando si dice che i regimi politici che non tollerano la libertà cadranno perché deboli e artificiosi, è evidente il riferimento ai regimi politici della parte orientale, al di là della cortina. Così, far capire che ci sono autori che rinnegano il principio della libertà è alludere ad autori che fanno parte del mondo ideologico orientale.

A contestualizzare il *Manifesto* pensano poi anche le firme. Di chi sono? Sono firme di grandi intellettuali. C'è Montale, c'è Abbagnano, c'è Calamandrei, ci sono gli intellettuali di “terza

forza”. Non ci sono comunisti, non ci sono cattolici, se non Olivetti, che però è un cattolico sui generis.

Perché ci fermiamo a commentare questo *Manifesto*? Innanzi tutto perché è il momento in cui questa organizzazione si fa conoscere: è pubblicato sui giornali, lanciato su alcune riviste letterarie e filosofiche. Una firma sotto al manifesto vale qualcosa, in questo senso, scrivere un manifesto e chiedere alle persone di firmarlo è il modo di cominciare a creare quelle reti di cui abbiamo parlato, cioè collegamenti tra le persone, il che significa criteri di inclusione e di esclusione. C'è qualcuno a cui si chiede la firma e qualcun altro a cui non la si chiede. Si crea il confine. Si avvia – si avvia soltanto, perché alcune firme si possono aggiungere, altre vengono ritirate – una logica di schieramento.

Si capisce, insomma, che c'è qualcosa che si muove oltre quella che, in superficie, è l'enunciazione di principi astrattamente condivisibili – il culto della libertà, che è il riferimento alla libertà di coscienza faticosamente conquistata nei secoli –, che, dal punto di vista culturale, nessuno si sentirebbe di contestare. Però, al di là della superficie, si capisce che è un'enunciazione di principi, ma anche lo strumento di una battaglia che sta per cominciare.

Le polemiche intorno alla pubblicazione del Manifesto. Il 2 dicembre 1951 alcuni i giornali pubblicano il *Manifesto*. Due giorni dopo, il 4 dicembre, “Paese Sera”, quotidiano vicino al partito comunista, a firma di un certo *Publio*, che dovrebbe essere lo pseudonimo dello scrittore Ruggero Zangrandi, pubblica un commento che comincia così:

un gruppo di settantasei intellettuali, fra i più noti e stimati in Italia, ha lanciato ieri l'altro un nobile manifesto a sostegno e difesa della libertà. L'iniziativa, che, per come si presenta, appare degna di ogni elogio e rispetto, sembra anche essere di quelle che

non sono destinate a rimanere una caduca perorazione. Se dunque una così lodevole iniziativa non vuole condannarsi alla sterilità, il movimento dovrebbe accogliere nel suo seno, accanto alle firme di illustri intellettuali liberali, socialdemocratici e repubblicani, anche quelle di intellettuali democristiani, socialisti e comunisti.

Il commento di Publio. Che cos'è accaduto? L'apparizione precoce di questo invito è la spia, probabilmente, del fatto che queste attività, che si stavano muovendo in Italia in seguito al congresso di Berlino, erano osservate a distanza dal partito comunista e dai suoi gruppi di intellettuali. Passano due giorni dall'uscita del *Manifesto* e "Paese Sera" costringe i fondatori dell'Associazione a uscire allo scoperto. Publio si autocandida, dice: firmiamolo anche noi. È chiaro che è tutta una finta e che i comunisti sanno benissimo cosa si nasconde dietro i principi esposti nel *Manifesto*, sanno da dove viene e sanno dove va, vogliono provocare una reazione.

La reazione non si fa attendere, immediatamente un comunicato dell'Ansa specifica che gli intellettuali socialisti e comunisti non possono firmare il Manifesto: a un giornale romano che gli aveva chiesto un chiarimento, Ignazio Silone dichiara che l'Associazione non è aperta a intellettuali di questi partiti. Il motivo dichiarato è che si ritiene che l'intellettuale che abbia la tessera del partito comunista, in quanto non è disposto a difendere la libertà degli intellettuali nel mondo orientale, non possa partecipare dei valori dell'Associazione, che è un'associazione che difende i valori della libertà.

Il tentativo di confronto, di contro-propaganda di parte comunista non finisce qui. Questa prima polemica serviva per uscire allo scoperto, per far vedere al pubblico che si trattava di una manovra organizzata e largamente anticomunista. Qualche giorno dopo, il 13 dicembre, sull'*Unità* compare una lettera aperta a Carlo Antoni a firma di Ranuccio Bianchi Bandinelli.

Profilo di Bianchi Bandinelli. Fermiamoci un momento su questo personaggio. Perché a contrastare un numeroso gruppo dei maggiori intellettuali italiani si fa avanti, come campione della parte comunista, Ranuccio Bianchi Bandinelli? È un grande archeologo e storico dell'arte antica, soprattutto romana. È nato nel 1900, quindi è abbastanza vicino anagraficamente a Antoni, anche se con una precisa differenza: essere nati nel 1896 ed essere nati nel 1900 non è la stessa cosa, perché – fate caso alle date – l'ultima classe che parte per la Grande Guerra è quella del '99; essere nati nel 1900 significa non aver potuto fare la guerra, che è un'esperienza che naturalmente divide molto le persone, soprattutto gli intellettuali del Novecento. Bianchi Bandinelli appartiene a una famiglia nobile, ci sono anche dei papi nella sua famiglia; hanno una grande tenuta in Toscana, vicino Siena. Bianchi Bandinelli è nelle migliori condizioni sociali per diventare un raffinato intellettuale, cultore di cose artistiche e archeologiche.

Per tutto il periodo del ventennio, Bianchi Bandinelli mantiene un atteggiamento che definisce come uno stare alla finestra a guardare, non è un oppositore. Guardate cosa scrive il 1° novembre '26, il giorno dopo il tentativo di ferimento di Mussolini, quando si stringono le maglie del regime. Bianchi Bandinelli commenta,

Roma è sottosopra per l'attentato di Bologna. Io non capisco più nulla. Non so più chi ha ragione e chi ha torto. Non so pensare nulla. Triste l'episodio dell'attentato e dannoso nel suo fine.

Giudicare dannoso il tentativo di uccidere Mussolini vi suggerisce l'idea di una posizione politico-ideologica certamente non avversa al regime nascente. Durante il ventennio Bianchi Bandinelli, quindi, non fa opposizione, anche se non sembra partecipare al regime. Definire l'atteggiamento di questi intellettuali, non favorevoli al

fascismo, ma nemmeno avversi, non è cosa facile. Si sente, al di là degli aspetti di costume e di gusto personale, anche un'atmosfera di fine della civiltà, c'è una cultura della crisi che negli anni tra le due guerre si sviluppa in Europa e rispetto alla quale i regimi totalitari sono una risposta.

Diventa professore di archeologia e storia dell'arte antica a Firenze, a Pisa e poi andrà a Cagliari. A Berlino, nell'estate del '42, è nominato professore di storia della civiltà italiana: c'è stato un patto tra i due paesi dell'Asse per istituire cattedre di storia della civiltà rispettivamente in Italia e a Berlino. Nel '38, quando Hitler viene a Roma, Bianchi Bandinelli gli fa da cicerone per tutte le visite agli scavi, perché parla bene il tedesco e conosce queste cose.

Durante la guerra matura, lentamente, un ripensamento dei suoi orizzonti ideali e si avvicina, attraverso un passaggio nel Comitato toscano di liberazione nazionale come membro del partito d'azione, al partito comunista, di cui chiede l'iscrizione nel settembre '44. La liberazione dell'Italia centrale è già avvenuta e quando Bianchi Bandinelli chiede di entrare nel partito mette in conto, nella lettera che invia, che il PCI gli dica di no, non mi stupirei, scrive, se voi rifiutaste di accogliermi. La politica del PCI, invece, in quel momento era largamente inclusiva, accoglieva vari personaggi, soprattutto se di valore.

Nel novembre '44 riprende le lezioni a Firenze, con una conferenza su cui non mi posso fermare a lungo, ma che è molto interessante e si intitola *A che serve la storia dell'arte antica?* In questa conferenza Bianchi Bandinelli ragiona proprio sul rapporto tra politica e cultura e in modo particolare tra politica nel mondo distrutto dalla guerra e alta e altissima cultura, come quella che riguarda il mondo classico e il metodo classico dell'archeologia. La conferenza inizia così, "il

nostro oggi mi sembra senza ieri”, si rende conto che è in un momento di frattura della civiltà.

Quell’atmosfera di fine della civiltà che si sentiva tra le due guerre, dopo la seconda guerra, si è tradotta nella sensazione che la Civiltà sia effettivamente crollata. All’inizio del corso abbiamo parlato della generazione senza passato; Bianchi Bandinelli si rende conto, parlando a dei giovani, che questi giovani non hanno niente dietro di sé, che quello che deve succedere è qualcosa di molto simile a quello che avvenne, dice, alla fine del mondo antico, quando l’intera civiltà s’inabissò e la civiltà cristiana diede il via alla civiltà medievale. Il mondo borghese è crollato, pensa Bianchi Bandinelli, e sta ineluttabilmente prevalendo il mondo proletario. Molto interessante è che, in questo novembre ’44 (la guerra non è ancora finita), lui unisca questo mondo nuovo proletario all’ideale europeo, considerando che “ineluttabilmente di questa grande Europa farà parte anche l’Unione Sovietica”. Quello che pensa è che dopo la guerra ci sarà un’unificazione dell’Europa dominata dall’Unione Sovietica e questo sarà un mondo nuovo, come il mondo cristiano dopo la fine del mondo antico.

Si capisce quindi, che Bianchi Bandinelli, dopo la guerra, proprio perché di parte comunista, abbia incarichi amministrativi. È il direttore generale delle Belle Arti; ed è il direttore della rivista “Società”. Si capisce che s’inserisca, con le sue capacità, con la sua storia, ai livelli più alti dell’intellettualità comunista. Nel 1948 pubblica le sue memorie con il titolo *Dal diario di un borghese*.

Ci chiedevamo a che cosa servono le firme. Vedete che in un’atmosfera di questo tipo, in cui la polarizzazione può essere così forte, in cui ci possono essere delle rivoluzioni interiori, perché Bianchi Bandinelli non aveva nulla del comunista, evidentemente c’è una modificazione interiore, c’è effettivamente il senso di un

mondo che crolla e di un mondo nuovo. In questa atmosfera, la polarizzazione che può produrre un manifesto, chi lo firma e chi non lo firma, può provocare poi anche delle conseguenze di lungo periodo. Prima di questo episodio, Antoni e Bianchi Bandinelli erano amici, facevano parte della stessa atmosfera culturale; dopo, non sono veramente nemici, ma appartengono a schieramenti diversi.

Quando, nel '55, Bianchi Bandinelli cercherà di essere trasferito all'università di Roma, proverà a fare pronostici su quali membri del consiglio di facoltà avrebbero votato a suo favore e quali contro: Antoni, nei pronostici manoscritti, è nella lista di quelli che votano contro. C'era stima tra i due, c'era vicinanza, erano amici, un episodio come quello del Manifesto in cui ci si schiera produce poi un disaccordo di fondo sulla posizione di politica culturale, per cui Antoni vota contro e non vuole che Bianchi Bandinelli venga a insegnare a Roma.

Svolgiamo un po' in avanti il filo della storia di Bianchi Bandinelli, per capire almeno come va a finire. Benché in una posizione molto delicata, Bianchi Bandinelli si ricrederà su questa storia del mondo nuovo e del crollo di una civiltà.

Di questo suo tornare sui propri passi v'è traccia in un taccuino del 1970, che è abbastanza impressionante. Si intitola *Le delusioni* e ci troviamo scritto: "1) Germania", questa è la prima delusione della sua vita. Questi sono tutti intellettuali nutriti di cultura tedesca, gente che rispetta la cultura tedesca e poi vede che quella cultura tedesca si è aperta al movimento nazista. "2) Idealismo crociano", evidentemente si sente tradito in modo analogo anche dalla filosofia crociana. "3) URSS": ecco qui, vedete? Terza delusione, l'Unione Sovietica. "4) Me stesso", non vi sfugga la tragicità di questa specie di bilancio della sua esistenza.

Ma nel momento in cui si oppone a Antoni, Bianchi Bandinelli è ancora il combattente. Se si tratta di crociata, si tratta di una crociata

da tutte e due le parti: sono due soldati che si affrontano sul campo di battaglia.

La lettera aperta a Carlo Antoni. Riprendiamo la nostra storia: il 13 dicembre, sull' "Unità" compare una lettera aperta a Carlo Antoni a firma di Ranuccio Bianchi Bandinelli.

All'inizio Bianchi Bandinelli riassume quello che è successo; ha letto il *Manifesto*, in un primo momento ha creduto che si rivolgesse "contro il nostro clericale governo". Pensava, cioè, si trattasse di una manovra per limitare il governo democristiano, visto che Antoni è un liberale e che i clericali, nel momento in cui Bianchi Bandinelli scrive, si stavano rivelando molto attivi nel loro oscurantismo, e cita il divieto d'ingresso in Italia a Bertold Brecht, un congresso internazionale di storia delle religioni che doveva tenersi in questa stessa facoltà di lettere, e che non era stato autorizzato.

Vedete come argomenta? Non è che credesse veramente al testo del *Manifesto*, sapeva, probabilmente, di che si trattava, però argomenta come se non sapesse.

La cosa che però discute nella lettera aperta è, innanzi tutto, il fatto che l'idea di cultura, che legge nel *Manifesto*, non è una cultura determinata storicamente, ma è la Cultura, sono gli universali valori della cultura. Su questo ha da ridire, perché il pensatore marxista è più interessato ai problemi concreti, "posti a ciascuno di noi, oggi, qui, nel nostro paese, nella nostra precisa condizione umana". Non accetta questa idea generica di cultura, anzi, crede che questa invocazione di universali valori copra valori particolari e particolaristici. Poi, soprattutto, non accetta lo straordinario chiarimento, rispetto a quello che aveva creduto, venuto dalla successiva notizia apparsa sui giornali, che la firma degli intellettuali

iscritti ai due partiti di sinistra non era accettata e commenta che come esempio di libertà e di liberalità non c'è male.

Quello che ha fatto Antoni, secondo Bianchi Bandinelli che prosegue, non è tanto una difesa della cultura, ma una cattiva azione. Perché? Perché quello che questo gruppo di settantasei intellettuali sta cercando di fare è dividere gli intellettuali italiani in un momento in cui, invece, ci sarebbe bisogno di unità, proprio per rendere più facile la vittoria delle ragioni della libertà in generale.

C'è poi, nella sua lettera aperta, un riferimento, che certamente non è casuale, al fatto che il pericolo per la tradizione della cultura liberale europea, secondo Bianchi Bandinelli, viene dall'America e qui si affaccia il tema dell'antiamericanismo. C'è un riferimento critico all'UNESCO; poi la lettera si chiude con il riferimento al mondo nuovo che avanza, a cui questo *Manifesto*, scritto da persone che hanno il dogma dell'anticomunismo, si vuole opporre come la Santa Alleanza si opponeva ai mutamenti in Europa dopo la rivoluzione francese.

Se ci fermiamo sulla superficie di questo testo, vediamo che a una certa idea di cultura viene opposta un'altra idea di cultura. Si tratta di argomentazioni retoriche. È abbastanza semplice, scendendo sotto il testo, vedere quanto è forte il ruolo del non detto, l'impatto del presente su questo testo.

Bianchi Bandinelli, per esempio, dice che quella di Antoni è stata una cattiva azione perché è un'opera di divisione. Ma il mondo in quel momento è diviso, quindi è solo retoricamente, cercando di conquistare terreno, che si può sostenere che ci sia possibilità di unità in Italia in quel momento. Questo succede il 13 dicembre 1951.

Le risposte di Antoni, in privato e in pubblico. E dopo? Antoni vede che la lettera viene pubblicata sull' "Unità" e scrive a Bianchi Bandinelli, privatamente. La lettera non è nota e quindi non sappiamo cosa gli scrive, poi però gli scrive anche pubblicamente.

Sul settimanale "Il Mondo" del 29 dicembre, pubblica un articolo dal titolo *Un vecchio errore*. Innanzi tutto Antoni fa notare – qui torniamo al discorso di cos'è una firma sotto un manifesto –, a Bianchi Bandinelli, che si era chiesto quanti realmente avessero letto quel *Manifesto* e per questo si rivolgeva direttamente all'autore, che chi l'ha firmato l'ha sicuramente anche letto:

Gaetano De Sanctis, il grande antichista, Gaetano Salvemini, il grande storico, Ferruccio Parri, l'ex presidente del Consiglio, il grande giurista Piero Calamandrei, Luigi Salvatorelli, giornalista e storico, e tanti altri che tu stimi non meno di quanto li stimi io non firmano manifesti senza averli letti.

Questo è un avvertimento. Guarda che qui c'è uno schieramento. Non è un gruppo che si dissolve appena voi fate un po' di contro-propaganda. Però, cosa molto interessante per chi abbia presente il contesto che c'è dietro questo articolo, c'è una ammissione, ripetuta più volte. Antoni confessa che l'Associazione ha un carattere anticomunista, lo dice chiaro e tondo.

Voglio anche toglierti un altro sospetto, cioè che quella difesa della libertà della cultura, che ho invocata, abbia un carattere esclusivamente anticomunista.

Vedete come glielo dice? "Ti voglio levare il dubbio che questa cosa sia *solo* anticomunista". Questa prima confessione è ribadita al capoverso successivo, quando scrive

Non nascondo tuttavia che il Manifesto era, nel mio pensiero, rivolto in gran parte a voi comunisti, perché in voi si manifesta una contraddizione che è quasi la vostra

caratteristica. Voi insorgete quando da noi le autorità pongono dei divieti a questa o a quella iniziativa, ma non mostrate nessuna sensibilità per divieti, restrizioni e condanne che siano emanati dalle autorità sovietiche.

L'intellettuale comunista, nel '51, per disciplina di partito, non critica quello che succede nella sfera orientale. Però c'è un'importante confessione: il *Manifesto* era rivolto in gran parte agli intellettuali comunisti. Due pagine dopo,

Ebbene, questo dolore io lo provo anche davanti a te, e non da oggi soltanto. Redigendo quel Manifesto ho pensato proprio a te.

Qui c'è una logica di confronto diretto e personale. Alla fine, Antoni dice che questo Manifesto lo ha scritto pensando proprio a Bianchi Bandinelli.

Quali altri temi importanti? Si ammette che un pericolo per la libertà della cultura sia anche quello della cultura clericale e della parte politica democristiana. Si chiarisce e si danno esempi della mancata protesta per fatti di repressione di letterati, economisti o poeti nel blocco orientale. Si chiarisce perché un'adesione comunista al Manifesto non avrebbe senso. Infine si chiarisce anche la questione della minaccia americana e naturalmente Antoni tende a sottovalutare questa cosa, non ritiene così grave la minaccia americana. Ma andiamo oltre.

Veniamo all'errore che secondo me ci divide. Non si tratta infatti della diversa opinione che possiamo avere sull'utilità dell'economia di mercato e di quella statizzata.

Antoni riduce la sfera dell'opposizione con Bianchi Bandinelli. Per Bianchi Bandinelli un mondo è crollato e ce n'è uno nuovo che avanza, questa cosa è paragonabile alla fine del mondo antico e alla civiltà cristiana che nasce. Cosa gli risponde Antoni? Che loro due si

dividono perché hanno una diversa opinione sull'utilità dell'economia di mercato e di quella statizzata: ma non è così semplice. L'opposizione è molto più forte. In questa dinamica di botta e risposta c'è un gioco di avvicinarsi un po' all'avversario, ridurre le sue affermazioni, lanciarne altre e poi spostare l'argomentazione – perché Antoni sposta il discorso dall'organizzazione di cui il *Manifesto* è espressione al concetto generale, comunismo da una parte e liberalismo dall'altra.

In sostanza, secondo Antoni, l'intellettuale comunista subordina alla sua ideologia tutta la sua vita spirituale, non soltanto la sua azione come uomo politico. Questa è la tradizionale linea crociana del fatto che è giusto che ciascun cittadino dia tutto se stesso, in caso anche la propria vita, a un partito politico, ma non la propria scienza e la propria arte, che in sostanza non gli appartiene.

La lettera si chiude con la rassicurazione che non è vero che Antoni non si vuole informare sul mondo comunista – perché nella lettera aperta Bianchi Bandinelli gli aveva detto che gli anticomunisti non si vogliono informare.

A parte il fatto che una tale voluta cecità sarebbe incomprensibile in chi fa professione di studioso di storia, di fronte a un fenomeno storico di tale portata, ti pare possibile che il nostro animo non sia sfiorato da dubbi, assillato da curiosità e desiderio di capire, davanti a coscienze come la tua di altri amici con i quali in altri tempi fummo concordi?

Qui, proprio alla fine, viene riaffermata l'amicizia tra loro due. Il discorso si mantiene su un piano molto civile, ma si capisce che non c'è molto da discutere: da una parte un mondo nuovo, dall'altra argomentazioni riduttive e definitive. Si tratta di due fortificazioni, in costruzione l'una di fronte all'altra.

La replica di Bianchi Bandinelli su “Belfagor”. Arriviamo al 29 dicembre, data della lettera di Bianchi Bandinelli.

Caro Antoni, ti ringrazio per la tua lettera chiusa – qui apprendiamo che, dopo la lettera aperta, Antoni gli aveva risposto privatamente – e leggo ora quella aperta sul “Mondo”, che trovo molto interessante. Anche Bobbio mi ha scritto una lettera da Torino, che in molti punti coincide con il tuo articolo e promette di continuare la discussione sul “Giornale di filosofia”. Allora io dovrò riprendere, a mia volta, la discussione su “Società” o altrove.

E’ in questo momento che entra in gioco Bobbio, che intavolerà una discussione con Bianchi Bandinelli e con Antoni, separatamente, e vedremo come costruirà la sua posizione intermedia, che argomenti userà per mantenersi equidistante.

La seconda cosa interessante è il fatto che Bianchi Bandinelli dica che riprenderà la discussione su “Società” o altrove. Qual è la differenza? La prima è una rivista ufficiale del partito comunista, *altrove* è il tentativo di portare questa discussione in un campo un po’ più vicino al fortino nemico, per vedere che succede, perché la difesa che avviene sulla rivista del partito non è la stessa difesa che proviene da una rivista esterna. Di fatto, poi, Bianchi Bandinelli si servirà della rivista “Belfagor”, diretta da Luigi Russo, storico e critico letterario, rivista vicina al partito comunista, ma non comunista.

Ma non so se un povero archeologo potrà tener testa a dei filosofi..

La discussione, infatti, era ormai uscita dal tema iniziale. Il tema iniziale, secondo lui, era l’organizzazione che aveva lanciato il *Manifesto*, mentre Antoni e Bobbio hanno spostato la discussione sul piano della differenza tra liberalismo e comunismo.

Io intendevo prender posizione soprattutto verso il vostro Manifesto e la connessa organizzazione. Ora, invece, la questione si è spostata su problemi generali. Credo che non potremo dir cose nuove in proposito, ma talvolta è vero che occorre ripetere le stesse cose perché nessuno sta a sentire. Intanto stasera parto per prendermi qualche giorno di riposo su in montagna, perché ne ho proprio bisogno.

C'è una forte discussione culturale, ma sopravvivono anche rapporti personali, ancora. Esiste quindi un registro pubblico, in cui magari ci si attacca, e c'è un registro privato, in cui si racconta, adesso vado in montagna e quando torno magari ci vediamo. Tenete presente questo doppio registro, anche per sdrammatizzare certi contrasti. Dopo aver mandato questa lettera privata ad Antoni, Bianchi Bandinelli sente il bisogno, il 9 gennaio '52 sull' "Unità", di avvertire il pubblico della sua parte che la polemica continua. Qui, per la prima volta, esplicitamente, Bianchi Bandinelli mette in chiaro che per lui questa associazione

si definisce per la libertà della cultura, ma avevo ed ho motivo di ritenere (che sia) niente altro che un'emanazione di propaganda anticomunista.

Come vedete le informazioni erano precise. Sappiamo come l'AILC nasce, cosa c'è dietro e osserviamo che i comunisti sono bene informati su quello che succede. Anche quello che è successo finora, in un mese, è stata un'operazione di contrasto abbastanza complessa, portata sui loro giornali ma presto anche su altri, un'operazione di disinnescamento della minaccia che l'Associazione può costituire.

All'inizio di febbraio '52, il "Mondo", che aveva pubblicato la lettera aperta di Antoni, scrive che Bianchi Bandinelli ha promesso una risposta che ancora non è arrivata. Lo fa con un'aria un po' di sfida, come a dire: probabilmente la risposta di Antoni è stata definitiva. E invece Bianchi Bandinelli risponde al direttore del

“Mondo” con una lettera, informandolo che la sua risposta apparirà sulla rivista “Belfagor” appena possibile (la rivista di Luigi Russo è bimestrale).

Al di là delle questioni formali, la risposta di Bianchi Bandinelli su “Belfagor” è molto dura. Alla fine, ragiona perfino su cosa succederà se i comunisti prenderanno il potere (se Antoni verrà messo sotto accusa, lui non lo difenderà). Il clima di lotta aperta è veramente molto teso.

Nota. Per i “sistemi concorrenti” del CCF, cfr. l’ottima analisi di Giles SCOTT-SMITH, *The politics of apolitical culture. The Congress for cultural freedom, the CIA and post-war American hegemony*, London, Routledge, 2002, cap. 2 e 3. – Per l’USIA e la fotografia cfr. Elisabetta BINI, *Fotografia e diplomazia culturale*, in “Contemporanea”, 1, 2006, pp. 99-113. – I testi relativi alle polemiche sul Manifesto dell’AILC sono citati dal dossier allestito dallo stesso Carlo Antoni, conservato nelle sue carte presso la Fondazione Gentile di Roma. – Su Bianchi Bandinelli cfr. la ricostruzione biografica basata sugli epistolari ad opera di Marcello BARBANERA (Milano, Skira, 2003), che offre molti dettagli. – La prolusione del novembre 1944, *A che serve la storia dell’arte antica?* è cit. da Ranuccio BIANCHI BANDINELLI, *Archeologia e cultura*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1961. – I pronostici sulla votazione del consiglio della facoltà romana sulla chiamata di Bianchi Bandinelli e il taccuino 1970 sono stati esposti a Roma in una mostra curata dallo stesso M. Barbanera.

Ottava lezione

Sulla libertà di azione degli intellettuali militanti comunisti

Sommario. Precisazione sulla vitalità dell'avversario comunista, temibilissimo, per le imprese a guida statunitense: non era una partita dall'esito scontato. Pietro Secchia a Mosca nel dicembre 1947: il colloquio con Stalin sugli aiuti economici al partito italiano. La replica di Bianchi Bandinelli su "Belfagor". La cultura al servizio della lotta politica del partito. Spazio di manovra tra i due campi e nel campo avversario: le varie famiglie politiche degli intellettuali di "terza forza" (sinistra cristiana, socialisti, azionisti, liberali-radicali, europeisti, esuli dall'est europeo; con una lettera di Bobbio a Spinelli). Intellettuali del PCI (ortodossi ed eretici) e "compagni di strada". La lettera sul paradiso di un prudente Italo Calvino a Mario Motta e alla rivista "Cultura e realtà" (luglio 1950).

Una partita dall'esito non scontato. Devo fare, prima di tutto, una precisazione. L'ultima volta abbiamo parlato di questo insieme di organizzazioni che compongono un paesaggio vario di iniziative statunitensi per "conquistare l'Europa". Vi ho detto anche che la filosofia sottesa a questa serie di iniziative era quella di non correre rischi: rispetto al problema, mettere in campo molte forze, così che la manovra avesse buone possibilità di riuscita. Ma ciò significava che gli Stati Uniti non abbiano effettivamente corso dei rischi in questa loro manovra? Significava che, fin dall'inizio, la partita abbia avuto un esito scontato? Ovviamente no.

La partita era apertissima perché lo stesso ragionamento, o analogo, lo faceva l'avversario, l'impero sovietico, che era un avversario temibilissimo con cui dovevano fare i conti.

Il fatto che la loro manovra prevedesse di non correre rischi significava organizzarsi molto bene per uno scontro, che comunque fu durissimo e apertissimo nel momento in cui si svolgeva. Tenete presente che l'avversario c'era ed era molto temibile.

Certamente c'erano differenze. Per esempio, quando abbiamo parlato dei finanziamenti statunitensi a queste varie organizzazioni, abbiamo visto che c'era una necessità, che avevano gli americani, di coprire questa manovra, quindi manovre contabili che tendevano a occultare da dove venissero i soldi. Una grande differenza del blocco orientale era che, laddove gli americani avevano bisogno di tutte queste manovre, di queste fondazioni e di schermi, i russi non avevo questi problemi. I russi avevano soltanto bisogno di valigie in cui portare i soldi. C'era un rapporto più diretto.

Pietro Secchia a colloquio con Stalin nel dicembre 1947. Di questo rapporto diretto c'è una testimonianza che vi interesserà del 14 dicembre 1947. È sera tarda, le undici passate. C'è Stalin a colloquio con Pietro Secchia.

Pietro Secchia è un dirigente del partito comunista italiano; dicembre '47 è il momento in cui ci si organizza per lo scontro elettorale della primavera '48, che sarà decisivo per le sorti del movimento comunista in Italia. Pietro Secchia va a trovare Stalin, gli dice in un primo momento che non è venuto soltanto per avere informazioni. Il resoconto della conversazione prosegue così,

Ora, passando all'aiuto finanziario, i comunisti italiani chiedono 600.000 dollari. Il compagno Stalin dice che se si devono dare si diano subito, affinché il compagno Secchia se li possa lui stesso portare via. Il compagno Secchia ringrazia ma dice che bisognerebbe trovare un altro modo per far viaggiare o spedire la detta somma. Il compagno Stalin osserva che si tratta di due sacchi da quaranta o cinquanta chili. Il compagno Secchia risponde che non si tratta tanto del peso quanto dell'impossibilità per lui di portare seco legalmente il denaro di cui sopra. Il compagno Stalin domanda se il compagno Secchia sia partito legalmente dall'Italia e lui risponde in modo affermativo; il compagno Stalin chiede se il compagno Secchia ha qualche idea sul modo di recapitare in Italia il suddetto denaro. Secchia risponde che, a suo parere, ci sono due vie: attraverso l'ambasciata sovietica in Italia oppure attraverso un paese terzo, per esempio la Jugoslavia. Il compagno Stalin dice che spedire soldi attraverso i

canali diplomatici è pericoloso, se poi si venisse a sapere si avrebbero conseguenze spiacevoli per i comunisti italiani. I russi non hanno di che preoccuparsi, ma per i comunisti italiani sarebbe un guaio. Il compagno Stalin dice che sarebbe meglio mandare i soldi in Jugoslavia, da dove i comunisti potrebbero farli entrare di frodo in Italia. “In Jugoslavia apriranno la frontiera, noi possiamo mandare il nostro denaro al nostro ambasciatore in Jugoslavia o a qualunque altra persona indichino i comunisti italiani”. Il compagno Stalin chiede allora quale taglio in dollari serva ai compagni italiani, da 20 o da 25. Il compagno Secchia risponde che sono preferibili le banconote da 100 dollari. L'indomani stesso, dice il compagno Stalin, il compagno Secchia potrà ritirare il denaro. A nome del partito comunista italiano il compagno Secchia ringrazia il compagno Stalin per l'aiuto in denaro e per i suoi consigli preziosi.

Nel mondo aperto dell'occidente, la difficoltà è quella di creare schermi e “coperture” (come le fondazioni filantropiche); qui la difficoltà è se la valigia deve andare in Jugoslavia o se deve andare all'ambasciata sovietica.

Anche questo sovietico era un flusso notevolissimo. Quanti erano 600.000 dollari in quel dicembre '47? Era una somma corrispondente a circa 350 milioni di lire di allora (il bilancio del PCI nel '46 era inferiore di un terzo a questa somma).

Vedete la battaglia che era in corso? Era una battaglia effettiva, molto dura. Certamente, quello di cui ci stiamo occupando è un aspetto ideologico. Penserete che questa è una “guerra di manifesti” e di firme: superficiale, irrilevante. Antoni scrive il *Manifesto* dell'Associazione per la libertà della cultura, i comunisti gli rispondono con degli articoli. Non sottovalutate, però, che questi sono schieramenti politici in una battaglia più vasta.

La replica di Bianchi Bandinelli su “Belfagor”. Eravamo arrivati a questo punto: le polemiche, tra la fine '51 e il '52, relative al *Manifesto* dell'Associazione per la libertà della cultura si stavano chiudendo sull'intervento di Bianchi Bandinelli. Vediamo che cosa

c'è scritto in questo testo di Bianchi Bandinelli, con cui questa fase della polemica si chiude, pubblicato sulla rivista "Belfagor".

"Belfagor", diretta da Luigi Russo che a questa data è comunista ma preferisce non dichiararlo, è una rivista che si trova appena fuori l'area delle pubblicazioni controllate dal PCI. La scelta di Bianchi Bandinelli, quindi, è quella di scendere in campo fuori dal fortino comunista e affrontare il movimento per la libertà della cultura da una posizione leggermente più avanzata, perché è in questa posizione intermedia tra i due fortini, quello americano e quello russo, che si svolge la battaglia.

La mia impressione è che Bianchi Bandinelli, all'interno del partito, sia una delle persone delegate a questo compito, cioè neutralizzare le iniziative propagandistiche americane. Lo vedremo nel suo dialogo con Bobbio, Bianchi Bandinelli spesso commenta materiali che provengono dall'ambasciata, materiali che provengono direttamente dall'America: è lui che fa un po' il filtro e che contrasta queste manovre.

Perché era importante rispondere al Manifesto di Antoni? Perché in quel momento i comunisti erano impegnati in un'offensiva di conquista della cultura italiana. Non inopinatamente, non in modo imprevisto, l'Associazione italiana per la libertà della cultura, con il suo costituirsi, con il suo venire allo scoperto, veniva ad aprire un fronte di battaglia in più, con cui fare i conti. Innanzi tutto, in questo momento, pensavano di rivolgersi soprattutto contro i clericali. Ecco che esce il Manifesto dell'Associazione italiana per la libertà della cultura che si rivolge anche contro i clericali, non è un manifesto di parte clericale. Poi, essendo un'organizzazione abbastanza radicata di intellettuali italiani, questo gruppo andava a minare un altro aspetto dell'offensiva comunista, cioè presentarsi come rappresentante della cultura italiana, naturalmente a difesa dell'invasione americana. Infine si rompeva il fronte culturale antifascista: quelli dell'Associazione sono tutti antifascisti e quindi

ecco che il partito comunista non ha più il monopolio su questo aspetto. Era un'insidia: per il PCI l'Associazione italiana non sarà mai il primo dei problemi, però era un'insidia che andava neutralizzata rapidamente.

Nello scritto apparso su "Belfagor", Bianchi Bandinelli riassume ciò che è accaduto, che c'è stato il Manifesto, lui ha risposto sull'"Unità", Antoni ha risposto con un articolo sul "Mondo", poi c'è stato il trafiletto sull'"Unità", in cui Bianchi Bandinelli diceva che stava preparando la risposta ad Antoni.

C'è un piano, della polemica con Antoni, su cui Bianchi Bandinelli non vuole scendere; dice: sono un archeologo, voi siete filosofi – anche a Bobbio dirà la stessa cosa –, non voglio trasformare la questione in filosofica e metafisica; mi interessa confutare il punto centrale: voi sostenete che il comunismo è una dittatura. Questo è l'errore, secondo Bianchi Bandinelli.

Vedete che cosa significa che questa forza che è in campo, del blocco orientale, è vitale? Qui la battaglia è in pieno svolgimento e si difendono. Bianchi Bandinelli sostiene che è un errore "pervicace e diffuso" pensare che il comunismo sia una dittatura. "I nostri liberali non conoscono il comunismo", poi chiarisce,

A volte bisogna proprio dire che è un guaio aver studiato troppo, aver letto troppi libri, perché a me tutte queste cose appaiono molto più semplici. Semplicemente io vedo nel partito comunista il movimento che ha in sé la forza, teorica e pratica, di porre fine all'organismo bacato, inefficiente e feroce che è l'estremo risultato della società com'è oggi costituita tra noi, e ha la forza di costruirne uno diverso, nient'affatto astratto ma concreto, la cui concretezza si chiama qui da noi in Italia terra, lavoro, scuola al positivo e miseria, sfruttamento e stridente e delittuosa sperequazione economica al negativo. Solo noi comunisti possiamo mutare tutto questo, possiamo costruire un organismo nient'affatto perfetto, ma passibile di perfezionarsi e di trovare i mezzi per risolvere questi che sono i veri problemi della libertà degli uomini.

La libertà non è un concetto, ma, secondo Bianchi Bandinelli, è uno stato di fatto. Non gli interessa discutere il concetto di libertà così come non gli interessa fare discussioni teologiche, cita la questione della consustanzialità del Padre e del Figlio o la precedenza dello Spirito Santo. Gli interessa soltanto la vera e concreta libertà. Qui la faccenda diventa personale. Il punto, dice ad Antoni, non è quello del concetto della libertà, ma piuttosto di

aver analizzato tutti gli aspetti della crisi nella quale è entrata la nostra società e di aver avuto, mi si consenta di dirlo, il coraggio, ma anche l'umiltà, di trarne le conseguenze e di saltare il fosso. Di porsi davanti alla scelta se stare di fronte a un'impossibile restaurazione o se accettare i rischi e i pericoli di una lotta rivoluzionaria, nella quale per un intellettuale non c'è da accettare che un punto, quello che l'intellettuale non sarà il protagonista di questa lotta. Il protagonista saranno e sono le forze del lavoro e che la sua attività di intellettuale intanto vale in quanto è legata con questa forza e questa lotta, è legata con il bisogno di quella parte dell'umanità che si muove in avanti per la conquista di una posizione migliore.

Questo era un altro concetto della cultura. L'intellettuale non è il protagonista della battaglia che si svolge, i protagonisti sono la classe operaia, la classe contadina, il partito. La cultura deve dare forza alle lotte del partito e questo è il punto centrale della definizione, che vi serve anche per capire la posizione di questi avversari dell'Associazione italiana per la libertà della cultura.

Poi ci sono dei punti particolari nella lettera, su cui adesso non ci fermiamo, troviamo i temi su cui nei giornali, nella stampa comunista e nelle riviste poi ci si ferma; ne ripareremo nelle prossime lezioni.

Viene poi ripresa una discussione abbastanza noiosa, che aveva iniziato Antoni, sulla possibilità che il partito comunista venga messo fuorilegge – è una possibilità non tanto remota, vi ricordo che nella Germania ovest, dopo il '54, il partito comunista è messo

fuorilegge – e sul fatto che, laddove ciò fosse avvenuto, gli intellettuali liberali sarebbero scesi in campo a difesa della libertà dei comunisti. Per farvi capire il clima che c'era, la cosa viene immediatamente ritorta e Bianchi Bandinelli, con un tono al limite del minaccioso, gli dice che potrebbe pure capitare che loro, i liberali, siano incriminati e allora che farebbero i comunisti? Bianchi Bandinelli distingue:

Un governo comunista non vi porrà in stato d'accusa per il vostro lavoro culturale, cioè come uomini di cultura. Vi potrebbe porre in stato d'accusa per motivi politici, perché un governo comunista è sempre un governo che, giunto al potere, ha da affermare e proteggere il frutto di una dura lotta e non di un ristretto partito, non di cricche, ma di immense masse umane. Frutto che continuamente si cercherebbe di frustrare da parte di avversari interessati al mantenimento della vecchia struttura della società. Se la vostra fosse un'azione politica contraria a quello che noi avessimo finalmente conquistato, e non un'opera di discussione e di chiarificazione, noi no, non vi difenderemo.

Vedete che la discussione si svolge su un piano che è culturale, ma sta succedendo qualcosa di grave, perché in entrambi i campi i contendenti sentono, a torto o a ragione, che stanno rischiando per lo meno la loro libertà personale.

Quello che in questa osservazione Bianchi Bandinelli tende a dimostrare è che l'organizzazione, di cui Antoni ha scritto il manifesto, non è un fatto culturale, ma politico.

La mia lettera aperta – conclude – aveva uno scopo semplice e concreto, di mostrare che la vostra associazione, sotto il nome di difesa della libertà della cultura, non era altro che un esponente della propaganda anticomunista, non si propone altro che di fare dell'anticomunismo, quindi di limitare la libertà di discussione e quindi anche di opporsi allo sviluppo della cultura. Mi pare che ciò sia dimostrato.

Siamo di nuovo al punto di partenza: i due blocchi si rilanciano l'accusa di fare solo propaganda. Antoni nel *Manifesto* aveva detto che da quella parte ci sono persone che obbediscono e non fanno cultura, o quando fanno cultura fanno propaganda; Bianchi Bandinelli gli risponde di no, sono loro, i liberali, che ubbidiscono agli americani, che hanno messo in piedi questa organizzazione e, invece di fare cultura, fanno propaganda.

La cultura al servizio della lotta politica. Non ci possiamo fermare su questo piano, perché se ci fermassimo qui non avremmo niente da dire o da aggiungere su questi testi. Dobbiamo andare oltre e cercare di capire, per prima cosa, se è vero che questi intellettuali comunisti erano così ubbidienti, se è vero che il loro lavoro culturale era soltanto finalizzato alla lotta del partito; dall'altra parte, se è vero che chi si muove nei pressi dell'Associazione italiana per la libertà della cultura fa soltanto propaganda.

Vi ho fatto vedere molti aspetti della questione, per cui ho molti dubbi che questo sia vero. Per esempio, il comportamento di Bobbio, che analizzeremo nelle prossime lezioni, di fatto è indicativo: firma il Manifesto, quindi aderisce, si schiera da questa parte. Poi succede che entra in dialogo sia con Antoni sia con Bianchi Bandinelli e ci ripensa, si sgancia dall'Associazione e toglie la firma. Non sono cose irreversibili. C'è un campo di manovra aperto su cui si svolge effettivamente la battaglia. Silone e Antoni si danno da fare per questa Associazione, si schierano, ma poi si rivelano anticlericali e questa cosa diventa un problema per gli americani, perché la lotta che loro volevano dirigere su un obiettivo gli si rivela diretta su vari obiettivi: questi autori non sono delle marionette.

Le famiglie politiche degli intellettuali di "terza forza". Questo spazio di manovra, per cui è giusto sfuggire alla logica che si tratta solo di propaganda, lo vediamo in particolare nel fatto che le posizioni dell'AILC corrispondevano a quella che si definisce "terza forza". In questo campo aperto tra i due fortini organizzati si muovevano una serie di persone, che si ispiravano a varie famiglie politiche e culturali.

C'era una variante cattolica: per esempio Gabriele De Rosa, che era stato assistente di Togliatti, poi incaricato della politica estera dell'"Unità", quindi iscritto al partito comunista pur essendo cattolico. Dopo la scomunica del Santo Uffizio per i cattolici comunisti, deve uscire dal partito, ma continua a dialogare, con i liberali, con i comunisti, mette in contatto le diverse forze. È questo quello che fanno gli intellettuali di terza forza, fanno comunicare le famiglie politiche diverse.

Poi c'è una variante socialista, Silone è esponente di questa variante, ma c'è anche Angelo Tasca. Ci sono gli ex-azionisti, Aldo Garosci, Franco Venturi, Leo Valiani. Ci sono i liberali di sinistra che poi, dal '55, diventeranno il partito radicale, e Antoni è uno di questi con il gruppo del "Mondo". Ci sono poi, molto importanti, gli europeisti, per esempio Altiero Spinelli, che era un ex-comunista, confinato per lungo tempo a Ventotene durante il fascismo, che individua l'idea europeista come soluzione della politica bloccata del sistema bipolare.

Sentite cosa scrive Bobbio a Spinelli nel dicembre '57 (Spinelli si impegna anche lui nell'Associazione di Silone e Antoni). Aveva mandato a Bobbio una rivista del CCF, "Preuves".

Caro Spinelli, ho trovato tra le riviste che si erano accumulate sul mio tavolo il numero di novembre di "Preuves". Quando l'avevo ricevuto non avevo notato che mi era stato inviato da Lei. La ringrazio di avermi dato l'occasione di leggere il Suo

bell'articolo. Mi hanno colpito per la loro chiarezza le osservazioni che Lei fa sui motivi di adesione al comunismo. Ci ho pensato anche io tante volte per cercare di capire le ragioni dell'attrazione che, in vari momenti della mia vita, ha esercitato su di me il comunismo. La Sua analisi mi ha aiutato a capire meglio. Lei è stato comunista e poi se n'è liberato per sempre, io non sono mai stato comunista ma non mi sono mai liberato della tentazione e l'ho combattuta, o almeno ho cercato di combatterla, con l'esercizio della ragione. Anche il federalismo europeo, per me, è una difesa contro la tentazione, una difesa che fa appello anch'essa alla ragione. Ma il federalismo è pur sempre soltanto una struttura formale, riempibile di qualsiasi contenuto, e non una soluzione.

Si vede bene la posizione diversa dei due esponenti: Spinelli fa sempre parte di questa terza forza, nella sua variante europeista, però è uno che ha chiuso con il comunismo e non crede più sia un patrimonio ideologico vivo; Bobbio è molto perplesso su questo fatto, non è mai stato comunista, ma lascia aperta una porta.

In questo variopinto esercito di mediatori che stanno nella terra di nessuno tra i due fortini, ci sono poi gli emigrati del blocco orientale. Vi ho citato Gustav Herling, ma sono molti e di varie famiglie ideologiche. Si tratta di persone in fuga dal blocco orientale, ma che non appartengono, in questo caso, alla destra conservatrice, e quindi si affiancano ai gruppi di terza forza.

Una certa libertà di manovra, nel blocco occidentale, c'era. L'immagine è quella di una battaglia che si svolge anche fuori dal fortino: si fanno missioni esplorative, trattative, negoziati.

Intellettuali comunisti militanti e "compagni di strada". Si può dire che anche all'interno del blocco comunista c'era analoga libertà di manovra? Questo è un punto molto importante. Avete letto che cosa sosteneva Bianchi Bandinelli nella sua risposta a Antoni su "Belfagor": facciamo cultura ma dobbiamo andare nella direzione del partito, la lotta è troppo importante, ci sono immense masse che si stanno muovendo in quella direzione.

Un buon testimone, che ci dà la possibilità di rispondere a questa domanda è Italo Calvino. Calvino è stato tesserato del partito comunista fino al 1957, ma essendo un'intelligenza estremamente mobile, libera e acuta ha potuto riflettere in vari momenti su che cosa abbia voluto dire essere un intellettuale comunista.

Bisogna fare una prima distinzione, quella tra essere militante di partito ed essere "compagno di strada". Sentite che cosa scrive Calvino nel '63 ad uno studioso americano che gli aveva chiesto delle informazioni: dopo aver precisato che il suo interesse per la letteratura americana non era incompatibile con la tessera comunista, dice:

Bisogna stare attenti, parlando dei comunisti italiani, al fatto che essi sono sempre stati, anche nei tempi peggiori dello stalinismo, abbastanza diversi dal clima generale. Cioè, cercavano sempre di non confondere il linguaggio della propaganda con quello della cultura. So bene che la politica culturale dei comunisti in tutto il mondo è stata di una rozzezza spaventosa, anche in Italia si dicevano e si facevano molte sciocchezze, ma un po' più di intelligenza che in altri paesi mi pare chiaro che ci fosse. E non solo in noi che cercavamo di fare all'interno del PCI una battaglia per una cultura più aperta, ma anche nei nostri compagni-avversari, cioè in quelli che rappresentavano la cultura comunista ufficiale.

Attenzione: uno spazio di libertà nel blocco comunista c'era, però era uno spazio di libertà *interno* al blocco. Calvino questo lo dice molto chiaramente: cercavamo di fare una battaglia per una cultura più aperta e i nostri compagni-avversari rappresentavano la cultura comunista ufficiale; c'era quindi una distinzione tra ortodossi ed eretici, all'interno. Bianchi Bandinelli, nella risposta ad Antoni, è un ortodosso.

Che significava essere interni? Questa è l'altra distinzione, tra compagni di strada e intellettuali militanti. Prosegue Calvino,

Non capisco il riferimento a Pasolini. È uno scrittore che conosco e spesso apprezzo, ma siamo stati sempre molto lontani, quasi, direi, agli antipodi. Abbiamo provenienze letterarie e maestri diversi, non abbiamo mai scritto sulle stesse riviste né fatto parte degli stessi gruppi. Anche nella politica non ci siamo mai incontrati, io ero un militante di partito, lui è sempre stato un *fellow traveller*, un compagno di strada. La differenza è grossa. Il *fellow traveller* vede sempre la politica dal di fuori, spesso con fede ingenua; l'intellettuale militante di partito la vede dal di dentro, freddamente, come un meccanismo che cerca di far girare in un dato modo.

Vedete la differenza? Il compagno di strada è ingenuo, non si rende conto di tante cose. L'intellettuale militante di partito vede le cose dall'interno, ma può essere di due tipi, ortodosso o eretico. Naturalmente Calvino si mette dalla parte degli eretici. Poi, di fatto, quello che accadrà storicamente è che con la cesura del 1956, con la rivoluzione d'Ungheria, quelli che erano eretici escono e gli ortodossi restano nel partito, naturalmente con una certa varietà di atteggiamenti (resterà anche qualche eretico, silenziosamente).

Bisogna anche chiedersi, allora, quale fosse dentro il partito il valore, perché qui c'è anche un problema di valori. Che cosa spingeva uno come Calvino a rimanere all'interno di un partito e avere quotidianamente a che fare con gli ortodossi, con quelli che Cantimori chiamerà i "burocrati della cultura"? Evidentemente c'era un problema di valori, c'era il senso di una rivoluzione potenziale, di un grande movimento storico che si stava svolgendo e quindi la volontà di partecipare, da quella parte, scegliendo la propria parte, a questo movimento. C'era anche la questione della forza, del partito e dell'Urss.

Il dio che è fallito *e la lettera sul paradiso di Calvino*. Un buon esempio di questo discorso dei valori, che è particolarmente interessante, è una discussione che si svolge proprio nel giorno in cui il Congresso per la libertà della cultura veniva fondato a Berlino. È una

discussione in cui questa opposizione tra intellettuali burocrati e intellettuali eretici risalta in maniera molto forte.

Che era successo? Era successo che, sempre mediando le necessità della propaganda americana e quelle della cultura, alcuni intellettuali, soprattutto Koestler, in collaborazione con gli uffici governativi americani avevano lanciato un libro. Questo libro, in Italia, si intitolò *Il dio che è fallito*. Che cos'è *Il dio che è fallito*? È un libro che compare in lingua inglese nel '49 e viene tradotto abbastanza rapidamente in italiano per le edizioni di Comunità nel '50. La discussione di cui vi voglio parlare riguarda questo libro, quando compare in italiano. Ne *Il dio che è fallito* sei scrittori, tra cui Silone, Koestler, André Gide e Stephen Spender, raccontavano perché erano usciti dal comunismo, dicevano quanto si erano sbagliati, per filo e per segno, raccontando la loro esperienza.

È molto interessante la collaborazione tra uffici governativi e intellettuali. L'idea sarà stata di Koestler? Sarà stata di quelli che incontrava a Berlino? Non si sa. Fatto sta che questo libro diventa un caso. È uno strumento di penetrazione analogo a quello del Congresso per la libertà della cultura. È interessante che subito, evidentemente, l'altro campo si attiva e cerca di procurare degli antidoti a questa manovra. È molto importante che proprio in Italia ci sia una traccia del tentativo di contrastare *Il dio che è fallito*, perché in un consiglio editoriale del gennaio '49 – quindi molto presto, mentre il libro si sta preparando in Inghilterra –, Einaudi parla di dover organizzare un antidoto al *Il dio che è fallito*, vorrebbe fare in Italia un libro in cui degli scrittori che credono nel comunismo dicano perché ci credono. Il progetto poi non si realizzò, però questo era per dirvi quanto sono intrecciate le relazioni editoriali e quelle di politica culturale, nei vari campi. Quello che colpisce qui è la prontezza: mentre l'operazione *Il dio che è fallito* è ancora in corso

nel mondo anglosassone, già Einaudi in Italia vorrebbe opporgli un antidoto.

Quando il libro viene pubblicato in Italia, naturalmente nel campo comunista se ne parla, perché è un libro scritto da autori importanti, che pongono problemi importanti. Lo scenario è questo: il partito, per la penna direttamente di Togliatti, si espone, parla di rinnegati della cultura, scrive “i sei che sono falliti”, circoscrive all’esperienza di queste persone il fallimento del dio.

Però ci sono alcuni intellettuali comunisti che invece ci pensano un po’ alle argomentazioni di questo libro e, un po’ sul confine tra chi sta dentro e chi sta fuori, pubblicano recensioni ambigue. Particolarmente c’è un gruppo che vi devo presentare, formato prevalentemente da redattori dell’Einaudi e vecchi intellettuali che avevano fatto parte della sinistra cristiana, che fondano una rivista, “Cultura e realtà”. Non durerà a lungo, ci si impegnerà molto Cesare Pavese, prima di suicidarsi, e altri importanti redattori dell’Einaudi, come Felice Balbo, Natalia Ginzburg e Mario Motta, che apparteneva al gruppo della sinistra cristiana. Su “Cultura e realtà” Mario Motta scrive una nota su *Il dio che è fallito* e si concentra sul concetto di paradiso. Calvino, che è intellettuale interno al partito – sto cercando di farvi capire che cosa significa e come si muove un intellettuale interno al partito nell’estate ’50 –, vuole partecipare a questa discussione e scrive una lettera sul concetto di paradiso a Motta. Questa lettera doveva essere pubblicata su “Cultura e realtà”, però Calvino gli dice

Caro Mario, ti ho scritto questa lettera sul concetto di paradiso e te la mando. È un po’ la mia professione di fede.

Questo significa che si può essere intellettuali interni al partito ma affidare testi importanti ad una rivista esterna e anche un po’ critica

rispetto alla linea del partito. Poi aggiunge, qui sta la prudenza dell'intellettuale militante,

Non so però se sia da pubblicare o no. Dimmi cosa ne pensi. È un bel pasticcio, non so se c'entri bene nella rivista e poi bisogna pensare bene all'opportunità politica.

Quindi, gli dice, non passare questa lettera alle stampe se non ti ho dato il via libera. Che fa dopo Calvino? Scrive al responsabile dell'Istituto Gramsci, Ambrogio Donini, e gli dice che ha mandato questa lettera sul paradiso a "Cultura e realtà", gli dice più o meno di cosa si tratta, lo avverte che lo ha fatto. Vedete? Si sottopone al giudizio degli ortodossi. Evidentemente dagli ortodossi non deve essere arrivata una scomunica, per cui la settimana dopo, e siamo al 18 luglio 1950, riscrive a Motta:

Caro Mario, ho avvertito Donini, esponendogli il mio concetto. Ho parlato anche con Antonio e lui è d'accordo.

Antonio è il referente politico di Calvino nel partito, cioè Antonio Giolitti, altro esponente del partito comunista che uscirà dal partito nel '56, per poi ritornarvi negli anni Ottanta. Nello stesso tempo, è un membro importante del partito e anche un importante redattore dell'Einaudi. Vedete come si intrecciano le storie editoriali e politiche?

Così la lettera di Calvino viene finalmente pubblicata. Che c'era scritto? Qual era il problema? Sempre per farvi capire di che valori stiamo parlando. Scrive Calvino:

La tua nota su *Il dio che è fallito* mi ha suggerito alcune riflessioni. Non entro nel merito della discussione sul libro, che non ho letto né credo leggerò. Questo dell'ex-comunista è uno dei personaggi più uggiosi del dopoguerra, con dietro a sé il triste sapore di anni sprecati e davanti uno squallido destino da beneficiario della *Salvation*

Army che gira le vie con la banda e il coro, gridando di esser stato ubriacone e baro. Mi interessano le cose che dicevi sul paradiso.

E qui c'è una spiegazione di quello che aveva detto Motta.

Ciascuno può sperare, senza necessario danno per sé e per gli altri, in un paradiso soprannaturale. Ma in un paradiso terrestre no. Sperare in questo significa perdere ogni intelligenza reale della storia, scegliere per valutarla un paradigma privo di senso, condannarsi a non trovare mai una patria in cui non sentirsi presto o tardi stranieri.

Qui si trattava di ciò in cui bisognava credere. Vedete che tipo di riflessione fanno questi intellettuali tipo Calvino e Motta al margine della cultura comunista? Vogliono dire chiaro e tondo che quest'idea, che ci sia una società perfetta qui sulla terra, che la cultura ufficiale comunista sta sostenendo, è un'idea in cui loro non credono, non pensano che le cose stiano così. Non esiste un paradiso terrestre.

Sentite la riflessione di Calvino.

Come succede in questi casi, prima ancora di formulare un giudizio sulla tua affermazione, mi è venuto spontaneo di fare una domanda autocritica: spero in un paradiso io? Ho dovuto faticare un po' a mettere a fuoco la domanda, a crearmi un'immagine. Non mi venivano in mente che esempi letterari di seconda mano, orecchiati. Mi sono accorto che questo concetto di paradiso, non dico soprannaturale, perché su quel piano non sono abituato a riflettere, ma anche terrestre, era completamente estraneo alle vie solite dei miei pensieri. Provo a rifarmi al caso specifico dal quale siamo partiti, come vedo la rivoluzione, il socialismo, la società che auspico e per attuare la quale nel mio piccolo lavoro.

Sono questi i valori. Perché Calvino fa parte del partito? Che cosa cerca? Se lo chiede.

Mi venivano alla mente immagini dettate da quel poco di esperienza che ho di momenti di risveglio democratico, di attività organizzata e efficiente. Momenti in cui

in ognuno si moltiplicano gli interessi per ogni aspetto della vita, le comunicazioni con gli altri e le stesse capacità e intelligenze. Tutto ciò portato al massimo grado è divenuto non provvisorio, ma con effetti tutt'altro che paradisiaci. Un subisso di cose da fare, di responsabilità, di grane. Ciò che mi spinge in questa direzione non è un "paradiso" da raggiungere, è la soddisfazione di vedere le cose che a poco a poco si mettono ad andare nel loro verso, il sentirsi nella posizione più adatta per risolvere i problemi man mano che si presentano, per lavorare meglio e avere più chiarezza in testa, e il senso di essere sempre più al proprio posto tra gli uomini, tra le cose nella storia.

Si trattava di una cosa molto diversa dal credere che ci sarebbe stato un atto drammatico e violento, una rivoluzione, un mondo nuovo, immense masse umane che si impadroniscono del potere. Qui Calvino sta dicendo tutta un'altra cosa. Vedere le cose che a poco a poco vanno nel verso giusto. Comunicazioni con gli altri. Moltiplicazione degli interessi per ogni aspetto della vita. Il senso di essere sempre più al proprio posto tra gli uomini. Naturalmente c'è una forte carica di critica radicale nei confronti dell'esistente, ma non c'è l'idea di un mondo completamente diverso e nuovo che improvvisamente arriva come se ci fosse un avvento religioso.

Il paradiso da raggiungere, prosegue Calvino, con gli angioletti oppure con l'albero delle salsicce, fa lo stesso, è il modo sbagliato di porre il problema dell'uomo che non si sente in mano le chiavi del proprio inserimento nel mondo.

Qui c'è un'idea molto forte di responsabilità umana del singolo uomo, al di là del paradiso.

Invece di cercare queste chiavi, di imparare a usarle, si vagheggia, o ci si pone come mito d'azione sprecando anni e fatica, un mondo senza serrature, un non-mondo, una non-storia, uno stato umano assoluto, laddove il problema è proprio prender coscienza del proprio essere relativo, imparare ad esserne padroni e a saperne fare.

Il paradiso terrestre è un mondo senza serrature, ma, dice Calvino, non esiste. C'è qui una lettura sostanzialmente storicistica, che però non accetta la realtà esistente, la deve cambiare ma cambiarla cercando le chiavi.

Tenete presente che la cultura ufficiale comunista reagisce a questo discorso sul paradiso, però soprattutto alla nota di Mario Motta. Risponde particolarmente Togliatti, intitolando il testo *Marx e il leopardo*. Perché il leopardo? Perché alla fine dell'articolo, Togliatti si chiede se quelli di "Cultura e realtà" siano "amici nostri o amici del leopardo". Si trattava di una piccola scomunica e questo vi spiega anche il perché della prudenza di Calvino, che evidentemente voleva sondare la fattibilità di questa cosa.

