

Socialismo.info

Edizione 2018
proprietà riservata

MIKOS TARSIS

CENNI DI STORIOGRAFIA

italiana francese americana russa

L'illusione è la gramigna più tenace della coscienza collettiva:
la storia insegna, ma non ha scolari.

Antonio Gramsci

Nato a Milano nel 1954, laureatosi a Bologna in Filosofia nel 1977, già docente di storia e filosofia, Mikos Tarsis (alias di Enrico Galavotti) si è interessato per tutta la vita a due principali argomenti: Umanesimo Laico e Socialismo Democratico, che ha trattato in homolaicus.com e che ora sta trattando in quartaricerca.it e in socialismo.info. Ha già pubblicato *Pescatori di favole. Le mistificazioni nel vangelo di Marco*, ed. Limina Mentis; *Contro Luca. Moralismo e opportunismo nel terzo vangelo*, ed. Amazon.it; *Protagonisti dell'esegesi laica*, ed. Amazon.it; *Metodologia dell'esegesi laica*, ed. Amazon.it; *Amo Giovanni*, ed. Bibliotheka. Per contattarlo info@homolaicus.com o info@quartaricerca.it o info@socialismo.info

Nota di lettura

Questo libro è nato mentre ne stavo facendo un altro, *Zetesis*¹, dedicato a un'analisi approfondita dei manuali scolastici di storia.

Ho dovuto separare questi articoli perché troppo specialistici rispetto agli argomenti trattati nell'altro, ma in realtà andrebbero considerati come la parte seconda di quelli.

Di essi i più recenti e più significativi per un lettore italiano sono quelli dedicati a Fanfani e alla rivista "n+1". Gli altri sono prevalentemente degli anni Ottanta e avrebbero meritato un aggiornamento, anche perché l'origine dei mali sistemici del nostro tempo risale proprio a quel periodo.

Il capitolo sull'ermeneutica è dedicato al grande metodologista polacco della ricerca storiografica, Jerzy Topolski. Dalla lettura del suo testo sulla *Storiografia contemporanea* è emersa la necessità di scrivere qualcosa di specifico su Braudel, già trattato nella sezione dedicata alla storiografia francese.

L'ultimo capitolo, "Per una storiografia olistica", è frutto di un intenso scambio di opinioni in un forum telematico, con uno storico seguace di De Felice: non ha alcuna pretesa di scientificità.

L'orientamento generale dei testi è favorevole al *socialismo democratico*, inteso non come variante piccolo-borghese del capitalismo, ma come approfondimento storico e dialettico del *socialismo scientifico*.

¹ lulu.com/shop/enrico-galavotti/zetesis/paperback/product-20224862.html

Ermeneutica storiografica minimalista

I

Quando si prende in esame qualunque testo, la prima cosa da fare è analizzare il *periodo storico* in cui è stato scritto. Tutte le cose hanno un senso relativamente preciso solo se vengono collocate in uno spazio e in un tempo determinati. Questo a prescindere da tutto il resto, cioè dal contenuto dell'opera e dal modo come è stata scritta.

Il contesto spazio-temporale riguarda non solo il *luogo* in cui l'opera è stata prodotta, ma anche la *cultura dominante* di quel luogo (che può avere più o meno riferimenti alla filosofia, alla religione, alla scienza, all'arte, al diritto ecc.), e naturalmente gli *avvenimenti salienti* accaduti nell'arco di almeno un secolo, quelli di tipo socio-economico e politico (ed eventualmente militare).

Fatto questo, non resta che prendere in esame la *biografia dell'autore*, là dove è possibile farlo. Anche questa, infatti, può aiutare a capire il significato di un'opera letteraria (se non di tutto il suo contenuto, almeno di una sua parte: molto dipende da quanto l'autore ha investito di sé la propria opera). In genere, tuttavia, la biografia non è mai più importante del contesto storico, neppure nel caso in cui si sia in presenza di un'opera autobiografica.

Un'opera è tanto più interessante quanto più ci permette d'interpretare un'epoca, un periodo storico, un contesto sociale, una tendenza culturale, più che la psicologia di un intellettuale. Il che ovviamente non vuol dire che il testo debba essere un'opera storiografica: può essere qualunque cosa.

Pertanto, un autore può anche aver scritto mille volumi autobiografici e non per questo avere di sé maggiore consapevolezza di un interprete che lo prende in esame un secolo dopo. Questo perché l'interprete ha il vantaggio di poterlo vedere in un determinato contesto spazio-temporale che ha subito una certa evoluzione storica.

Uno non può mai avere la pretesa d'interpretare se stesso meglio di quanto possa fare un altro. Certamente tutto è relativo, ma si è soliti dire che una visione distaccata delle cose, non coeva ai fatti vissuti, può aiutare a formulare giudizi più obiettivi.

Tuttavia, se si pensa che possa bastare un distacco cronologico del genere per riuscire a formulare giudizi più obiettivi, ci s'illude. Questa cosa può aiutare sul piano psicologico, ma per l'oggettività di un'in-

interpretazione ci vuole ben altro. In fondo il passato non ha meno diritti del presente. Non possiamo pensare, solo perché viviamo nel presente, di poter giudicare il passato meglio di quanto il passato potesse giudicare se stesso.

Per poter formulare un giudizio obiettivo dei fatti storici e della vita di una persona, occorrono conoscenze dettagliate, riguardanti soprattutto gli aspetti *conflittuali* che si sono dovuti affrontare. Sono almeno 6000 anni che l'uomo vive in società caratterizzate dagli antagonismi sociali. Non si può certo prescindere da questo fatto.

Un qualunque testo scritto è condizionato da questi conflitti. Anzi, il fatto stesso che si sia in presenza di una scrittura, è di per sé indice della presenza di un certo conflitto. La scrittura infatti è una caratteristica delle civiltà basate sulla divisione oppositiva in ceti o classi.

In tal senso diventa fondamentale sapere il *motivo* per cui un autore ha voluto scrivere una determinata opera. I motivi possono essere alti o bassi: voler cambiare le cose o semplicemente limitarsi a sopravvivere. Scrivere opere per contestare il sistema o una sua parte e scriverle invece per compiacersi i potenti di turno son cose del tutto diverse. Chiunque è in grado di capire che c'è differenza tra speranza e rassegnazione, anche se i rassegnati interpretano la speranza come una forma d'illusione. Senza poi considerare che molti intellettuali vedono nei potenti di turno l'incarnazione di tutte le loro speranze, e, proprio per questa ragione, diventano spietati contro chi nutre speranze diverse.

In ogni epoca storica e in ogni autore di opere letterarie (che poi possono essere artistiche in senso lato) vi sono *istanze* di liberazione o di emancipazione che si vorrebbero veder realizzate. E poiché esistono poteri dominanti che lo impediscono, è evidente che le motivazioni possono esprimersi in forme e modi controversi.

Un autore deve sempre tener conto del fatto che non è libero di esprimere le proprie istanze come vorrebbe: deve tener conto di un potere che l'opprime, che lo minaccia, che può infierire contro di lui proprio a motivo di quanto ha scritto. Una cosa infatti sono le parole che si dicono, un'altra i testi scritti, pubblicati e divulgati da un editore. Un'altra ancora son le parole o i testi che si concretizzano in movimenti sociali o politici. In tal caso i poteri dominanti non fanno alcuna differenza tra parole e testi: tutto diventa ugualmente pericoloso.

Questo significa che un interprete deve saper andare al di là delle parole (che per lui sono prevalentemente scritte, se non può fare riferimento a una consolidata trasmissione orale). Parabole, allegorie, metafore, fiabe, miti... possono essere non meno significativi dei riferimenti diretti, espliciti, a luoghi e persone; anzi, spesso, sul piano più strettamente

linguistico-letterario possono risultare più efficaci. La censura può produrre, indirettamente, dei capolavori.

Dopo aver esaminato il contesto storico e la biografia dell'autore, sarebbe opportuno, al fine di dare una collocazione attendibile alla sua opera, leggersi le interpretazioni che di quell'opera sono già state date. Quante più informazioni si possono ottenere, tanto meglio sarà. In tal senso non è affatto vero che le interpretazioni altrui possono influenzarci negativamente. I criteri interpretativi uno deve già averli nella propria testa.

Il vero problema, nell'ermeneutica, è piuttosto quello d'individuare i *luoghi semantici* più significativi di un'opera, al fine d'interpretarne al meglio il suo senso generale, le motivazioni che l'hanno generata, la personalità dell'autore in riferimento all'epoca in cui è vissuto o anche semplicemente le novità concettuali rispetto a quanto prima di lui era stato detto.

Non meno interessante, nel caso in cui si abbiano a disposizione più opere dello stesso autore, è di verificare le coerenze o le contraddizioni o gli sviluppi tra un'opera e l'altra. Non è detto, infatti, che le opere più significative di un autore siano quelle della maturità, magari solo perché scritte infinitamente meglio di quelle del periodo giovanile. Non è certo un caso raro vedere un autore che nella sua maturità nega un valore significativo alle istanze che aveva in gioventù.

Generalmente i luoghi più semantici di un'opera letteraria, che possono essere singole affermazioni o determinati brani, non vengono quasi mai evidenziati dall'autore. Certo, è possibile usare il grassetto, il corsivo, il sottolineato o altri accorgimenti, ma di regola l'autore vuole che la sua opera venga letta tutta intera, proprio perché lui stesso la vede come un *unicum*, come fosse un dipinto o una scultura, per cui è compito dell'interprete saperne sviscerare i tratti salienti.

Non bisogna peraltro sottovalutare il fatto che non tutto quanto un autore mette in evidenza può davvero essere considerato più importante di altre cose. Cioè non è detto che un autore debba essere interpretato così come voleva esserlo. Anzi, di solito, questa è cosa da evitarsi, per quanto un autore possa sempre sostenere che se dalle sue teorie sono scaturite delle pratiche irrazionali, ciò è appunto dipeso dal fatto che lo si era frainteso. Spesso, per comprendere un autore, risulta più importante non ciò che ha scritto, ma *ciò che non ha scritto* (e che magari avrebbe dovuto scrivere, nel senso che era nelle sue possibilità il farlo e che invece non ha voluto fare per determinate ragioni, non necessariamente esplicitate).

Gli uomini non sono macchine: quando scrivono qualcosa, sono

incredibilmente complicati. È la scrittura stessa che induce a esserlo, proprio perché è un'esperienza individuale, che, nel mentre la si pratica, sottrae se stessi dal giudizio altrui (a meno che non si tratti di un'opera a più mani, ma non è questo che fa di per sé aumentare il suo tasso di "oggettività": non è la quantità degli autori che rende un'opera più significativa). La scrittura, di per sé, che sia individuale o collettiva, è sempre una forma di alienazione e, come tale, presuppone elementi di falsificazione o addirittura di mistificazione, anche a insaputa dello stesso autore, anche a prescindere dal tipo di filosofia o di ideologia che si vuole rappresentare.

Nell'ambito delle civiltà antagonistiche la scelta di un mezzo espressivo non è mai innocente: l'uso di un qualunque mezzo espressivo è viziato in partenza. Il che non vuol dire che un'opera artistica contenga aspetti meno falsificanti o mistificanti di un'opera letteraria. Nessuno pubblica qualcosa in un'isola deserta, poiché, se davvero capitasse una situazione del genere e uno si sentisse libero di dire o di fare quel che vuole, alla fine non avvertirebbe la motivazione a produrre alcunché. Si produce arte o letteratura per dire qualcosa a qualcuno, anche se, proprio mentre si fa questa comunicazione, si esprime un certo disagio, una certa sofferenza.

Se in una data comunità non si producono opere artistiche o letterarie, si può anche pensare, molto semplicemente, che non avessero alcun bisogno di farlo. L'assenza di opere artistiche o letterarie non necessariamente deve far pensare a bassi livelli culturali, a insufficienti forze produttive, a scarse divisioni del lavoro, o addirittura a forti oppressioni da parte dei poteri dominanti. Non siamo obbligati a vedere dei problemi laddove è possibile che non ve ne siano. È vero che non dobbiamo essere ingenui, ma è anche vero che dobbiamo stare attenti a non leggere il passato con gli occhi del presente. Guardare obiettivamente le cose non significa che dobbiamo anzitutto essere "critici".

II

L'ultima cosa da considerare, quando si fa ermeneutica (soprattutto quella di tipo storiografico), riguarda il concetto di "cultura". Oggi il meglio della cultura si esprime in due direzioni - dalle quali, se vogliamo essere un minimo onesti, non possiamo prescindere -: una è quella dell'*umanesimo laico*, l'altra quella del *socialismo democratico*. Queste due direzioni culturali sono frutto di un'evoluzione storica. Certo, non si sono ancora affermate in tutta la loro evidenza, in quanto vi sono stati tragici errori e clamorosi ripensamenti, e tuttavia il processo storico tende verso di esse.

Ora, com'è possibile interpretare obiettivamente il passato sulla base di queste due direzioni culturali quando esse stesse sono il prodotto di un'evoluzione storica? Inevitabilmente rischiamo di dare del passato un giudizio sempre negativo, o comunque rischiamo di non essere sufficientemente obiettivi.

Tuttavia riusciremo a superare questo handicap se ci atterremo a due tipologie di considerazione storica: la prima riguarda il fatto che le civiltà antagonistiche sono nate proprio opponendosi all'*ateismo naturalistico* e al *comunismo spontaneo* dell'epoca cosiddetta "preistorica". Questo per dire che le due suddette direzioni culturali sono sì il frutto di un'evoluzione storica, ma solo nel senso che oggi stiamo recuperando, consapevolmente, ciò che un tempo vivevamo in maniera del tutto spontanea e naturale. Tutte le civiltà, in tal senso, andrebbero considerate come delle anomalie caratterizzate da molta artificiosità, la quale tende ad aumentare quanto più ci si allontana dalla preistoria, ma tende ad aumentare, proprio a causa della gravità delle contraddizioni, anche la necessità di ritornarvi per poter sopravvivere come genere umano.

La seconda considerazione riguarda il fatto che all'interno delle stesse civiltà antagonistiche si possono trovare, relativamente alle due suddette direzioni, delle tracce, più o meno visibili, di umanesimo laico e/o di socialismo democratico, espresse in forme che oggi tendiamo a giudicare superate, ma che, a quel tempo, avevano un certo significato: le forme cosiddette "religiose".

Nell'ambito delle civiltà antagonistiche la cultura dominante e, spesso, anche quella contestativa hanno sempre delle connotazioni di tipo religioso (si pensi che il primo Stato chiaramente laico, separato dalla chiesa, è nato solo con la rivoluzione d'Ottobre, anche se il marxismo-leninismo usato in maniera dogmatica si trasformò ben presto in una sorta di religione laicizzata). Ora, se ci caliamo nei periodi storici di determinate civiltà, non possiamo esimerci dall'affrontare i loro contenuti religiosi solo perché oggi, dall'alto della nostra scienza, li consideriamo del tutto irrilevanti. Un interprete non solo deve saper individuare, all'interno di queste religioni o filosofie religiose, quegli elementi suscettibili d'essere svolti in maniera *laicistica*, ma anche quegli elementi che, nell'ambito della stessa religione e quindi con tutti i limiti ch'essa ha in sé, rappresentano un progresso verso l'umanesimo e la democrazia sociale.

In tal senso bisogna dire che non tutte le religioni sono uguali e che in ognuna di esse vi sono elementi più significativi di altri. P.es. le religioni indo-buddiste hanno un senso della natura superiore a quelle europee, dove comunque il paganesimo politeistico aveva più legami con la natura di quanti non ne abbia avuti il cristianesimo. È altresì indubbio

che le tre religioni monoteistiche hanno storicamente rappresentato una volontà di modificare le cose di molto superiore a quella delle religioni asiatiche. Nell'ambito del cristianesimo la confessione ortodossa ha un senso della collegialità più democratico di quello delle confessioni cattolica e protestante. La religione cattolica ha aperto la strada allo sviluppo della borghesia, ma questa, per svilupparsi al massimo, ha avuto bisogno del protestantesimo. Vi sono religioni più "universaliste" di altre, meno legate ai confini nazionali, all'esecuzione scrupolosa dei riti, alla formulazione dogmatica dei principi, all'attaccamento nei confronti di una determinata tradizione, all'affermazione di precise gerarchie, ecc. E naturalmente all'interno di ogni religione vi sono contenuti culturali a favore dei poteri dominanti e altri invece che li contestano, in maniera più o meno radicale, cioè in maniera unicamente etica o anche politica.

Gli uomini si esprimono con le categorie culturali che il loro tempo mette a disposizione. Si tratta di capire in che misura tali categorie venivano utilizzate pro o contro la democrazia, pro o contro le esigenze dell'umanesimo. Se si guarda, p. es., la teologia scolastica medievale è impossibile non scorgere in essa delle anticipazioni relative alla moderna laicizzazione borghese, e tuttavia proprio per questa ragione essa presenta motivi meno umanistici della coeva teologia bizantina. Una parte della Scolastica favorì la teocrazia pontificia, mentre un'altra parte favorì l'individualismo borghese: due facce che, in ultima istanza, riguardavano una stessa medaglia anti-umanistica.

Fatti e interpretazioni

I fatti in sé non sono molto importanti nella storiografia, poiché su di essi si possono dare le versioni più disparate. Sono le interpretazioni che contano e soprattutto quelle supportate da classi sociali, da movimenti popolari. È su di esse che gli storici si devono confrontare. I fatti possono essere utilizzati a sostegno delle interpretazioni. Ma, in ultima istanza, non c'è fatto che provi qualcosa al 100%, proprio perché i fatti non sono mai in sé evidenti, in quanto non offrono la possibilità di una lettura univoca.

Che i discepoli del Cristo abbiano potuto constatare una tomba vuota, può essere considerato un fatto; che il corpo sia "risorto" è certamente un'interpretazione. Ci sono voluti però 2000 anni prima che si cominciasse a parlare di altre ipotesi esegetiche: trafugamento del cadavere, morte apparente, misteriosa scomparsa, trasformazione della materia, leggenda religiosa, mito ancestrale...

Non sono mai sicure le cause che generano i fatti. O meglio, ci possono essere cause prevalenti e cause secondarie o concause, cioè cause collaterali, che hanno inciso in maniera indiretta ma efficace. Apparenza e realtà non coincidono: la realtà è sempre incredibilmente complessa, spesso determinata da fattori del tutto imponderabili o comunque non chiaramente definibili. Come un effetto può essere stato determinato da più cause, così una causa può determinare più effetti. Di qui l'impossibilità di fare delle generalizzazioni troppo semplificate.

La storia è la scienza della *libertà umana*, non della necessità. La necessità subentra dopo che si son fatte delle scelte, ma anche dopo averle fatte, la possibilità è sempre dietro l'angolo. Infatti ogni necessità, col tempo, rivela i propri limiti, le proprie contraddizioni, che vanno superate. È la libertà che impedisce di dare interpretazioni univoche o di dare per scontate le cose. Tutto è in perenne movimento e ciò rende precaria, per definizione, qualunque storiografia.

Non ha senso pensare che l'interpretazione emerga dall'analisi dei fatti. Uno storico può anche procedere dai fatti all'interpretazione, facendo in modo che sia il lettore a giungere alle sue stesse conclusioni, non enucleate in via preliminare come ipotesi interpretative. Tuttavia il fatto d'indurre il lettore a non avere l'impressione d'essere stato a ciò condizionato, è soltanto una procedura psicopedagogica o didattica. Nella sostanza lo storico ha già proprie idee interpretative dei fatti prima ancora di prenderli in esame. Anzi, il più delle volte sono proprio queste idee

preliminari a indurlo a fare delle ricerche per trovare delle conferme alla loro giustezza. Il che non vuol dire che uno storico non possa imbattersi casualmente in determinati fatti e sentirsi solleticato a esaminarli; in tal caso però, pur non avendo idee precostituite su tali fatti, egli resta pur sempre un essere pensante, che non può fare a meno di avere determinate idee. Quanto più è consapevole di questo, tanto più sarà onesto con se stesso.

Tale pre-comprensione raramente viene smentita dai fatti. Perché lo sia, occorre almeno una delle due condizioni: una *interpretazione alternativa* alla propria, della cui fondatezza il ricercatore si convince personalmente, sulla base di un proprio percorso ermeneutico; oppure ci si avvale di *fatti drammatici* (come p.es. una guerra), contemporanei alla vita dello storico, che possono in qualche modo sconvolgere le sue certezze.

La storiografia quindi è soltanto uno *scontro di interpretazioni*, che mutano al mutare delle condizioni socio-ambientali in cui gli storici si trovano a vivere. In tal senso è del tutto naturale che talune interpretazioni, cadute in oblio per un certo periodo di tempo, vengano successivamente riprese e adattate alle nuove circostanze di tempo e luogo.

Quando Aristotele venne riscoperto dalla Scolastica, non era esattamente l'Aristotele originale; così come non si può parlare di fedeltà al Platone storico da parte del neoplatonismo umanistico-rinascimentale. Non bisogna essere contrari a tali usi strumentali, proprio perché sono del tutto naturali: la storia è una sorta di *evoluzione*, in cui, anche se le cose si ripetono, non lo sono mai in maniera identica.

FRANCIA

Panoramica della storiografia francese

I

Il pensiero storico francese ha occupato, durante quasi tutto il XIX sec., una delle posizioni più avanzate nella scienza storica mondiale. È sufficiente ricordare i nomi dei suoi più grandi rappresentanti: A. Thierry, F. Guizot, J. Michelet, F. A. Mignet. Costoro spiegavano tutta l'evoluzione della Francia e dell'Inghilterra in termini di lotta di classe tra nobiltà e borghesia, cioè in termini di scontro sociale e politico.

Ma negli anni 1880-1890 si ebbe un declino di questa storiografia: i suoi nuovi rappresentanti (si pensi a A. Sorel, Ch. Seignobos, A. Aulard, E. Lavisce) si limitavano a svolgere la ricerca su un piano meramente politico-diplomatico.

Solo verso la fine del secolo e l'inizio del successivo si può notare un'inversione di marcia. Nuovi storici, come P. Lacombe (fece epoca il suo libro *La storia considerata come scienza*) e H. Berr (fondatore della teoria e del movimento della "sintesi storica", cui aderiscono, fra i giovani, P. Mantoux, L. Febvre e M. Bloch) presero a combattere con nuove energie l'involuzione della storiografia francese.

H. Berr, come E. Durkheim (caposcuola della sociologia francese), non s'interessava molto di economia: la sua preoccupazione principale era quella di realizzare una sintesi culturale su basi filosofiche e idealistiche. Il problema in effetti era quello di come superare il quadro tradizionale della storia cronologica, la storia per secoli o per regni, focalizzando invece l'attenzione sui problemi, al fine di trovare delle costanti nel tempo, senza soffermarsi sugli avvenimenti singolari, le biografie, gli aneddoti ecc.

Nel 1920 Berr intraprese la pubblicazione, che portò avanti fino alla morte, di una collezione intitolata *L'evoluzione dell'umanità*, in 80 volumi: qui videro la luce le opere di L. Febvre e M. Bloch, fra cui, di quest'ultimo, la famosissima *Società feudale*.

Questa rinnovata scienza storica aveva subito una certa influenza da parte della scuola sociologica di Durkheim, la cui *Année sociologique* (1879) opponeva allo studio del fatto individuale, irripetibile, quello delle determinazioni sociali, cui si attribuiva un ruolo essenziale in tutto lo

sviluppo della società. Attorno a questa scuola gravitavano ricercatori come F. de Saussure, L. Lévy-Bruhl ecc.

Oltre a questo ebbe un peso notevole sullo sviluppo della scienza storica francese la teoria marxista. Fu J. Jaurès, coi suoi volumi sulla *Storia socialista della rivoluzione francese* (1900), che indusse gli storici francesi a prestare maggiore attenzione ai fatti socio-economici. G. Lefebvre, il maggior storico francese della prima metà del sec. XX, rimase profondamente impressionato dal valore di quest'opera.

Quando, su iniziativa di Jaurès, fu creata una commissione incaricata di raccogliere i documenti relativi alla storia economica della rivoluzione, Lefebvre vi partecipò così attivamente che furono proprio i lavori di Jaurès e di Luchitski, uno storico russo specializzatosi nello studio dei rapporti agrari nella Francia del XVIII sec., che lo portarono a scegliere un argomento di economia rurale per la sua tesi di dottorato: *I contadini del Nord durante la rivoluzione*, frutto di quasi 20 anni di ricerche.

Ormai l'idea di completare se non di superare la tradizionale storiografia politica con l'analisi economica dei fatti sociali era diventata sufficientemente matura per imporsi all'attenzione di molti storici. A ciò naturalmente avevano contribuito anche altri fattori, come lo sviluppo del capitalismo, i progressi delle scienze naturali (specie la fisica) ecc.

A Strasburgo, nel 1929, appaiono i primi numeri della rivista "Annales de l'histoire économique et sociale", diretta da L. Febvre e M. Bloch. Due anni prima A. Mathiez, il maggior storico della rivoluzione francese durante il primo trentennio del secolo, aveva pubblicato la sua migliore opera socio-economica: *Il carovita e il movimento sociale sotto il Terrore*.

Gli anni Trenta segnano l'inizio della fine della storiografia meramente politica. È vero che i suoi sostenitori sono ancora in auge alla Sorbona (si pensi a Seignobos), ma il processo in direzione degli studi socio-economici appare irreversibile. La rivoluzione d'Ottobre, il diffondersi del pensiero marxista, i mutamenti post-bellici sul piano sociale, l'esplicito ruolo giocato dall'economia durante e dopo la prima guerra mondiale, in particolare la crisi economica mondiale all'inizio degli anni Trenta (che coinvolse anche la Francia): tutto ciò finì per avere ragione del disinteresse degli storici francesi per le questioni economiche.

In verità alla Sorbona da tempo esisteva una cattedra di storia economica e il suo titolare, H. Hauser, era un eminente specialista, ma negli anni Venti i suoi corsi era disertati dagli studenti.

La crescita dell'interesse per l'economia è soprattutto legata, inizialmente, a due nomi: F. Simiand e E. Labrousse. Simiand era sociologo ed economista, simpatizzava per il socialismo e fu vicino alle idee di L.

Herr e L. Blum. I suoi schemi interpretativi delle congiunture economiche e delle fluttuazioni dei prezzi ebbero, per quanto imprecisi, una larga diffusione in Francia.

L'influenza di Labrousse, discepolo di A. Mathiez, sugli studi storici fu ancora più profonda. Egli era diventato segretario della federazione degli studenti comunisti, redattore per qualche anno dell'"*Humanité*", membro del comitato direttivo della società di studi robespierristi. Entrambi ricorsero ai metodi della statistica matematica per studiare il movimento dei prezzi, e Labrousse, a differenza di Simiand, sapeva collegarlo efficacemente alla dinamica storica degli antagonismi di classe.

La sua tesi di dottorato del 1944, *La crisi dell'economia francese alla fine dell'ancien régime e all'inizio della rivoluzione*, fece epoca, tanto che Braudel la considerò come una pietra miliare della storiografia francese.

Dopo la barbara esecuzione nazista di Bloch, che occupò la cattedra di storia economica dalla morte di Hauser, nel 1936, sino al 1944, la Sorbona, appena poté riprendere una vita normale, chiederà a Labrousse di subentrare a Bloch.

Se vogliamo, gli esponenti più significativi di questi nuovi processi nella storiografia francese degli anni Trenta non furono Simiand e Labrousse, ma L. Febvre e M. Bloch, a motivo della famosissima rivista "*Annales*", fondata nel 1929 e con cui fecero scuola.

Febvre e Bloch furono storici di grande talento: la loro collaborazione, proseguita per molti anni, fu particolarmente feconda, nonostante le differenze nell'età e negli interessi.

Febvre (1878-1956) si dedicò prevalentemente allo studio della geografia storica (conformandosi alla lezione della scuola geografica di Vidal de la Blache), della storia e della cultura del secolo da lui preferito: il XVI.

Bloch (1886-1944), figlio d'un grande specialista di storia romana, ricevette una brillante formazione scientifica e apprese molte lingue straniere (compreso il russo, il protonordico e il tedesco antico). Durante la prima guerra mondiale s'impegnò, come Febvre, a combattere nell'esercito, ottenendo il grado di capitano e numerose decorazioni. I suoi primi lavori furono consacrati alla Francia capetingia: il più importante è senz'altro *I re taumaturghi* (1924), che testimonia l'interesse dell'autore per i problemi della psicologia collettiva.

Verso la metà degli anni Venti la sua attenzione si concentra sulla storia agraria medievale francese ed europea. Nel 1931 insegna a Oslo storia agraria comparata. Proprio in quel periodo pubblica l'opera che lo fece diventare il maggior storico-economista della Francia: *I caratteri*

originali della storia rurale francese. Negli anni 1939-40 appare quello che può essere considerato il suo capolavoro: *La società feudale*.

Il suo interesse per le questioni economiche e rurali in particolare aveva chiaramente lo scopo di presentare gli avvenimenti storici nella loro concretezza, nella loro sofferta umanità, contro le interpretazioni aristocratiche che guardavano i fatti solo dall'alto.

Febvre e Bloch si erano conosciuti nel 1919 a Strasburgo, città dove, dopo la prima guerra mondiale e il ritorno dell'Alsazia alla Francia, vennero incaricati dal governo di creare un centro culturale francese. Ci vollero però dieci anni prima che le "Annales" vedessero la luce. E appena questo accadde, subito piovvero le accuse di "materialismo storico", ovvero di dare un primato arbitrario ai fattori economici rispetto a quelli politici e morali.

Ma l'équipe delle "Annales" (che comprendeva anche G. Lefebvre, Ch. Andler e altri) seppe difendersi con coraggio e lungimiranza. Essa invitava a rinnovare gli studi storici, ad ampliare la loro problematica, ad affrontare i processi storici strutturali, ovvero la storia della produzione, della tecnologia, dei mezzi di lavoro; sollecitava a colmare i ritardi rispetto alle scienze esatte e naturali; auspicava che gli storici lavorassero in modo collegiale, avvalendosi dei contributi specifici di tutti sulla base di una comune piattaforma interpretativa.

Con ciò naturalmente non si vuole sostenere che le "Annales" rappresentino la quintessenza della storiografia marxista francese. È vero che Bloch e Febvre consideravano l'uomo il fattore numero uno dei processi storici e che nell'ambito di questi processi assegnavano alla dimensione economica un ruolo centrale, ma è anche vero che la loro storiografia restava *idealistica*: i fatti storici venivano ricondotti, in ultima istanza, a fattori *psicologici*, in cui cioè era la sensibilità collettiva che rendeva possibile il movimento delle cose.

Gli stessi fatti economici, come tutti gli altri fatti sociali, venivano equiparati a fatti di credenza e di opinione. Febvre, in particolare, ebbe modo di dire che la ricchezza, il lavoro, il denaro non sono, propriamente parlando, delle "cose" ma solo delle "idee", cioè delle rappresentazioni o concezioni umane delle cose.

Febvre poi, meno di Bloch, venne a contatto col marxismo. Egli si considerava "marxista" solo in senso incidentale, poiché riteneva che molte idee di Marx erano divenute, indirettamente, patrimonio comune di molti storici francesi. Per lui Marx era unicamente un filosofo, che uno storico non aveva tempo di leggere.

Peraltro non è possibile considerare l'esperienza delle "Annales" come la sola che abbia contribuito a determinare questa svolta metodolo-

gica nella storiografia. Altri elementi furono non meno importanti: il progresso generale delle scienze, la rivoluzione operata nella fisica, la situazione politica in cui forte era l'odio per il fascismo, la formazione del Fronte popolare, l'influenza crescente del marxismo.

Assai stimolante fu anche l'opera di G. Lefebvre (1874-1959), per quanto esclusivamente dedicata alla rivoluzione francese. All'inizio degli anni Trenta, dopo la tragica morte di A. Mathiez, Lefebvre fu chiamato a Parigi per assumere alla Sorbona l'unica cattedra di storia della rivoluzione francese esistente al mondo. Egli divenne anche presidente della società degli studi robespierristi. Grande fu il suo contributo alla comprensione delle lotte di classe nelle campagne francesi durante il periodo della dittatura giacobina.

Sono stati dunque quattro gli storici francesi più importanti degli anni Trenta: Bloch, Febvre, Lefebvre e Labrousse (quest'ultimo il più sensibile alla lezione marxista). Ma la guerra del 1939 e la catastrofe che s'abbatté sulla Francia l'anno dopo interruppero per un certo tempo questo rinnovamento.

Assai grave per la storiografia francese fu la perdita di Marc Bloch. Convinto d'aver fatto troppo poco sul piano politico nel periodo tra le due guerre mondiali per fronteggiare le idee scioviniste, nazionaliste e antisemite, nel settembre del 1939, sebbene già cinquantenne e padre di sei figli, egli volle arruolarsi nell'esercito francese come capitano dello Stato maggiore. Durante le pause tra i combattimenti scrisse l'*Introduzione* a una *Storia della società francese nel quadro della civiltà europea*, dedicata a H. Pirenne, che in prigionia aveva scritto una *Storia dell'Europa*. Oltre all'*Introduzione* resta incompiuta anche *Apologia della storia o Mestiere di storico* e il diario *Mea*.

Dopo la disfatta di Dunkerque, Bloch riparò in Inghilterra e rientrò poi in abiti civili a Fougères, nella sua casa di campagna. Qui, nell'estate 1940 scrisse la *Strana disfatta*, una ricostruzione critica degli avvenimenti militari recenti, pubblicata postuma.

Non senza conflitti interiori Bloch decise di tornare agli studi storici e all'insegnamento, in provincia, non alla Sorbona, dove gli era impossibile. L'intenzione era quella di portare a termine la suddetta *Apologia* e di avviare altre ricerche.

Tuttavia, detestando profondamente l'hitlerismo e la sua ideologia razzista, nel marzo 1943 decise nuovamente di rientrare in gioco come partigiano, diventando uno dei comandanti della cintura lionese della Resistenza. Arrestato dalla Gestapo, venne fucilato il 16 giugno 1944. Sarà l'amico Febvre a pubblicargli l'*Apologia della storia*.

Durante tutta la guerra Febvre, rimasto a Parigi, fece l'impossibile per prolungare l'esistenza delle "Annales", la cui periodicità era divenuta assai irregolare. Nel 1946 i fascicoli ricominciarono ad apparire sotto un nuovo nome, "Annales. Economies-Sociétés-Civilisations", redatti dal solo Febvre.

Terminata la guerra, la storiografia francese riprese con nuovo vigore. La pubblicazione, nel 1949, del libro di F. Braudel (1902-85), *Il Mediterraneo e il mondo mediterraneo all'epoca di Filippo II*, costituì allora un avvenimento eccezionale. La sua stesura richiese una quindicina d'anni. Braudel venne riconosciuto come uno degli storici più importanti non solo della Francia, ma anche di tutta l'Europa occidentale.

Egli era figlio di un professore parigino di matematica. Durante il periodo universitario alla Sorbona, di tutti i docenti fu H. Hauser, che insegnava storia economica, quello che ebbe su di lui l'influenza maggiore. All'inizio degli anni Venti cominciò a insegnare a Costantina, in Algeria, ove intraprese gli studi e le ricerche per realizzare l'opera suddetta.

Nel 1930 conobbe H. Berr e partecipò ai lavori del suo centro di sintesi storica. A partire dal 1935 e per tre anni insegnò in Brasile. Sulla nave che lo riportò in Francia incontrò Febvre che tornava invece dall'Argentina. Nel 1939 scoppia la guerra e Braudel si ritrova al fronte. Fatto prigioniero e detenuto dal 1940 al 1942 in un campo presso Mayence, viene trasferito, a motivo della sua attività politica, in un campo speciale a Lubeca, ove il regime era più severo.

Pur privato di tutto il suo materiale documentario, Braudel, dotato di una memoria prodigiosa, riprende la sua opera sul Mediterraneo, proprio come H. Pirenne, altro grande storico francese che, durante la prima guerra mondiale, aveva scritto in prigione la sua *Storia d'Europa*, inviando un quaderno alla settimana all'amico Febvre.

La *Méditerranée* fu il risultato di ricerche compiute in tutti gli archivi e le biblioteche storiche più importanti del mondo mediterraneo. Seguendo i consigli che Febvre gli aveva dato sin dagli anni Venti, Braudel evitò di trattare soltanto della Spagna, estendendo le sue ricerche a tutti i paesi rivieraschi del Mediterraneo: compito, questo, d'una complessità eccezionale, specialmente per un singolo ricercatore.

Il libro, che nella seconda edizione del 1966 fu sdoppiato in due volumi perché rivisto e aumentato di un notevole apparato critico, risente fortemente dell'influenza della scuola geografica di Vidal de la Blache; inoltre esso riserva maggiore attenzione alla circolazione, agli scambi e alle strade commerciali che non alla produzione economica vera e propria. Ciò ad es. si riflette laddove Braudel più che parlare della rivalità fra i due centri del commercio capitalistico (nella fattispecie Spagna e

Impero ottomano), ovvero fra i diversi gruppi delle borghesie emergenti, preferisce parlare della rivalità di due vie di transito, mediterranea e atlantica.

Là dove Febvre e Braudel non avevano visto che l'antagonismo fra un "mare" e un "oceano", Marx molto tempo prima aveva scoperto un processo ben più profondo: la nascita dello stadio manifatturiero del capitalismo nel XVI sec.

Ciononostante un indubbio progresso era avvenuto: la storia tradizionale di superficie, la cosiddetta storia *événementielle* (quella basata sugli avvenimenti politici più esteriori) veniva confinata definitivamente in un ruolo subalterno, a vantaggio di un modello di ricerca strutturale e funzionale basato su uno stretto rapporto fra storia e tempo.

"La storiografia tradizionale - dirà Braudel ne *La storia e le altre scienze sociali* - interessata ai ritmi brevi del tempo, all'individuo, all'*événement*, ci ha abituati da tempo al suo racconto frettoloso, drammatico. di breve respiro. La nuova storiografia economica e sociale pone invece al primo posto le oscillazioni cicliche e punta sulla validità delle loro durate".

Ma il merito maggiore va forse attribuito alla decisione dell'autore di contrastare l'idea catastrofista, allora dominante, espressa nel famoso libro di O. Spengler, *Il declino dell'occidente*, apparso l'indomani della disfatta tedesca del 1918. In che modo lo fece? Mostrando che dalle crisi più acute (nel contesto della *Méditerranée* quelle appunto degli imperi mediterranei) quasi sempre sorgono nuove imponenti civiltà.

Nel 1950 Braudel ottenne una cattedra al Collegio di Francia. Dopo la morte di Febvre assunse la direzione delle "Annales" e della VI sezione dell'*Ecole pratique des hautes études*, uno dei centri più significativi della scienza storica francese.

Questi impegni lo porteranno a elaborare il suo secondo importante libro, *Civilizzazione materiale e capitalismo*, il cui primo volume apparve nel 1967, dopo che per quasi sessant'anni i suoi interessi si erano progressivamente concentrati sulla vita quotidiana, materiale, degli uomini (dall'alimentazione all'abitazione, dalle fonti energetiche alle vie di comunicazione, dai mezzi di trasporto alla circolazione del denaro). E questa volta il perimetro geografico non era più solo l'Europa ma anche l'Asia, l'Africa, l'America.

I limiti tuttavia non mancano. Anzitutto Braudel separa la civilizzazione materiale dalla vita economica produttiva e dal capitalismo. La prima, a suo giudizio, è fatta di routine, è una vita elementare, vegetativa, che non si presta, se non con molta difficoltà, al mutamento, è dunque una realtà di "lunga durata". La vita economica invece gli appare come

uno stadio superiore, privilegiato, della vita quotidiana. Il capitalismo poi è uno stadio ancora più elevato, più sofisticato.

In sostanza sfuggiva a Braudel il fatto che il capitalismo s'affermava proprio sulla base delle forme più elementari dei rapporti mercantili, giungendo in diretto antagonismo con altri tipi dominanti di economia. Una svista prodotta probabilmente dalla sua stessa concezione della "lunga durata", che resta troppo vaga e indeterminata e che rischia di condannare a una semi-paralisi la storia dell'uomo in rapporto al suo ambiente specifico.

La *Civilizzazione materiale* vide il suo definitivo compimento, in tre volumi, nel 1979, costituendo un avvenimento del tutto eccezionale: "Le Monde" le consacrò due intere pagine, salutandola col titolo di "decodificatrice della storia mondiale".

L'opera, in effetti, testimonia d'una erudizione notevolissima. Braudel provava un immenso piacere nel disegnare, dello sviluppo storico-sociale, sia i grandi tratti, come artefice della "storia totale", sia i più infimi dettagli, come "pescatore di perle", secondo la felice espressione di J. H. Hexter. Egli utilizzò persino le fonti dell'archivio della politica estera dell'Urss per esaminare la corrispondenza del console russo a Lisbona.

Dopo l'uscita del primo volume dichiarò in un'intervista che per lui Marx era il "padre della storia moderna", e nel libro, in effetti, lo difende sempre, soprattutto dalle critiche di W. Sombart e M. Weber. Braudel si era convinto che solo chi possiede i mezzi di produzione detiene nella società le posizioni dominanti. Nel secondo e terzo volume cita Lenin dichiarandosi d'accordo con lui sul problema delle origini del capitalismo.

Eppure egli rimase abbastanza scettico nei confronti del marxismo del XX sec. e attendeva sempre l'apparizione d'un "capolavoro della storiografia marxista" che provasse la possibilità e l'opportunità d'una applicazione del marxismo alla storia. In questo senso l'atteggiamento di Braudel (e delle stesse "Annales") fu abbastanza contraddittorio, anche perché dopo la guerra, soprattutto dopo la fine degli anni Cinquanta, i progressi nella storiografia marxista erano stati considerevoli.

A dir il vero il prestigio del marxismo nella storiografia francese aveva già potuto farsi strada negli anni Trenta, allorché, dopo la crisi del 1929, la sua influenza s'era estesa in tutte le direzioni, obbligando molti storici a ripensare il loro rifiuto dell'interpretazione materialista della storia.

Nella Francia degli anni Cinquanta si poteva già parlare non soltanto di un'influenza del marxismo su molti storici non simpatizzanti per

le idee del comunismo, ma anche di una storiografia marxista vera e propria, di alto livello scientifico, che s'era guadagnata delle solide posizioni in ambito universitario.

Fu anzitutto nel campo della storia della rivoluzione francese che tale influenza si manifestò. L'apparizione, all'inizio del secolo, dell'opera di Jaurès, seguita dagli studi di Mathiez, di Lefebvre e di Labrousse aveva già largamente aperto la porta, nella storiografia della rivoluzione, alle idee e ai metodi marxisti.

A. Soboul, p.es., fu uno storico marxista di tutto rispetto. Cresciuto in un ambiente popolare modesto e divenuto assai presto orfano (a sei mesi perse in guerra il padre, contadino povero, e a otto anni la madre), Soboul fu cresciuto a spese dello Stato. Fece gli studi superiori negli anni Trenta, all'epoca del Fronte popolare.

Lefebvre l'aveva subito notato tra i suoi allievi e Soboul considerava Lefebvre come il suo principale maestro. Nel 1939 pubblica la sua prima opera, dedicata alla rivoluzione francese. Diventa uno dei dirigenti dell'organizzazione degli studenti comunisti di Parigi e nello stesso anno aderisce al Pcf. Artigliere durante la guerra, prende parte attiva alla Resistenza.

Nel 1942 è costretto a lasciare il liceo di Montpellier, ove insegnava; poi viene arrestato. In seguito e sino alla fine della guerra vive in clandestinità. Nel 1945 si stabilisce a Parigi ove insegna in vari licei, continuando a lavorare alla sua tesi di dottorato, sostenuta la quale, nel 1958, ottenne la medaglia di bronzo dal Centro Nazionale della Ricerca Scientifica. L'opera magistrale sui *sans-coulottes* parigini gli procurò subito una grande notorietà.

Soboul aveva scelto un tema poco studiato, ma ugualmente molto importante: il ruolo degli strati parigini più popolari durante la rivoluzione. In un'altra opera molto importante, in cui rivelava una conoscenza approfondita dei rapporti agrari nella Francia del XVIII sec., Soboul contestava l'opinione di coloro che negavano l'esistenza di tracce di feudalesimo in Francia alla vigilia della rivoluzione.

In omaggio ai suoi numerosi lavori storici, egli ottenne alla Sorbona nel 1967 la cattedra di storia della rivoluzione. Lungi dall'essere un successo unicamente personale, si trattava piuttosto del riconoscimento dei meriti della storiografia marxista e della sua integrazione nella scienza universitaria durante gli anni 1950-60. Non dimentichiamo che negli anni Venti la cattedra era stata rifiutata a uno storico della rivoluzione come Mathiez.

Un'altra importante opera della storiografia marxista fu la tesi di dottorato sui *Guesdistes* sostenuta da C. Willard nel 1965. Questi si acco-

stò assai presto al movimento democratico. Suo padre fu il celebre avvocato che difese Dimitrov al processo di Lipsia nel 1940. Partecipando alla Resistenza, Willard aderì al Pcf nel 1944.

Il tema del guesdismo era del tutto originale. Fino alla metà del XX sec. e nonostante che il ruolo del movimento operaio socialista fosse stato in Francia particolarmente significativo, non esisteva sulla storia del movimento socialista dei guesdisti alcuno studio scientifico, né i docenti della Sorbona erano disposti ad accettarlo.

Willard s'impegnò tantissimo: la ricchezza delle fonti reperite gli permise di compiere un'opera esaustiva sulla storia di questo movimento dal 1893 al 1905, cioè sino alla fondazione del partito socialista unificato. A tutt'oggi nessun paese dell'Europa occidentale possiede uno studio così completo su questo argomento.

Willard peraltro fu il primo a fare il punto sulle divergenze fra Guesde e Lafargue emerse all'epoca dell'affare Dreyfus circa la tattica del partito operaio. La tesi venne condotta sotto la direzione di Labrousse, ch'era diventato, dopo la morte di Bloch, titolare della cattedra di storia economica alla Sorbona. Qui, sia Lefebvre che Braudel rappresentarono, negli anni Cinquanta e fino alla prima metà degli anni Sessanta, il momento più felice della storiografia francese.

Tuttavia, già nel corso della seconda metà degli anni Sessanta e soprattutto negli anni Settanta nuove tendenze cominciavano a farsi strada, che rompevano con le tradizioni ereditate dal periodo precedente.

II

Le principali tendenze della storiografia francese degli anni Cinquanta hanno proseguito il loro sviluppo nel corso degli anni Sessanta e Settanta. Si sono semplicemente affinate le tecniche di ricerca. Fra i medievisti spicca il nome di G. Duby, il più importante continuatore di Bloch. Si può ricordare anche P. Goubert, vero maestro nell'analisi dei processi demografici e nell'utilizzo degli archivi delle parrocchie rurali, fino ad allora snobbati.

Goubert fu uno dei fondatori della demografia storica, che conobbe in Francia un notevole sviluppo verso la metà del XX sec.

Molto interessante è anche la monografia di R. Trempe sui minatori di Carmaux: è il miglior studio su un movimento operaio-socialista che sia apparso in Francia dopo *Les Guesdistes* di Willard. Importante è anche l'opera di M. Perrot sul movimento degli scioperanti francesi negli anni 1880-1890. Poi naturalmente va citata la monumentale tesi sulla Catalogna di P. Vilar, discepolo di Labrousse e suo successore alla Sorbona.

Ma dalla seconda metà degli anni Sessanta e soprattutto negli anni Settanta una nuova tendenza comincia a farsi strada. Essa traspare con più nettezza nei lavori dei rappresentanti della cosiddetta "terza generazione" delle "Annales" (la prima va dal 1929 al 1956, cioè da Bloch - Febvre a Braudel; la seconda da Braudel a Le Goff - Le Roy Ladurie e va dal 1956 al 1969). Braudel abbandonò le "Annales" intorno al 1968.

Fra le opere della terza generazione, quella tuttora egemone nell'ambito delle "Annales", spicca la tesi di dottorato di E. Le Roy Ladurie, *I contadini della Linguadoca*.

Nato in Normandia nel 1929, Le Roy Ladurie è stato in gioventù un fervente cattolico: aveva persino intenzione di diventare prete. Fu la guerra a modificare completamente il corso della sua vita. Nel 1949 aderisce al Pcf, sotto l'influenza dello storico comunista J. Bruhat. Dal 1953 al 1963 insegna prima in un liceo, poi all'università di Montpellier. Nel 1956 lascia il Pcf, giudicandolo dogmatico.

Pubblica diversi studi sulla storia del clima, ma la sua opera principale resta quella sui *Contadini*, ove dimostra un'eccezionale competenza in campi specifici come la climatologia, la glaciologia, la botanica ecc.

Il suo limite è quello di voler essere a tutti i costi originale, per cui spesso giunge a conclusioni affrettate e non dimostrate. Nel libro suddetto inoltre manca un capitolo sulle strutture sociali e sull'esame della proprietà, cosa grave quando si parla di una classe sociale. L'autore ha preferito concentrarsi sulla demografia.

La sua tesi di fondo è che dal XV sec. fino alla metà del XVIII la Linguadoca ha conosciuto un arresto nella sua crescita economica, in quanto la spinta demografica era accompagnata da un immobilismo tecnologico e da una arretratezza nella produzione agricola.

Qualche anno più tardi cercherà, con esito infelice, di applicare questa "scoperta" a tutta la Francia e alla quasi totalità dell'Europa occidentale. Peraltro, a proposito dei movimenti popolari in Linguadoca, egli disse chiaramente di non nutrire alcuna simpatia per la rivolta dei Camisardi scoppiata all'inizio del XVIII sec. Là dove Marx aveva visto due tipi di movimento contadino, reazionario in Vandea e progressista nella Cevenne, Le Roy Ladurie vedeva solo un'agitazione nevrotica, dettata dal fanatismo religioso.

Nel 1963 lascia Montpellier per andare a lavorare a Parigi, alla VI sezione dell'"École des hautes études pratiques", fondata nel 1946 da L. Febvre e diretta, dopo la sua morte, da Braudel. Le Roy Ladurie divenne ben presto uno dei membri dello staff degli "annalisti".

Nel 1967 si reca negli Usa in qualità di *visiting professor* e resta affascinato dai principi quantitativi, matematici e statistici della "New economic history". Sul rapporto tra questa scuola americana e la storiografia francese che si rifà alle "Annales" occorre spendere alcune parole.

Già abbiamo detto che a cavallo dei secoli XIX e XX, sotto l'influenza della *Storia socialista* di Juarès, s'era imposto in Francia un crescente interesse per la storia economica. Lo confermano, nel corso dei primi tre decenni del sec. XX, le opere di H. Hauser, H. Sée, A. Mathiez e G. Fefevre. La crisi economica mondiale del 1929-33 non fece che rafforzare ulteriormente tale tendenza.

Le "Annales" di Bloch e Febvre, gli studi di Simiand e soprattutto di Labrousse inaugurarono una nuova fase nello sviluppo della storiografia francese in campo socio-economico; una fase che, grazie soprattutto a Labrousse, non subirà alcun declino nel periodo che va dal dopoguerra alla prima metà degli anni Sessanta. La storia economico-sociale conobbe ottimi lavori da parte di J. Bouvier (sulla storia delle banche francesi), J. Meuvret (sul problema alimentare), P. Vilar (sullo sviluppo economico della Catalogna), P. Léon (sulla nascita della grande industria), di P. Goubert (sulla formazione del capitalismo in Picardia). Un tratto caratteristico della maggior parte di questi ricercatori era il rifiuto di separare la storia economica dalla storia delle lotte di classe.

La situazione inizia a cambiare verso la metà degli anni Sessanta. Gli schemi economici di Simiand e Labrousse, ispirati dallo stato dell'economia degli anni Trenta, non erano più adatti per gli anni Sessanta. Dopo la guerra il capitalismo mondiale, soprattutto quello americano, sembrava entrato in una fase di crescita stabile.

Il *Manifesto non comunista* di W. Rostow è un prodotto tipico di quell'epoca. La sua apparizione (1960) coincise sia con la rivoluzione tecnico-scientifica che con l'impiego del computer nello studio della storia. Ed è così che, prima negli Usa poi in Francia, acquistò sempre più credito la scuola detta "quantitativa", secondo cui un periodo di crescita ininterrotta era cominciato per lo meno sin dalla metà del XVIII sec.

Uno dei fondatori di questa scuola fu S. Kuznets, docente all'Università di Harvard, che già verso gli anni Trenta e Quaranta aveva pubblicato le sue prime opere (sul reddito nazionale americano), contribuendo anche al finanziamento dei lavori di un gruppo francese, diretto da J. Marczewski che, nel 1956, cercò di mettere a punto un "modello" francese di crescita economica su scala nazionale. L'iniziativa venne appoggiata da F. Perroux, direttore dell'Istituto di scienza economica applicata.

Fra il 1961 e il 1969 uscì la *Storia quantitativa dell'economia francese*, il cui difetto principale, ereditato ovviamente dalla scuola ame-

ricana, era quello di tenere separata la storia economica dalla storia sociale e dall'evoluzione dei rapporti di classe, il che ovviamente portava a giustificare una crescita progressiva del capitalismo francese.

