

RISORGIMENTO E DEMOCRAZIA

di FRANCO RODANO

Nell'« anno centenario », l'anno di « Italia '61 », come la retorica ufficiale si è compiaciuta di definirlo, abbiamo assistito alla piena ripresa di una tesi storiografica che nel passato aveva già conosciuto periodi di fortuna. Il mondo culturale cattolico e quello comunista, o meglio gli intellettuali (grandi e medi e piccoli) che si rifanno in forme più o meno dirette a una delle due decisive costellazioni politiche, sono definitivamente approdati, per quel che sembra, a posizioni storiografiche che, pur muovendo da origini diversissime, pur alimentandosi di motivi e contenuti disparati od opposti e distinguendosi per spiccate differenze d'accento, conducono tutte però, in ultima analisi, a parlare del Risorgimento come di una « rivoluzione fallita ».

Una simile valutazione, a dire il vero, viene di lontano; nella sua sostanza, è vecchia almeno quanto il nostro Stato unitario: è stata l'ombra che ne ha accompagnato i passi sin dall'inizio, il contrappunto polemico, critico, negativo del suo processo di stabilizzazione e di sviluppo. Seguirla, analizzarla nelle sue origini e mutamenti ed evoluzioni, ci sembra essere allora il primo dei problemi della nostra ricerca, come quello che ci è immediatamente suggerito dal singolare approdo di cui or ora si è detto.

Si può senz'altro riconoscere che ai suoi inizi, e per tutto un lungo periodo, la valutazione *fallimentare* del grande moto innovatore rimase il semplice riverbero delle speranze deluse dell'*opposizione anticavouriana*, l'espressione ancora informe, vaga, sentimentale delle recriminazioni impotenti degli *sconfitti del Risorgimento*: una sensazione insomma, non un giudizio; una manifestazione di disagio, di scontento, di corruccio, non ancora una categoria di interpretazione storiografica e neppure un mito ideologico politicamente operante, qualcosa cioè che potesse essere il principio e il fondamento ideale di una prassi e di un programma di esplicita revisione dello Stato posto in essere dal Risorgimento.

In altri termini, all'indomani della breccia di Porta Pia e nella fase dell'estrema decomposizione governativa del « partito moderato » (come già prima, del resto, durante il decennio faticoso di Sarnico e Aspro-

monte e Mentana, della Convenzione di Settembre, della sommossa di Torino e degli avvilenti compromessi del '66), non si riuscì mai a parlare in modo aperto, coerente e deliberato di « rivoluzione fallita ». Mancava — ed era inevitabile — il necessario distacco: i nemici del Risorgimento, per battuti che fossero, erano ancora in armi o potevano comunque meditare di rivincite; e il formidabile esercito dell'*intransigenza cattolica* non solo rimaneva accampato entro i confini del paese, ma respingendo ogni ripensamento (persino quelli del machiavellismo tattico del padre Curci), restava compattamente teso nella prospettiva delle rivendicazioni legittimistiche e del più rigido ed elementare temporalismo. Così le contrapposizioni che ormai da più di un trentennio avevano mantenuto discordi, se non divisi, gli uomini del Risorgimento; e la diversità, per molti aspetti antitetica, delle ispirazioni politiche ultime; e persino il ricordo ancora cocente delle lotte intestine, dei colpi, delle ferite, dei rancori (che per l'urto delle opposte correnti avevano segnato, nel suo insieme, la grande *élite* risorgimentale), anche quando riaffioravano espliciti nello scoppio delle rinascenti polemiche o sotto l'amarezza dei disinganni, rimanevano sempre pesantemente condizionati dalla presenza massiccia dell'avversario e dalla vicinanza nel tempo di quella vittoria unitaria che era e restava sostanzialmente comune.

Non si erano ancora maturate, d'altra parte, nè avevano ancora potuto assumere la loro autonoma fisionomia, quelle forze sociali e politiche che proprio il Risorgimento doveva necessariamente evocare su dal profondo della mutata società civile, e che avrebbero ben presto assunto il ruolo di protagoniste della nuova storia italiana. Il socialismo, nell'Italia degli anni '60 e '70, e praticamente sino all'ultimo decennio del secolo, rimaneva, come nell'Europa sino al '48, « uno spettro »; e dal canto loro (già lo abbiamo accennato) i cattolici, chiusi nel ghetto temporalistico del *non expedit*, si limitavano ad affondare lentamente e metodicamente le prime radici organizzative del loro movimento *moderno*, e cominciavano appena a elaborare, all'interno del magma integralistico e indifferenziato dell'« Opera dei Congressi », le formulazioni ideologiche e le linee programmatiche indispensabili a una piena enucleazione del loro *partito*. A chi si poteva dunque rivolgere, di che si poteva nutrire e sostanziare, la disgustata insofferenza del radicalismo democratico per i *risultati* del Risorgimento?

Che allora ci si richiamasse al passato, e a un passato remotissimo; che le immagini, le memorie, i fantasmi del mondo romano (di un mondo tanto più eroico quanto più poteva essere retoricamente e gratuitamente vissuto) riscaldassero i cuori e ingombrassero le menti, non può dunque apparire davvero una semplice e pedantesca mimesi del pathos dell' '89 da parte di giacobini in ritardo. Fu qualcosa di molto meno letterario di quanto non dicessero le apparenze, poichè fu, invece, un fenomeno politicamente sintomatico e grave. Era infatti il segno di una fuga (involontaria, inconsapevole, e però non evitabile) dal presente, la manifestazione di una desolata impotenza a comprendere e a padroneg-

giare le cose: era, in concreto, la mascheratura magniloquente di una sconfitta politica che si era soltanto capaci di ribadire, appunto perchè non la si sapeva accettare criticamente. Proprio per questo, in definitiva, il massimo poeta della « terza Italia » è stato anche, e di gran lunga, il più popolare; e in realtà, nella costruita e programmatica *risoluzione classica* del romanticismo carducciano si riassume e si esaurisce l'intera ideologia di un ben determinato personale politico: si esplicita per la prima volta, e nell'unico modo possibile date le condizioni e la temperie dell'epoca, la negazione della *riuscita* storica, rivoluzionaria, del moto risorgimentale.

Possiamo però cominciare a intendere, in tal modo, come tutte le linee e le correnti che si fondano sul rifiuto delle *conclusioni* del Risorgimento, e che quindi possono culminare soltanto nel concetto di « rivoluzione fallita », tendano a rovesciarsi, quasi per contrappasso, nell'inconsapevole, obiettiva, ma metodica denuncia del proprio fallimento politico e ideale. Sorte da una sconfitta, sostanziate di recriminazioni e di speranze tanto illusorie quanto generiche, destinate ad alimentar di continuo l'impossibile storiografia delle occasioni perdute, esse rappresentano, politicamente, *un vuoto*; e iscrivendosi entro un destino di disfatta, debbono sempre, a un certo punto, interrompere la loro logica. Rifiutano allora, o non raggiungono, le proprie conseguenze ultime, e arrestandosi di colpo a ogni scadenza storica decisiva, scompaiono come un fiume carsico, per riapparire poi nuovamente alla luce delle polemiche e delle battaglie politiche, ma avendo mutato di strada.

Impronta Italia domandava Roma

Bisanzio essi le han dato

in fondo, tutto il succo dell'*opposizione risorgimentale* al Risorgimento sta nel voluto e specioso classicismo, nella facile invettiva del poeta dei « *Giambi ed Epodi* ». E tuttavia è agevole riconoscere oggi (la lezione del Croce rimane, su questo punto, definitiva) che proprio da « Bisanzio », e non dalla mitica « Urbe » di Enotrio Romano, si è sviluppato quanto di sobrio, di operoso, di onesto, di durevole esiste nella storia del nostro Stato unitario. Dal Sella e dal Depretis, dal « lungi-operoso tessitore » e dall'« irto e spettrale vinattiere » della sprezzante satira carducciana, discende in linea diretta Giovanni Giolitti, e con lui, sotto il segno di lui, il pieno ingresso, nella vita politica e statuale, del movimento operaio e di quello cattolico. I punti-limite, o meglio gli esiti di crisi della protesta radical-democratica, quale si esprime all'indomani del '70, stanno invece negli « astratti furori » del Crispi, nelle sue ossessioni coloniali, mediterranee, antivaticane, antifrancesi; e subito dopo, nel capovolgimento puramente retrico (improvviso, ma conseguente) del « ritorno allo Statuto », delle insanie del '98 e delle palinodie cortigiane, già preparate dal lirismo sull'« eterno femminino regale ». Stanno, cioè, lungo la linea di quel vagheggiato proseguimento della tematica risorgimentale (di là dalle colonne d'Ercole raggiunte dalla *soluzione cavouriana*), che è il

solo a poter essere ipotizzato e tentato, quando si rimanga sul piano acritico dell'insoddisfazione emotiva per i risultati del '61 e, quindi, dentro la mitologia della « passione nazionale »: la linea, insomma, della *forzatura indipendentista*.

Non è proprio in questo tentativo, però, che si scopre per la prima volta, nel vivo della storia, tutta l'obiettivo, la necessaria sostanza anti-risorgimentale della svalutazione del Risorgimento come « rivoluzione fallita »? L'esaltazione dell'indipendenza non poteva infatti essere seriamente perseguita sul terreno ancora democratico e per così dire tradizionale dell'irredentismo, che era, per definizione, un movimento troppo periferico ed effimero, e dalle prospettive limitate, definite da ben precise scadenze. E invero, nel quadro del neo-giacobinismo crispino (che fu il momento culminante, in sede ideologica e in pratica, della prima configurazione storica assunta dall'*opposizione anticavouriana*) la *forzatura indipendentista* si concretò nell'unico modo che fosse per essa adeguato e omogeneo: nelle formule cioè schiettamente moderne e nuove, ma soprattutto antitetiche alle idealità e allo spirito del più recente passato, della *politica di potenza*.

Di fatto, la conseguenza più immediata di una simile politica non fu forse quella di ridurre l'Italia del '48 e del '59 nell'alveo e sotto l'egemonia delle Potenze centrali, e dunque entro quel sistema di alleanze e di contrapposti equilibri, su cui ormai si fondava la politica del « secolare nemico »? Anzi, nell'ambito tradizionalista dei due Imperi, la realtà borghese-rivoluzionaria dello Stato nazionale si veniva caricando fatalmente delle vecchie pretese dell'universalismo germanico e quindi dell'aspirazione utopistica (ma perciò tanto più violenta) a un capovolgimento semplice, su scala internazionale, delle gerarchie storiche, delle posizioni di potere e di tutti i privilegi costituiti. E non si preparava allora, nel profondo, nel cuore del mondo austro-tedesco, la più disperata, anacronistica e irrazionale tra le avventure dell'imperialismo, quella che, distruggendo persino le ultime vestigia dell'« armonico concerto europeo » fondato sull'autonomia e la parità delle libere nazioni (e rivelandone il limite ipocrita e prevaricatore), avrebbe segnato il tramonto definitivo di una delle idealità essenziali del Risorgimento?

Non a caso, dunque, nelle fila della stessa Sinistra, Benedetto Cairoli, il « Baiardo » del momento più ideale e unitario dell'epopea garibaldina, si rifiutò sempre alla prospettiva della Triplice e preferì l'isolamento dell' '81, mentre Depretis e Mancini, troppo legati alle « sacre memorie », esitarono a lungo e solo a malincuore si decisero a percorrere la strada di Berlino e di Vienna. Non a caso soltanto il Crispi, l'avversario più irriducibile della politica cavouriana, il provinciale ammiratore di Bismarck, poté condurre a termine, senza riserve e senza pentimenti, il

rovesciamento delle alleanze risorgimentali, facendone anzi il fulcro di tutta la propria politica.

In realtà la *politica di potenza* rappresenta la rottura più completa, la negazione del Risorgimento: se ne ha un'ulteriore verifica (ma anche la spiegazione più esauriente) proprio nel fatto che le sue formule non possono non condurre a considerarle come remore, e in ogni modo come qualcosa di non essenziale e persino di superfluo, le garanzie, le esigenze, la prassi della libertà.