Nota. Per la conversazione Secchia-Stalin cfr. il documento tradotto in Valerio RIVA, *Oro da Mosca*, Milano, Mondadori, 1999, pp. 645-646 (e le osservazioni di R. MARTINELLI, *Storia del Partito comunista italiano*, vol. VI, *Il "partito nuovo" dalla Liberazione al 18 aprile*, Torino, Einaudi, 1995, p. 257 e R. MARTINELLI - G. GOZZINI, *Storia del Partito comunista italiano*, vol. VII, *Dall'attentato a Togliatti all'VIII congresso*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 151 e sgg.). – Ranuccio BIANCHI BANDINELLI, *Fatti personali (ma fino a un certo punto)*, in "Belfagor", 1952, 2, p. 216 (lotta comunista e ruolo degli intellettuali) e pp. 219-220 (messa in stato di accusa di Antoni e soci). – Per la lettera di Bobbio a Spinelli, cfr. "Critica liberale", luglio 2001, pp. 117-118 (a cura di Daniela FALCONE). – Per le lettere di Calvino citate, cfr. Italo CALVINO, *Lettere 1940-1985*, a cura di Luca BARANELLI, Milano, Mondadori, 2000, pp. 727-728 (Pasolini e i compagni di strada) e pp. 277 e sgg. (la questione del paradiso).

Nona lezione

Sull'organizzazione culturale del PCI fino al 1956

Sommario. Intellettuali militanti e compagni di strada, ortodossi ed eretici. Discussioni interne al campo comunista. La commissione culturale del partito. Calvino e “il Contemporaneo”. “Società” e “Movimento operaio”. Manacorda e il lavoro culturale nell'ambito del partito. L'editore indipendente: il PCI e la casa Einaudi. *Politica e cultura* di Bobbio come tipico libro Einaudi. Ritorno alla situazione 1952. Dialogo di Bobbio su due fronti: con Antoni e con Bianchi Bandinelli. Lettura del carteggio con Antoni. Attrazione di Bobbio verso il comunismo: impressioni del viaggio in Cina (1955).

Riassunto. Stavamo parlando di cosa si deve intendere per intellettuale comunista, leggendo alcune lettere di Italo Calvino, da cui emergevano anche i valori degli intellettuali comunisti. Da queste lettere, in particolare da una del 1963 rivolta a uno studioso americano, emergevano due coppie di concetti. La prima: gli intellettuali comunisti, nel giudizio di Calvino, si dividevano in militanti e compagni di strada, cioè intellettuali del partito che lavorano nell'ambito del partito e intellettuali esterni al partito ma simpatizzanti, che collaborano con il partito. La seconda coppia di concetti è la divisione tra ortodossi ed eretici; tra gli intellettuali militanti e a maggior ragione tra i compagni di strada, Calvino distingueva una maniera ligia alle direttive dell'organizzazione culturale del partito e una maniera un po' più libera, e segnalava contrasti tra queste due linee.

La commissione culturale del partito. Com'era organizzato il partito comunista nel campo culturale? Innanzi tutto dobbiamo tener presente l'attività della commissione culturale.

I partiti si organizzano per la lotta politica e per la direzione dei militanti. In campo culturale, nel gennaio 1948, in vista delle elezioni di aprile, viene costituita la commissione culturale, un organismo coordinato da Emilio Sereni, storico dell'agricoltura e autore di importanti studi, che si doveva occupare della direzione e del coordinamento dell'attività culturale, in particolare dell'aspetto culturale della rivista "Rinascita", delle edizioni di Rinascita, della Fondazione Gramsci, il cui direttore era un altro storico, Ambrogio Donini.

Alle elezioni il PCI esce sconfitto, quindi, in un certo modo, la sconfitta elettorale riconfigura i compiti anche della commissione culturale, non soltanto del partito in generale. Se prima, la battaglia che Sereni aveva impostato, era una battaglia per la cultura italiana, cioè sostenere che quella comunista è una cultura nazionale – le parole d'ordine dei manifesti, dei proclami alla fine sono sempre gli stessi; Sereni lancia un'organizzazione per la libertà della cultura italiana – a questo punto la politica culturale si inserisce in un orizzonte internazionalista. I temi sono più ideologici, in campo internazionale c'è il movimento per la pace. Il compito principale della commissione culturale è di fare da cinghia di trasmissione tra chi decide la linea politica, Togliatti e il partito, e gli intellettuali militanti. Nel 1951 c'è un cambio nella direzione della commissione elettorale, Carlo Salinari succede a Sereni e si torna a una maggiore attenzione nazionale. Nel periodo dal '48 fino alle elezioni lo slogan della cultura nazionale, poi fino al '51 slogan internazionalisti, adesso con Salinari torniamo a una maggiore attenzione nei confronti di una cultura libera, moderna e nazionale. Questo tornare sul campo della cultura nazionale implica che, in questo momento, nel 1951, i comunisti hanno intenzione di passare

all'offensiva nella cultura italiana, progettano di costruire l'egemonia culturale.

Questo momento, fine 1951, è quello in cui scoppia la polemica sull'Associazione italiana per la libertà della cultura. L'altra volta dicevo che le polemiche sul *Manifesto* di Antoni e Silone cadono in un momento in cui i comunisti stavano pensando di fare un'offensiva e quindi si trovano di fronte un nemico, che sapevano si stava muovendo, ma rappresenta un fronte in più che si apre.

Che vuol dire cercare di conquistare l'egemonia culturale? In una riunione della commissione culturale dell'aprile '52 ce lo spiega Togliatti stesso.

Esigenza del partito della classe operaia è quella di conquistare, anche tra gli intellettuali, sempre nuovi alleati per la sua lotta politica e di neutralizzare sempre più largamente coloro che oggi ancora gli sono ostili.

Conquistare, neutralizzare. È questa la manovra della ricerca dell'egemonia.

Calvino e "il Contemporaneo". La commissione culturale e l'attività culturale del partito comunista, negli anni tra il 1953 e il 1954, vanno incontro ad una riorganizzazione. Sono molto importanti, in questi anni, i progetti per dotare il partito di un settimanale. È evidente che, se si vuole incidere su una situazione culturale, bisogna avere uno strumento che vada in edicola tutte le settimane con i temi dell'attualità e che combini i temi culturali con l'attualità. Questo settimanale viene progettato per tanto tempo, infine esce a marzo 1954 e si intitola "Il Contemporaneo".

Per darvi l'idea di quella dialettica, di cui parlava Calvino, tra intellettuali ortodossi e intellettuali eretici all'interno del partito, il

direttore del “Contemporaneo” è Salinari, il direttore della commissione culturale, con Antonello Trombadori e in un primo momento anche Romano Bilenchi.

Esce il primo numero del “Contemporaneo” e da Torino, a fine marzo 1954, Calvino scrive:

Cari Salinari, Antonello, Cesarini, Valentino – Salinari è il direttore, Antonello è Trombadori, Cesarini è un redattore, Valentino è Gerratana –, è orribile! Tutte le mie più pessimistiche previsioni sono superate! È di uno squallore tremendo! Sembra “Idea” – il settimanale cattolico diretto da monsignor Barbieri –, ma è ancora più squallido con quel senso di non riuscire a riempire le pagine.

È una letteraccia sul “Contemporaneo”. Segue una serie di critiche spietate e poi la lettera finisce:

Da compagno a compagni vi dico: schiappini, dilettanti, improvvisatori!

Nella minuta manoscritta, avverte l'editore della lettera, Calvino aveva scritto: “qui se non cominciamo a coprirci di insulti non si va più avanti. Comincio io”.

Questa è la dialettica all'interno del partito tra ortodossi ed eretici (o tra forme diverse di eresia e ortodossia). La politica culturale comunista non è un blocco all'interno del quale non si discute. Si discute eccome. C'è un'altra lettera, Salinari e compagni rispondono a Calvino e Calvino replica:

Ho ricevuto la lettera di Salinari e sono contento che siate d'accordo con le mie critiche, ma mi preoccupa un po' di trovarvi così pronti ad accettarle, così lontani da ogni spirito di battaglia e di contrattacco. Perbacco! Se quel primo numero era così chiaro che era tanto brutto, perché l'avete fatto?

C'era quindi una notevole dialettica interna. C'è una linea ufficiale e ci sono alcuni che criticano dall'interno la politica culturale, anche

in maniera forte. Calvino attacca, gli altri non si difendono. Poi le lettere che seguono mostrano che “Il Contemporaneo”, piano piano, migliora: come impaginazione, come illustrazioni e Calvino diventa meno critico.

Per il partito questo è un grosso investimento. “Il Contemporaneo” fu sempre in disavanzo. La sua parabola fu che fino al '56 sarà un settimanale, verrà poi trasformato in mensile e, a poco a poco, morirà dopo il '57 di morte lenta. L'uscita del “Contemporaneo” rientra in questa riorganizzazione della politica culturale del partito degli anni '53-'54.

La rivista di cultura “Società” viene diretta, a partire dal '53-'54, dal duo Manacorda e Muscetta. Gastone Manacorda è uno storico del movimento operaio italiano e del partito socialista, che è stato impegnato in questa facoltà di lettere per tanto tempo; Carlo Muscetta è un critico letterario, ex-azionista poi passato al PCI, anche redattore dell'Einaudi. Vedete come i vari luoghi della politica culturale comunista, interni al partito ed esterni, comunicano tra di loro?

Anche “Società” viene riorganizzata. Rispetto al “Contemporaneo”, che è un settimanale, “Società” è prima trimestrale e poi bimestrale. È uno strumento molto diverso, di elaborazione culturale, non deve correre dietro l'attualità passo passo come “Il Contemporaneo”.

Sempre per farvi capire che all'interno della politica culturale comunista c'erano spazi di critica e di discussione, devo citare un episodio del dicembre 1954. In una riunione della commissione culturale arriva un dirigente del partito, Colombi, e fa una relazione sulla storiografia marxista. C'è una reazione fortissima degli intellettuali presenti alla riunione, particolarmente di Gastone Manacorda, che dicono che non devono essere i dirigenti del partito

a dire come si fanno le ricerche e che cosa bisogna cercare, “la ricerca ha bisogno di libertà”.

Il dato interessante di questa congiuntura, dicembre '54, è che, dopo averlo inviato alla riunione della commissione culturale, Togliatti stesso sconfessa Colombi. Scrive una lettera l'11 dicembre, in cui sostiene che è verissimo che la ricerca storica ha bisogno di libertà, che c'è bisogno di “ricerche oggettive”, che l'idea che il partito debba suggerire delle linee non va e così via. Il direttore dell'Istituto Gramsci, Donini, viene silurato, in questa occasione, e arriva Alessandro Natta, che sarà il segretario del PCI dopo Berlinguer, e l'Istituto verrà gestito attraverso una serie di comitati diretti da esperti dei vari settori – quello economico avrà a capo un economista, quello del diritto un esperto di diritto e così via.

Nel 1955 la commissione culturale ha un nuovo direttore, Mario Alicata, che lancia una serie di temi di azione culturale collegati con l'azione politica. Questi temi sono quelli del cinema, la sua libertà e la censura, il cinema realista e il cinema americano; il tema del realismo, la grande polemica, di cui avremo occasione di riparlare, tra coloro che sostenevano l'astrattismo di derivazione americana e il realismo italiano, pensate a Guttuso; il tema della scuola; in campo economico, il tema della lotta contro i monopoli. La direzione di Alicata si caratterizza per questo tentativo di tradurre la linea politica in campo culturale e questo si vede in particolare nel momento del 1956.

Vi ho fatto notare come il 1956 sia un vero e proprio spartiacque. Che succede? C'è un grande fermento tra gli intellettuali del partito comunista nel '56 e Alicata mantiene una linea molto ferma: chi la accetta resta dentro, gli altri fuori. Infatti, al seguito di Antonio Giolitti, Calvino uscirà e come lui anche molti altri. In sostanza, è vero che c'era uno spazio di libertà. È vero che Calvino si poteva

permettere il lusso di dire “schiappini!” a chi aveva fatto “Il Contemporaneo”. Però è anche vero che il partito segnava una linea e che c’erano gli ortodossi.

In una delle commissioni culturali del ’56, in cui Alicata fa la sua relazione come se niente fosse successo – come se non ci fosse stato il rapporto segreto di Chruščëv, come se non ci fossero state la Polonia e l’Ungheria –, interviene un altro intellettuale, Roberto Battaglia, anche lui storico, e dice:

Noi rimproveriamo tanto il compagno Chruščëv e il suo rapporto segreto, ma quante cose segrete abbiamo fatto noi nel campo della cultura? Quante discussioni noi abbiamo svolto semplicemente nel nostro campo, non avendo il coraggio di portarle all’esterno? Io direi che proprio il nostro difetto era quello della paura di portare all’esterno questo dibattito, che pure ci avrebbe aperto enormi possibilità serie, fondate di dialogo, perché si trattava addirittura di discutere che cosa era la verità storica. In fondo, il nostro dibattito di due anni fa – e si riferisce a quello del dicembre ’54 Colombi-Togliatti – preludeva ad alcuni dei temi essenziali nel campo della cultura del XX Congresso. Perché l’abbiamo tenuto fra noi? Proprio per il timore di farci vedere all’esterno che discutevamo non più su problemi marginali, ma su problemi di fondo. Su problemi che a un certo momento è evidente derivavano da una diversa concezione generale della politica del partito.

Direi che questo è il punto centrale. A questo punto, novembre ’56, il problema non è più se ci sia una linea culturale conseguente alla linea del partito; il problema che pongono gli intellettuali del partito nel novembre ’56 è quale sia la linea del partito. Perché il partito difende la repressione sovietica a Budapest?

Novembre ’56, bisogna citare la cosiddetta “lettera dei centouno”. Centouno intellettuali che, seguendo la CGIL che si era dissociata dal partito, dopo alcune assemblee e manifestazioni, che si erano tenute a Roma, di appoggio alla rivoluzione ungherese e di condanna della repressione sovietica, scrivono una lettera all’ “Unità”. Il giornale comunista non la pubblica; lo fa però il “Punto”, un settimanale di terza forza. Alcuni di questi intellettuali, come Paolo Spriano, faranno poi marcia indietro, altri invece no e usciranno dal partito.

Quindi cesura nella linea della politica culturale nel 1956. Quella dialettica tra ortodossi ed eretici, che abbiamo registrato in questo arco di tempo tra '48 e '56 adesso è più stretta. Continuerà: lo stesso Manacorda, ad esempio, resta nel partito e si mette in minoranza, ma si occupa soprattutto del suo insegnamento universitario, dei suoi studi, non dirige più "Società".

"Società", "Movimento operaio" e *gli strumenti del PCI*. Ritorniamo un momento sugli strumenti di politica culturale del partito comunista. Dicevo che "Società" è diversa da un settimanale. "Società" era una rivista di elaborazione diretta da Manacorda, il problema era che non piaceva a Salinari. Sulla rivista "Società", quindi, avete un altro esempio di questa dialettica di cui vi sto parlando. Per Salinari, era una rivista che esprimeva una chiusura settaria, distante dalla politica culturale attuale; per Manacorda, che invece la dirigeva, "Società" era uno strumento culturale che si metteva in una prospettiva molto lunga. Il lavoro culturale, secondo Manacorda, ha tempi diversi rispetto a quello politico.

Analoga alla vicenda di "Società" è quella di un'altra rivista di cultura e di studi storici, "Movimento operaio". "Movimento operaio" è una rivista che, fino al '52-'53, ha un comitato direttivo in cui non ci sono soltanto comunisti; la manovra è che, piano piano, il partito, su indicazioni dirette di Togliatti, si impossessa della rivista. Coloro che non sono del partito, come il precedente coordinatore Gianni Bosio, socialista, vengono emarginati. È una vicenda che si conosce, su cui ci sono molti documenti. Dopo Bosio, il partito chiamerà a dirigere "Movimento operaio" Armando Saitta, uno studioso non propriamente interno al partito, abbastanza indipendente, però c'è il controllo dall'esterno.

Ci sono gli strumenti del partito e altri strumenti il partito cerca di procurarseli. Ci sono riviste che si occupano della storia del movimento operaio, delle lotte operaie, e il partito ritiene che possano essere strumenti ideali da cui far valere le linee della propria politica culturale.

Dopo la cesura del '56, Manacorda lascia la direzione di "Società". In quel momento, tante cose cambiano nella politica culturale del PCI e, in un certo senso, inizia il percorso che porterà, tra '58 e '59, alla nascita di una rivista di storia del partito comunista, "Studi storici", di cui il primo direttore sarà lo stesso Manacorda. Sulle ceneri di "Società", nascerà poi "Studi storici", in un altro contesto, con studiosi più giovani.

Manacorda e il lavoro culturale nell'ambito del partito. A questo proposito esistono documenti molto interessanti, che sono le lettere che si scambiano uno storico "compagno di strada", Delio Cantimori, e Manacorda. I due sono amici. Cantimori è più anziano, si è formato negli anni Trenta e, in un certo senso, è quasi un punto di riferimento per Manacorda, però la differenza tra i due, che vorrei sottolineare adesso, è che Manacorda lavora nell'ambito del partito e Cantimori collabora con il partito comunista, ma non nel suo ambito. La cosa interessante da vedere è che cosa significa lavorare nell'ambito del partito, per Manacorda. Avete appena visto che, nel momento in cui Togliatti manda qualcuno in commissione culturale a dire che cosa gli storici del PCI devono studiare, è Manacorda che alza la mano e dice che non se ne può parlare, che c'è la libertà degli studiosi in gioco. Manacorda non è un intellettuale ortodosso e che significa allora che, rispetto a Cantimori, lavora nell'ambito del partito? Significa quello che anche Calvino spiegava nella lettera allo studioso americano: che è diverso incorporare nella propria azione

le esigenze di un partito, dall'essere un simpatizzante. È diversa la visione con cui si fanno le cose: si lavora per creare un'organizzazione, per far sì che questa organizzazione funzioni. Si tiene presente che ci sono delle direttive politiche, si tiene presente che c'è la libertà della ricerca, ma si cerca di contemperare le due cose. L'intellettuale come Cantimori, che è simpatizzante, non vede questa esigenza di conciliazione, ma si sofferma soprattutto sulla libertà della ricerca e non lavora nell'ambito del partito, perché non vuole contemperare niente, non vuole organizzare: vuole soltanto studiare (badate però che c'è una differenza tra il Cantimori degli anni '30 e questo degli anni '50: c'è un naufragio di mezzo).

D'altra parte, non dovete pensare che sia senza motivo il fatto che Togliatti, nel dicembre '54, prima spedisce un dirigente a dire agli storici che cosa debbano studiare, e poi manda una lettera dando loro ragione sulle "ricerche oggettive". Togliatti segue la sua logica di capo del partito, che prevede, ad esempio, che l'anno prima, nel '53, aveva criticato aspramente il gruppetto attorno a "Società", parlando di "pseudo-scienziati", di persone che *cercano*, mentre lui avrebbe voluto sapere soprattutto cosa *trovano*. Lì c'è l'insoddisfazione del capo politico nei confronti di chi cerca di avere uno spazio di libertà proprio, di chi cerca di imporre una propria linea politica. L'anno prima, quindi, pseudo-scienziati che cercano e non trovano; l'anno dopo, invece, sostiene che esistono le ricerche oggettive.

Perché manda questa lettera? Perché era importante che quel dirigente fosse sconfessato, perché quel dirigente si inseriva in un gruppo che faceva capo a Pietro Secchia, che in quel momento rappresentava la linea ortodossa di Mosca, una linea che Togliatti nel '54 sconfigge ed emargina.

Per farvi capire che la logica del capo politico è molto diversa da quella dell'intellettuale militante, l'anno dopo, nell'ottobre '55, Togliatti costringerà Manacorda e Muscetta, direttori di "Società", a dire che si erano sbagliati a criticare il *Metello* di Vasco Pratolini. Sto semplificando, riassumendo, però la funzione di direzione politica, che Togliatti esercitava, prevede proprio questo tira e molla, cioè lasciare un po' di spazio agli intellettuali, toglierglielo, riconfermare la fiducia.

L'impressione è che, come diceva anche Battaglia in quella riunione del '56, ci sia, attorno alla commissione culturale e a questi strumenti che il partito ha, le edizioni e le riviste, un certo fermento all'interno del campo, almeno fino al '56. Questo fermento però non viene portato al di fuori. All'esterno, l'intellettuale comunista figura ortodosso, non eretico, perché è proprio dell'intellettuale militante comunista pensare – questo lo avevate già visto nel testo di "Belfagor" di Bianchi Bandinelli – che la lotta politica la fa il partito e l'intellettuale segue, si affianca, piuttosto che condurre; l'intellettuale non è il protagonista di questa lotta.

L'editore indipendente: il PCI e la casa Einaudi. Un elemento molto importante della politica culturale del partito comunista, che collabora con essa, è l'editore Einaudi. Qui ci dobbiamo fermare un momento. Anche qui c'è una dinamica di indipendenza e di collegamento con il partito. Sono questi i temi che ci interessano. Vedere gli spazi di libertà, le figure dell'indipendenza, i tentativi di controllo, di direzione. Come si pone questo rapporto tra Einaudi e partito comunista?

C'è una forte collaborazione, di cui cito soltanto alcuni elementi. Innanzi tutto Einaudi è l'editore delle opere di Gramsci. Il partito

comunista – potete approfondire questo aspetto leggendo le *Lezioni 2004-2005* – fa un fortissimo investimento, nella sua politica culturale, sulla figura di Gramsci: si può quasi dire che politica culturale comunista e discorso su Gramsci vanno in parallelo e si intersecano. È Gramsci l'intellettuale comunista nazionale che ha combattuto la tradizione idealistica in Italia e, dal punto di vista comunista, l'ha sconfitta e quindi addita la visione del mondo comunista agli italiani.

C'è un rapporto stretto anche concreto, nel senso che Einaudi si diffonde nella società italiana perché usa i canali distributivi del PCI, cioè le sezioni, le biblioteche, i circoli, tanto che si crea a volte l'equivoco – documentato da un libro molto bello di Luisa Mangoni, intitolato *Pensare i libri*, che è la storia della casa editrice Einaudi fino agli anni Sessanta – che i militanti del partito considerano il libro Einaudi come se fosse un libro del partito. Per i dirigenti politici questo è un problema, perché Einaudi non è un editore del partito; è collegato al PCI ma stampa anche altre cose, per esempio Sartre, che nel 1946 la rivista “Società” stronca e condanna, mentre i militanti lo ordinano per le biblioteche di sezione perché è un libro Einaudi.

C'è poi un lato finanziario. Quando nel '55, che è un anno importante per tanti motivi, Einaudi fa una ristrutturazione finanziaria, una grossa somma che l'editore doveva al partito per i diritti d'autore di Gramsci – perché Gramsci è autore del partito e i suoi diritti d'autore vanno al partito e sono oltre cinque milioni dell'epoca – vengono trasformati in azioni Einaudi, quindi il PCI diventa azionista della casa editrice Einaudi.

Ci sono rapporti molto stretti, come risulta anche dal progetto di cui vi ho parlato l'altra volta. Vi ricordate *Il dio che è fallito*? Einaudi, già un anno prima che venisse pubblicato in Italia, propone: perché

non creiamo un antidoto al *Dio che è fallito*? La tempestività della cosa suggerisce che Einaudi è in contatto con settori del partito comunista che lavorano al contrasto di questo tipo di manovre. Questo è un altro elemento per farvi capire quanto è stretto il rapporto tra Einaudi e il partito.

È un rapporto stretto, ma c'è indipendenza. Einaudi continua sempre ad avere l'ultima parola sui libri che stampa, pubblica anche libri che al partito comunista non piacciono proprio. Vi faccio un esempio: nel giugno '47, Fabrizio Onofri scrive a Einaudi su un libro di Aldo Garosci, *Storia della Francia moderna*. È un bel libro, secondo me, nutrito di esperienza, perché Garosci è stato fuoriuscito in Francia, il libro arriva fino al 1946, sono eventi che Garosci ha visto. Soltanto che al partito non va bene, perché Garosci è anticomunista. Allora scrive Fabrizio Onofri:

Mi pare proprio che questa volta, come editore indipendente, sei andato troppo oltre. Tu sai che ho sempre sostenuto che la casa editrice Einaudi non dovesse diventare un'editrice di partito e neanche troppo politicizzata. Lo sostengo ancora. Ma un limite preciso, un limite negativo mi pare che dovresti averlo, l'anticomunismo. Tu non stamperesti mai Koestler, perché stampi Garosci?

Vedete questo discorso del limite negativo? Ricordate a che conclusione eravamo arrivati sull'ipotetica linea che la CIA potrebbe aver "trasmesso" agli intellettuali del Congresso? Fate quello che vi pare, ma non fate cose comuniste, o da compagni di strada. Qui il partito sta dicendo a Einaudi le stesse cose: fai quello che ti pare, ma non fare cose anticomuniste.

Naturalmente il gruppo di Einaudi è un gruppo di intellettuali importanti. Felice Balbo si incarica della risposta ad Onofri, sempre nel giugno '47:

Io sono perfettamente d'accordo con te che deve porsi come limite negativo l'anticomunismo. Ma quali sono i limiti dell'anticomunismo?

È come dire: quello che tu, come politico, consideri un confine, per me non lo è. Io sono un intellettuale. Esiste l'anticomunismo assoluto dei politici e quello critico, gli dice Balbo, che è quello di Garosci; per tale motivo abbiamo stampato la *Storia della Francia moderna*.

Einaudi fa tanti libri che al PCI non vanno bene, per esempio la famosa "Collana viola", diretta da Cesare Pavese e da Ernesto De Martino, che pubblica testi sulla religione, sull'esoterismo. Si tratta della cultura irrazionalistica degli anni Trenta in Europa, che è totalmente estranea alle direttive culturali del partito, ed è un problema. Ad esempio, il partito pretende che questi testi della "Collana viola" siano preceduti da prefazioni che siano come parafulmini, che orientino la lettura. Cosa risponde Cesare Pavese a questa pretesa? I nostri lettori sono intelligenti. Non abbiamo bisogno di prefazioni (ma in certi casi accetterà poi i parafulmini; ce n'è uno proprio del nostro Bianchi Bandinelli).

Insomma, il problema dell'indipendenza di Einaudi lo dovete porre anche da un altro punto di vista. Da Einaudi lavoravano Vittorini, Pavese, Balbo, Franco Venturi, Cantimori, tutta gente a cui non si potevano dare linee di ricerca. Anche questo è il punto. L'editore Einaudi è collegato con il partito, ma le persone che ci lavorano sono di tale qualità culturale che il partito non poteva certo indicare loro i temi su cui lavorare.

Proprio Vittorini, per esempio, assume una posizione molto interessante nell'ottobre '47. È la posizione che ritroveremo in *Politica e cultura* di Bobbio. In quel momento è calata la cortina di ferro sull'Europa e Vittorini, in una lettera a Franco Fortini, un altro intellettuale critico, osserva:

Non bisogna lasciarci mettere nell'aut-aut, nemmeno da noi stessi. Non dobbiamo nemmeno dirci questo o quello. Dobbiamo essere gli uomini del questo e quello.

Questa è la posizione che ritroveremo leggendo Bobbio e su cui ci dovremo fermare per vederne le implicazioni. Che significa dire che “siamo gli uomini del questo e quello”? Si trattava del rifiuto di accettare questa divisione in blocchi e le sue conseguenze nel campo culturale.

Nella casa editrice Einaudi l'anno 1950, e particolarmente gli avvenimenti successivi all'estate del '50, sono momenti importantissimi. A fine agosto 1950 si suicida Cesare Pavese, che era il principale redattore della casa editrice. Tutte le tensioni che c'erano da Einaudi, tra le linee culturali più conciliabili con il partito e quelle meno conciliabili, vengono al pettine nel momento in cui Pavese non c'è più. C'è una resa dei conti. Da una parte c'è il gruppo di Felice Balbo, dall'altra parte ci sono Carlo Muscetta e Antonio Giolitti. C'è un importante consiglio editoriale del maggio 1951: qual è il risultato? Non c'è un risultato. La casa editrice Einaudi va avanti, continua a stampare i suoi libri, ma questa idea che si arrivasse a una decisione rispetto ai rapporti con il PCI non ha séguito. La direzione culturale del PCI non viene riconosciuta e si resta in uno stato di “transizione”; la casa editrice non ha un profilo ideologico forte. Quello che semmai rimane come punto di riferimento forte per tutti i redattori è l'importanza del lavoro filologico, del lavoro fatto bene, della cura dei libri, dell'attenzione per i contenuti.

In questo contesto di una resa dei conti senza esito politico del '51, si colloca il discorso sul silenzio di Natalia Ginzburg, al quale ho già accennato. Natalia Ginzburg scrive nel '51 un saggio su “Cultura e realtà”, intitolato *Il silenzio*, che Bobbio poi riprende in *Politica e cultura* e lo ritroveremo. Che intendeva Natalia Ginzburg? Intendeva che, in questa situazione di tensione, in casa editrice Einaudi non

c'era più quello spirito di intesa, che era insieme culturale e di orizzonte politico.

Non parlo molto con nessuno lì all'ufficio, scrive la Ginzburg, ma so che se parlassi non saremmo più d'accordo su niente, su nessun libro, su nessuna cosa che sta fuori.

È da qui che arriva il discorso del silenzio. Questo tema è importante, perché l'idea del dialogo di Bobbio – ricordiamo che Bobbio è molto interno alla casa editrice Einaudi, è uno dei suoi collaboratori “storici” – è insieme un'idea teorica ma è anche qualcosa che è successo realmente nei luoghi dove Bobbio lavorava.

Anche per Einaudi il '56 ha moltissima importanza. Ma è dal '55 che spunta, alla sinistra di Einaudi, a Milano, un concorrente temibilissimo, Feltrinelli. Anche sui rapporti tra Feltrinelli e il partito comunista si potrebbe parlare a lungo, ma adesso qui non posso fermarmi su questo aspetto.

Il '56 è un importante punto di svolta anche per l'Einaudi perché molti suoi redattori, come Antonio Giolitti o come Calvino, escono dal partito. Allora la casa editrice diventa, dice Calvino, “la riva per i reduci da mille naufragi”. È un porto, è un luogo dove si può fare il lavoro culturale ad altissimo livello, pur essendo usciti dal partito, perché è uno spazio abbastanza indipendente rispetto al partito che si fa sentire con le sue esigenze.

Politica e cultura come tipico libro Einaudi. In questo momento difficile di trapasso, di babele delle lingue all'interno della casa editrice e poi di silenzio, dal '51 al '55, Bobbio pubblica sparsamente i suoi saggi di *Politica e cultura*. C'è un momento in cui i redattori, in casa editrice, ritengono che questo debba essere un libro importante, un punto fermo nella discussione e questo momento è nell'aprile '54. Nel consiglio editoriale del 21 aprile '54

Einaudi, “sostenuto da tutti i presenti”, invita Bobbio “a preparare per la casa un volume contenente i saggi sui problemi della libertà e dei rapporti tra politica e cultura da lui pubblicati in questi ultimi anni su diverse riviste”.

Cosa è importante notare? Innanzi tutto che la casa editrice punta su Bobbio come elemento di riferimento per una messa a punto, una descrizione dei rapporti tra politica e cultura. Nel libro Bobbio rappresenta varie voci, tra queste anche quella dell'Einaudi e della sua indipendenza. Lo si capisce dall'annotazione del resoconto del consiglio editoriale: “sostenuto da tutti i presenti”. Proprio nel momento della babele delle lingue, quando c'erano linee editoriali che si scontravano, su Bobbio si è d'accordo: questo è il libro Einaudi, è il punto di riferimento, è la linea Einaudi sui rapporti tra politica e cultura. La testimonianza di Einaudi, nel libro più tardo *Frammenti di memoria*, sarà leggermente diversa.

Bobbio parlava convinto dell'autonomia della cultura, pochi lo contraddicevano e il discorso andava avanti sulla situazione politica italiana.

Quel “sostenuto da tutti i presenti” diventa qui “*pochi lo contraddicevano*”. Qualcuno sarà stato che non era d'accordo con la linea di Bobbio, però è importante che *Politica e cultura*, la raccolta che esce a fine '55, è anche la linea Einaudi dell'indipendenza della cultura.

Torniamo alla situazione 1952. È il momento della polemica sul *Manifesto* dell'AILC. Abbiamo appreso che, in questo preciso momento, il partito comunista con le sue organizzazioni culturali è partito alla conquista culturale della società italiana. Togliatti l'ha detto chiaramente: si tratta di conquistare gli intellettuali che sono

dalla nostra parte e neutralizzare quelli che non stanno dalla nostra parte.

Dall'altra parte, la sezione italiana del Congresso per la libertà della cultura si è finalmente organizzata. A dicembre '51 ha pubblicato il *Manifesto*, sta finalmente iniziando la sua attività in Italia.

Sono scoppiate le polemiche. E qui entra in gioco Norberto Bobbio, perché Bobbio, che ha una sua idea sui rapporti tra politica e cultura, l'ha coltivata negli anni precedenti e ha appena scritto dei testi al proposito, riceve materialmente, da entrambi i contendenti, Carlo Antoni e Ranuccio Bianchi Bandinelli, alcuni scritti della polemica. Dal secondo riceve la risposta al *Manifesto*; dal primo, Antoni, la replica alla risposta di Bianchi Bandinelli. Li legge e inizia un dialogo con i due. Vedremo poi che la differenza per Bobbio è che la discussione con i comunisti è più viva, la sente come il suo compito di intellettuale mediatore; evidentemente sente di appartenere alla parte di Antoni e di avere però, a differenza di Antoni, molto interesse per la parte comunista e molta più disponibilità.

Il dialogo con Antoni, a quel che risulta, finisce quasi subito; il dialogo con Bianchi Bandinelli percorre tutta una vena del libro *Politica e cultura*. Vediamoli nei vari momenti.

Lettura del carteggio con Antoni. Il 5 gennaio '52 Bobbio scrive ad Antoni, accludendo la lettera che lui, Bobbio, aveva scritto a Bianchi Bandinelli. Questi dialoghi Bobbio-Antoni e Bobbio-Bianchi Bandinelli si intersecano un po', le voci si sovrappongono, perché i corrispondenti avvertono dei propri contatti, fanno circolare testi; è una corrispondenza, in realtà, a tre.

Il 5 gennaio '52 Bobbio scrive ad Antoni.

Caro Antoni, ti accludo la copia della lettera inviata a Bianchi Bandinelli. È inutile che ti raccomandi di farne uso riservatissimo, perché vi sono giudizi su terze persone. Ti sono grato di avermi segnalato il tuo articolo sul “Mondo” che mi era, non so come, forse per le vacanze che mi hanno ridotto in solitudine, sfuggito.

Il tono è abbastanza confidenziale, sono amici, si danno del tu; Bobbio confida ad Antoni qualcosa di molto riservato e gli raccomanda di farne un uso discreto. Diciamo che il tono è quello di due persone che stanno dalla stessa parte, ci sono elementi che ci fanno capire che i due sono almeno collaboratori, tra di loro.

Ho apprezzato – continua Bobbio – il tuo tono pacato ed efficace – qui Bobbio sta commentando l’articolo apparso sul “Mondo” con il titolo *Un vecchio errore* –. Effettivamente i miei argomenti sono coincidenti perfettamente con una parte dei tuoi. A noi sembrano cose ovvie, ma il fatto che a entrambi sia venuto in mente di ripeterle quasi nella stessa forma significa che non sembrano tanto ovvie a molti nostri egregi amici e quindi giova ogni tanto ritornarci su.

La lettera, quindi, che Bobbio ha scritto a Bianchi Bandinelli, coincide in parte con l’articolo di Antoni (in cui rispondeva a Bianchi Bandinelli stesso). Anche questo rafforza l’impressione che i due stiano sostanzialmente dalla stessa parte.

Sarei curioso però di sapere che cosa Bianchi Bandinelli ti ha risposto, dato che a me non ha replicato.

Siamo al 5 gennaio ’52. Vi ricordate? A fine dicembre Antoni aveva scritto questo articolo sul “Mondo”, poi era comparso il 9 gennaio – quindi dopo questa lettera di Bobbio – un trafiletto sull’ “Unità” che avvertiva che Bianchi Bandinelli stava preparando la risposta. Si capisce la curiosità di Bobbio, perché nella lettera che acclude ad Antoni aveva formulato critiche anche abbastanza dure, rivolte a Bianchi Bandinelli, e siccome anche Antoni era stato polemico con

quest'ultimo, entrambi adesso si chiedono come risponderanno gli intellettuali comunisti.

Fino a questo punto della lettera, ci troviamo nell'ambito della comunanza di strategia: i due stanno dalla stessa parte. Da qui in poi, Bobbio inizia a far valere la sua personale posizione e si oppone ad Antoni.

Quanto al mio atteggiamento nei confronti del movimento per la difesa della libertà, a cui si accenna nella prima parte della lettera – qui si riferisce alla lettera che acclude, sua a Bianchi Bandinelli –, potrai leggere le mie perplessità sul prossimo fascicolo della “Rivista di filosofia”, il primo del '52, che dovrebbe uscire alla fine di questo mese, in un articolo intitolato *Politica culturale e politica della cultura*.

Politica culturale e politica della cultura è il secondo saggio della raccolta *Politica e cultura*. Vedete che in questo dialogo assistiamo alla genesi interna dei saggi che poi vengono raccolti in volume per la casa editrice Einaudi. Bobbio accenna un distacco: quanto al mio atteggiamento nei confronti del movimento tuo, di Silone, etc. di cui si parla nella prima parte della lettera a Bianchi Bandinelli, leggerai le mie perplessità nel saggio che sta per uscire.

Appena avrò gli estratti te li invierò e sarò lieto se mi farai le tue osservazioni. In questo momento non posso fartelo conoscere, perché l'unica cosa leggibile dell'articolo l'ho inviata in tipografia.

Prevede osservazioni, perché? Perché qui Bobbio si è staccato dall'argomentazione di Antoni e glielo chiarisce.

Ma in sostanza si tratta di questo. Il Manifesto aveva dato anche a me la stessa idea suggerita a Bianchi Bandinelli, che si trattasse di un movimento laico, che qui in Italia, dove il pericolo di una politica culturale comunista non è imminente, si sarebbe potuto impegnare più fruttuosamente in una polemica contro la politica culturale cattolica. La

leggi “La civiltà cattolica”, per fare un esempio? E non sobbalzi sulla tua seggiola più che a leggere la “Rassegna sovietica”?

Bobbio sta cominciando a corrodere la posizione di Antoni. Anche lui, in un primo momento, aveva avuto la stessa idea del contraddittore, di Bianchi Bandinelli, e il *Manifesto* gli aveva dato l’idea di essere un manifesto anticlericale.

Leggendo poi le pubblicazioni ricevute, il “Bollettino” dell’Associazione e “Preuves”, ho constatato che si tratta esclusivamente di un movimento anti-comunista, promosso in parte dai cosiddetti comunisti delusi, che ha tutto il tono e l’impeto di una crociata. Ora osservo che il fare da crociati mal si addice agli uomini di cultura, i quali, in un periodo come il nostro in cui a fare le crociate ci pensano già gli uomini di parte, farebbero bene a non attizzare il fuoco e a ristabilire invece la fiducia nel dialogo.

In secondo luogo, quando vedo che alla crociata, e non poteva essere diversamente essendo una crociata, partecipano i cattolici, che, almeno a giudicare da “Preuves”, sono abbastanza attivi e ascoltati (veramente vi partecipa anche Aron, che se non sbaglio è diventato gollista), mi viene fatto di dubitare che quella del movimento sia una lotta esclusivamente culturale in difesa della libertà. Perché allora i cattolici e non i comunisti? O, meglio ancora, né gli uni né gli altri? Ma sia piuttosto una lotta politica in difesa di un certo ordine. Mi pare infatti che l’alleanza tra cattolici e laici si possa giustificare soltanto sul terreno politico.

Questo è il secondo motivo per cui Bobbio fa un po’ marcia indietro rispetto alla sua adesione al movimento: gli sembra una crociata e poi non capisce perché a questa crociata partecipino anche i cattolici. Noi sappiamo che in séguito, in Italia, nemmeno i democristiani saranno ammessi all’Associazione; ma in questo momento iniziale questo non è ancora chiaro, anche perché “Preuves” è l’organo internazionale del Congresso e a questa rivista collaborano anche studiosi cattolici.

Si tratta quindi di una manovra politica, secondo Bobbio; una lotta politica in difesa di un certo ordine, perché l’alleanza tra cattolici e laici si giustifica soltanto sul terreno politico.

Di fronte a queste perplessità – prosegue Bobbio – ribadisco e preciso nell’articolo citato i concetti espressi nell’articolo *Invito al colloquio*, pubblicato nel terzo fascicolo di “Comprendre”, di cui non ho avuto estratti e non ho potuto mandarli agli amici.

Invito al colloquio è il primo saggio del volume *Politica e cultura*.

È una lettera, finora inedita, abbastanza importante. Si tratta di questo: partito per affermare un’obiettivo vicinanza con Antoni, Bobbio poi ha voluto marcare esplicitamente una differenza: guarda che io sono per il dialogo, questa crociata non mi piace.

Ci dev’essere stata una risposta tempestiva di Antoni (che non ho ancora ritrovato), perché la lettera successiva del carteggio – anche questa inedita – è del 13 gennaio, a stretto giro. Gli avrò precisato alcune cose, sarebbe interessante vedere cosa gli dice, perché l’osservazione di Bobbio è precisa: questa è un’associazione politica, non tanto in difesa della cultura. Comunque il 13 gennaio Bobbio risponde:

Caro Antoni, ti ringrazio della tua amichevole lettera e dei tuoi chiarimenti, di cui terrò conto quando correggerò le bozze dei miei articoli, perché desidero anch’io che ogni malinteso sia evitato.

Vedete la vita e la genesi dei testi? Possiamo immaginare, in base a questa osservazione di Bobbio, che i chiarimenti di Antoni abbiano ispirato correzioni al saggio *Politica culturale e politica della cultura*, è possibile che da questo dialogo con Antoni sia derivata qualche messa a punto. A mio parere, Antoni avrà insistito sul fatto che la cosa era certamente organizzata, ma si trattava di difendere la libertà della cultura, avrà cercato di diminuire la natura politica di questo movimento. Poi Bobbio prosegue:

Del resto io in quell'articolo pongo proprio la questione generale. Parlo della politica e della cultura come della politica propria dell'uomo di cultura, che deve sentirsi impegnato a difendere nella società in cui vive le condizioni per l'esistenza e lo sviluppo della cultura.

Già in questa lettera ad Antoni, prima ancora che il testo *Politica culturale e politica della cultura* sia pubblicato, esprime qual è la sua tesi centrale. Che cos'è la politica della cultura? È la difesa delle condizioni per l'esistenza della cultura. È una specie di trincea minima, che Bobbio scava nel momento della guerra tra i blocchi: difendere le condizioni di esistenza della cultura. Ci sono diverse e opposte politiche culturali, la propaganda che ci bombarda da tutte le parti, difendiamo per lo meno le condizioni di esistenza di una cultura libera: è un programma difficilissimo, ma minimo.

Solo alla fine dell'articolo – prosegue Bobbio –, esprimo alcune perplessità circa l'atteggiamento, che mi è parso unilaterale, degli scritti che il movimento muove o fa circolare. Credo però che il tono del mio articolo, proprio perché pone in primo luogo la questione generale, non si presti ad equivoci o, peggio, a speculazioni.

Potrebbe essere che Antoni gli avesse detto: guarda che se tu prendi questa posizione, indebolisci l'Associazione; se tu ci critichi così, noi – perché c'è un noi tra Antoni e Bobbio – andiamo incontro a problemi. Bobbio invece tiene la posizione, a quanto sembra, e rassicura che è soltanto alla fine del suo articolo che ha ritenuto di criticare l'Associazione per la libertà della cultura.

A questo punto, nella lettera di Bobbio ad Antoni, entra in gioco Bianchi Bandinelli.

Bianchi Bandinelli ha risposto nel frattempo anche a me.

Questo significa che nella lettera che ancora non conosciamo a Bobbio, Antoni aveva scritto che Bianchi Bandinelli gli aveva risposto.

Dopo aver accennato al timore che noi due filosofi parliamo troppo difficile, aggiunge una serie di affermazioni, in parte poco chiare in parte facilmente confutabili.

Ritorna questo “noi”; che non è solo la specialità dell’essere filosofi. Bianchi Bandinelli si rende conto che i due sono di scuola idealistica, non sono comunisti, lui sta dall’altra parte.

Bobbio cita poi parte di una lettera di Bianchi Bandinelli che poi leggeremo e prosegue,

In un articolo di fondo di stamane pubblicato su “L’Unità” a proposito del caso Neruda, *Ospiti indesiderabili*, lo stesso Bianchi Bandinelli, dopo aver ricordato che l’anno scorso io avevo presentato Neruda, aggiunge tra parentesi: “L’amico Bobbio, che pochi giorni or sono mi ha scritto una lettera, sempre amichevole ma fieramente polemica, perché io sono comunista e lui no”.

Vedete come testi di natura diversa entrano in connessione tra loro? Si tratta di corrispondenze private: Bobbio cita lettere di Bianchi Bandinelli in una lettera ad Antoni, nello stesso testo cita anche articoli di giornale che, a loro volta, riprendono corrispondenze private. Questo significa intrecci di testi e situazioni reali. Bobbio commenta:

Mi pare un modo un po’ sbrigativo di sbarazzarsi delle obiezioni che gli erano state mosse. Come al solito, ci si fa passare come quelli che danno la caccia al comunista solo perché è comunista. Queste cose dette, o accennate senza spiegarle, a proposito del caso Neruda mi sono sembrate, per lo meno, poco opportune, comunque egli promette di ritornare più ampiamente sulla questione. Staremo a vedere e, se è il caso, replicherò, come farai anche tu. Penso che ci sia materia per una polemica più vasta e se il dialogo non sarà bruscamente interrotto o non sarà avviato alla polemica

personale, o peggio a male parole, come ha fatto Muscetta, sarà possibile promuovere qualche utile chiarimento e, chissà, anche qualche esame di coscienza.

Qui siamo tornati alla dimensione del *noi*: stiamo dalla stessa parte, se tu replicherai replicherò pure io, vediamo come si sviluppano le cose e facciamo un dibattito più ampio. Poi il tono cambia un'altra volta.

Per quanto riguarda il tuo poscritto, non è che io non veda il vizio capitale della politica culturale comunista e quindi il pericolo che essa costituisce per la cultura. Ma io credo di aver imparato dal marxismo tante cose che non avevo prima compreso e quindi non mi sento di sbarazzarmene con un'alzata di spalle. Vedo nel comunismo una grande forza di rottura di una società corrotta e decadente, mentre non riesco a vedere nulla di tutto questo nel cattolicesimo come si presenta ai nostri occhi. Per questo, pur mantenendo la mia indipendenza di uomo di cultura, non mi sento di rompere con i comunisti prima di aver esaurito tutte le possibilità di un dialogo scrupoloso, aperto e sereno. Tanto più che oggi, in Italia, i perseguitati sono i comunisti e non gli altri. Il caso Neruda è un esempio, a proposito del quale penso che sarebbe desiderabile che il movimento per la difesa della cultura facesse sentire la sua voce. Con la più viva amicizia, ti invio i miei cordiali saluti.

Qui Bobbio si è allontanato criticamente, di nuovo, da Antoni, che probabilmente avrà osservato che la politica culturale comunista era indifendibile. Bobbio dice, invece, che non se la sente di rompere con i comunisti, perché per lui “il comunismo è una grande forza di rottura di una società corrotta e decadente”.

In questa battaglia tra opposte operazioni di guerra psicologica, corriamo il rischio di farci sfuggire i valori che stanno al cuore della questione. Ci siamo chiesti quali valori effettivamente gli Americani volessero portare in Europa, qualcosa ne diremo ancora, e abbiamo individuato alcuni punti – il discorso della libertà economica, della civiltà dei consumi, la produttività, la modernità. Sono molto

importanti però anche i valori che dall'altra parte si voleva veicolare, perché non ci dobbiamo mettere nella prospettiva di abbandonare il vinto a un ruolo inutile nella storia.

Qui, un pensatore liberale di scuola idealistica afferma che “il comunismo è una grande forza di rottura di una società corrotta e decadente”. Significava vedere qualcosa di nuovo nel mondo orientale. Era la novità. Era la rottura con la società decadente e decaduta. È quell'idea in cui modernità e fine del mondo si uniscono, mentre invece il mondo orientale è totalmente nuovo, è l'alba di un mondo nuovo. Questo è un elemento che storicamente ha agito.

Quindi, in questo carteggio con Antoni – che per quello che mi risulta si chiude qui –, si capiscono due cose: che Bobbio condivide con Antoni tante cose, di storia personale, di posizione culturale, di estrazione sociale, di campo politico anche, però tiene anche, in maniera abbastanza rigorosa, a segnare una differenza rispetto a lui. La differenza è soprattutto in un concetto di indipendenza, che non esclude il dialogo con i comunisti. Ma non è solo questo: c'è anche l'accettazione di alcuni valori che vengono dal campo orientale, perché anche questo motiva Bobbio. Sono due le cose che dovete tenere presenti: la ricerca di un'indipendenza, pur all'interno di una tradizione culturale, e l'interesse per l'altro, perché Bobbio non sarà mai comunista, ma sempre attratto dal comunismo. In che senso? Nel senso che ci vedeva qualcosa di nuovo, l'idea che fossero rapporti sociali nuovi.

In effetti, dopo il pezzo di Bianchi Bandinelli su “Belfagor”, non risulta che Antoni abbia continuato la discussione polemica. Invece la discussione prosegue tra Bobbio e Bianchi Bandinelli. È da questa parte, come sto cercando di spiegarvi, che secondo lui bisognava volgersi per dialogare. In un certo senso, continuare a

discutere con Antoni, dopo avergli detto che secondo lui bisognava evitare che questo movimento per la difesa della cultura si trasformasse in una crociata politica, non aveva molto senso, non c'era altro da dire, condividevano troppe altre cose, tra quelle essenziali. A parte la questione del pericolo che si trattasse di un movimento politico e non culturale, la discussione non era più viva. Tante cose c'erano invece da discutere con Bianchi Bandinelli, proprio perché era un intellettuale militante di parte comunista.

Impressioni del viaggio in Cina: attrazione di Bobbio per il comunismo. Dell'attrazione di Bobbio per questo mondo nuovo è documento molto interessante il racconto del suo viaggio in Cina nell'autunno '55. In pratica, il viaggio in Cina e l'uscita del libro *Politica e cultura* quasi coincidono cronologicamente, perché la prefazione del volume Einaudi è datata luglio 1955. A fine ottobre, Bobbio è in Cina con una delegazione culturale italiana guidata da Piero Calamandrei, di cui fanno parte anche intellettuali come Cassola, Franco Fortini, Franco Antonicelli, Antonello Trombadori. In effetti, raccontando a distanza di tempo, nel '93 o comunque dopo la caduta del muro di Berlino, la sua esperienza in Cina, Bobbio cerca di dare ragione di questa sua attrazione e dice,

Ci si chiedeva, pur non essendo comunisti, ma se la prova riuscisse?

C'era il dubbio che questa prova, che stavano facendo nel blocco orientale, potesse effettivamente riuscire. Qual era la prova? La prova, dice Bobbio, era quella di “mutare radicalmente i rapporti tra gli uomini”.

Mai stato in URSS, se non per scali aerei e cose del genere, Bobbio si ritrovò in Cina con quella delegazione di cui vi ho appena detto.

Il momento culminante di questa visita è quando, dalla gradinata sulla piazza Tien An Men,

assistemmo – racconta Bobbio – alla grande sfilata della festa nazionale del 1° ottobre. Anche sfidando l'accusa di essere considerato un utile idiota, sono disposto a ripetere ancora oggi (marzo-aprile '92) di essere stato allora spettatore del più straordinario spettacolo della mia vita. Parata militare, brevissima a differenza di quel che accadeva sulla piazza Rossa di Mosca, cui seguì uno spettacolo di gioia, di leggerezza, di festa, di spontaneità, da cui uscimmo entusiasti domandandoci: “vedremo mai più qualcosa di simile?”.

È questo. Nell'autunno '55, la Cina. È una realtà nuova; messa in rapporto con l'URSS, che comunque ha un suo passato pesante, le purghe, i processi, la Cina è un mondo comunista nuovo. Il dubbio che assale l'intellettuale liberale è che quella possa essere una prova che può riuscire. Poi naturalmente Bobbio dice, sì, la strage sulla piazza Tien An Men nel giugno '89 rappresenta la fine della speranza. “Noi ormai siamo perfettamente convinti che la prova non è riuscita, però allora avevamo questa forma di attrazione”.

Si cercava questa novità di rapporti tra gli uomini. La speranza che si potessero mutare realmente questi rapporti e soprattutto, continua Bobbio,

Farla finita con gli spettri delle delusioni, dei compromessi, con il cerchio del sempre uguale che ha imprigionato ormai tre generazioni.

Qui ci sarebbe da scavare e non ne abbiamo il tempo. Vedete che significa “farla finita con gli spettri delle delusioni”? C'è tutta la vecchia e cadente cultura europea, che ha deluso questi intellettuali, passati attraverso due guerre. Tutto questo pesa come un macigno sulla sua generazione e allora ecco l'apertura a un mondo che, in quel momento, risulta avere potenzialità di novità. Poi ci sarà

l'ennesima delusione. Vedete la tragicità del Novecento nel percorso stesso di Bobbio? Però questa volontà di “farla finita con gli spettri della delusione” pesa moltissimo.

Ecco perché il dialogo con Bianchi Bandinelli è più vivo che quello con Antoni. Il dialogo con Antoni poteva continuare su valori condivisi, sono entrambi interpreti del pensiero crociano. La teoria dei rapporti tra politica e cultura, che Bobbio esprime nel libro *Politica e cultura*, è anche un commento a idee di Croce su questo argomento. Naturalmente è un commento che poi si stacca con originalità, con una posizione nuova e interessante, che ancora oggi discutiamo con profitto; ma di tutto questo non c'era nessun bisogno di parlare con Antoni. Invece, nel libro, il tema agitato in profondità è il rapporto con questo mondo nuovo e con i problemi che gli intellettuali comunisti, di cui ho cercato di tratteggiarvi il rapporto con il partito, ponevano in Italia a chi, attratto da questo mondo nuovo, vedeva però che c'erano una serie di punti critici. Questi punti critici erano il concetto della libertà, della democrazia, della dittatura, per esempio, e di tutte queste cose Bobbio voleva discutere con Bianchi Bandinelli.

Nota. Notizie sulla commissione culturale in Albertina VITTORIA, *La commissione culturale del PCI dal 1948 al 1956*, in “Studi storici”, 1990, p. 146 (Togliatti: conquistare, neutralizzare), p. 159 (Roberto Battaglia e le “cose segrete”). Della stessa studiosa si veda il bel saggio sul carteggio Manacorda-Cantimori, in “Studi storici”, 2003, p. 774 e sgg. (Manacorda-Cantimori e il lavoro nell'ambito del partito). – Per le lettere di Calvino a Salinari etc. sul “Contemporaneo” cfr. Italo CALVINO, *Lettere 1940-1985*, a cura di Luca BARANELLI, Milano, Mondadori, 2000, pp. 400-405. – Einaudi-PCI: cfr. Luisa MANGONI, *Pensare i libri*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999, p. 733 (diritti di Gramsci convertiti in azioni), p. 339 (libri di Sartre), p. 341 e sgg. (Onofri-Balbo su Garosci), p. 339 (Vittorini), p. 611 (Natalia Ginzburg sul silenzio), p. 873 (Calvino e i reduci da mille naufragi), p. 814 (proposta di *Politica e cultura*; per la testimonianza

diversa cfr. Giulio EINAUDI, *Frammenti di memoria*, Milano, Rizzoli, 1988, p. 180). –
Le lettere inedite di Bobbio ad Antoni del 5 e 13 gennaio 1952 sono conservate nel
Fondo Antoni presso la Fondazione Giovanni Gentile, Roma.

Decima lezione

Come Bobbio costruisce la sua posizione indipendente, 1

Sommario. Breve divagazione: uno spunto offerto dalla cronaca della campagna elettorale (il KGB e gli intellettuali non comunisti). Altra precisazione: per gli intellettuali sovietici il marxismo-leninismo è una scienza esatta. La posizione indipendente di Bobbio nei confronti di Bianchi Bandinelli nel dicembre 1951. Intreccio tra lettere private, lettere aperte e testi polemici pubblicati. Struttura della raccolta *Politica e cultura*. Equilibrio nelle sedi di pubblicazione. Il dialogo con Bianchi Bandinelli, con Galvano della Volpe e con Togliatti come filo rosso della raccolta. Tentativi di “conquistare” il consenso di Bobbio: la lettera di Geymonat dell’agosto 1952. Il *prima* e il *dopo*: la preistoria di Bobbio nella sua autobiografia del 1997.

Riassunto. Siamo arrivati al punto in cui dobbiamo indagare come, in questa polemica del ’51-’52 sul Manifesto della libertà della cultura, si inserisce Bobbio. È una guerra di manifesti, l’abbiamo detto. Però, insieme alla guerra di manifesti, si combatteva una battaglia di valori. Tenete sempre presenti questi due piani. Quando si discute se sia lecito firmare un certo manifesto o meno, a prima vista siamo su un piano superficiale, di manovre di schieramento non tanto importanti, però gli schieramenti esistevano e si combattevano sui valori.

Breve divagazione su uno spunto offerto dalla campagna elettorale. Facendo un corso su politica e cultura in periodo elettorale, è inevitabile che la cronaca offra qualche spunto. Ieri, 6 aprile 2006, è comparso un’articolo, sul “Secolo d’Italia”, intitolato *Guzzanti rivela: Prodi apprese la notizia della prigione di Moro dall’ufficiale del KGB Konopikbin*. Vi riassumo la storia. Non so se ricordate che Prodi era stato coinvolto nelle indagini del caso Moro; riferì alla polizia che, in una seduta spiritica, era uscito fuori il nome Gradoli in relazione alla prigione di Moro. Quello che alcuni esponenti del centro-destra stanno cercando di fare, in questo clima così aspro di campagna elettorale, è portare questo tema (Prodi che sapeva dov’era il covo brigatista) all’attenzione dei giornali. Quello che ci interessa è, nel quadro di una strategia comunicativa, la notizia che troviamo nell’articolo: il KGB avrebbe selezionato un gruppo di intellettuali non comunisti

europei, tra cui Prodi, con l'intenzione di sostenerne la carriera, per poterli usare come agenti di influenza. La fondatezza di questa notizia sarà verificata, forse, in futuro (certo il coinvolgimento di Prodi non depone a favore della sua attendibilità). A parte la campagna elettorale e la persona di Prodi, però, se la notizia fosse fondata la cosa sarebbe singolare. Noi studiamo il lato americano del Congresso per la libertà della cultura, perché abbiamo una parte dei documenti e sappiamo come sono andate le cose; immaginiamo che qualcosa di simile sia avvenuto anche dall'altra parte, quella sovietica. Ora sarebbe curioso che gli stessi gruppi di intellettuali non comunisti fossero, più o meno a loro insaputa, sostenuti sia dalla CIA che dal KGB. A quel punto vorrebbe dire che la storia della "terza forza" andrebbe riscritta, perché, schiacciati tra il blocco orientale e il blocco occidentale, gli intellettuali di terza forza sono finora apparsi deboli e marginali, e invece, a distanza di tempo, verremmo, magari, a scoprire che c'erano apparati, sia americani che sovietici, a sostenerli. Chiusa la parentesi sulla cronaca.

Il marxismo-leninismo come scienza esatta. Una cosa molto importante su cui dovete riflettere un momento è che, quando Antoni obietta a Bianchi Bandinelli che nel blocco orientale è Stalin a decidere se una certa teoria linguistica o filosofica è giusta o meno, Bianchi Bandinelli gli risponde che Stalin può fare questo – parlare autorevolmente di linguistica e di filosofia – perché è un capo marxista. Un capo marxista, in quanto tale, è anche uno scienziato. La cosa importante è che, nel blocco orientale, non dovete sottovalutare il fatto che il marxismo, spiegazione di come funziona la società, è assimilato a una scienza esatta. Non discutiamo, qui, se questa assimilazione sia fondata oppure no, perché dovremmo entrare nel labirinto delle interpretazioni del marxismo. Quello che gli intellettuali del blocco orientale sostenevano è che Stalin era abilitato a parlare di qualsiasi argomento culturale, perché il capo marxista in quanto tale possiede la dottrina marxista e può parlare scientificamente di qualsiasi cosa. Allora si capisce anche un'altra cosa. Di fronte alla scienza marxista intesa in questo modo, come scienza esatta, la libertà di critica non ha molto senso, perché come

si fa a criticare il fatto che 2+2 fa 4? L'orizzonte in cui si muove l'intellettuale del blocco orientale comprende anche questa assimilazione del marxismo ad una scienza.