I concetti e la metodologia della scuola "quantitativa" vennero ereditati e approfonditi, alla fine degli anni Sessanta, dai cosiddetti "cliometristi" della scuola americana "New economic history". I ricercatori di questa nuova corrente si avvalevano di decine di studiosi altamente qualificati, incaricati di raccogliere dati e materiali, predisponendoli a un uso computerizzato.

D. North, R. W. Fogel, S. L. Engerman e altri, grazie a questi nuovi metodi arrivarono, fra l'altro, alla incredibile conclusione che l'economia schiavista dei piantatori di cotone, negli Usa, si trovava fino alla guerra di Secessione a un altissimo livello di sviluppo. Al fine di dimostrare la continuità e l'immanenza della crescita economica del loro paese, essi avanzarono l'ipotesi che nessun fattore esterno era intervenuto per accelerarla, neppure la costruzione delle ferrovie.

Fogel arrivò persino a dire che né la macchina a vapore, né la locomotiva, ma solo il lavoro dei *farmers* e l'antica istituzione dello schiavismo, allora perfettamente redditizia, avevano portato avanti la ricchezza americana del XX sec. Pertanto - ecco la tesi finale dei cliometristi - l'abolizione dello schiavismo aveva comportato un regresso del capitalismo americano. Tesi questa considerata assurda anche dal quantitativista francese P. Chaunu.

Ciononostante l'astrazione della scuola americana, coi suoi calcoli matematici, guadagnò negli anni Sessanta i consensi della terza generazione degli "annalisti" francesi. A giudizio di Le Roy Ladurie, F. Furet e altri l'avvenire sarebbe appartenuto ai soli metodi matematici e statistici, capaci di quantificare in maniera informatica i dati storici.

Fu tale l'entusiasmo che i modelli elaborati per il presente venivano sistematicamente usati anche per il passato. Le Roy Ladurie affermò addirittura che né la guerra d'indipendenza americana, né la realizzazione della ferrovia, né il *new deal* roosveltiano avevano comportato delle modifiche sostanziali al tasso di crescita dell'economia americana. Egli negò qualunque valore alla storia *événementielle* e alla biografia atomistica: la nuova storia doveva per lui essere strutturale, orientata verso lo studio di diverse collezioni di dati, soggette a un uso seriale o quantitativo, cioè programmato. Anche le istituzioni scientifiche avrebbero dovuto dotarsi di centri di ricerche quantitative, sul modello americano.

Dieci anni dopo tuttavia l'entusiasmo di Le Roy Ladurie scemò. La storiografia francese, nel suo complesso, era comunque riuscita a dimostrare che se i metodi matematici potevano avere una certa importanza

per lo studio della storia economica e specialmente della storia agraria, nessuna "storia quantitativa" avrebbe potuto però sostituirsi alla storia propriamente detta. Le crisi economiche mondiali degli anni 1973-75 e 1980-82 diedero poi il colpo di grazia al concetto di "crescita continua" del capitalismo.

In ogni caso i ricercatori della terza generazione delle "Annales" hanno continuato a trascurare le esigenze di un'analisi economica strutturale dei fatti storici. Oggi si parla di tutto e di niente: del clima, del corpo umano, dei miti, delle feste, della cucina francese... Quando è in gioco l'economia si evitano accuratamente le questioni riguardanti la produzione e i conflitti di classe.

Le scienze usate sono tra le più svariate: psicanalisi, linguistica, sociologia, cinematografia... Nella *Storia immobile* di Le Roy Ladurie, tanto per fare un esempio, i fattori demografici e biologici si vedono attribuire un ruolo decisivo relativamente allo sviluppo della Francia. Dall'XI al XII sec. - egli afferma - vi è stata una crescita senza interruzioni, poi, nel XIV sec. è iniziato un lungo periodo di stagnazione. La popolazione si mantenne agli stessi livelli anche dal XIV al XVIII sec. Il volume della produzione agricola non aumentò.

Quale fu dunque la causa della crisi? La risposta di Le Roy Ladurie si pone tutta a un livello biologico: ratti e pulci pestifere avevano invaso l'Europa occidentale, attraverso gli eserciti mongoli e le carovane che, a partire dal XIV sec., trasportavano la seta acquistata in Asia centrale. La prima fatale conseguenza s'ebbe nel 1348, con la terribile peste nera. Scoppiò quindi una reazione a catena, che s'interruppe solo dopo l'epidemia di peste di Marsiglia nel 1720.

Spiegazioni di questo genere s'incontrano spesso nei suoi libri. Di qui le critiche mossegli da altri eminenti storici francesi come J. Le Goff, G. Duby, P. Raveau ecc., i quali, ad esempio, si chiedono sino a che punto si possa considerare come un periodo di "storia immobile" il XVI sec., che ha visto sia l'apertura dell'Atlantico al commercio mondiale, sia la nascita del capitalismo manifatturiero in Europa occidentale.

I limiti dell'impostazione metodologica di storici come Le Roy Ladurie, F. Furet, D. Richet, D. Roche, G. Chaussinand-Nogaret, P. Chaunu ecc. si rivelano soprattutto quando viene presa in esame la rivoluzione francese. Riprendendo i termini d'una memorabile polemica scoppiata alla fine degli anni Cinquanta fra R. Mousnier e B. Porchnev, essi negano recisamente, proprio come Mousnier, che nella Francia del XVIII sec. vi fossero tracce di feudalesimo.

In particolare, Furet, che è il più duro avversario dell'interpretazione marxista della rivoluzione, afferma che l'*ancien régime* era già

morto prima della rivoluzione e che questa, pertanto, altro non è stata che un "mostro metafisico". Secondo Furet e Richet il ruolo decisivo nella rivoluzione venne giocato non dalle classi sociali ma da una *élite*, la cui principale componente era non la borghesia commerciale e affaristica (che rimase sempre in una posizione di retroguardia), bensì la *noblesse libérale*, sostenuta dagli intellettuali.

La nobiltà francese, secondo loro, non era neppure una classe feudale reazionaria, ma al contrario una classe dinamica, laboriosa, volta a sviluppare rapporti capitalistici nelle campagne. Cosa che in realtà poteva essere vera solo limitatamente e in ogni caso solo perché già esisteva una borghesia socialmente affermata.

Non meno unilaterale è il giudizio sul movimento contadino. Le Roy Ladurie sostiene, contrariamente alla tesi di Porchnev, che i contadini insorgevano non contro i signori ma contro l'esosità fiscale dello Stato. Anzi i proprietari terrieri avrebbero voluto realizzare il capitalismo nelle campagne alla maniera inglese, e furono proprio i contadini a impedirglielo, essendo di vedute obiettivamente reazionarie.

Come si può notare, l'obiettivo di questi storici è quello di far passare la rivoluzione francese per un "complotto massonico", rispolverando le vecchie tesi di D. Cochin, uno storico reazionario degli inizi del XX sec., il quale, a sua volta, le aveva riprese da un abate francese del XVIII sec., A. Barruel. Non le contraddizioni socio-economiche avrebbero fatto scoppiare la rivoluzione ma il bisogno di potere che aveva una squallida "oligarchia anonima", il cui giacobinismo altro non era che una macchina propagandistica per ottenere consensi popolari.

Oggi, a questo, i vari Furet, Richet ecc. aggiungono che la rivoluzione francese frenò le tendenze progressiste, in senso capitalistico, manifestatesi in agricoltura, ritardando di almeno un secolo lo sviluppo della nazione; che la rivoluzione non distrusse né l'*ancien régime* né il feudalesimo, allora già inesistenti e che la vera, unica rivoluzione prodottasi nel XVIII sec. fu quella tecnica e industriale dell'Inghilterra.

Stante queste analisi non stupisce che Braudel abbia preferito troncare ogni rapporto con le "Annales".

Per una storia globale

L'idea di una "storia globale", nell'ambito dell'*histoire nouvelle* francese, ha raggiunto i vertici del suo sviluppo negli anni Sessanta. Gli studi monografici condotti sulla base di questa idea sono stati largamente riconosciuti e i suoi promotori sono diventati i rappresentanti più significativi della scuola delle "Annales".

Tuttavia, a partire dalla fine degli anni Sessanta alcuni ricercatori hanno cominciato a limitarsi ad accettare la concezione della globalità solo sul piano *cognitivo*, e non anche su quello *metodologico*, finché, col passare del tempo, sono giunti a dei mutamenti d'indirizzo anche nelle ricerche storiche vere e proprie.

La concezione della "storia globale" è stata messa in discussione proprio da coloro che, continuando a fare riferimento alla rivista delle "Annales", si ritengono eredi della *nouvelle histoire* di Bloch, Febvre, Lefebvre e Braudel.

In realtà la terza generazione si dedica a un complesso di storie per le quali la globalità non è più un punto di partenza ma, nel migliore dei casi, un lontano orizzonte. Ci riferiamo a storici come Le Roy Ladurie, Furet, Richet, Roche ecc.

Per alcuni ricercatori la "storia globale" non è che un mito, una sorta di costruzione razionale aprioristica e non il risultato della conoscenza storica positiva. Besançon, p.es., scrive che gli storici della sua generazione si sono finalmente sbarazzati del miraggio della totalità storica. Furet è quasi dello stesso avviso: per lui la struttura d'una società globale non è che un postulato non legittimato dall'attuale storiografia.

Dunque, perché la concezione della "storia globale" non risponde più ai bisogni dell'*histoire nouvelle* e la scienza storica francese si trova di nuovo ad affrontare il problema della frammentarietà? Le risposte a tale domanda, dei vari Le Goff, Foucault, Revel, de Certeau, possono in sostanza ricondursi a una tesi comune: la concezione dell'oggetto dell'*histoire nouvelle*, l'acquisizione stessa del sapere storico è radicalmente mutata nel tempo.

In particolare Le Goff e Foucault fanno risalire l'ingombro della nozione stessa di "storia globale" ai limiti della continuità-concatenazione della storia stessa, che oggi non corrisponde più, secondo loro, ai canoni della scienza moderna, la quale evita categoricamente di porre l'uomo al centro della storia. Essi in sostanza affermano che Copernico, Dar-

win e Marx hanno reso praticamente impossibile qualunque tentativo di riportare l'uomo al centro dell'universo: hanno prodotto la discontinuità eliminando la rigida casualità.

In precedenza lo storico si liberava della discontinuità cercando la concatenazione elementare degli avvenimenti. Oggi invece la *nouvelle histoire* preferisce servirsi della discontinuità lasciandosi influenzare dalle scienze più disparate: psicanalisi, linguistica, etnologia...

Una storia globale non è dunque più possibile. Oggi lo storico mette in luce la diversità, le specifiche particolarità cronologiche, gli scarti e i dislivelli. Una storia in cui regna la discontinuità (che poi diventa, si badi, fine a se stessa), in cui l'uomo è dominato dai miti, dalle leggi del linguaggio ecc., è più inquietante e suggestiva di quella in cui le cause e gli effetti si susseguono univocamente. Entrando in contatto con questo tipo di storia, l'uomo moderno si sente più esitante, perde le sue certezze, però ha il vantaggio - dice Foucault - di un maggior realismo. Questa storia rinuncia ad essere l'ultimo rifugio del pensiero antropologico e diventa la vera antitesi della "storia globale".

L'uomo non è più il personaggio centrale della storia. Scrive a questo proposito de Certeau: "La teoria, che ieri era orientata all'oggetto, retrocede oggi verso il linguaggio, la parola... Ed è un'illusione credere che la ricerca storica possa avere per risultato una riproduzione adeguata della realtà".

La storiografia si ritrova così, come all'inizio del sec. XX, nel mondo dell'idealismo agnostico e soggettivo di Rickert, Dilthey e Russell; solo che di quell'idealismo non può più conservare l'ingenuità, in quanto la crisi delle "Annales" e di tutta la *nouvelle histoire* è strettamente legata al venir meno dell'impegno ideologico e politico, al non volersi confrontare col pensiero marxista e con la pratica del socialismo democratico.

In un certo senso il fallimento dell'utopia sessantottesca ha portato le "Annales" a rinnegare se stessa. Dalla fine degli anni Sessanta l'*histoire nouvelle* è diventata talmente "*nouvelle*" che Braudel ha dovuto abbandonarla completamente.

Bloch e Febvre avevano cercato di trasformare la storia in una *scienza sociale*, nel senso ch'essa doveva superare lo stadio del pensiero "individualizzante" ed entrare nel novero delle scienze "generalizzanti". *Conditio sine qua non* per realizzare tale passaggio era il rifiuto categorico della scienza narrativa dei fenomeni singoli, ovvero della storia eventuale, in cui il concetto di "tempo storico" veniva concepito in maniera semplicistica e univoca, come una sorta di calendario uniforme, un

asse predisposto sul quale gli storici si limitavano a infilare i fatti e gli avvenimenti del passato.

Con l'*histoire nouvelle* l'idea del tempo come "durata senza contenuto" era stata rimpiazzata dall'idea del "tempo sociale a contenuto determinato", che è in sostanza l'idea della molteplicità dei tempi, dei diversi ritmi del tempo a seconda delle diverse realtà storiche, l'idea della discontinuità nello scorrere del tempo sociale.

Da Bloch a Braudel gli storici delle "Annales" hanno sempre avvertito forte la preoccupazione di fare della storia una scienza al pari delle altre scienze. Detestavano il caso, i zigzag repentini, preferivano soffermarsi sulle tendenze durevoli, sui rapporti familiari, sulle strutture mentali.

La *longue durée*, in tal senso, è stata senz'altro una positiva conquista dell'*histoire nouvelle*. Tuttavia essa non è priva di ambiguità. Anzitutto non sembra che faciliti la soluzione dei problemi più cruciali della teoria della conoscenza storica. Viene qui in mente la domanda che Marx fece a Proudhon in *Miseria della filosofia*: "In che modo la sola formula logica del movimento, della successione del tempo potrebbe spiegare il corpo della società, nel quale tutti i rapporti coesistono simultaneamente e si sostengono gli uni con gli altri?". Una tale questione non è mai stata posta dall'*histoire nouvelle*. E non rispondendovi l'*histoire nouvelle* non è in grado di garantirsi una vera scientificità nell'analisi storica, che vada cioè al di là di ciò ch'essa è sicuramente in grado di fare: offrire una mole impressionante di dati.

Il tempo del mondo o della storia è - secondo Braudel - il tempo della formazione sociale che domina in una data epoca, niente di più. Il che però risulta assai limitativo nei confronti di quegli esseri umani che appartengono a zone geografiche marginali rispetto ai criteri della formazione sociale dominante.

Braudel non comprende che il legame tra tempo e storia è costituito dal modo di produzione, e che i modi di produzione non sono statici ma evolvono di continuo. Non tener conto di determinati processi storici equivale a considerare la storia come un cieco destino, lo sviluppo di una fatalità. La storia diventa un mero prodotto del tempo.

In questa ambiguità filosofica di fondo si può anche arrivare all'assurdità di credere che la rivoluzione francese non sia mai avvenuta, cioè che sia un mito o una sopravvivenza ideologica. Per Furet, Richet, Roche, Chaussinand-Nogaret la rivoluzione francese fu un semplice conflitto politico-ideologico tra nobiltà e borghesia, non un rivolgimento sociale. A loro giudizio la nobiltà era progressista, per cui non erano in questione il feudalesimo e l'*ancien régime* (considerati addirittura come

già inesistenti a quel tempo), ma solo una questione di rivalità politica all'interno di una comune concezione.

Sul piano socio-economico l'avvenimento viene giudicato da questi storici come una vera e propria catastrofe nazionale, poiché avrebbe impedito alla *noblesse libérale* di trapiantare in Francia i rapporti agro-capitalistici della vicina Inghilterra.

L'*histoire nouvelle* - sottolinea lo storico marxista Vovelle - tende in generale all'immobilità, non crede nelle brusche modificazioni che avvengono nella storia, non è dialettica, non considera le diverse epoche storiche come tappe d'uno sviluppo progressivo delle società e delle civiltà, e i diversi ritmi di tempo come momenti d'un tempo a senso unico.

La discontinuità è talmente assolutizzata ch'essa non è più un momento particolare di una più generale e uniforme evoluzione. Questa scuola non crede in alcuna transizione dal capitalismo al socialismo, come non crede in quella dal feudalesimo al capitalismo. Furet rifiuta categoricamente la prospettiva dell'evoluzione che conferisce un senso o una direzione significativa al tempo. Sicché l'analisi quantitativa o "seriale", come la chiama Chaunu, diventa fine a se stessa: l'importante diventa solo il raccogliere dati e classificarli. Non c'è più analisi qualitativa.

Ricostruendo p.es. la storia dei prodotti alimentari, si lascerà in ombra la questione delle relazioni tra produttori e consumatori. Questo significa, in sostanza, ricadere nella superficialità, cioè proprio in quel limite contro cui l'*histoire nouvelle* s'era posta negli anni Venti. A quel tempo le "Annales" - come vuole Braudel - era una rivista di "eretici", oggi invece è una rivista perfettamente allineata con le concezioni borghesi dominanti, in grado di favorire la promozione sociale e le carriere scientifiche.

Le ambiguità di Braudel

Nella storiografia francese la svolta anti-positivistica si compì tra il XIX e il XX secolo, legata ai nomi di H. Berr, L. Febvre, M. Bloch e successivamente Fernand Braudel e quindi alla scuola delle "Annales", mettendo l'accento sull'importanza delle "connessioni totali", inesistenti nella descrittiva *histoire événementielle*. Il che era stato senza dubbio un merito dell'influenza del marxismo, così interessato ai sistemi socio-economici in cui le classi sociali e le masse popolari giocano un ruolo di rilievo: cosa di cui lo stesso strutturalismo, sempre alla ricerca di invarianti storiche, dovrà tener conto, se vorrà impedire che gli aspetti soggettivi finiscano col prevalere su quelli oggettivi.

In particolare Braudel amava i ritmi lenti, ai limiti dell'immobilità, le durate plurisecolari (*longue durée*), le strutture permanenti della storia, onde capire lo sviluppo delle civiltà e porre una netta distinzione non solo dalle fluttuazioni congiunturali, ma anche dalle rotture rivoluzionarie, tant'è che laddove ci sono, e non è possibile negarle, egli cerca di vedere una certa continuità tra il prima e il dopo, attenuando la loro portata eversiva o innovativa.

Nella sua *Storiografia contemporanea* (Ed. Riuniti, Roma 1981) Jerzy Topolski gli dedica le pagine 192-98, sostenendo che Braudel aveva accettato il metodo dei modelli proposto da Marx. "Il marxismo è un complesso di modelli" - diceva Braudel nel 1952, riconoscendo a Marx il primato d'aver costruito dei modelli sociali basati sulla lunga durata storica (in particolare essi sarebbero cinque: società primitive, schiavismo, feudalesimo, capitalismo e socialismo). Il che secondo lui costituiva un approccio che precorreva l'*histoire globale*.

I modelli infatti vengono intesi in senso realistico e non - come faceva Max Weber - in senso strumentale, come strumenti occasionali di ricerca, finita la quale risultano irrilevanti. Essi invece, pur essendo un'astrazione, partono dalla realtà e alla realtà ritornano. In tal senso Braudel non era solo un anti-positivista e un anti-fenomenologico, ma anche un avversario di quella visione ciclica della storia delle civiltà che si può ritrovare in A. Toynbee, Vico, Comte, Spencer, Hildebrand, Ratzel.

Topolski sapeva bene che a Braudel non era chiara la divisione in classi della società, in quanto preferiva parlare di civiltà o di umanità. Le sue categorie fondamentali erano quelle di struttura, modello e tempo lungo. La struttura si conserva nel tempo lungo e il modello, evidenzian-dola, mostra le connessioni tra tempo e storia, per cui la storia è soltanto

quella delle strutture e dei loro insiemi. La struttura non è che l'equivalente del modello, al punto che possono anche sovrapporsi.

In tal caso però - ma questo Topolski non lo dice - non si riesce più a comprendere se davvero è il modello a dipendere dalla struttura o non piuttosto il contrario. Cioè nella storiografia di Braudel il rischio è sempre quello di usare modelli da applicare alla storia come forme di struttura. Il modello viene privato del tempo breve, ma così anche la struttura ne viene privata, e ciò sul piano storiografico è illecito, anche perché se si può trarre un modello dalla storia, cogliendo di questa una struttura di lunga durata, non si può fare della struttura una funzione del modello. Cioè bisogna saper cogliere nella struttura quegli elementi che evidenziano i limiti del modello (dei limiti che lo storico dovrebbe, peraltro, esplicitare preventivamente, proprio per dare maggiore rigosità alla sua ricerca).

Un modello ha valore solo se limitato da considerazioni storico-temporali, ambientali, socio-economiche. È proprio il limite che gli dà valore euristico, interpretativo. Questi limiti andrebbero precisati subito, proprio per evitare il rischio di cadere in forme inopportune di idealismo. Bisogna riservare alla storia, con le sue strutture, che possono anche contraddirsi a vicenda, un certo margine di autonomia, in virtù del quale essa possa evidenziare i limiti euristici dei modelli storiografici. Un modello non può mai essere valido in ogni tempo storico. Il ricercatore deve sapere che, a distanza di tempo, il suo modello può essere considerato superato, anche se il nuovo modello che lo contesterà si sarà servito proprio delle sue principali acquisizioni. È impensabile usare la lunga durata mirando a far credere che il proprio modello ha maggiori possibilità di resistere nel tempo.

Topolski nega che lo strutturalismo di Braudel abbia qualcosa in comune con quello di Lévi-Strauss, ed è convinto ch'egli svolga la storiografia in senso dialettico, accentuando l'importanza dell'azione umana (non è solo la storia a fare gli uomini ma anche il contrario), facendo collaborare tutte le branche delle scienze sociali, respingendo la sociologia del progresso e dell'ordine, ovvero l'idea di una struttura sociale definitiva o di un moto sociale ininterrotto che trascina tutto verso un unico ideale.

Senonché questi sperticati elogi a favore di Braudel vengono spesso smentiti dalla sua pratica storiografica. Certo egli rifiuta la predestinazione o la provvidenza, ma non pare ch'egli abbia individuato bene gli strumenti idonei per superare queste concezioni obsolete della storia. Non basta servirsi di geografia, sociologia, economia, statistica, psicologia... per dimostrare che, non essendoci confini rigorosi tra le scienze

umanistiche, anche nella storia tutto può essere interpretato in maniera dialettica. Non è l'enciclopedismo delle conoscenze che garantisce alla storiografia un approccio dialettico e neppure olistico. L'obiettività interpretativa non può certo dipendere dal fatto che si è in grado di parlare, con cognizione di causa, di qualunque cosa, dalle più banali alle più importanti, usando qualsivoglia scienza, come appunto pretendeva di fare *l'histoire nouvelle*. Non sono le dichiarazioni a favore del marxismo, che lo stesso Braudel fece, a rendere marxista un ricercatore, anche perché oggi dobbiamo saper andare oltre la storiografia laicistica e materialistica per scoprirne i limiti che impediscono a tale storiografia di porsi a favore dei cambiamenti rivoluzionari della storia umana.

Braudel disse che, poiché lo storico risponde sempre a nuove domande del suo tempo, la storia va continuamente riscritta. Questo può anche essere vero, ma è anche vero che esistono domande ineludibili, su cui non è possibile tergiversare e nei cui confronti non è possibile dare qualsivoglia risposta. E in ogni caso, se davvero fosse come dice Braudel, non si capisce perché, nella sua concezione della storia, il passato persiste sempre nel presente. Il fatto che le strutture cambino molto lentamente sembra porre un'ipoteca sul successo delle rivoluzioni epocali, ovvero un dubbio metodico sulla loro legittimità.

Questo modo stoicamente distaccato di guardare le cose non è molto diverso dalla storiografia ciclica che pur Braudel criticava. Sarebbe ingenuo pensare che per evitare d'essere fatalisti sia sufficiente criticare la predestinazione o la provvidenza. Per non esserlo, occorre schierarsi apertamente a favore delle rivoluzioni epocali che hanno fatto progredire effettivamente l'umanità, e su questo Braudel palesa tutte le proprie ambiguità. Infatti è sempre stato diffidente verso l'impegno politico: p.es. non ha mai preso pubblicamente posizione sul problema della decolonizzazione, eppure a 21 anni "scopri" l'Algeria, dove andò a insegnare e poi, negli anni '30, "scopri" il Brasile, ma questo non lo indusse a scrivere testi contro il colonialismo.

Il suo interesse prevalente era, come per L. Febvre, il Cinquecento, secolo della genesi della modernità. Stranamente, pur essendo francese (era nato in Lorena ma cresciuto a Parigi), nutrì sempre interessi molto scarsi per la rivoluzione francese. In lui dominava l'idea che le rivoluzioni non distruggono mai tutto il passato, ma solo una parte e che le vere rivoluzioni avvengono in profondità, nei tempi lunghi.

Ciò ebbe conseguenze negative sulla sua storiografia. Egli infatti dilata eccessivamente la categoria del capitalismo, come p.es. Sombart o Weber: questo perché più che la produzione economica gli interessa il commercio a lunga distanza, gli scambi internazionali, il trasporto marit-

timo, la demografia, le indagini sui consumi e, solo alla fine degli anni '60, sulla produzione agricola. Nega validità al concetto di classe (per lui era sufficiente sostenere che la base sociale cerca sempre di lottare contro i vertici) e non parla mai di "tradimenti della borghesia". Non riusciva a vedere nella lotta di classe un motore della storia: la vedeva semplicemente in connessione con le gerarchie sociali, e quindi la riteneva un fenomeno del tutto naturale e certamente non in grado di eliminare le sopravvivenze del passato, anche perché se è vero che gli uomini fanno la storia, la fanno senza saperlo. La storia è mossa - diceva - da tanti motori e una società egualitaria non è mai esistita. Se e quando il capitalismo verrà superato, saranno le sopravvivenze del passato a farlo: infatti la capacità di resistenza è un modo di sopravvivere alle catastrofi.

A lui interessavano le persistenze o le sopravvivenze, proprio perché voleva realizzare una sorta di modello universalmente valido nello spazio e nel tempo: ecco perché tendeva a sottovalutare la forza distruttiva del capitalismo. In tutte le sue opere fa coincidere mercato con capitalismo, senza rendersi conto che è la produzione a decidere la circolazione. Il capitalismo, nella sua storiografia piccolo-borghese o neo-smithiana, diventa distruttivo e quindi trionfante soltanto quando s'identifica, alla fine dell'Ottocento, con lo Stato e diventa planetario: il capitalismo industriale non è che una variante impazzita di una circolazione delle merci sostanzialmente sana, efficiente, a misura d'uomo, in cui l'area geografica preposta agli scambi non costituisce una minaccia per nessuno.

Verso gli anni 1974-77, sotto la pressione degli avvenimenti politici della contestazione operaio-studentesca, cominciò a opporre l'idea di economia di scambio, che rispetta le regole del gioco ed è trasparente, a un capitalismo che non le rispetta: questo è ben visibile nell'edizione definitiva della *Civiltà materiale, economia e capitalismo* (1979), un'opera per la quale spese oltre vent'anni della sua vita. In essa appare chiaro che il capitalismo è soltanto una "sovrastuttura" che ha la pretesa di controllare una struttura economica molto più antica, basata sullo scambio; questa pretesa è stato in grado di realizzarla solo in tempi relativamente recenti, grazie appunto alla rivoluzione industriale, con la quale però viene messa in crisi l'idea stessa di "progresso", in quanto la conflittualità s'impone sulle compatibilità o convergenze di interessi.

Braudel in sostanza restava favorevole a un capitalismo della borghesia nascente, pre-industriale, dove il ruolo dei contadini non veniva messo in discussione, anche perché secondo lui erano proprio loro ad avere maggiori capacità di resistenza agli attacchi dell'industrializzazione. Era nostalgico di un passato molto particolare, ch'egli avrebbe voluto

vedere cristallizzato per l'eternità, quello immediatamente successivo al feudalesimo, quello in cui si rinuncia alle storture di una civiltà basata sul privilegio e dove si ipotizza qualcosa di più democratico e naturale. Egli s'immagina che questo capitalismo meramente commerciale, poggiando, al "piano terra", su una civiltà materiale di lunga durata (città, monete, consumi, fonti energetiche, tecnologie...), non si sarebbe lasciato controllare dal capitalismo industriale, basato sul profitto *stricto sensu*. Aveva fiducia nelle potenzialità dell'economia sommersa.

Una visione, questa, molto ingenua della storia, che in Italia si ritrova in economisti di area cattolica, come Toniolo e Fanfani, e dove, non a caso, la sua storiografia ha avuto maggiore successo. Cosa, d'altra parte, inevitabile, quando si afferma che il cristianesimo, la latinità, intrecciata con la cultura greca sono fenomeni di lunga durata, facenti parte di una medesima civiltà, che andavano valorizzati in opposizione a quelli veloci e superficiali del capitalismo industriale.

Braudel non riuscì mai a capire che il capitalismo (non solo quello commerciale, ma anche quello industriale) è stato un prodotto del mercantilismo greco-romano, mediato dal cristianesimo, prima cattolico poi protestante. Egli parteggiava per un concetto astratto di "civiltà", senza rendersi conto che per superare il capitalismo occorre superare il concetto stesso di "civiltà". Sia nella forma commerciale o mercantile che in quella industriale il capitalismo tende a distruggere i fenomeni di lunga durata per poter affermare un concetto di civiltà in cui le cose si consumano con molta fretta, in cui la memoria non esiste, i rapporti sono precari e la sicurezza è data soltanto dal cinismo con cui si affronta la vita, senza riguardo per nessuno.

È quindi un'illusione pensare di potersi affidare alle sopravvivenze del passato come ancora di salvezza contro le degenerazioni del capitalismo. Non è detto che l'istinto di autoconservazione finisca sempre col prevalere sulle tendenze distruttive del capitale. Soprattutto non è detto che non esista un punto di non ritorno, cioè quel momento irreversibile oltre il quale la situazione non potrà più essere come prima. Un semplice incidente nucleare, prodotto in assenza di guerra, nel mentre si faceva un test di routine, ha reso Chernobyl una città fantasma. In quel caso la desertificazione è stata prodotta da un disastro potentissimo nella sua intensità. Ma le desertificazioni possono essere prodotte anche da disastri ambientali lenti, persistenti nel tempo, che si sono lasciati incancrenire nella generale convinzione che la natura avrebbe potuto risolverli da sola o che una scienza sofisticata avrebbe saputo rimediare agli errori del *business*.

Braudel insomma esprimeva una storiografia nostalgica e illusoria di un idilliaco passato mercantilistico, che sarebbe dovuto rimanere

tale in forza di una tenace resistenza da parte del mondo rurale contro i tentativi del capitale di trasformarsi in un processo egemonico mondiale di tipo industriale. In realtà l'economia mercantile può non trasformarsi in un'economia capitalistica solo a condizione ch'esista uno Stato autoritario, intenzionato a controllare gli aspetti produttivi salienti di una società civile. Il che però comporta l'assenza di libertà giuridiche fondamentali, estese a tutta la popolazione, la prima delle quali è la libertà di disporre della propria persona.

In Braudel è illusoria soprattutto l'idea di poter utilizzare i processi di lunga durata, evitando di mettere all'ordine del giorno la necessità di ostacolare in maniera attiva (politica) i processi alienanti e degenerativi dello sviluppo industriale del capitalismo. Il mercantilismo non è una forma di capitalismo dal volto umano. Se il mercantilismo non si trasforma in capitalismo, vuol dire che la popolazione vive una condizione schiavile (come p.es. nel mondo greco-romano) o semi-schiavile (come p.es. nel mondo egizio o nel modo di produzione asiatico). Laddove invece si vogliono garanzie giuridiche per una libertà personale formale, la transizione dal mercantilismo al capitalismo diventa inevitabile. E una qualunque opposizione anti-capitalistica, che voglia anche trasformare il diritto da formale a sostanziale, non potrà non rimettere in discussione anche il mercantilismo.

La storia comparata in Europa

La storia comparata nasce con Marc Bloch ed Emile Durkheim. Il primo, già con la sua *Storia comparata delle società europee*, del 1928, in *La servitù nella società medievale*² cercava nella comparazione le cause comuni di un fenomeno e la reciproca influenza tra le società. Il secondo invece era soprattutto interessato alla scoperta di costanti generali, trasversali alle società, oltre le quali non sarebbe neppure esistita una sociologia.³

Questo modo "sociologico" di vedere le cose in realtà non piaceva molto né a Bloch né, tanto meno, a L. Febvre, che preferivano restare legati alle classificazioni tradizionali, per sequenze cronologiche, per aree geografiche o per settori disciplinari.

Tuttavia, dai tempi delle "Annales" ad oggi la storiografia francese ha saputo rifarsi a una tradizione comparativa solo in due settori molto vicini ai metodi della sociologia: la demografia storica e la storia economica quantitativa.⁴ Ma anche la *Storia delle donne*, in cinque volumi, curata da M. Perrot e G. Duby, s'è aperta, in parte, alla metodologia comparativa.

In campo economico sono importanti i lavori di F. Crouzet, che, mettendo a confronto Inghilterra e Francia, nel XVIII sec., era arrivato a dire che quest'ultima sarebbe arrivata a diventare una grande nazione capitalistica anche senza l'influsso dell'Inghilterra e che ciò purtroppo fu impedito o ritardato proprio dalla rivoluzione del 1789, che sconvolse un processo di rapida crescita ad essa precedente. Tesi, questa, ovviamente molto contestata, benché ripresa da J. Bouvier.

Tuttavia in Francia, nel complesso, la storia comparata non ha mai avuto molti seguaci e le ricerche, pur importanti, di J. Michel, di F. Barbier, di E. François, di M. Garden, di J. L. Pinol, sono rimaste dei casi isolati.

Le ragioni del ritardo francese vanno addebitate al fatto che la storiografia francese preferisce restare molto legata alle fonti, in maniera "individualizzante", producendo più che altro storia regionale o locale,

² Ed. La Nuova Italia, Firenze 1993, tit. or. *Mélanges historiques*.

³ Cfr *Le regole del metodo sociologico*, Einaudi, Torino 2001, ma anche Editori Riuniti, Roma 1996.

⁴ Cfr. p.es. i tre volumi sulla *Popolazione mondiale*, curati da M. Reinhard, A. Armengaud e J. Dupâquier.

trascurando quindi i problemi di tipo "generalizzante", in quanto si teme che modelli o interrogativi troppo teorici possano influenzare, falsandolo, il materiale storico.

La storiografia comparativa parte infatti da alcuni interrogativi specifici, formulati prima ancora di metter mano alle fonti, e solo successivamente si mette a indagare su similarità e strutture comuni, al di là del singolo caso, per ricercare infine quei meccanismi generali di movimento delle società.

La seconda ragione è ancora più grave: la storiografia francese ha dei paradigmi irrinunciabili di derivazione politica, che hanno sempre condizionato lo svolgimento delle ricerche storiche (la rivoluzione francese, la laicizzazione della società, il significato del marxismo): uno storico doveva anzitutto schierarsi politicamente pro o contro questi eventi.

Ed è evidente che se uno storico si schierava a favore di questi eventi, trovava poi delle difficoltà - visto l'enorme ruolo politico avuto in Europa dalla Francia dopo il 1789 - a fare delle comparazioni per così dire "alla pari". Semmai il compito diventava quello di verificare il livello d'influenza della rivoluzione in Europa e nel mondo.

La situazione non è certo migliore in Gran Bretagna, dove gli studi di storia comparata, prevalentemente economici, non mettono mai in discussione la superiorità dell'industrializzazione inglese, assunta come "modello paradigmatico" di tutte le altre.

Gli storici inglesi pagano inoltre lo scotto di un altro grave problema: l'assenza di una vera e propria "storia nazionale", dovuta molto probabilmente all'impossibilità di assumere il concetto di "Stato-Nazione" come punto di riferimento per fenomeni sociali che vanno oltre l'ambito locale e regionale. Di qui peraltro la mancanza di centri nazionali di ricerca debitamente finanziati.

I lavori di J. Zeitlin, R. G. Rodger, J. Foster, E. P. Hennock costituiscono una consolidata tradizione di analisi comparativa incapace di uscire dai confini del loro paese.

Probabilmente il campo più finanziato della ricerca comparativa è stato quello della demografia storica, in riferimento ovviamente all'urbanizzazione, date le bassissime percentuali di forza-lavoro agricola. Ma anche qui i risultati sono stati deludenti, in quanto buona parte della storiografia inglese ha continuato a ispirarsi a un presunto eccezionalismo della propria nazione.

Persino due tra i principali storici, D. Geary e J. Breuilly, che si sono dedicati alla storia comparata della classe operaia, sono in primo luogo due specialisti della storia tedesca.

Forse l'unico esempio davvero significativo è stato il contributo di Breully sui movimenti operai inglesi e tedeschi della metà dell'Ottocento. Diciamo però che solo molto raramente si è tracciato un legame tra i movimenti politici inglesi e gli altri movimenti europei moderni.

Anche l'antropologia, come comparazione delle somiglianze tra pratiche e credenze di popoli primitivi, ha esercitato un'influenza irrilevante sulla storiografia inglese.

La stessa storia sociologica, fondata su comparazioni a vasto raggio, che nella Germania di Weber e Sombart incontrò molta fortuna, in Inghilterra è sempre stata vista con sospetto, soprattutto quando la sociologia tende a negare la specificità di ogni esperienza e di ogni processo presi in sé.

In questo gli inglesi sono molto individualisti, persino più degli americani. Essi inoltre devono ancora superare dei luoghi comuni, tipici della loro storiografia, il primo dei quali è quello che fa coincidere il declino del paese col carattere inadeguato delle innovazioni tecnologiche, a partire dagli anni Settanta dell'Ottocento. Tutte le responsabilità cioè vengono scaricate sugli industriali e non anche sull'*élite* terriera.

La cultura britannica ha conservato elementi aristocratici che le impediscono di guardare le culture straniere con occhi benevoli, tolleranti. Ecco perché la storia comparata non ha mai messo vere radici in questo paese.

In Germania la situazione, almeno finché ha dominato lo storicismo, non è stata delle migliori. La comparazione sistematica veniva perseguita, e con notevoli successi, solo da O. Hintze e M. Weber.

Il paradigma storicistico è stato messo in discussione dopo la seconda guerra mondiale, accogliendo le sollecitazioni provenienti dalla sociologia (weberiana in primis), dalle scienze politiche e dall'economia.

La generalizzazione e la tipicizzazione divennero più importanti della ricostruzione di legami causali individuali. La storiografia, una volta assunti temi quali l'industrializzazione, la formazione dello Stato nazionale, la laicizzazione, le rivoluzioni ecc., divenne più argomentativa e meno narrativa.

Ma i lavori significativi erano ancora pochi: di T. Schieder, G. Ritter, H.-U. Wehler. Il funzionamento estremamente specialistico della storiografia tedesca, con la sua predilezione per la stessa storia tedesca, non aiutava lo sviluppo della storia comparata. I tedeschi non si avventurano mai in campi così vasti se prima non sono sicuri di disporre di conoscenze molto approfondite. Le uniche ricerche un po' significative sono state, anche qui, quelle di demografia storica, sull'urbanizzazione ecc.

Agli storici tedeschi non piace fare astrazioni senza poter contestualizzare, e quando si fa comparazione si deve per forza fare astrazione.

Tuttavia si è sempre più costretti alle ricerche comparate, sia a causa dei processi integrazionistici europei, sia a causa della stessa globalizzazione, che rende il mondo una sorta di villaggio dai confini poco definiti.

La Germania, poi, dopo il crollo del muro berlinese, avverte ancora di più il bisogno di recuperare un'identità nazionale ponendosi a confronto con altri paesi.

Indubbiamente la metodologia weberiana ha oggi bisogno di profonde revisioni: non è che essa, così com'è, possa aiutare più di tanto la storiografia tedesca. Sia perché l'approccio con cui essa poneva a confronto le cosiddette "civiltà" (eurooccidentale e asiatica), oggi è stato superato dagli eventi stessi, in cui appare palese la scelta della via "capitalistica" da parte dei due colossi, Cina e India; sia perché Weber realizzava una comparazione di tipo asimmetrico, in cui l'*altro* veniva usato soltanto per comprendere meglio *se stessi*. È l'idea, più o meno manifesta, di una propria superiorità che va oggettivamente rivista.

La Germania, più di altri paesi europei, è messa oggi nelle condizioni di favorire gli studi comparativi. I motivi possono essere i seguenti:

1. ha sperimentato più di altri paesi i limiti del liberalismo e della democrazia occidentali, non avendo saputo impedire la nascita del nazismo;
2. ha sperimentato per mezzo secolo una divisione nazionale in due sistemi economici contrapposti;
3. è stata caratterizzata da potenti flussi immigratori, in virtù dei quali ha potuto ricostruirsi dopo l'ultimo disastro bellico.

Il XX sec. è stato per la Germania un lungo periodo di sconvolgimenti epocali, che hanno posto fine a ogni chiusura aristocratica, a ogni presunta superiorità di "razza e sangue". In questa direzione vanno letti i lavori di W. Berg e di H.-J. Puhle.

Per una *histoire nouvelle*

Verso la metà degli anni Settanta l'espressione *histoire nouvelle* è cominciata ad apparire nelle pubblicazioni francesi, ed ora in Francia quasi nessun storico dubita del fatto che con essa si volesse indicare una nuova scienza storica.

Analogamente all'americana *New economic history* o alla moderna linguistica di cui F. de Saussure è stato l'iniziatore, la si definisce "nuova" in questo senso, che pur basandosi su principi e metodi d'analisi storica elaborati nel corso dei secoli, essa si differenziava per molti aspetti dalla storiografia tradizionale.

L'*histoire nouvelle* è stato il fenomeno più importante della storiografia mondiale del XX sec. Essa ha avuto una storia per circa mezzo secolo e ha subito una forte evoluzione. Iniziata alla fine degli anni Venti con la fondazione della rivista "Annales d'histoire économique et sociale" degli storici M. Bloch e L. Febvre, essa s'è prolungata con l'attività dell'eminente storico F. Braudel, il quale ha trasformato la scuola delle "Annales" nell'orientamento dominante della storiografia francese. Tuttavia verso la fine degli anni Sessanta cominciano a mutare non solo gli indirizzi di ricerca, ma anche l'interpretazione dello sviluppo della società e delle civiltà; vi sono regressi e abbandoni di molte conquiste positive.

Forse pochi sanno che oltre a questa scuola sono esistite altre scuole, di tutto rispetto, che si sono sviluppate autonomamente: la *scuola storica marxista* di P. Vilar, J. Bruhat, A. Soboul, C. Mazauric, C. Willard, M. Vovelle e altri, i quali hanno al loro attivo seri lavori di storia delle rivoluzioni, di storia socio-economica, di storia del movimento rivoluzionario e altro ancora.

Esiste anche l'*École des Chartres* di Parigi, cioè la scuola della critica delle fonti, i cui storici (Ch. Samaran, J. Favier e M. François) hanno spesso trattato soggetti tradizionali di storia politica.

Le scuole più recenti sono quelle di storia delle relazioni internazionali, che raggruppa i discepoli di P. Renouvin; e quella che studia le strutture sociali e i movimenti popolari dei tempi moderni, capeggiata da R. Mousnier.

Tornando all'*histoire nouvelle*, bisogna dire che è impossibile trovare in questa scuola una concezione dello sviluppo storico e una metodologia di ricerca condivise da tutti i suoi appartenenti. Soprattutto va

sottolineata la profonda differenza che esiste tra la cosiddetta "terza generazione" delle "Annales", iniziata nel 1968-69, al momento della dipartita di Braudel, e le due precedenti, che vanno dai due fondatori Bloch-Febvre a Braudel appunto. Si potrebbe anzi dire che l'*histoire nouvelle* vera e propria sia terminata alla fine degli anni Sessanta, proseguendo quasi unicamente con le opere pubblicate da Braudel, morto nel 1985.

Nel complesso si può sostenere che l'*histoire nouvelle* abbia rappresentato la coscienza storica borghese del sec. XX. Come tale essa ha esercitato delle funzioni sociali chiaramente determinate: p.es. le "Annales" dell'immediato dopoguerra ebbero molto successo perché la Francia cercava una posizione culturale che fosse al tempo stesso autonoma dall'egemonia anglosassone e nettamente separata dal Pcf.

Questa storiografia è stata in grado di interagire con le correnti più diverse del pensiero storico e con numerose discipline (economia, geografia, antropologia storica, psicologia ecc.), appropriandosi di metodologie e concezioni fra loro spesso divergenti: su di essa ad es. hanno esercitato una indubbia influenza lo strutturalismo, il positivismo, la psicanalisi di Freud, il marxismo, il neo-malthusianesimo ecc.

Nonostante questo è comunque possibile individuare alcuni aspetti dominanti, riassumibili nella concezione della "storia globale", nella categoria della "lunga durata", nella nozione di "fatto storico".

Alla fonte della concezione della "storia globale" si trovano gli influssi sia del marxismo, sia delle tradizioni storiografiche francesi (Voltaire, Guizot, Michelet, Berr ecc.), sia delle scienze moderne della natura, specie la fisica quantistica, la biologia, l'ecologia, la teoria della relatività ecc.

L'idea della sistemicità, i rapporti fra sincronia e diacronia, il concetto di realtà spazio-temporale, le leggi della probabilità e della statistica, i legami della funzionalità, il ruolo della discontinuità ecc.: queste e altre nozioni sono entrate nella storiografia di questa scuola nel momento stesso in cui s'investigava la realtà storica e la pratica sociale, l'esistenza materiale, in cui si facevano le scoperte più importanti nei vari campi delle scienze esatte e naturali.

All'inizio del XX sec. la storiografia francese prediligeva la storia politica, affrontando le questioni economiche in sezioni separate, poiché si pensava ch'esse non riguardassero la storia vera e propria. Gli storici francesi di allora non riuscivano a vedere la società come un *insieme organico*, i cui elementi, una volta separati, non devono far perdere al ricercatore la consapevolezza dell'insieme.

Indubbiamente la concezione di una "storia globale" acquista i suoi fondamenti teoretici e un contenuto storico concreto negli anni

Trenta e in quelli seguenti, grazie ai lavori di Bloch, Febvre, Lefebvre, Braudel e altri storici delle "Annales". Costoro non pretendevano affatto che col concetto di "storia globale" s'intendesse un "tutto su tutto", come se fosse obbligatorio abbracciare l'universo intero per averne una visione "globale".

È possibile vedere globalmente un aspetto o un problema particolare a condizione di non falsificare la vita di tutta la società, cioè a condizione di non spezzare l'unità e la continuità della storia. L'uomo non può essere suddiviso in *politicus*, *oeconomicus*, *religiosus*... La parola "globale" stava semplicemente ad indicare che la scienza storica deve affrontare la vita dell'uomo e della sua società nella sua totalità e complessità, senza tralasciare quegli aspetti che più difficilmente mutano col tempo e che più sembrano intralciare il movimento storico, come i processi tecnologici, le strutture demografiche e mentali ecc.

Per *histoire globale* Braudel intendeva una stratificazione della realtà storica in molteplici livelli, cioè la trasformazione della foto in un'immagine in rilievo. Per lui la società era un "grande insieme" composto di diversi insiemi, dei quali i più noti sono l'economico, il sociale, il politico e il culturale, ciascuno dei quali, a sua volta, si suddivide in altri sottoinsiemi, e così via.

"In questo schema - egli diceva - la storia globale (o meglio globalizzante, poiché tende a esserlo senza mai poterlo diventare) è lo studio di almeno quattro sistemi considerati prima in se stessi, poi nelle loro relazioni".

Oltre a ciò l'*histoire globale* è anche la consapevolezza che la dinamica dei livelli interconnessi della realtà storica procede non come un moto uniformemente accelerato in un'unica direzione, ma come un movimento irregolare, strettamente legato al tempo e alle diverse situazioni.

L'*histoire nouvelle* era giunta a tali conclusioni non solo per aver ereditato creativamente la lezione di storici e sociologi come Guizot, Durkheim, de Tocqueville, Vidal de la Blache, Mauss e altri, superando definitivamente il semplicismo e la frammentarietà della storia *événementielle* d'inizio secolo: ma vi era giunta anche per l'influenza che esercitava l'autorevole storiografia marxista. Lo dimostra il fatto stesso che l'*histoire nouvelle* ha abbandonato la storia degli eroi e degli avvenimenti sparsi, accettando quella delle masse e dei processi di lunga durata.

È stato proprio l'interesse per le masse popolari, stimolato dal marxismo, che ha attirato l'attenzione sulle loro condizioni materiali d'esistenza, sullo studio della storia socio-economica, che ha contribuito ad alimentare l'esigenza di una "teoria della storia globale".

Ci sembra tuttavia che l'*histoire nouvelle* non abbia saputo trovare una soluzione convincente alla comprensione globale della società. Le sue concezioni generali della storia spesso risultano eclettiche. Secondo i migliori rappresentanti di questa scuola, nella storia agiscono una moltitudine di forze e di fattori, capaci di passare l'uno nell'altro, senza che però si possa sapere quale sia, in ultima istanza, quello determinante.

Benché pongano l'accento sulle condizioni materiali e sull'economia, essi concepiscono la storia stessa della vita materiale come un aspetto a se stante, piuttosto empirico e poco legato ai fattori socio-politici e ai conflitti di classe. È sintomatico, ad es., che i rapporti degli uomini nel momento della produzione e i rapporti di proprietà vengano quasi completamente ignorati nelle loro trattazioni di storia economica.

Questi storici sembrano più essere legati a procedimenti di tipo struttural-funzionale che storico-genetico. Inoltre non parlano mai dei tradimenti storici della borghesia e preferiscono prendere in esame più il passato che il presente.

Solo verso la fine degli anni Settanta Braudel si convinse che la produzione giocava un ruolo fondamentale nella comprensione dei meccanismi storici. Fino ad allora egli aveva pensato che nella fondazione di un modello d'interpretazione storica, universalmente valido nello spazio e nel tempo, il momento della circolazione e dello scambio delle merci dovesse nettamente prevalere su quello della produzione.

Ma questa sua ammissione non è stata neppure presa in considerazione dall'ultima generazione delle "Annales", che anzi decise, fatte salve le debite eccezioni, d'incamminarsi per una via completamente diversa, rispolverando classiche tesi regressive e concezioni storiche anteriori alla stessa *nouvelle histoire*.

La filosofia della storia e la "Nouvelle Droite"

Un movimento ideologico detto della *Nouvelle Droite* (ND) apparve in Francia a cavallo degli anni Sessanta e Settanta del Novecento. I membri del *groupement* che si venne a costituire (GRECE) si posero l'obiettivo di "resuscitare" la cultura europea. Filosofi, sociologi, giornalisti, medici, pittori, presero parte attiva ai lavori di questo nuovo movimento.

Naturalmente il GRECE rifiutava l'appellativo di *nou-velle droite* e si dichiarava aperto sostenitore di idee democratiche e progressiste. In realtà il carattere razzista e sciovinista della sua ideologia era ben evidente sin dagli esordi. Se ne era accorto anche il filosofo cattolico G. Hourdin, che ha paragonato quegli ideologi ai nazisti.

Lo stesso Alain de Benoist, uno dei capifila del GRECE, dichiarò che il loro scopo principale era quello di lottare contro il marxismo. E Raymond Aron, il cui parere fino a qualche tempo fa aveva ancora in Francia un certo peso, ha scritto che la ND aveva intenzione di "togliere alla *gauche marxiste* il monopolio del discorso politico".

Oggi la fondazione è riuscita a penetrare negli strati più conservatori della società francese e, attraverso i media, si sta diffondendo fra le masse, trasformandosi in una solida base ideologica della moderna società borghese. Il tentativo è quello di integrarsi col movimento neoconservatore internazionale, ostile non solo al marxismo ma anche al liberalismo e a qualunque corrente progressista.

Oltre a de Benoist, fanno parte della ND, Ch. Bressoles, H. Gorbard, R. de Herte, P. Vial, M. Marmin e altri. La ND e i *nouveaux philosophes* sono apparsi contemporaneamente in Francia subito dopo gli avvenimenti del '68, ma mentre i secondi vi presero parte attiva, i primi assolutamente no.

Tuttavia la critica antisistema della *nouvelle philosophie* era troppo astratta perché pescasse nel vero, e la ND ne ha approfittato. Secondo de Benoist, infatti, non ha senso criticare il potere in sé o definirlo come "il male" per antonomasia, in quanto nessuna società al mondo potrebbe fare a meno. Naturalmente de Benoist ha tutto l'interesse a qualificare i "nuovi filosofi" come una corrente di sinistra, ma chiunque si rende facilmente conto che le idee conservatrici degli uni e le idee anarchiche degli altri non superano i confini dell'ideologia borghese di destra.

In particolare, le tesi avanzate dalla ND rivestono un carattere eclettico assai pronunciato. Vi si mescolano e confondono concezioni

che appartengono al biologista J. Monod, a filosofi e sociologi come M. Weber, V. Pareto, M. Scheler, F. Tonnies, F. Nietzsche, M. Heidegger, O. Spengler, ecc.

A sentir questi neoconservatori, le differenze dalla *vieille droite* sembrano essere sostanziali: totalitarismo, nazionalismo e provvidenzialismo vengono categoricamente respinti. Si plaude cioè al pluralismo *tout azimuts*. Senonché attacchi virulenti vengono scagliati persino contro i principi di *liberté, égalité e fraternité* proclamati dalla borghesia rivoluzionaria e difesi tradizionalmente dalle forze democratiche e di sinistra.