Ecco perchè in quegli anni, con singolare ritorno all'indietro, sembrò quasi che si riproponesse (ma in un ben diverso e più soffocante e addirittura intollerabile contesto) il « *porro unum* » dei moderati alla Balbo, di quella destra, guelfa o regalistica, che fu sempre estranea, se non ostile, alla più genuina ispirazione, liberale e liberista, del Risorgimento, e che aveva trovato la sua fine nel rivoluzionario « connubio » voluto da Cavour. Ma ecco anche perchè, quando nel '98, in un sussulto di paure e di livori di classe o di casta, si scatenarono gli odi antipopolari, a lungo compressi e ancora più a lungo covati; quando insomma la crisi africana della *politica di potenza* produsse all'interno il suo estremo e più pericoloso contraccolpo, si poté sfuggire all'ultima rovina, alla dialettica dilacerante di reazione e anarchia, solo attraverso una robusta ripresa, una riaffermazione sostanziale, della logica più profonda e più vera del Risorgimento, la quale doveva condurre, e condusse di fatto, lo Stato risorgimentale (lo Stato di Cavour, della Destra storica, di Cairoli e di Depretis) ad aprirsi alle nuove forze espresse dalla società civile, permettendo così, con Giovanni Giolitti, l'ingresso di socialisti e cattolici nella vita politica del paese.

In altre parole, quella fuga dal presente, quell'astrattezza, quel vuoto politico mascherato prima di classicità retorica e poi di attivismo febbrile, che abbiamo già intravisto quali caratteristiche peculiari di quanti si arroccavano nel rifiuto delle conclusioni del Risorgimento, rivelano, in sul finire del secolo scorso, tutta la loro sostanza. Proprio perchè si passa all'azione e si tenta una immediata traduzione pratica, a esplicito carattere politico, dei sentimenti e delle passioni, ecco che maturano di colpo i frutti inevitabili del misconoscimento irrazionalistico dei risultati del '61.

E però il paese, se viene condotto fino all'orlo della catastrofe, non precipita nell'abisso. Vi precipita solamente, invece (e vi trova la sua fine), il neo-giacobinismo carducciano e crispino, la prima e più diretta espressione, cioè, dell'*opposizione anticavouriana*.

Ebbene (oggi lo si può riconoscere con chiarezza), ciò è dipeso soltanto dal fatto che il nuovo Stato unitario, lo Stato proclamato nel '61, non solo dimostrò di saper accogliere e garantire la libera espressione

delle esigenze di forze esplicitamente antiborghesi (come il movimento operaio e l'*intransigentismo* cattolico), ma si rivelò, addirittura, singolarmente capace di trarre alimento, per la propria affermazione e per la sua stessa stabilità, dall'impetuosa dialettica delle vicende, delle realizzazioni e delle lotte politiche delle due grandi correnti post-risorgimentali.

E però — ci si deve chiedere adesso — in che senso abbiamo potuto definire anticipatamente una simile capacità come « ripresa » e « riaffermazione » della « logica più profonda e più vera del Risorgimento »? Ossia, scendendo più nel concreto, in qual senso è lecito ritenere che l'unica continuazione possibile dell'esperienza risorgimentale stava proprio in quel nuovo *blocco storico* che si veniva esprimendo sotto il segno della politica giolittiana, che consentiva anzi una tale politica, e che si fondava sulla pratica, alterna alleanza del liberalismo, divenuto Stato, ora con le organizzazioni sindacali e politiche del mondo proletario, ora con quelle che esprimevano, sul piano della moderna società civile, e però nella maniera più diretta, gli interessi e le esigenze specifiche della Chiesa di Roma?

Certo, una risposta la si può subito fornire, semplicemente sottolineando che solo in quel modo e su quelle basi era ormai divenuto possibile prolungare l'esistenza dello Stato posto in essere nel '61 e, come suol dirsi, « salvare il salvabile ». Una simile spiegazione, di per sé, non è davvero insufficiente, nè si può escludere (e si deve piuttosto ammettere) che, allora, il grosso del personale politico liberale e lo stesso Giolitti ragionassero appunto nei termini più empirici e utilitari, e nell'unica prospettiva del ritrovamento d'una via d'uscita qualsiasi. Ma per sufficiente che possa essere, non è questa un'analisi che, sul terreno storico, possa soddisfare a pieno.

Come ha visto acutamente Benedetto Croce (ed è stato, ed è, del tutto ingiusto parlare in proposito della « creazione di un mito »), nello scioglimento dato alla crisi del '98, e degli ultimi anni dello scorso secolo, è insito qualcosa che supera di molto le idee e i pregiudizi, le convinzioni e i progetti, e insomma la stessa consapevolezza esplicita di quanti assursero a protagonisti di quella svolta radicale. In altre parole, le formule del giolittismo (come già, ma su un piano più angusto, il compromesso trasformistico del Depretis, e a somiglianza persino del « connubio » cavouriano, che si pone però su di un ben superiore livello rivoluzionario) sono l'espressione politica, propriamente *sovrastrutturale*, di un *blocco storico*, il cui significato trascende tutti i condizionamenti empirici della situazione o le finalità tattiche del salvataggio *in extremis* dell'istituto monarchico o di quello parlamentare. Non per nulla la *soluzione giolittiana* ha dominato senza pause o intervalli il primo quindicennio di questo secolo; non per nulla l'abbandono avventuroso di essa si rovesciò, secondo un ritmo di scadenze non evitabili e non evitate,

nell'irrazionalismo fascista, per concludersi in un tremendo disastro, che parve determinare la liquidazione dello Stato unitario e che condusse il paese all'estrema rovina; non per nulla, infine, la stessa ricostruzione democratica del secondo dopoguerra ha mutuato l'uno o l'altro aspetto essenziale della linea politica di Giovanni Giolitti.

Dobbiamo allora esporre qui, se pur vogliamo fornire una spiegazione meno insoddisfacente e incompleta, alcune considerazioni.

La decisività e la conseguente, eccezionale durata, di cui (pur nelle formule diverse assunte via via nel corso degli anni) ha dato prova la *soluzione giolittiana*, dipendono, in ultima analisi, dal fatto che in essa si esprimono e per così dire si *condensano*, per un loro aspetto decisivo, tutta la sostanza dinamica e la logica medesima del moto risorgimentale. E in realtà questo si fonda, a veder bene, sulla peculiare ed effettiva contrapposizione di due momenti, che nell'esperienza storica degli altri paesi europei coincidono invece in maniera così stretta da fare tutt'uno.

Anche il Risorgimento, cioè, è stato il processo della costruzione di uno Stato moderno, nazionalmente unitario (e quindi borghese), così come è stato — nella sua più intima essenza — quello della nascita a piena consapevolezza storica del popolo italiano. Che possa e anzi che debba sussistere una correlazione tra questi due processi è del resto, in sé, cosa anche troppo chiara. Un popolo non può riconoscersi e affermarsi, se non riesce a garantire *politicamente* la propria autonomia, la propria originalità nazionale; e viceversa, non si dà certo Stato unitario, nei modi in cui lo concepisce la borghesia, e perciò in quanto organismo indipendente e separato da altri Stati, se la nazione non si esprime nella volontà consapevole della propria autoaffermazione piena, esclusiva e distinta. Da noi, tuttavia, quello che altrove, che dappertutto è correlativo, si rivela singolarmente, almeno a un certo punto di maturità storica, come antitetico.

Alla storia del nostro paese è stata infatti inerente sin dalle origini, è stata anzi essenzialissima, una *dimensione di carattere universale*, che si è intimamente intrecciata alle vicende secolari, alle tradizioni specifiche, alla particolare cultura, alle forme stesse della vita quotidiana del nostro popolo, e che ne ha alimentato la civiltà inconfondibile. Da ciò un dissidio profondo, un contrasto di continuo risorgente, e non mai eliminabile sul semplice terreno di una forzatura, di un'esaltazione degli interessi nazionali, tra una forma statuale che sapeva e poteva richiamarsi soltanto a questo tipo di interessi, e il respiro ideale e civile del popolo italiano, la complessità, insomma, delle sue forme culturali più genuine, alimentate dalle linfe più antiche e più riposte della sua vita spirituale. Da ciò, ancora, la natura eminentemente dialettica della relazione fra Stato e popolo nel quadro della nostra politica nazionale unitaria: poichè i due termini, se erano l'uno all'altro necessari, se riuscivano cioè a fondarsi solo nel vivo del loro mutuo rapporto, concludevano però, inevitabilmente, in una negazione reciproca, e in concreto

finivano per condannarsi scambievolmente a una crisi, che pretendeva una sintesi superiore e comprensiva d'entrambi.

Proprio per tutto questo, il massimo problema del Risorgimento si è configurato sin dall'inizio (sin dalle prime elaborazioni programmatiche di mazziniani e neoguelfi) nella cosiddetta *questione romana*: qui si è intrecciato il suo vero *nodo*, rimasto sostanzialmente insolubile, malgrado e oltre gli espedienti conciliatorii troppo conclamati; qui infine, dove appunto assommava, e non solo nelle sue motivazioni e nelle sue forme religiose, tutta l'universalità immanente nella storia italiana, si è fissato, in maniera definitiva, il suo traguardo di esaurimento e di arrivo. Così, se la classe dirigente risorgimentale, proprio per poter giungere a Roma (e dunque per dare stabilità e coronamento alla propria costruzione politica unitaria), dovette promuovere al massimo, tra i suoi caratteri specifici, quelli di più generale significato e di meno angusta portata nazionalistica; se anzi dovette incorporare (di più, incomparabilmente di più che ogni altra borghesia) valori e aspetti delle passate civiltà e dell'universale esperienza umana, è altresì vero che, pervenuta a Roma, vi doveva anche fatalmente incontrare il limite estremo della propria capacità e della propria iniziativa. E di fatto, poichè con la breccia di Porta Pia aveva condotto a termine l'edificio statuale, v'incontrava, ormai pienamente ridestatasi e fattasi consapevole di se medesima, l'intera nazione; ma questa, ora, per le peculiari caratteristiche di universalità della storia del popolo italiano, ecco che le si ergeva di fronte con dei bisogni e con degli ideali, che esaltati, o meglio compiutamente *scoperti* dalla nuova costruzione unitaria, non potevano più essere riassorbiti nel quadro dello Stato nazionale, e quindi su di un piano borghese.

Possiamo cogliere sino in fondo, allora, quel nesso, quel rapporto essenziale, che costituiscono tutta l'originalità del Risorgimento. Lo Stato unitario non è, né fu mai, da noi, come invece altrove, la sintesi più alta, il supremo, comprensivo fastigio delle diverse possibilità e virtù della nazione; ne è stato il semplice strumento, nel senso appunto che ne ha rappresentato la necessaria levatrice storica: è stato soltanto, insomma, la condizione materiale, il mezzo di cui la nazione stessa si è avvalsa per prender coscienza di sè, per riconoscersi storicamente, per affermarsi nella propria pienezza. Ma tutto questo vuol dire che la borghesia italiana, nell'atto medesimo in cui veniva facendo la propria rivoluzione (e la portava a compimento nell'edificazione dello Stato nazionale), ne poneva in essere e ne scatenava obiettivamente un'altra, ben più radicale e profonda. In altre parole, se la nazione italiana poteva cominciare a sussistere storicamente, se poteva svilupparsi e raggiungere la perfezione del proprio atto solo sulla base dello Stato borghese, non poteva però, proprio in quanto finalmente esisteva come realtà autonoma, compiuta e distinta, restar ferma davvero alle istituzioni politiche in cui aveva trovato vita, nè poteva rimanere appagata o la-

sciarsi assorbire dalla prospettiva di un loro potenziamento: essa doveva passare immediatamente, invece, a delle forme politiche nuove, in cui si rispecchiasse, in modo del tutto omogeneo, la profonda sostanza universale della sua storia e della sua civiltà.