Bobbio e la guerra dei manifesti. Ricapitoliamo brevemente la sequenza degli eventi: al Manifesto per la libertà della cultura, redatto da Antoni, segue, tra le varie reazioni, la risposta di Bianchi Bandinelli, e poi la replica sul "Mondo" dello stesso Antoni. A questa polemica pubblica, che si svolge sui giornali, corrispondono scambi di lettere private tra i due contendenti, come abbiamo visto; e corrispondono anche missive inviate a Bobbio da entrambi: il pensatore torinese è dunque "attratto" nella polemica (Antoni gli spedisce la sua replica, Bianchi Bandinelli la sua risposta; e a entrambi risponde privatamente). Mentre lo scambio "pubblico" con Antoni, che consiste nella presa di distanza dal Movimento per la libertà della cultura, si realizza nelle correzioni apportate al secondo saggio della raccolta del 1955 (*Politica culturale e politica della cultura*), la discussione con Bianchi Bandinelli proseguirà fino al 1954, animando numerosi interventi di Bobbio (proseguirà anche lo scambio di lettere private tra i due, come vedremo).

Attraverso una serrata argomentazione su due fronti, quindi, Bobbio costruisce cautamente la sua posizione indipendente.

Di questa costruzione, di questa ricercata equidistanza, è testimonianza la lettera a Bianchi Bandinelli del 21 dicembre 1951 (fatta conoscere ad Antoni, come abbiamo visto, insieme con le sue riserve sull'Associazione). In un breve passaggio iniziale, Bobbio esibisce i punti di accordo con l'intellettuale comunista:

Ti ringrazio di avermi inviato la tua lettera ad Antoni. Condivido la tua critica generale all'atteggiamento settario di questo nuovo movimento. Ho firmato l'appello perché nella lettera di esso non avevo ravvisato nulla che fosse contrario alle mie idee. Ma

non mi son piaciuti gli atti e gli scritti che sono seguiti. Perciò mi sono proposto di ritornare sull'argomento con una precisazione che pubblicherò sul prossimo fascicolo della "Rivista di filosofia".

Ma il resto della lettera è occupato da una critica diretta, risoluta, dell'atteggiamento degli intellettuali comunisti.

Ma la tua lettera mi offre l'occasione per un'altra considerazione che vado facendo da parecchio tempo, ma che ora desidero formularvi nel modo più preciso: voi intellettuali comunisti pretendete dagli altri l'equanimità. Ma voi siete equanimi? (...) Tu chiedi ad Antoni di protestare contro le violazioni di libertà commesse da quelli della sua parte. Perché voi non protestate contro le violazioni commesse da quelli della vostra parte? Ma voi non ne commettete? Mettetevi una mano sulla coscienza, e poi rispondete. (...) Non credete che i non-comunisti abbiano il diritto di essere allarmati? e di essere veramente preoccupati che voi comunisti che vedete tanto bene la "pagliuzza" nell'occhio altrui non vediate mai, assolutamente mai, la trave nel vostro? Che chiediate agli altri - dalla libertà della scuola alla libertà del pensiero, dal rispetto delle istituzioni democratiche alla pace - quello che voi non siete disposti ad accordare a nessun costo? Forse non credete alla libertà: e allora perché la pretendete dagli altri? Voi ci credete: e allora perché non la rispettate voi stessi?

Come si vede, era un attacco piuttosto incisivo. La lettera proseguiva dicendo che al fondo, in questa opposizione, vi erano valori morali diversi, diverse gerarchie di importanza. E saranno queste, variamente formulate, con maggiore o minore profondità, le obiezioni che Bobbio farà ai comunisti nei saggi raccolti in *Politica e cultura*. A parte il saggio iniziale, del maggio 1951, pubblicato su "Comprendre", il libro del 1955 raccoglie interventi che hanno in questa situazione della fine del 1951, lo scontro sulla fondazione dell'Associazione italiana per la libertà della cultura, il loro centro propulsore, di organizzazione tematica di riflessioni molto più antiche: pubblicati prevalentemente nella "Rivista di filosofia" (il II, il VII, il XIII), in "Nuovi argomenti" (VI, VIII, X, XI, XIV), in "Occidente" (IV, V), nelle riviste comuniste "Società" (III) o "il

Contemporaneo” (IX), gli interventi seguono due linee principali di discussione, con Bianchi Bandinelli, fino al 1954, e con Galvano della Volpe e Togliatti, dal 1954. Non ci occuperemo in dettaglio della ricostruzione della dottrina di Croce, della lettura del *Dizionario della paura* (dialogo Venturoli-Zangrandi), della critica del movimento della pace.

Tentativi di conquistare il consenso di Bobbio. Che entrambi i contendenti di quella polemica di fine 1951 sentissero il bisogno di tirare in ballo proprio Bobbio non era un fatto casuale, o dovuto semplicemente a frequentazione precedente. Per Antoni, si trattava di una firma prestigiosa di un intellettuale liberale in calce al *Manifesto*, di cui, come vedremo, la “Rivista di filosofia” segnalò prontamente la pubblicazione. Qualche perplessità deve però aver suscitato in Antoni la presa di distanza successiva, pubblica e privata. Che cosa dovesse invece significare, per Bianchi Bandinelli, la ricerca del consenso di Bobbio lo si può desumere da un altro importante documento, la lettera di Ludovico Geymonat allo stesso Bianchi Bandinelli del 10 agosto 1952; in essa Geymonat si ferma a commentare, su un piano che direi strategico, un passaggio successivo della polemica con Bobbio, l'intervento intitolato *Confluenze e dissolvenze*, con cui Bianchi Bandinelli aveva risposto al saggio di Bobbio *Politica culturale e politica della cultura*.

Carissimo Ranuccio (...), ti dirò con amichevole franchezza che la tua nota non mi è piaciuta moltissimo. Tu hai colto molto bene il difetto fondamentale di Bobbio, consistente nel concepire gli intellettuali come “custodi e depositari della cultura”. E' un difetto gravissimo e noi possiamo e dobbiamo aiutarlo a liberarsene. In questo senso rappresenta un aiuto l'opera dei compagni torinesi che l'hanno portato molto spesso a parlare nei circoli comunisti e alla Camera del Lavoro, che gli hanno dato la presidenza dell'Associazione Libro Popolare, che l'hanno impegnato a fondo nella campagna per la pace ecc. Non mi sembra però che si possa considerare un Bobbio

come campione della cultura liberale! Vorrei che tutti gli intellettuali liberali o terzaforzisti fossero come lui! Purtroppo non lo sono, anzi sono su posizioni ben diverse (penso per esempio a Franco Venturi, pur tanto amico del vostro Gastone Manacorda!). Che Bobbio consideri questa sua posizione come sviluppo della migliore tradizione liberale, ne sono ben lieto: in fondo non è il solo a pensarlo e mi sembra che Togliatti appoggi questa interpretazione (...). Se vi sono dei punti di contatto tra il nostro amico e gli intellettuali atlantici, vi sono però, per fortuna, molti punti di discordanza. Su questi, non su quelli, è nostro dovere insistere, perché la frattura si provochi al di là, e non al di qua di Bobbio, affinché Bobbio e gli intellettuali come lui restino con noi e non dall'altra parte, come restarono nella guerra di liberazione.

Molte cose sarebbero da annotare (comprese probabilmente le parti mancanti nell'edizione della lettera, da cui trascrivo): il riferimento, interno a una dialettica tra gli intellettuali comunisti, a Gastone Manacorda amico di Franco Venturi (che è un nemico); quello all'autorità di Togliatti; l'espressione "intellettuali atlantici", che corrisponde bene alla realtà del Movimento per la libertà della cultura. Ma l'essenziale è che questa lettera è documento di una lotta tra schieramenti che si prepara e si svolge; in essa è necessario provocare una frattura nello spazio intermedio tra le parti combattenti, spazio in cui Bobbio e altri come lui si trovano, possibili prede visto che apparentemente non fanno parte del campo avversario, quello liberale (interessanti anche i ruoli che i compagni torinesi assegnano a Bobbio, il prestigio che gli riconoscono, la prospettiva di arruolamento che ciò comporta). La lettera di Geymonat, compagno di studi di Bobbio (insieme fecero anche viaggi in Germania), illumina queste manovre strategiche per conquistare drappelli di intellettuali, strapparli al campo atlantico, trasformarli in militanti o in "compagni di strada".

La "preistoria" di Bobbio. Vedremo in seguito, leggendo i saggi di *Politica e cultura*, se Bobbio riuscirà a conservare la sua posizione nella terra di nessuno tra i due fortini avversari, se i comunisti

riusciranno a strapparlo al campo atlantico, e che senso abbia la sua ricerca di indipendenza. Ora vorrei introdurre il tema della sua biografia come punto di snodo e di origine di questa ricerca dell'equidistanza dai rossi e dai neri nei primi anni '50. La mia impressione, come vi ho accennato, è che la figura dell'intellettuale mediatore sia molto vicina, come motivazioni, come libertà di intervento e come efficacia politica (molto debole), a quella del naufrago. Ora, se aprite l'autobiografia di Bobbio, vi colpirà senz'altro che il primo capitolo s'intitola *Preistoria*.

In un dato momento della nostra vita – i venti mesi che separano l'8 settembre 1943 dal 25 aprile 1945 – siamo stati coinvolti, scrive Bobbio, in eventi più grandi di noi. Dalla totale mancanza di partecipazione alla vita politica italiana, cui ci aveva costretto il fascismo, ci siamo trovati, per così dire, moralmente obbligati a occuparci di politica in circostanze eccezionali, che sono quelle dell'occupazione tedesca e della guerra di Liberazione. La nostra vita è stata sconvolta. Tutti noi abbiamo conosciuto vicende dolorose: paura, fughe, arresti, prigionia; e la perdita di persone care. Perciò *dopo* non siamo più stati come eravamo *prima*. La nostra vita è stata divisa in due parti, un "prima" e un "dopo", che nel mio caso sono quasi simmetriche, perché il 25 luglio 1943, quando cadde il fascismo, avevo trentaquattro anni: ero giunto nel "mezzo del cammino" della mia vita. Nei venti mesi fra il settembre 1943 e l'aprile 1945 sono nato a una nuova esistenza, completamente diversa da quella precedente, che io considero come una pura e semplice anticipazione della vita autentica, iniziata con la Resistenza, alla quale partecipai come membro del Partito d'azione.

Quando dico "noi" intendo una generazione di intellettuali che, come me, ha vissuto il passaggio fra due contrapposte realtà italiane.

Molto chiaramente, Bobbio distingue un *prima*, contrassegnato da una mancata autenticità, e un *dopo*, la vera vita, che inizia con la Resistenza. Ora, il problema è come valutare la "vita non autentica", i suoi effetti su quella autentica, le sotterranee linee che uniscono il prima e il dopo. C'è comunque, nell'autobiografia, una descrizione del periodo di formazione, degli studi, dei viaggi; risaltano i connotati sociali, la famiglia ricca e influente, i legami del

suo ambiente col regime fascista, la frequentazione di compagni fascisti, la lentezza dell'apprendistato politico, e della maturazione dell'interesse stesso per la vita contemporanea a contatto, al liceo, con il suo compagno Leone Ginzburg, che definisce antifascista *assoluto* (interessante l'immagine di quest'ultimo che a casa di Bobbio discorre di politica col padre: ci sembra di vedere da una parte, ad ascoltare silenziosamente, il giovane Bobbio), i viaggi di studio, i rapporti con i maestri universitari (*vedi le illustrazioni numero 4 e 5 alla fine del testo*). L'impressione è che questa vita non autentica sia raffigurata sotto il segno della passività, e di un assai lento, e niente affatto sicuro, abbandono delle posizioni familiari vicine al regime fascista.

Nota. La lettera di Bobbio a Bianchi Bandinelli del 21 dicembre 1951 è conservata nel Fondo Antoni presso la Fondazione Giovanni Gentile, Roma. – Per la lettera di Geymonat a Bianchi Bandinelli, cfr. Marcello BARBANERA, *Bianchi Bandinelli* cit., pp. 284-285. – Norberto BOBBIO, *Autobiografia*, a cura di Alberto Papuzzi, Roma e Bari, Laterza, 1997, p. 3 (il prima e il dopo), pp. 13 e 16 (lenta educazione politica).

Undicesima lezione

Come Bobbio costruisce la sua posizione indipendente, 2

Sommario. Precisazione: nel considerare soltanto il Bobbio mediatore di *Politica e cultura* c'è qualcosa di "sleale". Acutezza e profondità dell'uomo di cultura combattente. Il passato di Bobbio: la retata antifascista del maggio 1935 e le lettere a Mussolini e Bottai per salvare la propria carriera. La delusione finale 1997: politica e cultura sono due mondi diversi, che non s'incontrano. La visione della cultura fascista proposta da Bobbio. Sopravvivenza dell'alta cultura tradizionale in età totalitaria. Ma a che servono allora le condizioni libere, se la cultura prospera anche in regime tirannico? Lettura del saggio *Invito al colloquio*.

Riassunto. Stiamo cercando di costruire un contesto per la figura dell'intellettuale mediatore, disegnata da Bobbio nella raccolta *Politica e cultura*. È la posizione dell'intellettuale che, in quanto portatore di una politica della cultura diversa dalla politica ordinaria, si preoccupa soprattutto delle condizioni della cultura, un compito minimo che è diverso da quello di cui si preoccupano gli intellettuali organici a un movimento politico, che faccia capo al blocco orientale o al blocco occidentale nella guerra fredda, proprio perché l'obiettivo dell'intellettuale mediatore è quello di assicurare a tutti le condizioni per l'esercizio della cultura.

Il Bobbio mediatore di *Politica e cultura*. Da un certo punto di vista, il tentativo di costruire un contesto attorno alla posizione di Bobbio può essere considerato "sleale", perché Bobbio non è sempre stato un intellettuale mediatore. In varie fasi della sua opera, anzi, Bobbio è stato un intellettuale combattente.

In che cosa consiste questa presunta slealtà? Nell'andare a indagare la sua posizione nel momento in cui, 1951-1955, si è fatto

intellettuale mediatore e esprime questa posizione intermedia. La slealtà sta nel fatto che l'uomo di cultura che combatte per una parte – pensate anche al punto opposto di vista rispetto a quello dell'intellettuale mediatore di cui parla Bobbio – è anch'egli portatore di valori. Pensate al *Caimano* di Nanni Moretti, il regista entra nella campagna elettorale con un film e ci entra come portatore di valori, positivi o negativi che siano. Voglio dire che c'è una forma specifica di acutezza e di profondità nell'intellettuale che è portatore di valori, che deriva dall'esperienza della lotta, dal suo essersi schierato e dall'essere stato in mezzo alle cose. Per questi motivi c'è qualcosa di sleale nel fotografare la posizione di Bobbio *solo* nel momento in cui ha deciso di non schierarsi, di non fare l'intellettuale combattente, ma di assumere una posizione intermedia e neutrale, che è proprio quella di cui sto cercando di ricostruire la genesi.

Questa posizione intermedia e neutrale mi interessa molto, perché è quella che normalmente si attribuisce allo storico. Normalmente allo storico si richiede di adottare una posizione intermedia. Quindi c'è anche qualcosa di unilaterale nel prendere questi scritti di Bobbio, che sono di tipo normativo, mentre non leggiamo, ad esempio, il Bobbio teorico del diritto o il Bobbio filosofo della politica. Non lo inseriamo nel contesto della sua specificità disciplinare, ma esaminiamo solo questa raccolta, perché ci interessa la posizione neutrale, imparziale e indipendente.

La retata antifascista del maggio '35 e le lettere di sottomissione a Mussolini. Nel tentativo di costruire un contesto a questa posizione, stavo ricostruendo la biografia intellettuale di Bobbio ed eravamo arrivati a un punto preciso.

Dopo aver visto la formazione e quanto lentamente, dal suo punto di vista, Bobbio si sviluppa in senso politico ed esce dal suo filofascismo familiare, eravamo arrivati al punto in cui diventa giovane maestro universitario. Intorno al 1934-'35, a soli

venticinque anni, Bobbio è abilitato a insegnare. A questo punto, nel '35, succede una cosa importante, Bobbio viene arrestato. Cito dall'autobiografia,

Frequentando l'ambiente antifascista, come amico di antifascisti – sottolinea, non perché antifascista lui stesso –, sono stato anch'io arrestato nella retata del maggio 1935 in cui furono arrestati gli esponenti di Giustizia e Libertà. Non ero stato un militante, non ho avuto parte attiva nell'antifascismo torinese di quegli anni.

Cosa significava, in quegli anni, avere parte attiva nell'antifascismo torinese? Sostanzialmente voleva dire fare attività di propaganda, stampare copie, diffonderle, recapitarle.

La polizia lo interroga e rapidamente si rende conto che c'entra poco. Da questa faccenda deriva, però, una sanzione al suo comportamento; l'aver frequentato amici antifascisti gli procura un'ammonizione, che significava, in sostanza, dover stare a casa dalle 21 di sera alle 6 di mattina.

Il problema è che, nel curriculum di un "fedele servitore del governo nazionale", la presenza di un'ammonizione era una macchia e questa storia dell'ammonizione ritornerà in alcuni episodi della sua carriera accademica. Bobbio da un lato è costretto, dall'altro si trova nella situazione di cercare di farsi togliere questa ammonizione.

In questo contesto del '35, si situa un documento abbastanza impressionante, di cui vi devo leggere alcuni tratti. È una lettera di Bobbio diretta a Mussolini.

Torino, 8 luglio 1935

Vostra Eccellenza vorrà perdonarmi se oso rivolgermi direttamente a Lei, ma la cosa che mi riguarda è di tale e così grande importanza che non credo vi sia altro mezzo più adatto e più sicuro per venire ad una soluzione. Io, Norberto Bobbio di Luigi, laureato in legge e filosofia, sono attualmente libero docente di filosofia del diritto in questa Regia Università, sono iscritto al Partito nazionale fascista e al GUF dal 1928, da

quando cioè entrai all'università, e iscritto all'Avanguardia giovanile nel 1927, da quando cioè fu istituito il primo nucleo di avanguardisti nel Regio Liceo D'Azeglio, per incarico affidato al compagno Barattieri di San Pietro e a me.

In che consisteva questa lettera, sostanzialmente? Nel vantare meriti fascisti e Bobbio non si ferma qui, ne vanta altri, dice che per un'infermità infantile non aveva fatto il servizio militare e quindi non si è iscritto alla Milizia, l'altra organizzazione del partito. Poi allarga la panoramica della sua situazione, così come la presenta al Duce, all'ambiente familiare.

Sono cresciuto in un ambiente familiare patriottico e fascista. Mio padre è iscritto al partito dal '23, uno dei miei due zii paterni è generale di corpo d'armata a Bologna, l'altro è generale di corpo di brigata alla scuola di guerra. [...] Durante gli anni universitari ho partecipato attivamente alla vita e alle opere del Gruppo universitario fascista di Torino, con riviste goliardiche, numeri unici e diari studenteschi, sì da essere stato incaricato di tenere discorsi commemorativi della marcia su Roma e della vittoria agli studenti delle scuole medie. Infine, in questi ultimi anni, dopo aver conseguito la laurea in legge e in filosofia, mi sono dedicato completamente agli studi di filosofia del diritto, pubblicando articoli e memorie che mi valsero la libera docenza. Studi da cui trassi i fondamenti teorici per la fermezza delle mie opinioni politiche e per la maturità delle mie convinzioni fasciste.

Questo è un documento che, a distanza di tempo – verrà riesumato tra il '90 e il '91, quando Bobbio ha più di ottant'anni –, scatenerà una polemica accesa sulla stampa, perché uno dei padri dell'antifascismo veniva collocato in una luce molto cruda come giovane fascista per sua stessa convinzione. Bobbio verrà intervistato dai giornalisti, ammetterà di essere stato vile a scrivere questa lettera, di essere stato costretto a scriverla e ammetterà che se n'è vergognato per tutta la vita.

Il punto chiave è la richiesta a Mussolini. È vero, dice, sono stato arrestato dalla polizia politica, ma non c'entravo niente, io non

potevo non conoscere quegli antifascisti perché erano compagni di scuola. Questa è la sua giustificazione, pertanto chiede che questa ammonizione gli sia tolta.

Dichiaro in buona e perfetta fede, dopo aver riassunto i fatti, che l'accusa surriferita non è soltanto nuova ed inaspettata, ma anche ingiustificata, date le risultanze della perquisizione e dell'interrogatorio. L'accusa surriferita mi addolora profondamente e offende intimamente la mia coscienza di fascista, di cui può costituire valida testimonianza l'opinione delle persone che mi hanno conosciuto e mi frequentano, degli amici del GUF e della Federazione.

Rinnovo le mie scuse a Vostra Eccellenza se ho presunto di voler far giungere fino a Lei le mie parole, ma mi ha spinto la certezza che Ella, nel Suo elevato senso di giustizia, voglia far allontanare da me il peso di un'accusa a cui la mia attività di cittadino e di studioso non può aver dato fondamento e che contrasta con quel giuramento che io ho prestato con perfetta lealtà.

Il giuramento a cui si riferisce è il giuramento dei professori universitari di fedeltà al regime.

Ristampando la lettera nella sua autobiografia, Bobbio commenta:

In questa lettera mi sono ritrovato improvvisamente faccia a faccia con un altro me stesso che credevo di avere sconfitto per sempre.

Il primo capitolo della sua autobiografia si intitola, come abbiamo visto, *Preistoria*. C'è un *prima* e c'è un *dopo*. La vita autentica per Bobbio è quella che comincia con la Resistenza, quando aveva passato i trent'anni. La vita degli studi, del suo apprendistato e del suo inserirsi nella società italiana, è condizionata da vari fattori, non ultimo quello familiare ed è una vita di servitore, più o meno fedele, dello stato e del governo nazionale.

L'ammonizione, dopo la lettera di sottomissione a Mussolini, viene revocata e Bobbio viene incaricato dal 1935 al 1938 di insegnare la

filosofia del diritto a Camerino. Questi incarichi facevano maturare i giovani professori, dopodiché si partecipava a un concorso a cattedre. Il problema si ripresenta quando, nel 1938, Bobbio deve partecipare al concorso di filosofia del diritto: nell'imminenza del concorso qualcuno tira fuori la storia dell'ammonizione. Il ministro Bottai prende gli atti del concorso e i titoli che Bobbio gli aveva inviato e glieli rispedisce: lo esclude.

E' nella logica del sistema totalitario il fatto di prestarsi a manovre di individui che si valgono di meccanismi arbitrari: qualche concorrente di Bobbio segnala quella "macchia" politica e il ministro restituisce gli atti.

Di fatto, in questa situazione, Bobbio è vittima di un'ingiustizia. Dal suo punto di vista individuale – in tutte le testimonianze autobiografiche l'ottica che ispira il racconto è quella precipuamente individuale –, questa è un'ingiustizia. Ma che succede realmente? Succede che la rete dei legami familiari di Bobbio e il suo stesso impegno si dirigono un'altra volta verso l'unica autorità esistente in Italia in grado di poter invertire il corso della pratica e Bobbio scrive un'altra volta a Mussolini.

C'è prima un colloquio dello zio, il generale Bobbio, con il quadrumviro De Bono, in cui lo zio informa l'alto esponente del regime che il padre di Bobbio ha mandato un esposto a Mussolini. De Bono va a parlare con Mussolini, il quale assicura che ne parlerà con Bottai. A quel punto De Bono rassicura lo zio di Bobbio che la cosa è fatta. Sennonché questo non accade e il quadrumviro De Bono scrive di nuovo a Mussolini accusandolo di averlo preso in giro e di non aver parlato con Bottai, incitandolo a intervenire nella situazione per sanare quell'ingiustizia. In ultimo, agli atti risulta anche una lettera di Bobbio di sottomissione al ministro. Anche

questa volta tutte le trafilate avranno come effetto il riavvio della partecipazione di Bobbio al concorso, in cui risulterà poi vincitore.

Qual è il problema? Dal punto di vista dell'individuo, che ricostruisce queste cose nel momento in cui accadono e a distanza di anni, Bobbio è vittima di un'ingiustizia. Quello che ci interessa di più, è che l'individuo non vede la rete di ingiustizie in cui è inserito, la sua posizione in questo sistema ingiusto, il suo accettare il sistema, inserendovisi, sfruttandone le potenzialità.

Perché vi sto raccontando tutte queste cose? Perché, per capire la posizione neutrale di Bobbio nel '55, dobbiamo conoscere gli eventi della sua "preistoria".

Il concorso del 1938 viene vinto. C'è un intermezzo su cui non posso soffermarmi, ma è un punto abbastanza importante. Nel 1937, Bobbio entra in contatto, durante un viaggio a Berlino, con il teorico ufficiale della scienza giuridica nazista, Carl Schmitt; da questo momento comincerà un rapporto lungo e intenso. È un rapporto che si divide in due parti, un rapporto che riguarda il Bobbio della vita non autentica prima della resistenza e un rapporto successivo. Non dimentichiamo che nel rapporto precedente alla guerra il giovane studioso di filosofia del diritto si rivolge al numero uno della scienza giuridica nazista ed era in rapporti con lui: scrive ad esempio una favorevole recensione a un suo libro su Hobbes.

Bobbio insegna a Siena tra il 1938 e il 1940, dopo si trasferirà a Padova. Un altro aspetto importante – e questo non ricade all'interno del cono di luce che l'autobiografia comprende – è la facilità con cui questo giovane si inserisce all'interno del mondo accademico. Nelle corrispondenze tra professori l'argomento principale di cui si parla sono le cattedre e i concorsi per ottenerle, perché i posti sono pochissimi e gli aspiranti sono moltissimi e allora quello diventa il leit-motiv della vita. Come mai, in queste date 1937-'40, un giovane si inserisce così facilmente? Certamente perché Bobbio aveva grandi qualità. Certamente perché aveva un

sistema di protezioni, dal punto di vista scientifico e dal punto di vista familiare. Però c'era un fatto che non possiamo dimenticare. Con il novembre '38 in Italia accade che si liberano moltissime cattedre, perché gli studiosi ebrei sono cacciati. Quello che non rientra nel raggio di luce dell'autobiografia è che Bobbio a Padova, dal '40, occupa la cattedra di uno studioso ebreo cacciato. Il paradosso di queste situazioni è che, dopo la guerra, pochissimi di questi posti verranno restituiti agli studiosi ebrei tornati in Italia. È una storia veramente nera dell'accademia italiana, per niente edificante. Nel caso specifico di Bobbio non so dirvi esattamente cosa sia successo, però è sicuro, come nota Angelo D'Orsi, un acuto ricercatore di queste storie del ventennio, che la cattedra di Padova era quella di Adolfo Ravà. Questo è un altro aspetto. Non è che ci fosse una specifica malignità di Bobbio nel fare questo. Era un sistema che funzionava così e il giovane Bobbio si era inserito alla perfezione.

Piu o meno dal 1940, con l'entrata in guerra dell'Italia, scatta quel meccanismo per cui tutti questi giovani si accorgono di aver sbagliato orientamento politico e ideale e si avvicinano a movimenti cospiratori come quello liberal-socialista di "Giustizia e Libertà". Bobbio partecipa alla fondazione del Partito d'azione nel '42. Nella Padova repubblicana Bobbio sarà arrestato nel dicembre '43 dalla polizia fascista, passerà alcuni mesi in carcere e verrà rilasciato nel febbraio '44.

Non abbiamo motivo di non credere a Bobbio quando dice che c'è un *prima* e c'è un *dopo*. Sono effettivamente due vite. Il fatto di avere vissuto due vite dovrebbe suscitare qualche curiosità sul rapporto che ci può essere tra queste due vite e su ciò che si sostiene nella seconda vita a proposito di temi, su cui non è possibile che nella prima vita non si sia riflettuto. Il tema "politica e cultura" è uno di questi; nella cultura fascista viene continuamente dibattuto, perché la tendenza del regime era quella di

invadere e asservire il territorio della cultura, specialmente nell'ambito dei giuristi. Bobbio stesso ammetterà che i giuristi sono quelli che hanno fatto meno resistenze. Il punto critico era se il regime fascista dovesse essere considerato in linea di continuità con lo stato liberale o se fosse un regime dispotico che aveva violato lo Statuto albertino. Il lavoro dei giuristi fascisti o fascistizzati consistette nel dimostrare in tutti i modi che lo Statuto non era stato violato e si era in una situazione di continuità. È una tesi a cui, soprattutto nel campo del diritto pubblico, si piegarono molte intelligenze della nostra accademia.

Nasce quindi in questi anni della guerra un Bobbio nuovo, che non abbiamo nessun motivo di ritenere insincero. È una rigenerazione che è comune a molti di questi studiosi cresciuti durante il regime. Nel suo primo articolo politico, del nuovo Bobbio, nel settembre 1944, già sostiene che

gli intellettuali devono rifuggire due atteggiamenti entrambi negativi, il politicantismo o impegno in politica per fini personali e la politicità intesa come indifferenza per la politica.

La nascita del nuovo Bobbio è accompagnata da questa tesi per cui da una parte c'è un impegno politico dell'intellettuale traditore per fini personali, che è da condannare, e dall'altra c'è invece il distacco dell'intellettuale erudito che si chiude nei suoi studi, che è anch'esso da condannare. Ad un tempo, nasce questo Bobbio nuovo e questa idea dello stare in mezzo e della conseguente mediazione che l'intellettuale deve svolgere.

Bobbio farà poi carriera sia accademica che politica. Sarà candidato del partito d'azione alla Costituente nel '46, non sarà eletto, comincerà una navigazione nei gruppi di terza forza per approdare poi alla fine al partito socialista italiano, per il quale, a partire dal 1984, sarà senatore a vita nominato dal presidente Pertini.

La delusione finale. Come finisce l'autobiografia nel capitolo relativo alle battaglie politiche? È interessante questo passaggio dell'autobiografia, perché c'è una preistoria, assolutamente in ombra dal punto di vista spirituale nel racconto, c'è un momento di crisi e rigenerazione e poi c'è una lunga vita nell'Italia democratica, però anche questo non è senza esito. L'esito a cui Bobbio arriva è una grande delusione. È possibile che ciò rientrasse nelle sue corde e facesse parte un po' della sua natura.

Per quel che ne sappiamo, il Bobbio fascista non è stato molto indagato dal punto di vista dei motivi della sua adesione spirituale. Si sa di suoi atti di sottomissione, ma erano strettamente funzionali alla carriera accademica. Il vostro punto di riferimento deve essere che, nel momento in cui c'è dispotismo in Italia in quegli anni, molti accademici privilegiano la propria carriera alle condizioni di libertà. In questa logica si spiegano gli atti di sottomissione di Bobbio, ma che cosa effettivamente pensasse e cosa sentisse dal punto di vista spirituale non è molto noto. Si sa, invece, che cosa penserà e che cosa dirà alla fine del suo percorso, quando da vecchio senatore a vita rifletterà sull'intera parabola. Anche lì, non rifletterà proprio su tutta intera la parabola, si concentrerà sulla parabola che parte dalla sua rigenerazione, dal '45, e dirà di essere

un deluso cronico, un deluso, quasi direi, per temperamento, per vocazione, ma anche un po' per le esperienze fatte durante questo mezzo secolo di vita democratica vissuta con un certo appassionamento. In tutto questo tempo mi è accaduto di farmi qualche illusione non più di tre o quattro volte, ma sono stati autoinganni di breve durata. Caduta un'illusione, per abbandonarsi un'altra volta a una nuova illusione ci vuole un po' di tempo.

Quali sono i momenti in cui si è illuso? Senz'altro quello della Resistenza, sperava che alla lotta di liberazione seguisse un cambiamento dei rapporti sociali. Poi c'è il momento della sconfitta

della legge truffa, nel '53, per una manciata di voti, quel meccanismo che doveva assicurare un grosso premio di maggioranza e stabilizzare il governo centrista di De Gasperi non scatta, anche grazie a tutti quei gruppi di terza forza, come Unità popolare di Calamandrei, che sottraggono voti alla maggioranza. Poi, prosegue Bobbio, l'altro momento è nel decennio degli anni Sessanta quando si avvia il centro-sinistra e, infine, negli anni Settanta quando c'è il grande balzo in avanti del partito comunista. Sono tutti momenti in cui Bobbio si illude, per provare poi sistematicamente ogni volta una forte delusione.

Qual è l'insegnamento che ne trae? Ritornando sul terreno dei rapporti tra politica e cultura, la sua conclusione è che la politica e la cultura vanno ognuna per conto proprio. Sono strade parallele che non si intersecano.

Rispetto a ciò che costituisce realmente lotta politica, scrive Bobbio, l'intellettuale non è in grado di esercitare alcuna concreta influenza. Hanno ragione coloro che raffigurano sarcasticamente l'intellettuale come una mosca cocchiera – questa delle “mosche cocchiere” è un'immagine di Carducci, per indicare la presunzione di insetti che vogliono far da guida ad animali ben più grandi di loro –. C'è ben poco da fare. Questo vale per me, ma anche per gli altri. La discussione sui rapporti tra politica e cultura negli anni Cinquanta con Galvano Della Volpe e con lo stesso Togliatti produsse forse qualche effetto nella battaglia delle idee. Ma si tratta di cose del tutto diverse, una cosa è la storia delle idee, una cosa è la politica reale. Sono due mondi diversi che non si sovrappongono né si incrociano, ma procedono l'uno accanto all'altro quasi senza mai incontrarsi.

Vedete come rievoca anche il momento di *Politica e cultura* che ci interessa?

Apriamo un'ulteriore parentesi: è strano che ricordi la discussione con Galvano della Volpe e Togliatti, quando il grosso della discussione nasce dal rapporto con il Movimento per la libertà della cultura e soprattutto con Bianchi Bandinelli, che non viene rievocato, forse perché fa parte di quel passato preistorico di Bobbio, che deve

rimanere in ombra, la cui dimensione spirituale e intima non può emergere perché è il *prima* del quale durante il *dopo* non si può parlare.

Due mondi diversi, la politica e la cultura, che non si sovrappongono né si incrociano, due storie parallele. Badate bene che così, se accettassimo questa posizione dell'ultimo Bobbio sfiduciato, vorrebbe dire che questa storia non ha senso, non è raccontabile. Se il mondo della politica e il mondo della cultura non si incontrano mai, se si tratta di due sistemi autonomi, per cui, ad esempio, non è possibile fare storia politica della cultura, non c'è connessione tra gli eventi di un ordine con quelli di un altro ordine. Riflettete su questo aspetto un po' paradossale della visione di Bobbio.

La visione della cultura fascista proposta da Bobbio. Il fatto è che questa immagine di due storie parallele non è soltanto il punto di arrivo della sua riflessione nella vita autentica, non è soltanto ciò che ha capito dopo aver navigato nelle acque della politica e della cultura dell'Italia repubblicana, per cinquant'anni. Questa immagine delle due strade parallele che non si incontrano è anche l'immagine con cui Bobbio rappresenta la cultura in età fascista.

Ad un certo momento, nel 1963, Bobbio fece un famoso intervento intitolato *Cultura e fascismo*, in cui naturalmente c'era molto di autobiografico; si poteva sperare di poter arrivare al cuore in po' in ombra della storia spirituale di quest'uomo nell'età fascista, e invece è una speranza che va delusa, perché la tesi è proprio questa.

Lo storico futuro farebbe bene a considerare la storia della cultura in Italia e la storia della cultura fascista, che è storia di miti, a cominciare da quello nazionalistico e da quello imperiale che il fascismo cercò di accreditare e di imporre attraverso imprese tanto dispendiose quanto improduttive, come due storie parallele che si

sovrappongono ma non si confondono. Si sono così poco confuse che, mentre la prima si è trasformata rinnovandosi, la seconda è stramorta.

Qual è il problema qui? Secondo Bobbio, una cultura veramente fascista in Italia non è esistita. Quello che è esistito durante il fascismo è stata la sopravvivenza di un'alta cultura non fascistizzata. Ognuno di voi, in questa visione, vede quanto ci sia di argomento autoassolutorio che riguarda anche lui in quanto giovane docente di filosofia del diritto. In una nota su cultura e fascismo, ciò viene riconosciuto espressamente.

La storia che racconto è, almeno a cominciare dal '30, storia vissuta e quindi è anche, consapevolmente, un esame di coscienza. Chi scrive non si ritiene così estraneo a quelle vicende da potersi considerare un testimone disinteressato e tanto meno un giudice imparziale.

Bobbio che ricostruisce la storia della cultura in età fascista ammette che sta ricostruendo anche un pezzo della sua vita. Però dobbiamo fermarci un momento su questo panorama finale, che è quello di dire che è esistita una cultura *tradizionale* che, provenendo dall'Italia liberale, è arrivata all'Italia repubblicana transitando nella cultura fascista. C'è stata naturalmente una cultura specificamente fascista, di basso livello culturale, ma c'è stata anche una nuova cultura non tradizionale, non fascista o antifascista che naturalmente si è poi sviluppata in età repubblicana.

Quale sarebbe questa cultura tradizionale alta che passa attraverso il regime, senza farsi sfiorare da condizionamenti politici? Sarebbe l'*Enciclopedia italiana* di Gentile, le grandi riviste di cultura e di scienza, l'editoria fatta dai professori.

Ora non possiamo soffermarci in modo puntuale su questa tesi, però bisogna ragionarci un momento. Qual è in pratica lo scenario che disegna Bobbio? La cultura tradizionale, di cui fa sicuramente

parte anche lui, da una parte e il fascismo, che sarebbe il regime e i gerarchi, dall'altra. Il fascismo, in realtà, per come lo dipinge Bobbio, non comprende anche Bobbio. Il fatto che questa cultura tradizionale sia rimasta intatta rispetto all'opera del regime è un modo per mettersi al riparo rispetto a ciò che è successo.

Bobbio concede, anche quando ancora le sue lettere a Mussolini non erano note, che ci possano essere state saltuarie e occasionali compromissioni del singolo studioso tradizionale con il regime. Però una cosa è il fascismo e una cosa è la cultura tradizionale. Bobbio non fa parte del fascismo, se non occasionalmente. Ancora una volta la sua visione è quella dell'individuo, però è una visione che non soddisfa: provate soltanto a sostituire all'espressione cultura *fascista* l'espressione cultura *in età fascista*. È chiaro che per noi oggi il problema è tutto lì. Com'è possibile che un regime totalitario non abbia saputo incidere nei meccanismi della cultura tradizionale e com'è possibile, d'altro canto, che si sviluppasse, senza connessioni con il mondo politico, una cultura in Italia durante il regime totalitario? Anche perché, ad un certo momento, nell'analisi di Bobbio si apre una finestra su un'altra questione.

Sopravvivenza dell'alta cultura tradizionale in età totalitaria. C'era un elemento della cultura di età liberale e tardo ottocentesca che il regime sradicò completamente, quello della cultura marxista. Gli studi sul socialismo, sul movimento operaio e sulla tradizione marxista furono completamente sradicati, dice Bobbio, e il maggiore esponente di questi studi fu buttato nel fondo di una prigione, Gramsci. È strano che il teorico dei rapporti tra politica e cultura non si accorga che se tutta una cultura tradizionale può convivere con le strutture del potere totalitario tranne la cultura marxista, allora connessioni sotterranee tra quei temi e il regime ci

dovevano pur essere, magari con il rinvio a concetti come nazione, patria, Stato.

A questo punto, il discorso per noi che cerchiamo di ricostruire il contesto della cultura indipendente dell'intellettuale mediatore diventa particolarmente interessante, perché Bobbio senza volerlo, continuando a guardare le cose dal suo punto di vista di individuo, si è cacciato in un vicolo cieco. In che consiste? Nel fatto che, mentre l'intellettuale mediatore ha come suo compito politico, nel libro *Politica e cultura*, quello di garantire le condizioni di libertà della cultura – e tra l'altro è ciò che può fare l'intellettuale mediatore perché non appartiene né a un campo né all'altro –, il Bobbio precedente, come esponente della cultura tradizionale, ha potuto *prosperare senza condizioni di libertà*. Se l'alta cultura tradizionale in Italia ha potuto sopravvivere e prosperare nel tempo di regime dispotico, ciò significa che salvaguardare le condizioni di libertà per la cultura non è un'operazione così essenziale.

La cultura prospera anche sotto i regimi totalitari. Questo è il vicolo cieco in cui si va a cacciare, perché guarda le cose dal suo punto di vista autobiografico, dovendo salvare il vecchio Bobbio filofascista e dovendo gestire una situazione difficilissima durante la guerra fredda, configura due situazioni contraddittorie tra loro, di promozione delle condizioni liberali della cultura e di sopravvivenza della cultura in età totalitaria. Naturalmente questo non significa che la teoria della cultura indipendente sia da buttare; non significa che la sorte dell'alta cultura italiana durante il fascismo non sia un problema difficile (lo è). Significa soltanto che l'individuo Bobbio ha fatto troppo i conti con la sua storia personale e si è involto in una serie di contraddizioni. Ma a noi, al di là di questo, interessa la sua argomentazione.

L'introduzione alla biografia di Bobbio, in vista della lettura dei saggi di *Politica e cultura*, si chiude su questo aspetto di mancata simmetria tra la teoria di Bobbio 1955 e la ricostruzione dei rapporti tra politica e cultura in età fascista. Adesso dobbiamo iniziare ad affrontare alcuni di questi testi di *Politica e cultura*, la raccolta del 1955 di cui nella scorsa lezione vi ho fatto una specie di radiografia, vedendo le sedi di pubblicazione, vedendo che tipo di rapporto polemico struttura il volume. Un certo numero di saggi è il rapporto polemico con Bianchi Bandinelli, un'altra parte dei saggi è con Galvano della Volpe e Togliatti, ci sono poi dei saggi a parte.

In generale, non mi fermo sul piano del pensiero politico. Questi saggi di *Politica e cultura* potrebbero essere inseriti nella genealogia delle teorie politiche. È un'operazione che si può tentare, come ha fatto Franco Sbarberi nell'introduzione del volume; però è un piano che non ci interessa molto, perché ci stiamo dirigendo soprattutto verso il nucleo della teoria dell'indipendenza.

Che cos'è l'indipendenza? Che cos'è l'imparzialità? Cercheremo di tirar fuori da questi saggi soprattutto spunti su vari livelli. Che tipo di discorso fa Bobbio? A che livello si situa il suo discorso? Noteremo – vi anticipo alcune delle osservazioni ricorrenti – che il livello a cui Bobbio si mantiene è abbastanza generale, cerca di non fare esempi. Varie volte gli capiterà di dire “rispetto a questo sviluppo gli esempi non sono necessari”. È un tipo di atteggiamento che tende a non invischiarsi in dimostrazioni particolari e anche questo è un indizio del tenersi un po' in mezzo rispetto alle concrete dispute del suo tempo. C'è un modello dell'uomo di cultura che è disegnato all'interno dei saggi. C'è una funzione, a cui Bobbio stesso si richiama, della storia; vedremo che nell'argomentazione, a un certo momento, sarà decisiva la parola della storia come disciplina, che viene chiamata in causa. C'è, al

centro di tutti i saggi, la pratica del colloquio, del dialogo, della discussione; il carattere proprio di questa posizione intermedia è il favorire la pratica della discussione.

Invito al colloquio. Ritroviamo questi temi già nel primo saggio, che si intitola *Invito al colloquio*. È l'unico saggio che non ha niente a che fare con il contesto della nascita del Movimento per la libertà della cultura, che, come sapete, avviene alla fine del '51.

Questo saggio è stampato, con la data di maggio 1951, su "Comprendre", la rivista della Società Europea di Cultura. Che cos'è la Società Europea di Cultura? È un campo neutro tra i due blocchi della guerra fredda, creato nella primavera '50 da Umberto Campagnolo – uno studioso di Padova; è probabile che che Bobbio lo abbia conosciuto lì, anche se durante il periodo della dittatura fascista è emigrato in Svizzera –, che mise in piedi la Società Europea di Cultura sul modello degli "incontri internazionali di Ginevra". Erano manifestazioni culturali concepite come spettacoli, con un oratore al centro del palcoscenico, alcuni colleghi destinati a discutere le sue tesi e davanti la platea degli spettatori. La Società Europea di Cultura è fondata nella primavera del '50 per permettere a intellettuali del blocco orientale e del blocco occidentale di dialogare. Dal 1976, anno della morte di Campagnolo, Bobbio diventerà il direttore della rivista "Comprendre".

Invito al colloquio è una specie di manifesto della Società Europea di Cultura. Si tratta di capire se esiste un cultura propriamente europea, che abbia una sua parola da dire in questo momento di confronto bipolare. Bobbio però porta subito il ragionamento sul piano teorico. In un certo senso, quello che interessa qui è vedere come Bobbio sviluppa il ragionamento, non soltanto questa linea centrale della sua argomentazione della politica della cultura, del

compito dell'uomo di cultura, del fare una politica distinta dalla politica ordinaria.

Osservate i movimenti del suo ragionamento, fortemente schematico, molto articolato, che tende prima a creare e poi a discutere le antitesi che vanno chiarite. È, insomma, un ragionamento di stampo filosofico, che risente sia dell'esperienza del giurista sia di quella del filosofo, che mette in forma determinati teoremi.

Si parte da una definizione della cultura.

Cultura significa misura, ponderatezza, circospezione: valutare tutti gli argomenti prima di pronunciarsi, controllare tutte le testimonianze prima di decidere, e non pronunciarsi e non decidere mai a guisa di oracolo dal quale dipenda, in modo irrevocabile, una scelta perentoria e definitiva.

Vedete il modello dell'uomo di cultura? E' molto vicino a quello dello storico. Valutare gli argomenti, controllare le testimonianze: è un modello fortemente impregnato di metodo storico. L'aspetto interessante è questo "decidere senza decidere". Che significa decidere senza che ciò sia definitivo, "parlare non come un oracolo, ma poter revocare la propria decisione"? È un modello: Bobbio qui sta disegnando un'idea debole dell'intellettuale come mediatore. È l'idea della lentezza e soprattutto della revocabilità di quello che l'intellettuale accerta con procedimento minuzioso, metodico ed esitante. Naturalmente è un'immagine funzionale al suo ragionamento. Sarebbe un errore identificare *tout court* questo modello di intellettuale esitante con il modello di intellettuale: è un intellettuale che funziona all'interno di questo modello della mediazione, non funziona in un'atmosfera di lotta.

Qual è il compito degli uomini di cultura? Nella prima parte dice: seminare dubbi e non raccogliere certezze. Anche qui, fermiamoci

un momento a capire che peso ha questa parola, certezza. Nella pagina successiva, alla fine del paragrafo 1, la “veridicità della scienza”, opposta agli “inganni della propaganda”, configura qualcosa di solido. Se Bobbio, alla fine del primo paragrafo, propone una scelta “per la veridicità della scienza contro gli inganni della propaganda”, significa che esiste un nocciolo duro da opporre alla strumentalità della propaganda. Il saggio però inizia dicendo che non si tratta di raccogliere certezze, ma di seminare dubbi. Vedete la mobilità del suo argomentare? In un primo momento sembrerebbe che *certezza* sia sinonimo di falsa certezza, poi però, nel ragionamento, gioca un ruolo anche la certezza vera.

Questo è soltanto un esempio per dirvi che se entrate nei meccanismi di questo testo e cercate di analizzarlo, troverete molti leggeri slittamenti di significato, che sono propri di un ragionare teoretico, ma sono ancora più adatti alla dimostrazione di questa tesi, che l'intellettuale deve stare in mezzo e mediare, a questa figura dell'intellettuale depotenziato, il cui compito è di collegamento e non di appoggio o espressione di determinati valori.

Continua Bobbio: “l'uomo di cultura ha il suo modo di non appartarsi e deve impegnarsi”. Non appartarsi, impegnarsi, sono due cose leggermente diverse e ad entrambe Bobbio dedica una spiegazione. Appartarsi significa quello che l'intellettuale fa di solito, l'alta cultura accademica; però preoccupandosi dei problemi della vita collettiva, cioè assumendo in ciò che fa di solito determinati temi come argomento del suo filosofare, l'intellettuale non si apparta. È una possibilità.

Ma come si impegna? Come realizza il secondo aspetto?

Ha il suo modo d'impegnarsi: quello di agire per la difesa delle condizioni stesse e dei presupposti della cultura.

Agire per la difesa delle condizioni e dei presupposti: questa sarà la linea maestra di tutti i saggi. Naturalmente non possiamo fare a meno di vederla, sin da subito, come una linea del Piave minima. Intorno c'è una guerra che infuria, ci sono blocchi contrapposti, quest'idea di tenere aperto un ponte – pensate anche al “Ponte” di Calamandrei – è una strategia minima.

Seguono una serie di paragrafi, in cui si ragiona e si cerca di capire un po' cosa potrebbe essere la filosofia militante. In genere, i saggi di *Politica e cultura* sono fatti così: divisi in brevi paragrafi, ciascuno dei quali segue un suo filo di dimostrazione, il testo è molto chiaro, siamo noi che dobbiamo sorprenderlo nei disallineamenti, nelle manovre diversive. Bobbio si chiede che cosa debba intendersi per filosofia militante e per cultura impegnata, chi sia, in sostanza, rispetto all'idea dell'intellettuale mediatore, l'intellettuale che abbiamo definito come traditore. Gli è abbastanza semplice dire che la cultura che, secondo lui, si impegna in senso negativo è quella che si mette al servizio di un partito o di una chiesa, in ciò ponendo il partito come portatore di interessi di lotta politica in ambito laico e la chiesa che fa la stessa cosa in ambito religioso. Aggiunge poi, anche, che l'intellettuale può essere al servizio dello Stato, che ha una sua politica; tenete sempre presente questa dimensione di sfondo che è lo Stato per il pensatore liberale, a cui si oppone la dimensione dello spazio dell'individuo.

Il problema è: una cultura impegnata, che non si metta al servizio di un partito, non si metta al servizio di una chiesa o dello Stato, da dove prende la forza?

La filosofia militante che ho in mente è una filosofia in lotta contro gli attacchi, da qualsiasi parte provengano, alla libertà della ragione rischiaratrice.

Da dove prendi la forza per respingere gli attacchi alla libertà della ragione rischiaratrice? È la traduzione, in forma realistica, del problema di fondo: regge quest'ultima trincea, la linea minima di impostazione dei rapporti tra politica e cultura?

Ci sono poi alcune spie linguistiche in cui sorprendiamo esitazioni di Bobbio stesso. Il problema è quello per cui l'intellettuale e l'uomo di cultura ha il diritto "di rifiutare all'una e all'altra parte il suo assenso". Questo "rifiutare all'una e all'altra parte il suo assenso" configura esattamente la posizione intermedia, poi dice,

Al di là del dovere di entrare nella lotta, c'è, per l'uomo di cultura, il diritto di non accettare i termini della lotta così come sono posti, di discuterli, di sottoporli alla critica della ragione.

Che significa "al di là"? Che cos'è questa metafora spaziale? C'è il dovere di entrare nella lotta. Bobbio ha già capito che l'uomo di cultura non può né appartarsi né evitare di impegnarsi; d'altronde, intorno, c'è una lotta che si sta svolgendo, ne deriva il dovere di entrare nella lotta, anche se il problema è da che parte. Allora la soluzione è "abbiamo il diritto di non dare il nostro assenso né a una parte né all'altra". Dopodiché teorizza, "al di là del dovere di entrare nella lotta, c'è il diritto di non accettare i termini della lotta così come sono posti".

Il diritto di non accettare i termini della lotta e di discuterli è quello che farà, per esempio, per quanto riguarda la lotta tra blocco orientale e occidentale, Bobbio nel corso di questo saggio. È un diritto che si capisce, l'intellettuale critica i termini della discussione del momento in cui vive, però in che modo questo diritto si situa *al di là* del dovere di entrare nella lotta? Che vuol dire? Ho l'impressione che questo mettere il diritto di criticare al di là del dovere di entrare nella lotta è un modo per dire che il dovere di

entrare nella lotta e il diritto di criticare sono cose che non stanno insieme e, con una specie di espediente linguistico, si supera la contraddizione. Segue poi una citazione di Gramsci sull'importanza di comprendere la posizione dell'avversario.

Partendo da questa posizione, che abbiamo il diritto di discutere i termini della lotta così come sono posti, nel corso del saggio Bobbio si chiede se è davvero inconciliabile la posizione del blocco orientale e quella del blocco occidentale. È vero che si tratta di universi di valori totalmente inconciliabili? Nei paragrafi 3 e 4 ci sono una serie di considerazioni di metodo, dal paragrafo 5 in poi si affronta la questione dei valori che il blocco orientale pone e di quelli che pone il blocco occidentale.

Considerazioni di metodo. Guardate, per esempio, i mancati allineamenti e i disallineamenti. Quello che importa, dice Bobbio, è che l'intellettuale ristabilisca la fiducia nel colloquio.

Ristabilire insieme col diritto della critica il rispetto dell'altrui opinione. Modello intellettuale dell'uomo di cultura non sarà più il profeta che parla per oracoli, ma piuttosto lo scienziato che si piega sul mondo e lo osserva.

Qui ripropone il tema della valutazione e dell'osservazione con cui aveva iniziato il saggio. Qual è il risultato di questo valutare con calma le testimonianze e di porsi non come profeta, ma come scienziato? Il risultato, se ci fermassimo su un piano teorico, dovremmo dire che non si sa, si vede dal tipo di testimonianze che ci sono offerte. Invece qui Bobbio offre una soluzione che chiameremo la soluzione uno.

Chi informa la propria attività di uomo di cultura allo spirito scientifico, non s'abbandona facilmente al gioco delle alternative radicali: al contrario, esamina, indaga, pondera, riflette, controlla, verifica – vedete quanti verbi mette insieme per costruire

questo intellettuale cauto -. E trova alla fine che le antitesi non sono così nette come gli si vorrebbe far credere.

Qui c'è una soluzione. L'intellettuale, alla fine, trova che queste opposizioni non sono così nette. Questa è un'idea di soluzione. Non dobbiamo partire dal presupposto, ci dice Bobbio, che questo scontro tra mondo occidentale e mondo orientale sia inevitabile e mortale.

Al paragrafo 4 troviamo altre cose che ci interessano.

All'uomo di cultura non spetta altro compito che quello di capire, di aiutare a capire.

Non fa altro che dire in modo leggermente diverso ciò che aveva detto alla fine del paragrafo precedente. Subito dopo, però, viene offerta una soluzione molto diversa dalla soluzione uno.

E, se nell'esercizio del suo compito favorisce lo spirito di compromesso, anziché quello di rissa, sarà tanto di guadagnato per la causa della pace, purché, s'intende, sia ben chiaro che dall'intelligenza del problema lo spirito di compromesso non deriva come necessaria conseguenza, perché può derivare con egual diritto la conseguenza contraria, cioè l'esclusione di ogni possibilità di compromesso.

Nella seconda soluzione viene detto quello che Bobbio non aveva detto prima, l'intellettuale, ponderando, esaminando e indagando, potrebbe trovare che le antitesi non sono così nette e conciliarle, ma potrebbe anche trovare che non c'è possibilità di compromesso.

Ecco il ruolo di questi paragrafi metodologici. Devono servire a far balenare di fronte al lettore scenari diversi, in cui, come in un esperimento, l'uomo di cultura sia messo di fronte a situazioni leggermente diverse e sperimentare le soluzioni possibili.

Alla fine del paragrafo 4 abbiamo un'indicazione abbastanza precisa. Se l'intellettuale positivo è un intellettuale mediatore, qui

Bobbio ci racconta chi è l'intellettuale negativo. E' il disertore o traditore, nel libro troveremo altri esempi di cattivo uso della cultura.

Non vi è per l'intellettuale che una forma di tradimento o di diserzione: l'accettazione degli argomenti dei «politici» senza discuterli, la complicità con la propaganda, l'uso disonesto di un linguaggio volutamente ambiguo, l'abdicazione della propria intelligenza alla opinione settaria.

Soprattutto questo punto. È traditore, è disertore, rispetto ai compiti della cultura, colui che accetta gli argomenti dei politici senza discuterli, chi abbraccia una tesi senza esaminare, indagare, riflettere e ponderare.

Fin qui la teoria. Adesso vengono paragrafi un po' più complicati per Bobbio, perché, nonostante nel paragrafo 6 dica "è inutile addurre esempi" e quindi sarebbe meglio per lui mantenersi su un piano anodino e asettico, deve affrontare la questione dell'antitesi tra mondo orientale e mondo occidentale. Qui veniamo un po' al nocciolo del problema.

Questa antitesi assume due diverse forme a seconda che sia proclamata dai paladini del mondo occidentale o da quelli del mondo orientale. Per i primi l'antitesi si pone come contrasto tra *civiltà senz'altro* e *barbarie*. Per i secondi come contrasto tra *civiltà nuova* e *civiltà vecchia* o decadente.

E' un gioco delle parti. In sostanza, il mondo occidentale rimprovera a quello orientale di non essere civile, d'essere un'orda mongolica che vorrebbe distruggere la civiltà liberale. Dall'altra parte, per il mondo orientale il mondo occidentale è decrepito, sta per crollare, e ad esso non potrà che sostituirsi una civiltà nuova.

Come viene affrontato veramente questo tema? Dopo un'altra serie di immagini che riformulano il problema dell'antitesi tra i due

mondi con parole diverse, si arriva al punto in cui, scrive Bobbio, “ogni possibilità di dialogo è rotta”. Si arriva al punto in cui l’antitesi si propone allo stato puro. È il momento dell’opposizione frontale.

Ma qui comincia pure il dovere della critica. Tra i difensori ad oltranza ed i liquidatori sino allo sterminio, s’interpone l’uomo di ragione e incomincia a interrogare la storia.

Vedete come entra in gioco un argomento storico? Questo un po’ ce l’aspettavamo, perché tra l’uomo di cultura che valuta e soppesa le testimonianze e lo storico non c’è tanta differenza, quindi si sapeva che prima o poi sarebbe entrata in gioco la storia. Non è che poi Bobbio dia ragione ai paladini del mondo orientale o a quelli del mondo occidentale, perché hanno interpretato meglio, gli uni o gli altri, un certo sviluppo storico. In realtà, l’intellettuale mediatore, dice Bobbio,

S’avvede prima di tutto che i due avversari hanno, pur nell’antitesi che li separa sino a renderli incapaci di stabilire una comunicazione reciproca, qualcosa in comune: una concezione aberrante del corso della storia umana.

La concezione aberrante del corso della storia sta nell’assegnare alla storia una direzione prestabilita, conosciuta in anticipo.

Gli uni hanno della storia una concezione unilaterale, o meglio univoca: la storia ha una sola direzione, che è la direzione percorsa dalla civiltà bianca, ai margini della quale non vi è che cristallizzazione, arretratezza, barbarie. [...] Nel marxismo, d’altra parte, è racchiusa una concezione escatologica della storia, vale a dire la tendenza a concepire la storia umana come avente un fine prestabilito (l’avvento del comunismo) e quindi una fine (la società senza classi).

Anche qui forse c’è un pizzico di delusione. Bobbio interroga la storia ma non è che la storia gli abbia detto molto: semmai interroga

la filosofia della storia. Siamo sempre su un piano di concezioni della storia, che il mondo orientale e il mondo occidentale avrebbero, non entriamo ancora nelle cose.

Ci avviciniamo alle cose con il paragrafo 7 e qui ci sono le maggiori sorprese (finora la posizione intermedia di Bobbio sembra una tipica posizione di terza forza, tendente leggermente a sinistra).

Quando abbiamo parlato del viaggio che Bobbio fece nel '55 in Cina, ho avuto occasione di descrivervi l'atteggiamento fiducioso di Bobbio nei confronti della Cina, in quel momento. Il momento è lo stesso identico in cui nasce questo libro. Che cosa significa fiducioso? Che, così come altri intellettuali che erano in Cina con lui, si credeva che quella potesse essere una nuova società, con nuovi rapporti sociali.

In questo paragrafo vediamo che Bobbio, forse, era anche un pochino più avanti in questa sua predilezione per il mondo nuovo. Era effettivamente un intellettuale di terza forza, ma piuttosto sbilanciato sul piano del filo-comunismo. Che cosa sostiene qui? Che non è vera l'immagine che il mondo occidentale si fa del mondo orientale, come di un'orda mongolica.

L'analogia, sovente presentata pur nelle sfere ufficiali del mondo americano, fra l'espansione dell'idea e dei movimenti comunisti e la pressione sul mondo cristiano esercitata dalle orde mongoliche, è uno sproposito.

Perché non è vera. Perché, dice Bobbio, invece si è trattato della

trasformazione del mondo feudale, economicamente e socialmente arretrato, che è stata operata dalla Rivoluzione di ottobre, in base ad una concezione del mondo e della storia che trae il suo impulso e il suo alimento dall'estremo punto a cui era giunto, dopo tre secoli di ricognizione scientifica del mondo naturale prima e del mondo storico poi, il pensiero occidentale.