Proteggere l'eredità culturale europea per loro significa ritornare niente di meno che alle origini pre-giudaico-cristiane, ovvero alle fonti greco-latine e celtico-germaniche, liberandosi da ogni dogmatismo. E per far questo occorre, secondo loro, una teoria vasta e complessa, che tocchi tutti i campi della scienza e dell'agire umano.

Tuttavia questi eclettici si preoccupano di dimostrare l'ineguaglianza delle razze e degli uomini. E lo fanno soffermandosi sulle discussioni violente che nel Medioevo avevano diviso i nominalisti dai realisti. Com'è noto, i nominalisti riconoscevano il particolare e rifiutavano il generale, mentre i realisti erano su posizioni opposte, cioè idealistiche. Marx scrisse che il nominalismo costituì la "prima espressione del materialismo".

Anche la ND difende le teorie nominalistiche, ovviamente non perché si sente materialista, ma perché, a suo giudizio, il nominalismo nega l'uguaglianza delle cose e quindi è antitotalitario. Lo stesso Marx viene relegato fra i seguaci del realismo. "Nel *Capitale*, osserva de Benoist, le parole chiave usate da Marx (capitalismo, proletariato, operai, borghesia) hanno un valore quasi costante, metastorico, e giocano un ruolo paragonabile a quello degli universali nella scolastica".

Questi idealisti non sospettano neanche lontanamente l'esistenza di una dialettica fra il particolare e il generale. Proprio come i realisti e i nominalisti medievali, tendono ad assolutizzare uno dei due elementi dopo averli separati. "Il particolare - diceva invece Lenin - non esiste che in questo legame che conduce al generale. E il generale non esiste che nel particolare, per il particolare. Ogni generale è (in un modo o nell'altro) particolare. Ogni particolare è una particella o un lato o un'essenza del generale. Il generale non include che approssimativamente tutti gli oggetti particolari. Ogni particolare entra solo parzialmente nel generale".

Ma la critica al marxismo non si ferma qui. "Il totalitarismo - afferma de Benoist -, è il prodotto dello spirito egualitario e, in particolare,

dello spirito economico che ne è il corollario obbligato". Il culto dell'uguaglianza è figlio del culto dell'economia, ha detto C. Polin.

Il marxismo insomma è sotto accusa perché riduce all'economia tutti i fenomeni e i processi del mondo, riduce l'uomo, che è un essere di cultura, a un "animale economico". Si dirà: niente di nuovo sotto il sole. Da un pezzo si sentono critiche del genere. E non potrebbe essere diversamente. Ogni nuova critica al materialismo storico e dialettico non è altro che una rielaborazione riveduta e corretta di critiche borghesi precedenti. Se questi "filosofi" studiassero seriamente il marxismo, si accorgerebbero che in nessuna opera vi sono affermazioni secondo cui le condizioni economiche costituiscono l'elemento determinante di tutti i fenomeni sociali. La concezione materialistica della storia parte soltanto dall'idea che il modo di produzione della vita reale condiziona il processo della vita sociale, culturale e politica.

Engels, in alcune lettere degli anni '90, dimostrò chiaramente quale ruolo avevano i fattori extra-economici nel processo storico. "La situazione economica è la base, ma anche tutto il resto - così scriveva - esercita la sua azione sul corso delle lotte storiche e, in molti casi, ne determina in maniera preponderante la forma". Vi è insomma anche qui una sorta di interazione, all'interno della quale i fattori economici costituiscono una determinante solo *in ultima istanza*. Sono proprio questi fattori che rendono più importanti taluni aspetti sociali in luogo di altri.

La ND predica la *renaissance* della cultura europea, ma nega l'unità della storia mondiale, la quale, più di ogni altra cosa, attesta che in tutte le culture dell'uomo vi sono determinati elementi comuni (quella borghese, che è presente in tutti i paesi capitalistici, ne possiede moltissimi).

Ma la filosofia marxista evidenzia anche la *diversità* nella storia mondiale. In virtù delle specifiche caratteristiche di ogni paese e regione, le leggi generali del processo storico vi si manifestano in diversi modi. Pur in presenza di analoghi rapporti di produzione, la diversità dei fenomeni sociali è infinita.

Al contrario, la ND nega non soltanto l'unità della storia, ma anche l'orientamento della sua evoluzione. A. de Benoist considera la storia un *nonsense*, in quanto delle due concezioni europee dello sviluppo storico, lineare e ciclica, la prima, che mira a evidenziare la direzione del movimento storico mondiale, rappresenta secondo lui una violazione della libertà di scelta dell'uomo.

Ecco qui delineata la classica concezione borghese della libertà: nessuna decisione a vivere il meglio per tutti, conforme alle vere esigenze degli uomini, ma pura e semplice possibilità di scelta. Una libertà,

come si può vedere, che vuole essere libera sia dalla natura che dalla società: una libertà in sostanza che non esiste. A. de Benoist colloca nella teoria lineare, che egli giudica "fatalista", anche il marxismo, il quale, secondo lui, non terrebbe in alcun conto il ruolo della contingenza nella storia.

A. de Benoist e soci hanno praticamente ricondotto la teoria marxista dell'evoluzione sociale a una categoria delle dottrine finalistiche. Engels, tuttavia, scrisse a questo proposito: "Non più della conoscenza, la storia non può trovare un fine perfetto in uno Stato ideale perfetto dell'umanità; una società perfetta, uno Stato perfetto sono cose che esistono solo nell'immaginazione; viceversa, tutte le condizioni storiche succedutesi non sono che tappe transitorie nello sviluppo senza fine della società umana che va dall'inferiore al superiore".

Da questa angolatura risulta evidente che solo la conoscenza delle leggi dello sviluppo della natura e della società, solo la loro intelligente applicazione pratica rendono l'uomo veramente libero. Lenin, criticando i populistici che, come la ND, ritenevano il determinismo dei fenomeni sociali ostile alla libertà dell'individuo, scrisse: "L'idea del determinismo, che stabilisce la necessità delle azioni umane e che rifiuta l'assurda favola del libero arbitrio, non abolisce affatto la ragione né la coscienza dell'uomo, né la valutazione delle sue azioni". Dunque, l'oggettività determina le azioni del soggetto, ma quest'ultimo, a sua volta, agisce sul corso dei processi oggettivi.

Necessità e contingenza non possono essere separate. A certe condizioni la necessità può mutarsi in contingenza e viceversa. Chi spera di poter avere a disposizione un dogma col quale interpretare, comodamente seduto in poltrona, tutti i fenomeni storici e sociali, passati e presenti, perde il suo tempo.

Marx ha scritto che "sarebbe evidentemente molto facile fare la storia impegnandosi a lottare con possibilità favorevoli al 100%. Una storia di questo genere però, ove i rischi non giocano alcun ruolo, avrebbe un carattere assai mistico. I casi fortuiti rientrano nel processo generale dell'evoluzione e si trovano compensati da altri casi fortuiti. E tuttavia l'accelerazione o il rallentamento del movimento dipendono da simili inconvenienti".

La filosofia marxista non ama separare il passato dal presente e dal futuro. Al contrario, il marxismo sostiene che ogni epoca dello sviluppo dell'umanità viene preparata da quella precedente. Proprio l'analisi scientifica di questo stato di cose ha permesso a Marx di elaborare la teoria delle *formazioni economico-sociali*.

Le simpatie di A. de Benoist vanno ovviamente per la concezione ciclica, secondo cui la storia non ha né inizio né fine, essendo semplicemente il teatro di un certo numero di ripetizioni analogiche.

Condividendo la tesi dell'idealismo soggettivo, i seguaci della ND si immaginano tutto il processo storico come un flusso irrazionale di avvenimenti slegati fra loro.

La libertà tanto declamata è soltanto la "libertà da ogni responsabilità" per il destino degli uomini. La ripetizione analogica (vedi l'irrazionalista Kierkegaard) è assunta come un pretesto per il proprio disimpegno, come un alibi del proprio conservatorismo.

Da questo punto di vista la *répétition* trova la sua ragion d'essere. Le idee di questi intellettuali non riflettono soltanto la profondità della crisi spirituale della società capitalistica, ma rappresentano anche un tentativo di giustificare una concezione del mondo unilaterale e autoritaria.

La filosofia della *nouvelle droite* risponde dunque agli interessi dell'ala più reazionaria della borghesia. È davvero singolare che proprio mentre s'impone con vigore l'esigenza di superare le differenze di razza e nazionalità, vi siano correnti filosofiche che teorizzano una direzione opposta, cioè l'affermazione di un libero arbitrio *à tout prix*.

Cultura Mentalità Metodo storico

I

L'"histoire des mentalités" è nata presso la "nouvelle science historique" francese. La "mentalità" era un concetto che Lucien Febvre e Marc Bloch avevano preso da Lévy-Bruhl, il quale aveva supposto l'esistenza d'un pensiero "prelogico" particolare negli uomini primitivi.

Tuttavia i due medievisti francesi applicarono il concetto agli umori, ai modi di pensare, alla psicologia collettiva delle popolazioni delle cosiddette "società calde", che avevano raggiunto lo stadio della civiltà.

Il concetto di "mentalità" suppone infatti la presenza, presso un collettivo avente una medesima cultura, di certi mezzi intellettuali o psicologici coi quali percepire e comprendere tutta la realtà sociale e naturale, e questo in maniera sufficientemente ordinata.

Uno dei compiti principali dell'antropologia storica è quello di individuare, nei processi oggettivi, materiali, di una formazione sociale, quegli aspetti soggettivi che costituiscono il contenuto della coscienza di un collettivo, che porta que-st'ultimo ad assumere un certo stile di vita e a fare determinati ragionamenti.

Nell'analisi storica gli aspetti psicologici e culturali rivestono molta più importanza che nel passato, anche perché un affronto meramente sociologico dei fenomeni storici finisce col dare una descrizione sommaria dei macroprocessi, sulla base di modelli euristici molto generali e quindi inevitabilmente astratti.

Il pensiero storico infatti resta spesso prigioniero dei principi espressi dalla storiografia positivista del XIX sec. e degli inizi del XX.

Nella sua *Introduzione alla storia* scriveva Louis Halphen: "quando i documenti sono muti, la storia tace; quando semplificano le cose, anche la storia le semplifica; quando invece le distorcono, anche la storia lo fa". Ecco perché Charles Seignobos diceva che lo storico deve accumulare quanti più fatti possibile, metterli a confronto tra loro, come fosse un rigattiere, dopodiché gli sarà relativamente facile scoprire quelle leggi storiche che, pur essendo nascoste, li tengono uniti.

Era il trionfo della "storia quantitativa". La verità è nascosta nei testi, quindi - diceva Fustel de Coulange - "solo testi, sempre testi, nien-

t'altro che testi". Empirismo e accumulazione dei fatti: l'ermeneutica, per scoprire il loro senso implicito, veniva dopo.

Tuttavia questa metodologia non arrivò mai a scoprire un senso profondo dei fatti. L'approccio era troppo sociologico-quantitativo per poter arrivare a capire che la concezione della storia di una determinata civiltà costituiva la consapevolezza ch'essa aveva di se stessa.

I positivisti vedevano il passato come passato. Huizinga invece cominciò a chiedersi come costruire un dialogo fecondo tra passato e presente, in modo che il passato abbia da dire qualcosa di utile al presente.

E si tratta spesso, in effetti, di un dialogo tra due culture diverse, se non opposte. Non è possibile comprendere una cultura spogliandosi completamente della propria. Bisogna anzi avere consapevolezza della propria diversità.

M. M. Bachtin diceva chiaramente che nel dialogo con una cultura diversa una determinata cultura comprende meglio se stessa. Le due culture non hanno bisogno di fondersi o di annullarsi reciprocamente: ciascuna può conservare la propria integrità, uscendone dal confronto molto più arricchita. L'importante è riconoscersi nei reciproci valori. Una posizione, questa, del tutto opposta a quella di Spengler, che rappresentava le culture come monadi chiuse, reciprocamente impenetrabili.

Tuttavia, il dialogo tra passato e presente non si svolge solo nel senso che il presente pone domande al passato. Bachtin si era per così dire limitato a sostenere che il presente può porre al passato delle domande che neppure il passato era stato in grado di porsi, sicché il passato può essere interpretato meglio di quanto esso stesso potesse fare.

In realtà oggi dovremmo dire che il presente non ha alcun diritto di negare al passato la facoltà di porre delle domande al presente stesso, domande proprie, che il nostro presente non ama porsi o addirittura non sa più porsi.

Il dialogo non serve soltanto per capire meglio il passato. Il dialogo dovrebbe servire per comprendere che il passato può contenere aspetti decisivi per vivere meglio il presente, che il presente stesso non è in grado di darsi, perché strutturalmente o comunque tendenzialmente orientato a distruggerli, a censurarli o, se si preferisce, a dimenticarli, a trascurarli.

Se vogliamo, anche il futuro ci interroga, giacché noi, irresponsabilmente, pensiamo di poter lasciare il nostro presente, così com'è, alle generazioni future.

Il passato scuote la testa di fronte al nostro stile di vita: sa di non poterlo cambiare, ma il futuro ci attende al varco, perché non ci permetterà di continuare ad esistere così come siamo.

Ecco perché il dialogo tra culture diverse è sempre molto difficile e complesso, soprattutto se una nega i fondamenti dell'altra, il primo dei quali è il rispetto integrale della natura.

Quando una cultura (p.es. quella anglosassone) distrugge quasi completamente una cultura ad essa precedente (p.es. quella indiana nord-americana), la successiva comprensione della cultura semidistrutta non sarà in grado, inevitabilmente, di cogliere tutti gli aspetti sostanziali che la tenevano in piedi: qualcosa andrà perduto per sempre, qualcosa che avrebbe anche potuto far progredire enormemente la stessa cultura vittoriosa. Si pensi p.es. al terrazzamento agricolo-montano praticato dai Maya, distrutto dagli spagnoli.

Gran parte della conoscenza della natura che avevano le popolazioni americane, prima dell'arrivo degli europei, è andata irrimediabilmente perduta. In tal senso va del tutto esclusa la possibilità che una civiltà antagonista abbia di conoscere una cultura comunitaria meglio di quanto questa non abbia potuto conoscere se stessa.

La cultura occidentale deve togliersi dalla testa la possibilità di poter interpretare adeguatamente qualunque cultura, solo perché presume di possedere una scienza e una tecnica senza precedenti storici.

La vera scienza e la vera tecnica sono soltanto quelle conformi alle esigenze riproduttive della natura. La cultura occidentale dovrebbe anzi chiedersi se la sua profonda diversità rispetto a tutte le altre culture che l'hanno preceduta non sia il sintomo di una grave malattia mortale.

Tutta la cultura medievale è rimasta estranea agli intellettuali del Rinascimento e dell'Illuminismo, mentre i romantici si sono limitati a riscoprirli in chiave appunto "romantica", cioè mistico-poetica, estetico-romanzata, senza capire assolutamente nulla del rapporto contadino/feudo, comunità di villaggio/autoconsumo, natura/agricoltura ecc.

Tutta la cultura moderna europea, nei suoi primi secoli, vedeva nella scultura gotica solo delle copie sbiadite della scultura antica; si interpretavano addirittura i calendari scolpiti nelle cattedrali come una rappresentazione delle dodici fatiche di Ercole, mentre i bassorilievi consacrati a Saint Denis apparivano alla stregua di bacchanali.

La cultura medievale veniva completamente rifiutata e molti suoi monumenti furono distrutti senza tante remore, esattamente come la stessa cattolicità fece nei confronti dei monumenti pagani.

Sotto questo aspetto ogni ricostruzione totale dell'universo spirituale delle culture che sono andate distrutte incontra difficoltà insormon-

tabili: ogni riedificazione del passato non è che una moderna reinterpretazione.

Noi possiamo soltanto sapere *a posteriori* quanto sia approssimativa la nostra interpretazione, e lo dimostriamo dalle continue revisioni o almeno rettifiche che operiamo. E avremo continuamente bisogno di rivedere le nostre interpretazioni, almeno finché i fondamenti della nostra cultura non saranno sostanzialmente analoghi a quelli delle culture comunitarie rimosse.

In altre parole, finché non scopriremo il legame che tiene unite tutte le culture espresse dagli uomini e dalle donne di ogni tempo e luogo, le nostre aspirazioni alla verità storica saranno destinate a rimanere frustrate. E certamente non ci sarà "Ministero della verità", di orwelliana memoria, in grado di soddisfarle.

II

L'antropologia storica deve sviluppare le acquisizioni di quella storiografia scientifica che ha voluto dare concretezza alla storiografia politica, aggiungendovi gli aspetti socioeconomici. Deve svilupparle in direzione dei processi culturali, psicologici, psico-sociali, insomma *umani*.

La fusione della storia con la sociologia e l'economia politica ha comportato una sorta di spersonalizzazione dei processi storici. Il primato concesso all'oggettività delle *forze produttive* ha racchiuso i *rapporti produttivi* entro una cornice prevalentemente economica, trascurando gli aspetti sovrastrutturali.

La tesi secondo cui l'essere materiale determina *sic et simpliciter* la coscienza umana ha avuto per effetto che la coscienza degli uomini è quasi totalmente scomparsa dalle indagini degli storici.

Anzitutto sarebbe meglio sostenere che è *l'essere sociale* a determinare la coscienza individuale, intendendo per "sociale" qualcosa che include *anche* l'economico ma *non solo* questo aspetto produttivo.

In secondo luogo sarebbe meglio precisare che il condizionamento è sempre *relativo*, in quanto la coscienza umana può anche prendere decisioni difformi dall'essere sociale che la condiziona, altrimenti non vi sarebbe *dialettica* nella storia, ma solo ripetizione obbligatoria di regole precostituite.

Michel Vovelle ha sempre rifiutato di considerare gli aspetti socioeconomici come esclusivi dello storico marxista e si dichiarava molto interessato anche ai processi relativi alla formazione e allo sviluppo della "mentalità".

In effetti è divenuto ormai un dato acquisito della storiografia più avanzata l'idea che per comprendere il comportamento umano è necessario conoscere non soltanto le condizioni materiali ad esso esterne, ma anche le forme immateriali della coscienza, della mentalità, della cultura.

In particolare è molto utile stabilire una differenza tra i prerequisiti o premesse "potenziali" del comportamento sociale degli uomini (intendendo con ciò anche gli stimoli provenienti dal mondo esterno) e le cause "fattive" degli eventi, cioè le condizioni oggettive che ad un certo punto determinano gli stili di vita, le scelte esistenziali, in quanto gli stimoli, le opportunità sono divenute fatti concreti della coscienza umana, avendo attraversato i filtri e i meccanismi psichici di trasformazione.

Tuttavia, è anche vero che spesso per motivi di forza maggiore, indipendentemente dalla propria volontà, ci si trova a vivere in una determinata maniera piuttosto che in un'altra. Spesso addirittura gli scopi che gli uomini si prefiggono possono essere falsi oppure i risultati che si ottengono, perseguendoli, possono essere opposti a quelli preventivati. Il concetto di "ironia della storia" è ben noto a tutti gli storiografi.

È bene comunque che lo storico faccia di tutto per individuare il carattere *alternativo* delle vie dello sviluppo storico, al fine di ridurre al minimo la legge della necessità storica.

La necessità è la conseguenza di una realtà scelta. La scelta può essere *diretta* (personale) o *indiretta* (impersonale, cioè voluta da altri).

Le leggi della storia non possono essere feticizzate; se la realtà storica viene eccessivamente semplificata, la si falsifica. Occorre una tendenza integrazionista, olistica, delle varie discipline specialistiche: anche perché gli storici dell'economia o della letteratura o delle arti studiano in fondo gli stessi soggetti.

La storia deve essere "totale", dove la pietra angolare per la comprensione di ogni singolo aspetto è data dalla *coscienza umana*. Il materiale e l'immateriale devono acquisire pari dignità.

Una "scienza dell'uomo e per l'uomo" non può essere "scientifica" come una scienza esatta. Nella storia interagiscono dialetticamente *libertà e necessità*. I processi non possono essere rappresentati come *sub specie necessitatis*.

Alla pigrizia mentale del ricercatore può far comodo agire secondo la categoria della necessità (che spesso, erroneamente, viene fatta coincidere con quella fatalistica della "inevitabilità"). La necessità è un condizionamento oggettivo di cui bisogna tener conto, prima di poter prendere una decisione.

L'inevitabilità è una sorta di condanna, un peso superiore alle proprie forze, che schiaccia inesorabilmente la propria libertà di scelta.

L'inevitabilità non offre alternative. La necessità invece è solo un condizionamento, anche forte, di cui sarebbe irresponsabile non prendere atto. Essa non esclude di per sé la possibilità di vie alternative allo sviluppo storico.

Anzi è un preciso compito dello storico abituare il lettore a capire che i processi non sono unilaterali, univoci, ma sempre frutto di libertà di scelta, in cui pesano determinati condizionamenti, i quali possono portare a scelte sbagliate o a conseguenze impreviste, pur in presenza di scelte giuste, semplicemente perché si era sottovalutato il peso, l'influenza di quei condizionamenti.

Questo poi senza considerare che in genere i processi storici, quando non si è in presenza di rivoluzioni traumatiche, avvengono in maniera graduale, quasi impercettibile, semplicemente per progressive determinazioni quantitative, informali, anche se ad un certo punto appare la necessità di dover prendere delle decisioni, in quanto quelle successive determinazioni quantitative, di forma, tendono a mutarsi in qualcosa di qualitativamente diverso, di sostanzialmente nuovo, inedito.

A quel punto occorre agire subito, sperando che la scelta sia la meno dolorosa possibile, anche perché più si agisce in ritardo e più la scelta sarà cruenta. Una decisione deve comunque essere presa. Se il *Dictatus papae* di Gregorio VII fosse stato respinto dalla maggioranza dei vescovi o da una rimostranza popolare, non sarebbe nata con lui la teocrazia papale.

Nella storia solo alcune possibilità si realizzano, altre vengono negate, ma se quelle che si realizzano non hanno caratteristiche autenticamente umane o conformi a natura, quelle negate si ripresentano, ovviamente in forme nuove, relative al mutare dei tempi.

Tutta la critica al cattolicesimo-romano, a partire dai movimenti ereticali pauperistici, che la chiesa represses duramente, è stata ereditata, mutandone ovviamente forme e contenuti, dalla nascita del pensiero laico, agnostico e ateistico, del mondo moderno.

Occorre che gli storici si concentrino soprattutto sulle fasi di transizione da una civiltà o da una formazione sociale a un'altra, e che individuino di queste fasi gli sviluppi culturali della mentalità che, insieme alle condizioni materiali dell'economia, hanno promosso tali fasi.

Le tradizioni infatti possono essere violate sia in senso negativo che in senso positivo. La chiesa romana p.es. violò negativamente la tradizione ortodossa espressa nei primi mille anni di storia del cristianesimo. Ma il socialismo violò positivamente la tradizione millenaria che la chiesa romana espresse dopo il 1054.

Non si possono prendere le cose come un "fatto compiuto". Dietro questi fatti vi sono tensioni e contrasti che possono trascinarsi anche per secoli. Dal *Filioque* allo scisma del 1054 passarono tre secoli.

Poi non bisogna dimenticare che in tali fasi di transizione, alcuni personaggi storici incarnano meglio di altri l'essenza dei contrasti fondamentali. Pertanto le loro opere devono essere oggetto di un esame particolare, approfondito. Per comprendere la nascita dell'epoca moderna non basta leggersi il *Capitale* di Marx, occorrono anche le opere di Lutero e di Calvino.

Se Marx fosse stato supportato da un'équipe di studiosi, queste cose sarebbero venute fuori da sé, cioè non sarebbero rimaste a livello di semplici intuizioni o di affermazioni estemporanee.

Tuttavia il fatto che esistano personaggi storici in grado di rappresentare, da soli, l'essenza dei problemi cruciali di un determinato periodo non deve farci dimenticare che le idee, di per sé, non sono nulla se non entrano nella coscienza delle masse, e se queste non decidono di metterle in pratica o non accettano che vengano praticate.

In ultima istanza infatti sono le masse che fanno la storia, non tanto gli individui singoli. Le idee personali diventano una forza tanto più materiale quanto più sono condivise. È sempre necessaria quindi una loro semplificazione, una forma didattica, pedagogica della loro trasmissione al popolo, nell'uso di tutti i mezzi disponibili.

Questo per dire che spesso nella storia hanno più peso le opinioni inesprese delle masse che non quelle espresse dagli intellettuali. Le produzioni culturali destinate a rimanere nel tempo, anche se sul piano stilistico-formale non sono le migliori, sono sempre quelle collettive, cioè quelle verificate dagli stessi fruitori, che con la loro creatività, inventiva, critica, hanno contribuito a precisarne i contenuti. I vangeli ne sono un chiaro esempio. Nonostante le loro falsificazioni, restano un documento di grande valore letterario. Ma anche oggi il software "open source" è considerato migliore di quello coi sorgenti criptati.

Questo peraltro significa che lo storico deve necessariamente attribuire una certa "dignità" anche alla produzione culturale che ufficialmente viene considerata "minore". P. es. la letteratura del Risorgimento italiano è quasi inesistente nei manuali scolastici di storia della letteratura.

Chiediamoci: fra mille anni uno storico riuscirà a interpretare più facilmente il nostro periodo attraverso le news dei telegiornali o attraverso i verbali dei processi civili e penali? Noi sappiamo che quanto più una notizia è ufficiale, di dominio pubblico, espressione dei poteri dominanti, tanto meno è attendibile, veridica, verificabile.

Bisogna che gli storici siano molto più sospettosi nei confronti delle dichiarazioni dirette, esplicite, degli uomini di potere, e si affidino maggiormente alle testimonianze indirette, alle opinioni espresse involontariamente, o anche ai racconti cosiddetti "controcorrente". Sarebbe p.es. ingenuo cercare di capire l'evoluzione dei dogmi della chiesa romana prendendo in esame i dogmi stessi.

Bisogna sempre fare una precisa distinzione tra istituzioni e masse popolari, tra poteri dominanti e senso comune. Ciò è ancor più necessario quando si esaminano ideologie che favoriscono il dualismo di teoria e pratica, come appunto quelle cattolico-romana e protestante, ma anche quelle stalinista e maoista. E nell'affermazione e diffusione del dualismo gli intellettuali sono sicuramente, rispetto alla gente comune, maestri insuperabili.

Considerazioni sulla storiografia francese

È difficile immaginare uno storico marxista politicamente disimpegnato. Se esiste uno storico del genere, il suo marxismo risulterà accademico, cioè astratto, di maniera, antidialettico.

Questo non significa che uno storico marxista debba essere politicamente impegnato. Esistono gradi diversi di impegno e anche di interessi culturali e di consapevolezza delle cose, con cui p.es. si danno pesi o rilevanze differenti a ognuna delle tre dimensioni temporali.

È evidente infatti che se uno storico volesse fare lo scrittore impegnato politicamente, dovrebbe scegliere la professione del giornalista, che è tutta rivolta a leggere il presente, oppure dovrebbe scegliere la strada del politologo e scrivere di leggi e delle loro interpretazioni, di piattaforme programmatiche, di tattica e di strategia, di agitazione e di propaganda, di pubbliche relazioni ecc.

Compito dello storico in realtà è quello di sentire anzitutto il dovere di non disperdere la memoria storica, di trovare nel passato qualcosa che possa aiutare il presente a vivere con coerenza i valori umani e democratici. Uno storico vive le sue istanze di autenticità e libertà con la preoccupazione di salvaguardare anzitutto una memoria minacciata dai valori anti-umanistici e anti-democratici, cioè lotta contro i rischi di reiterare gli errori del passato in nome dell'oblio e della dimenticanza.

La sua funzione è quella di dimostrare, attraverso l'uso di fonti di qualsivoglia genere, che in un certo contesto spazio-temporale era presente una determinata dimensione umana, che andava conservata o, se tradita, che andava recuperata, eventualmente in forme e modi diversi da quelli originari, ma sempre in conformità a ciò che qualifica l'umano come tale.

Uno storico umanista, democratico deve necessariamente essere uno storico dell'umanità, cioè dell'intero genere umano, nel senso che deve essere capace di scorgere le tracce dell'umanità dell'uomo in qualunque contesto o latitudine o dimensione temporale oggetto della sua ricerca. Uno storico non può porsi al servizio di qualcosa o di qualcuno che non sia l'uomo stesso.

Ora, se questo è vero, è evidente che la fortuna o sfortuna dell'*histoire nouvelle* è stata strettamente legata all'atmosfera di *engagement* che gli storici francesi hanno respirato dal primo dopoguerra, in cui ancora molto forte si facevano sentire il profumo della rivoluzione bol-

scevicca e il tanfo della guerra mondiale, sino al momento in cui, negli anni Sessanta, si sarebbe dovuta prendere, in Europa occidentale, una decisione inequivoca a favore del socialismo rivoluzionario e che invece non si prese.

Gli anni Sessanta e Settanta furono gli ultimi in cui in Europa occidentale e soprattutto in Francia si poté respirare l'aria delle istanze di liberazione dal capitalismo, dopodiché l'involuzione prese tutti, inclusi gli intellettuali delle "Annales", nella generale convinzione che il processo regressivo fosse legittimato dai risultati deludenti, sul piano politico della democrazia e su quello civile dei diritti umani, conseguiti nella parte orientale del continente, dominata dal cosiddetto "socialismo reale".

Gli storici delle "Annales" diventarono, nell'arco di mezzo secolo, i più vicini e insieme i più lontani dalle concezioni storiografiche marxiste, che a partire da Marx ed Engels s'erano fatte strada in Europa, dell'ovest e soprattutto dell'est, approdando a quelle, culturalmente innovative, di Gramsci.

L'esperienza *annalista* è stata il tentativo di esprimere una posizione autonoma della Francia dall'egemonia anglosassone (specie statunitense), che fosse però nello stesso tempo del tutto separata dall'esperienza del partito comunista francese, quindi è stata il tentativo di avvicinarsi al marxismo restando borghesi; e in questo progetto le "Annales" hanno potuto fruire di ampi appoggi governativi, proprio perché sin dall'inizio erano relativamente definiti i limiti entro cui gli intellettuali avrebbero potuto muoversi.

Tuttavia, il fallimento del "socialismo reale", che negli anni Sessanta non era così scontato come negli anni Ottanta, non può essere considerato come motivo principale della parabola involutiva delle "Annales". Le cause, in realtà, vanno cercate *ab intra*, là dove una inadeguata rappresentazione della realtà non avrebbe mai potuto portare a una svolta sul piano dell'impegno politico.

Le "Annales" sono state sin dall'inizio un'esperienza borghese di ricerca storica, in cui si è passati da una certa apertura mentale verso le idee più progressiste in campo politico e culturale, a una chiusura ermetica, con la terza generazione di storici, nei confronti di ogni sviluppo progressivo. Per cui è lecito sostenere che le "Annales" rappresentano in campo culturale il fallimento dell'idea di democrazia, esattamente come l'ideologia marxista-leninista ha rappresentato sul piano politico il fallimento dell'idea di socialismo.

Sotto questo aspetto Braudel costituisce il momento drammatico della cesura: il punto borghese più vicino al marxismo nel momento in cui l'esigenza ufficiale era quella di staccarsene in modo netto, non solo

per evitare possibili reiterazioni dell'esperienza bolscevica, ma per evitare anche qualunque alternativa socialista a quella esperienza.

Il ruolo progressivo delle "Annales" ha termine nel momento stesso in cui i poteri istituzionali si rendono conto che il capitalismo avrebbe potuto continuare ad ardere sotto le ceneri delle due guerre mondiali, delle cicliche recessioni economiche e dell'ultima contestazione operaio-studentesca.

L'esperienza delle "Annales", per riprendere il discorso iniziale, ci aiuta a capire una cosa di fondamentale importanza: per realizzare la democrazia e insieme il socialismo bisogna anzitutto liberarsi delle idee di democrazia e di socialismo, essendo le une troppo influenzate dalle ideologie borghesi e le altre troppo dalle ideologie marx-leniniste.

Bisogna, in generale, liberarsi dalle idee fisse, perché sono queste che riducono gli spazi di manovra, che intrappolano la creatività e che soprattutto danno una lettura schematica dei bisogni. Bisogna cioè convincersi che la complessità e profondità dell'essere umano è infinitamente superiore a qualunque ideologia politica o filosofica.

Uno Stato, un partito, un'istituzione che pretende di *tutelare* o, peggio, *garantire* le idee di socialismo e di democrazia, *eo ipso* le viola. Questo significa che l'obiettivo di realizzare una società a misura d'uomo deve prevedere, sempre e comunque, la possibilità che ogni essere umano resti se stesso o possa ridiventarlo, se ha smesso di esserlo, nel rispetto dei principi della natura.

Una qualunque *direzione* delle menti, delle volontà, delle coscienze è, *ipso facto*, una negazione della natura umana, anche quando questa direzione sembra essere accettata consapevolmente. Gli uomini devono imparare ad auto-gestirsi, ad auto-dirigersi, ad auto-determinarsi.

Un potere politico che si fregi del titolo di "democratico" dovrebbe limitarsi a porre le basi perché ciò possa svilupparsi, e quanto più ciò si sviluppa tanto meno potere deve avere la sfera "politica", poiché questa altro non deve essere che il frutto di decisioni prese autonomamente da liberi cittadini.

L'uomo deve poter esprimere in libertà il proprio pensiero per la risoluzione dei propri bisogni, liberandosi progressivamente dei condizionamenti materiali e culturali che lo limitano in questa espressione. E il primo condizionamento da superare è il concetto stesso di *civiltà*, cercando alternative nell'Africa tribale, nell'Asia contadina, nelle Americhe precolombiane e nella primitiva Oceania.

STATI UNITI

La storiografia americana contemporanea

Sin dalla seconda guerra mondiale l'evoluzione del pensiero storico americano è stata largamente determinata da un forte rinnovamento delle sue basi metodologiche. Si cominciò infatti coll'adottare i metodi cosiddetti quantitativi e interdisciplinari, molto più positivistici del logoro neokantismo.

Naturalmente le esigenze della politica governativa, in tale mutamento, ebbero la loro parte. La maggioranza degli storici americani sposò le idee di un gruppo sociale elitario e costituì l'ala apologetica degli studi storici di questo paese: una piccola minoranza invece rifletteva gli interessi dell'opposizione sociopolitica e per questo la si può definire socialmente critica.

Il legame tra ricerca storica e schieramento politico è sempre stato molto sentito negli Stati Uniti: proprio in virtù di esso gli storici decidono le metodologie da adottare, gli argomenti da trattare, le fonti da consultare, ecc.

Negli anni '50 e '60 del Novecento la scuola apologetica del *consensus* servì da "portavoce storiografica" alle istituzioni: essa tolse al passato americano la scomoda realtà dei conflitti di classe e alimentò il concetto di "esclusività americana".

Tuttavia, a partire dalla metà degli anni '60 sino alla fine degli anni '70, il trend storiografico radicaldemocratico, che si sviluppò in sintonia con i movimenti democratici di massa di quel periodo, provocò un'inversione di rotta. Gli antagonismi, le contraddizioni e i conflitti non solo smettevano d'essere censurati, ma venivano anche posti alla base del processo storico.

Si può in sostanza dire che la storiografia americana non marxista è passata, dalla seconda guerra mondiale sino all'inizio degli anni '80, per tre stadi: conservativo, liberale e radicaldemocratico, ognuno dei quali ha chiaramente espresso uno stretto legame fra la storia come disciplina e le situazioni sociopolitiche in mutamento.

Negli anni '40 e '50 la storiografia reagì favorevolmente alla "guerra fredda" scatenata dalle autorità americane e alla pesante atmosfera anticomunista. La scuola del "consenso" era riuscita facilmente a far

convergere gli orientamenti conservatori e liberali, la cui principale differenza stava semplicemente nell'idea storica dell'America.

Gli storici conservatori sostenevano che la società nordamericana avesse conseguito la sua forma classica nel momento in cui i Padri pellegrini (o fondatori) sbarcarono in America dal Mayflower nel 1620, stipulando il primo "contratto sociale" della storia. I *liberals* invece sostenevano il capitalismo monopolistico riformato, che, a loro giudizio, avrebbe creato uno stato di prosperità universale.

In ogni caso entrambi i gruppi manifestavano piena lealtà alla teoria dell'esclusività americana, e interpretavano l'esperienza storica americana come l'incarnazione di un esperimento democratico unico. Essi videro lo Stato economico creato dai monopoli come molto solido e negarono la presenza di antagonismi di classe e conflitti sociali acuti nella storia americana.

L'assenza di un'eredità feudale nel passato americano si pensava avesse liberato la storia degli Usa non solo dalla tradizione borghese rivoluzionaria ma anche da quella socialista. Questa tesi, elaborata per la prima volta da Louis Hartz nel 1955, acquistò subito vasti consensi.

La tradizione socialista veniva così ad essere considerata una conseguenza della lotta antifeudale, non antiborghese: era il prodotto non della società capitalista ma di quella feudale. Questa concezione storica, priva di qualunque scientificità, venne usata proprio per eliminare la tradizione rivoluzionaria, radicale e socialista del passato americano.

Ma proprio nel momento in cui sembrava che l'edificio costruito su questi pilastri teoretici fosse di una solidità eccezionale, scoppiò la gravissima crisi degli anni '60. Influenzati dalla lotta per i diritti civili dei neri americani, dal movimento di massa antimilitarista e dalle azioni politico-sindacali della classe operaia, gli storici cominciarono ad assumere posizioni radicali e di sinistra.

La scuola del *consenso* andava perdendo ogni credibilità e l'ala liberale si stava progressivamente staccando da quella conservatrice. Una monografia di R. Hofstadter, leader riconosciuto della tendenza liberale, confermava questo mutamento. Mettendo criticamente a confronto le due principali scuole storiografiche non-marxiste degli Usa, quella del *consensus* e quella progressista, egli ammise non solo che nella storia dell'America ci sono stati forti conflitti e contraddizioni antagonistiche, ma anche che la guerra d'Indipendenza del 1775-83 e la guerra civile del 1861-65 avevano un carattere rivoluzionario.⁵

Tuttavia, il risultato più importante degli anni '60 fu la formazione della cosiddetta storiografia *new left* (nuova sinistra), che si guadagnò

⁵ Cfr *The Progressive Historians: Turner, Beard, Parrington*, N.Y. 1968.

i riconoscimenti accademici negli anni '70 e '80 con la denominazione di "scuola radicale".

Molto famosi divennero i suoi principali esponenti: W. A. Williams, G. Kolko, E. D. Genovese, E. Foner, H. G. Gutman, L. F. Litwack e M. Dubofski. A tutt'oggi essa rappresenta il meglio della storiografia americana. La stessa scuola marxista non regge il confronto.

Le sue origini risalgono alla *progressive school* degli inizi del sec. XX. Ch. Beard, C. L. Becker, V. L. Parrington, A. Schlesinger sr., C. Vann Woodward furono i primi non-marxisti ad elaborare una sofisticata analisi delle tradizioni rivoluzionarie, radicali e democratiche della storia americana, i primi a studiare la lotta di classe dei *farmers* e dei movimenti di massa antimonopolistici.

Questi storici distinguevano tre principali periodi nella loro concezione della storia americana: un periodo iniziale che va dalla formazione delle colonie nordamericane alla fine del XVIII sec.; un periodo medio che va sino al 1860; e l'ultimo periodo che andava a concludersi agli inizi del Novecento.

Stando alle loro analisi la guerra d'Indipendenza - definita come una "rivoluzione socio-politica" - portò il primo periodo a maturità; la guerra civile (chiamata anche "seconda rivoluzione americana") concluse il secondo periodo; mentre la vittoria delle forze antimonopoliste fu l'atto culminante del terzo periodo.

Le concezioni contraddittorie e a volte semplicistiche di questa scuola progressista dipesero indubbiamente dalle origini piccolo borghesi dei suoi esponenti, nonché da un certo eclettismo metodologico. Sebbene infatti essi riconoscessero l'importante ruolo della lotta di classe nella storia degli Usa, non considerarono mai il proletariato come una classe indipendente, caratterizzato da una propria ideologia, preferendo invece vedere i lavoratori come alleati della borghesia liberal-democratica. Lo dimostra ad es. il fatto ch'essi stimavano il *new deal* di Roosevelt degli anni '30 come la "terza rivoluzione antimonopolistica" degli Usa.

Sotto questo aspetto si può tranquillamente affermare che gli storici radicali degli anni '60 siano stati influenzati dal marxismo molto più dei loro colleghi progressisti d'inizio secolo. Essi infatti videro la società capitalistica americana come un sistema antagonistico a livello economico, sociale e politico, che tale è stato - come essi ben evidenziarono - sin dall'inizio della storia americana, e non solo relativamente al periodo moderno. Di qui la loro esigenza di trasformare la critica dei monopoli in una critica del sistema *qua talis*.

I progressisti avevano ricondotto la lotta di classe a una serie di conflitti fra interessi meramente economici di diversi strati sociali. Gli

storici radicali invece mostrarono l'influenza delle leggi economiche basilari del capitalismo (e anzitutto quella dell'accumulazione privata capitalistica) nelle motivazioni dello Stato borghese e della borghesia americana, in campi come quelli della politica sociale ed economica, interna ed estera.

Ma c'è di più. Gli storici progressisti pensavano che gli interessi di classe del proletariato fossero semplicemente volti a migliorare le proprie condizioni materiali d'esistenza, all'interno di una società borghese mai messa in discussione. Essi hanno sempre guardato la classe operaia come un alleato o addirittura come un supporto sociale dei politici liberal-riformisti.

Viceversa, gli storici radicali erano convinti che gli interessi del proletariato fossero anticapitalisti e sostanzialmente diversi dagli obiettivi liberal-riformisti. H. Gutman, D. Montgomery, M. Dubofsky, J. R. Green, J. Weinstein e altri, in questo senso, criticarono duramente la scuola del Wisconsin che aveva dominato gli studi del movimento operaio americano per buona parte del sec. XX.

I "wisconsinisti" - essi notarono - avevano scorrettamente equiparato la storia del proletariato americano con quella delle *trade unions*, sebbene quest'ultime non raccogliessero più di un quinto di tutti i lavoratori americani. Peraltro di queste *unions* si preferiva prendere in considerazione solo il pensiero e l'azione dell'élite: gli altri membri venivano considerati più o meno consenzienti. Non a caso le contraddizioni fra il proletariato e la borghesia venivano ridotte a semplici conflitti di carattere economico-sindacale, riguardanti il mercato del lavoro.

Gli storici radicali, servendosi di metodi quantitativi moderni e di approcci interdisciplinari, contribuirono enormemente alla comprensione del ruolo della borghesia e dello Stato, della società monopolistica e della politica estera imperialistica. In particolare fornirono validi strumenti per individuare la mentalità del lavoratore americano, la cui vita sociale veniva analizzata sotto gli aspetti religiosi, familiari-parentali, politico ideali, ecc.

Oltre ai nomi citati possiamo ricordare M. Urofsky, R. Radosh, W. F. La Feber, G. Alperovitz, L. C. Gardner, T. Mc Cormic. Ma, nonostante ciò, molte loro opere soffrono di stereotipi ideologici e di eclettismo metodologico.

È ben noto, ad esempio, l'approccio idealistico nell'analisi del ruolo della borghesia durante le prime tappe del capitalismo o l'ammirazione per le azioni spontaneistiche del movimento operaio. Alcuni storici radicali hanno sopravvalutato le capacità del sistema monopolistico statale di preservare se stesso.

Queste due correnti continuano ad esercitare una certa autorità nel panorama degli studi storici americani. Alla presidenza dell'organizzazione degli storici americani si sono succeduti, nel corso degli anni Ottanta, tre radicali: Williams, Genovese e Litwach.

Ma a partire dalla metà degli anni '70 una terza corrente è venuta prepotentemente emergendo: quella conservatrice. Gli scrittori collegati a questo nuovo trend (I. Kristol, D. Bell, T. J. Lowi, B. Y. Pines...) hanno esordito attaccando frontalmente non solo le concezioni radical-democratiche ma anche quelle liberali. Essi ad es. condannano le politiche governative dei presidenti Kennedy e Johnson, rifiutano tutti i programmi di assistenza sociale degli anni '60, ritengono che la povertà e l'ineguaglianza siano inevitabili, parteggiano per il darwinismo sociale e le idee malthusiane.

In particolare, sul concetto di povertà le loro opinioni sono davvero singolari: chi sostiene che i poveri degli Usa sono molto più ricchi dei poveri del Terzo mondo, chi pensa che la povertà non sia un fenomeno oggettivo ma una "percezione soggettiva" degli strati sociali più bassi, chi addirittura ritiene che l'assistenza sociale sia un incentivo alla povertà... Insomma, l'aspirazione massima di questi storici conservatori è quella di tornare all'americanismo anni '50, quando tutto appariva "facile".

Proprio alla fine degli anni '50 si verificò una sorta di "rivoluzione metodologica" negli studi storici: essa determinò la nascita della cosiddetta *new scientific history*. L'uso interdisciplinare dei metodi di molte scienze: sociologia, politologia, psicologia, antropologia, etnografia, demografia... unitamente all'adozione di metodi di ricerca quantitativi, portò alla convinzione che la storiografia poteva essere paragonata a una "scienza esatta".

Il tentativo non era solo quello di superare i limiti della teoria del consenso, ma anche quello di fornire un metodo scientifico, oggettivo, libero da ogni pregiudizio, da ogni orientamento ideologizzato, tanto che secondo i fautori di questo nuovo indirizzo tutte le precedenti distinzioni storiografiche avrebbero perso il loro senso.

All'inizio, in effetti, si ebbe un'impressione alquanto favorevole. Gli orizzonti e le capacità della storiografia si erano allargati. Tantissime cose interessanti si erano scoperte, specie nello studio delle esperienze collettive e della consapevolezza dei popoli di epoche diverse.

Questa nuova metodologia divenne parte del bagaglio teorico di storici marxisti e non marxisti di tutte le tendenze. Ma sarebbe far loro un torto sostenere che la "nuova storia scientifica" abbia eliminato le diffe-

renze che li dividevano, o che i metodi quantitativi e interdisciplinari costituissero la quintessenza metodologica degli studi storici.

Basta vedere cosa è successo in questi ultimi 40 anni: la *new scientific history* si è suddivisa in diverse branche, all'interno delle quali prevalgono nettamente le correnti conservatrici e liberali, nonché i metodi della più pura sociologia e politologia borghese.

Ecco alcuni esempi per convincersene: gli storici che hanno studiato le cause della guerra civile americana, sostengono che la schiavitù e di conseguenza gli antagonismi di classe fra il nord capitalista e il sud schiavista non ebbero alcuna parte di rilievo nello scatenamento della guerra, e lo dimostrerebbe secondo loro il fatto che gli elettori votarono per i democratici o i repubblicani a seconda delle diverse tradizioni etnico-religiose. In pratica la *new political history* considera molto più importanti dei conflitti di classe le contraddizioni di tipo etnico-religioso.

I leader riconosciuti della *new economic history*, R. W. Fogel e S. L. Engerman, cercarono persino di dimostrare che il sud schiavista aveva conosciuto, nei decenni anteriori alla guerra, uno sviluppo progressivo. Il loro *Time on the Cross* (Boston 1974), due volumi dedicati all'esame della schiavitù, si basava su quattro tesi fondamentali:

1. la schiavitù negli Usa fu un sistema economico altamente produttivo e redditizio, che alla vigilia della guerra civile stava prosperando sia negli Stati costieri dell'Atlantico che nei nuovi Stati occidentali;
2. il lavoro schiavistico nelle piantagioni fu più produttivo del lavoro libero dei *farmers* bianchi e dei salariati agricoli;
3. le piantagioni garantivano agli schiavi un più alto standard di vita rispetto a quello offerto dal capitalismo al proletariato industriale e a quello raggiunto dai neri americani dopo l'emancipazione;
4. le piantagioni non reprimevano le capacità fisiche, intellettuali e morali degli schiavi, i quali anzi appresero gli elementi del cristianesimo, della famiglia monogamica, ecc.

Queste tesi vennero sottoposte a dura critica da molti storici marxisti e non. In modo particolare non sfuggì loro che Engerman e Fogel (inclusi altri esponenti della *new economic history*) avevano comparato lo schiavismo delle piantagioni a un solo breve periodo del capitalismo industriale, quello dal 1825 al 1850.

Effettivamente in quegli anni risultava una minore produttività da parte del capitalismo, ma solo perché questo era agli inizi del suo cammino e non, come lo schiavismo, nel pieno delle forze. D. C. North, T. C. Cochran, G. R. Taylor e P. Temin ribatterono sostenendo che la

guerra civile non stimolò affatto lo sviluppo capitalistico, ma anzi lo impedì, portando l'America degli anni '70 più indietro rispetto al 1860.

Tuttavia questo regresso economico fu momentaneo e in un certo senso fisiologico: i frutti delle rivoluzioni sociopolitiche non si fanno sentire subito.

In sostanza la *new scientific history* non fa che spezzare la storia sociale di tutte le tappe del capitalismo americano in molti tipi di "storie" fra loro giustapposte o parallele, comunque isolate dalla base economica e dalla struttura politica della società: di qui la storia della famiglia, delle donne, dei figli, degli adolescenti, delle comunità etniche, delle sette religiose ecc. Ogni singola storia viene trattata senza tener conto né dei principali orientamenti dello sviluppo storico, né delle fondamentali distinzioni di classe.

L'antistoricismo di questi metodi liberal-conservatori è alla base del rifiuto di tutti i metodi di ricerca della storiografia classica e, nonostante gli approcci interdisciplinari e le tecniche quantitative, esso resta sostanzialmente apologetico del sistema borghese.

Viceversa, la storiografia radical-democratica, benché numericamente più debole dell'altra, rappresenta un'importante tendenza nell'evoluzione della *new scientific history* americana. M. B. Katz, M. J. Doucet e M. J. Stern, studiando la struttura sociale americana del 1850-75, hanno criticato l'interpretazione behaviouristica e socio-psicologica delle classi fornita dalla storiografia borghese, e hanno mostrato che gli interessi di classe possono trovare nel proletariato una consapevolezza e un comportamento inadeguati, ma non per questo essi risultano meno reali.

Il fenomeno caratteristico del Nord America in quel periodo di espansioni, la mobilità sociale, può aver fatto credere che non esistessero antagonismi fra le classi, ma si è trattato di una pura e semplice apparenza. Il capitalismo non fa sparire i conflitti tra le classi ma anzi li aggrava.⁶

Oggi la *new scientific history*, così come tutta la storiografia non marxista nordamericana, è suddivisa in tre fondamentali correnti, come già si è detto: conservatrice, liberale e radical-democratica. Nonostante alcuni punti in comune, a livello di metodo e di contenuto storiografici, le loro principali differenze si possono riassumere, per concludere, alle seguenti quattro:

1. gli esponenti del trend liberale e conservatore aderiscono all'idea di una esclusività storica nazionale. Essi vedono la storia del mondo come una somma meccanica di storie nazionali, ognuna delle quali si è sviluppata secondo proprie leggi. Negli ultimi

⁶ Cfr. *The Social Organisation of Early Industrial Capitalism*, Cambridge, Mass., 1982.

trent'anni s'è imposta una variante dell'esclusività americana. R. Palmer e i suoi seguaci hanno lanciato l'idea che la regione atlantica "avanzata" include anche i paesi eurooccidentali, i quali però restano inferiori alla insuperata civiltà americana. Gli esponenti della tendenza radicale ritengono invece che il processo storico-universale sia unitario, nel senso che esistono alcune fondamentali leggi storiche che possono essere applicate allo studio della storia di ogni singola nazione.

2. La maggioranza degli storici liberal-conservatori sostiene un approccio *multi-factor* alla casualità storica e crede nell'equivalenza dei fattori. Chi invece attribuisce l'importanza maggiore a un singolo fattore, il più delle volte sceglie fra i seguenti: mutamenti tecnologici, influenze ambientali, lo Stato e i partiti politici, aspetti bio-psicologici. Viceversa, gli storici radicali puntano l'attenzione sugli elementi materiali ed economici dello sviluppo storico, e fra questi considerano che i conflitti sociali e di classe giocano un ruolo decisivo.
3. Va detto tuttavia che solo gli storici più conservatori oggi negano completamente l'esistenza dei conflitti nella storia del loro paese. Per quelli liberali o moderati l'interpretazione dei conflitti storici viene usata come contrappeso a quella marxista. Si può anzi dire, sotto questo aspetto, che tra le principali interpretazioni liberal-borghesi dei conflitti sociali vi sono: quella che nega il conflitto di classe ai livelli delle relazioni produttive, situandolo solo in quelle distributive; quella che, dopo aver diviso la società in molti piccoli gruppi, vede i conflitti sociali nelle diverse esigenze professionali o comunque vitali di questi gruppi, che pur possono avere un medesimo rapporto nei confronti della proprietà dei mezzi produttivi; quella infine che enfatizza i contrasti generazionali e della convivenza interetnica e religiosa.
4. Sul piano della concezione politica del mondo, sia i conservatori che i liberali vogliono preservare, come noto, le posizioni storiche del capitalismo monopolistico, benché i liberali, a differenza dei conservatori, vogliono questo in virtù di riforme e di una regolazione monopolistico-statale dell'economia. Fra gli storici liberali si possono riscontrare anche sentimenti pacifisti e vagamente antimperialistici. I rappresentanti dell'ala radicale sono invece molto più netti nell'opposizione al dominio dei monopoli.