Il Risorgimento pertanto (e possiamo intendere qui la risposta verità che sussiste, sia pure stravolta, all'interno del concetto di « rivoluzione fallita »), quando raggiunge il suo risultato più alto e più decisivo, pone in crisi *subito, nell'istante medesimo*, tutte quelle condizioni che pur ne avevano permesso il conseguimento, e che erano il portato diretto della matrice borghese. Ma poichè esse sono, altresì, aspetti essenziali e non sostituibili della *figura risorgimentale*, ecco che lo stesso Risorgimento, nell'atto in cui si esaurisce, sembra decomporsi e fallire. Ossia, proprio perchè si dimostra assolutamente improseguibile su di una linea di *piena e immediata continuità materiale*, esso non solo si rivela come una esperienza definitivamente conclusa (e che in effetti pretende una trasposizione completa dei suoi propri valori su di un diverso terreno), ma *appare* anche come qualcosa di interrotto, di contraddetto, di negato.

Poteva allora la forza che era stata egemone del moto risorgimentale, poteva la borghesia italiana accogliere un siffatto verdetto della storia come qualcosa di logico e di indiscutibile? Tutte le apparenze (come tutti i suoi interessi specifici) la sollecitavano a respingerlo. E del resto accettarlo avrebbe significato per essa ammettere la transitorietà meramente maieutica della propria funzione, proprio quando negli altri paesi europei si scatenava ormai la trascinate avventura degli imperialismi contrapposti, che se denudava la natura borghese dei singoli Stati nazionali, ne scopriva anche, però, le possibilità praticamente indefinite ai fini della durata del predominio di classe. Tutto era insomma possibile, ma non che la nostra borghesia si adattasse a « passare la mano », rinunciando così a usufruire dei dovuti, legittimi profitti della propria impresa.

L'amarezza, l'insofferenza, il senso di disinganno, da cui sorgerà a poco a poco, nel quadro ideologico borghese, la mitologia della « rivoluzione fallita », possono dunque risultare adesso alquanto chiariti nelle loro origini, nelle loro « ragioni », e nel loro abbaglio di fondo. Ma diviene soprattutto evidente la *sostanza antistorica* che contraddistingue tutti quei sentimenti esacerbati e confusi.

In realtà, il nocciolo dell'intera questione stava tutto in un fatto: apprendisti stregoni, gli uomini che avevano coronato in Roma lo Stato unitario, avevano risvegliato un gigante, che veniva scuotendo e scrollando le strutture troppo anguste, le formule asfittiche in cui si voleva imprigionar la sua vita. L'unico modo pertanto di giustificare il signi-

ficato e il ruolo dello Stato nazionale in Italia, e perciò anche di prolungarne l'esistenza, veniva a essere quello di costituirlo garante della maturazione, dell'ascesa, del completo sviluppo di quelle forze post-risorgimentali (e tuttavia sorte dall'ormai esplicitata pienezza del momento della nazione), che erano le sole a poter fornire la *materia* per la nuova sintesi, le sole su cui ci si poteva fondare per determinare il nuovo, indispensabile « salto rivoluzionario », e che in effetti già si annunziavano portatrici di una carica di universalità, certo ancora inesplosa, ma possente, tenace, non mistificabile.

Si deve anzi riconoscere che, con ciò, non si è detto tutto. Se infatti, nella sua più intima essenza, il Risorgimento fu il processo di scoperta e di esplicitazione della realtà nazionale (e non si può non ammetterlo), esso allora poteva e doveva necessariamente ritrovare la sua continuità vera ed effettiva soltanto in una dimostrata capacità di garantir lealmente la vita, i destini della nazione, quale appunto si esprimeva, in concreto, nelle sue forze e componenti di fondo. Ogni altra via, ogni altra scelta potevano significare unicamente, in definitiva, la negazione semplice del grande moto risorgimentale proprio nel suo risultato più alto: tutte, invero, avrebbero portato ad abbandonar la nazione, a distaccarsi dalla sua storia reale, per inseguire il fantasma artificioso di una costruzione nazionalitaria, ritagliata in modo da poter essere calata e compresa nelle forme, puramente strumentali e transeunti, dello Stato e dell'ordinamento giuridico borghesi; tutte, pertanto, si sarebbero sempre risolte in una mera *operazione di classe*, ristretta, miope e tale da rivelarsi ben presto insostenibile.

Da qui dunque il valore ideale, la sostanza politica, la storicità profonda della *soluzione giolittiana*. In essa, appunto, il liberalismo, ossia la corrente politica egemonica del Risorgimento, si dispone e si riduce a garanzia di una *situazione democratica*, e cioè delle possibilità di estrinsecazione piena e di sviluppo delle organizzazioni operaie e del mondo cattolico. E in essa infatti — proprio per tutto questo — il nuovo *blocco sociale*, il nuovo sistema d'alleanze, così come erano determinati e definiti dalla politica di Giovanni Giolitti, venivano a raccogliere *storicamente* l'intera eredità del Risorgimento: in altre parole, continuandolo nell'unico modo che restava possibile, lo utilizzavano, lo giustificavano, ne asserivano, pur se in forma pratica, obiettiva, la *riuscita storica*.

A verifica di tutto ciò, si può e anzi si deve aggiungere che nella formula giolittiana trova una sua prima composizione (e poco importa se ancora inconscia ed empirica) quella che era stata senza dubbio la polemica centrale del Risorgimento, quanto cioè aveva costituito il suo contrasto ideale di fondo. La verità di Vincenzo Gioberti e quella del Taparelli vi raggiungono infatti la loro riconferma, e proprio nell'atto stesso in cui vi rinviengono la denuncia dei propri limiti rispettivi.

Indiscutibilmente (e trionfava qui la giusta intuizione dell'autore del « *Primato* »), la nascita della nazione era il fatto storico decisivo, il

grande impegno, l'obiettivo supremo, non contrastabile, non eludibile, che, a mezzo del XIX secolo, i tempi imponevano a tutte le forze politiche e sociali italiane. La storia della penisola, quella europea, quella stessa del mondo, la civiltà e il pensiero dell'umanità progredita sarebbero stati condizionati perciò, in modo ormai inevitabile, dall'esistenza, dall'avvento della nuova nazione. Ora, le esigenze di questa non si rivelavano in realtà, con il giolittismo, decisamente più forti di quelle stesse della borghesia, che pur ne aveva promosso e assicurato il processo di sviluppo?

E però si riconfermava altresì l'esattezza dell'asserto fondamentale dell'irriducibile polemistà gesuita: lo Stato nazionale era veramente, *in sè*, qualcosa di insufficiente, di arbitrario, di improprio, di *mal costituito*; nè era assolutamente possibile che la vita e le sorti del popolo italiano potessero essere proseguite e risolte in un simile quadro. E invero, il sistema giolittiano, quale risultato diretto di quelle insufficienze e impossibilità, non costituiva proprio la verifica più probante di quanto vi era di valido nella critica *vetero-reazionaria*, e cioè del suo rifiuto — aperto, integrale — del limite borghese e nazionalitario del Risorgimento? Tacitamente e implicitamente, insomma, il giolittismo non pretendeva forse, o meglio non *restava in attesa* che dal dispiegarsi politico delle forze socialiste e cattoliche venisse alla fine a scaturire la forma del nuovo Stato, e dunque di un organismo statuale non più eretto sulla base esclusiva degli « interessi nazionali »?

La politica giolittiana dunque, proprio perchè rendeva ragione a tutti e due i protagonisti di questa polemica decisiva, in cui era rimasta prefigurata e riassunta la vera contraddizione di fondo del Risorgimento, finiva, nel medesimo istante, per dare torto a entrambi. Né poteva essere altrimenti: se, come si è visto, il giolittismo rappresentava l'unico proseguimento possibile del moto risorgimentale (e la conferma della sua *riuscita storica*), doveva necessariamente risolversi nell'accettazione della realtà italiana — riconosciuta in tutta la sua concretezza sociale e politica —, ma al tempo stesso nella crisi, o comunque nella messa in mora, nella pratica paralisi, dello Stato nazionalitario e della iniziativa borghese.

Si può allora prender le mosse da quest'ultima considerazione, per sottolineare anche il limite, e anzi per mettere nel dovuto risalto le insufficienze del sistema giolittiano.

Innanzitutto, nell'ambito del giolittismo si viene a perdere qualche cosa; e si tratta di un valore, o in ogni caso di un aspetto, che interessa vitalmente la borghesia in quanto classe. E' questa, in fondo, che finisce per fare le spese dell'intera operazione, anche se in cambio ne ricava la possibilità di una pausa, di un respiro, e soprattutto la prospettiva non di una catastrofe sanguinosa e violenta, ma di una pacifica eutanasia.

Non per nulla si è parlato poco fa di una paralisi inevitabile, nel quadro delle formule giolittiane, tanto dello Stato unitario quanto del rigore e della logica dell'iniziativa borghese. E di fatto, se pur si voleva riconoscere *integralmente* la realtà nazionale, favorirne lo sviluppo, assicurarne la libera espressione, si doveva anche far agire lo Stato, si doveva cioè *governare*, piuttosto nel senso di una protezione liberaleggiante della dialettica delle forze politiche storicamente sul tappeto, che non in quello di una rigida garanzia, di una sanzione totale e univoca dei meccanismi economici peculiari all'ordinamento giuridico in atto. Mutavano in tal modo, del tutto innaturalmente, le gerarchie e i rapporti tra quelle funzioni che erano proprie allo Stato unitario, così come lo aveva voluto ed edificato la classe detentrica della proprietà capitalistica; e al tempo stesso una modificazione siffatta, che attentava senza dubbio al prestigio e alla forza dell'istituto statale, si realizzava interamente, dato il suo necessario contenuto riformistico, a secco scapito degli interessi borghesi più concreti e immediati.

In definitiva, se nella sua ispirazione ultima il giolittismo rimaneva ancora un tentativo borghese (proprio perchè prolungava l'esistenza di questa classe oltre il limite storicamente necessario), esso però, in quanto eredità e proseguimento dell'esperienza risorgimentale, era anche la prima apparizione in Italia di una decisa *scelta democratica* e rappresentava quindi un'aperta rottura nei confronti del più organico modo di essere e delle forme normali d'azione della classe borghese. Nella pratica, anzi, giocava soprattutto in quest'ultimo senso.

In sostanza, è proprio per questo che gli schemi e i moduli liberistici cessano, con Giovanni Giolitti, di fare tutt'uno con il liberalismo, il quale, a sua volta, tende a perdere il significato (ma anche il mordente) di posizione politica specificata — e insomma di espressione di parte —, per ridursi a generale ideologia di governo, a *minimo comun denominatore* di tutti i partiti, di tutte le forze politiche in lotta. E si può dire, perciò, che già all'inizio di questo secolo, ben prima della « rivelazione » determinata dallo scandalo non preveduto del fascismo, la corrente liberale si avviava a essere quel « prepartito », che Benedetto Croce doveva poi realisticamente riconoscere, tentandone la giustificazione e la catarsi in sede filosofica.

Ma c'è di più: il tentativo giolittiano si presentava essenzialmente come un sistema di conservazione e di attesa; né poteva pertanto reggersi all'indefinito, senza che le componenti interne di squilibrio, di rottura, e insomma di insufficienza, non venissero a sprigionare catastroficamente tutta la loro carica distruttiva. Esso aveva bisogno, cioè, che le nuove forze sociali e politiche di cui si era fatto garante, che condizionava e proteggeva, sapessero e potessero liberare una loro iniziativa rivoluzionaria, affermandosi finalmente quali fondatrici ed egemoni di un nuovo Stato.