Il marxismo-leninismo, per Bobbio, che dà impulso e alimento alla trasformazione del sistema feudale nel mondo orientale, è il punto estremo del pensiero occidentale. Quale pensiero occidentale?

Quello che oggi noi chiamiamo mondo moderno non è opera dell'Umanesimo né della Riforma, ma dello sviluppo della ricerca scientifica alla fine del secolo XVI.

Non quello che legge in modo più genuino i classici né quello che legge in modo più genuino i testi sacri, ma il pensiero scientifico moderno. Tra il pensiero scientifico moderno e il marxismo-leninismo c'è una linea, che passa attraverso l'illuminismo, per cui la trasformazione gigantesca, che tentano al di là della cortina di ferro, è lo sviluppo di un'idea tipicamente europea di dominio della natura attraverso l'esperienza.

Senz'altro, in quel 1955, ci voleva molta buona volontà per formulare questa equazione tra pensiero scientifico moderno e marxismo-leninismo. Basta aprire un qualsiasi testo di Lenin per capire che il pensiero moderno del provando e riprovando e la teoria marxista di Lenin, che emargina totalmente la libertà di critica, sono cose radicalmente incompatibili. È evidente che la tradizione marxista è erede del pensiero scientifico e del pensiero illuminista, come anche della corrente di sinistra del pensiero hegeliano. Ma - qui entriamo in problemi di tradizioni filosofiche - è altrettanto evidente, però, che il leninismo, in quanto filosofia di un partito rivoluzionario, con questo ha ben poco a che fare.

Il panorama che Bobbio descrive è un panorama irrealistico per quel 1955. È qui che si vede che la figura dell'intellettuale mediatore, che sta in mezzo, non è poi così equidistante tra i due fortini. La predilezione per la Cina faceva capire che tradizione negativa si fosse già accumulato a carico dell'esperimento russo che derivava dalla rivoluzione di ottobre, eppure in questi paragrafi Bobbio

traccia una linea continua tra pensiero scientifico moderno, illuminismo, marxismo e esperimento nel mondo orientale. È una sua idea che oggi appare, sulla base delle considerazioni che Bobbio stesso poteva fare in quel momento, una forzatura di tipo polemico, soprattutto in relazione al problema del leninismo.

D'altro canto, in che cosa l'immagine che il mondo orientale proietta nel mondo occidentale è sbagliata? Nel fatto che, in questa immagine, si rappresenta una conquista fondamentale del mondo occidentale, la conquista dei diritti di libertà, come qualcosa di transitorio e, in fondo, di non fondamentale. Nel mondo orientale

si considerano tutti i valori sin qui creati dalla precedente civiltà - qui parliamo dei diritti di libertà - come il prodotto di interessi particolari, di macchinazioni, o nella migliore delle ipotesi di abile ipocrisia; e distruggere quel nodo di interessi significa smascherare l'ingannevole elevatezza di quel sistema di valori che è sorto su di essi.

Il ragionamento di Bobbio qui è diverso: i diritti di libertà, anche se non sono assicurati per tutti nei regimi liberali borghesi, sono conquiste irrevocabili.

Le dichiarazioni dei diritti naturali, la divisione dei poteri, lo stato di diritto, l'elettività delle cariche politiche, il sistema parlamentare e la libertà di opposizione, il principio di maggioranza

sono tutti elementi che configurano una civiltà. Sono valori di civiltà.

Nel cercare di opporre un'immagine del mondo occidentale all'immagine caricaturale che di esso veniva fatta nel mondo orientale non vi pare di nuovo che Bobbio stia un po' esagerando? È vero, soprattutto in Italia nel 1955, che c'è questo ancoramento civile della divisione dei poteri, dello stato di diritto, del sistema parlamentare, della libertà di opposizione? Non è del tutto vero.

Bobbio questo lo sa benissimo, fa le battaglie con Calamandrei per l'attuazione della Costituzione.

Questo significa sbilanciare un'argomentazione polemica, in un articolo teorico, in cui si presenta una figura ideale di intellettuale mediatore e di mediazione culturale, di battaglia per le condizioni della cultura svincolata dai contenuti delle battaglie per la cultura, che non ci convince pienamente, per tutto quello che sappiamo che c'è intorno e per quello che sappiamo della vita precedente di Bobbio.

Se su questa superficie testuale è innegabile che l'intellettuale deve valutare, seminare dubbi eccetera, entriamo nei presupposti storici di questo testo e vediamo in che forma si allentano e si distendono, si allineano questi contenuti.

In sostanza, la conclusione di questo testo è che

i difensori della civiltà liberale borghese riflettano sino a che punto ed entro quali limiti la nuova società comunista sia erede della loro concezione del mondo e della storia, e rifiutino di lasciarsi trascinare nella polemica contro la «barbarie» ritornata; i difensori della nuova società comunista riflettano, assai più seriamente di quel che abbiano fatto sinora, in qual misura ed entro quali limiti debbano accogliere, per accampare la pretesa di costituire una nuova civiltà, i valori posti dalla civiltà liberale.

Ma attenzione. Come accettare, senza considerarla assai problematica, la proposta che fa l'intellettuale mediatore? Il mondo occidentale dovrebbe rendersi conto che al di là della cortina di ferro, con Stalin ancora saldamente al potere, ci sono gli eredi della civiltà illuministica. Portare la bandiera bianca del dialogo non esclude evidentemente la possibilità di eccessi polemici.

Nota. Per le cit. dalla autobiografia di Bobbio, cfr. la *Nota* della lezione IX. – Per il giudizio sulla cultura fascista e la relativa discussione, cfr. Norberto BOBBIO, *Il dubbio e la scelta*, Roma, NIS, 1993, p. 19 (per l'esame di coscienza) e pp. 110-111 (due storie

parallele che non si confondono). – Salvo diversa indicazione, il commento ai saggi di *Politica e cultura* si riferisce all'ed. a cura di Franco Sbarberi (Torino, Einaudi, 2005).

Dodicesima lezione

Politica culturale e politica della cultura

Sommario. Una discussione che si svolge su diversi piani: temi ricorrenti, contenuti, interessi “strategici”. Sul “basso accomodamento” dello stare “un piede di qua, un piede di là”. Carteggio Bobbio-Bianchi Bandinelli, dicembre 1951-gennaio 1952. Esce il saggio *Politica culturale e politica della cultura*: lettura. Il commento di Bianchi Bandinelli: *Confluenze e dissolvenze*. Bobbio scrive una risposta e Bianchi Bandinelli prepara la replica.

Riassunto. Stiamo osservando lo svolgersi di una discussione. Il libro *Politica e cultura* è in realtà, benché sia composto di saggi, una discussione di Bobbio con altre persone, pensatori, uomini di cultura e storici, prevalentemente del partito comunista. È molto importante capire che si tratta di scritti che derivano da una discussione, che sono dialoghi, anche perché il punto di vista di Bobbio, è proprio quello del mediatore, dell'intellettuale che invita al colloquio.

Da un certo punto di vista, bisogna osservare che la scelta editoriale, che ha i suoi motivi, del dare della discussione solo la voce di Bobbio, è una scelta che penalizza il lettore. Quello che farò qui con voi è cercare di restituire il colloquio con questi altri interlocutori, facendo riferimento ai loro interventi pubblicati e ai carteggi con Bobbio.

Osserviamo la discussione di Bobbio con i pensatori comunisti, ma ci chiediamo anche, in generale, che significa discutere. Il non capirsi, tra gli interlocutori, è piuttosto frequente e naturale. Il dialogo risulta difficile. Vedrete che nei diversi saggi sono molte le ripetizioni, gli interlocutori spesso ripetono le stesse cose e a volte sembra di assistere a un dialogo bloccato. Ma questo è inevitabile in qualsiasi discussione. Dietro le parole degli interlocutori c'è la profondità del vissuto reale di ciascuno di loro e per questo faticano a entrare in contatto. La polemica, così come si

svolge, va ricollegata, finché è possibile, per essere compresa, alle circostanze reali della discussione, alla profondità del vissuto dei contendenti. Il problema, quindi, è anche come leggere questi testi e come parlare di questi testi.

Una discussione che si svolge su diversi piani. Ci sono alcuni aspetti di cui non parliamo. Questa di Bobbio è una riflessione di pensiero politico che s’inserisce in una lunga tradizione. In uno dei saggi che leggeremo, Bobbio scriverà “i pensatori politici, più o meno, si occupano quasi sempre delle stesse cose, come si acquista il potere, come lo si esercita”, quindi è evidente che ci sono delle ripetizioni nei loro scritti. Non scandaglieremo questa tradizione di pensiero politico, perché il punto di vista da cui leggiamo i testi, come ho detto varie volte, è diverso: ci interessa la posizione di mediatore di Bobbio. Ci interessano i contenuti di ciò che Bobbio dice, ma anche il modo in cui lo dice.

Nel leggere questi saggi, dovete tenere presenti alcuni temi di fondo che ritornano. A che livello avviene l’argomentazione? Noterete che Bobbio fa pochi esempi concreti, condensa i suoi argomenti in brevi paragrafi, cerca di convincere l’interlocutore della giustezza delle sue tesi, riflette molto sulle parole. Troverete anche scarni riferimenti storici.

Accanto al piano dei contenuti, e oltre questo piano dei temi che ricorrono, c’è poi un piano più difficile da cogliere, quello dell’uso strategico di questi testi. La discussione tra Bobbio e i pensatori comunisti non si svolge nel vuoto, ma in un pieno che sono gli anni tra la fine del ’51 e la metà del ’55, importantissimi per il nostro paese e in generale per la storia del dopoguerra. In questo pieno, ciò che loro dicono non è soltanto una voce che l’interlocutore deve cogliere, ma è anche un gesto, una posizione, che, tutto intorno, chi legge queste riviste su cui si svolge lo scambio capta come un gesto e non tanto come un contenuto. Quindi c’è un aspetto strategico

dei testi, che funziona non tanto per chi storicamente se li mette a leggere, cerca di penetrarci dentro e di ricostruire l'aspetto di realtà, ma piuttosto per chi sfoglia le riviste, per chi guarda il sommario di queste riviste, "hai visto? Bobbio ha risposto!". È un piano superficiale su cui è importante marcare una posizione, è importante far vedere che si reagisce ed è importante mantenere la posizione. C'è, sul piano dei contenuti, ciò di cui effettivamente discutono, c'è lo stile della discussione e poi questo aspetto politico-strategico.

Sul "basso accomodamento" dello stare "e di qua e di là". L'ultima volta ci siamo fermati sul primo saggio della raccolta, *Invito al colloquio*, che è l'unico che non risente della prima polemica che si accende alla fine del '51 con il *Manifesto* dell'Associazione per la libertà della cultura. In quel saggio, che quindi è preliminare ed è un po' fuori da queste polemiche, ad un certo momento, Bobbio dice che il compito dell'intellettuale è quello di

rifiutare di porsi i problemi in termini di rigide alternative: «o di qua o di là», non significa risolverli in termini di bassi accomodamenti: «un piede di qua, un piede di là».

Rifiutare «o di qua o di là» non significa dire «e di qua e di là». Fate attenzione, perché questa posizione «e di qua e di là» è pure una strada che si apre al mediatore.

Che qui la definisca un basso accomodamento, non ci deve distrarre, perché poi, nei saggi successivi, ad un certo momento dirà che una delle possibilità è proprio questa, cercare di cogliere il buono che c'è da una parte e dall'altra. Nelle lezioni precedenti vi avevo citato una indicazione di Elio Vittorini, che diceva esattamente la stessa cosa, di fronte a questi contrasti così aspri il compito dell'uomo di cultura è di stare «e di qua e di là». Però, nel primo saggio della raccolta *Politica e cultura* di Bobbio, che è fuori dalle polemiche, questo atteggiamento viene definito un "basso accomodamento".

È possibile dividere la raccolta *Politica e cultura* in tre parti. C'è una polemica, in due tempi – e queste sono le prime due parti –, con Ranuccio Bianchi Bandinelli e c'è una polemica – ed è la terza parte – con il filosofo marxista Galvano Della Volpe e con Togliatti. Bianchi Bandinelli e Bobbio sono colleghi, sono professori universitari e sono sullo stesso piano; Bobbio e Galvano Della Volpe stanno sullo stesso piano, sono sempre pensatori. Togliatti è il capo del partito comunista e sta su tutto un altro piano. Qui la discussione su politica e cultura diventa la discussione tra la politica e la cultura.

I dossier che iniziamo a leggere sono tre: il primo riguarda la prima parte della discussione con Bianchi Bandinelli, che dura dalla fine del '51 al giugno '53. Poi c'è una seconda parte che è la seconda parte della discussione con Bianchi Bandinelli che si riaccende nella primavera del '54 e dura per qualche mese. Nello stesso momento, ha inizio la terza polemica, quella con Della Volpe e Togliatti, sempre dalla primavera del '54 e si spingerà fino a una replica finale di Togliatti del luglio-agosto '55, che non verrà considerata nel libro di Bobbio perché il volume viene licenziato nel luglio '55.

Carteggio Bobbio-Bianchi Bandinelli, dicembre 1951-gennaio 1952. Vedendo la prima discussione, dovremo tornare un po' indietro, perché la prima testimonianza di questo primo round di discussione con Bianchi Bandinelli è la lettera di Bobbio del 21 dicembre 1951 a Bianchi Bandinelli, che in parte abbiamo già letto.

Qui, e poi sempre nel libro, Bobbio è alla ricerca di una posizione per se stesso, di una parte, la *sua* parte. Il nucleo problematico di questa storia dell'Associazione per la libertà della cultura, nei rapporti con questi pensatori, è proprio quello del cercare e trovare una parte da cui parlare.

In questa lettera, che come ricorderete segue il discorso del Manifesto, Bobbio risponde a Bianchi Bandinelli che ha inviato la sua risposta a Carlo Antoni. In una prima parte fa capire che lui era d'accordo con il Manifesto dell'Associazione, ma non è stato d'accordo con gli atti e le pubblicazioni che sono seguite a quel Manifesto, per cui si propone

di tornare sull'argomento con una precisazione che pubblicherò sul prossimo numero della "Rivista di filosofia".

In un certo senso, quindi, la lettera inizia dando ragione a Bianchi Bandinelli e creando una specie di simpatia con la sua posizione fortemente critica nei confronti di Antoni. Però, dal secondo paragrafo in poi, per tutta la lettera, è un susseguirsi di domande che fanno capire che Bobbio ha forti conti in sospeso con Bianchi Bandinelli, in particolare – e questo sarà il filo conduttore di tutto il libro – c'è un forte rimprovero dell'intellettuale liberale all'intellettuale comunista sul fatto che loro non rispettano le esigenze di libertà degli uomini di cultura. In particolare, gli intellettuali comunisti si disinteressano delle strette condizioni di disciplina a cui sono sottoposti dal potere politico, sia nel loro partito in Italia sia in Russia nel blocco orientale. Da qui una serie di domande.

Tu chiedi ad Antoni – scrive Bobbio – di protestare contro le violazioni di libertà commesse da quelli della sua parte. Perché voi non protestate contro le violazioni commesse da quelli della vostra parte? Ma voi non ne commettete? Mettetevi una mano sulla coscienza e poi rispondete. Non credete che i non comunisti abbiano il diritto di essere allarmati e di essere veramente preoccupati che voi comunisti, che vedete tanto bene la pagliuzza nell'occhio altrui, non vediate mai e assolutamente mai la trave nel vostro? Che chiediate agli altri, dalla libertà della scuola alla libertà del pensiero, dal rispetto delle istituzioni democratiche alla pace, quello che voi non siete

disposti ad accordare a nessun costo? Forse non credete alla libertà. E allora perché la pretendete dagli altri? Voi ci credete. E allora perché non la rispettate voi stessi?

Vedete la raffica di domande? Il libro *Politica e cultura* è una riformulazione di queste domande, in altri modi, con un apparato dimostrativo interessantissimo, con un'abilità dialettica e una chiarezza mentale. Anche su questo vi dovete concentrare, vedere come uno stesso tema viene trattato ripetutamente in forme diverse, da punti di vista diversi.

Bobbio si rende conto, e questo sarà il cuore e anche la conclusione del primo round della polemica, che qui il problema è esclusivamente morale. Non è tanto un problema di accertamento di fatti, è il posto che, nel proprio sistema di valori, viene dato alla libertà.

Bianchi Bandinelli, riceve questa lettera, sa che Bobbio sta preparando questo saggio per la "Rivista di filosofia" in cui tornerà sulla questione del Manifesto per la libertà della cultura e il giorno di Natale, un po' di getto, dice come la pensa. Poi, anche lì vedrete, nell'intervento di Bianchi Bandinelli come in quello di Bobbio, c'è un armamentario retorico che viene messo in campo, ci sono argomenti che vengono presentati, non c'è l'immediatezza dello scambio privato. Ma nello scambio privato, il giorno di Natale 1951, Bianchi Bandinelli lo dice chiaramente.

Noi comunisti – scrive Bianchi Bandinelli – affermiamo una nostra idea, per la quale abbiamo accettato di lottare per giungere alla sua realizzazione. Voi liberali siete quelli che avete sempre sostenuto che la cultura significa comprendere e non giudicare. Perciò noi siamo coerenti quando affermiamo i nostri principi in contrasto con gli altri e quando richiamiamo voi ai principi che avete sostenuto e che vi dovrebbero distinguere dagli altri.

In sostanza, Bianchi Bandinelli sta dicendo che sono i liberali che tengono alla libertà, non i comunisti, e quindi sono i liberali che si devono preoccupare se in occidente non c'è abbastanza libertà: ai comunisti non importa se non c'è libertà nel mondo orientale. Nell'argomentazione pubblica questa posizione non sarà mai così chiara, come, invece, nel primissimo scambio epistolare tra i due. Anche qui osserveremo come una stessa posizione viene articolata in modi diversi. Il punto è proprio quello: all'interno della gerarchia di valori la libertà non occupa lo stesso posto per il pensatore comunista e per il pensatore liberale.

L'unica cosa interessante in quel Manifesto, prosegue Bianchi Bandinelli,

è lo slittamento dalla tradizionale posizione agnostica dell'uomo di cultura all'ammissione che esso debba partecipare al contrasto politico, che è quello che noi abbiamo affermato.

Questo è soltanto un punto su cui si concentra la discussione. Bianchi Bandinelli trova che sia una novità, rispetto alla tradizionale posizione dell'intellettuale che non entra in politica, l'atteggiamento un po' aggressivo del *Manifesto* di Antoni (aveva affermato che bisognava impegnarsi).

In uno scambio di lettere immediatamente successivo, del gennaio '52, è su questo punto che dialogano Bobbio e Bianchi Bandinelli. Il primo fa notare che a breve uscirà il suo saggio sulla "Rivista di filosofia", e critica l'affermazione del secondo (che "l'impegno politico degli uomini di cultura sia stato inventato dai comunisti mi pare un argomento polemico, ma non un'affermazione fondata"). Bianchi Bandinelli respinge l'accusa, perché ciò che gli premeva è "prendere posizione contro l'agnosticismo che è stato e viene ogni giorno ripetuto in nome di un liberalismo sempre più spurio".

Era appena cominciata la discussione, ma il tema centrale del valore della libertà è già stato leggermente emarginato. Adesso si parla di altro, se l'intellettuale liberale si debba impegnare in politica oppure no, se questo sia retaggio della tradizione comunista o se sia retaggio, come sostiene Bobbio, della tradizione liberale.

Il saggio Politica culturale e politica della cultura. Esce il famoso saggio che Bobbio annunciava. Siamo alla fine di gennaio 1952, si intitola *Politica culturale e politica della cultura* e sarà il secondo saggio della raccolta *Politica e cultura*. Ci troviamo la definizione più chiara di quale sarebbe il compito, secondo Bobbio, dell'uomo di cultura. Questo compito, ve lo anticipo, sarebbe non affiancarsi ai politici che fanno la politica ordinaria, ma svolgere una politica propria degli uomini di cultura, limitata alla predisposizione delle condizioni che servono alla cultura.

Il saggio è costruito così: c'è una prima parte in cui Bobbio commenta due appelli che la Società europea di cultura, all'inizio di novembre '51, ha discusso nella sua prima assemblea generale e approvato. Questi due appelli erano rivolti, rispettivamente, agli intellettuali e ai politici. Siamo sempre su un binario parallelo, politica e cultura. Il punto più qualificante dell'appello ai colleghi intellettuali è

sul piano su cui ci siamo messi, che è quello della politica della cultura, invece di dire *sì* ad una parte e *no* ad un'altra, si può e si deve dire *sì* e *sì*, perché i valori essenziali, ovunque essi siano, non devono essere lasciati alla mercé della violenza.

Sì e sì. Quindi, nell'appello della Società europea di cultura, che naturalmente non è stato scritto solamente da Bobbio, quello che poco prima veniva chiamato un "basso accomodamento" qui è

intravisto come una strada percorribile. Questa posizione intermedia è ritenuta possibile.

Nell'appello ai politici, si chiede che essi usino

il loro potere per stabilire le condizioni di esistenza che permetteranno all'uomo di cultura di non avere riguardo, nell'esercizio della sua attività, a nient'altro se non alla legge intima della sua opera e sfuggire così alle pressioni che esercitano su di lui interessi estranei e spesso anche ostili alla cultura.

Si chiede agli intellettuali di avere uno sguardo vigile e non preconconcetto sullo scontro che è in atto; ai capi di Stato di facilitare il lavoro degli uomini di cultura. Queste sono le richieste degli appelli, poi è chiaro che questi appelli lasciano il tempo che trovano, Bobbio stesso scriverà un saggio molto divertente sugli appelli e sui manifesti che vengono rivolti ai capi di Stato e su quanto poco essi servano.

Il commento a questi appelli è una delucidazione del principio che vi dicevo, cioè che è proprio dell'uomo di cultura fare la politica della cultura, non seguire la politica ordinaria, che invece mette i bastoni tra le ruote alla cultura, e favorire la politica ordinaria che facilita l'opera e lo sviluppo della cultura.

C'è sullo sfondo l'immagine, mi sembra, del vigile urbano, che fa passare, evita di far fermare, fluidifica: questo immagina sia il compito della politica della cultura, rendere fluida l'attività culturale, come se ci fosse un grande ingorgo e un sapiente vigile urbano che mette ordine nel caos. Nel libro, poi, l'immagine del vigile urbano tornerà.

Detto che cosa deve fare l'intellettuale, ci sono poi dei passaggi in cui Bobbio dice che cosa non deve fare. Questo è abbastanza interessante, perché, mentre l'immagine del vigile urbano è un po' neutra, l'immagine di ciò che l'uomo di cultura non deve fare è

assolutamente chiara. Si tratta della figura del manipolatore di parole, del complice di politiche che hanno altri presupposti. Che cosa non deve fare l'intellettuale? Non deve partecipare supinamente a politiche ordinarie di cui non capisce e non conosce il senso.

È inammissibile che un intellettuale accetti, per ragioni o interessi politici, quei procedimenti falsificatori o quei ragionamenti viziati – badate bene che ogni parola qui è pesata: procedimenti falsificatori si tratta di fatti, ragionamenti viziati si tratta di discorsi; tenete sempre presente i vari ordini – che egli respinge in quanto intellettuale. È inammissibile che li accetti; ma è anche inammissibile che se ne faccia, inconsapevolmente o per ingenuità, banditore. Più grave è che egli stesso se ne faccia, per la sua riconosciuta e ricercata abilità di manipolatore di parole, complice.

Qui si parla di discorsi e di fatti, si parla anche di parole. L'intellettuale come manipolatore di parole deve fare molta attenzione a come usa questa sua abilità. C'è anche un modello positivo, oltre che negativo, dell'intellettuale. Subito dopo dice che cosa significa il lavoro intellettuale.

È inutile ricordare che cultura significa non soltanto metodo e rigore nel lavoro intellettuale, ma anche cautela, circospezione, riserbo nel giudicare: vuol dire controllare tutte le testimonianze ed esaminare tutti gli argomenti prima di pronunciarsi, e rinunciare a pronunciarsi piuttosto che farlo affrettatamente; vuol dire non trasformare il sapere umano, che è necessariamente limitato, in sapere assoluto, la scienza in sapienza profetica.

Questo è un atteggiamento che assimila l'intellettuale allo storico. È lo storico che controlla tutte le testimonianze, come anche il giudice.

Con queste figure nella mente proseguirete la lettura e incontrerete un elogio dello spirito critico e del colloquio.

Contro la tendenza all'*aut-aut*, che presuppone una decisione divenuta irrevocabile, essa invoca lo spirito dell'*et-et* che implica il ristabilimento del dialogo.

Poi torna il tema del silenzio.

Ristabilire la fiducia nel colloquio significa rompere il *silenzio*.

Nelle lezioni introduttive avevamo già incontrato il tema del silenzio. Si trattava di una situazione assai tesa, propria in generale del mondo diviso in due del sistema bipolare, ma si trattava anche di una situazione molto vicina a Bobbio, quella che si era creata all'interno della casa Einaudi, per questioni di allineamento dei redattori. Bobbio qui commenta un saggio di Natalia Ginzburg, intitolato *Silenzio*, in cui si rifletteva su quella difficile situazione.

Poi c'è ancora un'altra cosa. Ad un certo momento – ecco un altro aspetto che trovate improvvisamente e in maniera irregolare nei vari saggi – Bobbio fa un'annotazione autobiografica. Queste annotazioni autobiografiche sono spie per chi voglia rendersi conto di cosa significa la posizione dell'intellettuale mediatore. Sono spie, perché immaginiamo quanto Bobbio avesse interrotto ogni comunicazione con quel passato dei suoi primi trentacinque anni. La nota autobiografica che trovate qui è sul silenzio.

È un'esperienza che le generazioni d'oggi hanno vissuto in forma eccezionalmente acuta. Per questo ne possiamo parlare come di cosa nostra e come di un pericolo serio. C'è una generazione che si è trovata, come accade di solito in periodi di crisi, di fronte a problemi enormi: tutti i valori di una civiltà sono stati messi in discussione.

Qui sta parlando della sua generazione, probabilmente anche di quella immediatamente successiva alla sua. Qual è il problema?

tutti i valori di una civiltà sono stati messi in discussione. Viene sottratto via via che si procede il terreno sotto i piedi e non si è toccato terra che già un nuovo abisso si è spalancato.

E' un punto importante. Abbiamo già notato che non appena si parla di valori la discussione si raffredda un po', perché è quello il vero punto critico. Per capire bene che cosa significa questa discussione sui sistemi di valori tra Bianchi Bandinelli e Bobbio dovete tener presente che c'è stato il crollo di un mondo di cui entrambi facevano parte, non sono soltanto amici nel senso che si conoscono e che sono colleghi, nel senso che tutti e due sono professori. Sono persone che appartenevano a un mondo che è crollato in coincidenza della guerra. Questa immagine di Bobbio, del terreno che viene sottratto sotto i piedi mentre si cammina, vi fa capire su che territorio mobile e incerto si senta il pensatore torinese.

Alla fine del saggio Bobbio torna, come si era proposto di fare, sulla questione del Manifesto per la libertà della cultura. C'è un inciso, che vi segnalo, che non troverete nel libro, ma che c'era nell'articolo pubblicato in rivista. Dopo aver commentato gli appelli della Società europea di cultura, Bobbio prende a commentare

un altro recente manifesto, quello dell'Associazione italiana per la libertà della cultura (di cui abbiamo dato il testo nel «Notiziario» del fasc. III, 1951, p. 349)

Questo che significa? Significa che Bobbio non solo ha firmato il *Manifesto*, ma ha anche cooperato alla sua diffusione, stampandolo nella "Rivista di filosofia". Questa forma di cooperazione e di partecipazione all'attività di diffusione di quel Manifesto scompare nella revisione, come se fosse una cosa non importante ma anche come attenuazione della sua partecipazione a quell'avventura, dopo

che alle parole del Manifesto erano seguiti i fatti che a Bobbio erano piaciuti meno.

Naturalmente il fatto che i due appelli della Società europea di cultura e il Manifesto dell'Associazione dicano quasi le stesse cose è considerato da Bobbio singolarissimo.

La coincidenza di queste due manifestazioni che, pur divergendo nelle finalità e nello spirito informatore, hanno ubbidito ad un'ispirazione comune e certamente sono il prodotto di una medesima situazione di tensione dei rapporti tra politica e cultura, è singolarissima ed è tale che meriterebbe da sola di richiamare la nostra attenzione.

Sappiamo che quel *Manifesto* è il punto di arrivo di una serie di movimenti non tutti culturali. Bisognerebbe scavare un po' nella questione della Società europea di cultura e vedere come si arriva a questa coincidenza singolare.

Il motivo per cui Bobbio torna sul *Manifesto* è per sottolineare che l'ha firmato, l'ha diffuso, però sono successe delle cose nuove. Le manifestazioni del Movimento per la libertà della cultura, cioè un bollettino e la rivista "Preuves", non gli sono piaciute.

A giudicare dalle pubblicazioni citate l'attività del Movimento sembra promuovere una *crociata* di alcuni intellettuali anti-comunisti contro tutti, indiscriminatamente, gli intellettuali comunisti.

In forma dubitativa, esibendo delle perplessità, Bobbio individua qual era il punto. Se alla rivista "Preuves" possono partecipare intellettuali cattolici, che appartengono a chiese organizzate, ma non possono partecipare intellettuali comunisti, ciò significa che questa è un'organizzazione che tende ad escluderli, perché anche le chiese organizzate soffocano la cultura degli aderenti.

Si vede così che, se gli appelli della «Società europea di cultura» e del «Movimento per la libertà della cultura» si integrano a vicenda, le rispettive attività possono rivelare in concreto qualche divergenza.

Vedete com'è prudente Bobbio?

Il Movimento, apparentemente meno politico, finisce per adottare una politica generale (e certe alleanze sono sintomatiche) rischiando così di esserne compromesso. La prima – la Società europea di cultura – impegna l'uomo di cultura in uno sforzo comune di portata culturale: la difesa del dialogo al di sopra delle barriere imposte dalle contrastanti «ragioni di stato». Il secondo lo coinvolge in una lotta politica: la difesa contro il comunismo.

Non si tratta di stabilire una rigida contrapposizione che oltretutto, nel momento in cui una politica della cultura è in risveglio, sarebbe affrettata. Si tratta di acquistare piena consapevolezza del fatto che le strade possibili sono due, e di queste solo una è conforme a quello che tradizionalmente si considera lo «spirito liberale», una sola risponde alla missione dell'uomo di cultura. La quale è stata sempre – e soprattutto nei periodi in cui prevale il furore distruttore delle guerre di religione – di rispondere, ai seminatori di discordie, col supremo tentativo di invitare gli uomini, non ancora accecati dal fanatismo, al colloquio, e di lasciare ai guerrieri, ai politici, agli uomini di parte e di passione, l'iniziativa e la responsabilità delle crociate.

Questo è tipico della sua posizione intermedia. Qui non sta abbracciando la causa degli intellettuali comunisti, piuttosto si sta staccando dalla politica ordinaria del Movimento per la libertà della cultura e rivolge delle caute critiche alla sua stessa parte.

Il commento di Bianchi Bandinelli: Confluenze e dissolvenze. Bianchi Bandinelli legge questo articolo, *Politica culturale e politica della cultura* e, dopo aver chiuso il conto con Antoni sulla rivista “Belfagor”, nel marzo '52, pubblica sulla rivista “Società”, a giugno, un commento al saggio di Bobbio, intitolato *Confluenze e dissolvenze*.

Che cosa vede Bianchi Bandinelli? Ve lo anticipo. Bianchi Bandinelli non ha il problema di Bobbio del trovare una parte e di

cercare una strada, perché lui sa, o crede di sapere, qual è la sua strada. Il suo problema è combattere la propaganda americana, da una parte, in ogni momento, perché la vede schierata davanti a sé; dall'altra, vuole tentare di sottrarre Bobbio a quel movimento e quindi comincia dicendo che l'articolo che ha pubblicato Bobbio sulla "Rivista di filosofia" è

notevole, tra l'altro, perché segna, più esplicitamente che altrove, da parte di una concezione sostanzialmente «liberale», il franco superamento di un punto contro il quale noi abbiamo sempre polemizzato: quello che l'uomo di cultura, lo studioso, non dovesse occuparsi di politica; che la cultura e la politica fossero due cerchi che non debbono intersecarsi.

Bianchi Bandinelli qui ritorna sull'elemento di cui avevano parlato qualche mese prima per lettera, sul discorso che l'uomo di cultura deve occuparsi di politica.

Segue una parte, per circa una pagina, in cui Bianchi Bandinelli accentua e sottolinea il fatto che Bobbio è tornato sul problema del Manifesto per la libertà della cultura. "Il Bobbio si trova, però, anche *costretto* a tornare sul manifesto diffuso dalla «Associazione italiana per la libertà della cultura»", quando Bobbio aveva detto che "si era *proposto* di tornare". Subito, sul piano delle parole, c'è una certa accentuazione (miei i corsivi).

Egli riconosce che queste si riducono «a una *crociata* di alcuni intellettuali anti-comunisti contro tutti, indiscriminatamente, gli intellettuali comunisti».

Bobbio aveva detto "sembra", "ho qualche perplessità"; qui diventa: "Bobbio riconosce". Dopo aver commentato il fatto che, dopo aver firmato il Manifesto, Bobbio abbia sentito il bisogno di scrivere quelle cose, conclude che quell'Associazione

non ha affatto il fine di difendere la libertà della cultura, ma solo di promuovere una propaganda anticomunista e di isolare gli elementi comunisti, ai fini di una determinata politica. Cosa di cui, evidentemente, non tutti i firmatari di quel manifesto si erano resi conto, alcuni nel loro candore, altri nella loro professionale distrazione e qualcuno anche nella sua stizzosità, restando vittime della mascheratura dei promotori di primo e di secondo grado.

Promotori di primo e di secondo grado, è propaganda anticomunista: chi parla ha delle informazioni. Bianchi Bandinelli sa. Non gli interessa se il promotore sia di primo o di secondo grado, se sappia che dietro c'è la CIA, vuole combattere e combatte. Dà per scontato che Bobbio, tornando sull'argomento, si è idealmente distaccato dalle argomentazioni dell'Associazione.

Qui si vede molto bene l'aspetto strategico di queste cose. È l'inizio dell'articolo. Quanti leggono soltanto l'inizio di un articolo? Qui si usano parole molto chiare, molto dure. C'è anche un minimo di inclinazione nel riportare le parole, il "mi sembra" che diventa "è", il "mi propongo di ritornare" che diventa "sono costretto a ritornare".

Poi però c'è un problema. Una vasta parte successiva del commento di Bianchi Bandinelli è dedicata a ciò che Bobbio aveva scritto, alla sua argomentazione generale e particolarmente a un punto che per Bobbio era ovvio. Chi sono gli intellettuali che fanno politica culturale nel saggio *Politica culturale e politica della cultura*? Sono, secondo Bianchi Bandinelli, anche o solo i comunisti. Allora il centro dell'argomentazione è "perché, Bobbio, ce l'hai con noi? Anche noi vediamo delle minacce alla libertà della cultura, che però provengono dalla parte degli anticomunisti, non tanto dalla parte nostra. Perché non scegli la nostra parte?".

Noi viviamo in tempi di profonda crisi della società, su questo siamo tutti d'accordo; non è possibile, quindi, che la cultura rimanga ferma sulle vecchie posizioni. Anch'essa

è in una crisi di trasformazione, dalla quale riceverà nuova impronta. Si tratta di vedere quale delle forze in movimento possa dare l'impronta più suscettibile di sviluppo.

Il pericolo sono le correnti fasciste e le correnti clericali. “Che il pericolo contro la cultura venga da queste «altre parti» credo che sia fra noi cosa pacifica”. Bianchi Bandinelli dice “fra noi”. C'è il tentativo di portare Bobbio dalla sua parte.

Anche qui, come nel caso di Bobbio, ad un certo momento si apre uno spazio autobiografico. In realtà, nel testo di Bianchi Bandinelli non c'entra niente, perché si tratta dell'uomo di cultura che deve appoggiare le politiche che non ostacolano la cultura – questo era quello che aveva sostenuto Bobbio, è la teoria del vigile urbano. A proposito di questa teoria, Bianchi Bandinelli scrive

una regola di condotta che non contribuisca a ostacolare lo sviluppo della cultura è stata anche la mia convinzione, la mia condotta durante il fascismo, questa condotta essenzialmente passiva, di non partecipazione, di astensione, ad un certo momento, avendo cercato di approfondire il significato degli avvenimenti del nostro tempo, non mi è sembra più sufficiente.

Vedete bene che tra la condotta passiva di chi sta a vedere cosa succede durante il fascismo e la condotta di chi appoggia una politica ordinaria che non ostacola la cultura non c'è niente di comune. Questo è l'urgere dei problemi autobiografici (quel mondo crollato, di cui abbiamo detto) anche in argomentazioni che parlano di altro.

Il testo prosegue con una serrata critica di materiali a stampa americani. Il titolo del commento è *Confluenze e dissolvenze*, perché la rivista di cui si parla s'intitola “Confluence”, diffusa dal Dipartimento di Stato americano e diretta da Henry Kissinger.

Confluenze e dissolvenze si conclude con Bianchi Bandinelli che dice a Bobbio

Il mondo al quale apparteneva ed al quale si confaceva l'ideologia liberale è finito, è morto: e non siamo noi che lo abbiamo ucciso, ma le guerre imperialiste nate dal seno stesso della società liberale.

Quello che può succedere ora è la degenerazione del capitalismo da una parte e la degenerazione del socialismo in Europa. Il mondo liberale è degenerazione del capitalismo, quello socialdemocratico è degenerazione corrotta del socialismo. Sarebbe tutt'altra la musica se gli intellettuali tradizionali capiscano

ciò che avviene sotto ai loro occhi. Di contro a una tale congenita incomprendimento sta la aderenza alla realtà che è propria dei lavoratori.

E questa aderenza alla realtà deriva da un'ideologia.

Bobbio risponde e Bianchi Bandinelli prepara una replica. Il confronto è cominciato. Queste due persone hanno molte cose da discutere. Ci sono argomenti che improvvisamente entrano nel testo e non c'entrano. È molto interessante vedere come prosegue, perché il bello dei colloqui a stampa è che quell'aspetto del non capirsi quando uno dice una cosa qui può apparire maggiormente percepibile, con l'aiuto della parola scritta.

Noi vediamo lentamente come si dispongono in campo gli argomenti e, ad una prima argomentazione di Bobbio che entra in questo dibattito – perché *Politica culturale e politica della cultura* era già stato scritto quando esce il *Manifesto*, verrà corretto quando riceve le bozze – c'è una presa di posizione di un intellettuale comunista sulla rivista ufficiale della cultura del partito. Per cui immediatamente, di getto, Bobbio scrive una replica e la manda a Bianchi Bandinelli. Lui gli risponde il 22 luglio '52.

Caro Bobbio, ti ringrazio molto per avermi mandata la risposta al mio articolo su “Società”, *Confluenze e dissolvenze*. La redazione di “Società” è in ferie, altrimenti avrei subito chiesto se lo spazio consentiva di pubblicare nel prossimo numero la tua risposta e una mia replica. Credo che fino a metà agosto Manacorda, che ha tutto in mano, non sia di ritorno, perciò non posso dirti nulla in proposito, piuttosto fammi sapere tu se intanto avrai collocato la tua risposta altrove. Forse lo spazio consentirebbe allora a me di pubblicare contemporaneamente la mia replica, giacché di replicare ho voglia vedendo dal tuo scritto che il dissenso tra noi è assai più fondamentale di quanto non ritenessi e mentre concordavo in molti punti con il tuo primo articolo, non concordo quasi in nessuno con questo.

Qui il dibattito è cresciuto, la polemica si avvia. Il commento di Bianchi Bandinelli *Confluenze e dissolvenze* provoca immediatamente una risposta diretta di Bobbio, che provoca a sua volta l'intenzione di replicare di Bianchi Bandinelli, altrettanto diretta.

Nota. Per il “basso accomodamento” cfr. l'ed. a cura di Franco Sbarberi (Torino, Einaudi, 2005), p. 7. – La lettera di Bobbio a Bianchi Bandinelli del 21 dicembre 1951 è conservata tra le carte di Carlo Antoni (Fondazione Gentile, Roma); quella di Bianchi Bandinelli a Bobbio del 25 dicembre 1951 si legge in BARBANERA, *Bianchi Bandinelli* cit., pp. 282-283; lo scambio tra i due del gennaio 1952 si trova citato nell'ed. Sbarberi, a p. XXI dell'introduzione del curatore. – Le cit. dal saggio *Politica culturale e politica della cultura* si riferiscono all'estratto inviato con dedica da Bobbio ad Antoni, “con amicizia” (carte Antoni cit.). – *Confluenze e dissolvenze* fu pubblicato in “Società”, 1952, 2, pp. 278-289. – La lettera di Bianchi Bandinelli a Bobbio del 22 luglio 1952 (annuncio della replica) sta in BARBANERA, *Bianchi Bandinelli* cit., p. 438.

Tredicesima lezione

Nel vivo della polemica sulla libertà

Sommario. L'attrazione di Bobbio verso il dialogo con gli intellettuali comunisti e l'attenzione speciale dei comunisti per Bobbio. La lettera di risposta di Bobbio a Bianchi Bandinelli. Sorprendente riproposizione degli argomenti di Antoni. La replica di Bianchi Bandinelli: dissimulazione, cronologie disinvolute, durezza sostanziale. Bobbio prende tempo per rispondere a sua volta. Come si autodefiniscono i contendenti.

L'attrazione di Bobbio verso il dialogo con i comunisti e l'attenzione speciale dei comunisti per Bobbio. Ci sono due aspetti che costituiscono l'argomento di questa lezione. Da un lato abbiamo visto che Bobbio sente particolarmente viva la polemica con i comunisti; la sua posizione intermedia è costruita a metà tra i liberali e i comunisti, ma, abbiamo già notato, Bobbio preferisce continuare a dialogare e polemizzare con i comunisti e questo è un primo aspetto del problema. Vedremo poi qual è la radice psicologica e storica di questa preferenza, di questa attrazione di Bobbio per la polemica con i comunisti.

C'è anche un altro lato del problema; da un certo momento in poi, si delinea un "problema Bobbio" per gli intellettuali comunisti. Sono gli intellettuali comunisti che mettono sotto osservazione Bobbio e dialogano con lui in modo preferenziale.

Ricapitoliamo come sono andate le cose. C'è stata la polemica sul Manifesto dell'Associazione per la libertà della cultura, la reazione comunista e una replica di Antoni. In quel momento Bobbio viene consultato da entrambe le parti, alle quali annuncia che sarà pubblicato un suo scritto, che costituisce, insieme con le lettere private, la sua posizione intermedia. Esce lo scritto, *Politica culturale e*

politica della cultura; intanto, da parte comunista, Bianchi Bandinelli su “Belfagor” liquida Antoni, gli risponde duramente e chiude la polemica con lui. Poi commenta lo scritto di Bobbio in un testo intitolato *Confluenze e dissolvenze*, in cui si vede che gli intellettuali comunisti, e Bianchi Bandinelli come loro portavoce, cercano di staccare Bobbio dalla parte liberale, di mettere in evidenza i punti comuni tra lui e loro.

Su questa manovra abbiamo visto i dubbi di Ludovico Geymonat, che scrive privatamente a Bianchi Bandinelli dicendogli, dopo aver letto il commento allo scritto di Bobbio, “guarda che con Bobbio dobbiamo essere più prudenti, perché stiamo cercando di staccarlo, dobbiamo fare in modo che questi intellettuali liberali stiano con noi e non con quelli atlantici” e così via.

Succede però una cosa imprevista. Bobbio reagisce al commento di Bianchi Bandinelli riproponendo gli argomenti di Antoni e quindi schierandosi daccapo dalla parte dei liberali. È il segno che la manovra degli intellettuali comunisti non è riuscita.

A questo punto Bianchi Bandinelli reagisce duramente; con lo stesso tono con cui aveva liquidato Antoni, pensa alla liquidazione di Bobbio. Da questo momento in poi, gli intellettuali comunisti terranno sotto controllo Bobbio e ribatteranno colpo su colpo ad ogni sua presa di posizione, fino ad arrivare nel luglio-agosto '55 all'intervento di Togliatti. Ora, per gli intellettuali comunisti, la posizione intermedia di Bobbio è diventata un problema: è una posizione insidiosa. Non devono più soltanto rispondere agli intellettuali atlantici ispirati dalla propaganda americana, ma ora anche ad un altro punto di fuoco che sta in mezzo, che apparentemente è slegato, e magari lo sarà realmente, dalla posizione degli intellettuali atlantici: “punto di fuoco” indipendente, che corrisponde alla posizione intermedia di Bobbio.

La lettera di Bobbio a Bianchi Bandinelli. Vediamo come, a caldo, Bobbio reagisce al commento *Confluenze e dissolvenze* di Bianchi Bandinelli. Il testo di Bianchi Bandinelli esce a giugno '52, Bobbio immediatamente scrive una risposta, subito Bianchi Bandinelli si rende conto di cosa è successo e annuncia che ci sarà una sua replica. “Di replicare ho voglia – scrive in quella lettera del '52 – perché adesso vedo che i motivi di dissenso sono profondi”. In realtà, capisce in questo momento che la manovra di portare Bobbio dalla loro parte è fallita.

La rivista ufficiale degli intellettuali comunisti, “Società”, nel numero di settembre del '52, stampa una lettera di Bobbio a Bianchi Bandinelli, con il titolo *Dialogo sulla libertà*. C'è un breve cappello della direzione della rivista – vi ricordo che il direttore della rivista era Gastone Manacorda.

Siamo lieti di ospitare, pur non condividendo taluni punti di vista dell'autore, questa lettera aperta di Norberto Bobbio, alla quale seguirà nel prossimo numero una replica di Ranuccio Bianchi Bandinelli.

“Pur non condividendo taluni punti di vista”: significa che evidentemente Manacorda ne condivideva almeno qualcosa.

Cosa sostiene Bobbio, in questa lettera a Bianchi Bandinelli? Ricapitola gli elementi di dissenso tra loro due. Diciamo che ricomincia, un'altra volta, una discussione che è sempre diversa ma è anche sempre uguale: è il carattere di questa prolungata polemica. In una lettera del dicembre '51, quando la polemica sta nascendo, Bianchi Bandinelli, quasi profeticamente, aveva detto: “saremo costretti a ripetere sempre le stesse cose, perché evidentemente nessuno le sta a sentire”. Tutta la polemica del libro *Politica e cultura* è così; si tratta delle stesse argomentazioni ripetute in modi

leggermente diversi e sempre riproposte. È una profonda discussione sulla libertà, che batte sempre sugli stessi tasti.

Qui dove sono gli elementi di dissenso, secondo Bobbio? A Bobbio interessa circoscrivere il punto di dissenso. Bianchi Bandinelli, nel suo commento, aveva detto che anche i regimi cosiddetti liberal-democratici fanno politica culturale.

Che cos'è la politica culturale? È l'azione di intellettuali al servizio di una politica ordinaria, di uno Stato, di un partito, di una chiesa. Mentre l'intellettuale liberale rimprovera quello comunista perché non si ribella di fronte al fatto che, nella sfera comunista, si fa troppa politica culturale, l'intellettuale comunista risponde: "ma guardate che anche in occidente si fa politica culturale". Su questo punto Bobbio chiarisce che non c'è dissenso; anche lui sa e pensa che a tutti i regimi va imputata "una grossa porzione di politica culturale".

Ti dirò di più: ciò che ha messo me e quelli che la pensano come me – non vi sfugga questa autodefinizione; parleremo poi di come si definiscono i protagonisti di questa polemica – più in allarme è proprio il fatto che una politica culturale sempre più evidente e grossolana venga messa in atto anche dai regimi che si è soliti definire liberal-democratici in contrapposizione ai regimi totalitari, e tra i difensori dei quali si è soliti menare gran scalpore per la politica culturale altrui.

I tentativi di influire sulla cultura, che dovrebbe essere libera, dice Bobbio, si fanno sempre più frequenti anche nei paesi cosiddetti liberal-democratici. Cosa significa? Che il problema non è nella natura del regime liberal-democratico, ma sono i regimi liberal-democratici, in Occidente, che stanno diventando regimi totalitari. Attenzione, è un punto molto importante e, in un certo senso, profetico.

Per me, il fatto che anche i regimi liberal-democratici vogliano imporre una loro politica culturale dimostra semplicemente che anch'essi stanno per diventare regimi totalitari; non costituisce dunque un argomento contro il principio liberale, ma se mai è una testimonianza storica contro l'esistenza di regimi liberali in quest'epoca di crisi. Non costituisce un argomento contro il principio liberale perché, proprio nel momento che anche questi stati adottano i principi dei regimi totalitari, cessano di essere liberali.

A Bobbio preme salvare il valore della libertà, ma ha gli occhi per vedere, e quando vede che ci sono partiti e chiese in occidente che fanno politica culturale non può negare che ci sia un tentativo di utilizzare gli intellettuali da parte dello Stato e di questi altri enti; quindi rassicura Bianchi Bandinelli che tra loro non c'è dissenso: è vero che ci sono dei pericoli in occidente.

Che cosa bisogna fare allora, in questa situazione? Per Bobbio è abbastanza chiaro: bisogna ritagliarsi una sfera di autonomia all'interno del proprio gruppo, all'interno dell'area politica a cui si fa riferimento. In presenza di queste spinte verso la politica culturale, sempre più chiare, che almeno l'intellettuale che appartiene ad un blocco sappia criticare le azioni dei responsabili del proprio blocco e le azioni di politica culturale che provengono da quella parte. Ciò spiega perché Bobbio assume una posizione critica nei confronti di Antoni: Antoni sta facendo una politica culturale all'interno del blocco occidentale e Bobbio lo critica per questo. Bisogna, insomma, assumere un atteggiamento di autonomia nei confronti dei propri compagni di lotta.

Il problema nel blocco comunista, e nel partito comunista, diventa: ci sono intellettuali di questo genere, autonomi nei confronti del partito? Ponendo il problema della partitività della scienza, cioè della scienza asservita alla direzione di un partito, in pratica Bobbio ripropone gli argomenti di Antoni nel saggio *Il vecchio errore* comparso sul "Mondo". È qui che Bobbio, – che i comunisti

avevano pensato di portare dalla loro parte – ripropone gli argomenti di Antoni, secondo cui in Unione sovietica la scienza è asservita al partito.

Tu hai sempre pensato che la scienza fosse tanto più vera quanto più indipendente dalla politica. Qui – Bobbio sta parlando dei bollettini della “Rassegna sovietica” – apprendi per la prima volta (è realmente, io credo, una «novità assoluta» nella storia della cultura) che la vera scienza è quella che dipende dalla direzione del partito.

Questo è l'argomento centrale del saggio di Antoni e Bobbio lo ripropone. Bianchi Bandinelli sarà sobbalzato sulla sedia e avrà detto: la manovra è fallita, tanto vale mettere le cose in chiaro. Qui Bobbio si spinge fino ad offrire una via di uscita al suo contraddittore: se gli intellettuali si comportano così, significa che vogliono assecondare la politica sovietica, che però è cosa distinta dal comunismo. Offre insomma a Bianchi Bandinelli la possibilità di dire che la politica sovietica è sbagliata, ma il comunismo non implica l'asservimento della scienza al partito. Vedremo nella replica che Bianchi Bandinelli chiederà a Bobbio il motivo di questa distinzione: la politica sovietica è il comunismo.

È Bobbio, a questo punto, che cerca di ammorbidire le posizioni di Bianchi Bandinelli nel suo saggio. Lo avverte: se vi distaccate da questo asservimento della scienza al partito “non cascherebbe il mondo”.

Ma è proprio questa impressione che per voi caschi il mondo, cioè caschi il comunismo, se qualche comunista esprime una critica legittima a quel che si pensa e si fa nell'Unione Sovietica, che suscita i più tremendi sospetti.

L'atteggiamento dei comunisti, sta dicendo Bobbio, non è razionale o laico, ma conformista. A questo punto viene proposta, per l'ennesima volta, la solita questione: se non vi lamentate che

nell'Unione sovietica la scienza viene asservita al partito, perché vi lamentate se nel blocco occidentale avviene la stessa cosa?

Voi, non accettando di discutere la politica culturale del regime sovietico, dovrete per coerenza, non dico giustificare, ma per lo meno tollerare l'altrui. Noi, invece, denunciando la politica culturale dei comunisti siamo poi perfettamente liberi di rifiutare quella degli altri. Lascio a te giudicare quale delle due posizioni sia la più favorevole allo sviluppo della cultura, e quale la più consona alle responsabilità dell'uomo di cultura.

Ora il ragionamento è di nuovo al punto iniziale. Il problema, ripete Bobbio, è come si considera la libertà.

Tu vedi scomparire questa libertà e non te ne rammarichi. Anzi hai l'aria di dire: se questa libertà muore, è colpa degli stessi liberali che l'hanno uccisa. Se l'hanno uccisa loro, che ne menavano vanto, che possiamo farci noi?

Ai comunisti non interessa tanto la libertà. Però, dice Bobbio, la libertà è una conquista dell'umanità, che vale per chi l'ha conquistata, cioè per i borghesi che ne hanno fatto la base per una serie di privilegi, ma anche per tutti gli altri. È un valore universale.

La libertà individuale non è una conquista borghese, ma è una conquista umana o per lo meno – e qui è più esatto storicamente – la borghesia l'ha conquistata per tutta l'umanità.

Bobbio vuole tenere fermo questo valore centrale della libertà.

A dimostrazione del fatto che, in qualche modo, Bobbio riprende la polemica di Bianchi Bandinelli contro Antoni e i liberali, il suo discorso prosegue con una risposta all'articolo di Bianchi Bandinelli su "Belfagor". Quell'articolo, che doveva essere la liquidazione della posizione liberale, viene qui resuscitato da Bobbio, dal personaggio che in realtà doveva essere intermedio e che vediamo invece qui

sufficientemente lucido da esporsi a difesa della cultura liberale. Qual è l'argomento? Bianchi Bandinelli aveva detto che, se un giorno i comunisti fossero andati al potere, sarebbero stati costretti a sopprimere la libertà di cui avrebbero potuto servirsi gli oppositori per toglier loro il potere stesso. Bobbio allora risponde: tu pensi che la base di questo vostro diritto di sopprimere gli oppositori sia il fatto che avete conquistato il potere con una dura lotta, ma anche la libertà, nel corso dell'epoca moderna, è stata conquistata allo stesso modo. Il diritto di conservare con la forza il potere non ce l'ha soltanto il partito comunista, ma anche il sistema liberal-democratico.

Riconosci tu o non riconosci a queste persone – sta parlando dei potenti del blocco occidentale – il diritto di difendere anche con la forza il regime liberale? Se non glielo riconosci, perché lo pretendi per i comunisti, come se l'argomento della «dura lotta» e delle «intere masse umane» valesse solo per questi ultimi e non per i primi?

Vedete in quanti modi Bobbio sta difendendo la causa della libertà? Il suo testo, che senz'altro Bianchi Bandinelli avrà trovato sorprendente e insieme deludente, per più d'un motivo, si conclude con questa osservazione:

Vi sono oggi tante cose che crollano e meritano di cadere per sempre. Ma permettimi di dirti che tra le cose che crollano quella che lascia il vuoto più grande e forse irreparabile, è lo spirito della libertà. [...] Che importa se gli eredi di coloro che hanno combattuto per la libertà, ora son disposti a lottare soltanto per i loro privilegi? Vorrà dire soltanto che gli eredi del liberalismo non sono più loro.

Qui c'è un punto molto interessante. Pur di salvare la libertà come principio e valore universale, Bobbio riconosce che gli eredi di coloro che hanno conquistato la libertà, i borghesi del tempo in cui Bobbio vive, non rispettano la tradizione della libertà. Adesso sono

interessati soltanto a salvaguardare i loro privilegi. Esiste un filo sottile e sotterraneo, la tradizione della libertà, lasciato cadere dai ceti dirigenti dei regimi liberal-democratici. Questo riconduce l'argomentazione all'inizio del saggio, quando aveva detto che i regimi liberal-democratici stanno diventando regimi totalitari.

È un tema di una certa attualità, mi pare. Siamo nell'estate 1952 ma c'è l'intuizione che occorre guardare con spregiudicatezza alla realtà delle cose. Non è che se un regime si chiama liberal-democratico pone necessariamente a suo fondamento il valore della libertà.

La replica di Bianchi Bandinelli. Bianchi Bandinelli riceve questa risposta, la legge e capisce subito che deve replicare. Avverte Bobbio che non concorda quasi in nessun punto, e nel numero successivo di "Società", quello di dicembre '52, risponde al suo interlocutore. Lo scritto di Bianchi Bandinelli è intitolato sempre *Dialogo sulla libertà*, perché è il dialogo sulla libertà che prosegue. Dobbiamo analizzare soprattutto l'inizio di questa risposta. Scrive Bianchi Bandinelli:

È proprio vero, caro Bobbio, che i peggiori imbarazzi vengono dagli amici. Ecco che io scrivo un articolo di *Fatti personali* su «Belfagor» (1952, fasc. 2) in discussione con alcuni che si sono andati rivelando avversari irriducibili delle mie convinzioni; quelli non rispondono, e la questione è finita. Poi vieni tu, che sei un amico, e scrivi un articolo che mi sembrava confermare il mio punto di vista nella maggior parte delle questioni, e soprattutto in quella che per me era principale, cioè l'ufficio dell'intellettuale in questo momento e in questo paese; io riprendo e sottolineo i punti d'accordo tra noi («Società», 1952, fasc. 2); e tu, ritenendo forse rivolte a te certe osservazioni che mi erano venute fatte da recenti letture di una rivista universitaria americana e di un libro di un celebrato autore di lingua tedesca, scrivi una lettera così piena di contrasti a ciò che io ritenevo pacifico tra noi, che non posso lasciarla senza replica.

Se siete stati attenti a questo ragionamento, dovrete aver notato che c'è qualcosa che non funziona. Quello che non funziona – e da cui partirà la mia analisi – è la cronologia.

Per poter aggiustare le cose a proprio vantaggio, Bianchi Bandinelli altera la cronologia della discussione. Le cose non sono andate esattamente come dice lui: per prima cosa l'articolo su "Belfagor" era stata una risposta e quindi c'è stata una polemica precedente; non nomina neanche quegli "alcuni" e anzi li definisce "avversari delle mie convinzioni", come se fosse una sua cosa personale, mentre sappiamo che il partito comunista era lì ad aspettare il *Manifesto* di Antoni per reagire. "Quelli non rispondono e la questione è finita": questo aspetto è quello che gli aveva fatto credere che la questione fosse finita effettivamente. "Poi vieni tu e scrivi un articolo": no, la cronologia non è questa. In realtà, l'articolo di Bobbio è precedente al testo di "Belfagor", è contemporaneo alla polemica sul *Manifesto*: Bobbio è stato tirato in mezzo dalle due parti al tempo della polemica.

Qual è qui il tentativo di Bianchi Bandinelli? Sta cercando di tirar fuori Bobbio dall'atmosfera di quella polemica e far apparire le cose completamente staccate, dissimulando che quella di Bobbio, che si trova adesso a contrastare, è una risposta sulla linea di Antoni, perché il fatto per lui sorprendente è che la risposta al suo articolo su "Belfagor" non arrivi da Antoni, ma da Bobbio che sta in mezzo tra i due fortini nemici.

In questa argomentazione molto capziosa, ricostruisce cronologicamente la storia in un modo, che gli permette di nascondere che in realtà Bobbio ha preso le parti degli intellettuali liberali. Per Bianchi Bandinelli sarebbe stata anche l'ammissione di un fallimento, perché tutta la manovra serviva a controbattere agli

intellettuale atlantici e cercare di guadagnarsi gli intellettuali di terza forza.

Attenzione, allora, perché questo testo di Bianchi Bandinelli ha un tono superficiale, in cui Bobbio è il caro amico e il contrasto è dissimulato, ma di per sé, per quello che comporta come mossa politico-strategica, questo articolo è molto duro e disegna il profilo della parte comunista che si appresta a resistere. E da questo momento, mi pare, che Bobbio comincia a diventare un problema per gli intellettuali comunisti.

Nel merito, visto che la manovra è fallita, tanto vale colpire. Sul piano della forma, però, bisogna salvare le apparenze e allora Bobbio è il “caro amico”.

E per di più ci si mette anche l'amico Manacorda, che pone il tuo scritto, nel passato fascicolo di questa rivista, sotto il titolo, niente di meno, che di *Dialogo sulla libertà*.