Il mito americano

La storia degli Stati Uniti, come quella di numerosi altri paesi dell'epoca moderna, ha per contenuto essenziale lo sviluppo del capitalismo e della società borghese. Solo che in questo caso le condizioni storiche in cui lo sviluppo è avvenuto sono state particolarmente favorevoli: assenza del sistema feudale e di un pesante apparato burocratico, vittoria nella guerra d'indipendenza contro l'Inghilterra (1775-83), vantaggiosa situazione geografica e immense ricchezze, ancora vergini, di un intero continente.

Il territorio americano, in mano ai bianchi europei, aumentò di dieci volte da 1776 al 1900. L'esistenza delle libere terre, da sottrarre prevalentemente ai nativi, facilitò il percorso della via democratica nell'evoluzione capitalistica dell'agricoltura e creò le condizioni necessarie per uno sviluppo impetuoso dell'industria capitalistica alla fine del XIX sec.

L'Europa diede al nuovo mondo milioni e milioni di uomini e donne già in grado di lavorare. Due guerre mondiali consolidarono le posizioni degli Usa nel mondo capitalista. Queste e altre peculiarità conferiscono alla storia del paese una grande originalità e ci aiutano a comprendere fenomeni come la forza di lunga durata del capitalismo americano, la relativa debolezza del movimento operaio e taluni tratti del carattere nazionale degli americani.

Proprio le particolarità dello sviluppo economico, sociale e politico - male interpretate da una certa apologetica borghese e sciovinistica - diedero corpo alla cosiddetta "teoria dell'esclusività", destinata a mostrare sia la tipicità dell'esperienza storica americana che il modello ideale da seguire in tutto il mondo relativamente alle istituzioni sociopolitiche di tale paese.

La teoria dell'esclusività si modificò nel corso delle generazioni, riflettendo gli interessi dei diversi gruppi sociali, ma nel complesso essa continuò a restare un elemento essenziale della coscienza borghese americana.

Gli inizi storici della formulazione di questa idea risalgono alla stessa scoperta dell'America. come elemento dell'utopia sociale, della leggenda dell'età dell'oro. Nel 1516 Tommaso Moro situò il suo Stato ideale in questo nuovo continente, ispirando una sequela di imitatori.

L'idea dell'esclusività divenne parte integrante della filosofia dei coloni europei in America. Costoro infatti non lasciavano l'Europa solo per cercare una vita migliore, ma anche perché si sentivano mossi dalla volontà di creare una nuova società, diversa da quella europea e libera dalla schiavitù feudale.

Lo stesso nome di "Nuovo Mondo" costituiva un vero e proprio simbolo, in cui si riconoscevano il contadino ex-europeo desideroso di terra, l'artigiano che voleva realizzare guadagni più decenti dal suo lavoro e il puritano perseguitato che sognava di realizzare i suoi progetti di una *celestial city*.

Nell'epoca coloniale l'America fu considerata come un rifugio per la nuova fede religiosa emergente in Europa: il protestantesimo. Le cronache e le memorie di W. Bradford, governatore del New Plymouth, e di J. Winthrop, il primo governatore della colonia della Massachusetts Bay, e di altri ancora, mostrano chiaramente che i coloni, nelle loro azioni, si sentivano ispirati dalla "divina provvidenza". L'idea di una particolare "elezione" risale alla dottrina calvinista della *predestinazione*, che occupava un posto di rilievo nell'ideologia puritana.

Allo stesso tempo i cronachisti puritani cercavano d'interpretare il ruolo dei coloni nella storia alla luce del Vecchio Testamento; essi stabilirono infatti una diretta analogia fra la partenza dall'Inghilterra corrotta per l'America e la fuga leggendaria degli ebrei dall'Egitto. L'America appariva loro come un luogo designato da Dio per creare la "Nuova Sion".

La concezione del mondo degli illuministi americani, essendosi formata durante la lotta per l'indipendenza e l'unità nazionale, modificò sostanzialmente l'atteggiamento spirituale verso l'idea dell'esclusività. B. Franklin, Th. Jefferson e Th. Paine si staccarono decisamente dalle concezioni teologiche degli autori delle cronache e memorie.

Partendo dall'idea di un uomo naturale astratto, essi vedevano il motore dello sviluppo storico di tutti i popoli del mondo nell'istruzione, nel progresso delle conoscenze e della morale. Allo stesso tempo però l'esistenza delle terre libere, che sembravano inesauribili, generava in loro l'illusione che ogni americano avrebbe potuto beneficiare del suo diritto naturale alla terra e che quindi la proprietà sarebbe stata equamente ripartita, garantendo la prosperità universale per i secoli a venire.

In particolare, J. de Crèvecoeur vedeva nel Nordamerica la materializzazione dell'utopia rousseviana. Il giovane Jefferson s'immaginava addirittura che l'America sarebbe diventata una repubblica di *farmers*, in cui si sarebbero imposte le virtù civili. Nel suo primo messaggio presidenziale del 1801 Jefferson, per quanto più moderato che all'epoca delle

sue convinzioni illuministiche, parlava ancora degli americani come di un "popolo eletto".

Con la conquista dell'indipendenza la fede nel destino particolare dell'America conobbe una diffusione ancora più vasta. Lo sviluppo socioeconomico di questa regione, nel corso della prima metà del XIX sec., non diede molto spazio alle teorie utopiche sulla via non-capitalistica.

Il consolidarsi del capitalismo a est, nella parte "antica" dell'America, venne accompagnato dalla colonizzazione dell'ovest. Il primo processo significò lo sviluppo del capitalismo in profondità, il secondo in estensione. "Lo sviluppo del capitalismo in profondità, nei territori più antichi, da lungo tempo abitati, venne ritardato dalla colonizzazione delle province periferiche. La soluzione delle contraddizioni generate dallo stesso capitalismo venne temporaneamente rinviata dal fatto che il capitalismo ha potuto facilmente progredire in larghezza", così scriveva Lenin, esaminando dialetticamente l'interazione delle due tendenze.

In condizioni di rapporti capitalistici non sufficientemente sviluppati, le terre disponibili frenavano la progressiva espropriazione delle terre dei contadini, permettendo a una parte dei *farmers* e a certi gruppi di operai insediatisi all'ovest di conservare e anzi di migliorare il loro status sociale precedente.

Lo sviluppo estensivo del capitalismo ritardò per qualche tempo lo scoppio delle contraddizioni fra capitale e lavoro. La colonizzazione dell'ovest fece nascere illusioni e aspirazioni piccolo-borghesi non solo tra i *farmers*, ma anche in seno alla classe operaia (una fattoria per ogni lavoratore, si diceva) e favoriva la diffusione di diverse utopie agrarie. Di quest'ultime i migliori interpreti furono i nazional-riformatori degli anni quaranta, D. Evans e H. Krige, che chiedevano la distribuzione gratuita ai nullatenenti delle terre ancora libere.

Evans era altresì convinto che la riforma agraria avrebbe emancipato i lavoratori dall'oppressione del capitale. In che modo? Insediandone alcuni sulla terra, mentre altri avrebbero ottenuto significativi aumenti salariali, minacciando i padroni di partire verso l'ovest.

L'apologetica religiosa dell'esclusività sopravvisse nell'epoca coloniale, ma a partire dalla guerra d'indipendenza fu posta in secondo piano dall'idea dell'esclusività politica degli Usa. La fondazione stessa d'una repubblica nordamericana fu considerata come una rivoluzione più antieuropea che antifeudale, per quanto gli elementi messianici non mancarono mai.

Washington, Adams e molti altri presidenti americani associavano i destini degli Stati Uniti ai disegni della volontà divina. Questa tendenza dell'esclusivismo americano fu seguita dalla canonizzazione dei

padri fondatori. A. de Tocqueville, storico e politico francese, che visitò gli Usa negli anni Trenta del sec. XIX, osservò che il patriottismo degli americani e la fierezza delle loro istituzioni sociopolitiche si tramutavano facilmente nella convinzione della loro superiorità.

In un'atmosfera di euforia nazionale il tema dell'esclusività conobbe un nuovo impulso nelle opere degli storici di tendenza romantica. Il rappresentante più illustre di questa corrente, dominante nel corso della prima metà del XIX sec., fu G. Bancroft, fondatore della "scuola precoce" (*early school*), che tratteggiò non più storie separate delle diverse colonie americane, ma, per la prima volta, il quadro generale dello sviluppo della nazione americana.

Nella sua visione liberal-romantica, il processo storico appariva come un costante cammino verso la libertà. La rivoluzione americana era da lui vista come l'epilogo di tutta la storia a essa precedente e come l'inizio di una nuova e ancora più gloriosa epoca. La lotta dei primi coloni per la sopravvivenza veniva presentata come il trionfo degli ideali più nobili, come una crociata per le libertà democratiche.

Bancroft non si preoccupava affatto della permanenza dello schiavismo, che considerava come un piccolo difetto nell'orizzonte della repubblica. D'altra parte egli era convinto che proprio tale repubblica avesse molto cose da insegnare agli europei. La stessa rivoluzione del 1848 in Europa fu da lui considerata come un'eco della democrazia americana.

Il nazionalismo borghese americano degenerò ben presto nel dogma espansionista dei "doveri particolari" degli Usa e, come tale, trovò la sua più chiara espressione nella dottrina del *manifest destiny* (destino predeterminato) promosso negli anni Quaranta del sec. XIX, secondo cui gli Usa erano destinati a svolgere il ruolo di riformatori del mondo. Dottrina che poi divenne il simbolo dell'espansionismo politico americano.

A cavallo dei secoli XIX e XX esistevano ancora molti fattori favorevoli allo sviluppo del capitalismo in questa regione del mondo. La guerra civile dei 1861-65 aveva abolito la schiavitù e assicurato una rapida crescita dell'industria. Gli immigrati che affluivano in America erano decine di milioni.

Tuttavia, con il sorgere dell'epoca imperialista e con l'affermarsi dei consorzi monopolistici, la teoria dell'unicità dello sviluppo storico americano e della sua superiorità nei confronti del modello europeo cominciava a sgretolarsi. Il nuovo mondo presentava vistose somiglianze col vecchio.

Ma negli Stati Uniti le illusioni continuavano a persistere. Le masse, che pur protestavano contro le più evidenti manifestazioni d'ingiustizia sociale, conservavano la fede ingenua nell'esclusività del destino nazionale. Un'ideologia, questa, che di conseguenza veniva sempre più a trasformarsi da relativamente democratica in chiaramente apologetica.

Le idee esclusivistiche ricevettero una nuova colorazione e furono puntellate dai nuovi argomenti della storiografia americana alla fine del sec. XIX.

Dopo la guerra civile la Scuola di Bancroft declinò e, per la soluzione dei nuovi problemi, acuti e complessi, che emergevano, la teosofia era certamente uno strumento poco efficace. Nel contempo i successi delle scienze naturali e dei loro metodi d'indagine esercitavano una certa influenza sul pensiero sociale.

I principali orientamenti della storiografia americana subirono, secondo gradi diversi, il fascino del pensiero storico europeo e della filosofia positivista in particolare.

Il nucleo della scuola anglosassone fu costituito negli Usa nell'ultimo quarto del XIX sec., da parte di quegli storici americani che avevano frequentato le università inglesi e tedesche. Questa scuola riconduceva l'evoluzione sociale allo sviluppo delle istituzioni politiche. Essi acquisirono metodi più perfezionati di lavoro con le fonti, ma mostrarono anche idee e concezioni storiche scioviniste.

Infatti gli storici di questa scuola affermavano che i popoli di origine anglosassone avevano creato delle istituzioni costituzionali perfette, che praticamente univano ai principi dell'individualismo quelli di un potere statale forte, l'autonomia locale al federalismo.

Inoltre gli anglosassoni - essi dicevano - avevano trasferito, già nel V sec., l'eredità politico-teutonica in Inghilterra, da dove i coloni puritani l'avevano portata nel Nordamerica nel XVII sec.

Puntando l'attenzione sulla genealogia delle istituzioni politiche americane, essi cercarono di trovare nell'America coloniale le possibili somiglianze fra queste istituzioni e l'antica organizzazione tribale germanica. La John Hopkins University di Baltimora divenne il centro di questo nuovo trend, e H. B. Adams il suo propagandista più attivo. Idee analoghe vennero sviluppate anche da altri esponenti della scuola anglosassone: ad esempio le opere di J. Fiske ebbero grande notorietà.

In definitiva, l'attenzione prestata da questi storici alla teoria germanista e alla politica comparata era mossa dall'esigenza di trovare delle prove concrete riguardo all'esclusività delle istituzioni costituzionali

americane, delle prove che fossero più convincenti degli argomenti della Scuola di Bancroft.

Numerosi storici della scuola anglosassone arrivarono persino a dire che la diffusione di queste perfette istituzioni oltre le frontiere nazionali era un diritto-dovere degli Usa. Un'idea questa che, collegata alle tradizioni espansioniste americane, divenne parte integrante dell'ideologia imperialista che negli Usa s'impose a cavallo dei secoli XIX e XX.

La teoria dell'esclusività americana prese un nuovo impulso verso gli inizi del XX sec. col rafforzamento dell'*economism* borghese nella storiografia di questo paese.

Gli studi economico-sociali s'imposero nell'epoca in cui, di fronte ai seri rivolgimenti sociali e alla crescita del movimento operaio e anti-monopolistico, le concezioni che riconducevano il processo storico essenzialmente alla storia politica perdevano il loro significato sociale e non convincevano più nessuno.

L'orientamento sociale della nuova corrente storiografica era conforme, grosso modo, ai compiti del riformismo borghese. Col mutare della situazione, una parte degli ideologi e dei ricercatori si propose d'esaminare più da vicino le cause materiali del malessere sociale e di trovare altresì i mezzi per risolvere o almeno attenuare i conflitti di classe.

Lo stesso sviluppo interno della scienza storica favorì questa ricerca. Le indagini degli storici "economisti", per quanto non prendessero in esame la genesi e lo sviluppo della formazione capitalistica e per quanto sostituissero alla divisione in classi una semplice classificazione per gruppi economici, contribuirono a una migliore comprensione dei soggetti socioeconomici e del ruolo dei conflitti sociali nella storia degli Stati Uniti.

Tuttavia l'influenza degli storici economisti sulla teoria dell'esclusività americana non fu univoca. Alcuni di loro assolutizzarono le particolarità dello sviluppo economico della regione, cercando di completare la teoria con argomentazioni appunto di tipo economico.

L'esponente più significativo di questo indirizzo fu F. J. Turner, con la sua *Theory of the Frontier* (in America s'intendeva per "frontiera" la linea più avanzata dell'insediamento dei coloni bianchi durante la colonizzazione dell'ovest).

Turner, in gioventù, condivideva le idee della scuola anglosassone, ma poi se ne distaccò proprio per l'importanza decisiva che diede alla colonizzazione nella storia degli Usa.

Dando un'interpretazione sociale al ruolo della frontiera, così scrisse nella sua famosa relazione tenuta nel 1893 all'Associazione storica americana: "Le terre libere favorirono l'eguaglianza fra i coloni del-

l'ovest e neutralizzarono le influenze aristocratiche dell'est. Laddove ognuno poteva avere una fattoria... l'eguaglianza economica si stabiliva facilmente, e questo determinava l'eguaglianza politica".

Deducendo la democrazia politica dalla fragile ed effimera eguaglianza sociale creatasi all'ovest (peraltro a spese delle popolazioni native), Turner affermava che "la democrazia americana contrastava nettamente... con gli sforzi dell'Europa di creare un ordine democratico artificiale attraverso la legislazione".

A suo giudizio il regime democratico dell'ovest americano riuscì a diffondersi in tutte le maglie della società avanzata, rinnovando la democrazia dell'est. La frontiera agiva dunque su due piani: da un lato, le vecchie idee politiche importate dall'est subivano forti mutamenti sotto l'influenza delle condizioni ambientali, sociali e geografiche dell'ovest; dall'altro, le terre libere agivano sui rapporti sociali dell'est come una valvola di sfogo, in quanto le popolazioni superflue lasciavano le coste orientali dell'America per andare a vivere in occidente.

Senonché, prosegue Turner, i rapporti sociali dell'ovest si complicarono progressivamente con l'offensiva della civilizzazione che veniva da est. Lo sviluppo del capitalismo indebolì l'eguaglianza sociale della frontiera erodendo così il sostrato democratico.

La frontiera però non morì - afferma ancora Turner -, essa si spostò soltanto verso ovest, verso una nuova area da colonizzare. Su terre libere e non popolate si ristabilirono così l'equilibrio sociale e i principali ideali dei pionieri: individualismo, democrazia, nazionalismo, espansionismo.

Turner elaborò le sue idee in un periodo in cui gli echi della tri-secolare colonizzazione dell'ovest si sentivano ancora nel clima sociale, nella vita quotidiana e nella letteratura. Egli rappresentò il culmine di una lunga tradizione che mirava a considerare le terre libere come un rimedio salutare ai mali del capitalismo. La tradizione durò appunto fino a quando le terre rimasero disponibili.

Nel 1862 si mise in atto l'esigenza di una riforma agraria unanimemente sostenuta dai *farmers* dell'ovest: l'*Homestead Act*, che permise a ciascuno, per un prezzo nominale, di entrare in possesso di un lotto di 160 acri.

Nonostante questo però non si riuscì a perpetuare nell'ovest la piccola azienda a conduzione familiare, né a permetterne l'accesso agli operai industrializzati. Dopo la guerra civile del 1861-65, il capitalismo progredì enormemente negli Usa, sia nell'industria che nell'agricoltura.

Dal 1860 al 1880 il numero degli operai agricoli quadruplicò, mentre i mezzadri divennero più del 30% di tutte le aziende contadine. Il

capitalismo incatenò saldamente la gran massa degli operai alle macchine utensili. Per ogni operaio che diventava proprietario d'una fattoria ce n'erano altri venti spinti nei ranghi del proletariato. Questa volta era lo sviluppo in profondità del capitalismo che prevaleva su quello in estensione.

L'utopia agraria inesorabilmente fallì, anche se le idee utopiche da essa generate sopravvissero, divenendo conservatrici. L'apologia si manifestò soprattutto nella teoria della "scala agricola", secondo cui un operaio agricolo poteva, dopo aver lavorato per un certo periodo di tempo nella fattoria padronale, diventare mezzadro e in seguito proprietario fondiario.

L'illusione coltivata dalla propaganda degli agrari non era più in buona fede. E comunque l'influenza della teoria della frontiera sul pensiero storico americano fu vasta e contraddittoria, non foss'altro che per l'artificiale separazione prodotta da Turner circa le due tendenze dello sviluppo capitalistico, in larghezza e in profondità, a tutto vantaggio della prima.

Egli credeva di scorgere nel suo paese un modello per il mondo intero. Eppure già negli anni Novanta il *Census Bureau* dichiarò chiusa la frontiera. In quell'occasione Turner constatò amaramente che le terre vacanti erano finite, che le forze materiali che avevano dato vita alla democrazia dell'ovest non esistevano più e che il paese era diventato come una "caldaia bollente".

Egli si mise alla ricerca di nuove valvole di sfogo, apprezzando le ricette del riformismo borghese moderato e appoggiando con fiducia le iniziative di Th. Roosevelt e di W. Wilson. Non smise di credere nel valore dell'espansionismo americano: ecco perché condivise la politica imperialistica degli Usa condotta nei confronti del Sudamerica e dell'Estremo Oriente a cavallo dei secoli XIX e XX.

Ma il rappresentante più eminente del pensiero storico americano del XX sec. fu Ch. A. Beard, che denunciò i limiti dello schema storico della teoria di Turner. Egli basò la sua spiegazione della storia degli Stati Uniti sull'urbanizzazione, scoprendo nello sviluppo del capitalismo industriale il principale motore del processo storico dei tempi moderni.

Contrario a Turner, che faceva dipendere il benessere dal rapporto elementare dell'uomo con la natura, Beard pensava invece ch'esso dipendesse dalla rottura di tale rapporto. Non quindi la frontiera ma solo lo sviluppo industriale avrebbe potuto attenuare le contraddizioni sociali.

Egli comprendeva perfettamente che in seguito alla rivoluzione industriale erano emersi nuovi problemi, il primo dei quali era l'antago-

nismo tra capitale e lavoro. Pur tuttavia era convinto che l'industrialismo avrebbe ammortizzato col tempo i costi del progresso.

Beard mostrò in maniera assai realista che la concentrazione del capitale, alla fine del XIX sec., aveva portato alla formazione di *trust* giganteschi, diretti da un'élite finanziaria, come p.es. i Gould e i Rockefeller, che sfruttavano qualunque tipo di risorsa umana e materiale. Le sue simpatie andavano per i nullatenenti, e spesso affermava che il popolo sapeva opporsi a questo modo non americano di governare.

Il fatto che alle elezioni del 1896 e del 1912 gli americani avessero riportato significativi successi nella democratizzazione del paese era sufficiente, a suo giudizio, per concludere che l'ulteriore sviluppo industriale avrebbe appianato i contrasti sociali e politici più acuti, approdando verso una sorta di "collettivismo democratico".

Partecipando al movimento riformista borghese degli inizi del Novecento, Beard favorì la tendenza sintetizzata nella formula rooseveltiana del "nuovo nazionalismo", secondo cui bisognava non tanto impedire l'attività ai monopoli quanto piuttosto regolamentarla attraverso lo Stato.

Egli prese posizione contro W. Wilson che esigeva, senza dubbio demagogicamente, la soppressione dei *trust*, e il revival della tradizione agraria jeffersoniana.

Beard era altresì convinto che i principali avvenimenti della storia americana avessero per contenuto fondamentale lo scontro fra gli interessi industriali e quelli agrari. In virtù di questa grande competizione si sarebbero determinati, a suo parere, un'attenuazione delle differenze di classe e il sorgere di una democrazia universale.

Beard cercò anche di ridimensionare la teoria dell'esclusivismo americano, affermando che le categorie del progresso industriale e dell'urbanizzazione si applicavano anche ai paesi europei. Insieme a A. M. Schlesinger e J. Jameson egli dimostrò che fra le rivoluzioni borghesi americana e francese del XVIII sec. c'erano molti punti in comune.

Ciò tuttavia non gli impediva di credere nella specificità dello sviluppo americano, cioè nelle condizioni particolarmente propizie all'industrialismo (che avevano generato, secondo lui, una sorta di "capitalismo puro") e soprattutto nel carattere fortemente democratico delle loro istituzioni politiche. È significativo che questo elemento nazionalistico abbia trovato la sua più piena valorizzazione durante lo scatenamento sciovinistico della prima guerra mondiale, la quale - ai suoi occhi - altro non rappresentò che lo scontro di due sistemi politici opposti: autocrazia e democrazia.

Ma le posizioni politiche di Beard subirono delle modificazioni. Col tempo, p.es., egli ammise che le sue conclusioni circa il trionfo della nuova democrazia all'inizio del XX sec. erano state premature, che la sua analisi della prima guerra mondiale era sbagliata, in quanto si era trattato dello scontro fra grandi potenze rivali.

Negli anni Trenta adottò il relativismo e dopo la seconda guerra mondiale abbandonò il determinismo economico, il quale, nonostante i suoi difetti, aveva senza dubbio permesso di porre in maniera intelligente molti importanti problemi storici.

Il tema dell'unicità dell'evoluzione agraria degli Usa e della mobilità sociale degli americani occupò un posto sempre più grande nei suoi scritti; egli arrivò persino a conciliare la tesi di Turner sulle frontiere territoriali con la concezione dell'industrialismo e ad apprezzare positivamente le idee di Jefferson.

La storiografia radicale americana

Una posizione critica verso la teoria dell'esclusivismo americano l'ebbe la tendenza radicale degli anni Sessanta emersa sull'onda del movimento della "nuova sinistra".

Le idee dei radicali si sono formate sotto l'influenza di taluni principi marxisti, ma la loro metodologia, nel complesso, è rimasta piuttosto eclettica, poiché subiva il fascino delle correnti critiche della filosofia e sociologia occidentali.

In ogni caso, l'apparizione dei radicali nella scienza storica è stata segnata da un rafforzamento della critica tanto dell'approccio apologetico della storia del capitalismo americano quanto della storia "senza conflitti".

Questi storici hanno affrontato molti importanti argomenti del passato americano dal punto di vista delle contraddizioni sociali antagonistiche e della violenta lotta di classe.

Contrariamente alla storiografia conservatrice essi sottolineano le divisioni sociali e i conflitti interni alla guerra d'indipendenza. S. Lynd, J. Lemish e A. F. Young hanno concentrato la loro attenzione sui movimenti degli strati poveri della popolazione urbana e sulle divisioni politiche in campo patriottico fra alcuni Stati del paese, contestando in modo convincente la concezione di R. E. Brown relativa alla democrazia della classe media nell'America coloniale.

Un altro punto chiave nella posizione dei radicali contro la teoria del "consenso" fu la critica di tutte quelle asserzioni relative al carattere non classista della regolazione economico-statale (incluso il riformismo sociale) del XX sec. G. Kolko, J. Weinstein e altri hanno mostrato che l'intervento del governo nell'economia, all'inizio del sec. XX, fu condizionato sia dai bisogni produttivi del *big business*, sia dalla necessità di attenuare le contraddizioni di classe che s'erano aggravate. Le forze anti-corporative vennero sconfitte dall'alleanza fra lo Stato e i monopoli.

Da allora il riformismo borghese (il liberalismo corporativo, nella terminologia dei radicali) tiene il popolo americano stretto in una morsa. I radicali inoltre ritengono che il *new deal* rooseveltiano abbia costituito una nuova tappa nello sviluppo politico del capitalismo.

Analizzando il periodo post-bellico, essi hanno riservato una particolare attenzione al ruolo del complesso militare-industriale e del *big business* nella condotta aggressiva della politica estera americana.

Gli storici radicali hanno pure condotto una battaglia contro la storiografia tradizionale sui problemi della storia del movimento operaio. Essi rifiutano il dogma della scuola del Wisconsin, inerente al carattere esclusivo dell'esperienza storica del proletariato americano, e danno una grande importanza allo studio dell'attività della burocrazia sindacale e della politica riformista dell'*American Federation of Labour* (AFL).

Diversi storici, fra cui J. R. Conlin, J. M. Laslett e M. Dubofsky, si sono soffermati sulla storia di organizzazioni come "I cavalieri del lavoro" (*Knights of Labour*) e "Operai industriali del mondo" che si opponevano all'AFL. E però significativo che gli storici radicali non considerino il movimento di sinistra come un risultato dell'influenza della idee europee e dell'immigrazione straniera, ma come un prodotto naturale delle interne condizioni socioeconomiche americane.

Nella loro critica della teoria esclusivistica, i radicali sono andati senz'altro molto più in là degli storici di tendenza economicista. Tuttavia non hanno saputo staccarsene completamente. Così, ad esempio, molti radicali descrivono l'imperialismo americano come un fenomeno nazionale, non accettando l'idea ch'esso sia solo una variante dello stadio supremo dello sviluppo del sistema capitalistico globale.

S. Thernstrom, che è vicino al trend radicale, enfatizza l'alta mobilità sociale degli operai esistita alla fine del XIX sec., considerandola come un tratto distintivo dello sviluppo storico americano. G. Kolko afferma che l'inesistenza, a tutt'oggi, di un movimento anticapitalistico di massa negli Stati Uniti è stata determinata dall'alto livello democratico del paese e quindi da un'oppressione insignificante dell'individuo.

A cavallo degli anni Settanta e Ottanta il clima politico negli Usa s'è profondamente modificato. Si è vista crescere, e in modo brutale, l'influenza delle tendenze conservatrici: il che ha riflesso lo spostamento verso destra degli ambienti più autorevoli della classe dirigente nell'affrontare i problemi di politica interna ed estera. Si tratta, in sostanza, della reazione dei circoli imperialisti più aggressivi all'approfondimento delle contraddizioni socioeconomiche del capitalismo americano e mondiale, al rafforzamento del socialismo e all'estensione dei processi rivoluzionari e di liberazione nel mondo.

Il conservatorismo, divenuto agli inizi degli anni Ottanta un fattore importante della vita politica americana, rappresenta oggi una corrente ideologica in grado di influenzare diversi campi di pensiero. Esso esige la limitazione dell'intervento statale nella sfera socioeconomica del paese e si appella a taluni ideali e valori atemporali dell'americanismo, mettendo l'accento sulla tradizionale ideologia individualista dell'impresa privata e sulla morale della borghesia emergente. Questi neoconserva-

tori levano gli scudi contro le tradizioni non solo rivoluzionarie ma anche liberali.

A partire dalla fine degli anni Settanta è iniziato il rapido consolidamento della corrente conservatrice nella storiografia, che ora si basa integralmente sulla piattaforma dell'esclusività americana. Al forum degli storici conservatori, istituito nel 1977, P. Gottfried, tratteggiando i loro obiettivi, dichiarò che il compito principale consisteva nel porre un efficace contrappeso all'influsso liberale e marxista che, a suo giudizio, sarebbe predominante nelle organizzazioni sindacali e nell'orientamento delle maggiori riviste storiche.

Alla conferenza degli storici conservatori del 1980 si espressero le medesime preoccupazioni e ribaditi gli stessi impegni. L'articolo di B. W. Folson, *I pregiudizi liberali nei manuali di storia americana*, mostra molto bene fin dove arrivano le pretese dei conservatori nella revisione della storia.

L'autore contesta duramente gli storici che danno un giudizio favorevole alle iniziative prese da Kennedy, Stevenson, Humphrey e McGovern. R. R. Berthoff è lo storico ideale per la storiografia conservatrice. A suo modo di vedere la stabilità resta la tendenza cardinale della storia americana e il principio essenziale dell'americanismo.

Al pari di Hartz, Boorstin e Brown, Berthoff dipinge la società dell'America coloniale come socialmente omogenea al massimo grado, in cui l'accesso alla classe media (*freeholders*, proprietari di fattorie, negozi, atelier artigianali) non è mai stato vietato a nessuno.

Dopo la guerra d'indipendenza - egli afferma - le istituzioni politiche, le norme morali e le dottrine ideologiche si sono formate sulla base della stabilità sociale. Il lasso di tempo compreso fra il 1815 e il 1900 è da lui visto come l'unico periodo d'instabilità sociale nella storia degli Usa, in cui ondate incessanti d'immigrati d'origine europea crearono un'inedita mobilità orizzontale e verticale della popolazione.

L'equilibrio si sarebbe ristabilito appunto verso gli inizi del sec. XX. La società americana contemporanea sarebbe dunque rimasta, a suo giudizio, assai mobile e nel contempo assai unita, preservando così i principi dell'americanismo.

Gli storici che preconizzano il "ritorno alle fonti" hanno già riscritto un largo ventaglio di avvenimenti della storia americana. Sviluppando, ad esempio, l'idea della stabilità e della impermeabilità della società americana ai mutamenti sociali profondi, R. Kirk ha definito le prime due rivoluzioni borghesi degli Usa come moderate e anche conservatrici.

A suo parere, la guerra d'indipendenza fu ispirata dal fervore religioso più che dalle idee illuministiche, mentre la guerra civile del 1861-65 venne condotta non contro lo schiavismo, ma unicamente per la salvezza dell'*Union*. Nel 1982 Kirk ha pubblicato un'antologia dei teorici conservatori più in vista: E. Burke, J. S. Adams, A. Hamilton, J. C. Calhoun e altri.

Il libro della storica A. Kradtitor, diretto contro le tesi fondamentali della storiografia radicale contemporanea sul movimento operaio americano a cavallo dei secoli XIX e XX, ha ottenuto vasti consensi. La Kradtitor ha proclamato il marxismo "estraneo" agli Usa, in cui, a suo parere, il capitalismo si sviluppa secondo leggi particolari ed è in grado di curare con successo i propri mali.

Altri esempi ancora. Le idee della *school of business* sono state sviluppate da B. W. Folsom, che offre un'immagine delle imprese dei capitani d'industria della Pennsylvania come di un motore trainante del progresso industriale.

Le opere del ricercatore Th. Sowell sostengono l'idea che l'assistenza pubblica non può affatto risolvere la situazione materiale delle minoranze nazionali americane, le quali pertanto possono soltanto sperare in una lunga autoeducazione morale e pratica. Egli si è quindi rallegrato per l'abbandono delle iniziative riformatrici voluto dall'amministrazione Reagan.

Le idee degli storici neoconservatori, come si può ben vedere, non sono originali. Forse ciò che è nuovo è il tentativo di raggruppare insieme diverse varianti dell'esclusività americana, al fine di ottenere un'unica concezione che si ponga come asse della tradizione conservatrice, oggi quanto mai anticomunista.

Conflitti di razza o di classe negli Stati Uniti?

Diventati, dopo la seconda guerra mondiale, leader del mondo capitalista, gli Stati Uniti dichiararono di voler assumere la responsabilità globale per i destini del capitalismo.

La nuova interpretazione dell'esclusività americana acquistò così un chiaro orientamento anticomunista, che si proponeva anche lo scopo di contrastare la crescita dell'influenza ideologica del movimento rivoluzionario mondiale e di quello di liberazione nazionale. "A ogni concetto del socialismo corrisponde un concetto opposto dell'americanismo", scriveva già negli anni Trenta il giornalista americano di sinistra L. Sarnson.

Fra le teorie economiche e sociologiche degli anni Cinquanta e Sessanta meritano d'essere ricordate quelle del "capitalismo popolare" e della "società industriale". In campo storico è la teoria del "consenso" che, a partire dagli anni Cinquanta, divenne il fulcro dell'esclusivismo americano.

Essa affermava che la società americana si distingueva, nella sua evoluzione storica, dal resto del mondo, per l'unità dimostrata nelle questioni fondamentali dell'organizzazione sociopolitica e per la stretta continuità delle istituzioni sociali.

R. Hofstadter sostenne che i conflitti nella storia americana non avevano mai riguardato i problemi della proprietà e dell'iniziativa privata. Assai tipiche sono pure la negazione delle tradizioni rivoluzionarie e socialiste, nonché l'affermazione che non vi sono mai state negli Usa delle lotte di classe simili a quelle europee.

Non c'è dunque da stupirsi se i fautori della teoria del "consenso" abbiano rivalutato, dopo decenni di oblio, il libro di A. de Tocqueville *Sulla democrazia in America* (1835), in cui gli Usa vengono presentati come il paese delle classi medie, senza gravi antagonismi sociali.

Avendo intrapreso la revisione di tutta la storia americana, i sostenitori di tale teoria hanno consacrato la più grande attenzione al periodo coloniale e alla guerra d'indipendenza, in cui, a loro giudizio, furono poste le basi della specificità americana.

Sintomatiche, in questo senso, sono le opere di L. Hartz, D. J. Boorstin, R. E. Brown, caratterizzate da un'impostazione ideologica e metodologica fortemente tendenziosa.

Secondo Hartz la violenta lotta di classe in Europa fu accompagnata dalla formazione di diversi sistemi ideologici che si "infettavano" reciprocamente e che servirono da fondamenta all'edificazione d'ideologie sempre più radicali.

Nulla di tutto questo accadde nel Nuovo Mondo. Durante la formazione delle colonie americane soltanto un frammento ideologico liberale si separò dalla società inglese. Trapiantato nel suolo nordamericano, esso costituì il sostrato che, per la creazione d'un sistema di valori, conteneva in germe gli ideali dell'individualismo, della libertà e della democrazia.

Stando sempre ad Hartz, la tradizione liberale affermata in America si rese, in un certo senso, "unidimensionale", mettendosi al riparo dall'influenza di qualunque dottrina estremistica.

Boorstin la pensava come Hartz, ad eccezione che per un aspetto: secondo lui la democrazia americana non s'era sviluppata a partire dal "frammento liberale" del Vecchio Mondo, ma era nata nelle condizioni dello specifico ambiente americano.

Brown infatti affermerà che l'eguaglianza sociale esisteva già nelle colonie americane, che la maggioranza assoluta della popolazione era composta di *farmers* indipendenti e che una democrazia della classe media s'era costituita sulla base della democrazia economica.

Di fatto questi storici non s'interessavano che alle particolarità dell'evoluzione della società americana coloniale, ovvero l'assenza del feudalesimo in quanto sistema dominante, una disuguaglianza materiale minore che nei paesi europei, un grado più elevato di libertà politiche, ecc. Esagerando la portata di questi fattori, essi svilupparono piuttosto agevolmente la teoria dell'esclusivismo americano.

Brown arrivò addirittura a dire che, a differenza di quelle europee, la rivoluzione americana del XVIII sec. non mirava a conquistare bensì a difendere delle libertà democratiche già esistenti.

Un altro gruppo di storici, solitamente definiti "neoliberali", che si rifanno alla teoria del "consenso", si sono soffermati sulla storia degli Stati Uniti del XX sec. Essi non negano l'esigenza della lotta fra le ideologie liberale e conservatrice negli Usa, ovvero la presenza delle contraddizioni sociali (nel quadro del consenso generale sulle questioni fondamentali); ma pensano che le tradizioni del riformismo borghese, nelle quali un ruolo essenziale è stato giocato dallo Stato, possano attenuare e anche guarire completamente i mali economici e sociali.

R. Hofstadter, l'esponente più in vista della scuola del "consenso", espose in maniera assai realista le acute collisioni sociali avvenute negli Usa all'inizio del XX sec., ma poi dipinse un quadro idilliaco della

loro "felice ricomposizione" nell'alveo della tradizione liberale: i leader giunti al potere, utilizzando l'autorità dello Stato, avrebbero fatto votare una legge antitrust e introdotto delle correzioni nei principi politici fondamentali, al fine di democratizzare la struttura politica.

Nelle opere di A. M. Schlesinger jr. e di altri autori, il *new deal* di Roosevelt e le *new frontiers* di Kennedy altro non erano che gradi successivi del riformismo liberale, le cui fonti risalivano all'epoca progressista dell'inizio del sec. XIX.

Tuttavia, l'era americana fu di breve durata. Analizzando il clima d'incertezza formatosi negli Usa all'inizio degli anni Sessanta, il giornalista americano G. Green scriveva: "Nell'insieme, la psicologia nazionale e il modo di vedere le cose si basavano sulla fede che il 'nostro' capitalismo era in qualche modo diverso e migliore [...] Vedere il sogno frantumarsi ed essere indotti dalla vita ad accettare un'altra prospettiva è stato senz'altro traumatizzante per la psicologia nazionale".

La concezione dell'esclusivismo americano, in effetti, ha cominciato a entrare in crisi non solo per le contestazioni mossegli dagli ambienti di sinistra, ma anche per quelle di numerosi economisti, sociologi e politologi che non simpatizzavano con le idee di Marx.

D. Bell, il profeta dell'era postindustriale, constatò che l'influenza della teoria esclusivistica s'era indebolita con il venir meno delle possibilità imperialistiche e della fede ottimistica nel futuro del paese.

Numerosi storici, resisi conto dei limiti della teoria del "consenso", hanno cominciato a indirizzarsi verso quella diversa visione della storia che prometteva la *new scientific history*, apparsa alla fine degli anni Cinquanta sotto l'influenza sia dei fattori sociopolitici che dello sviluppo interno della storiografia.

Un approccio interdisciplinare, che utilizzava i metodi della sociologia, politologia, linguistica, ecc., e i metodi quantitativi nell'esame delle fonti, cominciò a essere introdotto nelle ricerche storiche. E così nacquero una "nuova scuola economica", "sociale" e "politica". Ne risultò un notevole riorientamento delle scienze sociali americane, che allargarono il ventaglio dei problemi trattati, servendosi di molte più fonti.

La "nuova storia sociale" scelse come oggetto di studio i rapporti etnici, la mobilità sociale e geografica della popolazione, l'immigrazione, i mutamenti demografici, ecc. Le opere storiche di questa tendenza si soffermavano sulla vita degli immigrati e dei neri americani, sul ruolo della donna. Nuovi strati della vita sociale vennero messi in luce dalle ricerche di D. Montgomery, H. Gutman e altri, dedicate alla cultura della classe operaia americana nei suoi aspetti quotidiani, etnici, professionali e politici.

La "nuova storia politica" s'è invece soffermata sui problemi relativi al comportamento dei cittadini durante le elezioni, alle votazioni in Congresso e nelle assemblee legislative degli Stati, al funzionamento dei partiti politici. Tutto ciò ha permesso di passare da una descrizione dei singoli avvenimenti all'analisi delle strutture e dei processi politici.

Senonché l'angolo visuale di questi storici era tale che il ricco e nuovo materiale ch'essi avevano immesso nel circuito scientifico non contribuiva molto a comprendere i problemi più cruciali della storia degli Usa. Lo dimostrano alcuni esempi. Le ricerche sul ruolo delle minoranze etniche, religiose e politiche si collocano nel contesto di un'analisi funzionale, caratteristica della sociologia empirica contemporanea, che considera i conflitti come un processo non antagonistico nello sviluppo delle diverse strutture sociali.

Il ruolo sociale della classe operaia, nel sistema dei rapporti di produzione capitalistici, sfugge all'attenzione di questi ricercatori. La nozione stessa di "classe" è da loro definita in modo estremamente generico, come l'autocoscienza che l'individuo acquisisce dei propri interessi. Il proletariato non è visto come oggetto dello sfruttamento capitalistico e le istanze dell'azione sociopolitica degli operai restano nascoste.

Questi storici non provano alcun interesse per la lotta di classe, gli scioperi, i sindacati e le organizzazioni politiche degli operai. La "nuova storia politica" studia il comportamento politico degli elettori nello spirito dei modelli behaviouristi, senza legarlo alla loro appartenenza di classe, e analizza il funzionamento del meccanismo politico separandolo dai fondamentali problemi socioeconomici.

Ciò spiega i motivi della crisi della "nuova storia scientifica". Mancando completamente una sintesi generale, i successi ottenuti nell'applicazione dei processi interdisciplinari avevano portato - come vuole lo storico americano G. Nash - a un "brillante disordine". Dopo una decina d'anni gli aspetti negativi di tale scuola divennero molto evidenti, tanto che alcuni storici ritornarono sulle posizioni dell'esclusività americana.

A differenza degli anni Sessanta, negli anni Settanta lo studio dei conflitti sociali e dei movimenti popolari è stato scavalcato da quello sui problemi della stabilità sociale. D'altra parte - sottolinea il redattore capo del "Journal of Social History", P. N. Stearns - "l'etnicità è diventata una questione nodale della storia sociale americana e un'alternativa a quel tipo di analisi di classe che insiste sullo scontro sociale".

Un approccio che metta in rilievo l'adattamento e la stabilità come aspetti peculiari della storia americana è senza dubbio un passo

avanti verso una nuova versione della concezione del "consenso" e della teoria dell'esclusività.

C. N. Degler ha fatto il punto di queste tendenze nel suo messaggio presidenziale all'organizzazione degli storici americani. Egli ha presentato la "nuova storia scientifica" come un naturale prolungamento della vecchia storiografia, compresa la concezione del "consenso". Rimproverando a questa nuova storia la sua infatuazione per i metodi comparativi, Degler ribadisce la specificità dello sviluppo americano, e afferma che "i principali conflitti sono stati legati, nella società americana, più a una coscienza razziale ed etnica che a una coscienza di classe".

Storiografia americana sulla politica estera

La situazione negli studi storici americani durante la transizione all'imperialismo e alla "Progressive Era" (fine 800 e prima decade del XX sec.) vedeva gli storici di professione cominciare a prendere il posto dei dilettanti e le tecniche di ricerca diventare sempre più perfezionate.

Nel 1884 si fondò l'*American Historical Association* e nel 1885 uscì il primo numero dell'*American Historical Review*. L'approccio critico nei confronti del passato divenne un'esigenza comune: ne furono coinvolte discipline e scienze come il positivismo, diverse branche delle scienze naturali e, per certi versi, il marxismo. Il trend economico-progressista di studiosi come F. J. Turner, C. Beard, C. Becker e V. Parrington dominava la scena.

Che rapporti c'erano fra questi processi e l'evoluzione della storiografia della politica estera? Esisteva allora la cosiddetta "storia diplomatica", un settore degli studi storici completamente a se stante.

Mentre nel XIX sec. le opinioni sulla diplomazia americana dipendevano da argomenti di carattere generale, relativi alla storia degli Usa (si pensi alle opere di G. Bancroft, R. Hildreth e J. B. McMaster), con l'inizio del XX sec. invece, uscirono diversi studi specializzati sulla storia della politica estera, da parte di J. W. Foster, A. B. Hart, J. B. Moore, C. R. Fish e altri.

L'ingresso degli Stati Uniti sulla scena internazionale aveva stimolato l'interesse collettivo per le relazioni mondiali. Le maggiori università introdussero corsi monografici di politica estera, tenuti da famosi storici come il suddetto Hart e E. Channing ad Harvard, Turner e Fish nel Wisconsin.

Più tardi, negli anni Venti, la prima opera a più tomi sui Segretariati di stato e la loro diplomazia apparve nelle edizioni del giovane S. F. Bemis.

Il carattere apologetico a favore dell'espansionismo americano cominciò a caratterizzare i lavori degli storici diplomatici professionisti dall'inizio del XX sec. in avanti. Unanimemente essi giustificavano la *Monroe Doctrine*, la politica-diplomatica del dollaro nei confronti del Sudamerica (si pensi alla guerra con la Spagna nel 1898), la politica delle "porte aperte" nel Far East, l'occupazione di Cuba, la "rivoluzione" di Panama e altri non meno evidenti atti aggressivi americani.

Ai seguaci di Turner sembrava completamente naturale che il processo di espansione coloniale del loro paese fosse culminato coll'avanzamento della frontiera americana verso l'Oceano Pacifico, il Far East e le Filippine, senza parlare dei paesi dei Caraibi.

Si era insomma convinti, in buona o cattiva fede qui non importa, che fossero appunto i paesi conquistati a beneficiare dell'influenza commerciale americana (vedi soprattutto le opere di J. M. Callahan e J. H. Latané).

Possono essere considerati "progressisti" storici di tal genere? Il fatto è che a quell'epoca le esigenze dell'espansione e della riforma erano essenzialmente due facce della stessa medaglia. T. Roosevelt e W. Wilson furono per il loro paese dei riformatori borghesi (perché criticavano il passato), ma erano anche apertamente sostenitori della politica estera espansionista.

Non è quindi strano, ad es., che la teoria della frontiera di Turner influenzasse sia le idee espansioniste a lui contemporanee che il riformismo di Roosevelt. Bisogna infatti considerare che ci furono molti studenti di Turner fra i maggiori storici diplomatici d'America (ad es. Bemis, F. Merk e A. F. Whitaker).

Il credo espansionista della *Progressive School* fu definitivamente confermato da A. Darling. Stando all'opinione di questo studente e seguace di Turner, l'espansione americana fu dura e spietata, ma essa "diffuse la libertà" e, in ultima istanza, fu un evento "positivo".

L'apologia dell'espansionismo fu la principale ma non unica caratteristica della storia diplomatica del periodo progressista. Lo spirito critico di quel tempo non poteva non promuovere più alti livelli della ricerca scientifica e portare alla comparsa di un certo numero di opere che rivedevano le idee convenzionali sulla storia degli Stati Uniti e su taluni aspetti della politica estera.

Significativamente, la vecchia concezione della guerra del 1812 fra Inghilterra e Usa come di una lotta per difendere i diritti marittimi di quest'ultimi e l'onore nazionale, fu riconsiderata da H. Lewis, D. R. Anderson, L. M. Hacker e soprattutto da J. W. Pratt. Fu proprio Pratt che con più coerenza mostrò come venne giocato un ruolo decisivo dai piani espansionistici che gli ambienti governativi d'America avevano nei confronti della Florida e del Canada.

Col passare del tempo apparvero altre serie ricerche, in cui le idee espansioniste e nazionaliste venivano biasimate (si pensi alla monografia di A. K. Weinberg sulle relazioni fra Usa e tribù indiane). E. Tatum fu il primo che ritenne la *Monroe Doctrine* diretta essenzialmente contro l'England. Whitaker analizzò la lotta dei popoli sudamericani per

l'indipendenza. L'elenco potrebbe continuare, poiché negli anni '20 e '30 gli studi furono assai numerosi e molti di rilievo.

La fine della seconda guerra mondiale segnò invece una svolta negativa nello studio della storia degli Usa. Per almeno 15 anni ogni sorta di idee liberali, per non parlare di quelle radicali, furono guardate con sospetto e perseguitate (si pensi al maccartismo e alla guerra fredda).

Naturalmente la pesante atmosfera neoconservatrice si rifletteva sul modo d'intendere i problemi della politica estera. Una delle ragioni di questo stava nel fatto che i principali artefici del "consenso" negli studi storici, D. Boorstin, L. Hartz e R. Hofstadter, non erano competenti in materia di affari esteri. E, d'altro conto, i maggiori storici diplomatici come Bemis e Pratt, T. A. Bailey e D. Perkins, rimasero attivi anche dopo la seconda guerra mondiale.

Tuttavia, se fino alla guerra le loro opere continuarono a riflettere le idee progressiste degli anni '20 e '30 (chi più come Pratt, chi meno come Perkins), durante la seconda metà del Novecento tali autori assunsero posizioni più conservatrici. Gli accenti antibritannici di Bemis, per quanto riguarda gli affari esteri, si affievolirono notevolmente, e Perkins cominciò a enfatizzare le divergenze ideologiche fra Usa e Urss. Come i loro colleghi più giovani (vedi ad es. R. W. Leopold e A. De Conde, essi erano unanimi nella valutazione della "minaccia sovietica": Bemis arrivò addirittura a paragonare Yalta con Monaco!).

Unanime era anche il giudizio sulla politica estera americana post-bellica. Furono molti gli storici della diplomazia che a partire dagli anni '50 fino alla prima metà degli anni '60 difesero a spada tratta la guerra fredda, la dottrina Truman, il piano Marshall e l'antisovietismo: si pensi a J. Spanier, J. Lukacs, D. Donnelly, W. H. McNeil, H. Feis, A. Schlesinger jr. ecc.

Curiosa è stata la metamorfosi accaduta dopo il 1945 fra i membri dell'estrema destra. Fino allo scoppio della guerra essi erano su posizioni rigidamente isolazioniste. Negli anni '50 invece divennero accesi interventisti e sostenitori di una crociata globale contro il comunismo. Dopo la guerra, W. H. Chamberlin, che aveva approvato il patto di Monaco dei 1938, affermò che se l'Inghilterra e la Francia avessero mostrato la necessaria fermezza, la Germania e l'Urss si sarebbero distrutte a vicenda. È sintomatico che Chamberlin dedicasse il suo nuovo libro a J. F. Dulles, guerrafondaio patentato.

Tesi ultraconservatrici le troviamo anche nelle opere di J. Burnham, R. H. Hupè e S. Possony, per i quali persino le posizioni di Truman e D. Acheson risultavano moderate.

Durante il periodo della guerra fredda sono esistite, per così dire, due correnti fra gli storici della diplomazia: gli idealisti (Perkins, Bemis, Spanier) e i realisti (G. Kennan, H. Morgenthau). I primi promuovevano i valori morali e gli ideali umano-democratici nella politica estera americana; i secondi si basavano soprattutto sui concetti di "interesse nazionale" e di "equilibrio delle forze". Entrambi i gruppi tuttavia difendevano risolutamente la politica estera di Washington. Ciò che li distingueva era semplicemente il livello del loro conformismo rispetto alle concezioni ufficiali del governo.

Sotto questo aspetto i termini usati per classificare i due orientamenti sono alquanto convenzionali. Col passare del tempo comunque quello realista divenne il gruppo dominante, anche perché non si lasciava sfuggire l'occasione di alludere ai valori dell'altra corrente. D'altra parte gli stessi idealisti non ignoravano la realtà degli affari internazionali.

La teoria conservatrice del *consensus* determinò la revisione dei giudizi che gli storici progressisti del XIX e metà del XX sec. avevano dato su molti avvenimenti della politica estera americana. Ad es. vennero riformulate le spiegazioni economiche di Pratt e Hacker sulla guerra del 1812: se ne incaricarono B. Perkins Lie (figlio di Dexter Perkins), R. Horsman, N. Risjord e R. H. Brown, i quali ribadirono le vecchie concezioni secondo cui gli Usa non avevano alcun desiderio d'impadronirsi del Canada né della Florida, ma solo quella di difendere i loro diritti marittimi e l'onore nazionale.

Stessa cosa avvenne nel campo delle relazioni storiche angloamericane. Mentre prima, grazie ai lavori di Bemis e C. C. Tansill, si metteva l'accento sul conflitto in atto, dopo la seconda guerra mondiale gli storici americani concentrarono i loro sforzi nel mostrare che una tradizione di cooperazione e di fratellanza era quasi sempre esistita. Le opere fondamentali, in questo senso, furono quelle di B. Perkins e C. C. Campbell.

Il mutamento di clima si fece sentire anche sull'interpretazione data alla partecipazione degli Usa alla prima guerra mondiale. Negli anni '20 e '30 c'erano i contrari e i favorevoli. Dopo il 1945 nessun rinomato storico americano sosteneva che gli Usa non avrebbero dovuto lasciarsi coinvolgere. La sola cosa su cui valeva la pena discutere per i conservatori era di sapere se il presidente Wilson era stato mosso da considerazioni pratiche o aveva agito sulla base di fini morali.