In mancanza di ciò, la conservazione e l'attesa divenivano necessariamente un vuoto; e questo poteva essere riempito soltanto dalle

rivendicazioni, dalle speranze illusorie, dall'utopia del radicalismo borghese. Ecco perchè, ecco come poteva riaffiorare di nuovo alla luce il *fiume carsico dell'opposizione risorgimentale al Risorgimento*; ecco per quali ragioni il tema della « rivoluzione fallita » poteva ripresentarsi nel quadro della polemica antigiolittiana.

Certo, di fronte a Giolitti e subito dopo i primi anni di assestamento e di assimilazione della nuova esperienza, se si ha una decisa ripresa delle pregiudiziali e delle « intransigenze rivoluzionarie » di tutti gli eredi e gli epigoni dell'opposizione anticavouriana, si assiste altresì al mutamento profondo dei modi e delle stesse categorie di base, attraverso cui questa aveva espresso fino allora il proprio dissenso di principio nei confronti delle conclusioni del '61 e del '70. Ma la cosa non può davvero stupire; poichè, come si è visto, nel sistema giolittiano stava la riconferma della validità del processo risorgimentale e la sua continuazione effettiva, si imponeva anche, con tutta la forza di una necessità pratica, il rinnovamento completo delle ideologie e dei programmi delle vecchie correnti protestatarie: ed è quanto puntualmente si verifica a cavaliere dei due secoli.

In sostanza, una simile trasformazione si raccoglie e si sintetizza in un punto: il rifiuto dei risultati del Risorgimento diviene cioè esplicito, e acquista una forma e un contenuto direttamente e propriamente politici. Vien meno infatti, e politicamente si svuota, lo schema neogiacobino del classicismo, che mantiene una sua nobiltà letteraria nella esperienza decadente di Gabriele d'Annunzio, e che comunque si rifugia, adesso, nella propaganda nazionalista più sprovveduta e più spicciola; e al suo posto, invece, mentre il discorso dell'opposizione si carica e si alimenta di tutta una serie di motivi economici, giuridici, storiografici, sociali, ecco che si manifesta finalmente, in maniera dispiegata, la nuova mitologia della « conquista regia », ecco che insorge l'aperta denuncia del Risorgimento come « rivoluzione fallita ».

C'è in tutto questo una logica che è quanto mai precisa, anche se poi, nei diversi protagonisti della *svolta*, rimane affatto subconscia. E in realtà, posto che il Risorgimento, con Giolitti, si era palesemente concluso nella garanzia di una situazione democratica e nell'obiettivo sostegno, o almeno nella tutela, dei grandi movimenti popolari, esso si presentava necessariamente per la classe borghese con le caratteristiche di un'impresa fallimentare. Era insomma, per la borghesia, qualcosa di *mal riuscito*, proprio perchè da essa iniziato, da essa promosso e condotto a termine, non si era alla fine risolto nel trionfo e nella sanzione univoca ed esclusiva degli interessi specifici della classe detentrica del capitale, ma nel pratico riconoscimento di nuove élites e di nuove forze sociali.

Come è ovvio, però, una simile tematica classista (e poco sopra già lo abbiamo accennato) non risulta in modo diretto nei vari indirizzi ideologici e programmatici, non affiora alla superficie nelle coscienze, nei discorsi, nelle dichiarazioni. La si può tuttavia indovinare anche qui, la si può riconoscere anche a questo livello, osservando come l'impostazione politica essenziale di tutte le correnti antigiolittiane si sostanziasse sempre di quei motivi e di quelle idee che avevano caratterizzato, particolarmente in Italia, la *rivoluzione* della borghesia, ossia la fase più dinamica di questa classe, il suo momento eversivo di rottura e di liquidazione del vecchio mondo precapitalistico.

I principi liberistici, quelli del laicismo, quelli ancora del rigore amministrativo e giuridico, quelli infine dell'autorità e dignità dello Stato e del valore insostituibile dell'iniziativa individuale di fronte e contro la passività egualitaria e il riformismo dispendioso e famelico del « gregge democratico », divengono infatti i caposaldi ideali e pratici della linea della *nuova opposizione*. Essi ne costituiscono appunto la piattaforma fondamentale; ed è proprio in loro nome, è sulla base di una simile tavola di valori, che si conduce la critica, come al giolittismo, così, attraverso questo e dietro di questo, a tutto il modo di sviluppo del processo risorgimentale.

Ebbene, l'operazione teorica e pratica, che in tale maniera veniva impostata e portata avanti dalla *protesta radical-borghese*, si presentava, *formalmente*, con le caratteristiche di una semplicità e di una coerenza addirittura esemplari.

Innanzitutto, per definizione, il sistema giolittiano era l'antitesi vivente di quegli asseriti valori, dal momento che solo scartandoli, o quanto meno diluendoli al massimo in un empirismo avveduto e prudente, aveva potuto raccogliere, nell'essenziale, l'eredità del Risorgimento. La polemica contro il giolittismo dunque, una volta stabilita la validità permanente e metastorica, l'assolutezza *letterale*, dei principi della borghesia rivoluzionaria, diveniva, più che facile, persino meccanica. Essa anzi poteva assumere gli aspetti e gli accenti della più rigida *rispettabilità conservatrice*, poteva cioè alimentare una posizione chiaramente *di destra*, e finiva infatti per risolversi spesso, più ancora che in una critica o in una denuncia, in un verdetto aprioristico, in una condanna che non consentiva appelli.

In secondo luogo, tuttavia, su di un simile piano poteva finalmente esser colpito, di là da Giolitti, lo stesso Cavour. E se un prolungamento siffatto si qualificava senza dubbio per una sua peculiare componente di spregiudicatezza e di audacia; se conduceva il radicalismo borghese alle sue estreme posizioni *di sinistra*, e comportava numerose revisioni, novità (e forzature) storiografiche, esso possedeva comunque una sua inesorabile logica interna, ed era preteso dalla necessità medesima di ridare una qualche ragionevolezza a quel processo risorgimentale, che era divenuto discontinuo e inesplicabile, proprio perchè veniva negato nella sua ultima, conclusiva manifestazione. In verità, ci doveva ben es-

sere « qualcosa di marcio » nella soluzione che era stata data al Risorgimento dall'iniziativa cavouriana (e in seguito dal rigido dogmatismo della Destra storica), se si era scivolati dapprima — praticamente senza soluzione di continuità, ma soltanto attraverso un normale ricambio gabbellato per « rivoluzione parlamentare » — nelle combinazioni mortificanti del *trasformismo*, e se si era passati di poi, senza alcuna vera rottura, alle furbizie paternalistiche (e solo in tal senso democratiche), al machiavellismo equilibratore (e solo in tal senso liberale) dell'« uomo del plico », del prosastico e antieroico burocrate di Dronero.

Eccole dunque qui, definite nei loro tratti più essenziali, le due linee, le due posizioni, di cui si sostanzia e in cui si diversifica la polemica antigiolittiana. E in effetti, a prima vista, esse possono pur sembrare affatto dissimili, come quelle che costituiscono rispettivamente la destra e la sinistra dello schieramento di opposizione. Ma se la seconda è più recisa e più aspra, se soprattutto tende a discutere e a rivedere *per intero* la forma particolare, storicamente concreta, in cui si è realizzata in Italia la *rivoluzione borghese*; e se invece la prima è ben più limitata, più rispettosa del passato, più cauta (sicchè si riduce a una semplice critica del presente, e a una denuncia di questo come tradimento delle idealità risorgimentali), è anche vero però che l'una finisce sempre per confluire con l'altra.

Ad esempio, nel loro richiamarsi intransigente e continuo ai principî originari della borghesia, non vengono forse a rivelare l'assoluta identità del loro ultimo contenuto teorico e programmatico? E ancora, non hanno forse in comune una incomprensione caparbia della situazione storica reale, tanto nella sua genesi quanto nelle sue prospettive? Non si contraddistinguono infine, e precipuamente, per la medesima astrattezza, per lo stesso distacco dalla vita del paese, dalle esigenze, dagli interessi, dai modi quotidiani e corposi di sviluppo, di tutte le forze sociali effettivamente operanti?

Ma proprio da quest'ultima caratteristica comune è bene riprender le mosse e continuare il discorso. Essa infatti — come potremo subito vedere —, mentre rende definitivamente chiara la natura intrinseca della opposizione radical-borghese al giolittismo, permette anche di prefigurarsi la sua necessaria parabola evolutiva, di prevedere il suo immancabile destino finale.

In realtà, quell'astrattezza, quel distacco, di cui or ora si è detto, sono semplicemente il costo che si deve per forza pagare, quando si arriva a respingere in maniera esplicita i risultati del Risorgimento, proprio in nome di quegli ideali che pur si affermano e si riconoscono come sue radici e sorgenti originarie: quando cioè lo si definisce, nella forma più aperta, come una « rivoluzione fallita », oppure quando lo si

considera, lo si giudica (il che però viene a significare la medesima cosa) come un processo storico che, alla fine, ha potuto essere *pienamente* negato, contraddetto, tradito. L'operazione che in tal modo si viene a promuovere, può avere infatti un senso solo: essa porta a rinchiudersi in una immobile fedeltà a determinati principî, senza più curarsi minimamente di valutare quale sia stata mai la verifica che ne hanno dato i fatti, quali siano state anzi le modificazioni e le qualificazioni critiche di cui li ha investiti la storia.

Si tratta dunque di un'operazione, la quale non ha nulla a che vedere con il ripensamento « autocritico » di un processo storico determinato, e neppure con l'ipotesi, sempre legittima, di un corso degli eventi possibilmente diverso, proprio perchè condizionato da un ben differente contesto di categorie e di principî, dall'esistenza di un *patrimonio culturale* più comprensivo e più ricco. In effetti, lungo lo scivolo delle negazioni *semplici* della storia, si può giungere soltanto a una scelta: quella, intellettualisticamente superba (o meccanicamente determinata da una situazione di classe), del *distacco dalla vita*. E che allora insorga una contraddizione tra la realtà e i valori, che si manifesti un contrasto angoscioso tra gli ideali che si vagheggiano e la società in cui dovrebbero vivere e attuarsi, è cosa non solo logica, ma addirittura necessaria.

Non a caso (anche se troppi non lo riconoscono), figura centrale di tutto questo periodo è senza dubbio quella di Vilfredo Pareto, la cui opera, appunto, condiziona strettamente, in ultima analisi, ambedue le correnti dell'opposizione al giolittismo. In lui, nel solitario di Losanna, nell'esule volontario e corrucciato, pieno di dispetto e di disprezzo per gli indirizzi e le vicende della politica italiana, si esprime infatti con compiuta perfezione, e diviene definitivo, quel divorzio tra economia e società, che si era venuto preparando e che aveva trovato la sua prima formulazione scientifica negli ultimi decenni del secolo XIX.

Finisce, con Pareto, la grande e non indegna illusione che aveva contribuito a sostenere e a illuminare lo sforzo dell'*élite* cavouriana, che ne aveva alimentato l'indistruttibile ottimismo, e che più generalmente costituiva, al fondo, il nucleo ideologico essenziale, l'anima della *rivoluzione borghese*. Viene meno cioè, o meglio si dissolve senza essere sostituito da nulla, il convincimento che legge regolatrice unica e suprema degli sviluppi della vita associata sia l'economia; ma in tal modo, mentre questa, per logica conseguenza, cessa di esser *politica* e diviene *pura*, si smarrisce altresì sul terreno sociale, se non proprio ogni regola di condotta e ogni possibilità di descrizione scientifica e di indagine « obiettiva », certo ogni norma di azione secondo giustizia, ogni capacità di giudizio in termini di valore. Un solo atteggiamento rimane allora possibile sul piano dei « processi sociali »: quello di un pessimismo disincantato e amaro, che, come è ovvio, non può non tendere sempre a rovesciarsi nelle avventure demiurgiche delle soluzioni autoritarie. E di fatto, le vaste costruzioni economiche paretiane, che raggiungono la perfezione platonica dell'utopia, trovano il loro contrappunto, e la sco-

pertura del loro limite, nelle analisi spietate dei « *Sistemi socialisti* », nel ragionato irrazionalismo della « *Sociologia* ».