Facendo ciò, Gastone Manacorda si rivela per quello che era, un intellettuale critico all'interno del partito – abbiamo già visto il suo intervento alla commissione culturale nel 1954; era un intellettuale aperto alla critica della propria parte, proprio come sosteneva Bobbio. In qualche modo, questo spazio che Manacorda aveva aperto, Bianchi Bandinelli sta cercando di chiuderlo, mettendo in evidenza gli aspetti di dissenso. Con un titolo del genere, dice Bianchi Bandinelli, si potrebbe fare un bel trattato di filosofia, ma lui è un praticone, interessato a una traduzione politica di questa discussione.

Io ho passato tutta l'estate lavorando dieci ore al giorno a classificare certe piccole toppe di stoffa colorata [...]. E quel tanto di energie che mi rimanevano dopo un lavoro così poco filosofico e ottundente anzichè, l'ho speso nella direzione amministrativa di questa azienda agricola nella quale abito.

Bianchi Bandinelli sta dicendo “da una parte sono un archeologo, dall'altra sono un contadino, come posso seguirti su questi argomenti filosofici?”

Tieni conto, ti prego, di queste mie condizioni di inferiorità, e accontentati di qualche mia osservazione estremamente semplice e banale, che non servirà a convincerti, lo so bene, ma potrebbe darti spunto a una riflessione attraverso la quale, o prima o poi, spero che arriverai a convincerti da te stesso. Le uniche convinzioni che veramente valgono, sono quelle alle quali si arriva dall'interno.

Questa è una frecciata. Ricordate nel testo precedente, *Confluenze e dissolvenze*, quando aveva detto che gli avversari fanno propaganda anticomunista e sono ispirati da promotori di primo e di secondo grado? Con questa frecciata, ti dovrai convincere dall'interno, è come se dicesse: neanche tu sei tanto autonomo, sullo sfondo ci sono promotori di primo e di secondo grado. È un po' la sigla della durezza dello scontro.

Vediamo quali sono i suoi argomenti. Bianchi Bandinelli dice: siamo d'accordo che nel blocco occidentale e in quello orientale la politica cerca di soffocare la cultura, di asservirla e tu, essendo un intellettuale liberale, pensi che si debba contrastare questa tendenza. Però il mio punto di vista è differente.

Se oggi da ogni parte la cultura assume un evidente contenuto politico, ci sarà pure una ragione, una ragione storica (giacché non accettiamo che sia colpa del Maligno); e allora, analizziamo la ragione storica che porta a questo «scandalo», cerchiamo di riconoscerne il sorgere e lo sviluppo e di riconoscere, sotto il suo aspetto attuale, l'eterno contrasto di reazione e di progresso, e vediamo quale delle vie che oggi possiamo percorrere ci porta innanzi, quale ci porta indietro. Fatta questa diagnosi, potremo, da intellettuali e uomini di cultura quali siamo, affiancarci all'una o all'altra di queste forze, e contribuire al loro sviluppo migliore.

C'è, come vedete, una retorica dell'andare avanti, del progresso, della giustizia, della verità. Quale parte bisogna prendere? Necessariamente, quella del blocco orientale.

Un'altra differenza con Bobbio è, dice lui,

nel ritenere tu possibile che gli intellettuali, pur aderendo a quelle convinzioni politiche che essi riconoscano più giovevoli alla cultura ma restando sostanzialmente gruppo a sé, possano avere un peso della difesa della cultura e della libertà.

Questa è un'illusione, dice Bianchi Bandinelli. In questa situazione, in cui ci sarà pure una ragione se la cultura assume un contenuto politico, l'intellettuale ha un peso *solo se si affianca* – ritorna l'affiancarsi – “a quelle forze sociali che determinano effettivamente il cammino dell'umanità”.

Il mio problema è stato di capire quali erano le forze del progresso, e quindi del giusto, del vero; e a quelle mi sono affiancato [...]. All'intellettuale io non chiedo se non questa scelta. Anche se egli la farà in senso opposto al mio, cioè in un senso che io non posso non ritenere errato – qui sta parlando evidentemente di Antoni –, questo suo errore mi sembra meno incomprensibile di quello di chi proclama una indipendenza dell'intellettuale, che in effetti non esiste mai.

Bianchi Bandinelli qui fronteggia Bobbio, lo attacca proprio sulla posizione intermedia che si è cautamente costruito. Guarda che la posizione intermedia non esiste, gli dice; preferisco quelli che si schierano contro di me a quelli che si schierano in mezzo.

In concreto, mi sembra abbastanza strana la condotta di certi intellettuali sinceramente liberali – e qui sta parlando di Bobbio –, i quali sono allarmati e disgustati da quanto avviene in Italia (e in Europa), dove la classe che detiene ancora il potere politico sta rimettendo in valore e cerca di imporre quanto di più retrivo e reazionario sia stato formulato dal vecchio clericalismo e dalla borghesia fascista; essi sono allarmati e disgustati, sanno che la forza che più decisamente e più efficacemente può opporsi e si oppone di fatto a questa ondata reazionaria si trova nel campo del comunismo, ma

non si affiancano ad essa, perché il comunismo sostiene la «partiticità della cultura», e temono di perdere la libertà. In sostanza, si fanno mangiare dal lupo che hanno incontrato, per paura di un orso che forse sta dietro al monte.

E' strano, gli intellettuali liberali conoscono i pericoli incombenti, perché non si uniscono ai comunisti? Il discorso prosegue, poi, mettendo le cose ancora più in chiaro. Nell'articolo pubblicato da "Società" – qui Bianchi Bandinelli segnala che il testo pubblicato era leggermente diverso da quello originale –

io avevo scritto che «ammesso il dovere dell'impegno politico dell'intellettuale, ne deriva anche quello che si suol chiamare della "partiticità della cultura"»

Bianchi Bandinelli l'ammette: si è impegnato, la sua azione culturale deve essere diretta dal partito, e in generale l'azione culturale deve essere diretta da un partito. Quindi non ti sprecare a dimostrarmi, dice, che anche io debba pensare che la cultura sia indipendente: non lo penso.

Perché la cultura è sempre stata legata alla *Weltanschauung* di una determinata classe, rappresentante di determinati interessi, e si è sviluppata, anche nelle sue fioriture «disinteressate» (che nessuno nega o disprezza), sopra quel terreno ben determinato. E sempre, quando accanto al gruppo sociale dominante si è affacciato un altro gruppo sociale che si è avviato a succedergli nell'egemonia, vi è stata una lotta anche sul terreno culturale.

Questo è il suo punto di vista. La cultura è legata ad una classe; la sua visione è che questo gruppo sociale a cui lui si è affiancato, cioè i comunisti, è avviato a conquistare l'egemonia. Stanno per vincere, forse ce la faranno.

Di seguito a questa ammissione, identifica comunismo e politica sovietica, come abbiamo visto, disilludendo Bobbio, che aveva

osservato sommessamente che le due cose potevano anche essere distinte.

Qui si apre, nel testo di Bianchi Bandinelli, una lunga parentesi che riguarda proprio il problema della storia. Per dimostrare che in realtà, nel blocco orientale, esiste una certa libertà in campo culturale, fa una serie di esempi riferiti a ciò che accade negli studi storici in Unione Sovietica. Il testo di Bianchi Bandinelli si conclude:

Tu sbagli dunque certamente, caro Bobbio, quando dici che sei sicuro che gli intellettuali comunisti che conosci e stimi, e per esempio la maggior parte di quelli che collaborano a «Società», la pensino come la pensi tu, pensino cioè che il principio della partitività della scienza è un principio reazionario. Non solo ti inganni; ma ora sono io a trattenermi per la manica e a dirti: attenzione! bada, dal dire questo al dire che i comunisti sono dei reazionari è breve il passo.

[...] siamo i più conseguenti, i più diretti eredi di quel germe secolare del razionalismo che produsse l'Umanesimo e poi l'Illuminismo e quindi il Liberalismo.

Inserisce, in maniera piuttosto spericolata, questa sua posizione di ossequio all'autorità del movimento comunista in una linea che va dall'umanesimo, attraverso l'illuminismo, fino al liberalismo. Perché? Perché, così facendo, si aggancia ad una critica che i reazionari cattolici avevano fatto agli intellettuali comunisti e insieme ai liberali. Ma questo non basta, direi, per rientrare in una tradizione critica, come quella dell'umanesimo o dell'illuminismo. Invece Bianchi Bandinelli riafferma la validità del principio della partitività della cultura, sostenendo che rientra in queste alte tradizioni culturali.

Bobbio prende tempo. Bobbio riceve questa lettera, naturalmente la legge e stavolta – l'altra volta aveva scritto di getto la risposta –

prende tempo. Il 18 gennaio 1953, una ventina di giorni dopo aver letto la risposta, in una lettera a Bianchi Bandinelli, scrive:

Mi pare che le ragioni di dissenso siano fondamentalmente due. Uno, tu ritieni che l'intellettuale, il quale non partecipi in questo momento a nessuna delle parti in lotta, non abbia nessuna efficacia e quindi c'è nella tua critica un invito a decidersi. Due, ritieni che la partiticità della cultura che trattiene alcuni intellettuali dal decidersi non deve scandalizzare nessuno, perché ogni cultura è anche senza saperlo ideologicamente legata e poi perché partiticità non vuol dire direttive dall'alto e cervelotiche. Ho i miei dubbi sull'uno e sull'altro punto, ma non vorrei rispondere, né penso che tu lo richieda, così su due piedi. Non si tratta di imbastire una polemica, ma di continuare una discussione utile. Intendo una discussione utile in quanto mette in chiaro certi problemi. A me pare, per esempio, che nella tua risposta siano precisati questi due problemi. Mi fermerei, per ora, qui, non per lasciar cadere il tuo suggerimento, ma per accoglierlo e svilupparlo con un'analisi possibilmente ampia e pacata e ritornandoci su meditatamente.

Vedete che l'atteggiamento è molto diverso rispetto alla volta precedente? L'altra volta aveva risposto immediatamente e, istintivamente, aveva riproposto gli argomenti di parte liberale. C'è stata la risposta nettissima di Bianchi Bandinelli, in cui esplicitamente è rivendicato il valore del principio della partiticità della cultura. Quindi adesso Bobbio puntualizza gli argomenti del suo interlocutore, e aspetta. La sua risposta arriverà qualche mese dopo.

Come si autodefiniscono i contendenti. Vorrei farvi notare una cosa. Il modo con cui Bobbio costruisce la sua posizione intermedia tra i contendenti – con una strategia nei confronti di Antoni e un'altra nei confronti di Bianchi Bandinelli, – corrisponde anche al modo in cui, nelle lettere private e in questi testi, vengono definiti i contendenti.

Nel dicembre '51, in una lettera a Bianchi Bandinelli, è piuttosto chiaro che chi dice “io”, chiama “voi” i comunisti. Chi sono gli altri, in questa lettera, è piuttosto chiaro. Antoni viene incorporato in un gruppo di non-comunisti: di fronte ai comunisti, Bobbio non definisce Antoni un anti-comunista, lo definisce non-comunista. Lui stesso, che si sta costruendo questa posizione intermedia, si autodefinisce non-anticomunista. Vedete com'è sottile il gioco? Di fronte a Bianchi Bandinelli, nel primo tempo della polemica sul *Manifesto*, Antoni è un non-comunista e Bobbio è un non-anticomunista.

Nel saggio *Politica culturale e politica della cultura*, che è diretto anche contro Antoni, gli intellettuali dell'Associazione per la libertà della cultura non sono più definiti non-comunisti, ma diventano anti-comunisti: sono definiti come li definirebbero i comunisti.

Nel saggio di Bianchi Bandinelli *Confluenze e dissolvenze*, a conferma di questo che vi sto dicendo, l'autore parla di intellettuali comunisti, loro, di intellettuali anticomunisti, quelli che si fanno manovrare dai promotori di primo e secondo grado, e di intellettuali tradizionali. Chi sono gli intellettuali tradizionali? Sono quelli come Bobbio, gente da conquistare.

Nel saggio di Bobbio che abbiamo appena letto, avete visto che, per prima cosa, definisce la sua posizione come quella di “me e quelli che la pensano come me”. Qui c'è un evidente imbarazzo. Non sa dare un nome a “lui e quelli che la pensano come lui”. Parla poi di intellettuali comunisti, parla di intellettuali conformisti, che sarebbero gli altri, e ad un certo punto parla di “voi e noi”, però non li definisce.

Più sottile, nella risposta che abbiamo appena commentato, Bianchi Bandinelli inizia dicendo che Bobbio è un amico; poi parla di se stesso e delle sue convinzioni, come se fosse un fatto personale. Poi

parla di quelli, degli avversari, ma anche qui non c'è un nome. “Noi”, “io e te”, “ogni questione fra noi”, poi cita “l'amico Manacorda”. Ma se Manacorda è un amico e Bobbio anche è un amico, vuol dire che Bobbio è un comunista. E poi vengono citati gli intellettuali comunisti.

Vedete la difficoltà di assegnare un nome a questi personaggi che si stanno combattendo? Perché questi personaggi cambiano di posto. Chi ha le idee molto chiare, come gli intellettuali comunisti, ha una sua posizione; tutti gli altri assumono posizioni variabili: Bobbio una volta è un intellettuale tradizionale, una volta è un amico, una volta è un intellettuale anticomunista; Antoni è una volta non-comunista, una volta anticomunista e un'altra ancora un liberale.

Nel corso di questa polemica, dal momento in cui Bobbio diventa un problema per gli intellettuali comunisti, Bobbio si attesta sulla posizione di intellettuale liberale e l'esito di questo libro, *Politica e cultura*, sarà di opporre questi due modelli: l'intellettuale liberale, da non confondersi con l'intellettuale che fa la politica culturale per i regimi liberal-democratici, ma che agisce secondo la tradizione della libertà come valore universale, e gli intellettuali comunisti. A quel punto i campi si definiscono in maniera più netta, ma in questa prima fase della polemica, che sta per chiudersi, ho voluto segnalarvi una certa mobilità nella rappresentazione degli schieramenti.

Nota. La lettera di Bobbio è originariamente pubblicata in “Società”, 3, settembre 1952, pp. 512-520 (alle pp. 31-40 dell'ed. Sbarberi di *Politica e cultura*, con il titolo *Difesa della libertà*). – La replica di Bianchi Bandinelli sta in “Società”, 4, dicembre 1952, pp. 697-703. – La lettera di Bobbio a Bianchi Bandinelli del 18 gennaio 1953 è pubblicata nella *Introduzione* di Franco Sbarberi all'ed. cit. di *Politica e cultura*, p. XXIII.

Quattordicesima lezione

La situazione del 1953-54 e “Nuovi argomenti”

Sommario. Bobbio ricerca una posizione di equilibrio tra intellettuali comunisti e liberali. Ci aspettiamo che la risposta a Bianchi Bandinelli riconosca le ragioni dei comunisti. La legge truffa, la primavera del 1953, la difficile situazione politica del 1954. Nasce la rivista “Nuovi argomenti” e lancia un’inchiesta su arte e comunismo. Intervento di Bianchi Bandinelli. In questo quadro Bobbio scrive la sua attesa risposta. Giudizio sui fatti e questione dei valori: arte e libertà. Le due polemiche ulteriori con i comunisti iniziano nel 1954. Testimonianze del 1954: due scritti di Bobbio sul “Ponte”, due articoli e una vignetta di Vespignani sul “Contemporaneo” a proposito della libertà della cultura e dell’AILC.

Bobbio ricerca una posizione di equilibrio. È degno di nota con quanta attenzione Bobbio stia costruendo la sua posizione intermedia tra i contendenti. Occorre dire che questa posizione è insidiata da una serie di contraddizioni. La posizione intermedia di Bobbio è uno dei problemi centrali di questa storia.

Da che cosa vediamo che Bobbio costruisce questa posizione attentamente, cautamente? Perché sembra che ad ogni messa a punto nei confronti dei comunisti, e quindi ad ogni argomento di critica rivolto ai comunisti, subito nel testo successivo o addirittura nello stesso testo trovate un altro argomento che bilancia questa critica ai comunisti nei confronti dei liberali. Se, quindi, nel gennaio ’52, nel saggio *Politica culturale e politica della cultura* aveva preso le distanze dal Congresso per la libertà della cultura, di fronte al commento di Bianchi Bandinelli di giugno ’52, *Confluenze e dissolvenze*, che faceva di lui una specie di amico, un compagno di strada, subito reagisce e ripropone gli argomenti di Antoni e del Congresso per la libertà della cultura. Bianchi Bandinelli a sua volta reagisce e nel dicembre ’52 pubblica un duro commento allo scritto

di Bobbio e segnala agli intellettuali comunisti che esiste un “problema Bobbio”, del quale vi ho già parlato, e che arriverà fino alla scrivania di Togliatti. Di fronte a questa dura reazione di Bianchi Bandinelli, Bobbio prende tempo.

Secondo questo principio del bilanciamento, come se Bobbio usasse una bilancia invisibile, dopo la critica di Bianchi Bandinelli ci dovremmo aspettare una presa di posizione di Bobbio a favore dei comunisti. Questo, in un certo senso, avviene, nel maggio-giugno '53, nel saggio *Libertà dell'arte e politica culturale*.

La primavera del 1953. Ci sono molte cose che cominciano a muoversi in Italia nella primavera '53. Che cosa era successo? Nell'autunno 1952, il governo aveva presentato un disegno di legge per la riforma della legge elettorale. Guardate a volte le cose come tornano nella storia italiana, che da questo punto di vista sembra immobile. A ridosso delle elezioni del giugno '53, il governo presenta un disegno di legge elettorale, quella che Calamandrei definirà la legge truffa, che avrebbe attribuito un grosso premio di maggioranza a chi avesse riportato la maggioranza assoluta dei voti. Questo mette in movimento la politica italiana della terza forza.

Gli intellettuali di terza forza si chiedono cosa devono fare, figure come appunto Calamandrei, come Tristano Codignola – che apparteneva al partito socialdemocratico, che appoggiava il governo, e che ne esce per protesta contro la legge elettorale –, come Emilio Lussu. Qualcosa del genere accade anche nel partito repubblicano dal quale si distacca Ferruccio Parri, il presidente del consiglio del '45 e capo nella resistenza del vecchio partito d'azione. Questi intellettuali vanno a costituire una specie di partitino, che prenderà il nome di Unità popolare, che si rivelerà – anche se prenderà pochi voti – uno degli elementi determinanti per evitare

che scatti il premio di maggioranza previsto dalla nuova legge elettorale. Pensate che il premio di maggioranza nel '53 non scatta per soli 57.000 voti.

Nasce la rivista "Nuovi argomenti". Tutto questo succede nella primavera '53 e la politica italiana si rimette un po' in movimento. Per quel che ci interessa nella discussione tra Bobbio e Bianchi Bandinelli, il fatto di rilievo della primavera '53 è che nasce la rivista "Nuovi argomenti". Questa nuova rivista ci interessa per due motivi. Perché è su "Nuovi argomenti" che Bobbio dialoga e discute con gli intellettuali comunisti, quindi questa rivista è un avamposto della discussione di terza forza con gli intellettuali comunisti. È un avamposto nuovo, come se, nel panorama di un assedio che abbiamo visto abbastanza bloccato, improvvisamente nella terra di nessuno, sorgesse un altro forte (o fortino).

Che cos'era "Nuovi argomenti"? È la riproposizione di una rivista già fondata nel 1941, che si chiamava "Argomenti", il cui fondatore è Alberto Carocci: un'importante figura di imprenditore culturale, letterato ma di professione avvocato civilista dell'Olivetti (impresa che poi finanzia "Nuovi argomenti"). È l'animatore della rivista "Solaria": sono reti di intellettuali e di letterati che hanno fatto la storia della cultura italiana durante il fascismo, che all'uscita dal fascismo, prima della liberazione, si chiedono che cosa si debba fare. Carocci aderisce al partito d'azione, subisce le stesse disillusioni alle quali va soggetto Bobbio; nella situazione del '53, che si rimette in moto, fonda questa nuova rivista, chiamando a dirigerla insieme a lui Alberto Moravia.

Il secondo motivo per cui ci interessa "Nuovi argomenti" è che, quando il Congresso per la libertà della cultura in Italia cercherà di creare un'altra rivista che possa influenzare in senso anticomunista

il panorama della terza forza, si riferirà esattamente a “Nuovi argomenti”. Cercherà, insomma, di contrastare “Nuovi argomenti” e sarà la rivista di cui parleremo nelle prossime lezioni, “Tempo presente”.

“Nuovi argomenti” è una rivista di qualità. Gli autori sono tutti di prim’ordine, i direttori erano grandi intellettuali. Dal punto di vista dei politici, Moravia era uno dei problemi della cultura italiana, proprio per il suo non schierarsi.

“Nuovi argomenti” lancia un’inchiesta su arte e comunismo. Se scorrete le prime annate della rivista, vedrete che il tema “politica e cultura” è assolutamente centrale; perché ci sono i molti scritti di Bobbio, ma anche perché questa rivista vuole discutere il problema della posizione politica dell’intellettuale. Nel primo numero, Moravia lancia un’inchiesta – anche questo è molto rilevante: “Nuovi argomenti” pone all’attenzione della cultura italiana il genere dell’inchiesta, che avrà una sua storia, momenti alti negli anni Cinquanta e momenti bassi dagli anni Sessanta in poi, fino a scomparire quasi nei nostri tempi – su arte e comunismo. Poi ci saranno anche altre importanti inchieste su questi temi, per esempio nel ’54 su “comunismo e occidente”; nel ’56, dopo il rapporto Chruščëv, ci sarà l’inchiesta “nove domande sullo stalinismo”, con un’importante risposta di Togliatti; nel ’57, dopo i fatti d’Ungheria, “otto domande sullo stato guida”.

“Nuovi argomenti” è un fortino in cui questi problemi vengono dibattuti, quindi l’impressione molto forte è che Carocci, vecchio azionista, sia in contatto con Bobbio e subito lo faccia rientrare in questa avventura, tanto che Bobbio, fin dal secondo numero, partecipa all’inchiesta su arte e comunismo.

Bobbio doveva una risposta a Bianchi Bandinelli, dopo il suo duro commento apparso sul numero di dicembre '52 di "Società". La risposta arriva su "Nuovi argomenti", ma è preceduta da un testo di Bianchi Bandinelli, che però non è direttamente rivolto a Bobbio. Nella stessa sede, sullo stesso numero di maggio-giugno '53 di "Nuovi argomenti", compaiono sia questo testo di Bianchi Bandinelli su arte e comunismo sia un testo di Bobbio su arte e comunismo, in cui si trova la risposta che doveva a Bianchi Bandinelli. Bobbio avrà forse potuto leggere in anticipo anche questo testo di Bianchi Bandinelli e avrà impostato il suo di conseguenza. Altri scritti "rientrano" nel dialogo tra i due, anche se Bianchi Bandinelli risponde a Moravia e a Carocci.

L'intervento di Bianchi Bandinelli. Che cosa osserva Bianchi Bandinelli su questa inchiesta su arte e comunismo? Innanzitutto fa un po' lo spiritoso, il tono del testo è scherzoso, sembra che manifesti una certa insofferenza nei confronti del tema. L'intellettuale comunista, che crede nel mondo nuovo che sta arrivando, fatica a comprendere le ragioni degli intellettuali tradizionali che mettono in dubbio tante cose, che invece, di fronte all'evidenza che si presenta all'intellettuale comunista, non sono da mettere in dubbio. Poi arriva subito una frecciata nei confronti dei non-comunisti, che possiamo interpretare, dato che Bianchi Bandinelli in questo momento sta aspettando la risposta di Bobbio, come rivolta proprio a quest'ultimo.

Di solito, quando dei non-comunisti pongono una domanda siffatta – cioè arte e comunismo –, essi pongono una volta di più il problema della libertà, perché nella loro domanda è sottinteso che l'arte non possa vivere se non nella piena libertà e che il comunismo sia negazione di libertà. Questo è il vero senso della domanda.

Ricorderete che, in questo gioco di botta e risposta tra Bobbio e Bianchi Bandinelli, il tema della libertà sta in mezzo, non si sposta e loro ci stanno girando intorno. Stanno “scavando” in questo tema in vari modi, ma il problema resta sempre quello.

È perfettamente vero quello che sta dicendo Bianchi Bandinelli. Ma c'è una riduzione del problema della libertà, considerata non un valore, ma nel senso di occasione egoistica (“l'artista che si fa questa domanda sulla libertà è come se si chiedesse, nella società comunista quello che scrivo, quello che dipingo, così com'è e come a me piace farlo, avrà ancora lo stesso valore e la stessa quotazione che ha adesso oppure mi troverò messo nell'ombra?”). Vedete come riduce il problema della libertà, che adesso è diventato il problema del singolo artista che si chiede se, quando saranno andati al potere i comunisti, potrà continuare a fare quello che vuole.

Arriva l'attesa risposta di Bobbio. Sembra che Bobbio abbia letto il testo di Bianchi Bandinelli poiché, nello stesso fascicolo, riprende la sua stessa argomentazione. Vi stavo dicendo prima che ci aspetteremmo da lui un'argomentazione leggermente favorevole agli intellettuali comunisti.

Qual è il ragionamento? Badate bene alle date: siamo ancora nel clima di prima delle elezioni, che saranno il 7 giugno. Vi sto cercando di mostrare che, nel clima creato dalla legge truffa, Bobbio si avvicina agli intellettuali comunisti e quindi il bilanciamento che effettua, un attacco ai liberali e uno ai comunisti, è tanto più motivato ora, che sta combattendo la stessa battaglia degli intellettuali comunisti.

Qual è l'argomentazione favorevole agli intellettuali comunisti? Normalmente, scrive Bobbio, si sostiene che “l'arte è libera nei paesi di democrazia liberale ed è, invece, asservita alla politica nei

paesi di democrazia popolare”. Fate attenzione a questa argomentazione, perché, se prendete il volume *Politica e cultura* pubblicato da Einaudi e leggete il saggio *Libertà dell'arte e politica culturale* senza tenere conto di tutte queste cose, potreste non capire, innanzitutto vi può sembrare strano che Bobbio si metta a parlare di arte.

Di fronte a questa affermazione i comunisti adoperano entrambe le possibili tesi difensive: 1) non è vero che l'arte sia libera nei paesi di democrazia occidentale; 2) non è vero che l'arte sia asservita nei paesi di democrazia popolare.

Secondo il suo modo di ragionare per schemi, per successive risposte ai problemi che vengono posti, Bobbio confuta prima l'argomento che non è vero che l'arte sia libera in occidente e poi l'altro, che non è vero che l'arte sia asservita nel blocco orientale. Come si dimostra che l'arte è libera in occidente? Ecco che entra in gioco direttamente Bianchi Bandinelli. Bobbio dice che questa difesa dei comunisti si può argomentare in tanti modi, ma

scelgo un passo di Bianchi Bandinelli, non solo perché è chiaro e dice tutto quello che deve dire, ma anche perché son debitore all'autore ed amico di una risposta.

Bianchi Bandinelli aveva detto che è giusto accettare il fatto che la cultura debba essere asservita alla politica, “perché la cultura è sempre stata legata alla *Weltanschauung* di una determinata classe”. Se la cultura è sempre stata legata alla concezione del mondo di una determinata classe, questo significa che non è vero che l'arte sia libera in occidente. Come risponde Bobbio?

Possiamo benissimo ammettere la tesi che «la cultura è sempre stata *legata* alla *Weltanschauung* di una determinata classe», ma aggiungiamo: c'è legame e legame.

L'artista si sente vincolato a determinati temi, a un determinato clima o a una determinata concezione del mondo e può esserlo in due modi, perché è costretto o perché è convinto e quindi lo fa liberamente. Naturalmente Bobbio opta per questa seconda spiegazione: in occidente l'artista è legato alla concezione dominante per libera scelta, non perché è costretto, e quindi dà per dimostrato che l'arte è libera in occidente.

Passa poi ad affrontare l'altro aspetto, cioè la seconda tesi difensiva dei comunisti (non è vero che in oriente l'arte sia asservita al potere). Che cosa aveva sostenuto Bianchi Bandinelli? Aveva detto che ci sono grandi discussioni tra gli storici sovietici e che quindi non può non esserci libertà. Allora osserva Bobbio

Che vi sia discussione sta bene, ma non basta. Bisogna che la discussione sia libera.

Non dev'essere una discussione predeterminata. Se gli intellettuali sovietici accettano il principio della partitività della cultura, ciò significa che la discussione c'è ma non è libera, si può parlare ma la discussione non può avere un esito diverso dalle indicazioni date dal partito.

Vi chiederete che cosa c'è di favorevole agli intellettuali comunisti in questa serrata confutazione delle loro tesi difensive. Niente: la parte favorevole arriva subito dopo.

Giudizio sui fatti e questione dei valori: arte, giustizia e libertà. C'è una seconda parte di questo testo. Bobbio riconosce che gli intellettuali comunisti sono in difficoltà, perché vengono trascinati a discutere su un piano che non è il loro, quello del giudizio sui fatti e non sui valori. Qui c'è un argomento generale. Bobbio scrive:

Ricordiamoci che le grandi contese che dividono gli uomini non sono mai contese sulle interpretazioni dei fatti, ma sulle valutazioni che, sottintese o magari incoscienti, reggono quelle interpretazioni.

L'intellettuale comunista viene trascinato a discutere di una questione di fatto, è libera l'arte in occidente? Oppure: è asservita l'arte in oriente? Ma il problema dell'intellettuale comunista non è la questione di fatto. Il problema riguarda i valori: è bene o male che l'arte sia libera? Se portiamo la discussione, dice Bobbio, su un altro piano, quello dei valori, allora la risposta degli intellettuali liberali non è più così facile. LA questione è se l'arte è un bene superiore: in occidente l'arte è un bene superiore, è chiaro che quindi si può discutere se sia libera o asservita. Ma se c'è qualcos'altro di superiore all'arte, che Bobbio qui indica con il nome di giustizia, che l'arte sia libera o asservita non conta più. Ecco che, se trasportiamo la discussione sul piano dei valori, gli intellettuali comunisti riguadagnano il terreno che avevano perso nelle discussioni sul piano dei fatti.

Sin che si contendeva sulla questione di fatto, se l'arte fosse più libera in America o in Russia, i comunisti non potevano non avere la peggio. Ma, ricondotta la questione ai suoi fondamenti, si propone la seguente alternativa: la società deve essere costituita in modo da permettere agli artisti di creare grandi opere d'arte? Oppure: l'arte dev'essere creata in modo da dare il proprio contributo alla trasformazione della società?

Qual è il valore più alto?

È molto interessante, apriamo questa parentesi, che quando Bobbio deve descrivere i valori del blocco orientale, facendo il grande sforzo, lui intellettuale liberale, di porsi come intellettuale mediatore e di costruirsi questo punto d'osservazione intermedio, si trova un po' in difficoltà. Non sa bene cosa dire, preferisce non descriverli adeguatamente, alla fine li riunisce sotto il nome di giustizia. Questo

è un punto che divide l'argomentazione di Bianchi Bandinelli e di Bobbio, perché Bianchi Bandinelli nel testo citato dice più chiaramente quali sono i valori che, secondo lui, sono superiori a quelli dell'arte.

Il comunismo, scrive, non è un'estetica, ma è una teoria e una prassi che mirano alla costruzione della società socialista. La costruzione di una società socialista significa abolire i residui di feudalesimo che ancora largamente sussistono nella società capitalistica, portare enormi masse di uomini a una condizione di vita più umana, togliere milioni di esseri umani dalla fame, dalla miseria, dalla sordidezza e dall'ignoranza. Togliarli, abolita la disoccupazione, dalla lancinante incertezza del domani. Rendere meno penosa l'infinita tristezza di un vecchiaia che la miseria e l'abbandono rendono spesso dolorosa.

Bobbio parla genericamente di giustizia, non si ferma a spiegare bene di che si tratta.

Comunque, di fatto, avendo spostato la discussione sul terreno dei valori, è venuto incontro agli intellettuali comunisti.

La cosa non finisce qui, perché il testo di Bobbio finisce in un altro modo. Bobbio si rende conto che c'è un problema di valori: per i liberali l'arte è importante mentre per i comunisti è più importante, diciamo, la giustizia. Ma qual è il valore di fondo per gli intellettuali liberali, come lui? Non può che essere la libertà. Qui c'è un momento estremamente sintomatico di questo dialogo, perché Bobbio nello stesso periodo fa un elogio della libertà come valore assoluto e, nel giro di una frase, trasforma in punto interrogativo il valore assoluto. Vedete l'incertezza e l'inquietudine dell'intellettuale liberale, che fa il mediatore?

Nessuno può rispondere altrettanto tranquillamente che l'umanità ha tante altre cose importanti e buone da fare prima di pensare alla libertà; nessuno può rispondere così perché senza la libertà le cose importanti si rivelano secondarie e le cose buone diventano tristi.

Questa è la sua formulazione più netta: non può non esserci libertà. Subito dopo, però:

O abbiamo perduto la fiducia nella libertà?

Questa è la sua posizione, difficilissima, fragile, revocabile in dubbio. Proclama la fiducia nella libertà e nello stesso tempo si rende conto che potrebbe averla perduta. Il valore diventa subito domanda, dubbio angoscioso. Nello stesso tempo non si interessa degli altri valori e non prova neanche a descriverli: questo è tipico della sua posizione intermedia.

Di fatto l'articolo è un contributo, un venire incontro agli intellettuali comunisti, provando a riaffermare il valore della libertà come valore assoluto.

Le due polemiche ulteriori. Il primo round della discussione con Bianchi Bandinelli si chiude su questo testo. Ci sono le elezioni nel giugno '53, dopo una pausa di alcuni mesi, con l'inizio del '54, iniziano le altre due polemiche di cui ci occuperemo. Da un lato, un saggio intitolato *Democrazia e dittatura*, che compare nel gennaio-febbraio '54, apre il fronte polemico che verrà chiuso con l'intervento di Togliatti. È su questo fronte che gli intellettuali comunisti e lo stesso partito si occupano del "problema Bobbio".

Sempre in questo periodo inizia il secondo round della polemica con Bianchi Bandinelli, che evidentemente non è finita qui. Sono discussioni che ripetono determinati argomenti e fondamentale è sempre la valutazione di che cosa debba essere la libertà.

Prima di passare alla seconda polemica vi voglio far vedere due testimonianze del '54, perché, così come abbiamo cercato di capire

la situazione che c'era nel 1953, la situazione dei primi mesi del '54 è una situazione molto interessante. Inizia un nuovo ciclo. Che cosa è successo? Per assestare la cronica instabilità del sistema politico italiano, che non ha abbastanza voti nel blocco democristiano più i partiti satelliti, avevano tentato lo stratagemma della legge elettorale, ma non aveva funzionato. Grande soddisfazione dell'opposizione, ma il problema resta enorme.

Il sistema politico italiano non troverà più un suo assestamento, non ci sono i voti per governare, dopo le elezioni del '53. In agosto De Gasperi si presenta in parlamento e non ottiene la fiducia. Comincia una crisi lunghissima, una lunga agonia del centrismo, che verrà provvisoriamente superata soltanto con il centro-sinistra, quindi quasi dieci anni dopo.

Di fronte a questa situazione qual è la posizione di Bobbio? C'era anche un dato internazionale: nel marzo '53 è morto Stalin e molte cose si sono rimesse in movimento, però gli intellettuali di terza forza si chiedono che fine farà l'Italia.

Testimonianze del 1954: due scritti di Bobbio sul "Ponte". Nel gennaio '54 Bobbio scrive un *Elogio della coesistenza*. Si comincia a parlare di coesistenza. La morte di Stalin ha aperto alcune porte, o sembra aver aperto alcune porte. Perché è un elogio? Perché Bobbio oppone la coesistenza alle crociate, alle rivincite, alle guerre di liberazione. Qui siamo su un doppio registro, interno e internazionale: non siete riusciti a impadronirvi del potere con la legge maggioritaria, adesso bisogna coesistere; tutto ciò vale anche per la guerra di Corea che si sta esaurendo. Da una parte c'è lo spirito di coesistenza e dall'altra c'è lo spirito di crociata. Cerchiamo di renderci conto delle motivazioni di Bobbio. Perché gli piace di più la coesistenza?

Ma chi ha perduto l'ingenua fiducia ottocentesca – ed io, devo dir la verità, l'ho perduta – che la democrazia liberale sia un metodo infallibile

Fermiamoci subito un momento: nella discussione con Bianchi Bandinelli, Bobbio svolge la tesi che è indispensabile il metodo della democrazia liberale ed ecco che, all'inizio del '54, in questa difficile situazione, mostra che, nel suo punto di vista di intellettuale liberale, ci sono delle crepe. Tutta questa fiducia che la democrazia liberale sia il metodo infallibile non ce l'ha e lo dice apertamente.

Chi osservi che vi sono paesi in cui le istituzioni liberali e democratiche nonostante lusinghe, minacce e denaro, non sono mai nate o appena nate vacillano, o altri ancora (non molto lontani da noi) in cui non servono al progresso ma al ristagno sociale, non è così sicuro che questa divisione del mondo in due blocchi sia una mostruosità storica, un capriccio di uomini malvagi, un momento irrazionale della storia del mondo.

Questa divisione del mondo in due blocchi, dice Bobbio, ha una sua radice. Qui è forse il punto di massimo vacillamento dell'intellettuale liberale. E subito dopo che cosa scrive?

Se alla coesistenza si arriverà proprio nel 1954 o fra dieci anni è difficile da dire. [...] Certo, la linea che divide e dividerà un coesistente dall'altro non è rigida e subirà chi sa ancora per quanti anni spostamento in un senso o in un altro.

Sta sostenendo che la linea super-sorvegliata, che divide l'est dall'ovest, può subire spostamenti.

E nulla esclude che uno di questi spostamenti passi proprio nel nostro paese. Il che può dispiacere a molti. Ma si pensi che guardando la cosa sotto specie di storia universale (cioè ai fini del piano, lo si chiami provvidenziale o razionale o funzionale, che tende alla coesistenza) è un semplice accidente.

Ci sono armate schierate in Europa, eserciti di funzionari che studiano il modo di rafforzare la frontiera, e lavorano politicamente, nella propaganda, nella guerra psicologica, e Bobbio sostiene qui che se l'Italia passasse nel blocco orientale sarebbe un semplice accidente. Questo significa effettivamente vedere le cose della situazione italiana del momento in modo molto critico: gli intellettuali anti-comunisti si saranno messi le mani nei capelli a leggere una cosa simile.

Un mese dopo, nel febbraio '54, sempre sul "Ponte" di Calamandrei, compare un articolo intitolato *La nostra democrazia*. La nostra democrazia, scrive Bobbio, non è una democrazia sana; la democrazia sana, secondo lui, è quella dove c'è un'alternanza.

Più che al moto regolare e uniforme del pendolo, la nostra democrazia fa pensare ai movimenti convulsi di chi si trovi su un piccolo tratto di terra circondato dalle fiamme. Muove qualche passo in una direzione per trovare una via d'uscita, ma vedendosela sbarrata torna indietro. Tenta un altro passaggio, ma è inutile. Dopo alcuni tentativi infruttuosi si rassegna a starsene immoto ad aspettare. Non avendo forze sufficienti per estinguere il fuoco, non può fare altro che alimentare una di queste tre speranze: o che le fiamme si estinguano da sé (il che può accadere ma è poco probabile); o che arrivino i vicini ad aiutarlo (il che è probabile ma pericoloso, perché i vicini sono esosi); o che il fuoco continui ad ardere ma non progredisca e gli lasci campo per vivere ancora qualche tempo se pure in un'atmosfera incandescente e tra il puzzo del fumo. Delle tre speranze, la più diffusa tra i nostri governanti è quest'ultima. È una speranza a corta scadenza, tanto corta che rasenta la disperazione. È, comunque, una prova d'impotenza che fa pensare ad un gruppo di assediati male in arnese in una cittadella diventata indifendibile.

La sensazione che ha l'intellettuale di terza forza come lui è che questa situazione italiana, nel gennaio-febbraio '54, sia bloccata e non possa andare avanti in nessun modo. Sapete benissimo che cosa sarebbe successo col tempo, le fiamme si sarebbero estinte da

sé, nel senso che il blocco occidentale le ha estinte, vincendo la guerra fredda. Nel febbraio '54 Bobbio non considerava vicina questa possibilità. Capiva però che doveva succedere qualcosa per poter uscire da questa situazione. Il discorso della linea che si sposta, dell'Italia che ad un certo momento viene a far parte del blocco orientale e che non sarebbe stato poi un gran problema, secondo lui, dà la misura del suo oscillare dal punto di vista politico. Nello stesso tempo, teme e spera che possa avvenire questo.

Testimonianze del 1954: due articoli e una vignetta sul "Contemporaneo". Sempre all'inizio del '54, e veniamo agli altri due documenti di cui vi vorrei parlare, esce "Il Contemporaneo". Finalmente il partito comunista si dota di un settimanale, avendo così la possibilità di intervenire sull'attualità con uno strumento mediatico di massa.

Il settimanale sta sui tempi stretti, succede qualcosa e immediatamente si prende posizione. Ha un formato grande, è molto diffuso, va in edicola, ci sono disegni, fotografie, illustrazioni. Guardate la vignetta di Vespignani sul numero 6 del 1 maggio '54 del "Contemporaneo" (*vedi l'illustrazione n. 1, alla fine delle lezioni*), è il segno che gli intellettuali comunisti stanno continuando a tenere d'occhio l'Associazione per la libertà della cultura. C'è un oratore che, quasi con gli occhi chiusi, parla al cielo, l'argomento è "saggi di equilibrismo europeo" e c'è Silone, probabilmente, la persona che fa l'equilibrista, che ha in punta di penna – è il titolo del disegno, *In punta di penna* – da un lato l'autorizzazione al riarmo tedesco nel contesto europeo, da un lato *Fontamara*, il suo romanzo, con sopra la bomba H e dall'altro la Comunità europea di difesa, che presto, nell'agosto '54, naufragherà per l'opposizione francese.

“Il Contemporaneo” nasce anche per controbattere le iniziative propagandistiche e perciò vengono utilizzate anche le immagini, che colpiscono molto di più di tante parole.

Gli intellettuali comunisti monitoravano talmente bene l'attività del Congresso per la libertà della cultura, che non esitarono, nel settembre '54, ad appropriarsi del tema della libertà della cultura. Questo vi deve far pensare. Tutta la discussione con Bobbio di Bianchi Bandinelli, che rappresenta anche il PCI, è basata sul fatto che non danno grande importanza alla libertà. Eppure, il PSI organizza strategicamente, nel settembre '54, un convegno per la libertà, “Il PSI e la libertà della cultura”.

Vedete come si svolge la guerra di propaganda culturale? Si scelgono dei temi. Il nemico lavora su questo tema della libertà della cultura? Lo scelgono anche i socialisti, ancora molto legati ai comunisti, e organizzano un grande convegno sulla libertà della cultura. Chi invitano? Le stesse persone che invitano gli intellettuali atlantici: Moravia, Parri, Jemolo. Si mettono sullo stesso campo dell'avversario, s'impadroniscono del tema della libertà della cultura. Questo per segnalarvi che, nel clima del '54, gli intellettuali comunisti e socialisti continuavano a monitorare e a tenere sotto controllo le attività della sezione italiana del Congresso per la libertà della cultura.

Nota. Su Alberto Carocci e “Nuovi argomenti” cfr. il *Dizionario biografico degli italiani*, s. v.; sulla rivista cfr. anche Francesca SANVITALE, *Ideologia e realtà: Alberto Moravia e la prima serie di “Nuovi argomenti”*, in “Nuovi argomenti”, 1991, 1, pp. 39-51. – L'intervento di Bianchi Bandinelli nell'inchiesta su arte e comunismo sta in “Nuovi argomenti”, 2, maggio-giugno 1953, pp. 186-194, in particolare p. 186-187 (la domanda dei non comunisti) e p. 189 (i valori non estetici del comunismo). – Il saggio di Bobbio *Libertà dell'arte e politica culturale* sta nel citato fascicolo 2, 1953 di “Nuovi

argomenti” (poi in *Politica e cultura*). – Per *Elogio della coesistenza* cfr. “Il Ponte”, 10, 1, gennaio 1954, pp. 12-13; per *La nostra democrazia*, cfr. *ibid.*, 10, 2, febbraio 1954, p. 183. – La vignetta di Vespignani a p. 1 del “Contemporaneo” del 1 maggio 1954, n. 6; i due articoli sul convegno PSI sulla libertà della cultura stanno ne “Il Contemporaneo”, 18 settembre 1954, n. 25, p. 1 e p. 7.

Quindicesima lezione

La morale comunista, la “tecnica” liberale e la polemica con Togliatti

Sommario. La questione dei valori e la morale comunista. Il libro di Sandro Bellasai: pubblico e privato, cultura di massa, beni di consumo, famiglia e privacy, modi di vivere. Ripresa e fine della polemica con Bianchi Bandinelli sul “Contemporaneo”. La “tecnica” delle istituzioni liberali. Seconda polemica: dal saggio *Democrazia e dittatura*, alla risposta di Galvano della Volpe, all’intervento di Togliatti. Salto di qualità nel confronto con i comunisti. La politica all’attacco della cultura. La meditata risposta di Bobbio: il bagaglio dell’intellettuale naufrago e il mondo nuovo socialista. Ritorno alla questione dei valori.

Riassunto. Nell’ultima lezione abbiamo commentato il saggio *Libertà dell’arte e politica culturale*. Cosa ha fatto Bobbio in questo scritto? Ha trasferito, e in ciò abbiamo potuto vedere un atteggiamento favorevole agli intellettuali comunisti, la discussione sul piano dei valori. Facendo così, non ha adottato soltanto un artificio retorico: è giusto che la discussione sulla libertà, su questi mondi contrapposti, quello occidentale e quello orientale, che si stanno affrontando in Italia, si sposti sul piano dei valori. In fondo, non c’è stato progresso nell’argomentazione di Bobbio, perché ricorderete che già nella lettera con cui inizia lo scambio con Bianchi Bandinelli, nel dicembre ’51, alla fine diceva: è un problema morale, di valori.

La questione dei valori e la morale comunista. Questo discorso dei valori, che poi si realizzano nei comportamenti, nelle cose credute e dette, nelle immagini che ci si crea di come ci si deve comportare, è un problema molto interessante.

All’inizio del corso, vi dicevo che sappiamo che cosa produce in occidente questa battaglia culturale statunitense, sappiamo che ci

sono dei codici culturali di consumo che vengono esportati in Europa, mentre è meno chiaro che cosa ha da offrire all'occidente, in termini di valori, il mondo cosiddetto orientale. Quali sono i valori dei comunisti? E se parliamo di morale, di valori realizzati nei comportamenti, qual è la morale comunista?

La morale comunista. Su questo argomento della morale comunista c'è un bel libro di Sandro Bellassai, intitolato proprio *La morale comunista. Pubblico e privato nella rappresentazione del partito comunista italiano, 1947-1956*. Questo volume, pubblicato nel 2000, risponde, in modo problematico e molto interessante, a questa domanda di quali sono i valori comunisti.

Perché dico che risponde in modo problematico? Perché, in realtà, non tratta dei comportamenti degli iscritti del PCI, che sono anche descritti, ma piuttosto dell'autorappresentazione del partito. Che cosa ha studiato effettivamente Bellassai? La stampa comunista, i periodici "Noi donne" e "Vie nuove", le rubriche della posta dei lettori. Nelle lettere che vengono scritte si configura l'identità del comunista.

Giustamente il tema forte è il rapporto tra pubblico e privato. Qual è la differenza rispetto all'universo di valori occidentali? Per il comunista non esiste una dimensione propriamente privata, o meglio la dimensione privata confluisce in quella pubblica: "tutto è politica". Il comportamento privato è oggetto di discussione al partito, ci si deve comportare in un certo modo. Bellassai non nasconde che ci sono contraddizioni in questo costruire una morale comunista all'interno di un mondo bombardato dalla propaganda e dalla costruzione di codici di comportamento americano, di un mondo che si sta americanizzando. Rispetto ai codici provenienti dagli Stati Uniti, il partito comunista, nella sua

autorappresentazione, non riesce a prendere un vero distacco né a condannarli completamente. Si rende conto che farlo sarebbe controproducente, allora in parte li accoglie in parte li condanna e questo per quanto riguarda la cultura di massa. Lo stesso avviene sul piano di come viene valutato il rapporto con i beni di consumo - in occidente ovviamente, non tanto in Unione Sovietica e nei paesi dell'est - e con il benessere. Che cos'è il benessere? Una cosa positiva o no? È giusto che le casalinghe abbiamo la lavastoviglie e la lavatrice o no?

Alla fine diventa anche un'immagine di come si deve vivere. È chiaro che il partito comunista sta cercando di far passare l'immagine di un mondo nuovo e quindi questi codici, che provengono dal nemico, sono codici difficili da filtrare. È tutto l'universo dei valori comunisti che va letto secondo una conflittualità con altri valori concorrenti, che alla fine risulteranno vincenti.

Tenete presente questo aspetto, perché la discussione che fa Bobbio con gli intellettuali comunisti risulta, sulla superficie del testo, ripetitiva, però sotto c'è questo mondo che sta cambiando e ci sono queste morali in conflitto. Tenete conto di tutto questo per poter poi restituire al testo lo spessore che aveva quando è stato scritto e letto.

Ripresa e fine della polemica con Bianchi Bandinelli. Il secondo round - come lo abbiamo chiamato - della polemica tra Bobbio e Bianchi Bandinelli inizia nel marzo-aprile 1954. Nello stesso tempo, vi ricordo che inizia anche una polemica nuova che finirà con l'intervento di Togliatti.

Il saggio con cui inizia questo secondo round della vecchia polemica è *Intellettuali e vita politica in Italia*. È abbastanza

impressionante la coerenza nell'attaccare lo stesso problema da punti di vista leggermente diversi, in tempi anche molto concentrati, tanto più che nel volume *Politica e cultura* vengono raccolti soltanto alcuni dei saggi dedicati al tema scritti nei primi anni Cinquanta da Bobbio. Non dovete dimenticare che questa attenzione per il tema "politica e cultura" non è propria solo di Bobbio: è il tema forte della cultura italiana di questi anni.

Che cosa sostiene Bobbio nel 1954, nel saggio? Che il rapporto tra politica e cultura, in Italia, si declina in un modo molto semplice. Il panorama politico è "piatto, squallido, bruciato", c'è una deriva a destra, c'è grande influenza dei clericali, la classe dirigente è reazionaria e immobile, c'è una società qualunquista, il paese è retrogrado, è in una involuzione politica, l'Italia è un corpo malato in preda a continue convulsioni. Rispetto a questa realtà politica c'è invece una cultura relativamente fiorente e, a prova di ciò, cita le riviste. Ci sono le riviste, che si prestano reciprocamente gli autori, che sono laiche, brillanti, vivaci, cita i titoli del "Ponte", di "Belfagor", dello "Spettatore italiano", di "Comunità", del "Mulino" e naturalmente di "Nuovi argomenti", su cui appare l'articolo. Non cita i settimanali, così non viene ricordato il "Mondo", che pure è elemento importantissimo in questo vivace panorama culturale, opposto a quello politico che è piatto, fermo e squallido. Quindi esiste un'opposizione radicale tra politica e cultura. In un certo senso, dice Bobbio, mentre la politica va a destra, queste riviste di cultura vanno a sinistra.

Vanno a sinistra, ma – e qui comincia ad avvicinarsi al tema che gli interessa, che è quello del dialogo con gli intellettuali comunisti – non si affiancano al partito comunista, ma mantengono una posizione indipendente. In questo modo, la conseguenza è che esse

non “mordono” nella realtà politica. Gli intellettuali, sostiene Bobbio, non hanno una vera influenza politica.

Fate attenzione, perché quello che è interessante in queste diagnosi di Bobbio è il modo in cui argomenta, come imposta il ragionamento: naturalmente questi ragionamenti, collocati in un determinato contesto storico, sprigionano una certa forza; ma anche estratti da quel contesto conservano una loro validità.

Che cosa significa quel che ha detto Bobbio sul fatto che la politica va a destra ed è stagnante, mentre la cultura è vivace?

Ciò è il segno di cattivo funzionamento dell'organismo sociale.

L'Italia non è una società funzionale. Bobbio definisce una società non funzionale quella in cui

le varie parti, invece di ordinarsi ad un fine, si disarticolano, invece di armonizzarsi, cozzano le une contro le altre. Si scompongono e si ricompongono in vario modo, e da questo gioco di composizione e ricomposizione, staccandosi come un corpo nuovo, benefico o intruso che sia, la classe degli uomini di cultura emerge.

Perché gli intellettuali possono andare controcorrente e non agire politicamente al fianco del partito comunista? Perché formano un corpo per conto loro e questo è un risultato della società non funzionale. È il risultato di un corpo malato in preda a continue convulsioni. Questo isolamento degli intellettuali dà loro l'illusione di essere comunque al di sopra della storia e, in un certo modo, comunque protagonisti della storia, che osservano, che criticano, che dominano razionalmente, ma in cui praticamente poi non agiscono.

Segue una specie di schema di che cosa fanno gli intellettuali nelle società cosiddette disorganiche, come quella italiana. Nelle società disorganiche, poiché l'intellettuale non può andare in sintonia con le

forze politiche, che cambiano e muovono le cose, nel bene e nel male, ci sono solo due momenti in cui si aprono possibilità di azione: quello in cui si sta preparando una rivoluzione e quello in cui la rivoluzione è in atto.

Questo schema è, nello stesso tempo, una possibilità virtuale, che ha l'intellettuale di entrare in gioco, ma è anche un percorso autobiografico (ricorderete che per Bobbio ciò che è accaduto prima del 1945 è un problema). Allora in questi schemi virtuali, filtra il ricordo di ciò che gli è accaduto. Che cos'è il periodo in cui la rivoluzione si sta preparando? È uno strano modo per raffigurare il ventennio fascista. Il ventennio non è stato il momento in cui gli intellettuali pavidamente *tacevano*, è stato un momento in cui *tacendo* preparavano la resistenza, rivoluzione che poi sarebbe scoppiata nel '43-'45. Questo è il percorso autobiografico, un po' aggiustato, che Bobbio qui implicitamente propone.

È diversa la situazione dell'intellettuale durante la resistenza. Gli intellettuali, Bobbio è tra questi, si trovano proiettati in prima fila, guidano il processo in atto e partecipano alla lotta. Semmai il problema è, quando la liberazione avviene e la guerra finisce, che l'intellettuale viene di nuovo emarginato.

Si delinea quindi una situazione di isolamento. L'opposizione tra politica e cultura fa sì che l'intellettuale stia da una parte e si isoli. Questa situazione di isolamento viene descritta da Bobbio alla fine del saggio con tre atteggiamenti tipici. Vedete il modo tipico di argomentare di Bobbio: crea delle situazioni, che sono virtuali e reali, le discute e ne discute le implicazioni, poi prende a fornire alternative, che magari si escludono, o quadri in cui ci sono diverse possibilità. In questo caso, l'isolamento degli intellettuali si cristallizza in tre atteggiamenti tipici: quello degli intellettuali che stanno al di sopra della mischia, che non vogliono avere a che fare

con la politica; l'atteggiamento di assoluta neutralità un po' disdegnosa, che Bobbio descrive brevemente come "né di qua e né di là"; e un terzo definito "non passivo", che è quello "e di qua e di là".

In che consiste stare "e di qua e di là"? L'abbiamo già trovato in altri saggi. Scrive Bobbio:

bisogna correre instancabilmente da una parte e dall'altra per combattere la menzogna, per sventare insensate propagande, per ristabilire i fatti nella loro nuda verità, per difendere la libertà dovunque sia minacciata, anche se nella protesta ci si trovi al fianco di facce poco rassicuranti. L'unico abito che si addice all'intellettuale che assume questo difficile posto, non tra due fuochi, ma dentro i due fuochi, è l'intransigenza sui valori.

Questi valori, lo ribadisce, sono libertà e verità.

Il saggio termina con un'altra serie di considerazioni su un quarto atteggiamento, quello della "sintesi", l'intellettuale che cerca di fare la sintesi di tutte le possibili posizioni in campo, e con il problema di che cosa sia il partito degli intellettuali.

Perché comincia un nuovo ciclo della polemica? Perché Bianchi Bandinelli, al comparire di questo saggio di Bobbio nel marzo-aprile '54, il 1° maggio, sul "Contemporaneo", in una rubrica che tiene e si intitola *Lunario*, subito si oppone. Che cosa sostiene? Riassume la posizione di Bobbio, riconosce che la posizione di Bobbio è quella di chi vuol stare "e di qua e di là", che si lega all'idea che compito dell'intellettuale sia di svolgere una politica della cultura, però osserva che questa politica della cultura in realtà non esiste. Esistono due cose: il valore della cultura come tecnica della ricerca, che Bianchi Bandinelli indica qui come indipendente dallo schieramento politico, e lo schieramento politico. Secondo Bianchi Bandinelli non esiste una posizione dentro i due fuochi per

assicurare il libero svolgimento della cultura. È vero che la cultura ha un suo contenuto tecnicamente determinato, ma poi l'intellettuale si deve schierare o, ancora meglio, si deve *affiancare*.

Anche qui il ritmo della polemica è rapido. Se il 1° maggio 1954 Bianchi Bandinelli afferma queste cose sul "Contemporaneo", prima del 12 maggio Bobbio ha già scritto una lettera al direttore del "Contemporaneo", pubblicata poi per motivi redazionali il 22 maggio. Perché sappiamo che questa lettera è stata scritta prima del 12 maggio? Perché il 12 maggio Bianchi Bandinelli gli risponde: ha già ricevuto il testo di Bobbio e lo commenta.

La "tecnica" delle istituzioni liberali. Che cosa scrive Bobbio nella lettera al direttore del "Contemporaneo"? Naturalmente richiama il *Lunario* di Bianchi Bandinelli, dice che c'è una bella discussione da fare. Il nucleo del ragionamento è che esiste la tecnica della ricerca e del confronto, perciò intellettuali comunisti e liberali possono fare molta strada insieme. In questa fase del 1954, ci sono molti aspetti per cui Bobbio va incontro agli intellettuali comunisti. Possiamo fare molta strada insieme con voi, è il senso del discorso, se accettate la tecnica delle istituzioni liberali, se considerate che, così come esiste un valore tecnico della cultura, allo stesso modo esistono le istituzioni liberali che sono una tecnica della convivenza.

Al ricevere questa lettera aperta di Bobbio, Bianchi Bandinelli gli scrive il 12 maggio, sorprendendosi di essere più d'accordo con Bobbio di quanto avesse creduto. Ci sono stati momenti in cui i due erano molto più distanti, ora si stanno avvicinando; questo si spiega anche con l'atmosfera del primo '54, con le difficoltà del governo democristiano dopo il fallimento della legge truffa.

Bianchi Bandinelli è d'accordo sul principio della convivenza democratica; qui il tema diventa: i comunisti possono accettare le istituzioni liberali o no? È questo il nuovo filo conduttore della polemica del 1954. Bianchi Bandinelli è d'accordo sul principio, però pensa anche che le istituzioni liberali hanno un aspetto di prassi borghese, che è privilegio di una classe rispetto all'altra, che non può accettare. Perciò si dichiara d'accordo sul principio, ma su che cosa sia effettivamente questa tecnica delle istituzioni liberali e democratiche, che i comunisti dovrebbero accettare, in questa lettera del 12 maggio, resta un po' nel vago.

Succede poi un'altra cosa. Il 22 maggio viene pubblicata la lettera aperta di Bobbio; qualche giorno dopo, il 5 giugno, il "Contemporaneo" pubblica un editoriale sulla lettera di Bobbio.

L'editoriale non è firmato e ad esempio nella bibliografia degli scritti di Bobbio trovate questo scritto non firmato attribuito a Bianchi Bandinelli, ma è un errore che va corretto, perché senz'altro Bianchi Bandinelli dovette preparare un appunto per Salinari, il direttore del "Contemporaneo", ma la gran parte di questo articolo fu scritta da Salinari stesso.

Perché il "Contemporaneo" dà importanza a questa lettera di Bobbio? Perché vede che l'intellettuale liberale, con cui finora ci sono stati problemi e discussioni, è più disponibile e allora, come si usa dire, gli "imprenditori" culturali battono il ferro finché è caldo. In sostanza Salinari ribadisce che Bobbio e gli intellettuali comunisti sono d'accordo, soltanto che, per essere conseguente, Bobbio dovrebbe fare una cosa, schierarsi al fianco degli intellettuali comunisti.

Come reagisce Bobbio? Ricorderete che c'è un atteggiamento di bilanciamento nell'argomentazione di Bobbio, che tiene molto a

questa posizione di imparzialità. Ai primi di giugno compare l'editoriale, ci dev'essere stata negli stessi giorni una lettera di Bianchi Bandinelli, in cui diceva di non attribuirgli l'articolo perché non era stato scritto da lui. Il 18 giugno Bobbio scrive a Bianchi Bandinelli:

Non ero incorso nell'errore di attribuirti quell'articolo, perché non rispondeva alla questione che a me sembrava più importante, la libertà come tecnica di una civiltà tutt'altro che morta, questione che invece tu accennavi nelle lettere che mi scrivevi.