Tutto ciò però subì un'improvvisa sterzata alla fine degli anni '60, cioè nel momento della guerra in Vietnam. Un nuovo gruppo di storici venne alla ribalta: i radicali o la cosiddetta "nuova sinistra". Uno dei padri fondatori di questa corrente fu W. A. Williams, che trascinò con sé

un gran numero di giovani storici pieni di talento, durante i suoi corsi all'università del Wisconsin. Un ruolo significativo nella riconsiderazione della versione ufficiale sui motivi della guerra fredda fu svolto dagli studi di D. F. Fleming.

All'inizio degli anni '70 moltissimi storici radicali cominciarono a rifiutare la tesi secondo cui le intenzioni dell'Urss dopo la seconda guerra mondiale sarebbero state "aggressive" (si pensi, ad es., a G. Alperovitz, L. C. Gardner, D. Horowitz, G. Kolko, W. Lafeber, C. Lash ecc.).

Questi storici ritenevano che non esistesse alcuna "minaccia sovietica", in quanto gli Usa detenevano il monopolio delle armi nucleari e un considerevole grado di superiorità sui mari e nell'aria. Kolko, il più coerente dei radicali, arrivò persino a dire che gli Usa avevano perseguito i loro scopi imperialisti prima, dopo e durante la seconda guerra mondiale.

I radicali riesaminarono in modo più o meno approfondito quasi tutti gli argomenti degli studi conservatori sulla politica estera americana. A riguardo delle radici storiche dell'espansionismo americano, essi sostennero che la violenta conquista delle terre, avvenuta soprattutto a partire dal XIX sec., non rappresentò una rottura nella storia degli Stati Uniti, ma la naturale conseguenza di un lungo processo, i cui principali protagonisti furono le forze economico-commerciali del paese.

Anche Williams era perfettamente convinto che il capitalismo americano non avrebbe potuto svilupparsi così facilmente senza la rapida espansione del suo mercato in virtù dell'imperialismo. Egli sostenne anche che l'ideologia espansionista dei leaders americani durante e dopo gli anni '90 del sec. XIX fu la trasposizione cristallizzata in "veste industriale" di quelle concezioni espansioniste in "veste agricola" che la maggioranza degli agrari del paese aveva sviluppato fra il 1860 e il 1893.

Altri storici radicali affrontarono argomenti più settoriali: T. J. McCormick, l'interesse dell'America per il mercato cinese alla fine del XIX sec; E. P. Paolino, le concezioni espansioniste del segretario di Stato W. H. Seward; J. E. Eblen, i crudeli metodi usati dagli Usa all'inizio della loro indipendenza in occasione dell'esproprio delle terre.

Resta strano il fatto che tali storici non abbiano affrontato importanti argomenti come la rivoluzione americana, lo guerra del 1812 o la *Dottrina Monroe* dei 1823. Interessante comunque è l'opera di H. I. Kushner sulle relazioni russo-americane nel nord-ovest del Pacifico e sulla storia del trattato sull'Alaska del 1867, attraverso il quale i fautori dell'espansionismo pensavano di sviluppare un mercato in Asia.

Le concezioni degli storici radicali sulla storia diplomatica e sulla politica estera Usa ebbero un certo successo fino alla metà degli anni

'70. Le ultime opere più significative sono state quelle di Gardner, Lafeber e McCormick. Il capovolgimento di fronte è stato improvviso. Gli accesi dibattiti sulla "sporca guerra" in Vietnam, sulla guerra fredda, sull'uso tendenzioso delle fonti storiche, sulla leadership e l'organizzazione dell'Associazione storica americana subirono una battuta d'arresto assai preoccupante.

La *new left* si sfasciò. Il trend patriottico conservativo si diffuse in tutto il paese. Si cominciò a parlare, dopo la celebrazione del bicentenario della nazione nel 1976, di *new consensus* e di sintesi post-revisionista, in grado di combinare le concezioni ortodosse degli anni '50 con nuove idee revisioniste, al fine soprattutto di spiegare le origini della guerra fredda e di difendere le posizioni della "Truman Administration".

Gaddis ammise che gli Usa cercarono di usare il loro potere economico per fare pressioni sull'Urss durante i negoziati relativi al piano Marshalli e al *lend-lease*. In breve tempo si formò l'idea che la rinuncia alla cooperazione fra Usa e Urss doveva essere addebitata a una comune responsabilità, e che anzi fu l'Urss che subito dopo la guerra cercò di garantire la sua sicurezza con l'uso di mezzi unilaterali (vedi le tesi di V. Mastny).

Inoltre, mentre gli storici radicali avevano sostenuto che moltissime nazioni, contro la loro volontà, vennero incluse nella sfera d'influenza americana, i nuovi testi di G. Lundstad, B. R. Kuniholm, L. S. Kaplan affermavano invece che furono i paesi europei, scandinavi e mediorientali a chiedere l'appoggio degli Usa.

Per la nuova sintesi post-revisionista l'esistenza dell'impero americano doveva essere esplicitamente ammesso e si chiedeva ch'essa fosse tutelata nel migliore dei modi. Posizioni più realistiche e moderate di quella di Gaddis, si possono trovare in questo *new trend* nelle opere di G. Kennan e A. Harriman, ma restano minoritarie.

Questi nuovi storici conservatori non hanno alcun interesse a esaminare l'influenza delle classi medio-basse sulla politica estera americana. Essi inoltre si limitano a considerare tale politica da un punto di vista veramente nazionale, cioè senza utilizzare materiale proveniente da altri paesi.

Il loro scopo in pratico si riduce - come ha detto Lafeber - a difendere le posizioni assunte dal Dipartimento di Stato. Nulla di strano quindi che gli studi sugli affari esteri degli Stati Uniti siano diventati - come vuole C. S. Maier - un "figlio bastardo" degli studi storici americani.

RUSSIA

Le zone d'ombra e le alternative storiche

La storiografia marxista dell'attuale ex-Urss è stata alle prese, negli anni della *perestrojka* di Gorbaciov, con problemi legati all'autenticità dei fatti storici, alla loro completezza e verità, nonché alla revisione di talune interpretazioni schematiche e decisamente superate. Vi è un grande desiderio di conoscere tutto il proprio passato e soprattutto quelle "zone" tenute in ombra dallo stalinismo e dai governi della stagnazione. A ciò si collega la recente discussione sul valore delle "alternative storiche", cioè delle diverse opzioni che si potevano seguire nel momento in cui andavano risolte questioni d'importanza vitale.

Vi sono state alcune "rivelazioni" che hanno per così dire dato il via a molti ripensamenti storiografici. Si pensi alla scoperta di un patto segreto fra Urss e Germania che affiancava quello ufficiale di Ribbentrop-Molotov, o alla responsabilità accertata di Stalin nell'esecuzione degli ufficiali polacchi a Katyn, o anche al fatto che i sovietici morti nel corso della seconda guerra mondiale sono stati non 20 ma 27 milioni.

Soltanto oggi si può tranquillamente ammettere che molti fatti storici erano completamente o parzialmente ignorati non solo dai manuali scolastici, ma anche dalle pubblicazioni scientifiche. Il che per molti decenni ha contribuito a fare della storiografia un compito riservato a pochi specialisti rigidamente allineati. Anche quando, p.es., si cominciò ad accennare alle violazioni della legalità durante gli anni dello stalinismo, si continuò a tacere sulle milioni di vittime innocenti, nonché sulle responsabilità dei delatori, dei calunniatori e dei seguaci di Stalin, favorevoli allo sterminio di massa.

Il giudizio sulla seconda guerra mondiale

Molti storici sovietici, anche nel periodo della stagnazione, attribuivano la scarsa preparazione dell'Urss, per una guerra contro la Germania nazista, al fatto ch'essa non ebbe tempo sufficiente per riorganizzare e riarmare l'Armata Rossa: il che spiegherebbe - a loro giudizio - le sue sconfitte durante le prime tappe della guerra. Oggi invece gli storici sono del parere che l'Urss avesse sin dall'inizio capacità adeguate a respingere l'aggressore, in quanto i carri armati e i corpi corazzati non ave-

vano nulla da invidiare a quelli tedeschi. Furono anzi proprio i sovietici a saggiare per primi le possibilità, teorico-pratiche, dei ponte-aerei, dei missili e dei razzi.

Il fatto è purtroppo che il genio di esperti militari come M. Tukhachevsky e V. Triandafillov, o di esperti scienziati come S. Korolev e V. Glushko, non venne capito, sino al punto che essi stessi furono considerati dei sabotatori e dei "nemici del popolo". E così, in luogo della produzione e dell'uso massiccio dei carri armati e dei corpi corazzati, si preferì rilanciare i mezzi e i metodi con cui si era vinta la guerra civile. I piani per creare le divisioni dei paracadutisti furono smantellati, e P. Grokhovsky, uno dei loro principali ideatori, venne declassato a un compito amministrativo. I progettisti dei razzi, Korolev e Glushko, furono spediti nei campi di prigionia di Kolyma. Y. Alksnis e Y. Smushkevich, loro collaboratori e specialisti teorico-pratici nell'uso degli aeroplani da guerra, caddero sotto le repressioni staliniane. Molti generali dell'Armata Rossa e tantissimi ufficiali di valore furono uccisi o finirono nei gulag.

Oggi ci si chiede quanti storici sovietici abbiano studiato a fondo gli inizi della Grande Guerra Patriottica. Quando la Germania attaccò l'Urss, il 22 giugno 1941, ci fu un notevole ritardo nell'allertare le truppe sovietiche nei distretti militari occidentali. Solo durante il primo giorno di guerra, l'aviazione sovietica perse circa 1200 aerei: questo perché l'intelligence del nemico aveva informazioni dettagliate sullo spiegamento delle forze sovietiche e sulle linee di rifornimento e di comunicazione dislocate per almeno 300 km.

Questi e molti altri errori di valutazione dello staff di Stalin comportarono il tracollo quasi immediato del fronte occidentale. S'impedì addirittura alle truppe di terra di attraversare i confini con la Germania e alle forze aeree di oltrepassare i limiti al di là di 100-150 km.

Stalin decise di reagire soltanto quando il nemico era giunto nei territori sud-occidentali. Nel settembre del '41, invece di acconsentire al ritiro delle 600.000 truppe sud-occidentali, al fine di preparare la difesa lungo il fiume Psel, favorì il loro accerchiamento nella battaglia di Kiev. Nel maggio '42, invece di ascoltare il generale A. Vasilevsky che gli aveva suggerito di fermare l'offensiva su Kharkov, Stalin (e con lui Timoshenko) la pretese ad ogni costo, determinando così l'accerchiamento delle truppe sovietiche nel saliente di Barvenkovsky.

Milioni di soldati sovietici furono fatti prigionieri durante il primo periodo della guerra. Milioni di loro morirono nei lager nazisti. E milioni di soldati furono uccisi nei territori sovietici occupati. Ciononostante, nei confronti di chi riusciva a sopravvivere e a tornare in patria, lo sta-

linismo spesso riservò una particolare accoglienza: il sospetto di tradimento!

Il giudizio sulla democrazia

Ovviamente qui sarebbe ingiusto attribuire al solo Stalin ciò di cui furono responsabili anche gruppi sociali e leaders politici amanti dei metodi dirigistico-amministrativi, senza considerare che in parte vanno responsabilizzati anche tutti coloro che provavano indifferenza per la gestione politica della vita sociale. Lo stesso culto della personalità non può essere ritenuto come un prodotto esclusivo del carattere autoritario di Stalin. Se così fosse, si dovrebbe anche ammettere che la società socialista non può mai garantirsi contro l'apparizione di tale fenomeno, in quanto può solo sperare che a un leader autoritario faccia seguito, casualmente, uno democratico.

D'altra parte non ha neppure senso giustificare quel culto appellandosi a fattori storico-oggettivi, come p.es. lo stato arretrato del paese, l'assenza di esperienze democratiche, la necessità della centralizzazione, ecc. Se così fosse il culto andrebbe visto come una necessità storica cui la società di allora non poteva opporsi. Questi due punti di vista portano - come si può notare - a uno stesso risultato: prevenire il culto o sopprimerlo, dopo che si era formato, era allora impossibile.

Oggi finalmente si sono acquisiti dei criteri fondamentali grazie ai quali si può scongiurare la riedizione (magari riveduta e corretta) di quel culto: il principio della elettività, l'obbligo di rendere conto del proprio operato, il controllo di tutto l'apparato gestionale, la rotazione delle cariche, la trasparenza, la partecipazione collettiva all'elaborazione ed applicazione delle leggi, ecc. Non esistono fattori oggettivi o soggettivi che di per sé possano impedire il formarsi del culto della personalità: occorre il contributo della democrazia a tutti i livelli.

Gli storici si stanno p.es. chiedendo se l'esigenza della centralizzazione, manifestatasi subito dopo la rivoluzione d'Ottobre, doveva per forza di cose realizzarsi sulla base del centralismo burocratico. Ora, il fatto stesso che Lenin e altri bolscevichi avessero prospettato l'eventualità di democratizzare tale centralizzazione, non sta forse ad indicare che né la mancanza di esperienze democratiche, né il basso livello culturale del popolo, avrebbero potuto impedirne la realizzazione? Disgraziatamente Lenin morì troppo presto per continuare la lotta in questa direzione, e dopo la sua morte nessun altro dirigente fu in grado di farlo in maniera convincente: anche sui motivi di questa sconfitta della democrazia gli studi sono ancora insufficienti per offrire risposte esaurienti.

Tuttavia, non ogni interpretazione sulle vicende del passato va rivista. Alcuni storici non-marxisti hanno rispolverato la tesi secondo cui la riforma agraria di Stolypin avrebbe potuto costituire un'alternativa alla rivoluzione d'Ottobre, se la guerra mondiale non l'avesse impedita. In realtà, quella riforma, di tipo prussiano, era fallita ancor prima del 1914, proprio a motivo del fatto che l'autocrazia non era riuscita a vincere né l'attaccamento dei contadini alle tendenze egualitaristiche delle comuni, né il bisogno di protezione sociale tipico di quest'ultime, nonostante il loro carattere limitato. Anche da questo si comprende come la rivoluzione d'Ottobre non fu una semplice alternativa al capitalismo, ma una necessità storica vera e propria.

La teoria dell'alternativa storica

Nei più recenti dibattiti tra i maggiori storici sovietici che si ispirano al marxismo, si sta mettendo in forte discussione la classica tesi secondo cui la storia ignora il condizionale, per cui è tempo perso chiedersi che cosa sarebbe potuto accadere se al momento della scelta si fossero prese strade diverse.

La tesi è stata sottoposta a critica perché ci si è accorti, in virtù della *perestrojka*, che la teoria delle formazioni sociali che si succedono in maniera regolare nell'evoluzione storica, è stata per troppo tempo interpretata dagli storici sovietici come una fatale pre-determinazione, incapace di lasciare spazio a diverse varianti di sviluppo, ovvero a delle alternative storiche, virtuali o potenziali, ma non per questo meno reali.

Oggi si è giunti alla conclusione che, per realizzare una maggiore obiettività, occorre che il ricercatore mostri il motivo per cui in un certo periodo storico si è scelta una via e non un'altra, ed è necessario ch'egli faccia questo evidenziando accuratamente tutte le varianti possibili dell'evoluzione sociale presenti al momento della scelta. In altre parole, egli deve bilanciare l'importanza della "lotta dei contrari", con l'altro aspetto della dialettica storica: "l'unità degli opposti". Ovviamente di ciò trarrà beneficio non solo la conoscenza del passato, ma anche quella del presente e la stessa capacità di progettare il futuro.

Sebbene tutto ciò che appartiene al passato sia invariabile, univoco e irrevocabile, è anche vero che tutto ciò che è accaduto (la realtà del passato) è stato l'esito della realizzazione pratica di una fra tante possibilità contenute nel passato immediatamente precedente alla scelta. Nel senso cioè che la realtà avrebbe potuto essere diversa da come poi concretamente si è costituita. Non solo, ma il fatto che nell'evoluzione storica si sia imposta una determinata soluzione su altre, non sta affatto a si-

gnificare che la soluzione sconfitta vada considerata come la peggiore, né ch'essa non abbia alcuna possibilità, in futuro, di realizzarsi (ovviamente in forme diverse).

Oltre a ciò, gli storici cominciano a chiedersi se abbia davvero senso affermare l'esistenza di diverse possibili soluzioni (a un determinato problema), a prescindere dalla consapevolezza che di esse potevano avere i protagonisti contemporanei; o, viceversa, se si possa parlare di vera alternativa a prescindere non dalla consapevolezza soggettiva dei protagonisti ma, questa volta, dalle possibilità oggettive di realizzazione che il contesto poteva offrire. I più convinti sostenitori della teoria delle alternative storiche (ad es. I. Kovaltchenko, V. Sogrin, A. Chubaryan) ritengono che si possa parlarne solo in presenza dell'unità dei due fattori della dialettica, soggettivo e oggettivo, precisando che il primo va riferito alla realtà delle forze sociali e non tanto a quella dei singoli individui, mentre il secondo implica non solo gli aspetti politici ma anche quelli socio-economici.

Naturalmente per "alternativa storica" si deve intendere non qualcosa in grado di opporsi, in futuro, al presente, ma qualcosa che, nel presente, lotta contro il suo opposto. Senza questa lotta, che può anche essere accanita, non è neanche il caso di parlare di "alternative". Un'alternativa è reale se ha un certo margine di probabilità di successo. Essa deve risultare come una delle forme di manifestazione della necessità storica, altrimenti non è credibile. Ad es. la perestrojka in atto in tutti i campi della vita sociale, culturale e politica dell'ex-Urss non può essere considerata come un'alternativa dovuta al caso o alla volontà "anticomunista" di qualche politico. Essa piuttosto è stata il frutto di una necessità storica, venuta a maturità, che implicava mutamenti radicali. Semmai è sul modo di condurla o di gestirla che si scontrano diverse possibilità. E se per quanto riguarda il futuro di questo scontro è impossibile pronunciarsi, si può però con sicurezza affermare, sin da adesso, che la vittoria di un'alternativa antidemocratica o antiumanistica non sarà destinata a durare per più di un certo periodo di tempo.

La lotta e l'unità degli opposti

Ciò di cui la perestrojka ha reso consapevoli gli storici sovietici è - come più sopra si diceva - il fatto che non c'è dialettica laddove la lotta degli opposti esclude la loro unità. Nello staliniano *Breve corso di storia del Pc(b)r*, il processo storico era raffigurato come il frutto di un irriducibile antagonismo di opposte formazioni socio-economiche, e il progresso storico come la sostituzione radicale, violenta, di ogni formazione da par-

te di quella che doveva succederle. Praticamente non si teneva in alcuna considerazione che il progresso storico non è mai così lineare e monodimensionale, in quanto, oltre al conflitto, esso comporta anche l'interazione, l'interpenetrazione e, su questa base, la coesistenza durevole e l'arricchimento reciproco delle formazioni.

In questo senso purtroppo la storiografia sovietica non ha ancora approfondito a sufficienza la storia dell'influenza vicendevole delle civiltà o delle società tra loro opposte. Lo studio delle *formazioni* (che resta senza dubbio più preciso di quello della storiografia non marxista) deve ora essere integrato dallo studio delle *civiltà*. Anche perché furono gli stessi classici del marxismo a sostenere per primi l'idea che le società socialiste avrebbero dovuto integrare e assimilare con spirito critico le migliori conquiste delle società borghesi.

Non ha senso disprezzare, bollandole col marchio di "democrazia formale", le realizzazioni più avanzate delle grandi rivoluzioni borghesi dei secoli XVII e XVIII, conseguite a prezzo di enormi sacrifici: si pensi alla separazione dei poteri, al pluralismo politico, allo Stato di diritto, alla libertà di coscienza e di opinione. Certo, la borghesia non ha elaborato una compiuta "democrazia economica", ma ha reso universali i principi della democrazia politica. Tenere in opposizione l'interesse umano universale con l'interesse di classe del proletariato non può che screditare quest'ultimo, facendolo apparire come un interesse particolare.

Gli stessi studi sulla storia del capitalismo risentono di questi limiti. Generalmente nella storiografia sovietica il capitalismo veniva diviso in due grandi periodi: dalla rivoluzione inglese del XVII sec. alla rivoluzione d'Ottobre e da questa fino ai nostri giorni. Nel quadro del primo periodo si distinguevano poi due tappe: una anteriore e l'altra posteriore alla Comune di Parigi del 1871, sostenendo, in particolare, che le possibilità progressive della borghesia erano esistite soltanto fino alla Comune, dopodiché il proletariato aveva assunto il monopolio dell'espressione del progresso storico.

Questo modo di vedere le cose è troppo semplicistico per essere vero. È stato un errore l'aver interpretato la crisi del capitalismo come permanente, totale (inglobante tutte le sfere, dall'economia all'etica), destinata ad approfondirsi dal 1917 ad oggi. Si è p.es. ignorato il fatto che la seconda guerra mondiale è stata seguita da un rilancio notevole dello sviluppo economico da parte dei principali Stati capitalisti; oppure il fatto che gli stessi sistemi democratico-borghesi hanno contribuito a smantellare le dittature fasciste; o anche il fatto che la disgregazione del sistema coloniale ha indotto il capitalismo a perfezionare i meccanismi interni

di sviluppo, soprattutto quelli economico-finanziari e tecnico-scientifici, al fine di realizzare col Terzo mondo un rapporto di tipo neocoloniale.

Non solo, ma la storiografia sovietica, grande maestra nel delineare i tratti generali della storia delle masse popolari, è rimasta in ritardo circa lo studio della fisionomia e mentalità dei diversi gruppi e strati della società. L'uomo semplice, ordinario, dai tempi dell'antichità all'epoca contemporanea, non è mai stato oggetto di una vera psicologia storica, di una vera demografia: sono ancora troppo scarse le storie della famiglia, delle donne, dei giovani, degli uomini nella loro vita quotidiana, nella loro mentalità.

Occorre cambiare atteggiamento anche nei confronti della storiografia non marxista (si pensi soprattutto alle "Annales" e a F. Braudel). Il recente approccio interdisciplinare di questa storiografia (che si serve degli studi demografici, antropologici, psico-sociologici) può aver generato degli inconvenienti, ma ha sicuramente allargato gli orizzonti della conoscenza storica. Oggi questa storiografia s'è messa perfino a studiare i campi della storia socio-economica, tradizionale patrimonio della scienza marxista. Senza considerare che gli studi sociali della storiografia borghese relativamente ai gruppi etnici e religiosi, alle comunità rurali e urbane, alle donne e al movimento femminista, alla coscienza comune, ecc., possono essere di grandissimo aiuto alla storia sociale marxista, che prende in esame le classi e la coscienza di classe.

Occorre infine che gli storici sovietici mutino atteggiamento anche nei confronti della storiografia marxista dei paesi occidentali, spesso frettolosamente giudicata d'essere "revisionista" (si pensi alle opere degli inglesi E. Hobsbawn, G. Rude e C. Hill).

ITALIA

Miti sul comunismo primitivo e sogni su quello futuro Questioni di metodo

Interamente dedicato alla transizione dalle società comunistiche primordiali alle civiltà antagonistiche, il n. 27 (aprile 2010) della rivista "n+1" (del sito quinterna.org), merita una serie di riflessioni, prima ancora che sui contenuti storiografici, sull'*impostazione metodologica* che regge la tesi fondamentale (che è storica e insieme politica), chiaramente delineata alla pag. 68, e che si può riassumere, nella sua prima parte, nel modo seguente:

1. nella storia dell'umanità vi è stata un'unica fondamentale transizione, quella dal comunismo primitivo alle società divise in classe contrapposte;
2. la prossima fondamentale transizione sarà quella da una delle attuali società classiste (il capitalismo) al socialismo democratico, che riprenderà l'organizzazione del comunismo primordiale in forme e modi ovviamente diversi.

Fin qui nulla da eccepire, anche perché è certo che sia avvenuto così e si può ipotizzare o auspicare che avverrà di nuovo così, in quanto solo un *collettivismo autenticamente democratico* è in grado di sussistere all'infinito.

Le perplessità emergono però nella seconda parte della tesi e riguardano proprio le *modalità della transizione*. Gli autori infatti guardano i passaggi epocali da una formazione sociale a un'altra coi *criteri evolutivi del determinismo economico*. Come ritengono *politicamente inevitabile* la transizione relativa ai nostri tempi, in quanto il capitalismo non è in grado di risolvere le proprie contraddizioni (e tutte le volte che ci prova non fa che peggiorarle), così ritengono che anche la prima transizione sia stata *storicamente inevitabile*.

Ma per sostenere l'inevitabilità di una transizione, bisogna rinunciare in un certo senso al concetto di "rottura", che di per sé implica una scelta di campo consapevole e non solo una semplice constatazione di fatto.

Per Quinterna invece, come non è esistito una sorta di "peccato originale" per la prima transizione, così non esisterà una "apocalisse" per la seconda. In luogo di "rottura" gli autori preferiscono parlare di "società

ibrida", quella secondo cui possono coesistere degli elementi sociali che solo in apparenza sono opposti, negando con ciò uno dei presupposti fondamentali di qualunque storiografia marxista, e cioè che mentre ci può essere continuità tra un modello di sviluppo antagonistico e un altro, non ci può essere alcuna vera compatibilità tra socialismo e antagonismo. Detto altrimenti, come il socialismo non potrà mai svilupparsi dentro i confini del capitalismo, così l'obiettivo fondamentale che hanno avuto le prime civiltà della storia fu proprio quello di eliminare il comunismo primordiale.

Trattando del comunismo originario, quali sono questi *elementi apparentemente opposti*? Gli autori ritengono che detto comunismo si trovasse ancora largamente presente nell'ambito delle prime civiltà della storia, quelle cosiddette "fluviali", alle quali ovviamente viene risparmiato l'appellativo di "schiavistiche".

Essi non credono vi fossero particolari contraddizioni tra l'aspetto "naturalistico" del primo comunismo e l'organizzazione urbana delle prime civiltà. Sarebbe stato un errore degli storici borghesi (archeologi, etno-antropologi ecc.) vedere la nascita delle civiltà classiste nella piena urbanizzazione del territorio.

In realtà l'antagonismo sociale vero e proprio - secondo questo saggio monografico - sarebbe nato molto tempo dopo (in Europa p.es. con la civiltà greco-romana). Se nelle prime civiltà esistevano forme di "schiavismo", non si ponevano certo "a sistema" di un modo produttivo e, al massimo, potevano essere equiparate a una servitù di tipo domestico. Gli autori non fanno *differenza di forme* nell'ambito dello schiavismo, non si parla neppure del rapporto oppressivo tra uomo e donna (che potrebbe essere considerata la prima forma di schiavitù) e si tacciono le devastanti conseguenze ambientali delle prime civiltà (deforestazioni con conseguenti desertificazioni), vedendo in esse, al contrario, un contributo alla bonifica delle zone paludose.

Per quale motivo Quinterna fa un'analisi storica di questo tipo, che contrasta non solo con quella della storiografia borghese, ma anche con quella di buona parte della storiografia socialista? Il motivo sta nell'analisi politica che essa dà della transizione che ancora deve avvenire.

Infatti, gli autori della rivista sostengono che se va considerata possibile "la persistenza di una struttura comunistica primitiva in ambiente sociale assai avanzato, alle soglie della forma statale" (p. 68), allora deve essere possibile anche il contrario, e cioè che si può anticipare "una struttura comunistica avanzata in ambiente sociale ancora arretrato, cioè con retaggi capitalistici" (ib.). In sostanza si *postdata* la fine del comunismo primitivo, così come si *anticipa* la nascita di quello futuro.

In altre parole, se si può parlare di "comunismo originario" in presenza di un'organizzazione sociale evoluta (non definibile come "Stato", in quanto questo è sempre uno strumento nelle mani della classe egemone), così oggi si può parlare di "comunismo in fieri" negli aspetti più propriamente tecnico-scientifici e produttivi della società, che attendono d'essere usati in maniera davvero "razionale" quando al posto della proprietà privata dei mezzi produttivi si sarà affermata quella *sociale*.

Cosa c'è che non va in questa analisi? Almeno due cose: la prima è relativa all'idea che vi possa essere uno sviluppo tecnico-scientifico indipendente, nel suo significato sociale e culturale, dalle esigenze di uno specifico modo produttivo. Cioè il fatto che oggi scienza e tecnica abbiano raggiunto livelli che solo molto debolmente potevano essere intuitsi da uno dei più grandi geni dell'umanità, come Leonardo da Vinci, non può essere considerato di per sé come una forma di progresso, come qualcosa che meriti assolutamente d'essere conservato per quando si realizzerà il socialismo democratico.

Quando i Germani entrarono nell'impero romano d'occidente non eliminarono soltanto lo schiavismo come sistema produttivo, ma anche buona parte di quanto serviva per tenere in piedi una civiltà basata sulle città e sui commerci (dalle terme alle monete, tanto per fare un esempio), proprio perché non erano cose che ritenevano indispensabili per costruire una civiltà basata su autoconsumo rurale e baratto.

La seconda cosa che non va nell'analisi di Quinterna è che nella storia non esistono le evoluzioni, ma solo traumatiche rotture, le quali possono sì creare qualcosa di progressivo rispetto allo stadio precedente ma non in maniera automatica e tanto meno in maniera definitiva.

L'unica evoluzione esistita è stata appunto quella tutta interna al comunismo primordiale (in cui p.es. si passò dal chopper all'amigdala senza creare rivolgimenti di sorta), ma, a partire dal momento in cui si è rinunciato a questo sistema equilibrato di vita, qualunque aspetto di tipo "evolutivo" (p.es. nelle tecniche produttive o di scambio) ha sempre avuto enormi prezzi da pagare in termini sia *sociali* (sfruttamento del lavoro altrui e guerre di rapina) che *ambientali* (non può certo essere un caso che i maggiori deserti del mondo siano spesso geograficamente prossimi alle civiltà antagonistiche).

L'evoluzione vista secondo le esigenze delle società classiste è sempre, inevitabilmente, una involuzione, più o meno culturalmente mascherata, mistificata, con caratteristiche sempre più gravi per i destini dell'umanità.

Ecco dunque spiegato il motivo per cui gli autori di questo saggio vogliono vedere strette analogie tra le due suddette forme di transi-

zione. Se si pensa che il passaggio dal capitalismo al socialismo debba avvenire in maniera deterministica, come una inevitabile esigenza naturale, è più facile pensare che ciò si realizzi quanto più si accetta l'idea che il socialismo futuro debba essere tecnologicamente evoluto; ma se è così, allora anche il comunismo primitivo poteva e anzi doveva esserlo, senza che ciò fosse un riflesso di rapporti squilibrati tra gli esseri umani e tra questi e la natura.

Tuttavia a questo ragionamento si può obiettare che se c'è solo "evoluzione" e non "rottura", non ci può essere neppure *organizzazione della lotta rivoluzionaria*, ma soltanto attesa passiva che le contraddizioni scoppino da sole, dopodiché si può facilmente immaginare che qualcuno, dall'alto della propria scienza, faccia capire alle masse che il capitalismo, stante la proprietà *privata* dei mezzi produttivi, non ha alternative, e che se invece accetta quella *sociale*, tutto il resto può rimanere come prima.

Ecco perché quando parliamo di *miti* nei confronti del passato comunismo, dobbiamo parlare anche di *sogni* in relazione a quello futuro. Di fatto noi oggi possiamo essere sicuri solo di due cose: la prima è che con uno sviluppo planetario del capitalismo (che ora ha investito anche vari paesi dell'ex-socialismo burocratico), la natura verrà completamente distrutta, con conseguenze inimmaginabili sul futuro dell'umanità; la seconda è che senza rivoluzione politica in senso socialista, il capitalismo durerà in eterno o comunque si evolverà in forme che non ne intaccheranno la sostanza (come già sta facendo quello cinese rispetto a quello occidentale).

Cattolicesimo, protestantesimo e capitalismo in un classico di Amintore Fanfani

Premessa

L'opera fondamentale del Fanfani economista (il politico democristiano che inaugurò il centro-sinistra) resta, da sempre, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, più volte ristampata e in varie lingue. La prima edizione apparve nel 1934 ed ebbe subito molto successo nella traduzione letta negli Stati Uniti, ma quella che da noi si può leggere presso Marsilio (l'ultima è del 2008) è la versione aggiornata del 1944, aumentata di un terzo rispetto alla precedente. L'ultima ristampata negli Usa è del 2003 e ha continuato a costituire fonte di un certo dibattito, come risulta dagli interventi in *Appendice*, che meriterebbero un commento a parte.

Almeno fino al 1945, quando Dossetti lo convinse a entrare in politica, Fanfani fu un grande storico dell'economia; se avesse continuato, probabilmente sarebbe stato il maggiore a livello nazionale: suo maestro fu Giuseppe Toniolo.

Il suo non è un testo che si legge d'un fiato, anche se le pagine che gli appartengono, delle oltre 300, sono solo 180 (il resto sono introduzioni e appendici di altri autori). La tesi principale sostenuta è molto ambiziosa e vuole porsi in polemica con un saggio famosissimo pubblicato da Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*.

Weber dunque avrebbe torto nell'affermare che è stato il protestantesimo a favorire per primo il capitalismo; in realtà questo s'è formato in ambito cattolico-comunale e, finché è rimasto in tale ambito, non ha mai assunto quella forma individualistica così tipica della modernità. È stato piuttosto a partire dall'Umanesimo, cioè da un certo modo laicista di vivere il cattolicesimo, quindi ben prima della Riforma del XVI sec., che il capitalismo "cattolico" ha cominciato a sfuggire al controllo razionale degli uomini, favorendo nel nord Europa la formazione di una confessione scismatica che, a causa del proprio individualismo e della propria debole ideologia, non era in grado di opporsi al dilagare del nuovo sistema economico, le cui contraddizioni possono essere superate solo da uno Stato confessionale di tipo cattolico.

La parte difficile della monografia sta nei molteplici tentativi fatti per dimostrare la fondatezza di tale tesi, che è allo stesso tempo *giusta*

(in quanto la nascita dei Comuni italiani attesta già il superamento del servaggio feudale come unico sistema economico), *lacunosa* (in quanto se Fanfani vede il cattolicesimo migliore del protestantesimo sul piano etico, non vede l'ortodossia migliore del cattolicesimo, e questo purtroppo lo porta a tenere strettamente unite politica e religione) e *ingenua* (in quanto ritiene possibile che una religione, che per lui può essere solo la cattolico-romana, possa condizionare in maniera decisiva dei processi economici).

I titoli dei nostri paragrafi sono gli stessi dei capitoli del libro.

Cap. 1 – I termini del problema

Già nel primo capitolo Fanfani presume di dimostrare che la tesi principale di Weber era stata formulata molto tempo prima di lui, precisamente nel 1673, dall'inglese William Temple e nel 1682, da William Petty, mentre a partire dal 1881, con Toniolo, si arrivò a dire che non tanto il protestantesimo aveva influenzato la nascita del capitalismo, bensì l'Umanesimo e il Rinascimento, sorti in ambito cattolico, con particolare riferimento alle vicende fiorentine.

Tesi, questa, che venne ripresa da un allievo di Toniolo, che diventerà non meno famoso di lui: Werner Sombart, il quale disse che il puritanesimo avrebbe al massimo "incoraggiato", non "generato" lo spirito capitalistico, e non senza subire influenze ebraiche (cosa che avvenne anche in ambito cattolico).

Le tesi di Weber invece furono riprese da Ernst Troeltsch, il quale arrivò a precisare che nell'ambito del protestantesimo, fu non il luteranesimo ma piuttosto il calvinismo a influenzare la nascita del capitalismo. Altri storici invece negarono questo rapporto organico: G. Wünsch, L. Brentano, G. von Below... R. H. Tawney, dal canto suo, sostenne che, a capitalismo avviato, solo il puritanesimo fu un convinto assertore dell'etica borghese, mentre H. M. Robertson ritenne, al contrario, che fu il capitalismo a influire sul protestantesimo, facendogli perdere lo spirito di autentico rinnovamento che inizialmente aveva avuto; infatti in area cattolica anche i gesuiti si adattarono al nuovo trend economico.

Fanfani aveva sicuramente letto anche Marx, ma, poiché era un cattolico e scriveva sotto il fascismo, lo cita pochissimo e quasi esclusivamente in nota. In una ricorda che Marx, pur facendo iniziare il capitalismo nel XVI sec., aveva ravvisato delle significative anticipazioni in Italia nei due secoli precedenti.

Fanfani non è così sciocco da ritenere che il capitalismo sia sempre esistito e che vi sia solo una differenza quantitativa tra esso e lo

schiaivismo (tesi, questa, sostenuta da L. Slonimski, G. Salvioli ecc.). Però resta convinto che nella Firenze del 1300 la sua presenza matura fosse una realtà. Per lui il capitalismo è un sistema economico individualistico, dove tutto viene finalizzato ad ottenere il massimo guadagno con la minima spesa, utilizzando sia la concentrazione aziendale della produzione (con cui sottomettere la volontà dei lavoratori e dei consumatori e battere la concorrenza di altri produttori), che il progresso tecnico-scientifico, le istituzioni di potere, il mercato mondiale e l'espansione coloniale.

Cap. 2 - L'essenza del capitalismo

Fanfani è uno studioso cattolico che vuole dimostrare agli studiosi protestanti che la sua cultura o tradizione è migliore, e vuole anche far capire agli studiosi favorevoli al capitalismo che il modo migliore di viverlo è quello in cui lo Stato (confessionale, in quanto appunto "cattolico") riesce a controllarlo.

Questo il motivo per cui, pur sostenendo che il capitalismo era già nato nella Firenze del Trecento, egli ritiene che questa forma di proto-capitalismo risultasse sufficientemente compatibile col cattolicesimo-romano, e che il vero problema "sociale" il capitalismo l'ha posto soltanto quando s'è associato in maniera diretta, organica, prima con l'Umanesimo del Quattrocento, poi col calvinismo, verso la metà del Cinquecento. In questo periodo infatti la classe dominante, nella società civile, era già ampiamente borghese, anche se non lo erano ancora le istituzioni governative.

Il vero capitalismo, quello che imbocca una strada senza ritorno, del tutto antitetica alla religione, nasce nel XVIII sec., quanto i principi ateistici dell'Illuminismo, ereditati dall'Umanesimo e dal calvinismo, si fanno "sistema", portando la borghesia al potere.

Da notare che Fanfani, quando oppone il pre-capitalismo al capitalismo non lo fa con l'intenzione di opporre l'autoconsumo al mercato, ma semplicemente con quella di opporre la morale cattolica a quella borghese, poiché nel "suo pre-capitalismo" egli non vede né il *clericalismo* né il *servaggio*, cioè le due principali contraddizioni che incrinavano la legittimità della morale cattolica, la quale presumeva d'essere la più conforme alle esigenze di tipo *umanistico*.

D'altra parte Fanfani si guarda bene dal fare un discorso di tipo "marxista": quando critica il capitalismo non arriva mai al punto di dire ch'esso andrebbe superato *in quanto tale*, cioè non solo per gli eccessi e le assurdità che crea, ma proprio perché è insostenibile la sua principale

contraddizione, quella tra capitale e lavoro. Egli vuol semplicemente dimostrare che nelle mani di un'etica cattolica – avente sempre un fine sociale – il capitalismo sarebbe molto meno disumano.

A Fanfani sfugge completamente il fatto che la borghesia riuscì a imporsi proprio perché sapeva che il clero e la nobiltà cattolici vivevano un dualismo insanabile tra valori e pratica sociale, tra umanesimo teorico e disumanità pratica. Il capitalismo è nato facendosi largo tra le maglie della corruzione pre-capitalistica; non è stato semplicemente un processo che si è espanso a macchia d'olio, passando cioè da un tentativo individuale a un comportamento sociale.

Fanfani non si chiede mai perché la chiesa romana non sia stata capace di bloccare sul nascere un fenomeno così profondamente anti-religioso. Non può chiederselo in quanto, se l'avesse fatto, si sarebbe accorto che il borghese si comportava esattamente come il clero e la nobiltà, cioè affermando principi teorici sistematicamente smentiti dalla pratica. La differenza stava soltanto in questo tipo di prassi, che nel borghese non poteva essere, inizialmente, legata alla proprietà terriera. Le classi aristocratiche ricevevano la terra per successione ereditaria e ne ingrandivano le superfici o attraverso le guerre o attraverso matrimoni d'affari. Il borghese invece doveva ingegnarsi diversamente.

Cap. 3 – Gli strumenti del capitalismo

Fanfani dice giustamente che non tutti i mercanti erano "intelletuali del capitalismo": p. es. l'armatore e argentiere Jacques Coeur, vissuto tra il 1393 e il 1456, ebbe il permesso da papa Nicola V di commerciare con gli infedeli per arricchirsi come gli pareva; egli inoltre sfruttò i ragionamenti degli scolastici relativi al prestito ad interesse. Ma prima di vedere dei "teorici del capitalismo" bisogna aspettare la comparsa di alcuni personaggi e movimenti emblematici, come Giovanni Quidort, morto nel 1306, Leon Battista Alberti, Calvino, B. Mandeville, Riccardo Cantillon, Beniamino Franklin, Condorcet, i fisiocratici, e soprattutto i teorici del *laissez-faire*. Sono questi gli intellettuali che conquistano la *cultura* e fanno diventare dominante il loro pensiero nell'ambito della società civile.

Come ciò sia potuto avvenire, in presenza della religione cattolica, Fanfani non lo spiega, anche perché, se lo facesse, sarebbe poi costretto ad ammettere che questa religione, a causa del proprio potere temporale, non poteva avere armi "teoriche" (culturali) sufficienti per opporsi alla decisione, che ad un certo punto qualcuno prese, di non rispettare alla lettera i dogmi e i precetti della stessa chiesa, i quali valori, in linea

di principio, erano favorevoli al servaggio (e allo schiavismo del non-cristiano), ma non al profitto fine a se stesso.

Fanfani accenna ai papi che permettevano di commerciare senza scrupoli coi non-cattolici, e accenna alle dispute scolastiche che permettevano il prestito ad interesse (cioè la vendita del tempo), ma preferisce non approfondire questi aspetti, che per lui son solo eccezioni negative. Preferisce anzi sostenere che fino a quando la cultura capitalistica si è limitata a permeare di sé la società civile, senza rivendicare un vero potere politico, la chiesa ha potuto convivere con relativa facilità. I problemi veri – secondo lui – sono emersi soltanto quando nel Settecento questa cultura ha voluto impadronirsi dello Stato, ch'era ovviamente cattolico.

Insomma fino al XV sec. la chiesa, lo Stato, la corporazione artigianale si erano fatti tutori di un ordine ispirato ai principi solidaristici. Lo "spirito capitalistico" si forma tra il XVI e il XVIII sec., dopodiché s'impone la conquista dello Stato. In tale maniera tutto il Medioevo viene eticamente salvato. In particolare, per Fanfani, finché sono esistite le corporazioni, è stato impossibile sviluppare il capitalismo, proprio perché esse imponevano tutta una serie di divieti o restrizioni che impedivano al singolo di diventare più importante del collettivo.

Fanfani non vede nell'urbanizzazione comunale iniziata a partire dal Mille le basi della formazione e dello sviluppo di quello che poi diventerà, a partire dal XVI sec., il capitalismo vero e proprio. Se l'avesse fatto, avrebbe poi dovuto ammettere che la chiesa romana fu in qualche modo responsabile della nascita di questo sistema economico. Viceversa, assumendo un atteggiamento omertoso, egli lascia intendere che il capitalismo sia nato non *grazie* alle incoerenze cattoliche, ma *contro* i migliori principi cristiani.

L'economista Fanfani avrebbe voluto che il tempo si fosse fermato a quando l'attività commerciale e produttiva della borghesia restava nei limiti del controllo "collettivo" del papato; anche perché, in questa maniera, la storia si sarebbe risparmiata di veder nascere il *socialismo*, il nemico più grande della chiesa, in quanto capace di contestarla proprio nelle sue preoccupazioni più *sociali* e non in nome – come fa il borghese – della libertà individuale.

Fanfani è uno storico cattolico che non vede negativamente l'istituzione di uno Stato confessionale. Non ama che al governo vi sia la chiesa, cioè uno Stato temporale vero e proprio. Però è dell'avviso che quanto più lo Stato resta confessionale (in senso cattolico), tante meno possibilità ha la società di sfuggire al controllo dell'etica sociale. In tal senso lo spartiacque fondamentale tra capitalismo e pre-capitalismo sono state per lui le rivoluzioni borghesi del Settecento. Inevitabilmente, an-

che se esplicitamente non viene detto, Fanfani si trova a giustificare tutto il colonialismo dell'Europa cattolica iniziato a partire dalle crociate e che troverà nella conquista dell'America il proprio apogeo.

Indirettamente infatti egli non può che giustificare la lotta del cattolicesimo europeo prima contro la confessione ortodossa (sino alla caduta di Bisanzio nel 1453), poi contro quella protestante; una lotta durissima che con l'imperatore Carlo V veniva condotta proprio grazie ai mezzi economici ottenuti dalla conquista dell'America centro-meridionale. Tutto ciò Fanfani non può dirlo, ma, anche contro le sue migliori intenzioni, non può che giustificarlo: la rivendicata opposizione di un principio *sociale* (feudale, controriformistico) contro uno *individuale* (borghese-protestantico) si reggeva in realtà sull'oppressione e lo sfruttamento di milioni di persone.

Cap. 4 – Lo Stato e il capitalismo

Quando parla di "Stato" Fanfani ha assolutamente bisogno di sostenere, in via preliminare (esistendo dal 1917 uno Stato "socialista"), che uno Stato "cattolico-borghese" è l'ideale che si possa desiderare. Infatti Fanfani da un lato è favorevole allo Stato democratico-repubblicano, in cui il Parlamento si sostituisce al dispotismo della monarchia assoluta, dinastica, feudale; dall'altro però deve necessariamente mettere in guardia dalle possibili conseguenze, insieme anti-borghesi e anti-religiose, che può generare il fatto di voler associare tale evoluzione politico-democratica con l'affermazione di un economicismo svincolato da ogni riferimento etico (che per lui significa essenzialmente "etico-religioso", in quanto è la religione che dà un senso forte all'etica).

In altre parole, se lo Stato democratico è stato voluto per tutelare esclusivamente il capitale, il rischio è che diventi col tempo "comunista", come nella realtà sovietica, dove "tutto" è statale, persino il capitale. Il comunismo sovietico non è – secondo Fanfani – che un capitalismo di stato, in cui la volontà del partito unico al governo si è sostituita in toto alla volontà dei capitalisti privati. La razionalizzazione economica è massima, e questo è potuto accadere proprio perché si è voluto fare dell'economia un valore superiore all'etica.

In sostanza il ragionamento di Fanfani si riduce alla seguente tesi: se i capitalisti vogliono porsi contro la religione cattolica, per poter agire secondo il loro arbitrio individuale, il rischio è che dalla loro attività economica senza freni si formi una reazione proletaria che li priverà dei loro beni privati, trasformando l'egoismo privato in un egoismo collettivo, gestito appunto dallo Stato. Fanfani qui ha una visione delle cose

incredibilmente condizionata dall'idea che solo la chiesa cattolica può porsi come alternativa "collettivistica" al capitalismo.

Da un lato egli non ha capito che il socialismo democratico non vuole affatto essere una semplice trasformazione dell'economicismo borghese da privato a statale, e non ha capito questo perché è convinto che il socialismo, ereditando l'ateismo materialistico borghese, che è per sua natura "immorale", non possa fare di meglio. Questo senza nulla togliere al fatto che lo stalinismo fu in effetti un tradimento del leninismo, il quale prevedeva non il rafforzamento dello Stato ma la sua progressiva estinzione.

Dall'altro Fanfani non ha colto il fatto che proprio nel periodo in cui scriveva queste cose (1934-44), in Italia esisteva un regime il cui capitalismo monopolistico statale non era certamente più "democratico" di quello stalinista, o comunque non lo era semplicemente perché più caratterizzato sul piano "confessionale".

Il fascismo, pur essendo nato sotto l'impulso della piccola borghesia, spalleggiata dalla grande, ha tutelato tutta la proprietà privata, agraria e industriale, e lo ha fatto col concorso della chiesa romana, che ha optato per una dittatura borghese dichiaratamente anti-comunista, in cui l'elemento religioso venisse ampiamente conservato e anzi privilegiato rispetto ad altre fedi religiose; e la chiesa ha fatto questo proprio per non rischiare di vedersi relegata a un ruolo politicamente marginale in forza di un regime di separazione come esisteva appunto in Russia. Fascismo e chiesa si sono reciprocamente strumentalizzati, pur essendo il fascismo, sul piano ideologico, assai poco religioso.

Fanfani vorrebbe una chiesa cattolica di stato in un sistema economico borghese. Per lui è stato storicamente negativo che il capitalista abbia voluto conquistare le istituzioni pubbliche per potersi opporre in maniera decisiva agli ideali del cristianesimo. Senza cristianesimo c'è solo ateismo e con l'ateismo imperante il capitalismo diventa comunismo, poiché l'anarchia dell'economicismo produce effetti devastanti, cui si cerca di porre rimedio statalizzando tutto.

Cap. 5 – Cattolicesimo e capitalismo

Fanfani qui scopre le sue carte. L'etica economica cui fa riferimento è quella fondata su principi tomistici, che non si basano solo su criteri economici, ma anche e soprattutto *sociali*, i quali, a loro volta, dipendono da quelli religiosi. L'etica è tale soltanto quando è, in ultima istanza, religiosa. Un'etica atea non è in grado d'impedire la subordinazione del sociale all'economico, del collettivo all'individuo, a meno che

non si faccia come nella Russia comunista, dove il socialismo di stato ha posto fine al capitalismo privato e, insieme, a qualunque esperienza religiosa di rilevanza pubblica, trasformando l'egoismo individuale in un egoismo collettivo.

Una soluzione, questa, molto difficile che venga adottata dall'Europa occidentale, poiché qui, secondo Fanfani, la religione ha tradizioni politiche molto forti, per quanto con la Riforma si sia voluto togliere alla chiesa romana il suo legittimo potere.

Ora però bisogna vedere in che cosa consiste l'etica economica dei cattolici. Fanfani parte subito col riaffermare un vecchio principio della Scolastica: "il male non sta nell'avere ricchezze, ma nel farne il fine della vita" (p. 105). Principio, questo, che si ritrova in molti cattolici e che per almeno due ragioni può essere considerato abbastanza opportunisto e formale:

1. non si dice mai nulla su come si originano tali ricchezze;
2. si dà per scontato che le ricchezze in sé non influiscono sulla morale.

Le due ragioni sono strettamente connesse tra loro. Infatti se si evita di dire che le ricchezze della chiesa romana erano fondate sul servaggio e sul clericalismo, cioè sullo sfruttamento dei contadini e sull'uso del potere politico, si può poi far credere, molto facilmente, che la chiesa, al proprio interno, conserva sempre gli anticorpi per impedire che l'uso delle proprie ricchezze si trasformi in un abuso.

È il vaccino dei credenti, contro la tentazione dell'egoismo, è sempre quello: esiste un *aldilà*; la morte è solo un momento di transizione; siamo destinati a essere *giudicati* per quello che abbiamo fatto sulla terra. Lo spauracchio delle pene infernali dovrebbe trattenerci dal vivere secondo criteri immorali. La soddisfazione economica può essere trovata usando mezzi leciti e senza andare oltre le necessità meramente riproduttive. È singolare che Fanfani accetti questo principio senza aggiungere una parola sul fatto che la chiesa romana, sin da quando ha cercato un proprio potere temporale, non l'ha mai rispettato.

Per lui è del tutto normale che l'etica economica cattolica si limiti in sostanza a chiedere ai ricchi di non dimenticarsi dei poveri, cioè di elargire donazioni a fondo perduto, sovvenzioni senza interesse, a titolo gratuito, rinunciando al proprio superfluo. Posta un'organizzazione sociale basata sul corporativismo, è per lui assolutamente pacifico che la chiesa vada sostenuta dai ceti benestanti e dallo Stato, affinché essa possa sostenere i poveri. La chiesa non offre alcuna garanzia *sociale* per la *giustizia equitativa*. Al massimo s'impegna *moralmente*, facendo leva sugli obblighi di coscienza della carità cristiana.

Lui stesso tuttavia si rende conto quanto sia difficile applicare il tomismo (o neotomismo) alla lettera in epoca borghese. L'Aquinate infatti chiedeva a chiunque di restare nella medesima condizione sociale in cui si trovava dalla nascita, nella consapevolezza che per la salvezza personale una condizione valesse l'altra. Viceversa Fanfani è costretto a mitigare il tomismo con una tesi del Gaetano, secondo cui uno ha il diritto di migliorare la propria condizione se ha qualità per farlo. Il che però apriva le porte alla ricerca del benessere materiale oltre lo stretto necessario.

La borghesia ha avuto tanta più forza per nascere quanta meno ne ha avuta la chiesa romana per opporvisi. L'ideale sociale di questa chiesa, infatti, è quello dell'aristocratico terriero che campa di rendita, grazie al lavoro dei propri servi della gleba. Non a caso gli aristocratici laici, sul piano dottrinale, erano cattolici puro sangue, che non si permettevano mai di contestare una chiesa che li difendeva a spada tratta, a meno che questa non avesse interessi economici che confliggevano coi loro (si pensi solo al tormentato rapporto che il papato ha avuto coi Normanni nel Mezzogiorno).