La separazione, il riconoscimento di un contrasto insuperabile tra schemi liberistici e pratiche liberali, non stanno dunque soltanto alla base dell'esperienza giolittiana, ma si ripetono anche, si ripresentano — quali caratteristiche decisive — nella complessiva « visione del mondo » del grande teorico dell'« equilibrio generale ». Una simile simmetria è però capovolta; e in realtà, mentre la scelta di Giovanni Giolitti (non a caso del tutto empirica e non teorizzata) si rivolge ad abbracciare senza incertezze il momento pratico del liberalismo, quella del Pareto si dirige esattamente all'opposto, e si risolve infatti nell'esaltazione appassionata, nella riconferma definitiva dello schema liberistico, che, trasposto nella formula della « concorrenza perfetta », viene elevato a verità assoluta.

L'opzione dell'uomo di Stato si apriva nettamente, si allargava verso la corposità della storia e della vita; quella invece del grande intellettuale aristocratico si chiudeva nel culto esclusivo e settario di una mera forma teoretica, di un *principio* divenuto ormai affatto utopistico. Che importava, comunque, tutto questo? L'opposizione antigiolittiana aveva appunto bisogno di una ricostruzione scientifica dell'utopia, per rimettere a nuovo il vecchio arsenale ideologico della borghesia rivoluzionaria, per poter coprire così il proprio vuoto politico, e per dare inizio finalmente alla lotta.

Che essa riconosca quindi, apertamente o tacitamente, Vilfredo Pareto come proprio maestro non può davvero sorprendere: in definitiva, l'astrattezza dell'economia pura, l'irrazionalismo pessimistico della sociologia sono, nel medesimo tempo, il contraccolpo, il parallelo e lo sbocco della pseudostoriografia antirisorgimentale incentrata sul mito della « rivoluzione fallita ». Ma se tutto ciò non stupisce, è lecito anche dedurne un giudizio conclusivo sulle diverse forme dello schieramento antigiolittiano.

Esse sono tutte, indistintamente tutte, l'espressione politica diretta del più genuino e originario ideale borghese, e rappresentano, nel loro insieme, l'estremo tentativo di ricondurre e di mantenere lo Stato unitario nella sua primitiva funzione, quella cioè di custode univoco e rigoroso di un ordinamento giuridico e di un assetto sociale strettamente conformi agli interessi della classe detentrica della proprietà capitalistica. La loro ispirazione più profonda, la loro più vera natura affondano perciò le radici in un sottosuolo propriamente *reazionario*; e in effetti — come già si è visto — si alimentano di un antistoricismo irrazionale, utopico, consciamente o inconsapevolmente eversivo.

Certo, un giudizio siffatto, se risulta subito ovvio o almeno comprensibile, nei confronti degli avversari *di destra* del giolittismo (da Sonnino ad Albertini, e magari a Pantaleoni o allo stesso De Viti De Marco), può invece apparire ingiusto e paradossale rispetto a quanti (con Salvemini, Murri, Arturo Labriola, Mussolini, Sturzo, e poi Dorso, e alla fine Go-

beti) si contrappongono nettamente *da sinistra* alla politica giolittiana, in una discorde concordia che unifica sotto un denominatore comune le diversità di coloritura e di accento. Non si attestano forse tutti costoro, a seconda delle proprie specifiche preferenze ideali, sulle posizioni del meridionalismo socializzante o dell'anarco-sindacalismo, o su quelle ancora del sovversivismo massimalista e plebeo, o del modernismo demo-cattolico, o della « rivoluzione liberale »? E non adottano dunque delle formule, non incorporano interessi e rivendicazioni, non affrontano dei problemi, che escono chiaramente fuori dai limiti di un *rigido* quadro borghese?

A tutta prima, sembra davvero difficile poter rispondere a tali obiezioni, e si è portati a escludere che simili correnti politiche possano rientrare in quel contesto reazionario di cui sopra si è detto. Ma al fondo di tutte quelle impostazioni (per audaci, spericolate o accese che siano) permane sempre, insoluto e tenacissimo, il duro nodo concreto del convincimento liberistico; questo anzi, proprio nell'antigiolittismo *di sinistra*, si viene qualificando e mediando attraverso una serie di passaggi, che lo rendono, se non meno estraneo, certo meno immediatamente antitetico alle forze e agli strati sociali del mondo precapitalistico e persino a un movimento radicalmente antiborghese come quello operaio.

In definitiva (è questa un'acutissima intuizione di Antonio Gramsci), i politici e gli intellettuali della sinistra antigiolittiana operano *semplicemente* la trasposizione dell'iniziativa, degli interessi, degli ideali borghesi dalla sfera dell'*individuo* a quella del *gruppo*. Ecco perchè, sul piano propriamente economico, un personale siffatto non sa spingersi mai al di là di uno schema classico di mercato, anche se poi si affanna magari a ricostruirlo sul presupposto di autonomi centri *collettivi* di direzione imprenditoriale, inseriti in un sistema di spregiudicato e multilaterale confronto. Ecco perchè, soprattutto, gli sforzi e gli esperimenti *politici* del radicalismo antigiolittiano, pur se assumono espressioni e sfumature diverse, si risolvono sempre nel tentativo di ricondurre la dialettica *oggettiva* dei contrasti di classe entro i modelli *soggettivistici* dell'individualismo concorrenziale, e di ripristinare quindi, attraverso la contrapposizione e la lotta fra le scelte *volontarie* dei diversi gruppi di interessi, un processo di sviluppo del tipo di quello ipotizzato dagli ideologi della borghesia rivoluzionaria.

Non è dunque qualcosa di fortuito il fatto che, da Salvemini sino a Gobetti, il momento politico finisca sempre per scadere al livello dell'economismo, e venga così mutando le sue leggi e le sue formule, le sue stesse immagini e le sue categorie di giudizio da quelle del sistema produttivo, così come è stato definito dalle strutture degli ordinamenti capitalistici. Ma allora, mentre si riconferma l'insuperata e peculiare sostanza di classe delle diverse correnti politiche che abbiamo compreso sotto il termine di *antigiolittismo di sinistra*, risulta altresì comprovata definitivamente l'egemonia ideologica della grande sintesi pare-

tiana su *tutto* lo schieramento dell'opposizione, poichè è appunto in Pareto che si rinviene la formula teoreticamente più rigorosa, il vero e proprio modello, di una scelta liberistica che respinga e rifiuti il liberalismo anche nel suo *momento pratico*, o che pretenda comunque di reciderne i necessari e organici prolungamenti verso la democrazia.

Di là dunque da tutte le apparenze o le assimilazioni libertarie e socializzanti, di là da tutti i tentativi attivistici e disperati di « collegarsi alle masse » (magari in chiave sindacalistica o sulla linea gobettiana della « rivoluzione delle élites »), ciò che concretamente viene abbracciato e perseguito è l'utopia, senza dubbio reazionaria, di un rigoroso proseguimento, fattosi ormai antistorico, del processo borghese. Pertanto, il *fiume carsico* del rifiuto del Risorgimento come « rivoluzione fallita », se ha mutato di forme e di strada ricomparendo alla luce delle battaglie e delle lotte civili, è rimasto però sostanzialmente il medesimo. Lo stesso vuoto politico, lo stesso distacco dalla storia, la stessa tensione eversiva, la stessa incapacità a costruire (come a conservare) lo contraddistinguono contro Giolitti, come già prima contro gli eredi immediati di Cavour o la paziente e prudente Sinistra di Cairoli e Depretis. E, come è chiaro, esso non potrà avere uno sbocco effettivamente diverso, non potrà in alcun modo garantirsi un altro destino.

La lezione della storia è lì a confermarcelo: se l'*opposizione risorgimentale al Risorgimento*, nella sua prima forma, si è inabissata con Crispi, quando è poi riemersa come antigiolittismo, e dunque nella sua seconda apparizione storica, ha trovato la propria fine inevitabile — sempre lungo la china della politica di potenza — nell'esperimento (ben altrimenti catastrofico, ma egualmente eversivo) dell'avventura fascista. Un simile impressionante *ricorso* non si sostiene semplicemente, però, su quella verità inoppugnabile, su quella verità *di fatto*, la quale, per così dire, consacra tutto ciò che è storicamente accaduto. Esso si regge altresì su di un nesso logico profondo, che collega insieme, nella loro origine, nel loro contenuto, nel loro esito conclusivo, i due modi di essere della non mai spenta opposizione anticavouriana: è proprio questo un caso in cui è dato riconoscere che il reale è razionale.

La contraddizione decisiva, di fronte a cui si trovano, dopo il '61 come dopo il '98, ogni indirizzo, ogni linea di prosecuzione *semplice* del processo borghese, è infatti (lo abbiamo già veduto, del resto, esaminando il significato di fondo del sistema giolittiano) quella della incapacità a cogliere e a garantire la realtà della nazione e delle concrete forze sociali e politiche che la sostanziano e che la esprimono democraticamente, in tutta la sua effettuale interezza. La via d'uscita da una situazione siffatta, quanto mai fragile politicamente e alla lunga insostenibile, può allora essere *soltanto* quella di una forzatura dello Stato

unitario nella direzione nazionalistica della politica di potenza, attribuendogli così, per questa strada violenta e surrettizia, se non un senso, una carica, una tensione mistificatrice, *di tipo nazionale*. Lo stesso Giolitti (appunto per mantenere in piedi il delicato meccanismo conservatore dei suoi equilibri e delle sue mediazioni) dovette sacrificare a quest'idolo, dovette incorporare una simile componente entro la propria politica, quando nell' '11, e sia pure con tutta l'avvedutezza possibile, inaugurò obiettivamente la mitologia rovinosa della « quarta sponda ».

Può sorprendere piuttosto, a tutta prima, che le diverse correnti dell'antigiolittismo abbiano a lungo ondeggiato, nelle loro scelte, tra una critica impostata sui motivi della politica interna e la lusinga delle fasciose diversioni sul terreno internazionale. Sorprende, insomma, che non abbiano subito seguito l'esempio già illustrato dal Crispi, seppure con scarsa fortuna: sorprende, cioè, che non si siano inoltrate con fermezza, e per un'autonoma decisione, lungo la strada del tentativo imperialistico. E tuttavia è un fatto che, nel primo decennio di questo secolo, e in pratica sino alla vigilia della prima guerra mondiale, i gruppi nazionalisti sono rimasti politicamente e idealmente isolati, anche se la loro influenza si veniva mano a mano allargando ai circoli intellettuali più impazienti, ai gruppi ideologici meno radicati nelle tradizioni, meno sensibili ai valori specifici della nostra civiltà.

In altre parole, è dato di constatare un'esitazione, un timore quasi, che non è facile comprendere subito. Ma la forzatura nazionalistica dello Stato unitario, quale ormai si era costituito e affermato sulle basi democratiche del sistema di Giovanni Giolitti, era divenuta un'impresa di eccezionali proporzioni, che comportava un'ampiezza di respiro, una vastità di disegno, un vigore, un'energia, di cui certo non potevano essere capaci, da sole, le varie forze dello schieramento antigiolittiano.

Contro il trasformismo di Depretis era stata sufficiente (e del resto non senza lunghe lotte e intrighi coperti e accaniti) la cocciuta monomania crispina, ancora direttamente connessa al giacobinismo del « partito d'azione ». Adesso, però, erano entrati nel gioco i socialisti e i cattolici. Erano cioè parte attiva della vita civile e politica del paese, erano anzi momento decisivo e non liquidabile dell'organismo statuale, queste due grandi correnti, le quali non erano certo scaturite a caso dal nuovo terreno storico arato dal processo risorgimentale, dal momento che proprio nella loro carica universalistica (o, come si soleva dire, nel loro internazionalismo) si esprimeva e trovava forma, storicamente, la caratteristica *vocazione universale* della nazione italiana. Perciò, oramai, forzare lo Stato in senso nazionalista significava, innanzitutto, forzare l'intera nazione; e dunque *questa* nazione, per la quale nulla vi poteva essere di più innaturale e incongruo. E non voleva dire allora, tutto questo, sprigionare un'ondata di irrazionalismo, di cui non si potevano davvero misurare a priori gli sviluppi e le conseguenze?