Bobbio chiarisce che aveva capito che non era stato Bianchi Bandinelli a scrivere l'editoriale, perché l'argomento di loro interesse comune è se la libertà delle istituzioni sia la tecnica di una società che si sta inabissando con il mondo capitalistico borghese oppure se queste istituzioni non possano sopravvivere nel mondo nuovo.

Evidentemente, nella stessa lettera, Bianchi Bandinelli lo invitava a rispondere all'editoriale, tentava di coinvolgerlo, sempre nell'ottica di far lievitare un dibattito su punti di accordo. Bobbio però gli risponde che non ha voglia di distrarsi, di scrivere sui giornali, che anche una breve nota gli costa fatica: prende tempo.

L'impressione è che la situazione '54 abbia avvicinato i contendenti. Tenete però presente che, parallela a questa polemica, che chiude ed esaurisce un filone, si è aperta un'altra polemica, di cui parleremo subito, quella più dura che finirà con gli interventi di Togliatti. La discussione con Bianchi Bandinelli non si chiude qui; nel giugno '54 prende tempo ma, nel momento di riunire i saggi nel volume *Politica e cultura*, ricapitola la polemica con lui e fa alcune osservazioni. Sono osservazioni di segno diverso, in cui la distanza tra i contendenti è di nuovo significativa. Perché? Cosa è successo? C'è stata in mezzo

l'altra polemica, quella con Togliatti, ed ecco che i contendenti si sono di nuovo allontanati.

In pratica, Bobbio deve rispondere all'invito degli intellettuali comunisti di schierarsi e venire dalla loro parte. Cercano di sorvolare sul problema della tecnica delle istituzioni liberali, ma ciò non era più possibile, perché l'altra polemica, quella con Della Volpe e con Togliatti, è proprio su questo: se nel mondo nuovo ci saranno istituzioni liberali oppure no, se ci sarà libertà o se ci sarà una forma superiore di libertà, come argomenta Togliatti, che rende inutile la vecchia libertà individuale borghese.

Vediamo dunque il riassunto di Bobbio (scritto prima del luglio '55, data della prefazione del volume). All'invito a schierarsi e a non restare imparziale, che gli aveva fatto Salinari, Bobbio risponde con una distinzione molto importante, quella tra neutralità e imparzialità. Si tratta di una distinzione un po' insidiosa, però, ponendo la neutralità sul piano politico e l'imparzialità sul piano culturale, Bobbio concede che sul piano politico si debba non essere neutrali (lui è disposto a schierarsi, di fatto politicamente si schiera dalla parte dei comunisti, non si iscrive certo al partito, però collabora con loro), ma questo non significa che, sul piano culturale, debba essere parziale. L'imparzialità, secondo lui, è la dimensione propria della prospettiva culturale. In questo senso ribadisce che non si schiererà mai, perché lui è un mediatore. Essere imparziali, scrive, non significa non dare ragione a nessuno dei due contendenti, ma dare ragione all'uno o all'altro, o magari torto a tutti e due, a ragion veduta.

Però c'è un punto che lo fa riflettere, perché trova qualcosa che non va nell'argomentazione degli intellettuali comunisti che lo invitano a schierarsi dalla loro parte, che si considerano critici, però hanno dietro di sé la potenza del partito. Secondo Bobbio, non si può

essere critici e potenti insieme. Ricordate il discorso sull'essere naufraghi? Essere radicalmente critici ed essere potenti, avere un'organizzazione o un'istituzione alle spalle, sono cose che secondo Bobbio non vanno facilmente insieme, invece

gli intellettuali comunisti si attribuiscono il privilegio di essere insieme critici e potenti, critici alla stessa guisa degli intellettuali sradicati e in continua tensione, potenti di quella potenza che viene loro dall'aver aderito incondizionatamente alla politica di una delle due grandi parti in causa.

È una risposta energica. Bobbio sottolinea che è troppo comodo. Il problema è che questi intellettuali comunisti, secondo Bobbio, nell'atmosfera 1955 in cui non è più tanto tenero nei loro confronti, sono potenti ma non sono critici. Non sono critici, perché, ad esempio, non criticano tutto ciò che avviene in Unione Sovietica (sempre lo stesso argomento; ma era vero). Questo è il modo con cui, nel 1955, la polemica con Bianchi Bandinelli viene ricapitolata e chiusa.

Seconda polemica: dal saggio Democrazia e dittatura, alla risposta di Galvano della Volpe, all'intervento di Togliatti. La seconda polemica prende inizio con un saggio intitolato *Democrazia e dittatura*, che è un'altra inchiesta della rivista "Nuovi argomenti", questa volta su comunismo e occidente.

Senz'altro un altro problema, per voi che leggete e interpretate questi scritti, è anche quello di spiegare l'estrema concentrazione di Bobbio, che quasi in ogni numero di "Nuovi argomenti" affronta il tema. Chiede un dialogo incessante. Il libro *Politica e cultura* è importantissimo, è stato letto da tante persone, ha avuto più di cento recensioni all'epoca, proprio perché è un serrato dibattito di parte liberale nei confronti della cultura comunista.

Il problema del saggio *Democrazia e dittatura* è esattamente quello che era rimasto un po' in ombra nella polemica con Bianchi Bandinelli sulle pagine del "Contemporaneo". Perché, chiede direttamente Bobbio, voi comunisti non volete usare la tecnica giuridica liberal-democratica, cioè stato di diritto, separazione dei poteri, indipendenza delle varie anime della società? Perché accettate la dittatura sovietica? Cerca quella risposta che, un po' capziosamente, Bianchi Bandinelli non gli dava, invitandolo piuttosto a schierarsi. Questo saggio esce nel gennaio-febbraio '54; gli risponde nel marzo-aprile Galvano Della Volpe, un filosofo, studioso di Rousseau e di Marx, intellettuale organico del partito comunista.

Facciamo una parentesi e torniamo brevemente al problema dei valori: è stato osservato che la morale comunista considerava probabile che in occidente si realizzasse, con l'avvento al potere dei comunisti, il mondo nuovo, l'utopia della società senza classi (probabile sviluppo verso l'utopia); considerava invece improbabile che il capitalismo potesse svilupparsi, anziché crollare catastroficamente; la morale comunista tendeva a vedere un futuro di progresso abbastanza a portata di mano, proiettandosi direttamente in una dimensione utopica, perché, al di là del mito dell'URSS che viene costruito, la dottrina ufficiale marxista pone l'estinzione dello stato e la realizzazione del comunismo in un futuro prossimo: è un modo singolare di guardare alla storia reale dell'Europa e dell'Italia degli anni Cinquanta, ma è così.

Come risponde Galvano della Volpe? Sostiene che il mondo sovietico, il mondo del socialismo reale e insieme il mondo utopico che il marxismo prefigura, è tutto diverso. E' un mondo in cui il fondamento del potere è la classe proletaria e questo cambia completamente le carte del gioco. La tecnica delle istituzioni liberali deve crollare insieme al sistema capitalistico; quella presuppone, con il suo meccanismo di democrazia rappresentativa, una separazione tra rappresentati e rappresentanti, tra popolo e parlamento che è un inganno. Nel mondo nuovo, dove il potere deriva dalla classe proletaria che si è impadronita delle leve del

comando, c'è democrazia diretta, non ci sono questi schermi, ci sono tantissimi soviet a vari livelli. Non c'è bisogno di queste vecchie tecniche borghesi, la libertà che c'è in quel mondo nuovo – in questo «c'è» si annida un giudizio, in parte mitico, sul mondo orientale e c'è tutta la fiducia di un futuro, che pur utopico, sta per realizzarsi – non è più quella civile e individuale che c'è in occidente, ma è una libertà di tipo superiore, la libertà di tutti. Naturalmente Galvano della Volpe non può fare a meno di ammettere che almeno in parte questa libertà di tutti è rimandata a domani.

Che cosa fa Bobbio? Inquadra la risposta in un saggio molto impegnativo, intitolato *Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri* che è forse il più denso dal punto di vista argomentativo.

Cerca di opporsi alla dimostrazione di Galvano Della Volpe e dice, in sostanza, che i processi storicamente sono stati due. I regimi liberali, nel corso dell'Ottocento, si sono democratizzati. Adesso è il momento in cui i regimi democratici, come quelli dell'est, si devono liberalizzare, cioè nel regime democratico devono entrare componenti di libertà. È un altro modo per porre la stessa esigenza che aveva posto in *Democrazia e dittatura*, il mondo nuovo non deve credere di poter fare a meno delle istituzioni liberali.

Poi prosegue e considera le tre tesi difensive, con cui i comunisti negano che ci sia bisogno della liberalizzazione dei regimi democratici orientali, prima di tutti l'Unione Sovietica. Ecco di nuovo il modo di argomentare di Bobbio: crea nuclei di ragionamento che discute passo a passo. La prima tesi difensiva prevede che il discorso venga trasferito, ancora una volta, sul piano dei valori, per dire che la libertà borghese non è un valore e che l'uguaglianza che vige nel sistema sovietico lo è; Bobbio, a questo

argomento difensivo, risponde che la lotta contro gli abusi del potere, chiunque sia ad esercitarlo, non è finita e non può finire, perché è un compito che rinasce sempre.

Il secondo argomento difensivo dei comunisti è che l'assenza di libertà in URSS è solo apparente, perché in quel sistema, e Della Volpe aveva già accennato a questa idea, vige una libertà superiore, una *libertas maior*, che è di tutti; la risposta di Bobbio a questo argomento è molto dettagliata. Proverò a semplificarla: in realtà, nel sistema orientale e nel sistema occidentale i fini non sono diversi. Il fine è assicurare legalità e imparzialità all'ordinamento e alla convivenza civile. Se questi fini sono giusti, non può mutare il mezzo, che può essere momento tipico delle istituzioni liberali, considerate come tecnica della convivenza, ad esempio la separazione dei poteri.

Il terzo argomento difensivo dei comunisti è quello più classico, che si collega anche a questa visione della storia che è insieme utopia e certezza scientifica di una trasformazione predeterminata della società, secondo cui la libertà è sì un valore, ma situato nel futuro e non nel presente. La libertà arriverà, lo stato si estinguerà e ci sarà la libertà per tutti. A questo argomento, sempre semplificando la sua trattazione, Bobbio risponde che l'unica libertà che conta è quella presente, per quanto difettosa possa essere.

A questo punto, quando la discussione tra i due intellettuali si era svolta, entra in gioco Palmiro Togliatti. Su "Rinascita", che è il mensile del partito comunista, alla fine del '54, interviene il segretario del PCI. L'articolo è firmato, come avveniva per le polemiche sulla cultura, Roderigo di Castiglia.

Chi è Roderigo di Castiglia? È il nome che il diavolo assume nella novella *Belfagor* di Machiavelli quando si presenta a Firenze per prendere moglie. Roderigo di Castiglia è

il nome laico del diavolo. In altri casi Togliatti si firma anche Belfagor, direttamente (“Belfagor” è anche la rivista di Luigi Russo, vicina ai comunisti). Ci sarebbe da indagare su questa predilezione degli intellettuali comunisti per la figura del diavolo. È evidente che c’entra l’opposizione ai clericali, quel mangiarsi i preti a colazione di cui parlava Salvemini; però questa identificazione ritorna spesso.

Salto di qualità nel dibattito: la politica all’attacco della cultura. Usando la firma di Roderigo di Castiglia, Togliatti scrive un lungo saggio intitolato *In tema di libertà* e affronta la polemica da una posizione di autorità. Qui tutto è cambiato: non è più la polemica tra colleghi, non è Bianchi Bandinelli e Bobbio o Della Volpe e Bobbio, che sono universitari. Qui si affrontano il capo del partito comunista e l’intellettuale. È un salto di qualità, la discussione su politica e cultura, adesso, è diventata veramente una discussione tra la politica e la cultura.

Naturalmente, qual è la posizione assunta da Togliatti? È una posizione sopraelevata. Togliatti rimprovera Bobbio, lo ammonisce. È venuto al pettine quel “problema Bobbio”, che, come vi ho accennato, si stava creando tra il ’53 e il ’54: perché questo intellettuale, che più o meno lavora con i comunisti, non si è schierato con loro? Questo problema si risolve con il segretario del partito, fine intellettuale a sua volta, che ritiene di intervenire nella discussione.

Togliatti sostiene che Bobbio si sta sbagliando, perché la libertà borghese, di cui parla, forse non è mai esistita. Togliatti dà per scontato che in Italia, ad esempio, non ci sono tolleranza e separazione dei poteri, non esistono; e qui la discussione con Bobbio potrebbe proseguire su questioni di fatto. C’è la separazione dei poteri, alla fine del 1954, in Italia? Bobbio avrebbe sicuramente detto di sì, limitata, conflittuale, controversa, ma non avrebbe affermato, come fa Togliatti, che non c’era.

Togliatti è all'attacco. Trova che questo ragionare di istituzioni giuridiche in modo formale, estraendole, come se fosse una tecnica, dal contesto economico e sociale, sia assolutamente indebito: è qui che Bobbio ha sbagliato. Le libertà borghesi vanno insieme con determinate trasformazioni economiche e sociali che sono accadute nell'Europa moderna nel corso del Settecento e dell'Ottocento. Quello che Bobbio sta facendo, dice direttamente Togliatti, è evitare gli scogli.

Qui sta tutto l'argomento e questo vorremmo discutere nella sua sostanza, evitando gli scogli, tra i quali con innegabile perizia si sforza il Bobbio di non fare naufragio, della analisi puramente esteriore di determinazioni giuridiche formali.

Il politico avverte, un po' minacciosamente, l'intellettuale che potrebbe inabissarsi, annegare in mezzo a tutte queste determinazioni, svincolando il piano di ciò che chiama la tecnica delle istituzioni liberali dalle trasformazioni economiche.

Togliatti trasferisce la discussione sul piano delle connessioni tra economia, società e diritto e dice che cosa è successo. La libertà borghese non è stata altro, storicamente, secondo Togliatti, che un trasferimento alla classe borghese di privilegi feudali. Poi sono arrivate le masse e la classe proletaria, che hanno cominciato ad insidiare la classe borghese e adesso si tratta di distruggere questi privilegi.

In questa argomentazione, ad un certo momento, fa capolino un dato di fatto, perché Togliatti da pensatore marxista richiama Bobbio sul piano del rapporto tra economia e diritto e, per criticare e inverare il suo discorso secondo cui la libertà borghese è privilegio, si lancia in un parallelo storico tra Unione Sovietica e Stati Uniti negli anni dal 1925 al 1936. Sceglie le date molto studiamente, per chiedersi quale realtà sia stata più spietata.

Fissiamo l'attenzione sul decennio relativamente pacifico che va dal 1925 (fine delle più gravi conseguenze degli sconvolgimenti della prima guerra mondiale e della Rivoluzione d'Ottobre) al 1936 (inizio dei nuovi sconvolgimenti che metteranno capo alla seconda guerra mondiale). Quale delle due realtà è stata più «spietata», in questo periodo? Quella americana o quella sovietica? Quella americana, senza dubbio, coi suoi milioni e milioni di uomini improvvisamente e per lunghi periodi privati di lavoro e di possibilità di esistenza, coi suoi negri per così grande parte privi di diritti elementari, discriminati e perseguitati, con le sue dipendenze, infine, di territori coloniali o semicoloniali, dove si sa come vive la maggioranza degli uomini e delle donne, quali diritti si veda riconosciuti.

C'è quindi, oltre il richiamo al metodo marxista, anche un far balenare questi due mondi, pur se leggermente inquadrati nel passato.

Quella che Togliatti scrive è innanzitutto una severa ammonizione a Bobbio e il testo si chiude sull'unica necessità storica che ci sia, quella della distruzione dei privilegi. All'intellettuale che proponeva di salvare almeno la tecnica delle istituzioni liberali, il politico risponde che la libertà borghese è un privilegio e sarà distrutta come tutti gli altri privilegi.

La meditata risposta di Bobbio. Certamente, per Bobbio, nella sua posizione di mediatore e di cauto esploratore delle contrade comuniste, così attentamente costruita, non dev'essere stato semplice valutare l'intervento di Togliatti.

A questo punto sarebbe molto interessante comprendere il modo in cui Bobbio, nei mesi che lascia trascorrere (risponderà sul numero di maggio 1955 di "Nuovi argomenti") avrà valutato lo scritto di Togliatti. Parliamo di un destino individuale e dello spazio pubblico, politico d'intervento di un intellettuale; non è per caso che Bobbio sceglie una determinata linea nelle sue proposte di collaborazione all'Einaudi; non è per caso che Bobbio è il presidente del Libro

popolare: è perché sente dietro di sé una rete di contatti con intellettuali del partito, che in qualche modo lo sostengono. Ciò nonostante, argomenta anche contro gli intellettuali comunisti ed è proprio questo che ad un certo momento costituisce una difficoltà. Il “problema Bobbio” è venuto al pettine nel modo peggiore: il segretario dei comunisti, che è insieme politico e intellettuale, è intervenuto direttamente. Bobbio, in questi mesi, avrà ponderato lungamente la sua risposta, che assume, nella nostra storia dei rapporti tra politica e cultura durante la guerra fredda culturale, un’importanza decisiva.

La risposta di Bobbio a Togliatti è il saggio *Libertà e potere* e va letta con grande attenzione. Che cosa osserva, sostanzialmente, l’intellettuale al politico? Si parla molto di parole. L’intellettuale fa vedere la sua stoffa. Va bene il pensiero marxista, concede Bobbio a Togliatti, però le parole vanno scavate, non manipolate. Bisogna distinguere i significati e la parola più incriminata, quella di cui più volentieri si farà un’analisi spietata, è naturalmente la parola libertà. Che vuol dire libertà?

Questa osservazione risponde al primo ammonimento/rimprovero di Togliatti, che aveva detto che invece di chiarire le cose, con tutte le sue discussioni, Bobbio stava creando una gran confusione e che i reazionari se ne sarebbero avvantaggiati. Allora qui c’è un primo punto di resistenza dell’intellettuale di fronte al politico: se uno sta chiarendo le cose, non le sta confondendo; non togliamo ogni peso alle parole e cerchiamo di indagarle. Quindi per prima cosa Bobbio tiene la posizione: guarda che non sono impressionato dal tuo rimprovero, anche perché io avevo iniziato nel ’51 con un invito al colloquio.

Oltre tutto, a parte un ammonimento, che credo di non dover seguire, e un rimprovero che credo di non meritare, l’articolo offre tanta materia per nuove

considerazioni sul problema della libertà che non può non essere favorevolmente accolto da chi, come me, anni or sono, aveva formulato, e si può ben capire in quale direzione, un “invito al colloquio”.

L’invito al colloquio era rivolto proprio agli intellettuali comunisti. Abbiamo creduto che l’invito al colloquio fosse equilibratamente rivolto ai suoi amici liberali e agli intellettuali comunisti: qui apprendiamo invece che quella predilezione, che Bobbio aveva nel dialogo con i comunisti, rispetto a quello verso i suoi amici liberali è fondata su un atteggiamento psicologico preciso. Bobbio crede che i comunisti stiano per vincere: sono loro che deve convincere a salvare la tecnica delle istituzioni liberali, ad ammettere nel mondo nuovo la libertà individuale, la separazione dei poteri, lo stato di diritto. Questa è la chiave di volta della sua insistenza, di tutto questo suo scrivere su politica e cultura, nell’arco di cinque anni: i comunisti stanno per vincere e lui apre ai comunisti, cercando di portare i suoi argomenti liberali nel campo avversario. In linea con questa situazione, c’è l’accettazione della tesi centrale di Roderigo,

secondo cui se comunismo e liberalismo sono inconciliabili, ciò non implica che siano inconciliabili il comunismo e l’idea della libertà, si articola in due affermazioni: 1) il regime liberale non ha valore assoluto, ma è il prodotto di una certa situazione storica che ha sì dato origine a nuove libertà ma ne ha soppresso altre e col mutare della situazione storica, dovuta all’emergere di nuove classi sociali sulla scena della storia, si è sempre più venuto rivelando come un regime di privilegio.

Questo è il primo punto dell’argomentazione di Togliatti che Bobbio accetta: la libertà borghese è fatta anche di privilegi.

2) il regime socialista, lungi dal sopprimere la libertà in astratto, sopprime le libertà che son diventate privilegi, e crea nuove forme di libertà dando nuovo e coraggioso e benefico impulso al processo di liberazione degli uomini. Né dall’una né dall’altra di queste affermazioni credo di dover dissentire.

Dopo una prima forma di resistenza al politico, sembrerebbe che qui Bobbio abbia capitolato dando ragione al capo comunista. E aggiunge

non posso immaginare oggi uno sviluppo nel processo di liberazione senza il contributo che ad esso hanno dato e continuano a dare i movimenti socialisti in lotta contro alcuni privilegi borghesi.

Qui è l'intellettuale di sinistra che parla; Bobbio sarà poi senatore a vita socialista, apparterrà al partito socialista, ma in questa atmosfera sta dando ragione a Togliatti. Dov'è il punto di resistenza dell'intellettuale nei confronti del politico? In una fondamentale distinzione, che psicologicamente, per lui, assume un valore estremo, perché il quadro generale è che non solo i comunisti stanno per prevalere, ma hanno anche ragione: anche Bobbio crede che il mondo che lo circonda sia vecchio, decrepito, che non valga la pena di salvarlo e debba crollare. Bobbio si era illuso, al tempo della resistenza, che potesse realizzarsi un mondo nuovo, ma questa illusione è caduta; allora gli resta il senso che il mondo capitalistico borghese, in Italia dominato dai clericali, deve crollare e le forze comuniste sono in buona posizione per impadronirsi del potere.

Però, e qui è il motivo di questa distinzione finale, c'è qualcosa che va salvato. La libertà, distingue Bobbio, non è soltanto la libertà come potere di fare, la libertà-potenza; è anche la libertà come facoltà di fare o non fare, la libertà-indipendenza. Ci sono due diverse libertà, una positiva intesa come potenza e una negativa intesa come indipendenza. L'esistenza di due tipi di libertà implica che la richiesta di maggiore libertà può voler dire due cose: aumentare la libertà come indipendenza significa diminuire i vincoli posti all'azione del singolo, aumentare la libertà come potenza

significa offrire maggiori opportunità al singolo. Ora, ragiona Bobbio, è possibile che le due cose non siano incompatibili, cioè che nello stesso tempo si possano diminuire i vincoli e aumentare le opportunità; certamente sono distinte: questa è la sua linea del Piave. Non bisogna credere che esista soltanto la libertà come potere di fare, esiste anche la libertà che consiste nel non vedersi vincolati.

Ciò che un liberale apprezza e non si stanca di raccomandare è che entro limiti di volta in volta mutevoli sia garantita una certa libertà dallo stato (o dalla chiesa o dal superstato o dal partito organizzato e via dicendo); che, qualunque sia la classe sociale che tenga le chiavi del potere, essa non governi dispoticamente e totalitariamente, ma assicuri all'individuo una sfera più o meno larga di attività non controllate, non dirette, non ossessivamente imposte; che venga distinta una sfera del pubblico e una sfera del privato, e l'uomo non sia risolto tutto quanto nel cittadino; che ciò che non è sottoponibile allo stato, come la ricerca della verità e la coscienza morale, non vi sia sottomesso e la virtù non sia costretta a riflettere, come accade appunto in tempi di dispotismo, nelle azioni dei santi e degli eroi, ma possa brillare di luce meno viva ma più costante nella pratica quotidiana anche dei cittadini che non hanno né stinchi di santo né fegato da eroe; che la vita umana non sia statalizzata, politicizzata, partitocizzata, non sia una continua parata sulla pubblica piazza o un congresso permanente dove tutte le parole vengono registrate e tramandate alla storia, ma abbia i suoi angoli morti, le sue pause, le sue giornate di vacanza.

Vedete la linea del Piave dell'intellettuale nei confronti del politico? È vero, state per vincere, ma c'è qualcosa che non dovete toccare. Questo qualcosa è, esattamente, la tecnica dell'organizzazione statale, vanno salvate le istituzioni liberali, che garantiscono che i vincoli non diventino maggiori, ma semmai si avviino a diventare minori.

Difendiamo un nucleo di istituzioni che hanno fatto buona prova e vorremmo, ecco tutto, che si trapiantassero anche nello stato socialista. Vorremmo che coloro che saranno destinati a governare in nome di nuovi ceti più degni di quelli che stanno per morire non dimenticassero una lezione che dura da tre secoli. Nell'articolo di

Roderigo si legge tra le righe il consueto rimprovero: “State attenti, voi finirete per portare acqua al mulino della reazione che si avvanza”. Direi piuttosto che se abbiamo un compito, non importa se piccolo o grande, sia quello di versare una goccia d’olio nelle macchine della rivoluzione già compiuta.

Qui si vede benissimo la prospettiva psicologica di Bobbio. Non riesce a concepire, anche lui, che il sistema capitalistico possa svilupparsi: sta per crollare. Ma cosa è importante? È importante che ci sia qualcosa che sopravviva del vecchio mondo nel nuovo e per lui, che è un pensatore liberale, questo qualcosa è ciò che chiama la tecnica delle istituzioni liberali.

“E che cos’è questa goccia d’olio?”. Così inizia l’ultimo, decisivo paragrafo della risposta a Togliatti. È qui che si riassume il percorso iniziato nel ’51 con la polemica sulla libertà della cultura. Che deve fare l’intellettuale?

Agli intellettuali non spetta il compito di rimasticare formule o di recitare canoni. Spetta un’opera di mediazione.

Riafferma e teorizza in forma limpida la sua idea dell’intellettuale mediatore, legandola in maniera esplicita al suo percorso biografico, non ridotto a esperienza di un solo individuo, semmai inglobandolo in una visione generazionale.

Ci siamo lasciati alle spalle il decadentismo, che era l’espressione ideologica di una classe in declino. L’abbiamo abbandonato perché partecipiamo al travaglio e alle speranze di una nuova classe. Io sono convinto che se non avessimo imparato dal marxismo a veder la storia del punto di vista degli oppressi, guadagnando una nuova immensa prospettiva sul mondo umano, non ci saremmo salvati. O avremmo cercato riparo nell’isola della interiorità o ci saremmo messi al servizio dei vecchi padroni.

Attenzione alla metafora dell’isola, perché introduce il discorso sul naufrago.

Ma tra coloro che si son salvati, solo alcuni hanno tratto in salvo un piccolo bagaglio dove, prima di buttarsi in mare, avevano depresso, per custodirli, i frutti più sani della tradizione intellettuale europea, l'inquietudine della ricerca, il pungolo del dubbio, la volontà del dialogo, lo spirito critico, la misura nel giudicare, lo scrupolo filologico, il senso della complessità delle cose. Molti, troppi di questo bagaglio sono privi o lo hanno abbandonato considerandolo un inutile peso; o non lo avevano mai posseduto essendosi buttati in mare prima di aver avuto tempo di fornirsene. [...] Credo che la democrazia abbia bisogno, sempre maggior bisogno, di intellettuali mediatori.

Qui l'intellettuale risponde al politico e gli dice, in sostanza: non mi spaventa la tua minaccia che potrei fare naufragio: io ho *già* fatto naufragio, solo che ho portato con me questo bagaglio, pieno delle cose che ha elencato, l'inquietudine della ricerca, lo spirito critico. Queste cose, nel mondo socialista, non possono scomparire. È questa la dimensione in cui dovete inquadrare il dibattito di Bobbio con gli intellettuali comunisti: era un tassello che ci mancava. Restava un po' enigmatico il perché un intellettuale liberale continuasse a dialogare con loro, quando molti altri suoi amici non uscivano dal loro fortino. Questo è il motivo per cui Bobbio si fa intellettuale mediatore: perché crede che qualcosa stia per succedere, ma non vuole che la nuova situazione travolga quel "piccolo" bagaglio, fatto dei valori più puri della tradizione intellettuale. Quindi, alla fine della risposta dell'intellettuale al politico, c'è una specie di confessione o descrizione di ciò che è l'intellettuale e di ciò che il politico non gli deve togliere. Questo è il modo in cui Bobbio mette il punto alla polemica con Togliatti.

La conclusione di Togliatti. Non pago di ciò che era accaduto, Togliatti torna a commentare l'intervento di Bobbio; quindi è Togliatti che riprende la discussione, ancora una volta. Gli interventi di Togliatti

su Bobbio sono due: il primo del dicembre '54, il secondo intitolato *Ancora sul tema della libertà* è pubblicato sempre su "Rinascita" nel luglio-agosto '55 (per questo non se ne trova cenno nel volume *Politica e cultura*, confezionato, come sappiamo, nel luglio 1955).

Il tono dell'articolo di Togliatti, del potente che replica all'intellettuale, questa volta è più duro. Perché? Pur avendo inizialmente resistito e poi concesso molto nel merito al capo comunista, con il discorso del piccolo bagaglio e soprattutto con il discorso delle parate in piazza, della vita statalizzata, del pubblico che ingloba il privato, Bobbio era penetrato nel cuore dei valori comunisti, e non da amico. Togliatti risponde in maniera molto dura: hai attaccato lo stato sovietico, giochiamo allora a carte scoperte! In questo articolo, *Ancora sul tema della libertà*, Togliatti sostiene che la dittatura è legittima e che il mediatore, su cui comincia a ironizzare e a cui riserverà anche punte polemiche molto forti, non è informato: in URSS c'è più libertà che in occidente. Mentre in occidente la libertà è solo libertà dai vincoli del potere statale, nel mondo sovietico è libertà dai vincoli del potere economico, che per il pensatore marxista è superiore al potere statale: è anzi il vero potere rispetto al quale il potere statale è il finto potere.

In conclusione, giocando a carte scoperte, Togliatti riafferma i valori comunisti. Che altro poteva fare? È il segretario del partito. Però possiamo osservare alcune cose. Innanzitutto sulla riaffermazione dei valori comunisti il dialogo con Bobbio si ferma, almeno ai nostri fini, perché *Politica e cultura* da questo momento è diventato un libro. Il dialogo si ferma anche perché l'idea di libertà che Togliatti esplicita è un'idea che non ha praticamente niente a che fare con le cose di cui Bobbio ha parlato fino adesso, perché

per Togliatti la libertà è la trasformazione integrale dei rapporti sociali in qualcos'altro di nuovo. Perché il mediatore è male informato? Perché, scrive Togliatti, ha attinto le sue informazioni sul mondo sovietico da gente come Silone. Ecco che tornano in gioco gli intellettuali liberali del Congresso per la libertà della cultura, alla fine dei dialoghi di Bobbio con il mondo comunista.

La verità, torna a dire Togliatti, è che il confronto con l'occidente negli anni tra '25 e '36 è tutto a vantaggio del mondo sovietico. È come se ci stesse offrendo una visione della storia sovietica alternativa a quella propagandata da Silone. Fate attenzione: è in atto una dura lotta ideologica, ma al di là della lotta ideologica ci sono anche i fatti. È evidente che la grande depressione del '29 produsse negli Stati Uniti disoccupazione, discriminazione sociale e difficoltà, però è un'enormità affermare che la realtà sovietica sia stata meno spietata quando quelli sono gli anni della grande lotta contadina e del tentativo sovietico di collettivizzare le terre (milioni di morti, non di disoccupati). Va tenuto presente che, nel cuore di questa lotta ideologica, non era Silone che aveva informazioni sbagliate, ma Togliatti che ne propagandava di assurde: ai fini della nostra analisi della lotta ideologica questo non cambia i termini della questione, ma è un elemento di riflessione che dovete tenere presente.

Ritorno sulla questione dei valori. Il dialogo tra Bobbio e Togliatti si ferma qui. Che cosa c'è nella conclusione di Togliatti? È molto interessante il ritorno sui valori, perché questa opposizione tra i due blocchi era una discussione che si poteva svolgere in punta di penna, ma erano effettivamente due visioni del mondo che si stavano opponendo. Il tema dei valori, con cui abbiamo iniziato la lezione, è lo stesso con cui la concludo.

In una società capitalistica moderna – scrive Togliatti – la sfera di libertà personale del singolo non è limitata soltanto dallo Stato, ma è limitata, in modo diretto e in modo indiretto, dalla classe dominante e dai suoi gruppi dirigenti più forti, che a tale scopo si servono degli strumenti più impensati. Né si tratta solo di limiti politici e di direzione politica, ma di limiti culturali, morali, di costume, che investono tutta la vita degli uomini. [...] Sfogliate i giornali, i settimanali; osservate come si svolge la vita nella città e nelle campagne; vedete i programmi dei teatri, delle sale di divertimenti, dei cinematografi, e poi giudicate.

Qui è la difficoltà: la lotta è sui valori. L'analisi che proseguiremo – perché ormai il dibattito che è racchiuso dentro *Politica e cultura* l'abbiamo descritto a fondo – del clima della guerra fredda culturale, con la lettura della rivista “Tempo presente” e guardando le mosse del Congresso per la libertà della cultura fino al 1968, si occuperà in modo specifico di questa lotta di valori. Ciò di cui si discute sulle riviste e nelle iniziative del Congresso è non solo l'assetto politico e la proprietà dei mezzi di produzione, ma anche la direzione in cui deve muovere il mondo e la visione del mondo: qui è un gioco analitico, in un certo senso, che ci concediamo, sapendo com'è andata a finire, cioè che i valori comunisti sono stati sconfitti. Resta molto interessante ripercorrere la battaglia delle opposte visioni del mondo.

Nota. La lettera di Bianchi Bandinelli del 12 maggio 1954: cfr. l'ed. Sbarberi di *Politica e cultura*, pp. XXV-XXVI. – L'editoriale *Tra il dire e il fare*, comparso nel “Contemporaneo” il 5 giugno 1954 a p. 1, riprende nelle prime righe, quasi testualmente, la citata lettera del 12 maggio di Bianchi Bandinelli, ma non va attribuito a quest'ultimo, per le ragioni spiegate nel testo. – La lettera del 18 giugno 1954 di Bobbio sta in BARBANERA, *Bianchi Bandinelli cit.*, p. 445. – *Neutrali e imparziali.* Nell'argomentazione di Bobbio si cela un'insidia: se è bene non essere neutrali politicamente, quindi prendere partito, restando però imparziali sul piano culturale (e in questo consiste il dovere dell'intellettuale), allora a rigore è possibile fare il proprio

dovere di storici, filosofi etc., in ciò favorendo e affermando la libertà della cultura, scegliendo un partito, sul piano politico, che nega la libertà. Così, in teoria, Gentile potrebbe aver scritto la *Storia d'Europa* di Croce, pur essendo fascista. Si crea un problema difficile con quelle che abbiamo chiamato, nelle lezioni degli anni scorsi, *connessioni tematiche* tra l'opera dello storico e le correnti ideali del suo tempo. – Gli interventi di Togliatti sono in “Rinascita”, 11-12, novembre-dicembre 1954, pp. 733-736 e 7-8, luglio-agosto 1955, pp. 499-501. – *Punte polemiche di Togliatti*. Nella replica di Togliatti la figura dell'intellettuale “mediatore”, sempre tra virgolette, è criticata e satireggiata in numerosi punti; di mediatori non c'è bisogno, e non c'è niente da imparare da coloro che vestono quei panni: “Dice il Bobbio che è ambizione degli intellettuali di tendenza liberale adempiere la funzione di “mediatori” forse tra le parti che, lasciate a sé, difficilmente potrebbero comprendersi. Sta bene, ma per quanto ci riguarda noi vorremmo prima di tutto chiedere al “mediatore” di essere esattamente informato sullo stato delle cose” (p. 499). E dopo aver criticato gli intellettuali incapaci di informarsi, aggiungeva: “da quegli intellettuali che giudicano a questo modo non abbiamo assolutamente niente da imparare (...) essi non sono “mediatori” di nessun genere, ma rimasticatori, forse con un inizio di ripugnanza, di pietanze oramai troppo stantie. Quali sono le loro fonti? Lo sappiamo: Kravcenko, Koestler, Silone” (*ibid.*). Cfr. anche p. 501: “Ma che cosa sia la libertà, e come la si conquista e difende, non l'abbiamo appreso né da Benedetto Croce, né da Luigi Einaudi, né da Gioele Solari. Abbiamo incominciato a capirlo quando abbiamo visto dar fuoco alle case degli operai e dei braccianti che volevano vivere infine come uomini. I “maestri” del liberalismo stavano zitti, non protestavano, forse battevano in sordina le mani. Gli intellettuali “mediatori” erano scomparsi dal campo. (...) Poi la realtà ci ha istruiti sempre meglio. Del nostro Paese, dove per avere libertà si dovette andare in carcere e morire nel carcere. E di altri paesi, dove si combatté con le armi; ma anche qui, se chi stava in prima fila era un comunista, un operaio rivoluzionario, il “mediatore” torceva la bocca e non ne voleva più sapere”. – Sulla “seconda guerra civile” in Urss e la collettivizzazione forzata delle campagne cfr. ad es. Andrea GRAZIOSI, *Guerra e rivoluzione in Europa*, Bologna, il Mulino, 2001, pp. 245-246 (giudizio sulla “carestia artificiale” in Ucraina); Andrea ROMANO, *Lo stalinismo*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, pp. 57 e 67; Giuliano PROCACCI, *Storia del XX secolo*, Milano, Bruno Mondadori, 2000, pp. 207-208.

Sedicesima lezione

Imparzialità, indipendenza, libertà degli storici

Sommario. L'analisi di Bobbio e il valore della libertà, dell'indipendenza e dell'imparzialità: sguardo retrospettivo. Ritorno al Congresso per la libertà della cultura. La libertà dello storico. Arnaldo Momigliano e le regole del gioco nello studio della storia. Un'affermazione di Marc Bloch: lo storico non è di libera condizione. Storici nell'ambito del CCF: Angelo Tasca e Salvemini; Valiani, Chabod e il caso di Domokos Kosàry. Una lettera di Aldo Garosci a Charles F. Delzell, sulla storiografia italiana 1945-1955. La rassegna scritta da Delzell e il rapporto tra politica e studi di storia nel primo dopoguerra.

Riassunto. Con la lezione scorsa abbiamo terminato la descrizione dei saggi di Bobbio. Adesso dobbiamo cambiare punto di vista e tornare alla storia del Congresso per la libertà della cultura.

Ci interessano sostanzialmente due cose prima di chiudere questo capitolo. La prima: l'importanza che può avere questa storia ai fini del lavoro dello storico; in che modo la posizione intermedia e imparziale di Bobbio riflette, come in uno specchio, quella che si è soliti attribuire allo storico. La seconda: vedere se nella vicenda del Congresso e dell'AIRC sono coinvolti degli storici, oltre naturalmente le eventuali interferenze tra questi due aspetti.

L'analisi di Bobbio e il valore della libertà, dell'indipendenza e dell'imparzialità. Bisogna ricapitolare un momento. L'analisi di Bobbio su che cos'è la libertà nel contesto della guerra fredda – che cosa sia questo gioco di nessuno che propugna Bobbio in un mondo diviso quasi esattamente in rossi e neri – arriva ad una conclusione piuttosto problematica (come tutte le conclusioni che hanno a che fare con gli studi). Non abbiamo letto i saggi di Bobbio su Croce, però vi segnalo che la conclusione di Bobbio è una specie

di variazione sulle soluzioni che, al problema del rapporto tra politica e cultura, aveva dato Croce. Qual è la conclusione di Bobbio? L'intellettuale, in quanto cittadino, si schiera; non c'è spazio per una sua neutralità perché si *deve* schierare: esiste un gioco politico e il cittadino che di mestiere fa l'intellettuale, si schiera. Abbiamo visto che Bobbio si schiera a sinistra, quindi, tra i rossi e i neri, sceglie sicuramente i rossi. Questo però non vuol dire che debba svolgere il suo lavoro di intellettuale secondo le direttive del suo partito. C'è lo schieramento, ci sono le direttive politiche, l'intellettuale (non più il cittadino), in quest'ambito, segue altre direttive che, secondo la prospettiva di Bobbio, sono universali e sono "prudenza, spirito critico, cautela, osservazioni dei fatti": è il bagaglio del naufrago.

Questa conclusione, il cittadino che si schiera e l'intellettuale che segue valori universali, ripropone però il problema dei rapporti tra politica e cultura. Questi due piani del cittadino e dell'intellettuale sono separati? Sono legati tra di loro? Se sì, che tipo di legame c'è? Ritorniamo al problema. Anche su questo Bobbio ha dato una risposta, dicendo che il legame che dev'esserci tra questi piani è quello per cui l'intellettuale deve seguire determinate direttive perché convinto e non perché costretto. Ancora una volta, reintroduce nel gioco il concetto di libertà.

Il problema si ripropone e ci sono domande che restano in sospeso. Per esempio, che succede quando la logica del proprio schieramento non è compatibile con i valori universali? Che succede, per esempio, nel caso di Giovanni Gentile che si schiera con i fascisti e, nello stesso tempo, è un filosofo? Che succede quando uno studioso è uno studioso nazista? Questo è il vero punto critico dei rapporti tra politica e cultura. Su questo Bobbio ha una risposta: deve prevalere la fedeltà al bagaglio del naufrago, deve

prevalere la fedeltà alla scienza, alla critica. Sul piano storico resta però un problema aperto, perché la risposta di Bobbio non esaurisce i problemi che scaturiscono dai “conflitti di fedeltà”.

C'è poi un'altra cosa interessante che ne consegue e che Bobbio dice esplicitamente. Se il cittadino che si è schierato, in quanto intellettuale, non segue le direttive del suo schieramento, rinuncia alla potenza, al potere e quindi, nel saggio intitolato *Spirito critico e impotenza politica*, Bobbio dice chiaramente che, nel momento in cui il filosofo, lo storico seguono i valori contenuti nel bagaglio del naufrago, praticamente rinunciano a influire nella società. Così facendo, gli intellettuali diventano ininfluenti o, come amava dire Bianchi Bandinelli, non si affiancano più a una forza politica e diventano isolati: niente ideologia, niente consenso delle masse e niente potere. È un problema che resta aperto.

La libertà dello storico. Veniamo però adesso al problema degli storici. Bobbio fa riferimento a tre aree di significato, che riassume in tre parole: libertà, imparzialità e indipendenza. Queste sono, secondo lui, le chiavi della cassetta del naufrago. Ci sono almeno tre categorie di persone alle quali si attribuiscono queste qualità, gli storici, i giornalisti e i giudici. Entriamo nel campo minato delle polemiche politiche.

Innanzitutto lasciamo da parte i giudici; è vero devono essere imparziali e indipendenti – lo dice Bobbio stesso, teorizzando la validità della separazione dei poteri –, sappiamo però in anticipo che i giudici non sono liberi, perché nei sistemi che non sono di giustizia politica (in cui il giudice è chiamato a decidere come vuole), il giudice applica la legge e quindi, benché libero di interpretarla, ha un vincolo. La legge è il suo vincolo.

Restano le altre due categorie, gli storici e i giornalisti. Per i giornalisti e i cronisti analizzeremo un caso suscitato proprio su “Tempo presente”, che all’epoca fece grande scalpore. Nell’estate del ’59, un autorevole commentatore politico della “Stampa”, Enzo Forcella, si dimise clamorosamente e su “Tempo presente” confessò il perché. Lo vedremo in seguito.

Venendo agli storici la domanda è: dobbiamo ammettere che lo storico sia effettivamente libero, indipendente e imparziale? Nel settembre ’55 si tenne a Roma il X Congresso internazionale degli storici. La corporazione internazionale degli storici ogni cinque anni organizza un grande convegno internazionale. Sono iniziati nel 1900 e si svolgono di cinque anni in cinque anni, con i vuoti che le più drammatiche esperienze del ventesimo secolo hanno prodotto.

Nel 1955 il Congresso internazionale di scienze storiche si svolgeva dunque a Roma. Era un importante riconoscimento per la storiografia italiana. Organizzava Federico Chabod, che alla fine del Congresso era eletto presidente del Comitato internazionale, come se fosse un po’ il portabandiera degli storici nel mondo. Il Congresso, nel settembre ’55, è aperto da una prolusione inaugurale dell’antichista Aldo Ferrabino, *La libertà dello storico*. Vedete che il tema della libertà era al centro delle preoccupazioni non strettamente professionali degli storici?

Perché fu importante il Congresso di Roma? Per la prima volta partecipavano storici sovietici e storici del Vaticano. Un po’ come se in un microlaboratorio al Palazzo dei Congressi all’Eur si parlasse di storia, ma allo stesso tempo si parlasse anche del rapporto che queste due grandi chiese, importantissime in Italia, la Chiesa cattolica e quella comunista, avevano con gli studi storici.

In un saggio molto interessante di Arnaldo Momigliano del 1974, – dedicato ad Aldo Ferrabino “nel ricordo di quasi cinquant’anni di

dissenso metodologico” –, intitolato *Le regole del gioco nello studio della storia antica*, l'autore scrive, parlando della libertà dello storico,

Lo storico è libero di scegliere il suo problema, è libero di scegliere la sua ipotesi di lavoro, è libero di scegliere la forma di esposizione in cui racconterà i suoi risultati. È libero perfino di illudersi che egli racconta, non per capire, ma per il piacere di raccontare. Per raccontare dovrà pur aver capito qualcosa. Lo storico è anche liberissimo di decidere quali documenti gli sono necessari, se trascurerà qualche documento essenziale i suoi colleghi glielo ricorderanno presto e non benevolmente. Lo storico è soprattutto libero di portare nella ricerca storica tutta la ricchezza dei suoi convincimenti e delle sue esperienze. Se è un ebreo, o un cristiano, o un musulmano credente, naturalmente porterà la sua fede nella ricerca; se è un seguace di Marx, di Max Weber, di Jung, di Braudel, naturalmente adotterà il metodo del suo maestro. Giudaismo, cristianesimo, islam, Marx, Weber, Jung, Braudel, quando si entra nel campo della ricerca storica, insegnano a porre domande alle fonti, ma non determinano la risposta delle fonti. L'arbitrio dello storico cessa quando egli si trova a interpretare un documento.

E' un elenco delle libertà: Momigliano sta affermando questa caratteristica del lavoro storico. Ma, nel cuore di questo argomento, scrive che, così come per il giudice la legge, il vincolo dello storico è il documento. Fate attenzione, perché Momigliano è un altro naufrago e c'è un legame molto stretto tra affermazione netta dell'obiettività, il culto del documento e la necessità di essi nella ricostruzione del passato – lasciando da parte tutte le interpretazioni precedenti, i problemi di soggettività –, tra credere che la storia, in fondo, sia una strada obbligata e aver fatto naufragio.

Ogni documento è quello che è, va trattato tenendo conto delle sue caratteristiche. Una semplice casa non diventa un santuario perché lo storico è religioso, ed Erodoto non diventa un documento di lotta di classe perché la studia uno storico marxista. Per questo la comparazione è così utile, perché rappresenta l'esperienza di altri documenti.

Intendiamoci: la sottolineatura del ruolo dei documenti è giustissima. Il problema è che, proprio sulla comparazione, nel paragrafo successivo a queste parole, Momigliano fa riferimento a comparazioni sbagliate e fa un esempio, quello dello studioso francese Georges Dumézil.

Dov'è il problema? E' nel modo in cui riduce, accantona, la componente ideologica. Se c'è soltanto il documento – ciò che conta in storia è il documento –, l'ideologia naturalmente non ha, e non deve avere, nessun peso. Questo intendo per riduzione della storia all'interpretazione del documento, atteggiamento legato, mi pare, al naufragio di Momigliano. Che c'entra Dumézil? C'entra, perché pochi anni dopo aver scritto queste parole, Momigliano sosterrà una lunga polemica con Dumézil, dicendo che i risultati delle sue comparazioni sono sbagliati, perché è fascista. La componente ideologica diventa determinante per capire se un documento è stato interpretato bene o no. Allora esiste un rapporto, per quanto problematico, tra ideologie e interpretazioni, tra politica e cultura; allora non ci sono solo i documenti, e la ricchezza, la libertà dello storico.

Il fascismo di Dumézil, il grande comparatista francese, è un problema che ha fatto scorrere litri d'inchiostro. Il problema era se, all'interno delle sue ricerche sulla religione romana arcaica, sotto queste ricerche, ci sia o non ci sia l'ideologia della destra fascista francese, che poi si concretizzerà nel regime petainista di Vichy.

D'altronde, se volessimo mettere al fianco di questo documento di Momigliano del 1974 il caso di un altro storico naufrago, sempre ebreo come lui, più naufrago di lui, perché Momigliano dovette emigrare, mentre colui di cui vi vorrei parlare morì nella resistenza francese, dovremmo leggere cosa ha scritto Marc Bloch. In un'introduzione ad alcuni saggi su libertà e servitù nel mondo medievale – il problema della libertà ha una storia secolare –, Bloch

sosteneva, un po' a sorpresa, che lo storico non è di libera condizione. Siccome il saggio su libertà e servitù si occupava della condizione personale dei cosiddetti servi nel corso del medioevo, ad un certo momento, per fare una battuta, Bloch dice che lo storico non è di libera condizione.

Che cosa intendeva? Che a partire dal diciannovesimo secolo in poi, lo storico è una specie di funzionario statale, lavora per lo stato in quanto insegnante, però è anche vero che non sarebbe mai riconosciuto dai suoi pari come insegnante se non facesse ricerche. Questa dialettica tra la ricerca e l'insegnamento è costitutiva della professione storica. Per questo motivo Bloch diceva che lo storico non è libero di non fare ricerche e non insegnare. In un senso più ampio, lo storico non è libero perché è preso in una rete di rapporti.

Insomma, dobbiamo ammettere che lo storico non è poi così libero, è preso in una rete di rapporti, che, nel saggio *Sulla «collaborazione» degli storici italiani durante il fascismo*, ho definito un groviglio o un intreccio di fedeltà diverse; una stessa persona è fedele a diversi principi e questo crea un groviglio che in qualche modo bisogna districare.

Storici nell'ambito del CCF: Angelo Tasca e Domokos Kosàry. D'altronde, che lo storico non sia tanto libero, lo dimostrano due casi che sono legati in maniera più diretta con il Congresso per la libertà della cultura, quelli di Angelo Tasca e Domokos Kosàry.

Angelo Tasca è un personaggio interessantissimo, una specie di alter ego di Silone. Le loro sono quasi vite parallele. È recentissimo un libro di Sergio Soave che mette in parallelo queste due vite, fino al 1940.

Tasca è un vecchio socialista che poi contribuisce alla fondazione del partito comunista italiano da posizioni di destra, collabora con Gramsci e con Togliatti a “Ordine nuovo”. Nel '29 viene espulso dal partito comunista; il punto critico, al di là delle valutazioni sulla vicenda del movimento operaio internazionale e sullo stato-guida dell'URSS, è proprio il regime staliniano, di cui, nel 1929, si erano già svelati i caratteri autoritari. Tasca viene espulso dal partito comunista, così come nel '31 sarà espulso Silone.

Qual è la caratteristica di Tasca? Perché lo classifichiamo come uno storico? Perché è un personaggio straordinario, da questo punto di vista. Fu definito “un archivista della rivoluzione”, ed era, in effetti, un archivista inesorabile, nel senso che la sua era una doppia attività, di politico e conoscitore di cose politiche e di accumulatore di carte di archivio. Pensate che, ad un certo momento, a Parigi, Tasca affitta un intero appartamento per sistemarci i suoi dossier.

Questa sua caratteristica di archivista lo rende un personaggio estremamente pericoloso per il movimento comunista internazionale, che in Europa, seguendo le direttive dello stato-guida sovietico, fa una serie di “capriole” storico-ideologiche. Pensate soltanto a quello che accade tra il 1939 e il 1941, pensate prima alla politica dei fronti popolari e ancora prima al mancato contrasto del partito comunista tedesco all'ascesa hitleriana al potere, poi al patto di non aggressione, poi all'invasione dell'Urss. Tasca è un archivista inesorabile di tutte queste capriole, sa tutto ciò che è successo e quando è successo.

Non stupisce quindi che, all'uscita della seconda guerra mondiale, i rapporti di forza sono di nuovo cambiati, si preferisce non parlare di ciò che è avvenuto prima della guerra e Tasca diventi un personaggio in pericolo. Nel dicembre '50, deve sostenere una causa intentatagli da esponenti del partito comunista francese, che

lo accusavano di essere stato collaborazionista di Vichy. La cosa non era vera; il tribunale, anche tenendo conto di un'attestazione di Salvemini, suo maestro, condanna per diffamazione gli esponenti del partito comunista francese. La cosa però si ripete l'anno successivo, alla fine del '51, in Italia: stavolta sono gli esponenti del partito comunista italiano che rivolgono la stessa accusa a Tasca. La questione è molto complessa, ma nella sostanza questi attacchi venivano proprio dal fatto che Tasca si era impegnato, e qui arriva il rapporto con il movimento per la libertà della cultura, in una minuziosa documentazione di ciò che avevano fatto i comunisti prima della guerra. Escono molti suoi libri, sia in Francia sia in Italia su questi argomenti. Ecco che la sua attività si iscrive all'interno di quella del movimento per la libertà per la cultura, più in Francia, perché Tasca collabora alla rivista "Preuves". Però è anche vero che i libri di Tasca escono in italiano, come il suo importantissimo *Nascita e avvento del fascismo*, negli anni Cinquanta, grazie alla rete dell'Associazione italiana per la libertà della cultura, che fa pubblicare questo volume presso la casa editrice La Nuova Italia.

È una storia molto interessante, perché è evidente che qui il nesso tra politica e storiografia lo si vede nel vivo. Cosa succede? I comunisti italiani e Togliatti accusano Tasca di essere stato un collaboratore e allora lui fa ricorso, non solo al suo prodigioso archivio, ma anche a racconti storici su ciò che è avvenuto. Scrive un libro, *In Francia nella bufera*, in cui rielabora suoi articoli pubblicati in un primo tempo sul "Mondo", dove racconta ciò che è avvenuto in Francia al momento della disfatta e il suo caso personale, come si è dato da fare e come si inserisce in questa storia difficilissima della Francia di Vichy: è un racconto-giustificazione. In ciò lo aiutano i suoi amici italiani, innanzitutto Salvemini, che lo aveva seguito nella causa contro i comunisti francesi e lo aiuta anche in questa

occasione italiana. Fate caso alle date, fine 1951, primavera '52: è il momento del Manifesto per la libertà della cultura. E' un altro dei fronti su cui si scatena la battaglia tra liberali e comunisti.

Ad un certo momento, non vorrebbe giustificarsi, perché ha già vinto la causa in Francia e comunque ragiona da emigrato, non gli interessa più ciò che accade in Italia dal punto di vista politico. Allora affida a Salvemini il compito di difenderlo in Italia e a questo scopo gli manda una serie di documenti che ha. Poi, in una notte di insonnia, Tasca scrive una lunghissima lettera in cui ripercorre drammaticamente ciò che è accaduto in Francia nel maggio '40 e lo choc che è stato per lui la disfatta francese. È una storia che ha anche risvolti umani molto profondi. Il dato esterno della situazione è che Tasca risulta essere stato un collaboratore del governo di Vichy, ma ciò avveniva, in parte, perché era stato incaricato di passare informazioni a una rete belga di resistenza, che si impianta molto presto, nel febbraio '41: in sostanza Tasca, dal febbraio '41, diventa una spia del governo belga e per poter fare questo deve circolare nelle stanze di Vichy.

Questo primo caso già vi dimostra che lo storico, quando viene preso in questa rete di rapporti, non è certo del tutto libero: i suoi lavori possono essere anche giustificazioni di situazioni personali assai intricate.

C'è un altro caso che riguarda sempre, seppur indirettamente, il Congresso per la libertà della cultura. Domokos Kosàry è un importante storico ungherese che, quando scoppia la rivoluzione in Ungheria nell'ottobre '56, comincia a raccogliere documenti. Si rende conto che è in atto un conflitto durissimo. Si chiede che cosa succederà alla fine. Ci saranno tracce cancellate, ci saranno

rielaborazioni su come sono andate le cose e allora Kosàry raccoglie i documenti, le testimonianze. Nasconde tutto quello che raccoglie nella cassaforte degli archivi nazionali, di cui aveva la responsabilità, nella sezione medievale: vecchi cartolari medievali mischiati a documenti sulla rivolta ungherese del '56. Questo però si viene a sapere: Kosàry viene tradito, torturato e incarcerato. Nel momento in cui lo sorprende la nostra storia, il movimento per la libertà della cultura e in particolare Valiani, Venturi e Chabod si attivano per cercare di farlo liberare. Questo non accadrà subito: Kosàry sarà amnistiato tre anni dopo e relegato in un archivio minore.

Se si rischia, in situazioni estreme, di essere processati, torturati o incarcerati per il proprio mestiere (è recente un altro caso di incarcerazione di uno storico, David Irving, che per aver negato l'esistenza delle camere a gas nei campi di concentramento nazisti, è attualmente in prigione in Austria), allora lo storico non è così libero. Questi sono casi estremi, ma vale anche nelle situazioni ordinarie che esiste una rete di rapporti ("il groviglio di fedeltà") all'interno del quale si ritrova inserito lo storico. Se osserviamo questa rete di rapporti, possiamo comprendere alcune connessioni tra politica e storiografia.

Una lettera di Aldo Garosci sulla storiografia italiana. Uno degli storici che gravitano attorno al Congresso per la libertà della cultura è un altro fuoriuscito, Aldo Garosci. Garosci è stato giornalista, storico, direttore de "L'Umanità", quotidiano del partito socialdemocratico. Alla morte di Carlo Rosselli, nel 1937, è Garosci a tenere le fila di Giustizia e libertà a Parigi, quindi la sua matrice politica è azionista; entra poi nella grande galassia socialista su posizioni anticomuniste.

C'è uno studioso americano, Delzell, che nel giugno 1955 scrive una lettera a Garosci per chiedergli informazioni sui rapporti tra politica e storiografia in Italia. Delzell sta scrivendo un articolo e fa una specie di questionario, che manda a diverse persone. Garosci gli risponde il 26 giugno, poco prima del X Congresso internazionale. Dopo aver detto che, nel campo storico, "l'infezione fascista era assai limitata", prova a rispondere, anche lui problematicamente, alle domande dello studioso americano.

Poi ci sono i problemi delle "political, social, economics pressures" su cui difficilmente saprei dare un giudizio definitivo.

Evidentemente c'era una domanda del questionario che chiedeva quali sono le pressioni politiche, economiche e sociali sullo storico.

È impossibile che tali pressioni non ci siano, altrimenti uno storico non scriverebbe, perché si troverebbe nel vuoto. Ma non mi pare che siano determinanti per lo storico in particolare. Cominciamo dalle pressioni sociali e economiche. Certo lo storico italiano non guadagna molto (dalle cento alle duecentomila lire di stipendio mensili, se professore universitario; ma qualcosa guadagna anche con i diritti delle opere e molto se scrive opere per le scuole medie), ma è in una situazione privilegiata in un paese povero come l'Italia, dato che appartiene alla classe dei "mandarini", e ha molto tempo a disposizione. Per il lavoro che fa, ritengo che sia ben pagato. Anche non è difficile trovare editori. Pressioni politiche? Certo, anche nel campo della professione storica, appartenere a uno dei grandi partiti (democristiano e comunista) può essere utile per i concorsi, e dare un leggero vantaggio; maggior vantaggio, naturalmente, dà appartenere a un "clan" di allievi riconosciuti di qualche maestro, ma insomma, in questo campo universitario particolare gli spiriti liberali sono ancora la maggioranza. Dunque non mi sembra ci siano "pressioni" particolari. Questo è tutto quel che saprei dire.

Il suo giudizio è attenuato. Ne fa una questione generale, ci sono pressioni, ma gli sembra che ci sia una sfera di autonomia. Se dovesse indicare delle pressioni politiche, indicherebbe le due

grandi chiese, la comunista e la democristiana, e i clan dei grandi studiosi, sicuramente si riferisce a Chabod e ai suoi allievi.

Delzell, tornato negli Stati Uniti, scrive la sua rassegna sugli studi di storia in Italia, e lo pubblica sul "Journal of modern history" nel 1956. Che fotografia fa Delzell, sulla base di tutte le risposte che ha avuto? Che panorama ci offre? Innanzitutto, secondo questo studioso americano, "in Italia è tornata la completa libertà intellettuale". Ritorna il tema della libertà. È legato al clima degli anni Cinquanta, della guerra fredda, ma è inevitabile che sia legato anche al passato fascista.

In Italia è tornata la completa libertà intellettuale con il ripudio del fascismo.