In tal senso – Fanfani è costretto ad ammetterlo *oborto collo* – il capitalismo può essere accettato solo se lo Stato resta confessionale e alla chiesa è garantito un certo potere temporale. Egli non ammetterebbe mai che all'interno della teologia scolastica e della pratica del clericalismo vi erano già i presupposti per la nascita dell'economia borghese. Infatti lo dice espressamente: "assai discutibile il linguaggio di chi intende affermare che il cattolicesimo, in quanto corpo di dottrine, ha favorito il prospettarsi della concezione capitalistica e quindi del capitalismo" (p. 115). A chi si riferisca non lo dice, ma a p. 121 farà il nome di Sombart.

Fanfani non ha mai voluto ammettere che la monarchia pontificia è sempre stata una forma di individualismo politico in antitesi alle istanze sociali del cristianesimo, anche perché, secondo lui, se una qualche contraddizione vi era, questa veniva di molto ridimensionata attraverso il *corporativismo*, sempre sostenuto dalla chiesa feudale per risolvere gli antagonismi sociali.

Fanfani vedeva il cattolicesimo in maniera astratta, da filosofo, pur interessandosi di storia economica. Per lui il corporativismo era l'ideologia che non solo gli serviva per porre un freno al capitale (e, si potrebbe aggiungere, all'autoritarismo fascista, che cercava con la chiesa solo un rapporto politico e funzionale al regime), ma anche per impedirgli di andare a cercare nel socialismo (che per lui è anzitutto quello realizzato dallo stalinismo) le soluzioni alle antinomie del liberismo borghese.

Quando parla di chiesa, Fanfani smette di fare lo storico e diventa un *politico*. A p. 117 scrive: "L'azione anticapitalistica della Chiesa, intensa nel Quattrocento e nel Cinquecento, ha pieno vigore nel Settecento". Non si rendeva conto che tale azione era tanto più forte quanto più la borghesia le andava sottraendo, legittimamente, il potere temporale e che, in virtù di questa battaglia, essa non aveva alcun titolo "morale" per opporvisi. Ecco perché egli sostiene che il capitalismo ha davvero trionfato solo nel XVIII sec., cioè quando la borghesia è andata al potere e ha conquistato lo Stato.

Un modo di vedere le cose, questo, abbastanza puerile, in quanto la vittoria politica della borghesia è stata, in realtà, soltanto una conseguenza della vittoria economica, che in Europa era iniziata molti secoli prima, e in Italia addirittura a partire dal Mille. In tal senso egli sembra sostenere la tesi che se il capitalismo è sorto in ambito cattolico, ciò è avvenuto per eccesso di "buonismo", ossia perché l'etica cattolica è sostanzialmente di tipo "concessivo" e nient'affatto autoritario. Il cattolico prova scrupoli nei confronti di chi, trovandosi in stato di necessità, compie azioni che, pur non essendo illegali, sono moralmente illecite. I cattolici si sono adeguati allo sviluppo della mentalità borghese, loro malgrado, ma se avessero potuto, non l'avrebbero fatto. Fanfani non dice che i cattolici non avevano i "titoli morali" per comportarsi diversamente.

Certo, il cattolicesimo romano, essendo la religione (politicizzata) dell'aristocrazia terriera, non poteva favorire espressamente lo sviluppo della borghesia (come invece farà il calvinismo); però esso ha favorito quella mentalità doppia, ambigua, contorta, che scinde la pratica dalla teoria, all'interno della quale la borghesia ha avuto buon gioco per affermarsi come tale. Quando Fanfani afferma che la Scolastica post-tomistica ha fatto di tutto per favorire lo sviluppo di una società democratica, non destinata però a trasformarsi in senso capitalistico, probabilmente finge di non comprendere che la società comunale e signorile era già sostanzialmente *borghese* e che lì vi erano tutti i presupposti perché si trasformasse in *capitalistica*. Anzi esplicitamente rifiuta la tesi secondo cui, "essendo nato il capitalismo in un mondo europeo ancora tutto cattolico, i cattolici senza dubbio lo hanno incoraggiato" (p. 124).

Eppure, in un certo senso, è stato proprio così. Quanto più, affermando il proprio temporalismo, i pontefici hanno voluto staccarsi dalla tradizione della chiesa ortodossa, divenendo essi stessi grandi latifondisti e uomini di potere, tanto meno la teologia cattolica era in grado di opporsi alle tendenze individualistiche di chi, sul piano sociale, voleva imitare il comportamento delle persone più autorevoli e rappresentative della cristianità cattolica. Non a caso Fanfani dimentica qui di citare il fenomeno

delle *crociate*, che furono tipiche di un mondo cattolico in crisi, intenzionato a superare con le armi le proprie contraddizioni sociali; esse esplosero proprio in corrispondenza allo sviluppo borghese dei Comuni, e trovarono ampie giustificazioni "razzistiche" e "colonialistiche" proprio nell'ambito della chiesa romana.

In tal senso le differenze tra cattolici e protestanti stettero solamente nel fatto che quest'ultimi seppero estendere a livello sociale un comportamento borghese che in Italia era già ben radicato nelle corti signorili delle realtà urbane e nelle istituzioni ecclesiastiche, anche se non nelle società rurali. Le rivoluzioni politiche borghesi fecero poi il resto, ridimensionando di molto i poteri economico-politici di tutte le confessioni religiose.

L'influenza negativa del papato, quella che ha portato, in generale, alla nascita dei comportamenti borghesi, non può far capo a singoli aspetti dell'amministrazione ecclesiastica. Citandone alcuni, Fanfani sembra voler prendere in giro le tesi di Sombart, ma non è con questo minimalismo ch'egli può pensare di nascondere la realtà. I fatti che cita sono i seguenti:

1. "i pontefici hanno favorito il capitalismo, in quanto hanno affidato le riscossioni delle decime e di altri tributi a collettori laici" (p. 124);
2. "un papa sfruttò con ogni possa le miniere di allume di tolfa" (p. 125);
3. "il cattolicesimo ha favorito la finanza capitalistica, sol perché i pontefici hanno permesso i debiti pubblici, come eccezioni alla proibizione dell'usura" (ib.);
4. "il cattolicesimo ha preparato l'avvento dei cartelli e dei gruppi, sol perché nel lontano Medioevo i suoi moralisti consigliavano gli imprenditori a costituire società piuttosto che ricorrere al mutuo oneroso" (ib.);
5. il cattolicesimo ha spianato la strada al capitalismo "facilitando il progressivo sviluppo del colonialismo colle Missioni nell'età moderna" (ib.);
6. "abati e vescovi, presso le abbazie e nelle città, durante il Medioevo, proteggono i primi mercanti o si trasformano in prestatori" (ib.).

Fanfani riporta questi e altri fatti ponendosi delle interrogative retoriche, solo per arrivare a dire che sarebbe assurdo sostenere che il capitalismo si sia sviluppato sulla base di queste cose. Eppure esse lo hanno sicuramente favorito, come tante altre simili. Non bisogna cercare tra

cattolicesimo e capitalismo un rapporto diretto, organico, di causa ed effetto, proprio perché il cattolicesimo è una religione *politica*, non in grado di tollerare alcun pericoloso concorrente.

Diversamente dal calvinismo, il cattolicesimo non poteva favorire espressamente la nascita della borghesia, e tuttavia quanto più s'imponeva come religione politica, tanto meno aveva la possibilità d'impedirlo sul piano etico. Non sono stati dei fatti individuali o singolari a favorire tale processo (Fanfani in tal senso fa bene a ironizzare contro chi vi crede), ma è stato l'insieme di certi comportamenti autoritari da parte del papato che, per progressive determinazioni quantitative, ha fatto nascere alla fine una nuova "qualità". Si pensi solo alla pretesa di avere uno "Stato della chiesa" in funzione anti-bizantina e in competizione con qualunque popolazione barbarica proveniente da est, o alla pretesa di avere un proprio imperatore da contrapporre a quello legittimamente insediato a Costantinopoli (cosa che riuscirà definitivamente a fare con Carlo Magno); si pensi anche all'uso politico della scomunica, fortissimo nel corso della lotta per le investiture ecclesiastiche; si pensi al progetto, strettamente correlato a tale lotta, d'imporre una teocrazia pontificia a partire dal *Dictatus Papae* di Gregorio VII e proseguito sino a Bonifacio VIII; si pensi ai fenomeni d'intolleranza e fanatismo religioso come le persecuzioni dei movimenti ereticali pauperistici e alle crociate plurisecolari in Medio Oriente e nei Paesi Baltici... Questi e altri aspetti ancora hanno fatto perdere alla chiesa qualunque credibilità *etica*, trasformandola in una istituzione che poteva essere vista solo sul piano *politico* ed *economico*.

Fa specie vedere uno storico così attento ai fatti economici, non riuscire a scorgere come, a partire dalla riscoperta accademica dell'aristotelismo (collaterale allo sviluppo dei Comuni), la teologia scolastica abbia progressivamente aperto le porte a una concezione individualistica dell'esistenza che inevitabilmente andava a promuovere lo sviluppo della borghesia, ovvero non riuscire a capire il limite culturale di tale operazione e l'incapacità da parte degli intellettuali di chiesa di favorire una qualunque democratizzazione della vita rurale ed ecclesiale.

Uno storico non può separare la teoria dalla pratica, non può sostenere che una certa pratica ecclesiastica era in contraddizione coi principi della propria teologia. Quando esistono antinomie del genere, la chiesa romana, nelle sue istanze di potere, non ha mai adeguato la prassi alla teoria, ma se vogliamo – come dimostrano i tanti nuovi dogmi formulati arbitrariamente dopo i primi sette concili della cristianità indivisa – ha fatto proprio il contrario. Sono state semmai le istanze popolari dei cosiddetti "movimenti ereticali" che hanno cercato, modificando un certo

vissuto religioso, di recuperare i principi originari del cristianesimo. Lo stesso protestantesimo, al suo nascere, pur favorendo il capitalismo, si concentrò su questa sana intenzione.

Fa un po' sorridere Fanfani quando sostiene che la chiesa si oppose all'usura istituendo i Monti di Pietà, dove il prestito a interesse (pur inferiore a quello usurario), chiesto alla povera gente, fu in realtà la regola principale, al punto che, aumentando di continuo, essi finirono con lo speculare sulle disgrazie di chi non poteva ottenere alcun credito da parte delle banche e di chi non aveva alcuna possibilità di riprendersi il pegno dato in garanzia.

È semplicemente patetico sostenere che tale chiesa riuscì a contenere lo sviluppo capitalistico "appoggiandosi al medievale ordinamento corporativo" (p. 126). Tutti gli ordinamenti corporativi dei Comuni medievali sono stati un'espressione della nascente borghesia. Il fatto che i traffici commerciali fossero sottoposti a regolamentazione non implicò mai che le corporazioni non avessero come principale obiettivo da perseguire il profitto. Un profitto, ancorché regolamentato, non diventa eticamente meno "profitto", e il fatto che Fanfani fosse favorevole a una società della piccola-borghesia, tenuta sotto controllo dalla chiesa, non può essere considerato come una risposta convincente alle tesi di Weber. La risposta rischia soltanto di apparire provincialistica, incapace di leggere la storia mondiale.

Essendo un tipo di sistema in cui l'interesse privato prevale su quello pubblico, il capitalismo non può mai per definizione essere tenuto "sotto controllo". Solo quando giungono crisi devastanti per l'intera società (p.es. quella del Trecento, con la peste che dimezzò di un terzo la popolazione europea), intervengono i poteri forti, che cercano di tamponare le ferite. Ma la storia dimostra che le soluzioni trovate sono sempre state peggiori del male che s'è cercato di curare. Infatti, quanto più il capitalismo ha subito crisi apocalittiche all'interno dei singoli Comuni, tanto più questi si combattevano tra loro e chi aveva la meglio si trasformava in Signoria; le Signorie in lotta tra loro potevano diventare Principati e questi, a loro volta, diventavano Stati; quanto più gli Stati (monarchici o repubblicani) si combattevano tra loro, tanto più si trasformavano in Imperi, facendo pagare le loro contraddizioni a popolazioni non europee, del tutto estranee alla natura di quei conflitti.

Sono circa mille anni che la borghesia cerca di risolvere con metodi sempre più globali o universali, con mezzi sempre più sofisticati e pericolosi per le sorti dell'intera umanità, le conseguenze della propria attività alienante e disumana. Non fa altro che mettere pezze nuove su un vestito vecchio. Solo uno storico che nei confronti del cristianesimo si

comporta come un ideologo apologeta può sostenere che il progresso tecnologico ha potuto svilupparsi in maniera indipendente dal capitalismo e che tale progresso, di per sé, non rappresenta alcuna "civiltà" e che nei suoi confronti la chiesa non ha mai avuto nulla da obiettare, se non in relazione alle finalità che la borghesia gli voleva dare. È un modo di porsi, questo del Fanfani storico dell'economia, quanto meno ingenuo, che però può servire, politicamente, per cercare delle intese tra chiesa e potere borghese, ma che non serve certamente a capire il modo in cui una determinata concezione religiosa abbia favorito lo sviluppo della tecnologia.

La teologia cattolica era già "borghese" al tempo della Scolastica (si pensi solo allo sviluppo del Nominalismo), nel senso che a partire dal Mille non furono solo i teologi che cercavano di adeguarsi alla nuova prassi individualistica (i primi sintomi è possibile rintracciarli nelle questioni dibattute sui cosiddetti "universali"), ma furono anche i borghesi che, sfruttando le nuove interpretazioni dottrinarie, pensarono di poter spingere sempre più avanti le loro abilità pratiche. Lo sviluppo della tecnologia non è mai neutro, ma sempre conseguente a una certa mentalità, a una certa cultura. La tecnologia infatti viene perfezionata per risparmiare tempo, per aumentare la produttività: non è solo un mezzo per migliorare l'esistenza umana. I contadini hanno usato la zappa e la vanga per millenni, in qualunque latitudine geografica, ma se fossero stati borghesi avrebbero smesso molto prima. Col crollo di qualunque società mercantile (si pensi solo a quella della Roma imperiale), crolla anche l'uso della strumentazione tecnica che la supportava nelle sue istanze di business o di benessere urbano, imponendosi uno stile di vita basato sull'autoconsumo. Nel corso del Medioevo (almeno sino al Mille) risultarono del tutto irrilevanti le costruzioni urbane romane, con annessi e connessi: strade, terme, fognature, acquedotti ecc.

Cap. 6 – Quando sorse il capitalismo

Nel cap. 6 Fanfani deve risolvere un problema di capitale importanza: e cioè se davvero il cattolicesimo era ed è così contrario al capitalismo, come ha fatto il capitalismo a nascere in ambito cattolico? Egli infatti vuol partire dal presupposto antiweberiano secondo cui il cattolicesimo è sempre stato migliore del protestantesimo, anche quando ha favorito lo sviluppo *borghese* dell'economia. Sono stati eventi indipendenti dalla volontà della chiesa romana e invece strettamente connessi allo sviluppo del calvinismo e, prima ancora, dell'Umanesimo laico e individualistico, a far sì che tale sviluppo le sfuggisse di mano. Il compromesso

cristiano-borghese non è stato rifiutato dal cattolicesimo ma dalla borghesia, inducendo il papato a compiere la Controriforma.

Quando scoppiò la crisi del Trecento, il sistema borghese vigeva da almeno due secoli nelle risorte città comunali d'Italia, ed era un sistema "corporativo", cioè finalizzato ad arricchire una classe privilegiata, padrona di conoscenze specialistiche, che custodiva gelosamente. Scrive Fanfani: "aspra, e oltre i limiti consentiti dalla legislazione, si fa la concorrenza nelle città italiane durante il Trecento e il Quattrocento" (p. 129). In realtà non era solo "tra" città ma anche all'"interno" delle stesse città (cosa che porterà alla trasformazione dei Comuni democratici in Signorie autoritarie e queste in Principati assolutistici e dinastici), a testimonianza che l'acuirsi delle contraddizioni sociali obbligava a cercare soluzioni sempre più drastiche, a danno non solo delle categorie più marginali, ma anche dei Comuni più deboli. Ma a Fanfani non interessa questo svolgimento del tema, proprio perché vuole dimostrare che un certo modo di fare *business* non è incompatibile in maniera assoluta coi principi cristiani.

Nel Trecento – continua la sua analisi – nascono strumenti commerciali in uso ancora oggi, come tratte cambiali polizze assicurative: la stessa contabilità si perfeziona e diventa industriale. Già nel Quattrocento però non c'è più l'attaccamento alla patria e le vocazioni per entrare in un ordine religioso sono dettate da motivazioni economiche, si accettano volentieri delle schiave come domestiche, si aprono lotterie ecc.

Fanfani qui dimentica di citare il colonialismo attraverso le crociate di civiltà. Però non omette di ricordare che nella cattolica Inghilterra del XIV sec. inizia il fenomeno delle *enclosures* (recinzioni) che tanto danno arrecherà ai piccoli agricoltori, costretti a veder trasformati i loro campi per l'autoconsumo in pascoli per la produzione di lana, quella materia prima che inizialmente non veniva trasformata in tessuto pregiato dall'Inghilterra bensì dalle Fiandre, l'unico territorio che nel Trecento era in grado di competere con l'Italia sul piano produttivo (l'altra area competitiva europea, ma solo sul piano commerciale, era quella delle città anseatiche, nell'alta Germania).

Viceversa, nel Quattrocento l'Italia ha concorrenti capitalisti qualificati anche tra gli inglesi, che ora producono tessuti in proprio, e anche tra i tedeschi, divenuti forti con l'industria mineraria e metallurgica, per non parlare dei francesi sul piano vitivinicolo. E Fanfani ci tiene a precisare, contro Weber e altri storici dell'economia, che tutto ciò era avvenuto assai prima della Riforma; solo che ora egli deve spiegare come sia stato possibile che il cattolicesimo abbia permesso uno sviluppo economico così anti-religioso. Qui Fanfani, così prodigo quando vuole so-

stenere le sue tesi, è costretto ad arrampicarsi sugli specchi. Semplicemente perché, invece di trovare delle motivazioni *culturali* alla nascita del capitalismo, fa un elenco di motivazioni *sociali*, spiegando un fenomeno in maniera tautologica, cioè presupponendolo.

Infatti a suo dire (ma prima di lui l'aveva già detto G. Luzzatto) le cause sarebbero state le seguenti:

1. trasformazione del sistema commerciale da individuale a massivo, col pericolo, annesso, della concorrenza (vietata nel regime delle corporazioni);
2. esportazione del commercio all'estero, tra gli stranieri e nelle colonie.

In pratica il vero capitalismo moderno nascerebbe solo col commercio a distanza e quindi col colonialismo. In quelle terre straniere, senza religione cattolica nativa, era più facile al mercante agire senza scrupoli, soprattutto quando lo Stato, cui egli apparteneva, si trovava in guerra proprio contro le popolazioni con cui lui commerciava. Le stesse leggi cattoliche permettevano di ridurre in schiavitù i nemici infedeli e di sfruttarli. Fanfani quindi vuol far capire che nell'ambito della cristianità cattolica europea i borghesi non avrebbero mai potuto creare il moderno capitalismo, ma sarebbero rimasti a un capitalismo sopportabile, dal volto abbastanza umano.

Egli non vuole riconoscere alcuna responsabilità alla chiesa romana, neppure quando questa, rappresentata da spagnoli e portoghesi, conquistò mezzo mondo nel XV e XVI sec. Preferisce attribuire a una causa *estrinseca* (il commercio internazionale) il sorgere di un fenomeno *intrinseco* (lo spirito capitalistico), già strettamente correlato a rapporti profondamente corrotti. Non dimentichiamo che i primi movimenti pauperistici ereticali, che contestavano tali rapporti, anticiparono di almeno mezzo millennio la nascita della Riforma.

Il mercante cattolico che spadroneggia nelle colonie o che ha con queste dei rapporti privilegiati, diventa sempre più mercante e sempre meno cattolico, proprio perché sa che in patria, di fronte al crescere dei suoi capitali, con cui si possono comprare ampi importanti consensi, non incontrerà significativi ostacoli, meno che mai da parte delle istituzioni. E Fanfani qui lo giustifica in questo atteggiamento eticamente involutivo: "varcate le porte cittadine, sottoposto a rischi d'ogni genere, libero dai vincoli delle patrie leggi e delle conoscenze, insidiato da gente che in lui vedeva solo un individuo da gabbare, dovette pur difendersi..." (p. 140). In pratica egli sta sostenendo che il mercante cattolico non iniziò a diventare "mercante" proprio in quanto "cattolico", ma nonostante la sua cattolicità, che s'andava indebolendo in misura proporzionale alla distan-

za geografica della propria comunità d'appartenenza dai luoghi dei suoi affari.

Fanfani *salva* tutto il periodo che va dalla nascita dei Comuni alla nascita del colonialismo. E di conseguenza salva tutta la teologia cattolica rispetto a quella protestantica, e si duole che l'epoca moderna non possa più beneficiare di mercanti pentiti come p.es. san Godrigo (di cui parla Pirenne), san Francesco, il beato Colombini... Egli non riesce assolutamente a vedere che il vero problema della chiesa romana stava nella *doppiezza* con cui separava la teoria dalla pratica, una fede idealistica sul piano teologico antitetica al materialismo volgare della prassi aristocratica, abbarbicata su posizioni di rendita economica e politica. Anzi è convintissimo che la fede cattolica sia stata e sia ancora l'unica risorsa in grado d'impedire la nascita di un costume borghese antireligioso, marcatamente individualistico.

Ma lasciamo che sia lui stesso a dirlo: "la concezione umanistica del Quattrocento [con l'Alberti] ha fatto il passo più importante verso lo spirito capitalistico, staccando la concezione della ricchezza dal quadro moralistico..." (p. 143). "Umanesimo" per Fanfani vuol dire, in senso stretto, "individualismo borghese", proprio perché esso è una forma di "ateismo", che è sinonimo di "egoismo". Insomma il capitalismo è nato per motivi estrinseci, esogeni, indipendenti dal cattolicesimo.

Cap. 7 – Protestantesimo e capitalismo

Dunque il capitalismo, quello moderno, è sorto, secondo Fanfani, nel Quattrocento, in virtù dell'ideologia e prassi "umanistica". Questo significa che non il protestantesimo ha indotto l'economia a diventare capitalistica, ma è stata quest'ultima che, nella sua fase iniziale, ha avuto bisogno, per potersi espandere in tutta Europa e poi in tutto il mondo, di una rivoluzione individualistica in campo religioso. E il paese più coinvolto in questo processo di scissione dall'autorità pontificia fu non la Germania, bensì l'Inghilterra, che prima di essere "eretica" fu "scismatica".

Furono le confische dei beni ecclesiastici a dare impulso alla trasformazione borghese dell'economia. Cosa che poi avvenne anche in Germania, Scandinavia e in tutti i paesi protestanti. In seguito a ciò – dice ancora Fanfani – aumentarono considerevolmente i poveri, i disoccupati, i vagabondi..., i quali in precedenza venivano assistiti dalla chiesa cattolica. Ma quello che più favorì l'espandersi del capitalismo fu l'emigrazione degli esuli, cacciati dai loro paesi d'origine a causa delle guerre di religione. Costoro diverranno irriducibili sostenitori non solo

del protestantesimo ma anche del capitalismo. Questo spiega perché gli Usa furono molto più protestanti dell'Europa occidentale e quindi molto più individualisti nella gestione dell'economia borghese. Anche gli Stati si trasformarono da confessionali a laici, avendo come prima preoccupazione quella di difendere non un'idea ma un interesse: fare profitto.

Furono soprattutto le comunità calvinistiche del puritanesimo a rivendicare diritti di libertà nei confronti delle autorità politiche, a esigere forme di democrazia parlamentare, in antitesi alle monarchie assolute, allora dominanti. La stessa *Dichiarazione dei diritti*, formulata dai rivoluzionari francesi, derivava i suoi principi fondamentali dal *Bill of Rights* americano del 1776, il quale si riallaccia ai *Convenants* delle comunità puritane. Vicini ai puritani furono i quaccheri.

Tuttavia Fanfani, che non può esimersi dal fare l'apologia del cattolicesimo politico, considerando più pericoloso uno scisma che non un'eresia, ama i paradossi e ad un certo punto sostiene che fu piuttosto il capitalismo a influire negativamente sul protestantesimo che non questo su quello.

Il suo ragionamento si sviluppa nei termini seguenti: inizialmente i riformatori si ponevano più contro la chiesa romana che non a favore del capitalismo. "Il conservatorismo economico di Lutero, testimoniato dalle sue idee patriarcali sul commercio e dalla sua avversione decisa all'interesse, è arcidimostrato..." (p. 152). Anche Calvino criticava Venezia e Anversa quali "centri di cattolicità mammonistica" (ib.). Quest'ultimo, pur essendo favorevole all'usura, "condanna, come illegittimi, i guadagni fatti a danno del prossimo" (p. 153). Rifiuta l'avarizia, il lassismo, ma anche il lavoro indefesso, il desiderio del guadagno; e così pure, dopo di lui, si comportano gli ugonotti, i riformatori olandesi, la chiesa scozzese. I calvinisti svizzeri, capitanati da Teodoro Beza, si opposero persino "alla fondazione di una banca pubblica" (ib.). Anche in America i quaccheri e i wesleyani non erano affatto favorevoli a uno sviluppo dell'economia in senso capitalistico.

Fanfani non vuole dare alcuna ragione a Weber, le cui tesi mirano a dimostrare l'arretratezza culturale di una religione feudale come quella cattolica, e per far ciò è costretto ad arrampicarsi sugli specchi: sacrifica l'indagine storica a favore della bandiera politica e ideologica. La domanda cui vuole cercare di rispondere, per dimostrare l'inconsistenza delle tesi di chi non vede nel cattolicesimo una religione migliore del protestantesimo sotto ogni punto di vista, è la seguente: come è potuto accadere che i protestanti si siano trovati a favorire il capitalismo contro le loro stesse intenzioni? Fino agli inizi del Settecento i protestanti, ivi inclusi quelli americani, sono ancora "sostenitori di rigidi ideali etico-e-

conomici, non disformi da quelli cattolici... Tuttavia finiscono per indulgere alla pratica..." (p. 157). Per quale motivo?

Ecco la sua risposta: là dove esiste una produzione o un commercio di tipo "borghese", i protestanti diventano più facilmente capitalisti proprio perché sono "protestanti". Infatti, se fossero rimasti "cattolici", cioè se non avessero tolto al papato il suo peso politico, avrebbero saputo resistere più efficacemente alle tentazioni del dio Mammona. Si sarebbero limitati a sviluppare la tecnologia, che non implica di per sé una conduzione degli affari senza regole etiche. Sono dunque state le eresie relative a una fede separata dalle opere (conseguente all'idea di "predestinazione") e soprattutto la tesi del "libero esame" (conseguente al rifiuto della gerarchia ecclesiastica come unica mediatrice tra dio e gli uomini) che hanno indebolito la resistenza del protestante nei confronti delle ricchezze. Il protestantesimo fallì i suoi obiettivi morali proprio perché aveva lottato contro Roma, aveva politicamente indebolito l'intera cristianità europea.

L'insuccesso sul piano economico cominciò ad essere avvertito dai protestanti come un insuccesso sul piano religioso, ed essi divennero capitalisti, cioè soggetti del tutto autonomi dall'etica religiosa, proprio perché si opposero al cattolicesimo. Se fossero rimasti cattolici, pur facendo la parte dei riformatori, sarebbero stati al massimo "borghesi", nei limiti del pre-capitalismo cattolico. Fanfani ci tiene a precisare queste cose, perché vuole opporsi alla tesi di Weber e seguaci, secondo cui i protestanti, con la loro idea *vocazionale*, avevano favorito qualcosa che prima non c'era: lo "spirito capitalistico", per il quale si è tanto più credenti (amati da dio) quanto più si ha successo nella vita.

Fanfani obietta a questa tesi che lo "spirito capitalistico", cioè l'istinto al lucro, è sempre esistito, anzi è "innato nell'uomo" (p. 161), ma grazie al *cristianesimo* (naturalmente *cattolico*), esso era rimasto confinato nell'inconscio e non s'era trasformato in "forza sociale". L'uomo è tendenzialmente egoista e la religione serve appunto ad educarlo all'altruismo. D'altra parte, prosegue Fanfani, anche i protestanti la pensavano così, solo che, a causa del loro individualismo, a partire dal XVIII sec. cominciarono (*in primis* i puritani) a vedere nell'idea di *vocazione* un contenuto filo-capitalistico. Beninteso, anche i cattolici conoscevano l'idea vocazionale, ma essa è stata sempre "combattuta e imbrigliata" (p. 162). Essa comincia a diventare "forza sociale" quando nel XV sec. "il cattolicesimo decade, incoraggiato dall'Umanesimo" (ib.).

Dunque è stata la tesi sull'inutilità delle opere di carità ai fini della salvezza che ha indebolito il protestantesimo contro il capitalismo. E sotto questo aspetto – osserva qui giustamente Fanfani – non c'è molta

differenza tra la posizione luterana relativa alla *sola fide* e quella calvinista relativa alla *predestinazione*.

Fanfani ce l'ha con Weber perché questi sosteneva che il protestantesimo aveva dato una *razionalità* allo spirito capitalistico, inducendo il produttore e il commerciante a essere parsimoniosi, a tenere una contabilità, a organizzare le cose facendo previsioni di massima sui loro affari. Egli invece sostiene che questa razionalità era più forte nell'etica economica cattolica, mentre i protestanti non hanno fatto altro che assecondare "mille impulsi" (p. 163). Secondo lui questa forma di immanenza anti-cristiana è nata non nei paesi anglosassoni ma con l'Umanesimo italiano, solo che questo non aveva l'ardire di opporsi politicamente alla chiesa romana: era una sorta di scetticismo ideologico, che con la Riforma però si istituzionalizzò, facendo trionfare in definitiva il *laicismo*.

Cap. 8 – Il differente sviluppo economico dei paesi protestanti e di quelli cattolici

Ora Fanfani vuole ribadire che non c'era bisogno di diventare protestanti per far sviluppare economicamente una data nazione nel migliore dei modi. Questo capitolo non esisteva nell'edizione del 1934. Egli s'era accontentato di dimostrare che sul piano dell'etica economica il protestantesimo è sempre stato assai più limitato del cattolicesimo. Però aveva concluso con un semplice paragrafo relativo al tema "del prevalente sviluppo capitalistico nei paesi protestanti". Nel 1944 invece elabora un corposo capitolo.

Egli ammette che il primato economico dell'Italia in Europa viene meno nel Cinquecento, a favore dei paesi protestanti. Le motivazioni vanno però ricercate, secondo lui, nella mancata unificazione politica della penisola e nella sua soggezione allo straniero. A ciò va aggiunto che, con la caduta di Bisanzio e la scoperta dell'America, i traffici si spostarono dal Mediterraneo all'Atlantico.

Ma per quale motivo non avvenne l'unificazione nazionale? Per colpa della chiesa? No – dice Fanfani – ma "per le gelosie dei principi e per l'insufficienza dei ben pensanti" (p. 169). Non lo sfiora minimamente l'idea che la mancata unificazione politica italiana abbia trovato nella Controriforma una delle sue principali motivazioni, e che questa reazione clericale poté essere sostenuta con gli introiti ricavati proprio dalla colonizzazione dell'America. Né gli interessa chiedersi i motivi per cui l'impero bizantino sia caduto in mano turca, quando avrebbe potuto benissimo, con l'aiuto dei paesi euro-occidentali, rintuzzare ogni attacco. Non gli interessa dire che tale impero lo si voleva morto proprio per sottrargli

tutti i commerci nel Mediterraneo, nella convinzione – rivelatasi poi errata – che i turchi sarebbero stati più facilmente condizionati.

D'altra parte Fanfani deve difendere la "sua" chiesa, per cui finisce col dire cose quanto meno curiose se non bizzarre:

1. l'Italia era la "prima" in Europa quand'era ancora divisa in tanti principati;
2. quando essa fu occupata da potenze straniere s'impoverì non perché la spogliarono di tutto (*cattolici*, in fondo, erano anche i francesi e gli spagnoli e, per questa ragione, non avrebbero potuto farlo), ma perché, oggettivamente, avevano interessi opposti a quelli della penisola.

Fanfani si vanta a dire che l'Italia cattolica, divisa in tanti staterelli, era la prima in Europa in senso commerciale. Dimentica però di aggiungere che ciò fu reso possibile grazie alle crociate, ai rapporti privilegiati con l'impero bizantino (cui il *basileus* veniva costretto in un modo o nell'altro) e soprattutto grazie al fatto che la borghesia si sviluppò in Italia proprio a causa della grande corruzione del clero, non più titolato a considerare il profitto una sorta di "peccato".

Dunque, quello era un primato che, dal punto di vista etico, sarebbe stato meglio non avere. E in ogni caso non era un primato che proveniva dallo "Stato della chiesa", bensì dalle città marinare e dalle Signorie del centro-nord. A sud i Normanni furono sempre ostili ai commerci.

Fanfani può aver ragione nel sostenere che, in epoca feudale, un paese, per essere economicamente superiore a un altro non aveva bisogno di essere geopoliticamente unito. Uno sviluppo *borghese* dell'economia fa presto ad essere più produttivo di uno basato sull'*autoconsumo*, quando i parametri per misurarli sono meramente quantitativi. Non ci voleva molto a capire che un qualunque sviluppo borghese aveva bisogno di avvalersi di azioni di rapina e di brigantaggio nei confronti della propria popolazione e nei confronti dei paesi militarmente più deboli.

L'altra tesi che sostiene è che dopo la scoperta dell'America e dopo la Riforma i paesi nord-europei protestanti non furono affatto più sviluppati di quelli cattolico-latini dell'Europa meridionale; semmai – così precisa – il traffico atlantico indebolì, tra quest'ultimi paesi, la sola Italia, ma non a vantaggio dei paesi protestanti.

Qui davvero Fanfani non sa quel che dice. Spagna e Portogallo s'avventurarono nelle spedizioni militari-commerciali proprio perché:

1. non avevano alcuna possibilità di competere, presso il Levante bizantino, con la forza delle città marinare italiane;

2. avevano cacciato dalla penisola iberica, per motivi ideologici e di mera spoliazione materiale, tutti gli ebrei e gli islamici che costituivano il nerbo dell'attività borghese;
3. non avevano una flotta sufficiente per vincere la presenza turca nel Mediterraneo, dopo la caduta di Bisanzio, anche se la conquista delle colonie americane li aveva enormemente arricchiti;
4. la gestione scriteriata dell'oro e dell'argento estorti nelle colonie non servì affatto a far decollare uno sviluppo economico borghese, ma a far sopravvivere le vecchie classi feudali abituate a vivere di rendita;
5. avevano già capito che nell'Europa del nord si stavano avviando processi produttivi borghesi nei confronti dei quali si sentivano economicamente impotenti, tant'è che le imprese commerciali di Spagna e Portogallo si configurarono subito come "colonialistiche di mera rapina" (estrazione coatta di minerali pregiati in cui erano impegnati migliaia di schiavi, autoctoni e importati dall'Africa), senza pensare ad alcuno sviluppo imprenditoriale e commerciale, e tuttavia, per quanto ricca fosse divenuta la penisola iberica, già nel primo Seicento essa aveva perduto qualunque primato economico in Europa (oro e argento venivano depositati nelle banche dei paesi protestanti, sperando di ricavare un interesse a tempo indeterminato, mentre quelle stesse banche finanziavano le nascenti imprese industriali dei propri paesi).

Fanfani lascia capire che gli ispano-lusitani furono economicamente sconfitti dagli anglo-olandesi perché non avevano capacità commerciali e che se si fossero lasciati guidare dagli italiani sarebbe stato sicuramente diverso. Arriva addirittura a dire – riprendendo una tesi di Sombart – che la decadenza di Spagna e Portogallo fu dovuta alla cacciata degli ebrei, i quali, espatriando in Olanda e Inghilterra, determinarono la fortuna di questi paesi. Tesi, questa, del tutto fuori contesto, proprio perché lo sviluppo borghese dell'economia aveva bisogno non tanto della religione ebraica, ma proprio di quella *cristiana*, col suo culto dell'*uomo astratto*, ideologicamente credente e praticamente materialista. L'ebreo semmai era un materialista in quanto indotto a diventarlo dalle società cristiane che, per motivi ideologici, gli interdicevano molte mansioni.

Fanfani invece, da buon cattolico antisemita, condivide l'idea che "la morale religiosa ebraica faciliti in modo eccezionale la vita economica" (p. 173), in quanto il fatto di essere una comunità minoritaria, cui molti lavori pubblici sono vietati dalle istituzioni cattoliche, può indurre a specializzarsi privatamente proprio in una tipologia di lavori interdetti agli stessi cristiani. Tuttavia egli ha l'onestà di ammettere che

questa tesi è insufficiente a spiegare il successo economico dei paesi protestanti, in quanto gli ebrei iberici emigrarono ovunque, anche se effettivamente solo in Olanda e Inghilterra riuscirono a dare un forte impulso alla prassi capitalistica.

Detto questo, egli si limita a rilevare il fenomeno, senza spiegarne la ragione. Avrebbe infatti dovuto aggiungere che il capitalismo, per poter nascere e riprodursi, ha bisogno di un certo consenso sociale e giustificazione culturale (che la comunità ebraica non sarebbe stata in grado, rispettivamente, né di ottenere né di dare, sia perché appunto troppo minoritaria, sia perché gli ebrei erano refrattari ad applicare nei confronti dei propri correligionari, gli stessi raggiri applicati nei confronti dei cristiani (scrupoli, questi, di cui certamente non soffrivano i cristiano-borghesi). Con tutti i pregiudizi che pesavano sugli ebrei, questi non avrebbero potuto ottenere forti agevolazioni per sviluppare il capitalismo, almeno non fino a quando fossero rimasti "ebrei". Il consenso a favore della pratica borghese lo ottennero più facilmente i mercanti e gli imprenditori di fede cristiana, almeno fino a quando la loro attività non iniziò a minacciare seriamente l'egemonia politica che la chiesa romana deteneva da secoli.

Fanfani critica anche una tesi di E. J. Hamilton e di J. M. Keynes secondo cui Inghilterra e Francia progredirono enormemente in senso capitalistico nei secoli XVI e XVII perché in quel periodo di rivoluzione dei prezzi i loro imprenditori riuscirono a tenere bassi i salari, mentre Spagna e Portogallo dovettero assistere a una doppia rivoluzione, dei prezzi e dei salari, impedendo agli imprenditori di guadagnare come quelli oltre i Pirenei. Riprende la tesi criticandola, in quanto in Spagna, secondo lui, fu piuttosto "l'accaparramento dei metalli preziosi che fece aumentare i prezzi all'interno [del paese] più di quelli esteri" (p. 176), mentre l'Italia, grande creditrice di capitali a potenze straniere, ebbe sicuramente a rimetterci con la rivoluzione dei prezzi delle materie prime, poiché i propri capitali finirono col valere meno. Dunque la decadenza economica dell'Italia fu in parte influenzata anche dalla rivoluzione dei prezzi subita ad opera della penisola iberica.

L'altro motivo della decadenza (non solo italiana ma di tutti i paesi latini del Mediterraneo) fu dovuto al fatto che non si fece nulla per sviluppare la tecnologia nel periodo 1540-1640, che, guarda caso però (ma questo Fanfani non lo dice, ovviamente), è lo stesso periodo della lotta controriformistica. Pur di non voler ammettere la funzione retriva della chiesa romana, preferisce contraddirsi, rispetto a quanto sostenuto per tutto il libro, e cioè che la tecnologia non ha alcuna importanza primaria per lo sviluppo dello "spirito capitalistico".

Apparentemente, volendo porsi contro Weber e i suoi seguaci, Fanfani sembra voler fare, pur senza dirlo, un discorso di tipo "marxista". Infatti sostiene che "né il suo [del protestantesimo] divulgarsi nei paesi nord-occidentali dell'Europa spiega il progredire economico di essi, né la permanenza del cattolicesimo nei paesi sud-occidentali spiega il ritardato sviluppo economico di questi" (p. 178). Ma si faccia ora attenzione. Fanfani non dice questo perché considera la struttura sociale più importante della sovrastruttura culturale, ma perché non vuol far apparire il cattolicesimo una confessione più limitata del protestantesimo, rispetto allo sviluppo borghese dell'economia. Ogniqualvolta si premura a negare un nesso organico tra capitalismo e protestantesimo, finisce col farlo soltanto per dimostrare che uno sviluppo moderno dell'economia aveva posto radici anzitutto in ambito cattolico e qui, almeno finché è rimasto nell'alveo della fede cattolica, esso si è svolto in maniera conforme a un'etica economica più umana e democratica.

In tal modo Fanfani non solo ha perso l'occasione di approfondire il tema della corruzione politica dei vertici ecclesiastici, nonché quello, strettamente correlato, della perdita di credibilità morale (il tema fondamentale su cui ha potuto innestarsi la rivoluzione borghese, insieme sociale e culturale), ma ha perso anche l'occasione di approfondire l'analisi marxista, cercando di mostrare come la sovrastruttura culturale (nella fattispecie *religiosa*) non sia un semplice riflesso passivo della produzione economica, ma un fattore di forte influenza. Se l'avesse fatto sarebbe dovuto arrivare alla conclusione (cui già Marx era arrivato, senza però approfondirla) che la cultura più adeguata allo sviluppo del capitalismo è proprio quella *protestantica*, specie nella sua variante *calvinistica*.

I paesi cattolici son diventati capitalistici non in virtù del cattolicesimo e neppure in virtù del solo protestantesimo, ma in virtù di una *laicizzazione progressiva della fede cattolica*, conseguente allo sviluppo insieme del protestantesimo e del capitalismo, uno sviluppo che ha portato lo stesso protestantesimo a laicizzarsi progressivamente, fino a giungere su posizioni agnostiche, se non addirittura ateistiche, che sono poi quelle, in teoria, più idonee a uno sviluppo avanzato del capitalismo, se non fosse che questo ha bisogno della fede religiosa come una delle armi per rabbonire le masse.

Che la Riforma sia stata un processo di laicizzazione del cattolicesimo è indubbio; e che essa abbia favorito, meglio del cattolicesimo, una produzione economica basata sull'individualismo imprenditoriale, è non meno indubbio. Il fatto poi che certi paesi protestanti (p.es. la Germania) siano partiti con meno enfasi capitalistica di altri paesi cattolici (p.es. il Belgio o la stessa Francia), non contraddice affatto una tendenza

storica planetaria, che resta ben visibile non tanto in Europa, dove il capitalismo, pur essendo nato, ha incontrato mille resistenze tardo-feudali al suo sviluppo; quanto piuttosto nell'America del nord, dove, a differenza di quella centro-meridionale, il cui cattolicesimo la farà evolvere in senso feudale-schiavistico, il protestantesimo dominante svilupperà il capitalismo in maniera impetuosa, senza incontrare ostacoli di sorta, se non le cinquecento tribù indigene, che sul piano militare non saranno quasi mai all'altezza di fare alcunché.

Pur di non ammettere il diverso peso culturale delle due confessioni religiose, in relazione allo sviluppo del capitalismo, Fanfani è addirittura disposto a proporre soluzioni marxistiche, quale p.es. quella secondo cui i paesi nord-europei poterono diventare più capitalisti dell'Italia perché erano più ricchi di due materie prime fondamentali: il ferro e il carbone. Ed egli ci tiene a sottolineare che Liegi, pur essendo cattolica, "giocò un ruolo di prim'ordine nello sviluppo capitalistico e non decadde affatto, perché al centro di un distretto ricchissimo di miniere" (p. 179). Ancora una volta cerca di usare come regola una semplice eccezione.

Ancora oggi si può constatare che l'insieme del Belgio è rimasto un parente povero rispetto alla ricchissima Olanda. Ed è inutile associare – come fa Fanfani – Liegi alla cattolica Francia settentrionale e alla Renania, anch'esse ricche di giacimenti minerari; proprio perché la vera questione non sta nella ricchezza posseduta sul piano delle materie prime, ma nella capacità di trasformarle in senso capitalistico: cosa impossibile a farsi senza una cultura specifica, che non poteva certo essere quella cattolica, a meno che questa non venisse vissuta in maniera molto formale (come in effetti avverrà soprattutto dopo la seconda guerra mondiale, quando col Concilio Vaticano II la chiesa rinuncerà a porsi come "terza via" tra capitalismo e socialismo: un concetto, questo di "terza via", che verrà ripreso dal pontificato di Wojtyła proprio perché questi proveniva da un cattolicesimo non borghese, estromesso dalla vita politica in forza del regime di separazione; un concetto usato per abbattere il cosiddetto "socialismo reale", per poi rivelarsi del tutto insufficiente anche solo a moralizzare un trend capitalistico sempre più finanziario e globalizzato, per il quale è vano ogni tentativo di controllo).

Arricchirsi perché si vende una materia prima di cui si fruisce per circostanze fortuite o naturali o perché è stata accaparrata con la violenza, è una cosa; arricchirsi perché si è capaci di trasformare industrialmente quella materia prima è tutta un'altra. Anche il Giappone è povero di materie prime, ma essendo lo shintoismo molto vicino al calvinismo, esso ha potuto svilupparsi in senso capitalistico molto più velocemente

della Cina, le cui religioni prevalenti non erano di tipo individualistico o volontaristico, ma semmai conformistiche rispetto ai poteri dominanti.

Inoltre Fanfani quando sostiene che l'Italia non poté diventare capitalistica come l'Inghilterra perché non aveva raggiunto l'unità nazionale, dimentica di aggiungere che lo Stato della chiesa fu il principale responsabile della ritardata unificazione.

E quando dice che la Francia cattolica fu di molto superiore alla protestante Germania, almeno sino al XIX sec., proprio perché era unita, dimentica di aggiungere:

1. che la presenza calvinista (ugonotta) fu molto forte in Francia;
2. che il gallicanesimo (cattolicesimo nazionale) fu anzitutto un'esperienza *politica* della fede, del tutto ligia ai poteri dominanti e molto povera sul piano etico, incapace di fare la benché minima resistenza allo sviluppo dello "spirito capitalistico";
3. che la Germania feudale accolse la Riforma in maniera idealistica, come una forma di superamento *etico* della chiesa romana, non necessariamente finalizzata a uno sviluppo borghese dell'economia, in virtù del quale estromettere i ceti feudali dal potere e unificare il paese. Successivamente l'illusione di aver trovato in chiave teologica (e poi filosofica) la soluzione delle contraddizioni sociali, si cercherà di superarla con l'esperienza del nazionalsocialismo, realizzata con l'intenzione di recuperare velocemente, col potere delle armi, il tempo perduto nei confronti delle altre nazioni borghesi.

Una nazione "etica", cioè "filosofico-idealistica", come la Germania sarebbe potuta diventare "capitalistica" solo col concorso dello *Stato*. Esattamente come avverrà in Italia sotto il fascismo, che utilizzerà il cattolicesimo a proprio vantaggio; e che non poté avvenire sotto i fascismi della penisola iberica, perché qui hanno sempre dominato i ceti tardo-feudali dell'aristocrazia terriera.

A questo punto Fanfani parla del colonialismo, sostenendo che la Francia cattolica o l'Olanda e l'Inghilterra protestanti ebbero un ruolo chiave nello sviluppo capitalistico dell'Europa, quindi la religione in sé non c'entra nulla.

Ora, a parte le considerazioni precedenti fatte a riguardo della Francia, qui bisogna aggiungere che il colonialismo della penisola iberica, che anticipò di quasi un secolo quello dei paesi protestanti, non riuscì a produrre alcuno sviluppo capitalistico semplicemente perché era di mera rapina, come solo un paese cattolico, privo di una classe dirigente borghese, era in grado di fare. Il cattolicesimo "storico", "classico" accetta sì la borghesia, ma nei limiti di una religione che, essendo politicizza-

ta, non sopporta alcuna forma di concorrenza. Il cattolicesimo è impostato sulla base di una forte *gerarchia*, dove il concetto di *obbedienza* è superiore ad ogni altro valore religioso. Il potere laico può concepirsi solo come *longa manus* della chiesa, come braccio secolare.

Queste però sono condizioni impensabili a uno sviluppo individualistico dell'economia che arrivi al punto da porre in essere delle rivendicazioni politiche per assicurare i profitti e anzi aumentarli. Il sistema borghese deve avere fasi di crescita molto sostenute per poter sopravvivere e questo non può collimare con un'istituzione, quale quella cattolica, abituata da secoli a vivere di rendita sulla base del servaggio. Il borghese cattolico, finché rimane "cattolico", non può aspirare a un benessere illimitato, non tanto o non solo perché è la sua coscienza etica a impedirglielo, quanto soprattutto perché sono i poteri clericali (sempre sostenuti dall'aristocrazia laica terriera) a contrastarlo.

Viceversa il colonialismo anglo-olandese diede un grande impulso allo sviluppo capitalistico proprio perché seppe favorire il processo di industrializzazione, basato su un principio inaccettabile per un cattolico: l'*uguaglianza giuridico-formale* tra capitalista ed operaio, tra lavoratore e imprenditore, tra produttore e consumatore. Questo principio assicurava la *democrazia formale*, che è il presupposto fondamentale per lo sviluppo capitalistico, l'esatto contrario dell'*obbedienza gerarchica* in campo cattolico. Non a caso l'istituto principale, sul piano politico, è il *parlamento*, che la chiesa romana, essendo impostata sull'infallibilità pontificia, cioè sulla monarchia assoluta, non può accettare. Se sul mercato del lavoro l'operaio non è *giuridicamente libero*, non c'è sfruttamento *capitalistico*. Ci può essere sfruttamento *schiavistico*, che anche il cattolicesimo accettò, sulla base di motivi ideologici, nei confronti delle popolazioni non-cattoliche, e che poi dovette rivedere quando queste popolazioni, sottomesse con la forza, ad un certo punto divennero esse stesse di fede cattolica.

Fanfani avrebbe fatto meglio a sostenere che, nonostante un indubitabile e irreversibile trend storico, in base al quale il protestantesimo risultava più idoneo del cattolicesimo allo sviluppo del capitalismo, esistevano singole eccezioni spiegabili con fattori contingenti, dovuti a circostanze particolari, non in grado di mettere in discussione la regola generale. Invece s'è incaponito nel cercare di dimostrare che, in sé, il protestantesimo non solo non è migliore del cattolicesimo, ma anzi gli è inferiore sotto ogni punto di vista. E pensare che lo stesso Fanfani era ben consapevole che il cattolicesimo è particolarmente organico all'aristocrazia agraria. "Gli Stati cattolici tra il XV e il XVIII sec. vedono il governo

sottostare all'influenza di classi aristocratiche, la cui fortuna era strettamente legata alla proprietà fondiaria" (p. 181).

Ebbene, perché non dire che questa "sottomissione" caratterizzò non solo quel periodo, ma tutto il feudalesimo cattolico e che la chiesa romana si poneva come il più grande feudatario del Sacro Romano Impero? Perché meravigliarsi che proprio nel periodo feudale tale "sottomissione" continuava a sussistere (pur avendo l'Italia, già in epoca comunale, avviato un processo economico borghese) quando furono proprio la chiesa e le classi aristocratiche che fecero di tutto per impedire alla borghesia di svilupparsi, di emanciparsi dalla religione o comunque di compiere una propria riforma protestante? Non è un po' strano sostenere che l'Italia "dalla fine del Quattrocento venne a trovarsi, per un curioso fenomeno di aristocratizzazione dei suoi antichi ceti mercantili e quindi per un invecchiamento delle sue classi dirigenti" (ib.), a regredire sensibilmente? Un "curioso fenomeno"? Fanfani avrebbe mai permesso il formarsi di una unificazione nazionale sulla base dei principi dell'Umanesimo, ch'erano sicuramente molto più laici di quelli della Riforma luterana? Perché non dire che il principale ostacolo allo sviluppo di una borghesia politica fu rappresentato proprio dalla chiesa? E che detta chiesa accettò la borghesia (diventando essa stessa "borghese") solo fintantoché questa rimase politicamente alle sue dipendenze? E che quando questa cominciò a pretendere maggiore autonomia, cercando di sfruttare il momento favorevole della Riforma, il papato scatenò, con l'aiuto degli spagnoli, arricchitisi, inaspettatamente, grazie al loro colonialismo di rapina, una gigantesca Controriforma, che bloccò ogni aspirazione allo sviluppo capitalistico, all'unificazione nazionale e che indusse la borghesia a considerare la terra e non la manifattura un bene sicuro e sufficientemente redditizio?

Fanfani non può sostenere tutto ciò semplicemente perché per lui l'economia va regolamentata da uno *Stato etico* e quindi, nella sua visione delle cose, da uno *Stato confessionale*, poiché non esiste etica valida sul piano umano che non sia immediatamente *religiosa*. Là dove lo Stato non è *etico*, la nazione, sia essa cattolica (come la Francia) o protestante (come l'Olanda o l'Inghilterra) progredisce in senso capitalistico.