Di qui, appunto, le esitazioni, le riluttanze; e però, non appena si disgrega l'intero assetto degli equilibri europei, e scoppia nel '14 il pri-

mo conflitto mondiale, ecco che la scelta, troppo a lungo rinviata, immediatamente si compie. In realtà, proprio inserendosi nello sconvolgimento generale, le diverse correnti dell'opposizione antigiolittiana possono finalmente acquistar di riverbero quell'energia e quel peso politico che facevano loro difetto, e tutte allora, senza eccezioni, possono confluire da destra e da sinistra nell'*interventismo*, per imboccare, abbandonata ogni remora, la strada dell'avventura imperialista.

Naturalmente, all'interno di questo nuovo blocco, le singole posizioni che vi sono approdate giustificano in maniera differente la propria decisione. Così, ad esempio, i conservatori parlano, non senza una malaccorta ingenuità, di « sacro egoismo », e con Sonnino concepiscono una loro astratta guerra particolaristica, che dovrebbe sì restituire alla Italia i suoi « naturali confini » e assicurarle una buona volta il ruolo di « grande potenza », ma che, al tempo stesso, non dovrebbe intaccare la sostanza del vecchio assetto europeo, nè modificare troppo profondamente i rapporti di forza tradizionali. Così, invece, i democratici, sottraendo della loro alleanza con lo czar, dirigono decisamente la punta della loro politica contro gli « imperi del militarismo autocratico », ne proclamano necessaria la dissoluzione, legano le loro speranze allo insorgere di nuove nazionalità e nuovi Stati. Così, infine, gli estremisti dell'anarco-sindacalismo e del sovversivismo mussoliniano si spingono addirittura a identificare la guerra con la rivoluzione, la quale, appunto, dovrebbe « uscire dalle trincee ».

Quale che sia, però, la diversità delle motivazioni e degli indirizzi, tutte le correnti antigiolittiane finiscono comunque per trovarsi d'accordo su un concetto, su un giudizio storico e politico, che costituisce, in definitiva, la loro base comune. Per esse, cioè, l'intervento dell'Italia nel conflitto mondiale si configura come « l'ultima », come « la quarta guerra del Risorgimento ».

Ma se è questo, per così dire, il loro minimo comun denominatore politico, in questo anche si rivela, si smaschera, la loro profonda natura antidemocratica. Viene alla luce, insomma, la loro inestirpabile radice borghese: quella che, come abbiamo già veduto, ha alimentato il loro astratto disegno di un proseguimento rigorosamente classista del processo risorgimentale, e che dunque ha agito di continuo nel senso di imporre alla lotta politica in Italia un obiettivo affatto antistorico e perciò acritico, utopistico, *necessariamente violento*. Quando infatti si viene a porre la partecipazione italiana al conflitto mondiale del '14 sullo stesso piano delle guerre del '48, del '59, del '66 e del '70, non si cade soltanto in un abbaglio storiografico quasi incredibile, e non ci si limita neppure a un'operazione chiaramente propagandistica, quale è quella di sublimare, o meglio di gonfiare, le idealità provinciali dell'irredentismo sino a un significato di generalissima portata nazionale. In realtà, si confessa altresì, e soprattutto, che ogni prosecuzione *semplice e diretta* della tematica risorgimentale (di là dalle colonne d'Ercole della *soluzione cavouriana*) si risolve sempre, quando voglia essere real-

mente operante, nella *politica di potenza*, e che anzi vi si identifica in modo stretto e senza residui. Di fatto, e proprio per l'ammissione sostanzialmente esplicita dell'intero blocco interventista, Risorgimento e imperialismo sono ormai divenuti una cosa sola.

In altre parole, la borghesia italiana, la classe che era stata egemone lungo tutto il corso del processo risorgimentale, ha potuto riprendere nelle proprie mani, in modo pieno ed esclusivo, l'iniziativa politica, ha potuto tornare a essere l'espressione suprema, e unica, della vita nazionale, solo perchè ha scelto deliberatamente di lasciarsi risucchiare dall'immane vortice irrazionalistico della crisi imperialista, nella speranza (che fu realtà per lo spazio di un ventennio) di essere risospinta in alto e risollecata stabilmente a sommo dell'onda. E' questo il vero fondo, storicamente concreto, degli avvenimenti e delle cose. E che poi la borghesia abbia vissuto e abbia cercato di far vivere tutto questo come una ripresa del Risorgimento, come una splendente rivincita sulle forze che lo avevano « malamente conchiuso », o « sterilizzato », o « tradito », e quindi come la necessaria riscossa dalla vergogna e dal peso della « rivoluzione fallita », non può più certamente mistificare il nostro giudizio, non può non risultarci, oramai, se non come un fenomeno affatto coerente. Dal punto di vista politico e da quello ideologico, questa, e soltanto questa, poteva essere la *forma italiana* dell'imperialismo.

Senza dubbio, la totale identificazione del Risorgimento con la politica di potenza, e anzi con quella esplosione imperialistica che ne costituiva l'espressione esclusivizzata e suprema, era indispensabile alla borghesia italiana, che solo così poteva pervenire a colmare il proprio assoluto vuoto politico. Ma come non riconoscere, al tempo medesimo, che *propter vitam*, per continuare a sussistere, essa finiva per perdere le cause stesse, la ragione storica e ideale, il *titolo* della sua esistenza?

Quello che si è già messo in luce, parlando della politica crispina e delle prospettive della Triplice, e cioè l'incompatibilità tra l'essenza stessa della posizione risorgimentale e tutte le inevitabili implicazioni comportate da una politica di potenza, diviene invero, una volta entrati nella fase dell'imperialismo, contraddizione brutale, antitesi incompatibile e liquidatrice. Il Risorgimento, nel quadro dell'ideologia borghese, non può più essere, adesso, che una forma vuota, una mera immagine retorica, il semplice ricordo di un passato che si vuole mistificatamente far ritenere ancor vivo, e che invece non si è soltanto esaurito, ma si è totalmente dissolto, si è spento.

Con la prima grande crisi imperialistica — oggi, dopo la seconda, lo possiamo vedere con assoluta chiarezza —, entrava difatti in un processo non più arrestabile di decadenza e di disgregazione l'Europa co-

struita sulle fondamenta (e sullo smembramento) della medioevale *respublica cristiana*, l'Europa degli Stati nazionali. A questi, oramai, si apriva soltanto l'irrazionalistica strada di una trasformazione innaturale e snaturante in imperi (conservatori o eversivi, a seconda delle posizioni raggiunte sul mercato mondiale), o quella di una subalterna e avvilita acquiescenza alla volontà aggressiva dei più forti. Ma dunque, nell'un caso e nell'altro, era la realtà stessa, il *momento* della nazione che si deformava e smarriva tutte le sue connotazioni naturali, così come, nell'atto medesimo, veniva meno ogni possibilità di ordine internazionale e quindi anche l'ultima parvenza di una qualche legge, di un qualche valore universalmente accettati.

Sotto un duplice titolo pertanto, e in maniera definitiva, il Risorgimento veniva a esser tradito proprio da coloro che se ne proclamavano gli unici prosecutori ed eredi: in quanto cioè processo di fondazione e di *scopertura* di una determinata realtà nazionale, e in quanto forza obiettivamente suscitatrice e catalizzatrice di una rinnovata carica di universalità; quella, appunto, di cui era portatore, nelle sue più profonde tradizioni civili, il popolo italiano. E però, proprio per tutto questo, mentre a differenza di tutte le altre nazioni europee (ove si eccettui la Russia), il paese, da noi, subì silenziosamente la guerra, ma non poté mai accettarla e tanto meno sentirla come cosa propria, anche se la portò avanti con valorosa tenacia; mentre insomma le grandi correnti politiche in cui si strutturava la democrazia (i socialisti soprattutto, ma anche i cattolici) si attestavano, insieme con i gruppi giolittiani più decisi, sulle posizioni di riserva e di attesa del neutralismo, la borghesia italiana, con i suoi *leaders* politici, i suoi intellettuali, i suoi pubblicisti, i suoi retori, si distaccava definitivamente dalla nazione, se ne separava scavando un abisso che era ormai assolutamente incolmabile.

Né erano soltanto queste le conseguenze. Più grave ancora era il fatto che la politica borghese, nel tradimento definitivo, anche se demagogicamente mascherato, del patrimonio risorgimentale, veniva a recidere ogni legame con il suo stesso passato, rinnegava le proprie origini, i propri titoli storici, vanificava sino in fondo la propria *ragione politica*. Si entrava così, fatalmente, nell'*avventura*. Scoccava cioè sul quadrante della storia italiana il momento più propizio per il trionfo di un personale politico privo di ogni coerenza di principi e di ogni dignità civile, senza luce di cultura, senza logica di condotta, capace soltanto di un propagandismo frenetico e di un deteriore machiavellismo manovriero sul « terreno delle masse »: un personale appunto, avventizio e sovversivo, di spregiudicati avventurieri.

Il fascismo dunque (e crediamo sia questa una spiegazione sufficientemente comprensiva per un fenomeno tanto aberrante) si presenta come la sola espressione — non a caso essenzialmente irrazionalistica — capace di colmare l'impressionante vuoto politico determinato dalla rivincita borghese sulle forze della democrazia. Esso di fatto, sino

alla sua catastrofe inevitabile, si alimenta di continuo, per così dire, dell'*horror vacui* di una borghesia che, *politicamente*, sopravvive a se medesima; scaturisce, cioè, dalla situazione assurda e impossibile in cui versa oramai, in Italia, il vecchio Stato unitario, lo Stato *nella sua forma nazionale*. Questo, in realtà, posto in contraddizione con le sue motivazioni reali e con la sua origine politica, privato delle sue basi storiche, poteva continuare a sussistere solo abbandonandosi senza più remore entro la spirale irrazionalista di un imperialismo sempre più aggressivo, solo traendo galvanicamente un'energia surrettizia da una sorta di scommessa continua contro la razionalità della storia.

La stessa questione allora della « vittoria mutilata » (questa famosa questione, che ha senza dubbio giuocato un ruolo decisivo nell'avvento e poi in tutto il corso storico e nello stesso destino finale del fascismo) può essere adesso compresa nel suo reale significato, può essere valutata in quella sua carica catastrofica, che era effettivamente incontrollabile per *tutte* le forze politiche del paese, quali erano uscite dalla guerra. In concreto, nessuna conquista di posizioni di prestigio o di egemonia sul mercato mondiale poteva essere sufficiente per il popolo italiano: nessun trionfo sul terreno dell'imperialismo lo poteva appagare, così come non poteva restituire allo Stato unitario continuità e coerenza. E quindi, in ultima analisi, il mito della « vittoria mutilata » esprimeva semplicemente (ma con tutte le suggestioni passionali del luogo comune) la radicale e distruttiva estraneità della « soluzione » imperialistica per il nostro popolo e per il suo Stato.

Il successo del fascismo è stato dunque qualcosa di storicamente inevitabile: così come stavano le cose, era necessario, in linea di stretta logica, che all'interno del blocco interventista finisse per prevalere, all'indomani stesso della conclusione della guerra, il personale più eversivo e più bruto, più insensibile al fascino e persino al ricordo di qualsivoglia principio. Solo gente simile poteva sobbarcarsi irresponsabilmente all'impresa di trascinare il paese nelle disastrose follie di una corsa indefinita verso aggressioni successive e continue; e d'altra parte la borghesia italiana era ormai pronta, era matura ad accettare la « guida » di un personale siffatto.