Anche Delzell nota che il fascismo non aveva corrotto, se non raramente, elementi degli storici, che comunque sono rimasti a un buon livello. Il panorama è vivace, promettente. Cita diverse esperienze: l'istituto che Croce ha fondato a Napoli, parla del X Congresso in cui è eletto Chabod e questo, secondo lui, è il segno che sono gli italiani in questo momento a guidare la disciplina nel mondo. Parla degli storici che sono tornati dall'esilio, soprattutto di Salvemini, di Garosci stesso, di Venturi. Sono tutte figure a metà tra lo storico e il politico, sono stati capi politici durante la resistenza e vivono questo rapporto tra politica e storiografia dentro la loro attività. Delzell cita le varie scuole, quella liberale con gli allievi di Chabod, nomina Rosario Romeo, Giarrizzo.

Ma la cosa più importante è che questo panorama italiano così florido si muove ed è agitato "da due offensive", quella cattolica e quella marxista. Ritorna il concetto che il mondo degli storici italiani si muove perché c'è l'impatto della politica che si traduce anche in indirizzi storiografici. Il problema è quanto si traduca effettivamente in indirizzi storiografici e quanto non siano soltanto

posizioni di area, cioè storici che fanno il loro mestiere secondo criteri metodologici qualsiasi ma appartengono all'area marxista o all'area cattolica.

Un aspetto molto interessante del panorama offerto da Delzell, che continua poi con una serie di segnalazioni bibliografiche su che cosa è stato prodotto in Italia negli anni dal '45 al '56 nei vari ambiti, è la segnalazione di un nodo di problemi che sta venendo al pettine negli studi storici. Questo nodo di problemi è la sequenza tra il risorgimento italiano, il fascismo e la resistenza. In questo momento 1956, la sequenza risorgimento-fascismo-resistenza sta diventando il nodo su cui si discuterà.

La cosa interessante dell'offensiva cattolica e comunista è che i rapporti tra politica e storiografia sono molto evidenti, nel caso degli studiosi comunisti. Qualcosa abbiamo già visto, quando vi ho descritto come funzionava l'apparato degli intellettuali comunisti, ci sono poi altri aspetti che segnaliamo adesso un po' rapidamente. C'è innanzitutto il discorso del rapporto con gli storici sovietici e questo dà luogo a tutta una serie di discussioni, perché ricorderete che nei saggi di Bianchi Bandinelli, ad un certo momento, arriva il discorso degli storici sovietici e dell'oggettivismo storiografico. C'è il problema dei rapporti tra gli storici comunisti: negli ultimi anni sono stati pubblicati i carteggi tra Delio Cantimori e Gastone Manacorda, che danno conto di differenti posizioni rispetto al problema dei rapporti tra politica e cultura. C'è da citare la fondazione di una rivista di storici comunisti alla fine degli anni Cinquanta, "Studi storici". C'è il centro che Feltrinelli fonda a Milano, la Biblioteca Feltrinelli con la rivista "Movimento operaio": la rivista nasce libertaria e socialista, poi entrano i comunisti ed estromettono il direttore Gianni Bosio.

C'è infine un fortissimo interesse, anche di questi storici di terza forza come Venturi e Valiani, per la storia del movimento operaio e del socialismo: qui vedete benissimo il nesso tra politica e storiografia, perché la storia del socialismo che vogliono ricostruire – ad esempio Venturi sul passato russo del movimento populista, Valiani sulla storia del socialismo europeo – è diversa dalla storia che vogliono ricostruire gli storici comunisti. Quindi lo studio della tradizione socialista è una forma piuttosto sottile, penetrante però come impatto storiografico, di opposizione al dominio che i comunisti si stanno procurando nel campo degli studi storici.

C'è poi l'opposizione agli storici comunisti che proviene dalla parte liberale, cioè dagli storici come Romeo.

Sono solo rapidi accenni, dunque, sul campo storiografico mosso dalle forze politiche. Esiste un problema di rapporti tra politica e storiografia, in questi primi anni Cinquanta, che qui può solo essere segnalato. Non può non esistere. Ragione in più per riconsiderare sotto questa luce l'idea della libertà dello storico.

Nota. Arnaldo MOMIGLIANO, *Le regole del gioco nello studio della storia antica*, in *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1980, pp. 19-20; per un riepilogo non neutrale della annosa polemica su Dumézil cfr. Bruce LINCOLN, *Theorizing myth. Narrative, ideology and scholarship*, Chicago, Chicago U. P., 1999. – L'informazione su Ferrabino al congresso di Roma in Paolo PRODI, *X Congresso internazionale di scienze storiche, Roma 1955. Cinquant'anni di distanza* (inedito, testo provvisorio nel sito della Giunta storica nazionale). – Per Angelo Tasca cfr. l'eccellente edizione del carteggio con Gaetano Salvemini a cura di Elisa SIGNORI, Napoli, Bibliopolis, 1996; Daniela MURACA, *Il Fondo Angelo Tasca: un archivio fra rivoluzione ed eresia*, in "Passato e presente", 2004, 62, pp. 111-128. – Per il caso Kosàry, cfr. il carteggio tra Leo Valiani e Franco Venturi, a cura di Edoardo TORTAROLO, Firenze, La Nuova Italia, 1999. – La lettera di Aldo Garosci a Ch. F. Delzell si può leggere nel sito www.liberal-socialisti.org; la rassegna di quest'ultimo sta in "Journal of modern history", 28, 1956, 4, pp. 374-388. – *Storici comunisti*. Le informazioni provengono dall'edizione-commento citata sopra, a cura di Albertina VITTORIA, del carteggio Manacorda-Cantimori (cfr. la *Nota* alla lezione ottava).

Diciassettesima lezione

La rivista "Tempo presente" di Silone e Chiaromonte

Sommario. Precisazione sulla questione dell'oggettività, del documento e della imparzialità: le "regole ordinarie di ragionamento ed esperienza". Radiografia di "Tempo presente". Dati editoriali. La presentazione e il primo scritto di Silone: una specie di confessione, o forse una sfida. I documenti riprodotti dalla Saunders. Confronto con "Nuovi argomenti". Originalità della formula editoriale di "Tempo presente". Pubblicità commerciale e dei movimenti culturali vicini. Collaboratori significativi. La questione del finanziamento. Il *Commiato* del 1968. I due direttori, Silone e Chiaromonte: profili biografici. Silone e il doppiofondo dell'esistenza umana. Chiaromonte e Andrea Caffi. Nodi problematici affrontati dalla rivista: la libertà degli intellettuali; la tradizione comunista e il mondo dell'est europeo; la Spagna franchista; la società moderna totalitaria e la disobbedienza civile (guerra d'Algeria); la democrazia cifrata in Italia; le arti: realismo e astrattismo; lo spazio riservato agli USA (cultura di massa e modernità), alla Germania, all'Europa; il gollismo e la Francia; la riflessione sul fascismo e i fatti di luglio 1960 a Genova: il resoconto di Gino Bianco. Fascismo e cultura.

Le "regole ordinarie di ragionamento ed esperienza". Ci avviamo alla conclusione, ma mancano da vedere ancora alcuni importanti punti di questa storia. Tornerei sul discorso di Momigliano a proposito delle regole del gioco nello studio della storia. C'era un punto che va approfondito. Momigliano punta tutto sul documento, si riferisce alla storia antica, ma ciò vale anche per gli altri ambiti cronologici: la regola del gioco della storia è l'interpretazione del documento. Una casa, spiega il vecchio maestro, non diventa un santuario perché lo storico è religioso: resta una casa. Il ragionamento si completa con un riferimento che non vi deve sfuggire.

Esiste – scrive Momigliano – un necessario rispetto per ciò che i documenti dicono e suggeriscono, e per ciò che si può legittimamente inferire dalla combinazione di vari documenti. Esso è basato sulle regole ordinarie di ragionamento e di esperienza.

In sostanza ci sono i documenti e ci sono queste regole ordinarie di ragionamento ed esperienza.

Perché sto cercando di spiegarvi che questo ragionamento è giusto, ma deriva da una situazione drammatica, che bisogna tenere presente? Perché in questo inquadramento del problema, - esiste il documento ed esistono le regole ordinarie di ragionamento e di esperienza per interpretarlo - manca, o resta in ombra, la storia, che sta intorno allo storico.

Come avrebbe valutato Momigliano la sua stessa esperienza personale, con i genitori morti ad Auschwitz e lui professore a Torino costretto ad emigrare in Inghilterra per le leggi razziali del 1938? Questo rientra nelle regole ordinarie di esperienza? Evidentemente no. Allora questo insistere, che da un lato è giusto, solo sui documenti, questo oggettivismo, ha un suo significato concreto, ma nasconde l'esperienza del naufrago: non si vuole pensare a ciò che sta intorno. Bobbio almeno ammette che il mondo è diviso in due tra i rossi e i neri e poi cerca una sua imparzialità.

Cantimori, ad un certo momento, rimprovera i giovani storici marxisti nel 1956, in un famoso saggio intitolato *Epiloghi congressuali*, scritto dopo il X Congresso internazionale di scienze storiche, dicendo loro che devono badare ai documenti, devono leggere le fonti, “non dovete pensare di essere marxisti perché siete iscritti al partito comunista”. Qui Cantimori fa astrazione di tutto quello che c'è attorno per concentrarsi unicamente sui documenti della storia. Per uno come lui – che era stato fascista in gioventù, aveva sviscerato il fenomeno nazista, poi era passato al comunismo e dopo la rivoluzione ungherese non rinnoverà la tessera – così consapevole della dimensione politica di ciò che stava facendo, il culto del documento è anche un alibi per non fermarsi su ciò che c'è al di fuori.

Spero che questo punto sia abbastanza chiaro, perché è uno dei riferimenti di fondo di questo discorso sulla libertà, sull'imparzialità e sull'indipendenza.

Quanto agli storici e studiosi coinvolti nella vicenda del Congresso per la libertà della cultura, non faccio qui un elenco: ne troverete traccia nella nota finale di questa lezione.

Radiografia di "Tempo presente". Vogliamo sapere se questa rivista, allora, è stata libera o meno, se è stata influenzata dai manovratori sotterranei del Congresso per la libertà della cultura.

In base allo scavo operato nei saggi di Bobbio e alla duplice conclusione che ne abbiamo tratto, che se l'intellettuale vuole essere libero e critico non è potente, mentre se è potente non può essere indipendente, se vi dico che "Tempo presente" è stata una rivista potente e ricca, dovrete dedurre che non è stata indipendente. Questo però è un risultato da verificare, perché Bobbio ha detto anche che l'intellettuale può essere legato ad una concezione del mondo e ad un gruppo di potere in due modi: perché è costretto oppure perché è convinto. Allora se vi dicessi che gli intellettuali di "Tempo presente" erano convinti della battaglia anticomunista che stavano facendo, il risultato sarebbe opposto: dovremmo ammettere che "Tempo presente", in questo caso, sarebbe una rivista libera. Però – vedete che c'è sempre un però nella storia – si può essere convinti solo rispetto ad un orizzonte di alternative che sono presenti.

Abbiamo assodato, già all'inizio della nostra storia, che ci sono elementi che sfuggono agli intellettuali di "Tempo presente": almeno alcuni passaggi che portano dagli organismi governativi americani a via Sistina, dov'era la redazione della rivista. Come si fa

ad essere convinti di qualcosa che non si sa? Parlando in generale, e non di questi passaggi ignorati tra il CCF e via Sistina, Chiaromonte amava ripetere: “noi siamo liberi, e questo significa letteralmente che non sappiamo quello che stiamo facendo”.

I temi che stanno sul tavolo per interpretare la questione dell'indipendenza della rivista “Tempo presente” sono questi, li abbiamo ripetuti fin troppo. Ora si tratta di osservare con attenzione la rivista stessa, facendone una specie di radiografia.

“Tempo presente” esce per la prima volta all'inizio di aprile 1956; è un mensile, però non è raro che ci siano dei numeri doppi (soprattutto in estate). C'è una redazione con una segretaria, e ci sono i due direttori, che ricevono gli autori il giovedì e il venerdì pomeriggio (*si veda l'illustrazione n. 2, alla fine del testo delle lezioni*). In questa redazione a via Sistina si crea un po' un gruppo di persone che arrivano, portano gli articoli, conversano: è una specie di rivista-cenacolo, non è una buca delle lettere a cui si mandano gli articoli. Ha due direttori, Ignazio Silone e Nicola Chiaromonte; la responsabilità del periodico è di un redattore, Vittorio Libera. “Tempo presente” è stampata privatamente, dall'Istituto tipografico tiberino, non c'è un editore commerciale che la distribuisce. Questa situazione a un certo punto cambierà: per un brevissimo periodo, dal 1965 al '66, sarà distribuita dalle Messaggerie e se ne occuperà, con una formula un po' ambigua, l'editore Bompiani.

La presentazione e il primo scritto di Silone. Come si presenta il primo numero? Che cosa dice di sé la rivista? C'è un editoriale, in cui si legge:

“Tempo presente” è una rivista internazionale di informazione e discussione, fondata sul principio della libertà di critica.

Tutti i discorsi che abbiamo fatto fino adesso sulla libertà e sulla critica ritornano nella scheda di presentazione della rivista. È la sua cifra.

Essa intende promuovere il riesame dei modi di pensare correnti mettendoli al confronto con la realtà del mondo attuale.

La libertà di critica è l'asse attorno a cui ruota la rivista. Non sappiamo se questa rivista è libera oppure no, però certamente dice di esserlo. Ancora nell'editoriale:

Noi non abbiamo nessuna ideologia o linea da proporre. L'ostilità dichiarata alle idee fatte e alle ideologie settarie è la sola linea della rivista.

Qui bisogna fermarsi un momento, perché c'è il piano della retorica della presentazione della rivista, c'è il piano di ciò che avranno pensato effettivamente Silone e Chiaromonte nell'inventarsi questa rivista e poi c'è il piano dei fatti, di cui noi a distanza di tempo siamo informati. Dicono che non hanno nessuna linea da proporre, ma sappiamo che c'è una linea invalicabile, non possono fare niente che vada a vantaggio dei comunisti (l'impressione è che non siano affatto tentati di valicarla).

Ancora:

La verità rende liberi, la libertà mantenuta e difesa è la miglior prova che l'intellettuale possa dare della sua solidarietà con i propri simili.

C'è, molto chiaramente, una retorica dell'indipendenza e della libertà che sostituisce qualsiasi riferimento esterno. Questa è una rivista vuota, però ci tiene alla verità e alla libertà: si presenta così nell'editoriale.

Poi c'è uno scritto di Silone che bisogna valutare con una certa attenzione.

Il discorso su Silone è particolarmente complesso, la sua vita è stata scandagliata in profondità e ciò nonostante resiste a questi accertamenti, conserva qualcosa di intrinsecamente misterioso, e allora la tentazione che si ha cercando di interpretare le parole di Silone è quella di supporre sempre che stia facendo dei discorsi con diversi sensi, non con un solo obiettivo.

Perché è interessante riflettere su questo testo di Silone nel primo fascicolo di “Tempo presente”? Perché Silone, consapevolmente o meno, qui tratta del rapporto tra potenza e libertà, tra risorse finanziarie e imprese editoriali. È strano, per una rivista che nasce in modo così curioso, cioè come emanazione di un grosso gruppo che, in modo indiretto, arriva fino alla CIA, che il direttore proprio sul primo fascicolo si interroghi su che rapporto ci dev'essere tra le risorse finanziarie e la libertà di ciò che si scrive.

Qual era il ragionamento di Silone? I movimenti organizzati, che emanino da un partito, da uno stato o da qualsiasi altra cosa, è impossibile che siano indipendenti. Guardate il livello di argomentazione: è come se stesse affermando, per noi che lo guardiamo da lontano, che “Tempo presente” nello stesso tempo c'è ed è una cosa impossibile, oppure vuol dire che “Tempo presente” c'è ed è una cosa diversa, perché questa è una rivista legata a un movimento organizzato e ad uno stato, addirittura ad un governo.

L'indipendenza è impossibile. Tutti, più o meno, infeudati a questa o quella politica di potenza e dunque già in partenza declassati da organi della volontà politica dei propri soci a enti parastatali, organismi ausiliari del proprio stato o di qualche stato estero assunto come stato pilota.

“Qualche stato estero assunto come stato pilota”. A chi sta parlando Silone? È evidente che si riferisce ai prodotti culturali che emanano dal mondo orientale, ma vale di necessità anche per la sua impresa. Sembra descrivere la verità della sua situazione, ma è un discorso che il lettore, in quell'aprile '56, non sa decodificare, perché tante cose non le sa. “Tempo presente”, innanzitutto, non si presenta come organo dell'Associazione per la libertà della cultura, ma semplicemente come rivista di Silone e Chiaromonte.

Credo sia giusto guardare questo testo di Silone come se fosse una specie di confessione e anche una specie di sfida al lettore. I lettori del '56 non sanno precisamente chi sostiene “Tempo presente”, ma Silone molto probabilmente sì, o almeno lo immagina e, ciò nonostante, sfida il lettore dicendogli che in teoria è impossibile l'indipendenza, ma vediamo in pratica cosa si riesce a fare.

Questo discorso di Silone naturalmente implica una critica della trasformazione della cultura in ideologia. Laddove la cultura è libera, qualunque sia il contesto in cui si va a sviluppare, l'ideologia già di per sé è uno strumento e quindi, in questo scritto, è immediata la critica della cultura che diventa ideologia.

Le discussioni ideologiche sono discorsi ai sordi e raramente si elevano al di sopra della propaganda. Le ideologie politiche non servono più come strumenti della conoscenza, ma della guerra psicologica. Qualunque siano le loro origini e i loro trascorsi, da quando sono degradate ad appannaggio della ragione di stato o della ragione di partito, esse sono nient'altro che un arma del braccio secolare.

Qui sembra che stia di nuovo provocando, perché evidentemente, se non sappiamo cosa c'è dietro, faticiamo a decodificare questa sua tirata contro le ideologie che sono armi del braccio secolare.

Poche volte accade che esse stesse [le ideologie] non siano coinvolte nel conflitto degli interessi. L'orbita delle ideologie è, di conseguenza, segnata in anticipo. A causa di ciò sarebbe difficile concepire un'attività intellettuale onesta, se non come una continua messa a punto della realtà sociale e un'ostinata critica delle alterazioni che ce ne offrono le ideologie.

Subito dopo segue la critica dell'ideologia sovietica che è illiberale. Qui c'è un piano superficiale. È come se Silone stesse parlando delle ideologie che alterano la realtà e si riferisse esclusivamente a quella sovietica. In tal caso, starebbe facendo nient'altro che il suo mestiere di ideologo anticomunista. Però nello stesso tempo, se questo ragionamento contro le ideologie deve valere anche contro se stesso (nel caso, non improbabile, che stia rivolgendo una sfida anche contro se stesso), sta parlando anche della sua ideologia, che è in rotta di collisione con la verità, con l'onestà, con l'attività intellettuale. È come se fosse un programma implicito, che vale anche nel caso della sua parte ideologica. È un impegno a fare i conti con la realtà sociale e a correggere le alterazioni che ci offrono le ideologie, anche del blocco occidentale.

È evidentemente un testo da decodificare. Intenderlo come una confessione, e non semplicemente come un'arma rivolta contro il mondo orientale, comporta uno sforzo ulteriore. Però non è una forzatura di quelle che un Momigliano avrebbe disapprovato, perché a queste pagine di introduzione di "Tempo presente" seguono poi, dal '56 al '68, dodici anni di rivista di altissima qualità, quindi non è errato immaginare che Silone stesse presentando il programma della rivista con un'autocritica preliminare.

I documenti riprodotti dalla Saunders. L'idea di "Tempo presente" deve essere nata subito dopo il grande convegno che il Congresso per la libertà della cultura organizzò in Italia a Milano nel 1955 (sul tema: l'avvenire della libertà). Come risultato di questo congresso di

Milano c'è una riunione nel dicembre '55 del comitato esecutivo a Parigi in cui al punto terzo dell'ordine del giorno c'è una relazione di Silone circa la rivista italiana. Questi sono documenti pubblicati in appendice al libro della Saunders ed è qui che c'è per la prima volta un riferimento alla rivista italiana.

Che cosa dicono in questa riunione? L'accordo è che il Congresso per la libertà della cultura paghi le spese redazionali. In cosa consiste la potenza della rivista di cui vi parlavo? Qual è il suo potenziale di attrattiva anche nei confronti di autori di ottima qualità? Perché le sue collaborazioni sono pagate molto bene.

Una cosa importante è che Silone insiste affinché la rivista non risulti sotto gli auspici del Congresso per la libertà della cultura e neanche organo dell'Associazione italiana. Vedete già qui le prime mosse strategiche dell'intellettuale che vuole rimanere con le mani libere. Sa che sta combattendo una battaglia da una parte, però cerca di azzerare le condizioni concrete, nel momento in cui la rivista non risulta del Congresso per la libertà della cultura e non ci mettono bocca quelli dell'AIRC che è un mondo molto variegato (si tratta di una galassia di circa un centinaio di gruppetti).

Silone e Chiaromonte vogliono fare questa rivista per conto loro, non vogliono che degli ex-azionisti come Garosci, come Venturi oppure quelli dell'Unione goliardica vengano a mettere bocca nell'impostazione della rivista. C'è una discussione su questo e alla fine la linea di Silone viene accettata. Questo significa una grande fiducia della dirigenza di questa rete transnazionale di intellettuali nei confronti di Silone: significa, semplicemente, carta bianca a Silone e Chiaromonte.

In questi documenti, che la Saunders ha raccolto per l'edizione italiana del suo libro, ci sono altre cose interessanti che vi citerò dopo. C'è un punto importante: nel luglio 1964 Chiaromonte scrive

al segretario generale del Congresso Josselson e chiede molti più fondi; si sono resi conto che, se vogliono fare un salto di qualità, devono farsi diffondere da un editore commerciale, che sarà Bompiani; per far questo, però, devono avere mezzi superiori. Prevedono un nuovo lancio pubblicitario, un aumento dei compensi per gli autori e miglioramenti nella presentazione della rivista. Anche questo, alla fine del '64, sarà accordato, seppure in misura leggermente diversa da quanto richiesto.

Un altro documento molto interessante è quello che attesta come "Tempo presente" nasca anche per contrastare "Nuovi argomenti", la rivista su cui Bobbio scrive i suoi saggi. Su un piano, diciamo così, agonistico, mettendo a confronto le due riviste, che cosa possiamo notare? Se ci fermiamo sul piano strettamente editoriale, come formule, come qualità degli autori, come brillantezza, la manovra è perfettamente riuscita: "Tempo presente", rispetto a "Nuovi argomenti", è molto più ricca dal punto di vista giornalistico e culturale.

La maggiore originalità di "Nuovi argomenti" sono le inchieste e questa è una sfida che "Tempo presente" raccoglie solo in minima parte; semmai "Tempo presente" seguirà la formula dei questionari. Ci sono elementi comuni tra le due riviste, perché entrambe alternano saggi, racconti e poesie. Su "Nuovi argomenti" trovate ad esempio la famosa poesia di Pasolini sul Sessantotto e sui giovani di Valle Giulia.

Confronto con "Nuovi argomenti" e originalità di "Tempo presente". Dov'era allora la superiorità e la novità di "Tempo presente"? Innanzitutto i saggi di "Nuovi argomenti" sono lunghissimi, sono contributi di approfondimento un po' pesanti, anche di sessanta o settanta pagine, in cui gli stessi temi, trattati da Bobbio in una decina di

pagine (ma è un'eccezione), vengono sviscerati con grande sfoggio di citazioni; quelli di "Tempo presente" sono saggi più brevi, non più di sette o otto pagine.

Il punto decisivo, secondo me, è che, mentre "Nuovi argomenti" non ha, almeno nei primi anni della sua esistenza, una parte critica, la parte critica di "Tempo presente" è ricchissima. Che cos'è la parte critica? "Tempo presente" ha la rubrica *Gazzetta* dove soprattutto Chiaromonte commenta notizie e articoli importanti; poi ci sono rassegne di riviste: una parte della rivista è dedicata a cosa scrivono le altre riviste. Qui gli obiettivi sono due, innanzitutto mettere in circolo ciò che appare sulle altre riviste, in particolare su quelle del Congresso, del CCF ("Preuves", "Der Monat", "Encounter", "Cuadernos" etc.), ma è anche il modo per poter esplicitamente criticare le riviste dei compagni di strada e dei comunisti, come "Nuovi argomenti", come "Il Contemporaneo"; poi c'è un'altra possibilità, perché in questa rubrica si esibiscono i rapporti con altre riviste italiane che, in vari modi, fanno parte della stessa impresa (il CCF). Quali sono queste altre riviste? "Comunità" di Adriano Olivetti, "Nord e sud", "Il Ponte" di Calamandrei.

Poi c'è la critica di varie altre forme culturali, e qui si vede la ricchezza della formula giornalistica di "Tempo presente". C'è la rubrica dei dischi, quella del teatro, quella del cinema, quella dei rotocalchi: i redattori di "Tempo presente" sono i primi a decodificare "Oggi", "Gente"; per esempio c'è un saggio su come l'elezione a presidente della Repubblica di Segni, nel '62, è filtrata dai rotocalchi. C'è una rubrica sulla televisione a partire dal 1964 e questa è una cosa modernissima. C'è una rubrica generica, *Calendario*, in cui scrivono dei più vari argomenti polemici, ma seguendo l'ordine cronologico degli eventi del mese.

Quindi uno degli elementi della superiorità di “Tempo presente”, rispetto a “Nuovi argomenti”, è certamente la parte critica. Ci sono poi altri aspetti, ad esempio gli editoriali, che sono di Silone e Chiaromonte, o, eccezionalmente di qualche personaggio del Congresso per la libertà della cultura. La rubrica si chiama *Agenda*. Poi ci sono altre rubriche – vedete la duttilità della formula giornalistica? – che non sono di tipo critico, ma sono piuttosto elastiche, una è intitolata *Taccuino* ed è un contenitore abbastanza vago e un altro invece più mirato, intitolato *Lettera da*, che dà la misura della natura internazionale di questa rivista, c’è la lettera da Mosca, la lettera da Nuova Dehli etc. Qui è possibile vedere il talento giornalistico dei direttori, che ripropongono, come *Lettere da*, anche scritti che non nascevano come lettere, ma magari sono articoli che circolano nella stampa internazionale o che hanno ottenuto in esclusiva per “Tempo presente” chiedendoli all’autore. Poi c’è la sezione delle polemiche e delle lettere dei lettori. Infine ci sono due aspetti, che dovete considerare, dell’originalità di questo prodotto, veramente molto vivo; da un lato il fatto che, oltre ai racconti e alle poesie, trovate anche disegni, spesso quelli di Steinberg; poi che questa è una rivista di traduzioni di livello eccezionale: dall’inglese traduce Giorgio Manganelli, dallo spagnolo Francesco Tentori, il traduttore di Borges, dal francese Cristina Campo.

La formula di “Tempo presente” è molto più ricca e molto più varia; quella di “Nuovi argomenti”, messa a paragone in questi stessi primi anni, è piuttosto rudimentale (a parte le inchieste, bellissime).

Pubblicità commerciale e dei movimenti culturali vicini. I confini di questa impresa editoriale si possono definire in tanti modi. Sarebbe

interessante fare una cartografia delle pubblicità apparse sulla rivista. La rivista è finanziata, ci sono gli abbonati, ci saranno stati acquirenti in edicola, ma ci sono anche delle pubblicità sulle pagine della rivista. Alcune di queste danno l'idea di forme indirette di finanziamento, perché riguardano riviste, che più o meno appartengono all'ambito dell'AILC o del CCF; ritroviamo "Nord e sud", "Il Ponte", anche la "Rivista storica italiana" che era pubblicata dalla Esi. Poi ci sono i grandi editori e il fatto che pubblicassero pubblicità su "Tempo presente" significa che lo trovavano conveniente: Einaudi, Feltrinelli ("Tempo presente" è una rivista di sinistra, i lettori saranno di sinistra: è naturale che gli editori di sinistra si facciano pubblicità sulle pagine di questa rivista); ancora più ovvio che ci sia la Nuova Italia, che è in mano alla famiglia di Tristano Codignola, esponente prima del partito socialista e poi del partito di unità popolare, che è la persona fisica che riceve sul suo conto i fondi del Congresso.

Poi, scorrendo le pubblicità nei diversi numeri e nelle diverse annate, potete vedere l'immagine dell'Italia che cambia, della società che si muove: ad esempio, la pubblicità della Fiat, che "lancia" la Giardinetta 500, dalle dimensioni che ora giudichiamo minime, nello stesso modo in cui oggi sono pubblicizzate le grandi monovolume o le station-wagon: quattro persone sorridenti intorno alla vettura, che aspettano di partire con il bagagliaio aperto, pile di valige e bagagli pronti per essere comodamente trasportati (e tutto questo in una 500: *si veda l'illustrazione n. 3, alla fine del testo delle lezioni*); oppure quella del nastro adesivo, lo scotch come nuovo prodotto, lanciato nel '61 dalla 3M. Ci sono le banche a partecipazione pubblica, che pagano le pubblicità sui periodici e queste sono forme di finanziamento statale indiretto. Naturalmente

c'è sempre la pubblicità dell'Olivetti (*Lettera 22*) e dell'Agip di Mattei.

I principali collaboratori. Ricordo solo i collaboratori fissi, perché poi, se leggete gli indici, vedrete che i collaboratori nei tredici anni di attività della rivista sono tanti.

Ad un certo momento, nella rivista, ci sono riquadri di autopromozione, ci sono cioè elenchi di ciò che è stato pubblicato su "Tempo presente" e vengono riportati i nomi più famosi. Ce ne sono di due tipi diversi, *Scrittori giovani* (elenco di nuove firme che si affacciano sulla ribalta culturale grazie a "Tempo presente") e *Collaboratori* (le grandi firme). Alcuni nomi ricorrono e sono rivelatori. C'è il nome di Gustaw Herling, l'esule polacco che abbiamo incontrato nella terza lezione, marito di Lidia Croce. La famiglia Croce, ad un certo momento, è presente con diverse firme sulla rivista: c'è il nipote Piero Craveri che oggi è professore di storia, c'è la figlia Elena Croce.

Perché è importante Herling? Perché è il tipo dell'esule polacco, dell'esule dall'est e una figura del genere serve moltissimo a una rivista come "Tempo presente". Naturalmente ci sono molti altri esuli dall'est: sono i più autorizzati a parlare della realtà del mondo orientale, da un punto di vista implicitamente critico.

Poi, sullo sfondo, in molti fascicoli di "Tempo presente", compaiono gli scritti di Andrea Caffi. Andrea Caffi oggi è un autore più o meno sconosciuto: era un filosofo che viveva da filosofo, si disinteressava di gran parte delle incombenze materiali. Chiaromonte, che era un suo allievo, lo raffigura in una stanzetta a Parigi, dove viveva, la sua porta sempre aperta e lui al suo tavolino ad aspettare che qualcuno arrivasse lì e parlasse con lui. Esule da San Pietroburgo, dov'era nato, era di una cultura immensa e sapeva

intrattenere rapporti culturali ad altissimi livelli nella Parigi degli anni Trenta con il suo stile assolutamente informale. “Tempo presente” pubblica spessissimo, quasi in ogni numero, testi di Andrea Caffi. Il quale muore nel '55 e quindi non può partecipare alla linea editoriale del periodico, però è come se fosse un tributo pagato alla sua memoria.

Ci sono poi, tra i giovani scrittori molti di coloro che diventeranno importanti nelle nostre lettere: Leonardo Sciascia, Italo Calvino, Alberto Arbasino, Ennio Flaiano. Ci sono giornalisti, scrittori e saggisti, passati poi nei settimanali tipo “L'Espresso”, come Furio Colombo, Giorgio Galli, Enzo Golino, Corrado Augias, Nicola Tranfaglia, Enzo Bettiza: “Tempo presente” è una palestra per tutti questi giovani giornalisti che si fanno le ossa in un giornalismo culturale di alto livello.

A partire dal '61, su “Tempo presente” comincia ad essere dominante la firma dell'europeista Altiero Spinelli (che era, tra l'altro, il cognato di Franco Venturi: appartengono, allo stesso tempo, alla stessa rete di amicizie e affetti familiari e sono vicini dal punto di vista ideologico). Ma qui è il tema dell'Europa che, attraverso la penna di Spinelli, si afferma su “Tempo presente”.

C'è poi, a scrivere di religione, Sergio Quinzio, che diventerà poi uno degli autori della casa editrice Adelphi. Anche la casa editrice Adelphi affonda molte delle sue radici nell'esperienza di “Tempo presente”: non solo autori di “Tempo presente” spesso compaiono nel catalogo Adelphi, ma il fondatore della casa editrice, Roberto Calasso, è un collaboratore della rivista.

Sto cercando di segnalarvi che questa rivista è un po' anche una matrice della cultura italiana successiva, in varie direzioni, non necessariamente nella direzione della cultura un po' aristocratica che rappresenta Adelphi. Ma anche nella cultura di servizio e di

inchiesta, che è poi quella de “L’Espresso”, che naturalmente raccoglierà anche l’eredità de “Il Mondo”, il settimanale di Mario Pannunzio.

Il Commiato del 1968. Nel numero finale si trova un *Commiato*. È la rivista “Tempo presente” che firma questo *Commiato* in cui viene riconosciuto che

non esiste in Italia, per una rivista di cultura, altra alternativa salvo quella di essere tutelata o da un partito politico o da un ente economico. Così stando le cose, ci troviamo costretti a sospendere le pubblicazioni.

È l’atto finale di “Tempo presente”. La rivista riconosce che è andata avanti grazie all’aiuto finanziario dell’Associazione internazionale per la libertà della cultura e della Fondazione Ford, però riconosce anche che in Italia lo spazio si è ristretto.

Ricorderete cosa era successo: dopo alcune avvisaglie intorno al ’64, e poi in seguito a ripetute campagne di stampa nel ’66 e nel ’67, era stata rivelata l’origine CIA di questi finanziamenti. Al grande scandalo che era seguito, l’attività del Congresso per la libertà della cultura a Parigi si era ridimensionata e molte altre attività erano state chiuse o riavviate su altre basi.

Perché il *Commiato* dice “Associazione internazionale per la libertà della cultura”? Quella a noi nota è la formula “Congresso per la libertà della cultura” (o Associazione italiana per la libertà della cultura). Perché dopo lo scandalo del 1967 ci fu una rifondazione: la nuova impresa prende il nome di Associazione internazionale per la libertà della cultura, non è più guidata da Michael Josselson, ma da un funzionario che si chiama Shepard Stone. Questa nuova impresa finanzia “Tempo presente” ma solo fino al 1968. L’Associazione internazionale per la libertà della cultura, che più o

meno continuerà la sua attività fino alla caduta del muro di Berlino, traeva il suo finanziamento dalla Fondazione Ford, che è una fondazione filantropica e, nel tempo, si rifiuta progressivamente di finanziare attività che siano sostenute in modo indiretto dal governo. Lentamente, man mano che la stretta della guerra fredda si allenta, e definitivamente negli anni Sessanta, la fondazione filantropica non solo non accetta più di essere un canale per i fondi della CIA, ma rifiuta anche di partecipare ad attività cofinanziate dal governo americano.

È per questo che gli anni Sessanta, per la storia del Congresso e per la storia di questa rivista, sono dedicati a un tentativo di distacco dalla CIA; i “mediatori” del CCF preferirebbero venir sostenuti finanziariamente dalla fondazione filantropica e non da fondazioni filantropiche che fanno da paravento alla CIA. Il distacco, però, è difficile, per tanti motivi, e ancora più difficile per noi è interpretarlo (perché mancano, come ricorderete, le fonti CIA). Può anche essere che fosse la CIA stessa a non volere che queste attività si rendessero autonome. D'altra parte, l'impressione forte, però, è che quando ciò avviene, tali attività si staccano anche per volontà della CIA, che favorisce l'esplosione dello scandalo.

Veniamo adesso ai principali nodi problematici di questa rivista, perché una valutazione di “Tempo presente” non può fermarsi, naturalmente, alla radiografia: chi erano i finanziatori, chi pagava la pubblicità, chi erano gli autori. Bisogna andare un po' più in profondità. Innanzitutto vediamo i due direttori.

Silone e Chiaromonte: profili biografici. Di Silone qualcosa abbiamo già detto, ma ricapitoliamo. Le tappe di Silone sono significative, nasce il 1° maggio 1900 e per un socialista nascere il 1° maggio è già di

per sé una data simbolica, e poi è l'inizio del nuovo secolo; morirà nell'agosto 1978, relativamente isolato rispetto alla cultura italiana.

È una personalità complessa e questo lo si capisce già dalle condizioni “strutturali” della sua origine. Proveniva da una famiglia piuttosto povera, orfano di padre a undici anni, nel 1915 perde anche la madre. Comincia la trafila degli orfanotrofi e degli istituti di rieducazione, si capisce che il giovane Silone sia un po' sbandato e prenda presto una strada molto autonoma. Si inserisce nelle attività della Gioventù socialista, poi partecipa nel '21 alla fondazione del partito comunista, di cui diventa un importante dirigente.

È qui che si situa la difficile valutazione del comportamento di Silone, perché alcuni studiosi, con osservazioni interessanti ma non unanimemente condivise, interpretano già qui la vita di Silone con la categoria della doppia vita: dirigente comunista, ma, nello stesso tempo, confidente della polizia. Tutto questo è difficile da accertare e a tutt'oggi non è stato accertato in modo sicuro. Resta la sensazione di una personalità fortemente ambigua, da studiare con grande attenzione nelle varie sue dimensioni.

Dirigente comunista negli anni Venti, in giro per l'Europa, poi in fuga perché il regime fascista lo cerca; nel '31 è espulso dal partito comunista, per il suo atteggiamento nei confronti dello stato-guida sovietico. Si comincia a vedere la personalità indipendente, che non tollera con facilità la disciplina di partito e ciò che essa comporta. All'allentarsi dei rapporti politici – e questo succederà anche altre volte nella biografia di Silone – corrisponde l'intensificarsi dell'attività letteraria. Negli anni Trenta nasce il Silone romanziere di grande successo. Pensate a *Fontamara*, pubblicato in tedesco nel 1933, che conoscerà venticinque edizioni. Scoppia la guerra e in Svizzera, dove si trova in esilio, ritorna alla politica come responsabile del centro estero del partito socialista. In questa galassia socialista di cui vi ho già detto varie volte, Silone si muove,

anche con incarichi di responsabilità; è direttore de “L’Avanti!”, segretario del partito, nel 1946 deputato alla Costituente. Nel giugno 1953, per le elezioni della “legge truffa”, si candida per il partito socialdemocratico, quindi nel blocco governativo, ma non sarà eletto e si dedica di nuovo soprattutto all’attività letteraria. In quel momento, nel 1953, è già in atto il suo impegno nel Congresso per la libertà della cultura.

Fermiamoci un momento sulla doppia vita di Silone: *La doppia vita di un italiano* è la sua più recente biografia, scritta da Dario Biocca. La categoria della doppia vita può essere feconda, in un caso così complesso, ma è anche piena di rischi, perché siamo tentati di leggere ogni cosa che ha scritto Silone un po’ come una specie di confessione, o una valigia da clandestino, col doppio fondo. Ad esempio, nei suoi racconti, alcuni interpreti sono tentati di vedere figure di personaggi tutt’altro che limpidi, che spesso hanno segreti inconfessabili che improvvisamente rivelano; e allora concludono, facendo un salto dalla narrativa alla storia: in quel racconto Silone confessa che... La seconda moglie di Silone ha giustamente osservato che bisogna distinguere la narrativa dalla storia, che suo marito ha descritto benissimo personaggi come il prete, o la nonna, senza essere mai stato né prete né nonna.

Però è vero che ogni tanto, nei romanzi di Silone, si possono ritrovare degli spunti, soprattutto dopo aver letto tutte quelle carte d’archivio, che costituiscono un corposo dossier di dubbi sul comportamento e sulla lealtà dell’uomo Silone.

Ad esempio, ne *Il segreto di Luca*, che è un bellissimo romanzo, uno dei protagonisti, Andrea, un perseguitato politico dal fascismo che torna nel suo paesino dell’Abruzzo dopo la guerra e si mette a indagare sul segreto di Luca, un paesano che non si sa perché si è

fatto condannare all'ergastolo, dice di avere la mania e l'ossessione di scoprire quello che c'è dietro ogni cosa, perché

Dietro ogni storia ce n'è sempre un'altra. Come si fa a sapere qual sia quella vera?

Ecco la tentazione di valutare le affermazioni di un personaggio di romanzo, come traccia per la biografia dell'autore: dietro ogni storia ce n'è sempre un'altra. In questo romanzo, Silone sottolinea anche il forte senso investigativo degli ex-perseguitati, altro modo di vedere quel legame tra ricerca della verità e naufragio personale, di cui stiamo parlando in questa storia.

Tutta la vicenda de *Il segreto di Luca* ruota intorno al problema: perché questa persona si è fatta condannare all'ergastolo pur essendo innocente, scontando quarant'anni? In fondo, in alcuni personaggi di Silone c'è una specie di nucleo oscuro; considerato il dossier archivistico di sospetti sull'autore, ciò alimenta qualche interrogativo. Cosa dice Luca, del suo segreto?

Avevo un nascondiglio nel quale nessun estraneo era mai penetrato. Accade a tutti? Non lo so. Penso che non sia solo questione di pudore o riservatezza. A raccontare certi fatti si muta il loro senso.

A raccontare certi fatti si muta il loro senso: è un'osservazione molto interessante; certi fatti devono rimanere segreti; non stupisce, insomma, che resti qualcosa di incomprensibile nel comportamento di chi ha scritto queste parole, di chi ha espresso la paura, il timore che ci sia un fondo nell'esperienza umana che non sia veramente raccontabile, la cui messa in ordine, sotto forma di racconto, possa deformare il significato di ciò che è accaduto (osservazione, che è anche una sfida per chi racconta storie che vogliono essere vere, senza alterare il senso delle cose stesse).

Il fondo impenetrabile di Silone si avverte bene, per esempio, in un ricordo della moglie Darina, una studiosa irlandese conosciuta durante l'esilio, alla quale Silone vietava, in sostanza, di avere amiche. Darina vive a Roma, fa amicizia con Elena Croce - il gruppo attorno alla rivista "Tempo presente" è anche una rete di persone legate da vincoli di amicizia - ma Silone le impedisce di frequentarla. Sarà stato, ricorda Darina, perché c'era una sfera di segreto attorno a lui, che si estendeva alle persone che vivevano con lui.

E' un autore, insomma, molto interessante; è un vero peccato che la discussione attuale si fermi sull'interrogativo se era una spia del regime fascista oppure no. La profondità del tema del segreto va molto al di là, come abbiamo visto nell'introduzione, della dimensione puramente poliziesca dell'accertamento di un tradimento (e non si tratta poi solo del segreto).

Nicola Chiaromonte è un altro personaggio interessantissimo. Se Silone, in quanto grande romanziera, è noto, i libri di Chiaromonte lo sono meno, e questo è un peccato, perché se prendeste la raccolta di "Tempo presente" leggereste analisi della realtà sociale molto ben fatte. Chiaromonte è il tipico saggista, l'uomo di cultura che osserva la realtà e ne trae descrizioni ragionate.

Nato nel 1905, Chiaromonte muore nel 1972, era quindi coetaneo, o quasi, di Silone. Anche lui è di origine provinciale; se Silone nasce in un paesino dell'Abruzzo, Chiaromonte nasce in Lucania. Il padre era medico, una situazione familiare migliore rispetto a quella di Silone.

La sua biografia è molto avventurosa: fascista a sedici anni nel 1921, cambia idea nel 1924-'25, e come antifascista è costretto all'esilio. Per sfuggire all'arresto va a Parigi ed entra nel gruppo che sarà poi

Giustizia e libertà. Anche in quel gruppo c'erano varie anime: Chiaromonte fa gruppo con Carlo Levi, l'autore di *Cristo si è fermato a Eboli*, e soprattutto con un esule italo-russo, Andrea Caffi, separandosi dal gruppo di Venturi e Valiani, mentre si avvicina ad Angelo Tasca. Sono socialisti libertari, pacifisti e rivoluzionari, sfiorano l'anarchismo: coltivano l'idea delle piccole minoranze creative. Durante la guerra di Spagna, Chiaromonte si arruola nella squadriglia aerea di André Malraux, grande scrittore francese e poi ministro della cultura. Con l'invasione della Francia fugge in Africa del nord e poi in America, mentre Carlo Levi e Andrea Caffi si nascondono vicino Tolosa.

Perché è importante il soggiorno americano? Perché Chiaromonte arricchisce la sua formazione cosmopolita con gli autori della sinistra non comunista americana.

Dopo la guerra, torna in Europa, sta un po' a Parigi e poi ritorna a Roma. Chiaromonte è un isolato in questo panorama, ma ha fortissimi contatti internazionali; Hannah Arendt, Dwight McDonald, Mary McCarthy sono suoi amici. È un gruppo che si trova obiettivamente in mezzo ai due blocchi, perché sono persone di sinistra ma allo stesso tempo appartengono al blocco occidentale. Alla fine noterete che questi intellettuali sono liberi anche perché sono isolati; appartengono a reti di amicizie, ma si mettono ai margini. È quello che avviene per Silone, come anche per Chiaromonte. L'incontro con un Herling, allora, che avviene a Roma nel '55, è predestinato, anche i due direttori sono un po' degli esiliati in Italia.

Nodi problematici affrontati dalla rivista. Sulla base di questo panorama biografico, vediamo alcuni nodi di problemi che emergono dalla lettura di "Tempo presente". Si tratta di diverse annate, fascicoli su

fascicoli, articoli interessantissimi che è difficile riassumere, ma ci sono alcuni aspetti che dovete tenere presenti.

Il tema centrale, importantissimo, su cui non bisogna smettere di ragionare è la libertà degli intellettuali. Per Silone e Chiaromonte è uno dei problemi principali della loro esistenza come autori.

Indubbiamente, dal nostro punto di vista, vediamo che non è un caso: si trovano in mezzo a un groviglio di problemi legati alla libertà degli intellettuali, perché vivono dentro di sé l'esigenza della cultura come libertà, ma sono assediati da tutte le parti, tanto che in sostanza sono ridotti in solitudine. Cercano il modo di salvare la libertà della cultura, in un contesto che la soffoca, come abbiamo visto nel caso di Bobbio.

Di che cosa si occupa, dunque, "Tempo presente"? Ci si è chiesti se la linea della rivista derivi più da Silone oppure da Chiaromonte, ma è piuttosto difficile dirlo. Sicuramente Silone era un po' lunatico, spesso, più o meno veramente, ammalato; si immagina che fosse soprattutto Chiaromonte a impostare la linea.

Sulle colonne di "Tempo presente" trovate innanzitutto un'indagine molto attenta della tradizione comunista. Ogni tanto, leggendo la rivista, viene la tentazione di pensare che si tratti di una rivista di studi comunisti o di studi slavi. Questo non deve sorprendere, non solo in considerazione del legame genetico del CCF, perché è esattamente quello che interessa ai due direttori. Non c'è contraddizione tra il loro chiedere libertà per la cultura e studiare soprattutto il mondo comunista, perché per Silone e Chiaromonte il problema è che esiste un forte partito comunista in Italia e che metà del mondo è dominata da un sistema liberticida. Vedendo il mondo in questo modo, non può stupire che l'indagine sulla tradizione comunista sia centrale.

Questo avviene in due modi. Per Silone, è la sua storia personale; ma anche per Chiaromonte, che scrive libri per cercare di capire che fine ha fatto la tradizione socialista, perché si dissolve con la prima guerra mondiale e perché dopo la guerra il mondo socialista non recupera più l'unità e diventa una galassia informe e frantumata.

Per Silone il problema è la tradizione comunista: che cosa ha significato lo staccarsi dal troncone del movimento socialista per creare un partito, cosa ha significato Gramsci, l'esperienza dei consigli di fabbrica, la tradizione di Rosa Luxemburg, che ruolo ha in tutto questo Togliatti. Anche Silone, un po' come Tasca, è un testimone scomodo per il partito comunista negli anni Cinquanta e Sessanta, perché era presente, sa molte cose e demistifica molte leggende che circolano sul movimento comunista che ha cambiato forma e che Silone legge essenzialmente come imperialismo: il mondo comunista e il partito comunista non hanno niente a che fare con la tradizione socialista; quello russo è imperialismo, non bisogna chiamarlo sovietico. Questa è la sua linea, molto chiara, ed è ovvio che su questa linea non potesse esserci che scontro totale con il PCI e con il movimento comunista internazionale, strettamente, machiavellicamente indebitati con la forza sovietica.

L'altro nodo riguarda ciò che accade nel mondo orientale. È un altro modo per affrontare lo stesso tema della tradizione comunista. Qui, a proposito della realtà del mondo orientale, entrano in gioco gli scrittori dell'est come Herling, gli esiliati dall'Ungheria dopo il '56, quelli che erano emigrati con il formarsi degli stati satelliti, e quelli emigrati ancora prima, ai tempi della rivoluzione di ottobre, dal '17 in poi.

Chi è il segretario generale che sta al fianco di Josselson? È Nicholas Nabokov, il cugino di Vladimir Nabokov, l'autore di *Lolita*; appartiene ad una grande famiglia di

liberali russi, il cui padre è stato ucciso durante la rivoluzione, una famiglia che ha perso tutti i beni ed è fuggita in Europa.

Su “Tempo presente” scrivono autori polacchi, ungheresi, jugoslavi, romeni; è normale che possa sembrare una rivista di studi slavi. La realtà è la realtà dell’esilio, della censura, della prigionia: questo è il modo in cui viene mostrato il mondo orientale.

Grandissimo spazio viene dedicato a Pasternak e alla storia del dottor Zivago: quasi in ogni articolo, dal 1958, c’è qualche riferimento a Pasternak. È uno dei grandi cavalli di battaglia propagandistici dell’occidente, un importante romanzo sull’esperienza sovietica, *Dottor Zivago*, che poi è un “colpo” editoriale di Feltrinelli (è lui che lo porta fuori dall’Unione Sovietica e lo pubblica in occidente).

C’è poi un ulteriore aspetto. In diverse fasi, nel ’56 oppure intorno al ’68, escono dal PCI alcuni intellettuali e chiaramente trovano spazio su “Tempo presente”: gli esuli interni in Italia, gli ex comunisti.

Questo è un tema dominante, che vincola un po’ il destino di “Tempo presente”. Va messo in relazione con l’origine della battaglia anticomunista del CCF, però, dal punto di vista di Silone e di Chiaromonte, fa anche parte delle loro corde, è la loro battaglia di libertari, antitotalitari.

Vediamo gli altri temi. Ci sono anche esiliati dell’ovest, per esempio persone che sono fuggite dalla Spagna franchista. Il tema della Spagna franchista è presente sulle colonne della rivista e un’esiliata illustre è Maria Zambrano, una grande filosofa spagnola che scrive una bellissima *Lettera sull’esilio*. Su questo tema dell’esilio si saranno ritrovati sicuramente anche i due direttori.

Trasversalmente, nella rivista, tra le recensioni di vario tipo, ce ne sono alcune di opere grafiche e artistiche; c'è la valutazione di ciò che stava accadendo nel panorama artistico internazionale, sia nel campo della musica, sia nel campo dell'arte figurativa. Lì naturalmente il riferimento è alla disputa tra realismo (socialista e sovietico) e astrattismo (atlantico).

C'è poi una valutazione generale – che pure è molto interessante – di ciò che sta accadendo nel mondo e c'è un tentativo di scoprire, interpretare i nuovi linguaggi. Che cosa sta diventando la società occidentale? Anche questo è molto importante. Ricordate l'osservazione di Bobbio, in risposta a Bianchi Bandinelli, che anche in occidente l'intellettuale non è libero, perché le società liberali stanno diventando totalitarie? Questa era un'intuizione importantissima; anche su “Tempo presente” trovate ripetuto, indagato in molti modi, che la società occidentale sta diventando totalitaria: studiano come avvengono i condizionamenti sempre più pressanti per tutte le forme di espressione libera.

C'è, dunque, l'indagine sul mondo comunista, ma è fortissima l'attenzione per quello che avviene nel mondo occidentale. C'è una critica senza mezze misure a realtà che non sono solo la Spagna franchista; ad esempio, l'esperimento gollista in Francia è criticato in un modo radicale: quasi in ogni fascicolo Chiaromonte scrive contro De Gaulle e contro la trasformazione della democrazia in democrazia plebiscitaria e presidenziale.

Ci sono gli inviti alla disobbedienza. Nel caso della guerra d'Algeria, tra il '58 e il '64, “Tempo presente” invita alla disobbedienza. Scrivono: avete visto il processo di Norimberga? I gerarchi e gli ufficiali nazisti si trinceravano dietro il fatto che obbedivano a degli ordini. Questa cosa non si può fare. Non si può obbedire a questi ordini. Si deve disobbedire. Gli ufficiali francesi devono disobbedire

ai loro superiori. Questo è il segno di una critica autentica di quel che avviene in occidente.

Naturalmente non c'è solo la Spagna e la Francia; c'è pure l'Italia. Dell'Italia, questi autori tracciano un ritratto di spietata precisione. Coniano l'espressione "democrazia cifrata", cioè democrazia incomprensibile ai cittadini. Qui ci sono delle pagine di Chiaromonte bellissime, ancora del tutto valide anche per la nostra realtà. Chiaromonte vede bene, con molto anticipo, che ci sono motivi strutturali per cui il cittadino è sempre spiazzato, disorientato di fronte all'agire dei politici; il cittadino vede, per quello che può, quanto poco le dinamiche politiche sono influenzate da ciò che pensa e da ciò che pensa di poter fare. Non solo è incomprensibile quello che accade, ma è visibilissimo – si potrebbe quasi dire che il mondo della "democrazia cifrata" sta sfidando i cittadini – che, ciò che viene più o meno contrattato in occasione delle elezioni, dopo è immediatamente tradito, perché la logica che seguono i vincitori delle elezioni è diversa.

Vi potreste chiedere che posizione prende "Tempo presente" rispetto agli Stati Uniti. Il ruolo degli Stati Uniti sarà importante negli ultimi numeri per quanto riguarda il Vietnam e, prima, per la crisi di Cuba. Diciamo che c'è sulla rivista un riferimento polemico agli Stati Uniti, però i due direttori non pensano che di questo sia interessante parlare, non amano parlarne. Non so se questo è il risultato di mediazioni oppure di autolimitazioni, però se qualitativamente ci sono articoli molto duri nei confronti dell'intervento in Vietnam, soprattutto uno di Mary McCarthy, quantitativamente non si può dire che sia un tema molto presente.

Semmai il tema degli Stati Uniti è presente come riflessione sulla cultura e sulla civiltà di massa, che provengono da quel mondo. In Europa la cultura e la civiltà di massa si sono diffuse e hanno

attecchito; “Tempo presente” commenta i *teddy-boys*, il jazz, il cinema americano, i nuovi balli come il *jive* o il rock. Ci sono alcune cose molto divertenti scritte da questi vecchi intellettuali, che provano a capire che significa ballare il rock o cose del genere. Anche queste sono osservazioni sugli Stati Uniti, ma indirette; ci sarà stata anche una forma di autolimitazione per cui le scelte del governo americano su “Tempo presente” non vengono abbondantemente descritte, né criticate, ma il problema è sentito in quest’ambiente della sinistra non comunista.

L’insistenza di Chiaromonte per De Gaulle non si ripete nei confronti di Kennedy, di Johnson o di Eisenhower. Allo stesso modo, si parla poco anche di Germania e, in fondo, fino al ’61, nemmeno dell’Europa. Evidentemente insistono su ciò che gli interessa di più: il mondo orientale, l’Italia, la Francia e la Spagna: questo è il loro orizzonte di stranieri in patria.

Emerge poi, in modo chiarissimo, a partire dal 1960, a proposito della valutazione dell’Italia, la riflessione sul fascismo.

Il ’62 – scrivono – è l’anno in cui abbiamo scoperto che il fascismo era da scoprire.

Questo giudizio sul fascismo è innescato dai fatti di luglio ’60 a Genova, che sono descritti in diretta per “Tempo presente” da Gino Bianco, un giovanissimo attivista socialista che era lì. Vengono descritti come una specie di rivolta popolare, in cui né le forze del governo né le forze sindacali e di partito né tanto meno gli oppositori, cioè i missini che dovevano fare il congresso, hanno effettivamente avuto il controllo della situazione. Quella di Genova è una rivolta popolare di operai e studenti che vanno a cercare casa per casa i vecchi resistenti, protagonisti della resistenza a Genova, che hanno le armi; si organizzano con loro e con loro decidono di

resistere al tentativo di congresso del MSI a Genova (saranno i missini, poi, a rinunciare allo scontro e al congresso).

È molto importante questa lettura di Gino Bianco dei fatti di Genova; rivela una continuità sotterranea con l'esperienza del terrorismo e della violenza politica degli anni Settanta.

La nuova situazione, dopo il luglio 1960, fa scattare l'interrogativo su che cosa sia il fascismo; in un primo momento si discute del ruolo degli intellettuali, poi si parla anche della "generazione degli anni difficili", e infine si comincia a parlare anche di ciò che è successo agli ebrei.

Nota. Cfr. Arnaldo MOMIGLIANO, *Le regole del gioco nello studio della storia antica*, in *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1980, p. 19; a parte i casi di Leo Valiani, Franco Venturi e Aldo Garosci, citati nella lezione precedente, una ricognizione dei principali studiosi di storia coinvolti nelle attività del CCF, comprese le riviste, potrebbe occuparsi ad es. di F. W. Deakin, le cui ricerche sull'est europeo sono finanziate da Shepard Stone (cfr. V. BERGHAIN, *America and the intellectual cold wars in Europe: Shepard Stone between philanthropy, academy and diplomacy*, Princeton, Princeton U. P., 2001, p. 201), di Isaiah Berlin e Raymond Aron, del "Journal of the history of ideas", che risulta sovvenzionato, e in particolare di Arthur Schlesinger jr. (cfr. "Tempo presente", 1963, 11; si veda anche la monografia di M. MARIANO, *Lo storico nel suo labirinto: Arthur M. Schlesinger Jr tra ricerca storica, impegno civile e politica*, Milano, Franco Angeli, 1999); su "Tempo presente", 1956, 6-7, c'è una rassegna sugli storici dell'Asia; nel n. 8, 1961 si tratta di Chabod (*Italia contemporanea*); nel n. 3-4, 1963 Garosci fa una rassegna sugli studi storici in Cina; infine Franco Valsecchi è uno degli organizzatori del congresso di Milano (1955). – Per i documenti aggiunti nell'edizione italiana, cfr. Frances Stonor SAUNDERS, *La guerra fredda culturale*, Roma, Fazi, 2004, pp. 385 e sgg. (n. 1 sulla riunione del 4 dicembre 1955 e n. 6 sulla richiesta del luglio 1964 di un aumento del budget). – Le principali riviste di cui vi è la pubblicità (i sommari, normalmente) sono: Critica sociale, Nord e sud, Partisan review, il Ponte, Criterio, Rivista storica italiana, Soviet survey, Letterature moderne, Tempi moderni; per gli editori frequenti sono Feltrinelli, Einaudi, Mondadori, La Nuova Italia (per Tristano Codignola che riceve i

fondi CCF, cfr. SAUNDERS, *La guerra fredda culturale* cit., p. 97), ERI, Bompiani, Editoriale opere nuove e De Luca (editori di area), Il saggiatore, Silva, Esi, Adelphi; la pubblicità commerciale proviene da INPS, Olivetti, LLOYD triestino, Agip gas, Galbani, Finsider, Fiat, 3M (lo scotch), Alitalia, Bassetti, Squibb, Banca commerciale italiana, Banco di Roma, Banco di Sicilia, Resto del Carlino, Enit, Fonit-Cetra. – Alla lista dei collaboratori significativi vanno aggiunti John Rodolfo Wilcock e Elémire Zolla, che nei primi anni scrivono di costume, attualità, letteratura, religione. – Le vicende del finanziamento si possono seguire in dettaglio nei libri di Saunders e Berghahn (mancano ancora però i documenti CIA). – *Dietro ogni storia ce n'è sempre un'altra*. Cfr. Ignazio SILONE, *Il segreto di Luca*, Milano, Mondadori, 1979, p. 191 (a p. 150 la questione degli investigatori ex perseguitati; a p. 182 il racconto che muta il senso dei fatti; le osservazioni della moglie Darina provengono da Dario BIOCCA, *Ignazio Silone. La doppia vita di un italiano*, Milano, Rizzoli, 2005, appendice (Silone mai stato prete o nonna; non può essere amica di Elena Croce). – Su Chiaromonte cfr. Gino BIANCO, *Nicola Chiaromonte e il tempo della malafede*, Manduria-Roma, Lacaita, 1999 (importanti le pp. 131-136, con profetiche lettere di Chiaromonte all'autore sulla politica italiana); cfr. anche i due importanti *Quaderni dell'altra tradizione* dedicati a Chiaromonte, a cura della rivista "Una città" e della Fondazione Alfred Lewin (2002 e 2006).