Così dicendo, Fanfani ha sacrificato l'analisi storica alle considerazioni ideologiche di un cattolicesimo conservatore, non molto diverse da quelle del cattolicesimo fascista della sua epoca, che pur lui disprezzava in quanto lo vedeva totalmente acquiescente al regime.⁷

⁷ Come noto, la rivalità tra cattolicesimo e fascismo non si poneva solo sul piano politico ma anche ideologico, in quanto il fascismo (con Mussolini, Gentile ecc.) voleva sì uno Stato *etico* ma non confessionale e si risolse ad accettare quest'ul-

L'aspetto straordinario di questo testo è che il suo autore, pur avendo perfettamente capito che gli albori del capitalismo erano stati tutti "cattolici", non è mai riuscito a realizzare l'idea che tali albori non erano un segno positivo del cattolicesimo, bensì un riflesso della sua *povertà etica*. "Nel Medioevo in paesi cattolicissimi quali la Toscana e la Padania o le Fiandre si ebbero governi influenzatissimi dalle aristocrazie mercantili" (p. 182). Fanfani lo dice per dimostrare la superiorità del cattolicesimo rispetto al protestantesimo, senza sapere che questo era un segno di *inferiorità morale* nei confronti dell'ortodossia greco-slava. Si vanta della capacità del cattolicesimo di aver fatto nascere la borghesia e poi si lamenta quando, a partire dall'Umanesimo, questa borghesia sembra voler fare a meno del cattolicesimo. Il suo ideale di borghesia è quello di una classe che sta sottomessa alla chiesa e, così dicendo, non si rende conto che una borghesia del genere sarebbe stata sempre meno competitiva nei confronti di una concorrente che avrebbe potuto fare a meno di quella sudditanza.

Accetta uno sviluppo borghese del cattolicesimo, senza pensare alle inevitabili conseguenze anti-cattoliche. Il suo ideale di società è *piccolo-borghese*, cioè a favore di una borghesia più commerciale e artigianale che industriale, più da realtà comunale e signorile che statale. Non a caso ritiene, sbagliando, che gli ideali individualistici dell'Umanesimo furono ereditati dalla Riforma, quando in realtà l'Umanesimo professava ideali più avanzati di quelli della Riforma (si pensi alla polemica tra Erasmo e Lutero), proprio perché strettamente non-religiosi, o meglio, non strettamente confessionali, non tipicamente teologici, ma al massimo inerti a una sorta di filosofia religiosa, dove dio altro non era che un equivalente della natura (*deus sive natura*). Tale processo di progressiva ateizzazione verrà ripreso solo dal *socialismo democratico*, che trasformerà quegli ideali umanistici da individualisti a *collettivi*, da ideali borghesi di una élite a ideali del proletariato urbano e rurale. Prima del socialismo gli ideali dell'Umanesimo erano stati ereditati dall'Illuminismo, radicalizzando le opzioni a favore del laicismo, ma senza uscire dall'ambito borghese.

Fanfani arriva addirittura ad attribuire l'insuccesso della Controriforma agli ideali dell'Umanesimo, nella convinzione che se la Controriforma avesse vinto, gli Stati cattolici (l'Italia *in primis*) sarebbero stati

timo (coi Patti Lateranensi e il Concordato) solo per avere una chiesa politicamente dalla sua parte, concedendole lo status di religione privilegiata e ponendo fine alla "questione romana", dopodiché gli stessi cattolici, nella loro stragrande maggioranza, finirono con l'accettare la dittatura fascista, esattamente come fecero i loro colleghi in Spagna dopo la guerra civile.

competitivi nei confronti di quelli protestanti. Qui c'è molto integralismo o faziosità, anche perché la Controriforma in realtà vinse pienamente in Italia, facendola regredire economicamente in maniera considerevole.

L'ultima parte del saggio se la sarebbe potuta risparmiare, poiché è assolutamente ridicola. Riprendendo studi di C. Mengarelli, M. Boldrini e A. Gemelli, il cui razzismo era evidente, Fanfani sostiene che "nel Cinquecento e nel Seicento in Italia tende a prevalere un tipo longilineo, incline alla contemplazione più che all'azione" (p. 185). Col che tenta di giustificare la reazione della Controriforma. Non una parola egli ha mai speso sul fatto che i temi della Riforma erano già presenti nei movimenti ereticali pauperistici, iniziati a partire dallo sviluppo comunale della borghesia, quei movimenti che si opponevano, insieme, alla chiesa gerarchica e alla prassi borghese, ma che, senza saperlo, con le loro teorie ponevano le basi proprio dello sviluppo della borghesia o, in taluni casi, del futuro socialismo. Tutte le riflessioni intorno al concetto di predestinazione, tanto per fare un esempio, si trovano già in eretici esistiti settecento anni prima di Lutero (si pensi solo al monaco sassone Gotescalco).

Nota

L'Appendice del libro riporta interventi pro e contro le tesi di Fanfani, scritti dal 1984 al 2003. Il primo è quello di Michael Novak, *La tendenza anticapitalistica del cattolicesimo*. Egli sostiene che il protestantesimo non è affatto segnato dallo spirito individualistico: "Le culture protestanti sono ricche di un'intensa capacità associativa, di rispetto per la legge e per l'ordine" (p. 195). Novak dice questo senza rendersi conto che l'individualismo di cui parlava Fanfani era da riferirsi soprattutto all'attività *economica*, non tanto a quella *sociale*: il borghese protestante è individualista perché ha distrutto le corporazioni medievali comunali, anch'esse borghesi. E quando Novak afferma che "Le culture cattoliche, comprese Italia e Spagna (ma anche la Francia), hanno vistose espressioni di individualismo rampante, di resistenza alla legge (come se essa fosse un impedimento alla libertà), di divisione sociale, di un certo qual spregio di talune istituzioni, di disprezzo per una leale opposizione e per una collaborazione pragmatica fra varie posizioni ideologiche" (ib.), non si rende conto che quando si esamina il cattolicesimo bisogna sempre distinguere i suoi aspetti *sociali* (perlopiù collettivistici) da quelli *politici* (questi sì individualistici). E, in quelli di tipo sociale, bisogna distinguere le tradizioni *contadine* (dove lo spirito collettivistico fu sempre molto forte) da quelle *borghesi* (che fecero appunto nascere lo spirito individualistico, ancorché nella forma delle corporazioni). Ecco perché, sul

piano dell'analisi sociale, è più facile esaminare il protestantesimo, che è la religione per eccellenza della borghesia (qui, anche i contadini sono già imprenditori rurali). Il cattolicesimo invece è la religione dei contadini e, insieme, dell'aristocrazia terriera, in mezzo ai quali la borghesia ha cercato di ritagliarsi un proprio spazio di manovra, finché non è diventata la classe dominante, sempre più condizionata dalla mentalità protestante, pur restando formalmente cattolica.

Più interessante è l'intervento di Giorgio Campanini, *Amintore Fanfani e il dibattito sulle origini del capitalismo*, che è l'Introduzione all'ultima edizione del testo di Fanfani pubblicato negli Stati Uniti nel 2003. Campanini dice che le origini di questo dibattito devono essere fatte risalire alle opere di W. Sombart e M. Weber, degli inizi del XX secolo, ed afferma che da circa un secolo il problema dei rapporti tra capitalismo e religione resta "ancora insoluto" (p. 261). Egli giustamente rileva che sulla scia di B. Groethuysen, fermatosi però alla Francia cattolica delle XVI-XVII sec., Fanfani aveva anticipato la nascita della "mentalità borghese" nella Toscana, nella Lombardia e nelle Fiandre dei secoli XI-V-XV, quando ancora non si poteva parlare di protestantesimo. Inoltre afferma che Fanfani è debitore dell'idea di "corporativismo medievale" a Giuseppe Toniolo, che la considerava un'alternativa all'economia capitalistica: un'idea che poi fu ripresa da Leone XIII nella *Rerum Novarum* (1891). Campanini è convinto, non senza ingenuità, che l'etica economica medievale fosse in grado di coniugare egregiamente "la ricerca del profitto" con "l'etica della solidarietà" (p. 263). L'altra enciclica cui Fanfani fa riferimento è la *Quadragesimo anno* di Pio XI, che ripropone sempre la soluzione corporativistica quale terza via tra capitalismo e socialismo. Fanfani era convinto che dopo il 1929 il capitalismo non fosse più in grado di reggersi in piedi senza l'aiuto della religione cattolica. A Fanfani stava bene, almeno in un primo momento, che il fascismo sponsorizzasse l'idea corporativistica, ma non accettava che tale idea venisse usata per sottomettere politicamente la chiesa e per porre lo Stato al di sopra della società. Oggi il fallimento di questo rapporto organico che i cattolici italiani hanno voluto realizzare tra il capitalismo e la loro religione, è sotto gli occhi di tutti.

Bibliografia

Fanfani Amintore, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, 2005, Marsilio; Id., *Capitalismo, socialità, partecipazione*, 2008, Marsilio

Weber Max, *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR Biblioteca Univ., Rizzoli 2009; Id., *Le origini del capitalismo moderno*, 2009, Donzelli; Id., *Sociologia delle religioni*, 2008, UTET; Id., *Storia economica. Linee di una storia universale dell'economia e della società*, 2007, Donzelli; Id., *Economia e società. Comunità religiose*, 2006, Donzelli; Id., *Scienza come vocazione. E altri testi di etica e scienza sociale*, 1996, Franco Angeli; Id., *Il politeismo dei valori*, 2010, Morcelliana; Id., *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*, 2006, Armando Editore

I buchi neri dell'Italia

Riflessioni sulla storia del nostro paese
e sul ruolo della storiografia

Siamo sempre più convinti che se il socialismo burocratico est-europeo ha avuto al proprio interno le forze sufficienti per ripensarsi globalmente, per rimettersi completamente in discussione, il capitalismo invece è ancora ben lontano da questa prospettiva; anzi, piuttosto che ripensarsi, è incline a scatenare guerre di conquista, crociate contro nemici esterni (gli ultimi sono i terroristi islamici, come se l'aggettivo "islamico" fosse ormai sinonimo di "terrorista"), ovviamente propagandando l'esigenza di esportare in tutto il mondo la cosiddetta "democrazia occidentale", come al tempo dei romani si esportava il corpus del diritto.

La propaganda borghese è riuscita a farci odiare non solo le aberrazioni del socialismo (com'era giusto che fosse), ma anche qualunque idea di socialismo, persino quelle più umanistiche e democratiche, al punto che oggi non riusciamo a intravedere altra soluzione alle classiche contraddizioni del capitale (lo sfruttamento dell'uomo e della natura in nome del profitto) che non sia la mera rassegnazione, quella che poi si dirama in tanti rivoli destinati solo a peggiorare la situazione, come la frode, la corruzione, l'immoralità, gli eccessi dell'individualismo... Si pensa di poter sopravvivere generalizzando i metodi che un tempo appartenevano solo a una certa categoria di persone.

Da questo punto di vista si può dire che l'Italia sia un paese privo di un'identità precisa. Ci trasciniamo da troppo tempo problematiche irrisolte, come il rapporto neocoloniale tra nord e sud all'interno del nostro stesso paese, esito di una rivoluzione tradita, i cui obiettivi: unificazione nazionale, mercato unico, Stato centralista, hanno portato beneficio solo alle classi proprietarie, non certo a quella agricola o a quella operaia.

Se l'Europa di oggi, che è giovane rispetto alle nazioni che continuano ad opporre i privilegi acquisiti in secoli di dura lotta per l'egemonia, è destinata a ripercorrere, su scala più grande, il medesimo cammino delle nazioni, la prospettiva è solo quella di vedere acuirsi le contraddizioni a livelli sempre più elevati e quindi quella di veder spostarsi verso un futuro molto incerto il compito delle loro soluzioni.

In Italia i nodi rimasti irrisolti sono ancora molti e, non essendo mai stata spezzata la linea di continuità tra liberalismo - fascismo - democrazia cristiana - polo delle libertà, si è di fatto impedito di far luce sui

tanti misteri che circondano le azioni delittuose degli apparati dello Stato, partendo anzitutto dai suoi servizi segreti.

La stessa presenza anomala di uno Stato nello Stato, quello del Vaticano, sancita dalla Costituzione e ribadita dall'ultima revisione concordataria, ci tiene costantemente legati ai retaggi del fascismo.

Continua a prevalere nettamente nel nostro paese l'idea che sia meglio uno Stato centralista di uno federalista; parole come decentramento, autonomia regionale, autogoverno degli enti locali territoriali o vengono usate in maniera retorica, per dimostrare che sotto il capitalismo si può essere più democratici e più efficienti, o si temono perché si preferisce continuare a dirigere dall'alto e ad assistere chi sta in basso, oppure vengono usate come uno strumento per permettere al capitale d'essere più aggressivo e dispotico. Nessuno associa *federalismo* a *socialismo*.

Gli storici italiani non sono mai stati capaci di produrre un senso o una mentalità comune sull'interpretazione da dare all'Italia repubblicana. La sudditanza ai valori occidentali dell'americanismo (consumismo ad oltranza, anticomunismo viscerale ecc.) ha impedito di delineare una visione critica del dopoguerra.

Noi oggi non siamo neppure capaci di fare dei discorsi ecologisti o ambientalisti correlati a quelli economici per una transizione verso il socialismo democratico. Pretendere di migliorare i rapporti uomo-natura in un contesto in cui i rapporti interumani sono caratterizzati dallo sfruttamento più vergognoso, è semplicemente utopistico.

Con la svolta della perestrojka gorbacioviana si era per un momento creduto possibile realizzare il socialismo dal volto umano sulle rovine di quello statale, ma oggi la disillusione è grande. Abituati per 70 anni a obbedire, i popoli est-europei hanno atteso dall'alto, ancora una volta, la realizzazione della nuova società, e invece è arrivato lo smantellamento di qualunque idea di socialismo, a tutto vantaggio del sistema economico oggi prevalente nel mondo.

Sicuramente è aumentata la secolarizzazione e la laicizzazione nella società civile e anche nelle istituzioni, ma *laicizzazione* di per sé non vuol dire *umanizzazione*. Se la laicizzazione s'identifica col materialismo volgare della società borghese, basata su profitto e consumismo, è facile ch'essa degeneri in disumanizzazione, e non a caso è su queste incoerenze che la religione trova linfa vitale per tornare alla ribalta.

L'esplosione di Internet degli anni Novanta, che ha fatto seguito a quella informatica degli anni Ottanta, ha catapultato nel protagonismo anarchico, spontaneistico moltissime persone non legate a partiti, sindacati, movimenti della vita reale, e ha aiutato queste stesse realtà ad ampliare i consensi e le iniziative.

Ma Internet è una realtà relativamente fragile, che sta peraltro diventando sempre più costosa, la cui evoluta tecnologia può essere bersagliata da attacchi virulenti di molestatori che possono inibire o scoraggiare l'uso costante o progressivo della rete, anche perché, per potersi difendere dai loro attacchi, occorrono non poche competenze, che l'utente finale, spesso unico vero difensore di se stesso, non sempre è in grado di avere.

Sicuramente oggi si può affermare che il *sociale* sia, nella sensibilità delle gente, considerato più importante del *politico*; i movimenti, l'associazionismo, il no profit vengono considerati più coinvolgenti dei partiti e persino dei sindacati. Ma nonostante questo il loro peso istituzionale è alquanto risicato. Essi non hanno alcuna rappresentanza parlamentare che non sia mediata dagli stessi partiti, i quali, inevitabilmente, tendono a strumentalizzare ogni cosa per esigenze di puro potere. E questo significa che l'associazionismo deve materialmente contare solo sulle proprie forze.

La caduta delle ideologie può aver indotto una certa disillusione riguardo all'impegno politico. Oggi abbiamo una generazione molto informatizzata o tecnologizzata, ma praticamente analfabeta sul piano politico e con scarse cognizioni culturali. Tuttavia è un bene che oggi il concetto di "alternativa al sistema", quando viene propagandato, si caratterizzi anche sul piano *etico* e non solo su quello *politico*. Non basta la piattaforma programmatica per dimostrare la propria diversità, occorre anche mostrare, da subito, che si è capaci di "umanità", cioè di mettere in pratica i "valori umani" (quei valori p.es. che nessun partito politico ebbe in occasione del delitto Moro).

L'Italia non ha mai fatto i conti col suo passato. Siamo ancora troppo pieni di buchi neri. Non vogliamo affrontare i tradimenti degli ideali borghesi di democrazia e di libertà d'iniziativa per tutti semplicemente perché ciò c'indurrebbe a riprendere temi scomodi, quali appunto il socialismo, la cooperazione, il decentramento ecc. Il capitalismo non può sopportare le alternative che lo negano. E così oggi l'Italia si trova ad affrontare non un dibattito approfondito su quale tipologia di socialismo occorra adottare, ma una *vexata quaestio* circa la presunta superiorità del capitalismo su ogni altro sistema produttivo.

Discutiamo ancora di cose che Marx considerava superate 150 anni fa. Il capitalismo non ha futuro e non è il crollo del comunismo da caserma che può mettere in discussione questa realtà, già abbondantemente dimostrata dai classici del marxismo. Se partissimo dall'esigenza di trovare un'alternativa praticabile, smetteremmo di dire che non abbia-

mo un'identità nazionale, che gli storici peraltro, succubi come sono dell'anticomunismo imperante, non sono mai stati capaci di promuovere.

Noi ci sentiamo troppo debitori nei confronti degli Usa, non riusciamo a scrollarci di dosso miti come l'aiuto bellico contro i nazisti (risoltosi in un'occupazione dell'Italia per mezzo delle basi Nato), il generoso piano Marshall (che ci legò le mani economiche a quella che era diventata la potenza più forte del mondo), la superiorità tecnologica degli Stati Uniti (utilizzata prevalentemente per fini bellici) ecc. Tutti miti che andrebbero storicamente smontati.

L'economicismo della storiografia marxista

Gli storici marxisti hanno uno strano modo di fare storiografia. Vogliono vedere a tutti i costi delle motivazioni economiche con cui spiegare dei fatti politici. Prendiamo ad es. questa frase di Emilio Sereni, tratta da *Il capitalismo nelle campagne (1860-1900)*, ed. Einaudi, Torino 1968: "l'esigenza dell'allargamento dei mercati regionali in mercato nazionale sta alla base dei moti politici del Risorgimento". Questo perché "l'azione politica, che nasce da determinate trasformazioni intervenute nella sottostruttura economica e nei rapporti tra le classi, opera da acceleratore, quasi da catalizzatore, dei processi in corso, ed imprime loro una direzione cosciente" (p. 3).

In realtà, se fosse davvero così, o meglio, se fosse *soltanto* così, la storia sarebbe facilissima da interpretare. Nella fattispecie, infatti (quella di cui il suo libro parla), basterebbe dire che il Risorgimento è stato un fenomeno voluto dalla borghesia, che aveva bisogno di creare un mercato nazionale per i propri traffici.

Tuttavia, anche supponendo che sia stato così, perché partire dal sud con l'impresa dei Mille? Che coscienza borghese potevano avere le popolazioni contadine e analfabete di un Mezzogiorno per molti versi rimasto ancora feudale? Se davvero la borghesia è stata la classe principale del Risorgimento, perché non ha iniziato a liberarsi degli austriaci nel nord Italia?

I fenomeni storici sono molto più complessi di quello che il marxismo possa pensare. Quando classi sociali diverse, con interessi diversi, con idee politiche diverse si trovano a lottare insieme per un obiettivo comune, si ha in mente anzitutto di realizzare quell'obiettivo e si rimanda tutto il resto a un momento successivo. E l'obiettivo comune era quello di liberarsi di un'oppressione interna, che si esprimeva a tutti i livelli, non solo economici.

È vero, a sud i contadini volevano la terra e a nord la borghesia voleva un mercato nazionale. Entrambe le classi volevano la fine di due diverse oppressioni: quella borbonica e quella austriaca, che, per molti versi, coincidevano, in quanto non mettevano mai in discussione i privilegi delle classi nobiliari. Analoga oppressione, nell'Italia centrale, si esprimeva nella forma del dominio pontificio.

È anche vero che i contadini non erano presenti solo al sud, ma in tutta la penisola. Ovunque essi volevano la terra in proprietà e a nessuno di loro poteva venire in mente di realizzare, come primo obiettivo, un

mercato unico nazionale. I contadini volevano semplicemente liberarsi di un'oppressione feudale tutelata da regimi politici ultraconservatori: austriaco, borbonico e pontificio.

Questi regimi non erano oppressivi solo sul piano economico, ma anche su quello politico e culturale. Obiettivi sociali, politici e culturali si mescolavano tra loro in maniera del tutto naturale, tanto che nessuno avrebbe pensato di fare qualcosa di rivoluzionario, mettendo in gioco la propria vita, soltanto per ottenere una cosa di vitale importanza, rinunciando a un'altra non meno importante. Quando ci si vuole liberare di un'oppressione, si pensa di poter stare meglio sotto tutti i punti di vista. Questo ovviamente non toglie che per i contadini l'obiettivo principale fosse la proprietà della terra e quello della borghesia la libertà di commercio.

Gli italiani avevano già conosciuto le "libertà borghesi" delle armate napoleoniche, ma ne erano rimasti nauseati. I francesi, con la forza degli eserciti, si erano liberati, in un colpo solo, di austriaci, borbonici e pontifici, ma non avevano fatto altro che sostituire quelle dittature con la propria. Avevano soddisfatto le esigenze della borghesia, mortificando soprattutto quelle pontificie, ma, per quanto riguarda le esigenze dei contadini, non avevano fatto assolutamente nulla, cioè non avevano messo in discussione la proprietà dei nobili. Al massimo avevano permesso a quegli agricoltori già in parte benestanti, di diventarlo ancora di più, acquistando le terre requisite al clero.

In un'Italia prevalentemente contadina era impossibile per Napoleone, poste queste premesse, crearsi un consenso significativo. D'altra parte le sue intenzioni erano state chiare sin dall'inizio: esportare all'estero con la forza delle armi e la propaganda ideologica la democrazia borghese, confermando, come un valore assoluto, l'idea di proprietà privata, quella che si poteva acquisire espropriandola anzitutto al clero e, se necessario, anche alla nobiltà e alle case regnanti assolutistiche, sconfitte militarmente.

La borghesia francese pensava di poter risolvere con una politica estera guerrafondaia i problemi economici che con la politica interna non riusciva a risolvere. All'interno di questo obiettivo espansionistico l'Italia non appariva di più che una colonia da sfruttare, attraverso tasse di ogni tipo, il reclutamento militare, l'obbligo di acquistare prodotti francesi e la requisizione di opere artistiche.

Probabilmente quando ci si liberò di Napoleone, permettendo alle forze repressive, che egli aveva abbattuto, di ritornare a sedere sui loro troni, la borghesia e i contadini si aspettavano una maggiore condiscendenza verso i loro interessi, ma così non fu. L'avventura napoleonica do-

veva essere rimossa dalla memoria degli italiani, per cui la recrudescenza e le ritorsioni furono particolarmente gravose.

Era però un'illusione anche questa, proprio perché l'Italia non era una penisola circondata da paesi feudali: Inghilterra e Francia premevano per farla diventare "borghese" come loro, cioè per farla uscire dall'autoconsumo tipicamente feudale. La Francia premeva a nord, mentre l'Inghilterra a sud, nel Mediterraneo. Gli italiani non avrebbero potuto continuare a restare isolati per molto tempo.

Il fatto, tuttavia, di volersi liberare delle forze più retrive del paese, di per sé non significava che, in sostituzione di queste forze, gli italiani avrebbero dovuto subire l'oppressione economica degli inglesi e dei francesi. Quando un popolo in armi si libera dei propri oppressori interni, è difficile che possa essere attaccato militarmente da nuovi oppressori. Francia e Inghilterra sarebbero potute entrare nella nostra penisola solo con la forza delle loro merci capitalistiche. Ma a ciò si sarebbe potuto porre rimedio con una oculata politica protezionistica.

Il problema semmai è un altro: quello di cosa fare dell'avvenuta liberazione nazionale dell'oppressione interna. E qui è difficile sostenere che lo sviluppo capitalistico, favorevole alla costituzione di uno Stato centralizzato e di un mercato nazionale, era l'unica strada percorribile. Solo una storiografia molto semplicistica, in quanto basata sul determinismo economico, potrebbe sostenerlo.

Si badi: qui non è in questione la scelta tra Stato centrale e Stato federale, e neppure quella tra mercato nazionale e mercati regionali. Tali alternative sono *già all'interno* del "sistema sociale borghese". La vera alternativa era fra mercato e *autoconsumo* e fra Stato e *democrazia diretta*.

Quello che in Italia è nettamente mancato è stata una rappresentanza politica di esigenze non-borghesi, quelle esigenze che nel mondo contadino erano ben visibili, ma di cui gli intellettuali non si facevano carico. Se i contadini avessero saputo in anticipo che l'obiettivo della borghesia era quello di liberarsi *solo formalmente* del feudalesimo, lasciando sostanzialmente inalterata la proprietà privata degli aristocratici, probabilmente non avrebbero partecipato ad alcun Risorgimento. I contadini avevano bisogno della terra in proprietà e, a tale scopo, ritenevano fondamentale una riforma agraria contestuale all'eliminazione dell'oppressione feudale. E la riforma doveva comportare un esproprio dei latifondi senza pagare alcun indennizzo.

I contadini avevano già visto al tempo di Napoleone cosa voleva dire "riforma agraria": i francesi non facevano altro che mettere all'asta le terre requisite agli ordini religiosi. In questa vendita all'incanto, loro gua-

dagnavano una percentuale e si creavano un certo consenso, mentre le classi più agiate allargavano i loro possedimenti. Insomma una truffa in piena regola, con tutti i crismi della legalità. In Russia, d'altra parte, lo zarismo fece una cosa analoga: dopo aver concesso la fine *giuridica* del servaggio, obbligò i contadini a pagare salatamente le terre ricevute dei nobili.

È proprio vero che le rivoluzioni avvengono quando la misura è colma e quando la popolazione non si aspetta più nulla di positivo da parte delle istituzioni e dei governi in carica. Quando la disillusione ha raggiunto il livello massimo, ecco che la popolazione comincia a contare solo sulle proprie forze, nella consapevolezza di non aver più nulla da perdere.

Per una storiografia olistica

I

Che cosa dice l'Enciclopedia Treccani a proposito dell'*olismo*? "Tesi secondo cui il tutto è più della somma delle parti di cui è composto. Questo principio generale è stato variamente articolato in diverse discipline. Nel campo delle scienze umane si parla di olismo a proposito di quelle concezioni secondo cui oggetto delle scienze sociali sarebbero non gli individui e le loro azioni e preferenze, ma le *strutture* di cui gli individui farebbero parte e alle cui azioni esse non sarebbero riducibili.

In epistemologia s'intende la tesi secondo cui un'ipotesi scientifica non ha un proprio circoscritto ambito di conseguenze empiriche tramite cui possa essere sottoposta a controllo, essendo ogni ipotesi connessa direttamente o indirettamente a porzioni più o meno vaste della teoria cui appartiene, se non addirittura ad altre teorie, dal che segue che il controllo empirico riguarda la teoria nella sua *globalità* (tesi di Duhem-Quine).

In filosofia del linguaggio si parla di olismo a proposito di quelle teorie secondo le quali non è possibile determinare il significato di un enunciato isolatamente considerato, dipendendo esso dalle *connessioni* che l'enunciato intrattiene con il resto del linguaggio".

L'olismo si sta affermando anche in medicina e qui sicuramente le tradizionali culture orientali-asiatiche avranno da insegnarci qualcosa, perché noi siamo abituati non a curare la persona in rapporto al suo ambiente, ma il singolo male, che prescinde dall'ambiente in cui si forma, al punto che quando, dopo molti tentativi basati sulle medicine di sintesi, pensiamo che un male fisico abbia un'origine psichica, diciamo al paziente d'andare dall'analista o... a Lourdes.

Uno storico olistico era Amintore Fanfani che, per quanto, prima di diventare politico, s'interessasse con prevalenza di storia economica, sapeva interconnetterla continuamente con le idee religiose. Questo naturalmente a prescindere dall'impianto ideologico di fondo dei suoi testi, del tutto favorevole a un cattolicesimo conservatore e a uno Stato corporativo.

Si deve essere olistici non solo all'interno della storiografia, ma persino nel suo rapporto con altre scienze. La storiografia infatti non può essere considerata una scienza a sé, o un qualcosa di neutrale rispetto alla politologia o alla filosofia. È forse un caso che non esista alcun manuale

scolastico che abbia preso le difese del Medioevo rispetto alla Modernità borghese, o le difese dell'epoca primitiva rispetto alle civiltà schiavistiche, o le difese delle colonie rispetto ai paesi colonizzatori, ecc.?⁸ Anche un non marxista riconoscerebbe almeno nelle "Annales" e nella "Nouvelles histoire" lo sforzo di integrare la struttura con le idee.

Chi sostiene che la storia va separata dalla filosofia dà l'impressione d'essere un discepolo del Marx del *Capitale* (senza poi considerare che lui stesso diceva d'aver "civettato" con la dialettica hegeliana nella stesura del suo capolavoro). Oggi, se un metodo storiografico pretende d'essere "scientifico" e rifiuta di considerare l'uomo nella sua *interezza*, è di una grande povertà culturale. Oggi l'approccio più significativo dovrebbe appunto essere quello *olistico*.

Una storiografia priva di filosofia esplicita o di una politologia conseguente, è quanto meno una storiografia ambigua, che magari vuol passare per scientifica e invece è più ideologica delle altre. Pensiamo solo a tutte le storiografie di tipo positivistico (*in primis* quella weberiana), che accampavano una presunta neutralità e che invece si erano ridotte ad apologizzare lo *status quo*. Anche oggi fanno la stessa cosa, perché in campo storiografico è questa l'illusione maggiore che può offrire la borghesia. Si presume di dire tanta più verità quanto più si fa mostra d'essere equidistanti.

Non esiste alcuno storico che non abbia una propria filosofia di vita o addirittura una propria ideologia politica, ne sia o no consapevole. L'anticomunismo di W. Churchill nella sua *Storia della II guerra mondiale* è visibile in ogni pagina. È forse un caso che tutti i medievisti italiani (ma anche Le Goff era così) considerino il basso Medioevo come un'epoca "civile", mentre quello alto un'epoca buia? Son tutti influenzati dall'ideologia borghese, che li porta a considerare migliori i periodi storici più simili al nostro stile di vita. Tant'è che nei manuali scolastici si comincia a parlare di "storia" col sorgere delle civiltà schiavistiche: prima è solo "preistoria".⁹

⁸ Ne parlo qui *Zetesis. Dalle conoscenze e abilità alle competenze nella didattica della storia*, ed. Lulu.com

⁹ I medievisti italiani probabilmente scelgono il loro oggetto di studio perché conoscono bene il latino o perché hanno qualche preferenza per il cattolicesimo o, al contrario, perché vogliono dimostrare la presenza di un certo *laicismo* anche in quella che la *communis opinio* (influenzata dai pregiudizi di derivazione illuministica) definisce "epoca buia". Tuttavia sanno bene che il Medioevo è, rispetto al mondo greco-romano e soprattutto capitalistico, un periodo che desta minore interesse tra gli storici e tra i lettori. In un certo senso si sentono discriminati. Ebbene, per superare questa loro frustrazione che cosa fanno? Cercano di far ve-

Dunque perché non dire subito che si vuol fare una *storiografia di parte*? Perché non caratterizzare preventivamente la propria ricerca? Perché non definire anzitutto il proprio *statuto epistemologico* entro cui si ha intenzione di muoversi?

Non è mai esistito un discorso storiografico che non fosse anche, nel contempo, un discorso filosofico o politico o economico. Anche quando si parla di "scienza storica", si deve per forza intendere qualcosa di ideologico o di culturale o di filosofico o di metafisico-ontologico. Non esiste una differenza o una separazione assoluta tra *giudizi di fatto* e *giudizi di valore*: è solo una questione di proporzioni.

Una storiografia priva di filosofia tende a far apparire le cose in maniera equivalente, sottoposte a una mera *sequenzialità*, in cui il dio Kronos divora i propri figli in nome del progresso. E, nel fare questo, essa mistifica il fatto che a monte è già stata compiuta una scelta di campo. Infatti, se le cose vengono presentate in maniera *cronologica* (in cui ogni causa ha un effetto corrispondente), è naturale, essendo il nostro presente, alla nostra percezione, più evidente di qualunque passato, che l'ultimo evento venga ritenuto migliore di quelli precedenti. Per noi è impossibile, proprio per un *pregiudizio inconscio*, mettere sullo stesso piano passato e presente.

Ecco perché dovremmo dire il contrario di ciò che siamo soliti fare, e cioè sostenere che la nostra è una *visione di parte*, anzi partigiana, partitica, appartenente a una o più classi sociali di riferimento, che vogliamo tutelare, e che non per questo ci sentiamo impediti dal valorizzare le visioni divergenti dalla nostra. Anzi vogliamo confrontarci con esse proprio per capire le ragioni dell'avversario.

In tal senso ci appare profondamente sbagliato escludere che nella storiografia vi debba essere un'interpretazione *etica*. Dopo 150 anni di

dere che anche il Medioevo contiene aspetti di modernità, che addirittura anticipano la nascita del capitalismo. E così, invece di valorizzare il "meglio" del Medioevo, cioè quel periodo in cui questi aspetti, che lo rendono simile alla nostra epoca, erano molto meno presenti o addirittura inesistenti, si concentrano su un unico periodo: il *basso Medioevo*, con particolare riferimento alle aree geografiche più sviluppate, come l'Italia comunale e signorile, le Fiandre, le città anseatiche, le fiere francesi, il Mar Mediterraneo e quello Baltico. E di tutta la teologia medievale, scolastica e non, prendono in esame soltanto quegli aspetti di etica-economica o ereticale che più l'avvicinano al mondo protestante o comunque borghese. In questa maniera si mettono la coscienza in pace, si sentono pronti a interagire con quegli storici dell'epoca moderna che vogliono cercare nel passato le ragioni della modernità, cioè del loro oggetto di studio: finiscono insomma per accontentarsi di esercitare un ruolo subordinato, anche se in linea con la storiografia borghese dominante.

marxismo ancora non abbiamo capito che non ha alcun senso vedere nel determinismo economicistico la chiave interpretativa di tutte le transizioni epocali da un sistema all'altro. Quando si fa storiografia è impossibile essere distaccati, proprio perché non esiste la storia ma solo la sua *interpretazione* e questa ha bisogno, per essere vera, della *consapevolezza della libertà umana*.

In tal senso andrebbe focalizzata l'attenzione su quella che può essere definita la "storiografia del se", che è un corollario fondamentale di quella olistica. Uno storico deve arrivare a comprendere il perché delle *scelte etiche* che di volta in volta si compiono. Che sono poi scelte *culturali*, le quali spesso pescano nella *religione* i loro principi. Non esiste alcun *determinismo assoluto* nello svolgimento dei fatti, e neppure un'*assoluta casualità*.

Una storiografia olistica è dunque incentrata, come oggetto d'indagine, sull'*essere umano nella sua interezza*, senza suddividerlo in *economicus*, *politicus*, *laicus* ecc. Probabilmente essa è nata con le "Annales" e proseguita da Braudel, pur con tutti i loro limiti. Ma non è affatto importante stabilire una data di nascita o una paternità, quanto piuttosto un *metodo d'indagine*.

Personalmente ritengo che Groethuysen, con *Le origini dello spirito borghese in Francia*, ci abbia aperto gli occhi su un modo olistico di fare storiografia, integrando gli aspetti economici con quelli culturali. Lui si sentiva discepolo di Max Weber, i cui studi sulle religioni sono imprescindibili per capire la cultura di molte civiltà. Una storiografia olistica deve cercare di capire quando la cultura influenza l'economia e viceversa, evitando di assegnare all'una o all'altra un qualsivoglia primato ontologico o euristico. Non ha alcun senso sostenere che nella storia domina l'interesse e non l'idea o il contrario. Bisogna trovare il loro punto d'incontro, in virtù del quale i due elementi si spiegano a vicenda.

Che poi questa storiografia borghese non si esprima decisamente a favore del *socialismo* (del futuro o della preistoria), è un altro discorso, che riguarda più da vicino i suddetti *pregiudizi inconsci* (divenuti tali in seguito ai reiterati condizionamenti ideologici, politici, culturali, i quali, ad un certo punto, non ci permettono più di distinguere il vero dal falso).

L'olismo è un atteggiamento *sistemico* a favore dell'*interezza umana*, mediante cui si evita di privilegiare un aspetto disciplinare rispetto a un altro. L'olismo evita di essere cinici e deterministi, o, al contrario, di affidarsi al caso e alla fortuna. L'olismo è favorevole alla "storiografia del se e del ma", quella che non dà per scontate determinate scelte, quella che non ragiona col senno del poi, e che pensa che la libertà e la sua co-

scienza giochino un ruolo rilevante nelle vicende storiche, che non sono solo economiche e politiche ma anche culturali e assiologiche.

Il mondo accademico fa fatica a capire questa cosa perché, se c'è un ambito in cui domina la specializzazione e quindi la divisione dei saperi, è proprio quello.

II

Si può anche definire la storiografia olistica come *interdisciplinare* o *multidisciplinare*, ma non è la stessa cosa. Infatti in una qualunque storia enciclopedica è facile notare che l'integrazione culturale degli interventi avviene solo *a posteriori*, dopo che il lettore ha letto i vari capitoli scritti dai singoli specialisti in economia, diritto, politica, arte, religione, filosofia...

Invece l'integrazione deve avvenire *preventivamente*. Una storiografia olistica deve per forza essere *a priori*, perché se fosse *a posteriori*, il senso dell'unità sarebbe accidentale. Ogni storico non dovrebbe lavorare per conto proprio e scoprire solo alla fine che ha detto cose simili ad altri e ritrovare così, in questa somiglianza, la fondatezza delle proprie ricerche. Non possiamo lasciarci determinare dal caso.

Si dovrebbe partire da un'ipotesi interpretativa comune e poi andarla a verificare in situazioni differenti tra loro.

Prendiamo ancora l'esempio di Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Quello è un grande testo *olistico*. Proprio dal punto di vista del *metodo*. A prescindere quindi dal fatto che Weber vada considerato come il "Marx della borghesia". Ha inaugurato una serie infinita di studi e ha aiutato gli studiosi di tutto il mondo a non snobbare le religioni, ma a guardarle come fenomeni culturali che s'interconnettono con quelli sociali.

Prendiamo invece l'*Enciclopedia dell'Accademia delle Scienze dell'Urss*, pubblicata da Teti, dove ogni capitolo, in fondo, ha un paragrafo dedicato alla *cultura*. In teoria sembra avere un'impostazione olistica, invece questa è del tutto sbagliata, anche prescindendo dall'effettiva congruità dei giudizi storici. La cultura deve essere avvertita come *parte integrante* dello svolgimento storico, altrimenti è solo una sovrastruttura incidentale. Teti cercò poi di rimediare coi 25 volumi della *Storia della società italiana*, impostati gramscianamente, ma ancora una volta non conseguì l'obiettivo, perché ogni docente scriveva il suo pezzo a prescindere da quello degli altri.

In Italia abbiamo cercato di usare il gramscismo per integrare il marxismo e il leninismo, che ci parevano troppo incentrati, in via quasi

esclusiva, o sull'economia o sulla politica. Purtroppo però Gramsci non capiva quasi nulla di economia, avendo una formazione culturale letteraria e persino linguistica, sicché quando parla di "cultura", lo fa alla maniera crociano-gentiliana, cioè come se fosse qualcosa che ha una "storia propria".

Indubbiamente egli ha fatto un passo avanti rispetto a Lenin, ma ancora molto resta da fare. Lo stesso Lenin solo alla fine della sua vita si rese conto dell'importanza della *cultura*, ai fini della rivoluzione, rispetto alla politica. Questo tuttavia non c'impedisce di riconoscere i suoi grandi meriti nell'aver saputo fare una rivoluzione epocale con una massa d'analfabeti. Noi, con tutti i nostri intellettuali europei, al massimo abbiamo fatto la Comune di Parigi, il Biennio rosso, la Repubblica di Weimar e il '68, che non reggono il confronto neanche lontanamente con quella rivoluzione, a prescindere da come poi sono andate le cose nell'Europa dell'est.

Prendiamo un altro esempio di "storiografia olistica". Marx fa risalire la nascita del capitalismo al XVI sec., prendendo in esame una situazione emblematica, che per lui era quella inglese. Solo *en passant* s'accorse di due cose, che però non approfondì mai: 1) il protestantesimo era la religione ideale per lo sviluppo del capitalismo (idea, questa, poi ripresa da Weber, Sombart, Troeltsch ecc.) e 2) l'Italia delle Signorie aveva già conosciuto un imponente sviluppo borghese, poi rifluito in un neo-feudalesimo al tempo della Controriforma.

Se non fosse stato condizionato dal suo ateismo ad oltranza e dal suo economicismo di marca borghese o positivista, si sarebbe facilmente accorto, visto ch'era un genio, che le prime tracce di "ideologia borghese" non si trovano affatto nella borghesia, ma propria nella *teologia cattolica* della Scolastica, che, influenzata dallo sviluppo comunale, aveva preso a giustificarlo in maniera ideologica, che quella volta voleva dire "teologica".

Ma quale storico italiano s'è mai preoccupato di trovare corrispondenze strutturali, organiche, tra economia borghese e teologia cattolica? A sinistra, almeno nella nostra penisola, probabilmente neppure uno. Il Candeloro ha fatto un ottimo lavoro sul movimento cattolico, ma s'è fermato lì. E anche Ambrogio Donini, con i suoi testi sul cristianesimo primitivo e sulle religioni, non è mai andato al di là di una storiografia impostata alla maniera sovietica.

Una storiografia olistica non può venir fuori neppure dai convegni storici e filosofici, poiché qui ognuno fa la sua relazione e non sa nulla di quelle degli altri. Può conoscere il tema comune, ma lo svolge per conto proprio, senza rapporti con nessuno. Non è questo il modo di fare

storiografia olistica. Neppure nelle scuole riusciamo a farla, proprio perché il rapporto didattico è individualistico e prevalentemente basato sulle nozioni più che sulla cultura. C'era più olistismo in Gentile, quando mise in piedi, in qualità di direttore scientifico, l'Enciclopedia Treccani. Ce n'era di più nella Scuola di Francoforte di Adorno e Horkheimer o nelle "Annales" di Bloch e Febvre. Pur con tutti i loro limiti.

Quello che ci manca è un *punto di vista interpretativo globale*, che sappia tener conto di tutti gli aspetti fondamentali dell'esistenza umana, contestualizzandoli nello spazio e nel tempo. Questo vuol dire che dobbiamo sfrondare sui particolari e ritenere l'essenziale, che deve avere natura organica, sistemica, in cui struttura e sovrastruttura siano inscindibili. Dobbiamo cominciare a pensare a una *storia universale*, avente *categorie universali* (quella dei nostri manuali è ancora eurocentrica, al massimo occidentocentrica). Ma mi chiedo come si possa fare, poiché viviamo in una civiltà, quella capitalistica, che considera se stessa la migliore possibile, che si oppone con forza a tutto ciò che la mette in discussione e che giudica positivamente le civiltà passate solo nella misura in cui le assomigliano.

Una lettura olistica della storia: esemplificazioni

I

Una lettura olistica della storia permette di assegnare a ogni avvenimento delle coordinate specifiche, che gli sono proprie e che non si ripetono mai in maniera identica, proprio perché la storia è soggetta a un movimento perenne, pur avendo a che fare con una medesima tipologia umana: essa ha la forma geometrica della spirale, che è una specie di cerchio attraversato da una linea retta immaginaria.

In tal senso lo schiavismo allestito dagli europei nelle loro colonie era sostanzialmente diverso da quello antico, e per almeno tre ragioni:

1. gli schiavi greco-romani non lavoravano per un'esportazione di tipo capitalistico, in cui quello che conta è accumulare capitali. L'obiettivo era quello di far vivere nel lusso lo schiavista e i suoi parenti, che in genere sperperavano i loro capitali o ambivano ad avere cariche prestigiose e assai raramente si preoccupavano di migliorare le tecniche produttive. Viceversa sotto il capitalismo l'obiettivo finale della produzione non dipende neppure dalla volontà del singolo imprenditore;

2. là dove è presente un rapporto di lavoro di tipo contrattuale, lo schiavismo viene considerato economicamente superato e politicamente

viene combattuto (si veda p.es. la guerra civile tra nordisti e sudisti: gli americani poi si presenteranno in tutta l'America latina come "liberatori dallo schiavismo ispano-lusitano");

3. là dove è radicato il cristianesimo, il rapporto schiavistico è malvisto se lo stesso schiavo è un cristiano: di qui la sua trasformazione in servaggio, dove il lavoratore ha una parte di diritti, o addirittura un rapporto salariato. In America latina, dopo l'arrivo degli europei, si passò abbastanza facilmente, grazie agli statunitensi, dallo schiavismo rurale (impiantato da un cristianesimo para-feudale, col pretesto che gli indigeni non erano cristiani e che dall'Europa si faceva fatica a controllare l'operato di questi neo-schiavisti) al capitalismo vero e proprio, saltando la fase del feudalesimo. Infatti lo schiavismo delle colonie era già finalizzato a una produzione capitalistica (l'esportazione di materie prime: cotone, cacao, caffè, spezie, tabacco ecc.) verso i paesi capitalistici europei e verso gli stessi Usa. Quest'ultimi cioè non ebbero bisogno di dimostrare che l'operaio salariato era più libero del servo della gleba, ma che lo era molto di più nei confronti dello schiavo rurale creato dagli europei nelle colonie. E vi riuscirono molto facilmente, proprio perché nella cultura urbanizzata si percepiva come intollerante (anche perché poco produttivo) quel tipo di rapporto di lavoro.

II

D'altro canto senza cristianesimo il capitalismo sarebbe impensabile. Il capitalismo non è altro che cristianesimo laicizzato, prima nella forma cattolica (1000-1500), poi in quella protestantica (1500-2000), e quest'ultima nelle colonie non ha ovviamente dovuto ripercorrere le stesse tappe emancipative dell'Europa occidentale, così come non le ha dovute ripercorrere la Russia rivoluzionaria, quando passò dal feudalesimo al socialismo di stato.

Il capitalismo calvinista è tuttora dominante nel mondo, benché in Cina si stia sviluppando una forma di capitalismo che non proviene direttamente dal calvinismo, ma da tradizioni culturali autoctone, che hanno assemblato lo stalinismo agrario chiamato maoismo, l'antico modo di produzione asiatico e le varie religioni che impongono il rispetto delle autorità. In un qualunque paese asiatico il capitalismo deve comunque essere tenuto sotto il controllo di un'istanza politica superiore. Qui il concetto di "persona" è molto debole, ma in compenso è molto forte quello di Stato, che in genere è proprietario di tutta la terra. Questo tipo di capitalismo non è esportabile finché i governi dittatoriali non comprenderanno l'importanza della *finzione giuridica* che garantisce la *libertà formale*

e quindi l'importanza della democrazia borghese come sistema politico. La Cina in futuro potrà davvero superare gli Usa solo quando l'uso della forza dello Stato sarà accompagnato da un uso spregiudicato del diritto e dei valori umani, che non potrà certo essere inferiore a quello delle attuali forze occidentali.

Ecco perché, se vogliamo davvero parlare di schiavismo in epoca moderna e contemporanea, dobbiamo intenderlo in maniera traslata, come "schiavitù salariata", in cui la libertà formale giuridica è parte strutturale, organica a un rapporto di lavoro iniquo (cosa che nello schiavismo classico era impensabile, proprio perché non si aveva in alcun modo il concetto di "persona", avente diritti inalienabili di natura. Non lo si aveva perché lo schiavismo era nato contrapponendosi alla comunità tribale, in cui il singolo era parte di un tutto. È vero che lo schiavismo è una forma d'individualismo, ma è anche vero che, senza l'uso della forza, l'individuo è un nulla: di qui il rapporto organico tra proprietà privata e forza militare).

III

Facciamo un altro esempio di lettura olistica della storia. Come mai l'odierna **Turchia** (nonostante l'attuale governo Erdoğan) si vanta d'essere uno Stato laico, quando nel mondo musulmano qualunque Stato si guarda bene dal contraddire l'ideologia islamica? Il motivo probabilmente sta nella passata cultura bizantina, che, per quanto eliminata da quella ottomana, ha saputo in qualche modo trasmettere (soprattutto ovviamente a Istanbul, che a tutt'oggi sembra opporsi al resto della nazione) l'idea di una certa separazione tra chiesa e Stato, così come risultava nei rapporti tra basileus e patriarca, ognuno dei quali non chiedeva all'altro di legittimare la propria autorità. Da questo punto di vista esiste maggiore confessionismo statale nella nostra Italia, dove il papato ha sempre preteso di porsi come "Stato", non riconoscendo i sovrani che s'incoronavano da soli. Di qui l'assurdità dell'art. 7 della Costituzione.

Ecco dunque un'ipotesi interpretativa da verificare: laddove s'è affermata la cultura bizantina o slavo-ortodossa, lì esiste una maggiore consapevolezza della distinzione politica tra Stato e chiesa. Detto altrimenti, quel regime di separazione che in Russia s'impose l'indomani della rivoluzione d'Ottobre era in grado di trarre la sua legittimazione dalle proprie tradizioni culturali, senza doversi sentire in debito nei confronti di quelle di tipo euro-occidentale, che pur indubbiamente avevano avuto il loro peso a partire dalla rivoluzione francese.

Ma torniamo alla Turchia. Atatürk era nato a Salonicco, cioè Tessalonica, una delle città più ortodosse della Grecia, co-regnante di Costantinopoli nell'impero bizantino. Per quanto islamico egli fosse, non può non aver respirato un clima culturale diverso da quello in cui era stato educato. Consideriamo peraltro che quando cominciò a muoversi in senso laicista (1919-23): deponendo il sultano Maometto VI, abolendo il califfato, fondando la Repubblica, ponendo le organizzazioni religiose sotto il controllo statale, laicizzando lo Stato, riconoscendo la parità dei sessi, istituendo il suffragio universale e la domenica come giorno festivo, proibendo l'uso del velo islamico alle donne nei locali pubblici¹⁰, adottando l'alfabeto latino e il calendario gregoriano, proibendo l'uso del fez e del turbante, così come la barba per i funzionari pubblici e i baffi alla turca per i militari, pur mantenendo temporaneamente l'Islam come religione di stato, per non turbare eccessivamente i turchi più religiosi, abrogando però giuridicamente ogni norma e pena che poteva ricollegarsi alla legge islamica, promulgando un nuovo codice civile che aveva come modello il codice civile svizzero, e un codice penale basato sul codice italiano dell'epoca, legalizzando le bevande alcoliche e depenalizzando l'omosessualità - mentre fece tutto questo, in un periodo in cui molte di queste cose erano impensabili nella stessa Europa occidentale e ancora oggi se le sognano la gran parte dei paesi islamici, da chi si sentiva maggiormente influenzato, pur senza dirlo?

Probabilmente proprio dalla Russia, che nello stesso periodo stava vivendo le conseguenze della rivoluzione d'Ottobre, la quale, nei suoi aspetti di laicità, non trovava termini di paragone neppure nell'Europa occidentale. Infatti i primi contatti tra il governo sovietico e i kemalisti (nazionalisti turchi), che dirigevano la lotta di liberazione nazionale del popolo turco contro gli imperialisti e il sultano, risalgono al 1920. Proprio in quell'anno gli inglesi occuparono Costantinopoli, perché avevano capito che Atatürk, pur essendo pienamente occidentalizzato e di molto superiore al tardo-feudalesimo dei sultani, era troppo vicino ai bolscevichi. In quello stesso anno egli aveva inviato a Lenin una lettera con la proposta di instaurare rapporti diplomatici e con la richiesta di aiuti a favore della Turchia rivoluzionaria in lotta contro l'imperialismo, che in quel momento voleva dire esercito anglo-greco (ai greci gli inglesi avevano proposto ampliamenti territoriali a spese dell'ex-impero ottomano).

Il trattato russo-turco venne firmato l'anno dopo: esso prevedeva che la Turchia ricevesse da Mosca più di 10 milioni di rubli-oro e una notevole quantità di armamenti, a titolo gratuito.¹¹ Di fatto sarà proprio con questo aiuto insperato che Atatürk vincerà la sua battaglia decisiva

¹⁰ Legge successivamente abolita dal partito islamico moderato al governo.

contro il sultanato e le forze anglo-greche, obbligando i paesi dell'Intesa a rivedere il trattato di Sèvres.

Certamente l'impero ottomano era destinato alla dissoluzione come quelli zarista, prussiano e austro-ungarico. Ma bisogna ammettere che se non fosse intervenuta la Russia bolscevica ad aiutare Atatürk, a quest'ora la Turchia non sarebbe uno Stato indipendente o comunque lo sarebbe diventata molto più tardi, p.es. durante la decolonizzazione degli anni 1950-70. Senza i russi la Turchia avrebbe fatto la fine dell'India o di un qualunque paese del Medioriente, già in mano a inglesi e francesi. Oppure sarebbe finita sotto gli americani, come poi in effetti è accaduto. In Medioriente gli Usa han riprodotto magistralmente la stessa politica collaudata oltre mezzo secolo prima in America Latina, quando si facevano paladini della libertà contro spagnoli e portoghesi schiavisti. Con gli islamici han voluto far vedere che loro erano i liberatori dal colonialismo anglo-francese.