Ma è anche chiaro che entro un tale processo si consumava sempre di più, si aggravava di momento in momento il distacco contraddittorio dello Stato nazionale dalla sua storica ragion d'essere. Lungo il precipitoso piano inclinato della prosecuzione del tentativo imperialistico, si verificava così, nè più nè meno, la distruzione progressiva dell'edificio statuale posto in essere dal Risorgimento. E quando, subito dopo l'armistizio con le grandi potenze antifasciste, nei giorni dall'8 al 10 e 11 settembre del '43, si assistette, proprio nella capitale del regno, allo spettacolo impressionante della fuga e della scomparsa di ogni autorità, della carenza più completa di ogni principio d'ordine, di ogni funzione e persino delle forme più elementari della vita dello Stato, si poté avvertire sensibilmente e si poté misurare d'un colpo solo l'ag-

ghiacciante abisso di quel vuoto politico che, illuso continuamente dalla frenesia irrazionalista del fascismo, aveva seguitato a corrodere alle basi il nostro Stato unitario e adesso, alla fine, lo aveva dissolto.

E' vero: era questo l'esito, lo sbocco dell'avventura fascista; ma era anche la conclusione della politica utopistica e reazionaria di tutte le opposizioni comprensibili sotto il concetto del Risorgimento come « rivoluzione fallita ». E di fatto, se sin dal primo affermarsi del nuovo regime totalitario si determinò il *contraccollo antifascista*, onesto e onorabile, di uomini, gruppi e correnti, che avevano alimentato la critica antigiolittiana e che erano confluiti nell'interventismo, si deve anche riconoscere che mai, da parte di queste forze, si seppe in pratica andare oltre il limite della protesta morale, così come, nonostante le iniziative più nobili e disperate, *politicamente* non si poté fare altro, in ultima analisi, che ripiegare nell'attesa di una liberazione per opera dello straniero. Per vent'anni l'antifascismo italiano dovette dolorosamente ridursi a spiare « l'apparir d'un amico standardo »; perchè divenisse una politica, dovettero entrare in campo il movimento operaio e, nella stretta della sconfitta oramai imminente, quello cattolico: ma questa volta accettati e riconosciuti da tutti.

E' proprio a questo punto, ci pare, che si può prender coscienza sino in fondo della gravità e vorremmo dire dell'aberrazione di quella ripresa del tema della « rivoluzione fallita », di cui abbiamo parlato all'inizio. Ma è allora proprio questo il momento di domandarsi anche perchè gli intellettuali italiani — quelli comunque che si richiamano alle due massime correnti politiche del paese, e che sono quindi *ideologicamente* i più importanti — siano venuti in quest'« anno centenario » riaccarezzando e ripresentando una tesi, che, a parte ogni sua insufficienza culturale, si è dimostrata, sul terreno politico, tanto disastrosa. Sembrerebbe quasi che la lezione della storia sia rimasta del tutto inascoltata o quanto meno incompresa, e che si sia stati incapaci di ficcare lo sguardo ben addentro nel processo lungo e composito da cui è sbocato il fascismo e da cui, come abbiamo veduto, sono poste in causa *tutte* le forze politiche italiane con le loro insufficienze e le loro parzialità.

Non possiamo tuttavia non tener conto, in proposito, di un'obiezione che si presenta di qualche rilievo. Senza dubbio — e il fatto è significativo — gli intellettuali che durante questi ultimi anni si sono adoperati a rimettere in onore la mitologia pseudostorica del Risorgimento come grande occasione mancata, sono altresì gli assertori (e lo sono pressochè tutti) di una tesi che è, ai nostri occhi, un altro luogo comune storiografico, ma che ha avuto comunque, e continua ad avere, una larga fortuna. Il fascismo, cioè, sarebbe una « rivelazione »; sarebbe insomma la conseguenza diretta, e finalmente maturatasi, della respon-

sabilità, della « colpa » secolare del *moderatismo* italiano, e quindi l'ultimo frutto, quello definitivo, dell'incapacità a condurre il processo risorgimentale con la necessaria conseguenza e fino al raggiungimento degli obiettivi impliciti nelle sue « reali » premesse. Ora, è questo il miglior modo di riprendere la vecchia tematica della « rivoluzione fallita », anche dopo il fascismo: è questo anzi il modo di ricomprendervelo dentro, quasi capitolo particolare (e però del tutto omogeneo) di una storia intessuta di sconfitte e di scadimenti continui.

Almeno formalmente, vi è dunque la possibilità, anche in questo dopoguerra, di proseguire con sufficiente coerenza la linea della svalutazione polemica dei risultati risorgimentali e della cosiddetta democrazia prefascista. Ciò può anzi apparire ancor più legittimo, dal momento che quanti (come già il Croce) affermano la validità piena del Risorgimento, e sono poi condotti, secondo una logica strettamente conservatrice, a riconoscere nel sistema giolittiano, o in una qualche forma consimile, il paradigma stesso della libertà e della democrazia, sono altresì costretti a considerare il famoso ventennio come una « parentesi ». Ma una tesi siffatta non porta forse a configurare il fascismo come un fenomeno del tutto aberrante e quindi come un'escrescenza anomala, sostanzialmente incomprensibile, nel processo di sviluppo della vita del paese? E non si cade allora, con singolare contrappasso, in una posizione propriamente irrazionalistica, da cui il corso storico viene arbitrariamente e inspiegabilmente spezzato e da cui pertanto riceve maggior prestigio e persuasività l'ipotesi contrapposta del fascismo come « rivelazione »?

In merito, però, giova porre subito in rilievo che un simile giudizio sul fenomeno fascista non è altro che il plagio in chiave radicale (nella chiave degli intellettuali « azionisti » di questo dopoguerra) di un'intuizione ironica e amara di Giustino Fortunato, sulle cui labbra, naturalmente, l'aforisma doveva assumere un senso ben più profondo, più generale e soprattutto più indiscriminatamente pessimista. Intendiamo dire, in altre parole, che l'avvento del fascismo può senza dubbio esser l'indice di insufficienze assai diverse da quelle su cui continuano oggi ad appuntarsi esclusivamente le critiche settarie degli eredi dell'opposizione antigiolittiana. E così, se è certo che la tesi del « fascismo-rivelazione » è tutto sommato sostenibile (di più, in ogni caso, di quella della « parentesi »), nulla vieta però di ritenere che essa chiami in causa le manchevolezze, le carenze specifiche di *tutte* le forze politiche del paese, e non quelle soltanto del *moderatismo* italiano.

Le forze dell'antifascismo di origine borghese (e quindi, oramai, le diverse correnti dello schieramento radicale e di *sinistra*, dal momento che è scomparsa, in pratica, o si è fatta conformisticamente insipida la antica opposizione liberista di *destra*) si sono dunque attestate, dopo la fine disastrosa dell'ultima avventura bellica, su delle posizioni la cui legittimità formale regge soltanto sul terreno delle prime e più superficiali apparenze. Regge, in definitiva, solo nel confronto e nel contrasto

con alcuni concetti dell'indirizzo politico crociano, divenuto in questo dopoguerra puramente conservatore. Rimane perciò sempre aperto il problema del come e perchè ha potuto verificarsi — e proprio nel campo cattolico e in quello marxista — quest'attuale ripresa della tematica della « rivoluzione fallita ».

Da un fatto bisogna allora partire: negli anni cruciali dal '14 al '18, e dunque dalla crisi decisiva delle « radiose giornate di maggio » sino alla conclusione vittoriosa della guerra, è stato il blocco interventista a trionfare; il sistema giolittiano invece, in *tutte* le forze e le posizioni che lo componevano, è stato ed è rimasto sconfitto. Come già si è notato, Giolitti doveva rinchiudersi nel silenzio di una non partecipazione attendista; il socialismo doveva arroccarsi nella riserva passiva della neutralità, e il movimento demo-cattolico finiva addirittura per scindersi tra quanti, con Meda, si affrettavano a raggiungere le fila degli interventisti, e quanti, con Miglioli, rimanevano fedeli al rifiuto cristiano di una guerra che, qualche anno dopo, sarebbe stata definita autorevolmente come un'« inutile strage ».

E' vero, in questa disfatta dell'intero schieramento democratico aveva assolto una funzione decisiva la tremenda crisi imperialistica, da cui era stato investito e sconvolto il sistema europeo, e attraverso di esso quello mondiale; ma la sconfitta di tutte le grandi correnti democratiche, se trovava in questo una spiegazione, non ne veniva comunque diminuita o tanto meno cancellata. Quelle forze, in altri termini, erano giunte al loro « mane, thecel, phares », erano state misurate e pesate dagli avvenimenti, ed erano risultate mancanti, *scarse* di fronte alla storia.

E' da questa insufficienza pertanto che bisogna prender le mosse, non solo per rendersi conto del successo (facile, tutto sommato) che poté conseguire allora il blocco interventista, ma anche per comprendere il perchè dell'attuale ripresa della mitologia sulla « rivoluzione fallita », così come si manifesta nel quadro della cultura marxista e di quella cattolica. Il punto determinante, insomma, sta proprio in questa debolezza insuperabile, che la democrazia italiana (la quale si esprimeva allora nel sistema giolittiano) ha messo improvvisamente in luce al momento della svolta del '14.

Non a caso l'interventismo poté appropriarsi dell'*ideale rivoluzionario*, poté incorporarlo nel proprio programma e mistificarlo nella tensione degli entusiasmi bellicisti. In realtà, l'unica risposta possibile di fronte alla scadenza della guerra, il solo modo di sottrarsi concretamente e positivamente al risucchio della spirale imperialista non stavano in un semplice rifiuto (nell'obiezione di coscienza della neutralità), ma nella capacità di assumere in maniera esplicita e ferma delle *responsabilità rivoluzionarie*. Insomma, per dirla con altre parole, in tanto il paese scivolava inarrestabilmente verso la guerra, in quanto non si era in grado, in quanto cioè nessuno sapeva essere all'altezza di affrontare sul serio il vero problema storicamente maturo e in sè non

più differibile senza provocare involuzioni e disastri: quello appunto della *rivoluzione*.

Ma perchè questa tesi possa venir compresa sino in fondo, occorre innanzitutto cercare di chiarire che cosa s'intenda quando si parla della *attualità*, oramai pienamente raggiunta in quegli anni, della *questione rivoluzionaria*. E a tal fine bisogna previamente abbandonare tutte le idee tradizionali e consolidate, tutti i miti, i preconcezioni, gli *idola* intorno alla rivoluzione, per tentar di discendere sul terreno ben determinato e concreto della storia italiana.

Visto nel suo insieme, l'elaborato edificio del giolittismo non era altro che quella forma storica in cui — sul piano politico, sociale e civile — la vita della nostra nazione poteva trovare il modo di esprimersi secondo tutta l'ampiezza consentita dalle condizioni e dalle circostanze di fatto. In tal senso, e indipendentemente dal modo con cui veniva concepito dalle diverse forze che lo componevano e che vi erano interessate (o dallo stesso Giolitti), esso *complessivamente* rappresentava il dispiegamento pressochè completo della democrazia, con l'unico limite — costituito appunto dal ruolo egemonico esercitato dal gruppo giolittiano — di una resistenza accanita a che la direzione della cosa pubblica passasse immediatamente nelle mani dell'una o dell'altra delle due forze che sorreggevano alla base il sistema, e cioè nelle mani dei socialisti o dei cattolici.

Proprio per questo — come è stato osservato da Antonio Gramsci — Giolitti continuamente « mutò spalla al suo fucile », e insomma applicò costantemente il principio del « *divide et impera* », ora sollecitando l'alleanza dei socialisti per « ridimensionare » i cattolici, ora ricercando quella dei clericali per resistere alle accresciute pressioni del movimento operaio. Ma proprio in questa continua oscillazione pendolare, che caratterizzò il giolittismo fino allo scoppio della guerra, si rivelano sino in fondo la natura democratica del sistema e il suo limite conservatore: e infatti il governare, per Giolitti, era ormai divenuto possibile solo appoggiandosi a una delle ali dello schieramento democratico, le cui forze essenziali, d'altro canto, si dimostravano incapaci di stabilire un punto d'incontro comune, in modo da superare, da rendere inutile la presenza egemonica, e conservatrice, della mediazione giolittiana.