Diciottesima lezione

Sulla libertà della cultura, osservazioni conclusive

Sommario. Altri nodi problematici affrontati su “Tempo presente”. La libertà nel mondo arabo, la Storia e il mondo contemporaneo, il clericalismo, la città di Roma come personaggio. Il 1968 e i capelloni, la “nuova sinistra”, la rivolta degli studenti nel giudizio di Chiaromonte (e di Georges Perec). La libertà della stampa e il “caso Forcella”. La preparazione del centrosinistra e la censura sulla stampa. Vincoli “strutturali” e vincoli “operativi”: osservazioni conclusive sul significato di questa storia.

Altri nodi problematici affrontati su “Tempo presente”. Proviamo a chiudere questo racconto cominciato qualche mese fa. Nell’ultima lezione stavo cercando di descrivervi, per sommi capi, alcuni nodi problematici dell’attività della rivista “Tempo presente”, qualcuno l’abbiamo già visto, restano da descriverne altri.

C’è, per esempio, il tema del mondo arabo. Sto cercando di segnalarvi la modernità dei temi trattati da “Tempo presente”: nel ’61 la rivista organizza un congresso a Roma su “Arabi e libertà”, sul rapporto tra il mondo arabo e il concetto di libertà.

Un altro aspetto è il tema della storia nel suo complesso – che cos’è la storia, che cos’è il destino dell’individuo, che cos’è il mondo contemporaneo. Allo stesso modo in cui interpretano la realtà italiana (ricordate l’esempio della “democrazia cifrata?”), per questi autori di “Tempo presente” si può dire che anche il mondo contemporaneo risulta cifrato e incomprensibile. Su questo vanno citati almeno un saggio del 1963 di Quinzio e un altro del ’66 di Kracauer, altro autore di cui è recentissima la riscoperta (per esempio in Francia, dove è stato ristampato quest’anno).

In questo vedere la storia contemporanea e il mondo contemporaneo come qualcosa di non perfettamente comprensibile e anzi misterioso, vedete che non c'è nessun trionfalismo. Se questa fosse effettivamente la rivista dell'ideologia statunitense occidentale e atlantica trionfante, avreste una visione in positivo degli sviluppi del mondo e invece, in questo dubbio che circonda le argomentazioni degli autori, c'è un'ulteriore testimonianza del loro anticonformismo.

C'è un pessimismo lucido, non si inseriscono nel *main-stream* dei temi del Congresso per la libertà della cultura, la validità della cultura americana e la fine delle ideologie.

Gli autori di "Tempo presente" assumono una posizione leggermente diversa anche nei riguardi del mondo clericale (perché in Italia era dominante, e lo è ancora per certi aspetti, il problema della presa del mondo clericale sulla vita pubblica). Quindi, anche nei confronti del mondo clericale ci si poteva aspettare un'attenzione particolare, una serie di "campagne" della rivista, ma a dire la verità questo mondo non è particolarmente presente nelle sue pagine. C'è un episodio minore, certo sintomatico, ma sempre minore: Salvemini muore nel 1957 e la stampa dà risalto al fatto che sul suo corpo mettono un crocifisso, come se si fosse convertito all'ultimo momento; su "Tempo presente" c'è la segnalazione della cosa e c'è poi una testimonianza, una rettifica di Ernesto Rossi, che avverte che quel crocifisso non è stato messo per volontà di Salvemini, ma di qualcun altro. Questo per dirvi che è in modo piuttosto laterale che il mondo clericale viene attaccato sulle colonne di "Tempo presente".

In questa rapida galleria di temi affrontati da "Tempo presente" bisogna aggiungere che è centrale la città di Roma come personaggio, come se Roma assumesse lo status di un personaggio.

Questo significa che nei racconti, nelle poesie, nelle cronache, presto o tardi, si parla di Roma. Sarebbe una bella ricerca da fare vedere come emerge, in questi anni tra la fine del '50 e l'inizio del '60, la città di Roma nelle cronache di "Tempo presente".

Anticonformismo e inattualità. Da che cosa si vede la difficile presa di questi autori sulla loro attualità? Considerare il mondo attuale come qualcosa di poco comprensibile vuol dire essere poco in sintonia con esso. Va bene essere anticonformisti, ma va registrato uno scarto tra ciò che accade e il modo di pensare di questi autori. È come se fossero poco allineati, non fossero ben sincronizzati sugli eventi.

Come sintomo del loro mancato allineamento c'è una presa di posizione molto precisa nei riguardi della televisione, che comincia le sue trasmissioni in Italia nel 1954. Alla fine di quel decennio, nel '59, c'è una presa di posizione della rivista in cui si dice che il dovere dell'intellettuale nei confronti della televisione è non andarci, non metterci piede. E' una posizione assolutamente radicale: il mondo della televisione è una specie di inferno che tradisce i contenuti, li mescola e li restituisce in una forma che non è accettabile per l'intellettuale. Potrebbe anche essere che avessero ragione, gli intellettuali di "Tempo presente"; fatto sta che si manifestava il distacco da un mezzo molto potente, destinato a un grande futuro: è una mancata sincronizzazione, probabilmente cercata e voluta, con alcuni temi e linguaggi che sarebbero diventati importanti ed è l'indice del loro relativo isolamento.

Il Sessantotto. Questo isolamento è particolarmente visibile nel modo in cui questi intellettuali reagiscono al Sessantotto. La rivista chiude nel 1968. È stato osservato che, nello scandalo che ridimensiona le

attività del Congresso per la libertà della cultura negli Stati Uniti e in Inghilterra, ha pesato anche il cambiamento di clima causato dalla nuova sinistra, che contesta il Vietnam e si batte per i diritti dei neri. Il messaggio “combattiamo i rossi”, tipico del clima della guerra fredda, non veniva più recepito come attuale ed era un’ulteriore prova di questo sfasamento.

Qualcosa di simile accade anche in Italia e si può dire che è vero che “Tempo presente” chiude perché non ci sono più i fondi che arrivano dall’America. Tutto sommato, però, la loro posizione nei confronti del Sessantotto ci fa capire che la rivista chiude anche proprio per un mancato adeguamento a tutto ciò che stava accadendo di nuovo.

Questo non significa che non vedessero lontano. Erano intellettuali importanti, molto capaci e abili, in un certo senso vedevano nel futuro, solo che non hanno interpretato i grandi cambiamenti che stavano avvenendo, in modo compatibile con un’attività, come quella di portare avanti una rivista.

Sul Sessantotto ci sono alcune testimonianze molto interessanti. Ce n’è una del 1967, in cui un redattore, Carlo Caurga, descrive una manifestazione a Milano, la vigilia di Natale del ’66. Che cosa succede? C’è una manifestazione per la pace non autorizzata dalle autorità, quindi ci si aspettano degli scontri, però non era organizzata neanche dal PCI. Sta già succedendo qualcosa, cioè che i nuovi movimenti non sono più autorizzati, guidati e sostenuti dall’opposizione politica: sono movimenti che si pongono al di fuori del controllo del PCI e rivendicano una serie di valori, anche sul piano morale e dei comportamenti, rispetto ai quali il PCI è autorità costituita, Stato, non alternativa; è ufficialità e non trasgressione. Questo si vede già in questa manifestazione del

Natale 1966. All'inizio, scrive il redattore, ci sono pochi gruppetti di "beat", di "capelloni" a piazza Duomo; ad un certo punto, nonostante la manifestazione non sia sponsorizzata dal PCI, arrivano i politici, i militanti del partito comunista. Il corteo si forma con queste forze più numerose, diverse centinaia di persone, e si avvia per la città. Gli slogan scanditi sono "Moro e Nenni servi USA", "Vietnam libero", "Italia fuori dalla NATO". L'autore riflette su cosa fanno questi giovani sulla scena urbana, e osserva che si rappresentano come giovani che protestano.

È un'osservazione molto acuta. L'autore, che appartiene a una generazione precedente rispetto ai giovani manifestanti, vede che è una rappresentazione: loro protestano rispetto al sistema, lo rifiutano, hanno però bisogno di andare sulla scena urbana e, in qualche modo, di farsi riconoscere come gruppo alternativo dalla città, e infatti intorno al corteo ci sono persone che guardano e interagiscono con i manifestanti.

Questo rifiuto dei giovani avviene prima di entrare nel sistema, è una contestazione globale. Quello che questi giovani non vogliono è partecipare al sistema e perciò non c'entrano proprio, restano al margine. Non accettano, come osserva l'autore, "il primo ruolo", non entrano nel mondo del lavoro e "proclamano di voler vivere la vita giorno per giorno". È un universo di valori diverso rispetto a quello del sistema degli "inseriti" (e diverso anche rispetto alla morale comunista) e rispetto a questo c'è la contestazione radicale.

Poi, benché in ritardo, arriva l'attacco della polizia. Chiaramente la manifestazione non è autorizzata, il corteo non poteva sfilare per le vie della città e la polizia carica duramente. Il resto della corrispondenza si concentra sulle violenze della polizia, che sconvolgono l'osservatore, che mette a contrasto queste violenze con la soddisfazione di un dirigente di un partito dell'opposizione,

probabilmente quello comunista, per quello che è successo: gli slogan erano giusti e la manifestazione c'è stata. In conclusione Caurga nota che da parte del dirigente di partito non si è percepita la distanza dei gruppi di giovani dai partiti organizzati.

In effetti, la nuova sinistra era esattamente questo: il sorgere a sinistra del PCI, o comunque al di fuori dell'arco di partiti che occupava il campo politico a sinistra, di gruppi diversi.

Il giudizio di Chiaromonte sul Sessantotto. Su questo c'è un saggio di Chiaromonte molto interessante del 1967, in cui osserva che, all'interno dell'area cosiddetta comunista, c'erano molte realtà che non erano propriamente comuniste. Quelli veramente comunisti dopo il '45 erano i funzionari e i dirigenti del partito, che avevano fatto l'esperienza della clandestinità e dell'emigrazione in URSS, ma la massa di manovra, quelli che si iscrivono al partito durante la guerra e subito dopo, rientra più che altro in una tradizione genericamente di sinistra socialista. Questo riemerge nel momento in cui si forma il movimento della nuova sinistra. Rispetto all'impotenza dell'opposizione organizzata, dei socialisti prima e dei comunisti dopo, si creano correnti di nuova sinistra e il problema è come fare perché queste correnti entrino in una vita politica vera.

Risvegliano una vita politica libera, restaurino – dice Chiaromonte –, in quanto minoranza di volontari tenaci, una libertà che si è perduta.

Perché sia dalla parte governativa sia da quella dell'opposizione ci sono partiti che gerarchizzano i rapporti, che spengono gli istinti di libertà e si allineano più o meno al conformismo. È ciò che i giovani che si riuniscono al di fuori del PCI rimproverano al partito. Il problema, dice Chiaromonte, è che cosa realmente possono fare questi movimenti, se non si affiancano all'opposizione perché ne

criticano la burocratizzazione e se si oppongono a chi detiene la forza legale. Che significa questo chiedere tutto e subito, da parte dei giovani? Che significa volere l'immaginazione al potere? Che cosa significa la loro violenza verbale e il culto di miti come Che Guevara, come Castro, come Mao Zedong? Significa in sostanza, sostiene Chiaromonte, un elogio della violenza, quando però i mezzi della violenza sono in mano ad altri.

Vedete: è la riprova di quello che vi ho detto già altre volte: è un'analisi lucidissima, perché contiene in sé gli sviluppi degli anni Settanta, "il culto della violenza quando i mezzi della violenza sono in mano agli altri", è la stagione del terrorismo italiano, che non ha portato da nessuna parte. Questa lucidità d'analisi tradisce però la mancata sincronizzazione: Chiaromonte vede bene cosa succederà, ma non è ascoltato e non è ascoltabile in un contesto in cui la gente va a manifestare per strada il giorno della vigilia di Natale. È come se Chiaromonte e la rivista appartenessero ad un altro tempo, non al "Tempo presente".

Un altro interessante testo di Chiaromonte è sulla rivolta degli studenti. Qui l'autore rivendica una sua precoce analisi di che cosa fosse, all'origine, la rivolta degli studenti. In quest'articolo del '68, uno degli ultimi pubblicati sulla rivista, Chiaromonte mette in sequenza alcuni eventi. L'insurrezione in Ungheria e l'ottobre polacco nel '56, il luglio '60 a Genova ma anche in altre città italiane, poi le manifestazioni contro la guerra d'Algeria in Francia, un grande sciopero di minatori nel luglio '63 in Spagna e poi le manifestazioni degli studenti americani contro il Vietnam.

C'è un'effervescenza, dice Chiaromonte. C'è un mondo che si sta muovendo, sono soprattutto giovani. Questo, sul piano sociale, si traduce in ribellione totale dei giovani contro il sistema. Però

bisogna fare una distinzione: mentre i giovani d'Ungheria e Polonia, in sostanza, lottano e muoiono per ottenere la libertà politica in regimi che sono di oppressione, che cosa vogliono invece i giovani (più gli operai) in occidente? Vogliono soprattutto schierarsi contro i partiti, contro la politica tattica. È il discorso che facevamo prima: sono persone che non si adeguano al conformismo e si ribellano.

Questa ondata di ribellione è definita violenta e vaga, Chiaromonte interpreta la contestazione come “collera contro l'autorità”. La cosa impressionante è che Chiaromonte, pur appartenendo a tutt'altra generazione rispetto a quella del '68, pensa che questa rivolta sia essenzialmente giusta, trova del tutto fondato “ribellarsi totalmente contro un'autorità che è nulla, che non esiste, che non è degna di rispetto”. Le generazioni nate intorno e dopo il '40 non hanno conosciuto un'autorità degna di rispetto, il mondo che si è edificato sulle rovine della seconda guerra mondiale è una società che non ha veramente cambiato le cose ed ecco perché non impone e non merita rispetto.

Un punto molto interessante è che Chiaromonte prevede che, a questa effervescenza di ribellione, seguirà una stretta autoritaria, che si combinerà con forze molte profonde.

L'autoritarismo non ha neppure bisogno di un capo geniale. Gli bastano gli apparati esistenti. Gli bastano l'enorme complessità, l'enorme inerzia e l'enorme, quasi soprannaturale, autorità della società industriale, società la quale non è sostenuta tanto dai capitalisti come vuole il luogo comune imperante, ma piuttosto dalle idee stesse alle quali si appellano i pretesi sovvertitori.

Chiaromonte sta sostenendo che c'è un fondo ideologico, in questa società industriale nuova, che è comune ai sovvertitori e al potere.

Giacché, insomma, quale altra via o ideale ha espresso l'uomo moderno dalla sua esistenza collettiva se non quello del possesso e del godimento di oggetti? Quello della

soddisfazione illimitata dei bisogni? Quello del benessere e del piacere come unica ragione del lavoro? Insomma, questa civiltà dei consumi così facilmente e falsamente ripudiati?

Ecco il nesso tra autoritarismo politico e “possesso e godimento di oggetti”. Ricordate il piano ideologico di cui abbiamo parlato all’inizio? L’occidente si riempie di oggetti. Produzione industriale significa moltiplicare queste possibilità di godimento e di possesso. Solo che questo, osserva Chiaromonte, è comune anche ai sovvertitori, perché anche questi giovani che si ribellano, in realtà, sono interni al sistema.

Che rimedio offre, quindi, il nostro autore? Da qui si capisce quanto sia poco allineata su quel tempo la sua analisi. Propone una specie di separazione eretica dalla società; i giovani non si devono separare in solitudine da questa società, ma in piccoli gruppi, “in piccole società autentiche, le quali si creino una vita il più possibile indipendente e sensata”. Non colonie utopistiche, ma gruppetti che facciano una vita autentica; è quello che accadrà poi negli anni Settanta con le comuni.

Su questo fatto, che l’ideale del possesso e del godimento di oggetti della civiltà dei consumi, fosse comune agli studenti che protestavano e all’autorità che poi li avrebbe stretti in una morsa in un futuro non lontano, forse Chiaromonte in parte si sbagliava, perché, anche se per una breve stagione, questo separarsi di gruppetti dalla società si baserà proprio sul rifiuto della società dei consumi.

Il possesso e il godimento degli oggetti. Su questo c’è un’altra testimonianza molto interessante, sempre su “Tempo presente”. La figlia di Croce, Elena, recensisce un libro francese di Georges Perec, *Les choses*, le cose, gli oggetti. Perché è interessante? Perché i

protagonisti di questa storia sono una coppia, Jérôme e Sylvie, che vive per gli oggetti. Jérôme e Sylvie sono innamorati di tutti gli oggetti. Il libro è del 1965, quindi precedente all'esplosione della rivolta del Sessantotto, ed è una specie di parabola su che cosa significa vivere per gli oggetti.

In che senso vi avevo detto che l'analisi di Chiaromonte è sbagliata su questo punto? Perché questa parabola finisce sull'insoddisfazione dei due per un ideale di vita basata sul possesso e sul godimento di oggetti. La caratteristica di Jérôme e Sylvie – come dicevamo prima a proposito di questi giovani che protestano – è di rifiutare di entrare nella vita, tutti i loro amici accettano un lavoro stabile e s'inseriscono, loro invece continuano a vivere giorno per giorno arrangiandosi con piccoli lavoretti e nello stesso tempo aspirano agli oggetti. Quindi la loro è più che altro una vita di desiderio nei confronti di questi oggetti.

Il romanzo, che è anche inchiesta sociologica, finisce su questa situazione bloccata, ma, leggendolo attentamente, si capisce che la situazione bloccata è insoddisfacente per loro due, tanto che ad un certo momento si ritrovano a chiedersi: chi è il nemico?

Se ci vogliamo ribellare, contro chi ci dobbiamo ribellare? Come lottare? Contro chi? Jérôme e Sylvie vivevano in un mondo strano e cangiante, l'universo luccicante della civiltà mercantile, le prigioni dell'abbondanza, le illusioni affascinanti della felicità. Dov'erano i pericoli? Dov'erano le minacce?

Rispetto al loro modo di pensare c'era la sinistra tradizionale che chiedeva i prepensionamenti, le ferie lunghe, i redditi minimi per tutti, anche per i disoccupati, le trenta ore. Tutto questo a Jérôme e Sylvie non interessa, perché loro volevano la sovrabbondanza, sognavano spiagge deserte per loro due, giri del mondo, palazzi pieni di cose.

Il nemico era invisibile. O piuttosto, il nemico era dentro di loro. Li aveva marciti e devastati. Erano piantati fino al collo in un dolce di cui non avrebbero avuto se non le briciole.

E' la raffigurazione di una insoddisfazione senza uscita. È la critica più profonda che si può fare della società dei consumi alla metà degli anni Sessanta. Il desiderio di oggetti si autoalimenta e alla fine ci si ritrova fino al collo in una realtà che si desidera ma, nello stesso tempo, ci si chiede come poterne sfuggire: inseriti e nello stesso tempo protestatari.

La libertà della stampa e il "caso Forcella". Un altro tema fondamentale, a proposito di inseriti e protestatari, è quello della libertà di stampa, dei mezzi della stampa.

C'è un testo molto interessante di Silone sui periodici di cultura (è uno di quei testi, di cui vi dicevo, metà saggio e metà confessione), in cui si interroga sui mezzi di finanziamento dei periodici di cultura, ed è come se stesse ponendo il problema della provenienza dei finanziamenti di "Tempo presente". C'è poi un articolo molto bello di Ernesto Rossi sul finanziamento della stampa quotidiana; ma il punto su cui vorrei soffermaste l'attenzione è il caso di Enzo Forcella.

Quello di Enzo Forcella fu un caso molto importante (rimaniamo sempre nella dialettica inseriti-protestatari). Nel giugno '59 esce un suo articolo su "Tempo presente", Forcella ha trentotto anni ed è un noto commentatore politico della "Stampa", il giornale di Torino. In gennaio c'è il congresso del partito socialista italiano a Napoli e Forcella lo deve seguire e riferire per il giornale cosa sta accadendo. Sentiamo come racconta lui stesso questa situazione.

Il PSI stava in mezzo al guado che dalle posizioni filocomuniste lo porterà all'inizio degli anni Sessanta alla collaborazione governativa con la DC. Il congresso di Napoli costituisce uno dei passaggi più difficoltosi di questa marcia.

Le mie corrispondenze ne suggeriscono, nel complesso, una lettura positiva, nel senso che, a mio avviso, la linea autonomista ne uscirà confermata.

La linea autonomista è quella che porterà il PSI a staccarsi dai comunisti. È un dato di fatto, e tra l'altro gli eventi lo confermeranno, perché piano piano la linea autonomista prevale, soprattutto dopo i fatti di luglio '60, e il governo di centro-sinistra ci sarà.

La direzione del giornale "La Stampa", invece, asseconda l'atteggiamento del partito socialdemocratico di Saragat e della Fiat, proprietaria del giornale, che per ragioni tattiche hanno tutto l'interesse a presentare il PSI come incapace di svincolarsi dalla politica filocomunista. Il suo giornale, in sostanza, avrebbe voluto che Forcella raffigurasse un PSI incapace di staccarsi dai comunisti, mentre quella che vedeva Forcella era una linea che avrebbe portato al distacco.

Di conseguenza – scrive Forcella – cestina i commenti che invio da Napoli.

Quindi "La Stampa" prima manda un commentatore politico a seguire il congresso, dopodiché non gli pubblica i testi.

Al ritorno in sede pongo il problema della mia permanenza nelle funzioni che ho fino a quel momento svolto.

Succederà che, dopo una serie di problemi legali, Forcella è costretto alle dimissioni.

Qui torniamo nel vivo del problema della libertà e dell'indipendenza dell'informazione e dell'intellettuale. C'è un

contesto di controllo e di censure, non solo di leggi e contratti. È evidente che c'è la proprietà del giornale, il direttore del giornale esprime i desideri della proprietà e i giornalisti devono fare quello che dice il direttore.

Altri esempi di questo contesto è che di lì a pochi mesi, nel dicembre '59, il direttore del "Giorno", che è il giornale dell'Eni, Baldacci, viene licenziato dal governo: c'è una seduta del consiglio dei ministri che toglie Baldacci dalla direzione del "Giorno". "Il Giorno" era proprietà dell'Eni, che in quel momento era guidato da Enrico Mattei, il quale vedeva con favore la politica di apertura al centro-sinistra, in quanto meno filoamericana di quella del governo centrista; il giornale sosteneva i tentativi di Mattei di aprire i mercati petroliferi del mondo arabo ad un rapporto diretto con l'Italia. È noto che è molto probabile che Mattei pagherà con la morte la sua politica meno filoamericana.

Ancora un altro caso, che coinvolge un giornalista che oggi è ancora in circolazione. Subito dopo i fatti di luglio 1960, Enzo Biagi, che dirigeva "Epoca", perde il posto di direttore del settimanale, perché ha scritto una corrispondenza sui fatti di luglio, che non piace negli ambienti governativi, intitolata *Dieci poveri, inutili morti*.

Che storia è questa di Forcella? È la storia di una ribellione individuale. L'articolo *Millecinquecento lettori* è la descrizione di come si arriva piano piano al momento in cui la corda, dice Forcella, si spezza. Ci sono alcuni segni che fanno capire cosa significava spezzare la corda in quel momento.

Sul piano individuale, innanzitutto: Forcella stava preparando un soggiorno di studi negli Stati Uniti organizzato dall'Usis, quindi dagli uffici culturali delle ambasciate americane, gli arriva una

telefonata dall'Usis e gli chiedono, “ma lei è diventato comunista, che scrive queste cose?”. Il viaggio comunque si farà e una volta tornato dagli Stati Uniti scrive *Millecinquecento lettori*.

Perché è interessante? Perché ci fa capire, nel vivo di una situazione concreta, che cosa può significare libertà e vincoli della cultura. Se rileggete *Millecinquecento lettori*, c'è una dinamica molto chiara, che, all'interno di una narrazione di questi fatti molto vivace e interessante, non di meno risulta chiara. Forcella apre dicendo che i giornalisti politici sono molto potenti e hanno un sacco di facilitazioni:

Se ne deve dedurre che egli (il giornalista politico) è ammesso a godere, di riflesso, i vantaggi del potere? O non è lui stesso un elemento del potere, e proprio in tale certezza trova il suo maggiore e impagabile piacere, il piacere della potenza?

La risposta secondo lui è no. Il giornalista ha il potere di obbedire al direttore e al proprietario della testata.

Non nego che qualcosa si possa fare, specialmente quando si trova gusto al gioco e se ne conosce a fondo la tecnica, ma i margini sono limitati e i dispositivi di sicurezza con cui gli effettivi detentori del potere difendono i loro domini scattano quasi sempre efficacemente al momento giusto.

Qual è la dinamica che fa vedere? C'è uno spazio di manovra ristrettissimo, angusti margini per l'azione individuale libera e meccanismi che scattano a chiudere, nel momento in cui uno si comporta in maniera non prevista.

Perché allora, si chiede Forcella, ad un certo punto questa corda si spezza? Guardate l'esempio della corda: è evidente che uno è legato, quindi non è tanto libero.

Perché, nonostante tutto, un certo giorno la corda si spezza? Forse soltanto perché uno dei due (voglio dire il giornalista politico) si è stancato del gioco e le ha dato, coscientemente, lo strappo decisivo. O perché si è accorto che la controparte bluffa anche con lui nel tentativo di trasformarlo da complice in vittima. Oppure cambiano davvero le condizioni obbiettive, il limite si restringe e siamo costretti a constatare che non ci resta più alcun margine di manovra?

Ma la situazione è sempre la stessa: c'è un margine su cui ci si può muovere, ma è stretto; ad un certo punto la corda si spezza perché uno non ce la fa più, oppure perché si accorge che il margine di manovra è diventato praticamente inesistente, si è fermi.

Perché è un “caso”, questo di Forcella? Perché in Italia la cosa fa molto discutere, c'è una discussione pubblica sui giornali e c'è una discussione tra persone che scrivono, privatamente, all'autore e commentano la sua scelta clamorosa. Tra queste lettere private, su cui adesso non ho il tempo di fermarmi, ce n'è una molto bella di Goffredo Parise (parla in termini impressionanti della “paura contemporanea” come sentimento prevalente del tempo in cui scrive).

Per quanto riguarda “Tempo presente”, è importante ricordare che sulla rivista vengono pubblicati dei commenti, tra cui anche uno di Antonio Ghirelli. Antonio Ghirelli è un famoso giornalista socialista, che sarà il portavoce del presidente della Repubblica Pertini e fino al '56 è stato comunista. Proprio su “Tempo presente” aveva raccontato come si era staccato dal partito comunista.

Che cosa osserva Ghirelli, sul caso di Forcella? Dice che ha ragione, perché anche lui è un giornalista e sa che quello che ha scritto è tutto vero, però, secondo lui, ha sbagliato a scrivere queste cose, perché i ragionamenti sul fatto che la stampa borghese non è libera “rimbalzano” a favore dei comunisti. Siamo nel 1959.

Qui c'è un argomento molto chiaro: è la distinzione tra quello che si deve dire perché si deve dire e quello che invece sarebbe meglio non dire per non fare un favore all'avversario. È una dinamica che abbiamo già trovato commentando Bobbio.

È molto interessante, oltre alla replica di Forcella, quello che scrive il direttore Chiaromonte. La situazione è tale, osserva Chiaromonte, che bisogna scegliere tra dire delle cose vere liberamente oppure tacerle perché si fa un favore ai comunisti. Attenzione, valutate questa posizione (ci stiamo chiedendo, infatti, quanto fosse funzionale alla propaganda anticomunista la rivista "Tempo presente"). Qui c'è una chiave ideologica.

Prevale l'esigenza della propaganda anticomunista o prevalgono le esigenze di una cultura libera? In questo caso sembrerebbe, di fatto, - nonostante queste critiche alla stampa borghese possano rimbalzare a favore dei comunisti, che infatti sulla loro stampa iniziano una campagna sul caso Forcella -, che prevalgano le esigenze della cultura libera, perché la rivista pubblica il testo, si fa una discussione e il direttore stesso scrive chiaramente che è meglio dire la verità, anche se rimbalza a favore dei comunisti.

Perché – spiega Chiaromonte – il comunismo in Italia non è una forza di critica e di opposizione, ma un'organizzazione intesa a sterilizzare la critica e l'opposizione con il miraggio della sua forza totale e della sua ideologia onnicomprensiva. Quindi ogni parola e ogni azione libera, nonché essere una prova a suo favore, è una prova della sua sterilità intellettuale e politica e aiuta a togliere la mortifera ipoteca che il comunismo da quindici anni fa pesare sulla nostra vita pubblica, come pure aiuterà le forze autentiche che esso tiene ancora prigioniere.

È un punto delicatissimo. Chiaromonte dice che non è vero che dire delle cose vere rimbalza a favore dei comunisti, perché i comunisti non sono una vera opposizione. Anzi, bisogna dirle, le

cose vere, perché ogni parola e ogni azione libera è una prova della sterilità intellettuale dei comunisti. In sostanza Chiaromonte ritorce l'argomento e quindi nello stesso tempo si sta dimostrando che l'alternativa se "Tempo presente" sia più anticomunista o più libera non esiste, perché secondo lui la rivista è libera *in quanto* è anticomunista.

È possibile, insomma, che sia vero quello che dicono del Congresso per la libertà della cultura, che tenesse al guinzaglio questi intellettuali; ma era un guinzaglio piuttosto lungo e quindi l'intellettuale poteva muoversi un po' più liberamente. Ricordate però la corda di Forcella: ad un certo momento il guinzaglio arriva e allora ci sono alcune cose che l'intellettuale libero, ma al guinzaglio del CCF non può fare. Avevamo identificato questo limite nel confine delle attività a favore del partito comunista.

Il lungo guinzaglio del Congresso permette a Forcella di dire su "Tempo presente" delle cose che apparentemente sono favorevoli ai comunisti, ma subito scattano dei meccanismi, gli telefonano dall'ambasciata, Chiaromonte interviene a dire che queste sono cose libere, che non sono cose a favore dei comunisti, c'è il rimprovero di Ghirelli. Tutti questi meccanismi, che si attivano rappresentano il confine in cui la rivista opera, però c'è una via d'uscita per sostenere che libertà della critica e manovra anticomunista vanno nella stessa direzione.

Vincoli "strutturali" e vincoli "operativi". Chiaromonte, in fondo, con la sua nota sul caso Forcella, dimostra, implicitamente, che la natura propria dell'essere legati a quel guinzaglio, quello del CCF, coincideva con il fatto di essere liberi e anticomunisti, di combattere con ciò il comunismo. È un'argomentazione come un'altra, ma

adesso ci interessa capire che cosa significa essere liberi, se la natura propria di essere legati a un guinzaglio può coincidere con l'essere liberi.

Dobbiamo immaginare che c'è uno spazio d'azione, che è dato ad un individuo ed è chiuso da confini "strutturali" (normalmente invisibili). L'interno di questo spazio d'azione, però, è relativamente aperto. All'interno di questo spazio relativamente aperto si svolge l'azione degli individui, che però può incontrare dei vincoli "operativi".

Qui la distinzione è tra vincoli strutturali, confini dello spazio all'interno del quale ci si muove, e vincoli operativi che si incontrano in ogni momento.

Per farvi capire meglio: qual è la differenza tra uno storico comunista come Manacorda e un intellettuale di terza forza come Bobbio? Tutti e due giocano all'interno dello stesso spazio, cioè sono sottoposti agli stessi vincoli strutturali, vivono nello stesso tempo con gli stessi vincoli. Solo che i vincoli operativi che hanno l'uno e l'altro non sono gli stessi, perché Manacorda è l'intellettuale organico di un partito e quindi, se critica il *Metello* di Pratolini arriva Togliatti che glielo fa notare dicendogli che ha sbagliato e Manacorda scrive una lettera in cui ammette di aver sbagliato. Questo è il vincolo operativo. Il caso di Bobbio è diverso, perché, non essendo un intellettuale organico di un partito, ma partecipando ad una forza più fluida rispetto al partito comunista, può scrivere quello che gli pare, quando Togliatti glielo fa notare Bobbio non gli risponde. Entrambi sono vincolati da una serie di fattori che adesso vedremo ma sul piano operativo c'è una differenza tra Manacorda e Bobbio.

Questa è una prima distinzione su cosa significa essere liberi. In questo caso essere liberi significherebbe non avere nella propria

azione, pur vincolata dai confini che abbiamo detto strutturali, vincoli operativi. Si tratta di come è fatta la catena di comando in cui si è inseriti: o si obbedisce gerarchicamente a qualcuno, o non si obbedisce a nessuno in particolare: questa è la distinzione.

Poi c'è un altro aspetto, quello della percezione della libertà e del sentirsi o meno liberi. Qui entrano in gioco concetti come rinuncia, come disciplina, come schieramento. Ricorderete che Bianchi Bandinelli, nelle sue varie polemiche, diceva a Bobbio che i comunisti erano più liberi di tutti, perché sono convinti di quello che fanno. La stessa identica cosa è osservata da Paolo Spriano sul caso di Forcella, dicendo che la stampa borghese è vincolata, mentre la stampa comunista, poiché i comunisti fanno una battaglia per il progresso e per il domani, è più libera di quella borghese. Questo però rientra in una retorica della libertà, sono stratagemmi.

La base per dare una risposta alla domanda: che significa essere intellettuali liberi è, a mio avviso, questa distinzione tra vincoli strutturali e vincoli operativi.

Se osservate il comportamento di Bianchi Bandinelli, cosa fa nella prima polemica con Antoni? Lui minaccia, per gli intellettuali liberali e atlantici come Antoni, l'applicazione necessaria, nel clima rivoluzionario della presa del potere da parte dei comunisti, dei vincoli operativi; dice addirittura che saranno incarcerati, prospetta quindi il massimo vincolo operativo che si può avere, la perdita della libertà in senso giuridico. Perché? Perché se i comunisti andranno al potere, sostiene Bianchi Bandinelli, la nostra battaglia sarà talmente difficile che dobbiamo vincolare tutti quelli che sono contro di noi. Però Antoni gli obietta: tu fai queste minacce, ma sei libero; perché i vincoli strutturali del campo occidentale esistono, ma non sono tali da costringere in situazioni di prigionia chi vive

all'interno di questo spazio. Bianchi Bandinelli è vincolato al suo partito, ma se volesse lasciarlo sarebbe libero quanto Antoni.

Il problema diventa, allora: che cosa sono i “vincoli strutturali”? Sono i confini dello spazio all'interno del quale ci muoviamo; sono confini mobili, ma basati su punti di riferimento importanti. In questo momento, gli anni '50 e '60, tali vincoli derivano innanzitutto dalla presenza nel campo occidentale o orientale, se si è al di qua o al di là della cortina, o del muro. Poi ci sono vincoli di classe, di religione, di nazione, di stato, vincoli economici, oppure sociali, familiari. Questo struttura un campo, all'interno del quale ci si può muovere, percependo la propria azione come libera; bisogna vedere come ci si muove e quali vincoli operativi si accettano.

Osservazioni conclusive. Qual è l'insegnamento di Bobbio, rispetto a questa situazione? All'interno di questo campo vincolato, perché il campo è sempre vincolato per tutti, bisogna far valere quel bagaglio del naufrago, di cui abbiamo lungamente parlato: la libertà di critica, l'indipendenza; non bisogna accettare troppi vincoli operativi. Ci sono dei confini, ma all'interno di essi Bobbio suggerisce di giocare essendo più fedeli al “bagaglio del naufrago”, che significa critica e indipendenza, che ad altri vincoli (l'appartenenza ad un partito, ad una religione, eccetera).

Alla fine, questa storia del bagaglio del naufrago si scopre per quello che è: un valore che si è formato durante l'età moderna e ha sottratto spazio ai vincoli strutturali, si è affermato come qualcosa per cui si può vivere, anche se facilmente produce conflitti di fedeltà. Il problema è come si risolvono i conflitti di fedeltà generati da questo valore moderno della libertà di critica. Questo valore della libertà di critica, per esempio, non esisteva nel medioevo: è un

valore moderno che si crea durante l'età moderna; ad un certo momento entra in campo, ci sono intellettuali che ci vogliono fare i conti e intellettuali che pensano di non ne vale la pena: se c'è un conflitto di fedeltà prevale il partito, la chiesa, non il valore della libertà critica.

Il problema diventa allora: come si pone questo valore moderno rispetto agli altri valori? Vedete che stiamo ripercorrendo le orme di Bobbio e dei suoi avversari: è chiaro che non esiste soltanto la libertà di critica. Esiste la giustizia, l'uguaglianza, ad esempio. Rispetto a questi altri valori come conciliare, come risolvere il conflitto, se si produce? E' quello che scriveva anche Gramsci: come si fa ad essere critici e uomini d'azione insieme, nello stesso tempo? Oppure quello che scriveva Bloch: ci si può *appassionare* alla verità? perché la passione è una sfera che sembra rientrare in altri campi, rispetto a quelli un po' secchi della verità, della critica, della precisione e della discussione su ciò che è vero.

C'è da capire se esiste la figura, come figura ideale, del critico che è portatore di valori, che si muove senza vincoli operativi apparenti in uno spazio politico segnato dai confini strutturali, di cui abbiamo detto. All'estremo opposto, collocheremo, come figura reale, il portatore di valori, sensibile alla forza e al potere, che non si lascia sedurre dal valore della critica indipendente.

In conclusione, la discussione sulla libertà della cultura ci appare come qualcosa che domina gli anni Cinquanta e Sessanta. In un certo senso è anche un po' eccessiva. Perché tutte queste discussioni sulla libertà della cultura, in quel momento? Che significava? Abbiamo cercato di scavare all'interno del concetto di libertà e anche, un poco, all'interno del concetto di cultura. Questa presenza eccessiva di questo dibattito qualcosa deve pur significare.

Ma, in fondo, di quale cultura si discute? Bobbio sta abbastanza attento a non definire, parla sempre dell'uomo di cultura in generale. Resta sempre un po' in ombra, quest'uomo di cultura, come se il protagonista della discussione fosse una specie di sagoma dell'intellettuale: in parte è irreale.

A distanza di tempo, dopo il crollo del muro di Berlino, Bobbio è tornato su questo argomento e ha ammesso che era stato piuttosto vago: almeno avrei dovuto distinguere, ha scritto, tra intellettuali esperti, come tecnici, e intellettuali ideologi; tra intellettuali che danno soluzioni e intellettuali che danno idee. Ricordate quando Bianchi Bandinelli racconta a Bobbio cosa aveva fatto lui, d'estate, dopo gli scavi archeologici? Aveva messo in ordine, per lunghi giorni, pezzetti di tessuto. Per dire che ciò che fa effettivamente l'intellettuale non è molto importante. I due sono d'accordo sul fatto che, in questo momento, gli anni '50 e '60, gli intellettuali non sono potenti, non c'è vero prestigio: se va bene sono artigiani. Allora perché insistono su questo aspetto della libertà della cultura? Mantengono la figura dell'intellettuale in un cono d'ombra, come se fosse una sagoma, però ne chiedono la libertà a gran voce. Perché? Direi che è come se stessero cercando di sfuggire alla presa di nuove condizioni strutturali. Questo campo dei vincoli strutturali si stava modificando in occidente esattamente in questi decenni. C'erano nuove condizioni strutturali incombenti, sconosciute, sicuramente soffocanti. Il risultato è diverso: Bobbio esalta i valori contenuti nel suo bagaglio del naufrago, Bianchi Bandinelli si rifugia nell'affiancamento a una forza politica, anche se poi avrà modo di pentirsi. Che cosa c'è di comune tra le argomentazioni dei due interlocutori? Si rendono conto che il potere dell'intellettuale è limitatissimo, reagiscono a questa nuova congiuntura che si sta creando, interrogandosi sulla libertà della cultura. Vi ho fotografato

soltanto un dibattito, però vi ho anche detto che questo è *il* tema nelle riviste di cultura in Italia negli anni Cinquanta.

Rispetto all'anno scorso, pensavamo di essere usciti dal carcere – avevamo trattato dei due prigionieri, Gramsci e Moro – all'aria aperta, per narrare una storia luminosa di intellettuali liberi, che illuminassero, come sosteneva Croce, il cammino all'azione. Ci siamo ritrovati invece su una conclusione diversa: la conoscenza propria di questi intellettuali è strettamente legata non solo alle condizioni del potere, ma anche alla mancanza del potere. Al contrario di quello che ha sostenuto Foucault, la conoscenza sembrerebbe, se le cose stanno come ci indica questa storia, legata all'assenza del potere, più che alla presenza di esso, soprattutto in queste nuove condizioni che si sono verificate tra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta. Questo è uno dei significati, mi pare, di questa storia. Ce ne saranno altri, certo, e altri ancora li troverete voi stessi. Arrivederci all'anno prossimo!

Nota. Georges PEREC, *Les choses*, Paris, Julliard, 1991 (1965), pp. 91-92. – Sul “caso” delle dimissioni di Enzo Forcella cfr. l'importante edizione di tutto il dossier relativo all'articolo *Millecinquecento lettori*, a cura di Guido Crainz (Roma, Donzelli, 2004). – *La fedeltà dello scrittore*. In certi casi il conflitto di fedeltà di cui si parla nel testo non si risolve e lo scrittore si trova a esercitare più di una funzione insieme, a vivere una doppia vita (almeno doppia). Il 30 gennaio 2002, a Roma, Marta Herling ha letto in un'occasione pubblica l'intervento di suo padre Gustaw in occasione della laurea *honoris causa* di Cracovia (maggio 2000). Gustaw Herling parlava della “doppia vita dello scrittore” nel '900, quella della ricerca letteraria e quella della testimonianza della verità di fronte al totalitarismo. Le due cose a volte si fondono, come in Orwell (*Fattoria degli animali* e *1984*) o nello stesso Herling (*Un mondo a parte*). Ma spesso danno vita a prodotti scadenti e ambigui (con esempi da Orwell). E' per questo motivo che il *Diario* di Herling alterna pezzi politici e letterari mantenendoli distinti, e che liberata la Polonia Herling avrebbe voluto dedicarsi alla sola vita letteraria. Sono citati in positivo Silone, Koestler, Camus - che pure, tutti, corrono il rischio di confondere le due cose.

Fuori da questa considerazione, che implica comunque la buona fede nel dire la verità sul totalitarismo, cadono quelli che, come Sartre, adottano esplicitamente un atteggiamento strumentale e illusionistico, che Herling bolla come *malafede*: tacere la verità per non demotivare la classe operaia, far finta che i gulag non ci siano, sopportarne l'esistenza, e nasconderla, in nome di un radioso futuro che dovrà realizzarsi.

Sommario delle lezioni

Avvertenza (pag. 3)

I. Introduzione: politica e cultura (pag. 5)

Sommario. Politica e cultura, libertà della cultura. Presentazione del problema. Non partiamo da zero: come il tema è stato trattato nei corsi di lezioni precedenti. Esperienza politica degli storici antichi. Linee evolutive del modello antico. Connessione del lavoro storico e culturale con nazione, stato e patria. Il tradimento dei chierici nel Novecento (Croce; Bloch e Febvre e il 6 febbraio 1934). I conti di Bloch che non tornano nel luglio 1940. I due politici prigionieri, Gramsci e Moro, che riflettono su ciò che è successo. La storia e i testi di questo corso. Sapere in teoria qual è la distinzione tra politica e cultura: l'introduzione 1955 di Bobbio (*Politica e cultura*) e la distinzione tra storia critica indipendente e mito. Cercare di saperlo attraverso una storia. Quello che si osserva nelle storie particolari: la cultura che tenta di sopravvivere in ambiente ostile; visibile è la propaganda, non la storia critica; la figura del naufrago all'origine dell'indipendenza e della libertà; Robinson Crusoe; i detective dei romanzi polizieschi e noir (Duca Lamberti, Philip Marlowe, Easy Rawlins); i Ronin, samurai senza padrone. La conclusione malinconica che la cultura non serve alla politica. La "generazione senza passato" in Italia, intorno al 1945.

II. Naufraghi e traditori (pag. 35)

Sommario. Due esempi per spiegare il naufragio della "generazione senza passato" e la loro passione per l'obiettività. Antoni, Chabod e Momigliano nella bufera 1943-1945. Il culto della scienza e del distacco negli storici europei in fuga e in esilio (dalla Germania nazista, dall'Italia fascista, dalla Russia zarista e bolscevica, dalla Spagna franchista, dalla Francia di Vichy). Le due figure estreme del rapporto tra politica e cultura: il Traditore (Gentile, i pensatori nazisti, i funzionari di apparato comunisti) e il Naufrago (o profugo, esiliato, clandestino, Ronin). Breve divagazione sulla scelta di campo elettorale di un grande quotidiano. Il rapporto tra politica e cultura si svolge su un terreno ostile per quest'ultima. Altri due temi del corso: il silenzio; il segreto e la clandestinità.

III. Segreto, clandestinità, guerra fredda (pag. 49)

Sommario. Continua l'introduzione ai temi del corso. Precisazione sui traditori (e i naufraghi). Il segreto, la clandestinità, la costruzione dell'individualità contemporanea. Silone, Tasca, Herling in clandestinità. La CIA e il KGB: dati essenziali. Un esempio letterario: *La forza del passato* di Sandro Veronesi. Che cos'è la guerra fredda? Bibliografia e fonti (repertori, riviste, siti, scritti in italiano). Breve divagazione su risorse virtuali e tradizionali. Nella descrizione degli eventi della guerra fredda, i fatti si intrecciano con i valori. La questione della colpa della guerra. La guerra fredda non è una chiave *passé-partout*. Definizione tradizionale e ruolo dell'ideologia. Modernizzazione, occidentalizzazione, americanizzazione. Un quadro schematico di Charles S. Maier: periodizzazione 1948-1968.

IV. Il contesto della guerra fredda (pag. 77)

Sommario. Le lotte per il potere degli stati nazionali e la dimensione militare e diplomatica. Progressivo disvelamento della realtà del sistema bipolare. La seconda guerra mondiale e la formazione dei blocchi. L'idea che l'unità sperimentata durante la guerra possa proseguire anche dopo. Nascita dei due campi: semplificazione e estensione della vita politica internazionale. Il consolidamento dei due blocchi e la ricerca delle regole di convivenza. Questione tedesca, guerra di Corea, destalinizzazione. La svolta attorno al 1955. Il riconoscimento dei ruoli. Gli avvenimenti del 1956: il XX congresso del PCUS, Polonia, Ungheria, crisi di Suez.

V. Il "Congress for cultural freedom" (CCF) (pag. 95)

Sommario. Sul contesto della guerra fredda: ripresa e conclusione. Nascita del campo europeo. Decolonizzazione e paesi non allineati. Gli altri piani del conflitto. Ricerca di soluzioni economiche e sociali: crescita economica nei due blocchi e civiltà materiale del blocco occidentale. I codici americani del consumo. La ricerca di risposte culturali e ideologiche. La battaglia sui valori. Antiamericanismo, modernità, anticomunismo, nazionalismo, antisovietismo. Ancora sulla carta di Parigi del 1990. Due eredi dell'illuminismo in lotta fra loro, e nuovi movimenti di emancipazione e contestazione. Propaganda e apparati: l'esempio di Willi Münzenberg. I partigiani della pace. Descrizione del CCF. Gli individui, il sistema, la macchina organizzativa. Temi del dibattito e tendenze strategiche. Bibliografia e fonti.

*VI. L'archivio di Chicago e l'Associazione italiana per la libertà della cultura
(conferenza di Daniela Muraca, Università di Torino) (pag. 131)*

*VII. L'egemonia americana e la fondazione dell'Associazione
italiana per la libertà della cultura (AILC) (pag. 151)*

Sommario. La questione della terza forza. Il rischio di interpretare in modo meccanico questa dinamica del sostegno della CIA. Il “sistema CCF” in un contesto più ampio. Politica, economia, cultura, diplomazia, difesa: un sistema più ampio per assicurare l'egemonia degli Stati Uniti sull'Europa. Elite networks, State-private networks e propaganda di massa. Altri progetti concorrenti: le fondazioni filantropiche, la diplomazia culturale, l'Usis e l'Usia (digressione sul ruolo della fotografia), la NATO, il piano Marshall-ERP e i comitati ECA. Sguardo storico sulla propaganda visibile. Le operazioni coperte, l'OPC e i “fondi di controparte”. Un esempio concreto di realizzazione del progetto: la fondazione dell'Associazione italiana per la libertà della cultura e le polemiche che ne derivano. Il Manifesto scritto da Carlo Antoni, la lettera aperta di Ranuccio Bianchi Bandinelli, la risposta di Antoni sul “Mondo”, la replica di Bianchi Bandinelli su “Belfagor”. Presentazione dei personaggi e lettura dei testi polemici.

VIII. Sulla libertà di azione degli intellettuali militanti comunisti (pag. 181)

Sommario. Precisazione sulla vitalità dell'avversario comunista, temibilissimo, per le imprese a guida statunitense: non era una partita dall'esito scontato. Pietro Secchia a Mosca nel dicembre 1947: il colloquio con Stalin sugli aiuti economici al partito italiano. La replica di Bianchi Bandinelli su “Belfagor”. La cultura al servizio della lotta politica del partito. Spazio di manovra tra i due campi e nel campo avversario: le varie famiglie politiche degli intellettuali di “terza forza” (sinistra cristiana, socialisti, azionisti, liberali-radicali, europeisti, esuli dall'est europeo; con una lettera di Bobbio a Spinelli). Intellettuali del PCI (ortodossi ed eretici) e “compagni di strada”. La lettera sul paradiso di un prudente Italo Calvino a Mario Motta e alla rivista “Cultura e realtà” (luglio 1950).

IX. *Sull'organizzazione culturale del PCI fino al 1956* (pag. 199)

Sommario. Intellettuali militanti e compagni di strada, ortodossi ed eretici. Discussioni interne al campo comunista. La commissione culturale del partito. Calvino e “il Contemporaneo”. “Società” e “Movimento operaio”. Manacorda e il lavoro culturale nell'ambito del partito. L'editore indipendente: il PCI e la casa Einaudi. *Politica e cultura* di Bobbio come tipico libro Einaudi. Ritorno alla situazione 1952. Dialogo di Bobbio su due fronti: con Antoni e con Bianchi Bandinelli. Lettura del carteggio con Antoni. Attrazione di Bobbio verso il comunismo: impressioni del viaggio in Cina (1955).

X. *Come Bobbio costruisce la sua posizione indipendente, 1* (pag. 229)

Sommario. Breve divagazione: uno spunto offerto dalla cronaca della campagna elettorale (il KGB e gli intellettuali non comunisti). Altra precisazione: per gli intellettuali sovietici il marxismo-leninismo è una scienza esatta. La posizione indipendente di Bobbio nei confronti di Bianchi Bandinelli nel dicembre 1951. Intreccio tra lettere private, lettere aperte e testi polemici pubblicati. Struttura della raccolta *Politica e cultura*. Equilibrio nelle sedi di pubblicazione. Il dialogo con Bianchi Bandinelli, con Galvano della Volpe e con Togliatti come filo rosso della raccolta. Tentativi di “conquistare” il consenso di Bobbio: la lettera di Geymonat dell'agosto 1952. Il *prima* e il *dopo*: la preistoria di Bobbio nella sua autobiografia del 1997.

XI. *Come Bobbio costruisce la sua posizione indipendente, 2* (pag. 237)

Sommario. Precisazione: nel considerare soltanto il Bobbio mediatore di *Politica e cultura* c'è qualcosa di “sleale”. Acutezza e profondità dell'uomo di cultura combattente. Il passato di Bobbio: la retata antifascista del maggio 1935 e le lettere a Mussolini e Bottai per salvare la propria carriera. La delusione finale 1997: politica e cultura sono due mondi diversi, che non s'incontrano. La visione della cultura fascista proposta da Bobbio. Sopravvivenza dell'alta cultura tradizionale in età totalitaria. Ma a che servono allora le condizioni libere, se la cultura prospera anche in regime tirannico? Lettura del saggio *Invito al colloquio*.

XII. Politica culturale e politica della cultura (pag. 267)

Sommario. Una discussione che si svolge su diversi piani: temi ricorrenti, contenuti, interessi “strategici”. Sul “basso accomodamento” dello stare “un piede di qua, un piede di là”. Carteggio Bobbio-Bianchi Bandinelli, dicembre 1951-gennaio 1952. Esce il saggio *Politica culturale e politica della cultura*: lettura. Il commento di Bianchi Bandinelli: *Confluenze e dissolvenze*. Bobbio scrive una risposta e Bianchi Bandinelli prepara la replica.

XIII. Nel vivo della polemica sulla libertà (pag. 287)

Sommario. L’attrazione di Bobbio verso il dialogo con gli intellettuali comunisti e l’attenzione speciale dei comunisti per Bobbio. La lettera di risposta di Bobbio a Bianchi Bandinelli. Sorprendente riproposizione degli argomenti di Antoni. La replica di Bianchi Bandinelli: dissimulazione, cronologie disinvolute, durezza sostanziale. Bobbio prende tempo per rispondere a sua volta. Come si autodefiniscono i contendenti.

XIV. La situazione del 1953-54 e “Nuovi argomenti” (pag. 305)

Sommario. Bobbio ricerca una posizione di equilibrio tra intellettuali comunisti e liberali. Ci aspettiamo che la risposta a Bianchi Bandinelli riconosca le ragioni dei comunisti. La legge truffa, la primavera del 1953, la difficile situazione politica del 1954. Nasce la rivista “Nuovi argomenti” e lancia un’inchiesta su arte e comunismo. Intervento di Bianchi Bandinelli. In questo quadro Bobbio scrive la sua attesa risposta. Giudizio sui fatti e questione dei valori: arte e libertà. Le due polemiche ulteriori con i comunisti iniziano nel 1954. Testimonianze del 1954: due scritti di Bobbio sul “Ponte”, due articoli e una vignetta di Vespignani sul “Contemporaneo” a proposito della libertà della cultura e dell’AILC.

XV. La morale comunista, la “tecnica” liberale e la polemica con Togliatti (pag. 323)

Sommario. La questione dei valori e la morale comunista. Il libro di Sandro Bellasai: pubblico e privato, cultura di massa, beni di consumo, famiglia e privacy, modi di vivere. Ripresa e fine della polemica con Bianchi Bandinelli sul “Contemporaneo”. La

“tecnica” delle istituzioni liberali. Seconda polemica: dal saggio *Democrazia e dittatura*, alla risposta di Galvano della Volpe, all'intervento di Togliatti. Salto di qualità nel confronto con i comunisti. La politica all'attacco della cultura. La meditata risposta di Bobbio: il bagaglio dell'intellettuale naufrago e il mondo nuovo socialista. Ritorno alla questione dei valori.

XVI. *Imparzialità, indipendenza, libertà degli storici* (pag. 351)

Sommario. L'analisi di Bobbio e il valore della libertà, dell'indipendenza e dell'imparzialità: sguardo retrospettivo. Ritorno al Congresso per la libertà della cultura. La libertà dello storico. Arnaldo Momigliano e le regole del gioco nello studio della storia. Un'affermazione di Marc Bloch: lo storico non è di libera condizione. Storici nell'ambito del CCF: Angelo Tasca e Salvemini; Valiani, Chabod e il caso di Domokos Kosàry. Una lettera di Aldo Garosci a Charles F. Delzell, sulla storiografia italiana 1945-1955. La rassegna scritta da Delzell e il rapporto tra politica e studi di storia nel primo dopoguerra.

XVII. *La rivista “Tempo presente” di Silone e Chiaromonte* (pag. 367)

Sommario. Precisazione sulla questione dell'oggettività, del documento e della imparzialità: le “regole ordinarie di ragionamento ed esperienza”. Radiografia di “Tempo presente”. Dati editoriali. La presentazione e il primo scritto di Silone: una specie di confessione, o forse una sfida. I documenti riprodotti dalla Saunders. Confronto con “Nuovi argomenti”. Originalità della formula editoriale di “Tempo presente”. Pubblicità commerciale e dei movimenti culturali vicini. Collaboratori significativi. La questione del finanziamento. Il *Commiato* del 1968. I due direttori, Silone e Chiaromonte: profili biografici. Silone e il doppiofondo dell'esistenza umana. Chiaromonte e Andrea Caffe. Nodi problematici affrontati dalla rivista: la libertà degli intellettuali; la tradizione comunista e il mondo dell'est europeo; la Spagna franchista; la società moderna totalitaria e la disobbedienza civile (guerra d'Algeria); la democrazia cifrata in Italia; le arti: realismo e astrattismo; lo spazio riservato agli USA (cultura di massa e modernità), alla Germania, all'Europa; il gollismo e la Francia; la riflessione sul fascismo e i fatti di luglio 1960 a Genova: il resoconto di Gino Bianco. Fascismo e cultura.

XVIII. Sulla libertà della cultura, osservazioni conclusive (pag. 397)

Sommario. Altri nodi problematici affrontati su “Tempo presente”. La libertà nel mondo arabo, la Storia e il mondo contemporaneo, il clericalismo, la città di Roma come personaggio. Il 1968 e i capelloni, la “nuova sinistra”, la rivolta degli studenti nel giudizio di Chiaromonte (e di Georges Perec). La libertà della stampa e il “caso Forcella”. La preparazione del centrosinistra e la censura sulla stampa. Vincoli “strutturali” e vincoli “operativi”: osservazioni conclusive sul significato di questa storia.

Illustrazioni fuori testo (pag. 429)

IL CONTEMPORANEO

ANNO I - N. 6 - L. 190

SETTIMANALE DI CULTURA

ROMA, 1 MAGGIO 1964

LETTERA APERTA A EMILIO CECCHI

TIRA LE TANTE notizie, indiscrezioni, rivelazioni, polemiche che da un mese all'incirca turbano l'ambiente cinematografico, a un certo punto, ufficiosamente e piuttosto misteriosamente, si è anche fatto il nome dello scrittore Emilio Cecchi. Egli è stato infatti interpellato per far parte dell'«organo consultivo» che, con la diretta partecipazione di personalità dell'arte e della cultura e al di sopra di ogni contrasto politico, sarà a disposizione dei produttori, per un'autocensura dei limiti inerenti il rispetto delle fondamentali esigenze morali e come è noto, si tratta di un'istituzione, non poco discutibile a dire il vero, dei produttori cinematografici, una sorta, tutto sommato debole e difensiva, per parlare (o tentare, un po' ambigualmente e verso perlopiù passivo, di parlare) i «colpi giudiziari» della censura governativa. Tuttavia, la notizia che ad Emilio Cecchi si sia rivolto come a una delle «personalità dell'arte e della cultura» per concretamente assumere una funzione e una responsabilità nell'«organo» come autocensuratore di una, d'una, tal commissione, ci sembra tale da non poter passare senza com-

piamo bene, a rendere «illuminata». Per questo, è necessario, e sappiamo che l'accordo su questo punto non può mancare almeno con Emilio Cecchi, che i produttori si rendano conto che la consulenza di «personalità della cultura e dell'arte» non sarà mai, sommiata o meno, per dirla con una parola, dell'intelligenza.

ECCO DUNQUE perché, mentre ne depreciamo la occasione, siamo tuttavia lieti di augurare a Cecchi «buon lavoro». Se egli scosterà di far parte di questo organo di «autocensura» per conto di terzi pensiamo che gli autori del migliore cinema italiano potranno almeno sperare che siano «evitati» i limiti opportunistici che stanno all'origine d'un tal istituto; e che esso lotti per portare la sua funzione ad alto livello. Al contrario, se ad esempio Cecchi rifiuterà l'incarico, vorrà dire davvero che la doppia iniziativa dei produttori non avrà altro risultato che di contribuire ad affossare il cinema nazionale.

Non sarà quindi inutile ricordare agli onestissimi, et pour



IN PUNTA DI PENNA

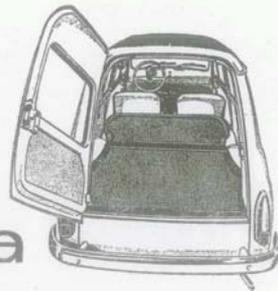
Disegno di Renato Vespignani

Illustrazione n. 1



Illustrazione n. 2

FIAT Giardiniera 500



Per 4 persone e bagaglio; oppure, dietro i due posti anteriori, ampio piano di carico, che con il solo guidatore può portare fino a 200 Kg. Ciò grazie al motore piatto e alla perfetta ribaltabilità del sedile posteriore.

2 porte laterali e porta posteriore per il carico. Tetto apribile.

Motore 17,5 Cv - Velocità oltre 95 Km/h.



Prezzo del fascicolo lire 400

Illustrazione n. 3



Illustrazione n. 4



Illustrazione n. 5