Però è anche vero che Atatürk fece a pezzi i comunisti del proprio paese, subito dopo aver eliminato le forze militari anglo-greche.

IV

Per concludere. Se non è possibile una *storia universale*, almeno come idea da realizzare, rischiamo di non poter mai avere una *coscienza universale del genere umano*. Già oggi dovremmo avere, come minimo, dei manuali di storia impostati dall'angolo visuale dell'intera Europa, più che non da quello delle singole nazioni, di cui la nostra occupa lo spazio prevalente. E col concetto di Europa dovremmo intendere quella che va dagli Urali ai Pirenei (che poi era il sogno di Wojtyła, solo che lui la voleva tutta cattolico-romana e si opponeva strenuamente a una definizione di Costituzione europea che non considerasse il cristianesimo come fonte d'ispirazione per tutti i valori umani).

Indubbiamente siamo ancora lontanissimi da una reale visione d'insieme (olistica), adeguatamente democratica e pluralistica, e forse ci vorranno dei secoli per acquisirla. Però prima o poi qualcuno dovrà partire. Di sicuro dovremmo riprendere in esame la suddivisione in cinque stadi economici dell'intera umanità (comunismo primitivo, schiavismo, servaggio, capitalismo e socialismo), specificando le varianti dentro ogni stadio. In questo modo si partirebbe almeno da una base comune e non si

¹¹ La cosa incredibile di questa generosità è che, proprio mentre Lenin aveva deciso di aiutare Atatürk, alcune truppe turche, comandate dal generale Karabekir, avevano occupato parte dell'Armenia e della Georgia, aiutati dai menscevichi georgiani.

procederebbe dal particolare al generale, ma si farebbe il contrario. Il particolare va relativizzato in rapporto a qualcosa di più generale, che tutti ci coinvolge. Se partiamo dal nostro particolare, inevitabilmente siamo indotti a generalizzarlo, usandolo come metro di misura per tutte le altre realtà.

Tuttavia quei cinque stadi economici hanno la loro ragion d'essere in una visione *culturale* della storia: non si giustificano da soli e neppure in rapporto tra loro.

Per una storiografia scientifica

La storiografia olistica è l'unica storiografia scientifica possibile. Chi dice che la storia non ha e non può avere alcun valore scientifico perché non si basa su leggi fisiche o matematiche, ha un concetto di "scienza" quanto meno superato. Oggi tutto è scientifico: nelle scuole parliamo di "scienze umane" o di "scienze sociali". È difficile incontrare uno storico che non consideri "scientifica" la propria opera. Anche perché se c'è una disciplina che si basa su cause ed effetti in maniera molto rigorosa, questa è proprio la storia, non meno di una qualunque scienza esatta.

Semmai dovremmo chiederci in che senso la storia va considerata *scientifica*. Gli storici di destra (ma ormai anche quelli di sinistra) dicono che è ozioso cercare aggiornamenti al marxismo, dal momento ch'esso si è rivelato sin dagli esordi una prospettiva fideistica per affrontare l'uomo e i suoi problemi storici.

Marx, in realtà, è stato rimproverato di questo dai suoi detrattori più superficiali. Quelli più scafati non hanno messo in dubbio che le sue analisi del *Capitale* fossero scientifiche. E quando le contestavano, lo facevano con argomentazioni altrettanto scientifiche, non certo per dire che le loro erano scientifiche e quelle di Marx "fideistiche". Messo a confronto con Smith e Ricardo, ci si accorge facilmente che Marx fu un gigante, almeno in economia politica. Le analisi marxiane sul capitalismo concorrenziale sono state superate, integrandole, solo da quelle leniniane sull'imperialismo. Ciò che si può rimproverare a Marx è, semmai, di non aver dato sufficiente peso alla *sovrastruttura*, ma anche su questo, con Gramsci, s'è rimediato.

A monte di tutto però va posto il seguente problema: quando si analizza la storia, ha senso usare come categorie quelle dell'*interesse* e della *necessità*, come faceva Marx? Si può far scienza con queste due categorie (una delle quali mutuata da Hegel e l'altra dalla storiografia borghese)?

Da tempo diciamo che, in una storiografia olistica che voglia davvero dirsi scientifica, non si può utilizzare la sola categoria della *necessità*, ma si deve usare anche quella della *possibilità*, e, del pari, non solo quella dell'*interesse*, ma anche quella della *coscienza*, ed è appunto questa, più l'altra, che indicano insieme l'elemento fondamentale che contraddistingue l'essere umano, e cioè la *libertà*.

La storiografia è "scientifica" proprio quando tiene conto, in maniera *olistica*, anche di questi aspetti controversi, poco definibili, che indicano percorsi alternativi, non scontati. Sotto questo aspetto è profondamente sbagliato, anche se ne accorgiamo, sostenere che la filosofia, nei metodi e nei fini, è assai diversa dalla storia.

Uno storico deve prendere in esame l'uomo nella sua *interezza*, se vuol davvero fare "scienza". Deve cioè essere capace di dosare gli ingredienti che compongono la sua intera vita, al fine di ottenere un *prodotto unico*. Quindi se in una data epoca la filosofia era considerata importante, non può essere esclusa a priori dalla storiografia, solo perché essa non costituisce una "fonte" in senso storico o solo perché i suoi ragionamenti non si basano su fatti concreti. Lo stesso si potrebbe dire della religione. Se prendiamo in esame il Medioevo, senza studiarci le sottigliezze della Scolastica, capiremo ben poco. Se ci addentriamo nella Russia agraria e religiosa dell'Ottocento, il modo migliore per conoscerla è quello di leggersi non la sua storiografia, bensì la sua *letteratura*, perché lì c'è tutto: filosofia, religione, politica, etica ed estetica.

Se crediamo nella possibilità di fare della storiografia una scienza (come volevano Huizinga, con la sua *Scienza storica*, e Topolski¹²), allora tutto è scienza, anche l'*etica*. Tutto ciò che è *umano* può essere *scientifico*. Ma l'essere umano è fondato sulla *libertà*. Quindi può essere veramente scientifico *solo* ciò che tiene conto della *libertà*.

Non ha alcun senso sostenere che la storiografia non è una scienza ma soltanto una *disciplina*, meno che mai quando si vogliono espungere dalla ricerca o dalla comprensione dei fatti gli elementi *etici* della *coscienza* e della *libertà*. Marx o un qualunque positivista o strutturalista diceva che la storia è scientifica proprio in quanto gli elementi *soggettivi* non c'entrano o sono secondari (sovrastrutturali). Invece bisognerebbe sostenere che la storiografia è scientifica *solo* se tiene conto di questi fattori *etici*, e una disciplina che non pretende d'avere un proprio statuto scientifico basato su questo *fattore umano*, vale poco.

¹² Di lui bisognerebbe leggersi: *Metodologia della ricerca storica* (1975), *La storiografia contemporanea* (1981), *Teoria del sapere storico* (1983) e *Narrare la storia. Nuovi principi di metodologia storica* (1997).

Capisco che possa esserci anche una "storia senza soggetto", come voleva Althusser, in cui gli unici veri "soggetti" sono le forze produttive che impongono le trasformazioni, a prescindere dalla volontà dei singoli e anche delle masse. Ma si tratta di opinioni, come quelle che vedono a capo dello sviluppo della storia solo interessi, violenza e guerre. In realtà le transizioni più significative sono state quelle in cui sono cambiati i *valori*: se non fosse stato così, saremmo rimasti fermi allo schiavismo, che è durato alcune migliaia di anni.

Diciamo quindi che il marxismo ha ancora molta strada da fare. Diciamo che Marx ha posto le condizioni sul piano economico, come prima di lui le avevano poste, sul piano filosofico, Democrito, Epicuro... fino a Feuerbach; diciamo che sul piano politico le ha poste Lenin e su quello culturale Gramsci. Ora però abbiamo bisogno di basi più *antropologiche*, più *umane*... Purtroppo però all'orizzonte si vede poco, anche perché siamo viziati da un pregiudizio di fondo, che l'uomo debba considerarsi assolutamente al di sopra della natura.

*

Una storiografia è scientifica anche se su un medesimo evento si danno interpretazioni opposte. Se tali interpretazioni permangono opposte nel tempo, vuol dire che ciò che le divide non è scientifico ma *ideologico*, nel senso del *pregiudizio antiscientifico*.

Basta qui fare alcuni esempi.

a) **Il patto Ribbentrop-Molotov** viene ancora oggi interpretato dalla storiografia occidentale come una delle cause scatenanti della II guerra mondiale, o come la dimostrazione che, quanto a imperialismo, non vi era alcuna differenza tra Germania e Urss.

In realtà esso fu l'inevitabile conseguenza del fatto che Francia e Gran Bretagna non avevano intenzione di fare alcunché con la Russia in funzione anti-nazista. Esse infatti erano convinte che i nazisti si sarebbero rivolti solo verso est, sicché l'anticomunismo ha fatto da collante nelle loro decisioni. Che poi tale accordo sia servito ai tedeschi, nell'immediato, per evitare una guerra su due fronti e concentrarsi sull'Europa occidentale, questo non lo si deve addebitare ai russi.

All'inizio di quell'agosto del 1939 i russi avevano rifiutato l'idea di definire gli interessi russo-tedeschi dal mar Nero al mar Baltico. Ma l'anticomunismo anglo-francese li mise con le spalle al muro. Una nazione dovrà pur difendersi quando si sente minacciata? In fondo era un patto decennale di reciproca non-aggressione. Non si dimentichi che a metà di quello stesso anno la Germania aveva già sottomesso virtualmente Ro-

mania e Ungheria. Cos'ha fatto l'Europa a Monaco quando Hitler ha occupato la Cecoslovacchia? Tutti erano convinti che dopo Monaco la Germania si sarebbe rivolta solo verso est, in una gigantesca crociata contro lo "slavo comunista e subumano", che non meritava di possedere quegli immensi territori ricchissimi di risorse energetiche.

Non a caso due giorni dopo la stesura di quel controverso patto, il governo nipponico dichiarò ch'esso era in contrasto con il trattato segreto allegato al patto anti-Komintern, mostrando così, senza volerlo, i piani aggressivi antisovietici già preparati in Giappone e in Germania.

Il cosiddetto "piano Barbarossa" fu anticipato da una serie innumerevole di atti concreti in forza dei quali la Russia facilmente poteva pensare che la Germania avesse intenzione di attaccarla. Alcuni esempi: nel 1936 si formò il Patto anti-Komintern; nel 1938 l'Austria fu occupata e nel marzo '39, col patto di Monaco, si occuparono i Sudeti, subito dopo che la Cecoslovacchia aveva rifiutato un aiuto militare da parte dei sovietici che non fosse contestuale a quello anglo-francese. I territori non annessi di Boemia e Moravia furono trasformati in protettorati e la Slovacchia in uno Stato fantoccio. Da notare che, nella spartizione della Cecoslovacchia, l'Ucraina transcarpatica (Rutenia) fu annessa all'Ungheria e la zona di Teschen nella Slesia fu data alla Polonia, perché aveva appoggiato l'annessione nazista dei Sudeti e dell'Austria. Il governo polacco di Pilsudski rifiutò sempre di assumere qualsiasi obbligo nei confronti della Lituania e della Cecoslovacchia.¹³

Intorno al patto scellerato di Monaco vi fu un'intesa anglo-franco-tedesca di reciproca non-aggressione, in nome dell'idea "Drang nach Osten", che certamente non era solo di matrice tedesca. Alla fine del 1938 Hitler crea la crisi di Danzica. Nella primavera del 1939 la Romania stipula un accordo economico capestro con la Germania, e i nazisti occupano la regione lituana di Klaipeda (Memel). Nell'aprile del 1939 l'Italia occupa l'Albania. Il 17 aprile 1939 l'Urss propone a Francia e Inghilterra un accordo di mutuo soccorso contro l'aggressione nazista e nell'agosto i negoziati si tengono a Mosca, ma falliscono completamente per colpa degli inglesi, intenzionati soltanto a spartirsi l'Urss insieme ai nazisti. Halifax, Chamberlain e Simon erano visceralmente anticomunisti e, pur di realizzare i loro obiettivi, avrebbero fatto fare alla Polonia la stessa fine della Cecoslovacchia.

¹³ Si noti, peraltro, che mediante un plebiscito attuato con il consenso di Inghilterra e Francia, la Germania si riprese la regione della Saar. Oggi con un analogo plebiscito si vuole impedire alla Russia di riprendersi la Crimea, che Krusciov, in un momento d'inconsulta generosità, regalò all'Ucraina.

Nel maggio 1939 vengono denunciati gli accordi marittimi anglo-tedeschi e Hitler rompe il trattato di non-aggressione con la Polonia e stipula con l'Italia il Patto d'acciaio. Luglio 1939: accordo anglo-nipponico con cui si avalla la presenza di truppe giapponesi in Cina, cosa che servirà per attaccare Mongolia e Russia subito dopo.

Fu in questa situazione senza sbocchi che l'Urss si vide costretta a firmare il trattato di pace Ribbentrop-Molotov con la Germania. Nessun paese occidentale se l'aspettava, proprio perché tutti desideravano che Hitler si rivolgesse in maniera decisa contro i bolscevichi. Si tende inoltre a dimenticare che le zone orientali di Ucraina e Bielorussia erano già comuniste, mentre quelle occidentali sicuramente stavano peggio sotto i capitalisti e latifondisti polacchi. Tant'è che, posto l'attacco nazista del 1 settembre contro la Polonia, solo tra il 17 e il 25 settembre l'Urss occupò completamente l'Ucraina e la Bielorussia occidentali, impedendo ai nazisti di avanzare ulteriormente.

Oggi le cose in Ucraina si ripetono: la differenza è che al posto della Germania ci sono gli Usa a voler far la parte del leone, spalleggiati da Germania, Francia e Regno Unito.

Stalin sarà stato senza dubbio un mostro, ma quando mai la Russia ha attaccato l'Europa occidentale? La Russia subisce attacchi dai tempi di Gengis Khan! È naturale che un minimo di sospetto l'abbiano nei nostri confronti. Dopo la rivoluzione d'Ottobre quanti sbarchi navali ci furono nei mari Bianco, Nero e Caspio da parte d'Inghilterra, Francia, Usa, mentre il Giappone entrava in estremo oriente? Che Francia e Inghilterra non abbiano fatto proprio nulla contro Hitler fino a quando questi non decise di attaccare la Polonia, è pacifico.

Chi fa sfoggio di anticomunismo si dovrebbe chiedere il motivo per cui, dopo la chiusura del Patto di Varsavia, le basi Nato sono rimaste lì dove sono e in Italia siamo costretti a pagare il 41% delle loro spese.

b) Sulla **preistoria** sappiamo un'infinità di cose¹⁴ semplicemente perché vi sono ancora oggi, nelle zone più sperdute della Terra, le ultime comunità paleolitiche. Eppure non pochi storici ritengono quel periodo come assolutamente destinato a essere superato dal più efficiente sistema schiavistico o urbanizzato.

Non esiste alcun manuale di storia che non faccia risalire la nascita delle civiltà antagonistiche a circa 6000 anni fa (assiro-babilonesi ed egizi), salvo poche eccezioni ancora più antiche (p.es. Gerico). Il problema oggi non sta nel riconoscere o meno questo *comunismo ante-litteram* (che, al suo confronto, quello nostro, a partire dai socialisti utopisti,

¹⁴ Vedi *Homo primitivus. Le ultime tracce di socialismo*, ed. Lulu.com

è ben poca cosa), ma nel capire se da esso si doveva "necessariamente" uscire, oppure se ci si poteva restare, tranquillamente.

In tal senso il marxismo non ha capito granché, ma, in questo, esso non ha fatto che riflettere l'ideologia dominante al tempo in cui è nato, che certamente marxista non era. Ormai però persino la storiografia borghese, che ritiene necessaria la transizione verso l'epoca schiavistica, è costretta ad ammettere che nell'epoca preistorica non esisteva alcun conflitto di classe o di ceto.

D'altra parte il mito del "buon selvaggio" oggi non fa più paura a nessuno: se anche non ci fosse stata alcuna necessità nella transizione dal comunismo primitivo allo schiavismo, ormai è impossibile tornare indietro. Quel mito, peraltro, non venne affatto creato nel Settecento - come in genere si pensa -, ma dallo stesso Cristoforo Colombo quando nel suo *Diario* scriveva, parlando dei Lucayo, che aveva appena incontrato: "È un popolo affettuoso, privo di avidità e duttile, e assicuro le Vostre Altezze che al mondo non c'è gente o terra migliore di queste. Amano il prossimo come se stessi e hanno le voci più dolci e delicate del mondo, e sono sempre sorridenti... nei contatti con gli altri hanno ottimi costumi".

Rousseau non è mai stato al di fuori di Francia, Svizzera e Italia. Furono solo le relazioni sufficientemente oneste dei colonizzatori a suscitare un mito del genere. Fonti "oneste", perché in genere i primitivi venivano dipinti come selvaggi da addomesticare, con le buone o con le cattive. Basta leggersi la *Relazione* di Bartolomeo de Las Casas: lui i selvaggi li aveva visti da vicino e diceva che, a confronto degli spagnoli, erano angioletti.

Per affrontare il tema del comunismo primitivo si potrebbe partire dal testo di Engels sulla famiglia, la proprietà privata e lo Stato. Dice molto sciocchezze, ma ha il pregio d'aver aperto un nuovo campo di ricerca, ammesso però che uno che vede, politicamente, il comunismo come fumo negli occhi, riesca ad accettarlo storicamente. Spesso infatti gli storici sono così viziati dai pregiudizi politici che non riescono neppure a capire che il comunismo primitivo non aveva niente a che fare coi comunismi che fino ad oggi si sono prospettati, e per almeno una ragione: quella *ambientalista*. Tutti i comunismi moderni sono stati abbacinati dall'idea borghese di progresso e hanno ereditato lo stesso atteggiamento aggressivo nei confronti della natura. Di fatto però qualunque idea di comunismo è un ritorno, consapevole o meno, autentico o viziato, al comunismo primitivo.¹⁵

¹⁵ Ne parlo qui: *La colpa originaria. Analisi della caduta*, ed. Lulu.com. Ho esaminato anche vari miti greci e persino delle fiabe e tutti dicono la stessa cosa: siamo usciti dalle foreste (il nostro Eden), non per stare meglio, ma per stare

c) Sono penosi quegli storici di destra che stimano particolarmente uno storico come Renzo De Felice, poiché sarebbe riuscito a riscoprire, con una "rigorosa analisi storiografica", il lato rivoluzionario del fascismo esordiente, e non ritengono assolutamente possibile una riscoperta di Marx, in quanto le sue previsioni sarebbero fallite tutte.

Questi storici di destra preferiscono accettare l'idea che si possa rivalutare il Mussolini fascista, in qualche suo aspetto molto particolare (peraltro tutto di derivazione socialista), quando nell'insieme egli ha portato l'Italia alla rovina, e negano che si possa fare la stessa cosa con un pensatore che, pur avendo sbagliato qualche previsione, ha dato un'analisi economica del capitalismo come mai prima di lui nessuno aveva fatto. Rischiano di apparire più ideologici degli Scolastici medievali quando riscoprono Aristotele o di quegli umanisti laico-borghesi che riscoprono Platone.

È assurdo essere aprioristicamente contro qualcuno solo perché in qualche suo aspetto è stato deficitario. Ultimamente, tanto per fare un esempio, il maggior discepolo di Costanzo Preve, Diego Fusaro (filosofico.net) sta riscoprendo Marx proprio a partire da Fichte, Hegel e Gentile, e non è certo un pazzo scatenato.

Con questo non voglio affatto sostenere che una storiografia, essendo le fonti quasi sempre viziate in partenza, difficilmente può dirsi "scientifica". Qui bisogna rassegnarsi: tutte le fonti sono ambigue, nessuna vuol dire esattamente quel che vuol dire, nessuna è priva di una qualche preoccupazione di apologizzare o falsificare o, peggio ancora, di mistificare la realtà. Di fronte a nessuna fonte possiamo parlare d'interpretazione univoca. Non esiste neanche una sola parola il cui significato sia certo. Persino la parola "piove" è ambigua, perché l'agricoltore la vede in maniera positiva e il turista no.

La storia del nostro Risorgimento è, p.es., una delle cose più ambigue di tutte la nostra storia nazionale. Basta vedere la figura di Garibaldi: al sud lo detestano ancora oggi, perché ha consegnato il Mezzogiorno ai Savoia senza porre alcuna condizione (la principale delle quali avrebbe dovuto essere la riforma agraria). Come minimo si sarebbe risparmiato il massacro di Bronte. Se si dà un'occhiata a questo sito ealeam.org si noterà che sulla storia d'Italia (e del sud in particolare) vengono dette cose come minimo controcorrente.

peggio: *I miti rovesciati*, ed. Lulu.com. Persino esaminando i vangeli mi sono sempre più convinto che Cristo era ateo e comunista: *Ateo e sovversivo. I lati oscuri della mistificazione cristologica*, ed. Lulu.com. Certo, a qualcuno potrà venir da sorridere, ma l'importante è leggere le idee degli altri come stimolo alla riflessione, dopodiché sarà il tribunale della storia a decidere.

Quindi il discorso sull'attendibilità delle fonti rischia d'essere molto controverso. Il fatto che siano inquinate, non deve disarmarci: è possibile formulare delle idee precise anche su questo tipo di fonti. D'altra parte uno storico che ritiene le proprie idee assolutamente migliori di quelle altrui, e che chiede all'interlocutore di giustificare le proprie citando le fonti da cui provengono, non muterebbe le proprie certezze neppure se l'interlocutore gli elencasse centinaia di fonti. Di fronte a queste fonti, infatti, non avrebbe dubbi nel sostenere che sono superate, ideologiche, faziose o comunque, rispetto alle proprie, assolutamente "secondarie".

Tutto ciò però non significa affatto che non si possa produrre una "storiografia scientifica". La scienza non è un dogma, è soltanto un criterio interpretativo, soggetto a continue rettifiche. La scienza è tale soltanto quando non è viziata da un pregiudizio di fondo, quando cioè vuole affrontare qualunque argomento in tutta libertà e onestà intellettuale e non si trincerava dietro argomentazioni pretestuose, dietro interessi di parte. La storiografia è scientifica quando è onesta l'*etica* che la sorregge e la motiva continuamente.

Lo stesso Marx dovette affrontare una problematica del genere. Da giovane non aveva la più pallida idea dell'esistenza di un "comunismo primitivo", tant'è che quando scrisse il *Manifesto* era convinto che tutta la storia fosse stata una lotta di classi (sarà Engels a precisare in nota che s'intendeva la storia "scritta", cioè quella delle civiltà, a partire ovviamente dalla schiavistica). Solo alla fine della sua vita si persuase dell'esistenza di una forma antediluviana di comunismo, scrivendo un testo mai pubblicato, *Forme economiche precapitalistiche*. Gli suggerirono questa idea gli studi sul modo di produzione asiatico (soprattutto dell'India), sulla Comune russa e soprattutto gli studi di alcuni etno-antropologi (L. H. Morgan, E. B. Tylor).

Tuttavia commise errori interpretativi notevoli, p.es. quello di pensare che il comunismo primitivo fosse talmente "primitivo" da essere fatalmente destinato alla dissoluzione. Che è poi un errore speculare all'altro, quello di pensare che per far nascere il socialismo sia necessario sviluppare al massimo il capitalismo. Ma in questo era ancora molto influenzato dalla dottrina hegeliana della *necessità*.

Quando parla di "comunismo primitivo" Marx ha in mente solo due cose: il comunismo asiatico, in cui lo Stato agisce come grande proprietario collettivo, mentre l'agricoltore altro non è che uno schiavo di stato (che tutto sommato veniva trattato meglio dello schiavo privatizzato del mondo romano); e la piccola proprietà contadina, autonoma, ma sostanzialmente individualistica: due forme d'esistenza che presumono già

la fine della comunità tribale, quindi del tutto inutili per capire la "preistoria".

Oggi è difficile incontrare qualche storico o economista un minimo obiettivo che escluda la presenza di un comunismo primitivo. Persino Evola, tanto per stare a destra, era convinto, con la sua dottrina delle quattro età, di questo: anzi, in genere, gli storici di destra partono dal presupposto che si sia irreversibilmente perduta l'età dell'oro, mentre quelli di sinistra ritengono che la si possa recuperare con la rivoluzione, senza però rendersi conto che, non ripensando il primato che abbiamo concesso, arbitrariamente, a scienza e tecnica, non si può recuperare un bel nulla.

Naturalmente quando parlo di "storici di destra" li intendo solo metaforicamente: anche Esiodo, le tradizioni indù, iranica, caldaica, ebraica... parlano di una progressiva decadenza da uno stato edenico originario. Ormai la differenza sta soltanto nel credere possibile il ripristino di questo stato sul nostro pianeta o in un aldilà di tipo religioso. Il peggio sta nel mezzo, in chi pensa che, andando avanti così, vi sia solo autodistruzione.

Hanno senso le previsioni storiche?

La storiografia di destra, ma spesso anche quella che pretende d'essere di sinistra, ritiene che Marx vada considerato superato, in quanto le sue previsioni storiche sono fallite tutte, specie dopo la fine del "socialismo reale". È incredibile che si addebitino tutti a lui i difetti di queste previsioni, come se, prima di accorgersi di questi fallimenti, fosse stato del tutto naturale considerarlo una sorta di "profeta ispirato da dio".

Il marxismo certamente va emendato, soprattutto su tre versanti: quello *ecologico-ambientale* (il mito del progresso tecnologico è stato ed è ancora disastroso per la natura), poi su quello del *mondo rurale* (l'operaio in sé, solo perché padrone di nulla, non è più "rivoluzionario" del contadino), infine su quello dello *Stato* (una qualunque centralizzazione dei poteri ha senso in presenza di una controrivoluzione, ma poi è assolutamente nefasta).

In ogni caso, se c'è una cosa che Marx non ha fatto è stata proprio quella di delineare nei dettagli come avrebbe dovuto essere il socialismo: questa prerogativa l'avevano gli utopisti, a partire da Tommaso Moro. Egli si era semplicemente limitato a dire che dopo il capitalismo ci sarà il socialismo, dopodiché non poteva certamente prevedere i tempi e i modi concreti della realizzazione. Se l'avesse fatto, sarebbe passato per un "visionario apocalittico". Persino nei vangeli i redattori furono indotti

a far dire a Gesù: "Quanto a quel giorno e a quell'ora, nessuno lo sa, neanche gli angeli del cielo e neppure il Figlio, ma solo il Padre" (Mt 24,36-44). Il motivo di questa ignoranza è semplice: ognuno deve misurarsi con la propria *libertà di coscienza*. La verità non è affatto un'evidenza.

Gli errori di Marx son stati altri, che risultano comunque ben poca cosa rispetto a quelli che han fatto gli intellettuali borghesi del suo tempo e quelli che ci hanno portato alle due guerre mondiali, alle guerre coloniali e imperialistiche e oggi al globalismo economico-finanziario.

Il fatto stesso che il socialismo si sia affermato nella Russia contadina e non nell'Europa borghese, dimostra che il marxismo poteva essere interpretato in maniera intelligente, non come un dogma. Che poi questo socialismo si sia trasformato in un'aberrazione, ciò non depone certo a favore del capitalismo.

Che il sistema individualistico-utilitaristico del capitale debba essere superato da uno democratico-collettivistico, è pacifico. Persino il fascismo va interpretato come tentativo iniziale di realizzare in chiave massimalistica alcune idee fondamentali del socialismo, nei confronti delle quali anche il riformismo di Turati & C. era impotente, come già i comunisti avevano capito.¹⁶

Tuttavia alla luce dei fallimenti del socialismo statale, dobbiamo pensare non a una eternizzazione del capitale, bensì a una forma di *socialismo autogestito*, in cui la democrazia sia *diretta* e, sul piano economico, viga *l'autoproduzione della realtà locale*. Solo in questa maniera il *valore d'uso* potrà finalmente superare il primato del valore di scambio.

In particolare, dov'è che le previsioni di Marx possono essere considerate "fallite"? Una è la più evidente. Il socialismo non si afferma più facilmente là dove è più sviluppato il capitalismo. Questo già Lenin l'aveva capito e se ne servì per fare la rivoluzione nell'anello più debole

¹⁶ In un certo senso si potrebbe dire che nella storia vi è un fine che andiamo scoprendo solo strada facendo: quello di farci tornare al punto di partenza, dopo averci permesso di fare delle esperienze che non portano da nessuna parte. L'unica cosa positiva di questi continui fallimenti sta appunto nel fatto che ne prendiamo consapevolezza, cercando, in qualche modo, di non ripeterli. In particolare è da quando abbiamo edificato le cosiddette "civiltà" che stiamo girando a vuoto, cercando disperatamente una qualche via d'uscita. Il labirinto di Cnosso, col Minotauro che mangiava che vi entrava, è una metafora indovinata delle società classiste. La legge del più forte è dominante, e anche se con l'astuzia del filo d'Arianna, usato da Teseo per uccidere il Minotauro, si riesce a superare questa legge, il risultato finale è sempre quello di riproporla, seppure in forme diverse. Quindi non basta uccidere il Minotauro: bisogna rimuovere le condizioni che inducono a creare nuovi labirinti.

del capitalismo mondiale. Viceversa, gli intellettuali marxisti del suo tempo (ma anche quelli di oggi) se ne servirono per dire che in Occidente (per non parlare dell'Oriente) i tempi non erano ancora maturi per una vera e propria rivoluzione e che quindi bisognava limitarsi a compiere progressive riforme. Una bella differenza tra i due atteggiamenti!

Ma perché Marx era arrivato a sostenere che per avere il socialismo ci vuole il capitalismo? I motivi sostanzialmente erano due, tra loro intrecciati. Marx è vissuto in un periodo in cui le contraddizioni del capitalismo erano, in Europa, molto più acute di oggi; egli era convinto che la competizione tra gli Stati non le avrebbe affatto risolte e che la divisione imperialistica del pianeta, che allora iniziava a imporsi, le avrebbe ancor più accentuate. Sia lui che Engels avevano già potuto constatare la regolare frequenza di crisi produttive, la cui intensità - secondo loro - andava aggravandosi.

In effetti, dopo un intenso sviluppo dell'economia europea negli anni 1850-73, vi era stata una grande depressione economica nel periodo successivo, dal 1873 al 1896, cui i paesi capitalisti europei tentarono di porre rimedio con la pratica dell'investimento all'estero (a Londra iniziò verso il 1870). Solo verso il periodo 1896-1914 si può parlare di trionfo dell'economia capitalistica mondiale, pur interrotta da altre due crisi cicliche, nel 1900-1903 e 1907-10. È in questo periodo che avviene la trasformazione del capitalismo in imperialismo, con tanto di trust, cartelli e monopoli internazionali.

Marx quindi si era trovato a vivere, sostanzialmente, nella fase concorrenziale del capitalismo, che in Europa aveva raggiunto il suo apogeo nel 1860-70 e stava iniziando a verificare quella di tipo monopolistico, che avrebbe dovuto peggiorare la situazione. Sia lui che Engels si aspettavano una catastrofe imminente, come p. es. un crollo di borsa, dei fallimenti aziendali e bancari, persino una guerra mondiale. In una situazione del genere - e qui veniamo al secondo motivo - era per loro del tutto naturale pensare che il soggetto più esposto ai colpi della crisi, quello meglio organizzato sindacalmente e più consapevole delle contraddizioni del sistema, e cioè il proletariato industriale, avrebbe reagito in maniera rivoluzionaria, non avendo assolutamente nulla da perdere.

Anche Lenin era convinto di questo, ma si stupiva che gli intellettuali marxisti della II Internazionale non facessero nulla per preparare la classe operaia per il momento decisivo della rivoluzione. Attribuiva questa incapacità organizzativa di tipo strategico (la lotta, secondo lui, si limitava alle rivendicazioni sindacali) a una sorta di "corruzione morale", dovuta al fatto che gli intellettuali stavano beneficiando - grazie ai frutti

dell'imperialismo - di uno stile di vita borghese, che inevitabilmente li portava a cercare dei compromessi col sistema.

Lenin non riteneva la classe operaia occidentale in grado di opporsi a questo progressivo "imborghesimento", poiché la vedeva accontentarsi troppo facilmente di salari decenti. Ecco perché nel suo primo importante libro, *Che fare?*, ipotizzò l'idea che la coscienza rivoluzionaria gli operai dovessero riceverla *dall'esterno*, cioè da un *partito politico di rivoluzionari di professione*, che lottano quotidianamente per porre le condizioni di una insurrezione popolare contro il sistema.

Ora, per quale motivo Marx ed Engels non avrebbero dovuto approvare una cosa del genere? Non erano due docenti universitari o due parlamentari lautamente retribuiti: non erano neppure così schematici da sentirsi obbligati a credere in maniera cieca a qualcosa di particolare.

Certo, né Marx né Engels erano dei politici rivoluzionari di professione; semmai erano due teorici, due studiosi, due giornalisti, due organizzatori della I Internazionale, un'associazione pacifica che aveva il compito di coordinare l'attività dei vari movimenti socialcomunisti di tutta Europa e persino degli Usa.

Facevano questo lavoro in condizioni molto precarie e disagiate, soprattutto Marx, continuamente alle prese con una gravissima situazione familiare. Se fossero anche stati due politici di professione, Lenin non avrebbe dato un contributo teorico decisivo al marxismo, ma si sarebbe limitato a mettere in pratica le loro idee. Invece la diversità fu proprio in questo, che Lenin attribuì alla politica rivoluzionaria un primato decisivo rispetto all'analisi economica delle contraddizioni del capitale.

Lenin fece il critico teorico nella sua lotta contro il populismo e contro la II Internazionale, ma appena poté, volle mettere in piedi un movimento avente il preciso obiettivo di abbattere lo zarismo e di realizzare la transizione dal feudalesimo al socialismo, sfruttando, del capitalismo, soltanto le conquiste tecnico-scientifiche.

Chi non capisce questa sostanziale differenza tra Marx ed Engels, da un lato, e Lenin dall'altro, non è in grado di capire la storia del marxismo, che è anche storia del leninismo (tradite, entrambe, dalla storia dello stalinismo). Non è certamente un caso che chi accusa Marx d'essere stato un visionario utopista, si senta poi in dovere di accusare Lenin d'aver creato un partito "monolitico", dittatoriale.

Per una unità del tempo storico

Il passato non è mai passato: ce lo portiamo dentro. Dare un giudizio etico sul passato, contestualizzandolo, è come dare un giudizio eti-

co sul nostro presente, ricontestualizzandolo. È involontario che, scrivendo qualcosa su un qualunque passato, si finisca per esprimere un giudizio sul presente. D'altra parte noi viviamo nel presente: cosa c'importerebbe il passato se fosse morto e sepolto? Noi abbiamo bisogno di credere che in realtà il tempo non è mai passato e che il passato ci è vicino come se fosse ancora presente.

Quel che è sciocco è pensare di poter giudicare il passato col senno del poi, ma è ancora più sciocco pensare di avere più ragioni, rispetto al passato, proprio perché abbiamo il senno del poi. Oggi noi ci prendiamo il diritto, anzi il privilegio di giudicare il passato proprio perché "passato", ma di fronte al tribunale della storia, anche al passato verrà dato il diritto di giudicare il nostro presente.

Un elemento fondamentale accomuna tutta l'umanità, sin dai suoi esordi: la *libertà*. È dal modo come la si sarà vissuta che la storia ci giudicherà. È impossibile sottrarsi al compito di prendere una decisione nei confronti della libertà. E questa è una decisione "umana", quindi inevitabilmente fallibile. Non riusciremo mai a renderla "sovrumana", al fine di sottrarla a un compito etico. Sotto questo aspetto il marxismo non ha avuto più torti di altre ideologie borghesi o religiose. Anche perché le alternative che gli si opponevano e ancora oggi gli si oppongono, non fanno che apologizzare un sistema che di umano ha ben poco.

Il passato ha diritto di giudicare il presente, proprio perché nell'universo il tempo è uno solo (Einstein *docet*, ma prima di lui l'aveva già detto Hegel). Non ha alcun senso condannare al "passato" chi ci ha preceduti. Non può esistere una maledizione divina che rende gli umani meno intelligenti, meno liberi, meno capaci... solo perché anteriori a noi.

Einstein ha affermato che nell'universo non c'è differenza tra energia e materia, a parte la velocità della luce, che però con la fisica quantistica è diventata essa stessa relativa. Nell'universo non c'è un assoluto da nessuna parte. L'unico assoluto sembra essere la cosa più insondabile di tutte, al pari di un buco nero: la nostra *libertà di coscienza*.

Einstein, il Parmenide del XX sec., disse alla vedova di Besso: "Michele mi ha preceduto anche questa volta... Ma per noi che crediamo nella fisica, la differenza tra passato, presente e futuro è solo un'illusione, per quanto testarda" (21 Maggio 1955).

Persino sant'Agostino nelle *Confessioni* diceva ch'esiste solo il presente. Anche Hobbes nel *Leviatano*, anche Bergson. Bisogna leggerci Prigogine per capire qualcosa sul tempo: per lui non c'è alcuna differenza tra tempo *fisico* e tempo *filosofico*.

La storia dell'essere umano non appartiene alla Terra più di quanto non appartenga all'Universo, esattamente come la storia di un feto non

appartiene al ventre di sua madre più di quanto non appartenga al mondo che lo attende.

Sarebbe molto stupido non apprezzare l'idea di poter rivedere tutto il passato come se fosse presente. Sono proprio i fisici che ci stanno allettando con l'idea che nell'universo il tempo è solo un punto e addirittura (con Heisenberg) un punto di vista! Chi mai apprezzerebbe il passato sapendo che è "passato", cioè morto e sepolto? Gli storici hanno bisogno di partire dal presente, proprio per far capire ai loro lettori che il passato non è mai passato e che di fronte alle istanze della libertà la coscienza degli uni dovrà confrontarsi con quella degli altri, alla pari, senza la cronologia che necessariamente ci separa. Noi dovremmo vedere la storia in maniera olistica e trasversale.

Noi siamo fatti di cronologia, ma non possiamo lasciarci condizionare da un fattore esterno, come se fosse un padrone in casa nostra. Il tempo è solo una percezione (scorre lento quando si è giovani e in fretta quando si è anziani). Fatti i debiti distinguo di spazio e tempo, onde contestualizzare le cose, occorre riportare il tutto all'uno, che è l'uomo, che è sempre lo stesso. E dobbiamo fare attenzione, nel cercare di capire quest'essere vitale e figlio non della Terra ma dell'universo, a utilizzare le fonti storiche, poiché, a partire dalla nascita delle civiltà schiavistiche (circa 6000 anni fa), sono tutte inquinate, salvo le eccezioni di quegli intellettuali che non erano sul libro-paga dei potenti di turno. I miti p.es. andrebbero interpretati alla rovescia: il vero eroe è Polifemo.¹⁷

Siamo condizionati dalle forme della cronologia, che sono quelle dello spazio in cui viviamo, ma non è certo dalla cronologia che sono emerse la libertà o la coscienza. Queste sono a noi costitutive, strutturali, mutando, di esse, sono l'esperibilità. Ecco perché il passato ha tutto il diritto di giudicare il presente. Siamo degli sciocchi a pensare d'essere più liberi che nella preistoria solo perché viviamo un presente che i primitivi avrebbero considerato impensabile. Se per questo, non siamo più liberi neppure rispetto all'epoca schiavistica: nessuno schiavo infatti è mai morto di fame!

Per una metodologia della ricerca storica

Nella storia del genere umano si assiste a una crescente istanza di liberazione a partire dal momento in cui si sono formate le civiltà schiavistiche.

Tale istanza si presenta tanto più forte quanto più è forte la memoria di ciò che si è perduto prima di quella oppressione, ma è anche

¹⁷ Ne parlo qui, *I miti rovesciati*, ed. Lulu.com

tanto più forte quanto più ciò che si è perduto sembra essere perduto per sempre: questa assenza infatti procura contraddizioni sempre più insostenibili, insopportabili.

In tal senso può esistere un'esperienza di liberazione tanto più efficace quanto più si riesce a recuperare integralmente ciò che si era perduto, pur tenendo conto di una imprescindibile evoluzione dei tempi (l'importante infatti è recuperare la *sostanza* della libertà). L'esperienza di liberazione diventa pericolosamente inefficace se il recupero di ciò che si era perduto e di cui si era perduta un'adeguata memoria avviene in forme inedite, inevitabilmente molto contraddittorie.

Naturalmente può esistere anche il tradimento di un'esperienza di liberazione, laddove soprattutto si approfitta delle forti contraddizioni maturate in seno all'esperienza di liberazione al fine di riportare la situazione a un precedente stato di oppressione. Risulta irrilevante che ciò avvenga di proposito o incidentalmente, cioè in buona o cattiva fede. Risulta invece inevitabile un aumento del livello dell'oppressione e un aumento conseguente del livello di mistificazione con cui si cerca di affermarla.

La conclusione è una sola: che la memoria di una liberazione passata sia molto forte o molto debole, l'istanza di liberazione non viene mai meno, e in virtù dei continui tentativi che si fanno per cercare di realizzarla è impossibile non trovare la strada giusta: sono le stesse contraddizioni che obbligano a cercarla e finché non la si è trovata, l'umanità non avrà pace.

Bibliografia

- Ansalconi D., *Dal manuale alla ricerca*, Editrice CLUEB, Bologna 1990
- Aron R., *Lezioni sulla storia*, Il Mulino, Bologna 1997
- H. Atsma, A. Burguière (a c. di), *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée et sciences sociales*, École des hautes études en sciences sociales, Parigi 1990
- Bairoch P., *Le grandi cesure economiche e sociali*, Bologna 1998
- Barbagallo F., *Italia contemporanea. Storiografia e metodi di ricerca*, Carocci 2002
- Bloch M., *Apologia della storia*, Einaudi, Torino, 2009
- Bloch M., *Storici e storia*, Einaudi, Torino
- Braudel F. (a cura di), *La storia e le altre scienze sociali*, Laterza, Bari, 1973.
- Braudel F., *Storia, misura del mondo*, Il Mulino, Bologna, 2002.
- Braudel F., *Una lezione di storia*, Einaudi, Torino, 1988.
- Brusa A., *Guida al manuale di storia*, Editori Riuniti, Roma 1985
- A. Burguière, voce "Annales" in *Dizionario di scienze storiche*, Edizioni Paoline, Milano 1992;
- Burke P. (a cura di), *La storiografia contemporanea*, Laterza, Bari, 1993.
- Burke P., *Storia e teoria sociale*, Il Mulino, Bologna, 1995.
- Burke P., *Una rivoluzione storiografica. La scuola delle "Annales" 1929-1989*, Laterza, Bari, 1992.
- Cacciatore G., *La lancia di Odino. Teorie e metodi della scienza storica tra Ottocento e Novecento*, Guerini e Associati 1994
- Cacciatore G., *Vita e forme della scienza storica. Saggi sulla storiografia di Dilthey*, Morano 1985
- Caricchio M., *Popolo e rivoluzione? La storiografia e i movimenti radicali della rivoluzione inglese*, Guerini e Associati 2005
- Carr H. E., *Sei lezioni sulla storia*, Einaudi, Torino, 2000.
- Carrino A., *La rivoluzione francese secondo Barruel. Alle origini della storiografia reazionaria*, Edizioni Scientifiche Italiane 1989
- Chabod Federico, *Lezioni di metodo storico*, Laterza, Bari 2006
- Corrao P.; Viola P., *Introduzione agli studi di storia*, Donzelli 2005
- D'Orsi A., *Piccolo manuale di storiografia*, Mondadori Bruno, Milano 2002
- D'Orsi A., *Alla ricerca della storia: teoria metodo e storiografia*, 1996
- Ellena L., *Riflessioni sulla storia*, Tabula Fati 2005
- Fanfani A., *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, Marsilio 2005
- Fare storia in rete. Fonti e modelli di scrittura digitale per la storia dell'educazione, la storia moderna e la storia contemporanea*, Carocci 2007
- Febvre L., *Problemi di metodo storico*, Einaudi, Torino, 1992.
- Fink C., *Marc Bloch: A Life in History*, Cambridge University Press, Cambridge 1989;

- Gadamer H. G., *Il problema della coscienza storica*, Guida 2004
- Galasso G., *Nient'altro che storia*, Il Mulino, Bologna, 2000.
- Gay P., *Storia e psicoanalisi*, Il Mulino, Bologna, 1989.
- Guanci V., *Storia: a che scopo?* in "I viaggi di Erodoto" n.18 del 1992
- Guarracino S., *Il racconto e la ragione*, Nuova Guaraldi Editore, Firenze 1981
- Guarracino S. - Ragazzini D., *La formazione storica. Metodi storiografici e criteri didattici*, La Nuova Italia, Firenze, 1990.
- Guarracino S. - Ragazzini D., *Storia e insegnamento della storia*, Feltrinelli, Milano 1980
- Guarracino S., *Guida alla storiografia e didattica della storia*, Editori Riuniti, Roma 1983
- Guspini M., *La lezione di storia nella scuola italiana dall'unità alla Repubblica*, Anicia 2001
- Huizinga J., *La scienza storica*, Laterza, Bari 1974
- Kula W., *Riflessioni sulla storia*, Marsilio 1990
- La storia delle "Annales"*, n. speciale della "Rivista di storia della storiografia moderna", 1-2, 1993, Gei, Roma 1994.
- Le Goff J. (a cura di), *La nuova storia*, Mondadori, Milano, 1980.
- Le Goff J. - Pierre Nora (a cura di), *Fare storia. Temi e metodi della nuova storiografia*, Einaudi, Torino, 1981.
- Lentini O., *La scienza sociale storica di Immanuel Wallerstein*, Franco Angeli 1998
- L'Italia contemporanea e la storiografia internazionale*, Marsilio 1995
- Lombardi T., *Thomas Kuhn e la ricerca storiografica relativa alla rivoluzione copernicana*, Gruppo Editoriale Int. 1991
- Marrou H-I., *La conoscenza storica*, Il Mulino, Bologna 1997
- Mastrogregori M., *Il manoscritto interrotto di Marc Bloch. Apologia della storia o mestiere di storico*, Ist. Editoriali e Poligrafici 1995
- Mastrogregori M., *Il genio dello storico*, Esi, Napoli 1987;
- Mattozzi I. – Guanci V., *Insegnare ad apprendere storia*, IRRSAE Emilia Romagna 1995
- Mattozzi I. (a cura di), *La cultura storica: un modello di costruzione*, Editrice Faenza (RA) 1990
- Mélanges historiques*, vol. II, École des hautes études en sciences sociales, Parigi 1963
- Méthodologie historique e Réflexions* in "Rivista di storia della storiografia moderna", n. 2-3, Pisa 1988;
- Miegge M., *Che cos'è la coscienza storica?*, Feltrinelli 2004
- Minoranze coscienza e dovere della memoria. Riflessioni storiche (1998-2000). Documentazione storica*, Jovene 2001
- Postan M. M., *Storia e scienze sociali. Scritti di metodo*, Einaudi, Torino, 1976.
- Prima lezione di metodo storico*, a cura di Luzzatto S., Laterza Bari 2010
- Problemi e metodi della storiografia tedesca contemporanea*, Einaudi 1996
- Ricuperati G., *Apologia di un mestiere difficile. Problemi, insegnamenti e responsabilità della storia*, Laterza 2005

- Saitta A., *Guida critica alla storia moderna*, Laterza, Bari, 1981.
- Skinner Q., *Dell'interpretazione*, Il Mulino, Bologna, 2001.
- Soldani S. - Tomassini L. (a cura di), *Storia & computer. Alla ricerca del passato con l'informatica*, Bruno Mondadori, Milano, 1996.
- T. Stoianovich, *La scuola storica francese. Il paradigma delle Annales*, Isedi, Milano 1978.
- Stone L., *Viaggio nella storia*, Laterza, Bari, 1987.
- Tedesco G., *Una rivoluzione in occidente. L'Italia meridionale bizantina nella storiografia più recente*, Spazio Tre 2000
- Topolski J., *La nascita del capitalismo in Europa. Crisi economica e accumulazione originaria fra XIV e XVII secolo*, Einaudi 1979
- Topolski J., *La storiografia contemporanea*, Editori Riuniti, 1981
- Topolski J., *Metodologia della ricerca storica*, Il Mulino, Bologna 1975
- Topolski J., *Narrare la storia. Nuovi principi di metodologia storica*, Mondadori Bruno 1997
- Trampus A. - Kindl U. (a cura di), *I linguaggi e la storia*, Il Mulino, Bologna, 2003.
- Valeri N., *Il problema delle responsabilità nella storiografia italiana contemporanea*, Accademia Naz. dei Lincei 1967
- Viglione M., *La rivoluzione francese nella storiografia italiana. Dal 1790 al 1870*, Nuova Coletti 1991
- Vivarelli R., *Storia e storiografia. Approssimazioni per lo studio dell'età contemporanea*, Storia e Letteratura 2004
- Zanni Rosiello I., *Andare in archivio*, Il Mulino, Bologna, 1996.
- Zanni Rosiello I., *Archivi e memoria storica*, Il Mulino, Bologna, 1987
- Zanni Rosiello I., *Gli archivi tra passato e presente*, Il Mulino, Bologna, 2005.

Bibliografia su Lulu

www.lulu.com/spotlight/galarico

- Il grande Lenin
- Società ecologica e democrazia diretta
- Stato di diritto e ideologia della violenza
- Democrazia socialista e terzomondiale
- La dittatura della democrazia. Come uscire dal sistema
- Etica ed economia. Per una teoria dell'umanesimo laico
- Preve disincantato
- Che cos'è la coscienza? Pagine di diario
- Che cos'è la verità? Pagine di diario
- Scienza e Natura. Per un'apologia della materia
- Siae contro Homolaicus
- Sesso e amore
- Linguaggio e comunicazione
- Homo primitivus. Le ultime tracce di socialismo
- Psicologia generale
- La colpa originaria. Analisi della caduta
- Critica laica
- Nato vecchio (Poesie)
- La fine (Poesie)
- Prof e Stud (Poesie)
- Natura (Poesie)
- Poesie in strada (Poesie)
- Esistenza in vita (Poesie)
- Un amore sognato (Poesie)
- Cristianesimo medievale
- Il Trattato di Wittgenstein
- Laicismo medievale
- Le ragioni della laicità
- Diritto laico
- Ideologia della chiesa latina
- Esegesi laica
- Per una riforma della scuola
- Interviste e Dialoghi
- L'Apocalisse di Giovanni

- Spazio e Tempo
- I miti rovesciati
- Pazinzia e distèin in Walter Galli
- Zetesis. Dalle conoscenze e abilità alle competenze nella didattica della storia
- La rivoluzione inglese
- Cenni di storiografia
- Dialogo a distanza sui massimi sistemi
- Scoperta e conquista dell'America
- Il potere dei senzadio. Rivoluzione francese e questione religiosa
- Dante laico e cattolico
- Grido ad Manghinot. Politica e Turismo a Riccione (1859-1967)
- Ombra delle cose future. Egesesi laica delle lettere paoline
- Umano e Politico. Biografia demistificata del Cristo
- Le diatribe del Cristo. Veri e falsi problemi nei vangeli
- Ateo e sovversivo. I lati oscuri della mistificazione cristologica
- Risorto o Scomparso? Dal giudizio di fatto a quello di valore
- Cristianesimo primitivo. Dalle origini alla svolta costantiniana
- Le parabole degli operai. Il cristianesimo come socialismo a metà
- I malati dei vangeli. Saggio romanzato di psicopolitica
- Gli apostoli traditori. Sviluppi del Cristo impolitico
- Grammatica e Scrittura. Dalle astrazioni dei manuali scolastici alla scrittura creativa
- La svolta di Giotto. La nascita borghese dell'arte moderna

Indice

Nota di lettura.....	5
Ermeneutica storiografica minimalista.....	6
Fatti e interpretazioni.....	12
FRANCIA.....	14
Panoramica della storiografia francese.....	14
Per una storia globale.....	29
Le ambiguità di Braudel.....	33
La storia comparata in Europa.....	39
Per una histoire nouvelle.....	43
La filosofia della storia e la "Nouvelle Droite".....	47
Cultura Mentalità Metodo storico.....	52
Considerazioni sulla storiografia francese.....	60
STATI UNITI.....	63
La storiografia americana contemporanea.....	63
Il mito americano.....	71
La storiografia radicale americana.....	81
Conflitti di razza o di classe negli Stati Uniti?.....	85
Storiografia americana sulla politica estera.....	90
RUSSIA.....	96
Le zone d'ombra e le alternative storiche.....	96
Il giudizio sulla seconda guerra mondiale.....	96
Il giudizio sulla democrazia.....	98
La teoria dell'alternativa storica.....	99
La lotta e l'unità degli opposti.....	100
ITALIA.....	103
Miti sul comunismo primitivo e sogni su quello futuro.....	103
Cattolicesimo, protestantesimo e capitalismo in un classico di Amintore Fanfani.....	107
I buchi neri dell'Italia.....	139
L'economicismo della storiografia marxista.....	143
Per una storiografia olistica.....	147
Una lettura olistica della storia: esemplificazioni.....	153
Per una storiografia scientifica.....	158
Hanno senso le previsioni storiche?.....	166
Per una unità del tempo storico.....	169
Per una metodologia della ricerca storica.....	171
Bibliografia.....	173
Bibliografia su Lulu.....	176