Ora una situazione di democrazia pienamente dispiegata (e quasi a tanto si era giunti, in pratica, nei primi quindici anni del secolo) pretende sempre di definirsi e di organizzarsi in un assetto del sistema sociale che le sia omogeneo, che ne sappia esprimere cioè tutte le possibilità, tutte le esigenze diverse e molteplici: essa ha bisogno perciò di dar vita a un ordinamento giuridico nuovo e, sul terreno politico, a uno

Stato che se ne costituisca il garante. Si tratta anzi di una necessità assoluta per la democrazia; e di fatto, ove non sia in grado di raggiungere quegli obiettivi, è destinata inevitabilmente — almeno in linea logica — a disgregarsi nel disordine anarchico, nel contrasto incompatibile di spinte e contropunte corporative.

Tra la democrazia e la rivoluzione (intesa questa nel senso suo proprio di rinnovamento in radice di tutti gli istituti che definiscono un determinato assetto del sistema sociale) esiste dunque un legame così organico e stretto da rendere il secondo termine lo sbocco pienamente comprensivo e *naturale* del primo. E però, quando storicamente si verifichi una incapacità, o anche una *non sufficienza* rivoluzionaria del blocco democratico, quando questo cioè non sappia esprimere in misura adeguata le idee e le *élites* indispensabili alla trasformazione del sistema, ecco che, di fronte al rischio inopportuno della decomposizione anarcoide, non può non riaffermarsi, nella sua immediatezza, l'esigenza di una qualche *forma organizzativa*, di un qualche ordinamento, che siano comunque in grado di impedire o almeno di contenere lo scoppio dilacerante dei contrasti corporativi.

Il processo democratico dunque, per impetuoso che sia, può sempre coronarsi e concludersi (e ne è esempio il giolittismo) in una formula conservatrice. Ma è evidente che, in questo caso, si viene ad aprire una contraddizione gravissima tra gli obiettivi e gli sbocchi *naturali* della democrazia e la soluzione mortificante, di vero e proprio *stato di necessità*, cui storicamente ci si è dovuti adattare. Nè in proposito si possono nutrire illusioni: un sistema democratico che rimanga entro un limite conservatore, anche se può prolungarsi considerevolmente nel tempo, è sempre contraddistinto da una insuperabile e pericolosissima fragilità. Anzi (soprattutto se il sistema sociale non ha ancora raggiunto, sul terreno economico e produttivo, una sufficiente condizione di « opulenza ») prima o poi, all'interno del regime democratico, viene sempre a dischiudersi un varco per tutti i possibili tentativi reazionari (poco importa se *di destra* o *di sinistra*), e insomma per degli esperimenti eversivi diretti alla liquidazione violenta, o quanto meno alla svalutazione ideale, della stessa democrazia.

Possiamo allora comprendere, ci sembra, il vero perchè non solo del successo, che parve inopinato, del blocco interventista, ma anche dell'affermazione nefasta del fascismo nel primo dopoguerra; e possiamo intendere altresì il motivo ultimo di questa ripresa anacronistica delle tematiche sulla « rivoluzione fallita », che affligge oggi la cultura marxista e quella cattolica. E' sempre la medesima ragione, è quella stessa che ha consentito e determinato di continuo il ripresentarsi, sotto forme diverse, della vecchia *opposizione risorgimentale al Risorgimento*, il riaffiorare periodico di quel *fiume carsico* in cui sono affluite tutte le correnti politiche ispirate al rifiuto borghese della democrazia. Ma adesso questa ragione ci può apparire nella sua effettiva natura: si tratta della *insufficienza rivoluzionaria* (strutturale o con-

tingente che sia) delle forze fondamentali del sistema democratico italiano.

L'orientamento ideologico-storiografico, attualmente dominante tra gli intellettuali che si rifanno alla posizione marxista o a quella cattolica (in una convergenza di giudizio che potrebbe apparire a prima vista singolare, ma che invece risulta ben comprensibile per quanto si è venuto dicendo sin qui), è legato nella maniera più stretta al *limite* di queste due posizioni. E' legato, cioè, alla loro diversa e comune inadeguatezza di fronte alla prospettiva, pur storicamente necessaria, della rivoluzione; non certo alla loro vera e profonda *sostanza*, che è senza dubbio democratica e pertanto politicamente positiva.

In altre parole, la ricomparsa, sul terreno culturale, dell'antica insoddisfazione per il modo in cui si è sviluppato il processo storico della società italiana, ci si viene a configurare chiaramente come il *contraccollo intellettualistico* (ma insieme come il *ribadimento*) dell'*insufficienza rivoluzionaria* del movimento operaio e di quello cattolico. Proprio perchè queste due grandi forze non sanno oggi andar oltre i confini della democrazia, diviene facile alla pigrizia degli intellettuali sostituire il problema realmente rivoluzionario del rapporto fra la dimensione democratica e l'edificazione di un nuovo ordinamento giuridico e di un nuovo Stato, con un atteggiamento che è meramente eversivo, perchè è antistorico: con quell'atteggiamento, cioè, che si risolve in un rifiuto semplice, e comunque in una critica astratta, delle conquiste e dei risultati di più di un secolo di sforzi, di lotte, di opere tenaci, di lenti e faticosi progressi; di più di un secolo di vita, insomma, del popolo italiano e delle sue avanguardie politiche più qualificate.

In tal senso, i vari intellettuali che pretendono di essere nel filone marxista, o quelli che si collocano lungo la linea del pensiero cattolico, finiscono non per rivelare ma per coprire il vero *punctum dolens* della situazione di oggi: ne sono, precisamente, la *coscienza mistificata*. E' ben vero che avvertono, o fanno avvertire, la necessità di uno sviluppo rivoluzionario; ma in quest'atto medesimo lo vanificano e lo rendono impossibile, proprio perchè, in ultima analisi, lo concepiscono ancora in termini identici a quelli dell'*opposizione borghese* all'indirizzo di Cavour, ai risultati del '61 e al successivo corso democratico della storia italiana; e perchè quindi lo ipotizzano, per auspicarlo o per deprecarlo, in un modo sostanzialmente reazionario-eversivo.

Il significato e, vorremmo dire, lo scopo di tutta questa lunga indagine intorno al tema della « rivoluzione fallita » si fanno adesso, ci sembra, definitivamente chiari. Quel concetto, quella pseudocategoria storiografica sono infatti connessi con il problema stesso della *rivoluzione*, che in Italia è politicamente e storicamente attuale, e che coincide con il necessario superamento del limite conservatore della democrazia. Ma una simile connessione, poichè distorce e deforma quel fondamentale problema, ponendolo nell'antitesi più cruda con la dimensione democratica e con il concreto sviluppo storico della società

italiana, ne viene inevitabilmente a impedire un'analisi esatta. E questa, allora, proprio secondo la legge di un logico rovesciamento, deve di necessità comportare, come un suo aspetto organico e interno, e anzi come una delle sue possibili verifiche, la valutazione giusta e positiva del processo risorgimentale, nell'abbandono più completo di ogni anche minimo residuo di quelle tematiche che hanno contraddistinto l'opposizione giacobina, liberistica e radicale al Risorgimento.

Siamo giunti così a poter stabilire un rapporto preciso, una *relazione di omogeneità*, tra la questione risorgimentale e quella rivoluzionaria: il che è appunto l'obiettivo ultimo di queste pagine. E però, proprio per identificare meglio la natura e la portata di un rapporto siffatto, non diviene forse decisivo, ora, un esame approfondito delle ragioni dell'inadeguatezza — comune anche se diversa — delle grandi forze democratiche, del movimento operaio e di quello cattolico, di fronte alla prospettiva della rivoluzione? Di qui, infatti, sono derivate quelle soluzioni di continuità che hanno interrotto e spezzato il corso della storia italiana; di qui pertanto ha potuto incessantemente ripartire (per riaffermarsi temporaneamente e per mettere così in crisi il nostro sistema democratico) quella rovinosa linea politica, che è implicita, come si è visto, nel concetto di « rivoluzione fallita »; e di qui dunque, da questa *insufficienza rivoluzionaria*, bisogna adesso riprendere il discorso per poterlo portare al suo termine.

Che il movimento cattolico debba di necessità rimanere al di sotto e al di qua del problema della rivoluzione, non è cosa difficile a dimostrarsi. I termini della questione sono anzi del tutto chiari, e invero, già a un primo esame, i motivi di tale inadeguatezza si fanno subito espliciti.

E' evidente, innanzitutto, che di fronte a una configurazione di tipo capitalistico, *borghese*, dell'ordinamento del sistema sociale, il mondo cattolico è portato, quasi per una reazione immediata e spontanea, ad attestarsi su delle posizioni di netto e completo rifiuto. In tal senso esistono dei documenti non solo mai rinnegati, ma ancora pienamente operanti nel vivo dello sviluppo del *pensiero cattolico* (l'esempio più illustre ne è il « *Sillabo* »), che, come suol dirsi, fanno testo. E in effetti la *soluzione borghese* dell'assetto della società, mentre discende da una tavola di valori che si contrappongono in maniera radicale a quelli più essenziali e profondi della rivelazione biblica ed evangelica, appare persino inconciliabile con le formule e i concetti proposti, nel corso delle sue elaborazioni teologiche, metafisiche e scientifiche, dallo stesso *pensiero cattolico*. Questo, e non a caso, ha cercato piuttosto di stabilire i termini di un possibile compromesso con il mondo preborghese della *società signorile*, difendendolo sino all'estremo e con-

tinuando anzi a ispirarvisi nella sua lotta, ormai plurisecolare, contro la borghesia.

L'antitesi veramente inconciliabile tra mondo moderno e cattolicità e, all'apposto, la speranza, sia pure illusoria, di un accordo, di una relazione omogenea tra quest'ultima e l'antica società del *signore* e del *servo*, discendono contemporaneamente, infatti, da un duplice ordine di motivi.

In primo luogo, il sistema borghese, a differenza di quello signorile, riconosce come proprio valore ultimo, e anzi unico ed esclusivo, quello economico. Esso può quindi lasciare alla religione e alla Chiesa soltanto il posto e il ruolo di una anacronistica sopravvivenza, che, al massimo, va tollerata fino a che non sia spenta.

Viceversa, in secondo luogo, la strutturazione articolata della vita sociale nelle sue figure e categorie costitutive (nei suoi ordini, o stati, o « classi ») appare sottoposta nell'ambito del sistema signorile (ma non certo in quello borghese) a una norma di tipo *funzionalistico* e *personale*, che ha trovato appunto la sua espressione più perspicua, durante il Medioevo, nell'istituto dell'*investitura*. Entro un simile quadro, cioè, in tanto si possiede, in tanto si è titolari di una proprietà (e ci si colloca quindi lungo la scala e nell'intreccio dei rapporti sociali), in quanto si è singolarmente qualcosa, si rappresenta un particolare valore necessario all'armonia dell'insieme, si adempie un compito determinato.

E' evidente allora che la legge suprema di un simile assetto viene a essere di *carattere etico*, dato che ai diritti derivanti dall'istituzione proprietaria corrispondono puntualmente, o meglio si presuppongono, gli specifici doveri che ciascuno è tenuto ad assolvere, a seconda del posto occupato nella società. Ed è chiaro altresì che la Chiesa può porsi quasi naturalmente al centro di un sistema siffatto, come la massima garanzia, la tutela più alta e più ferma e addirittura la fonte di quella legge morale, che è, per così dire, immediatamente presente in tutti gli ordinamenti giuridici positivi della *società signorile* e che comunque ne è il fondamento.

Nulla di tutto questo si verifica più, ovviamente, in regime borghese: qui sola norma regolatrice è quella della proprietà, e di una proprietà sottoposta in modo ferreo alla legge dell'accumulazione; qui le singole *figure sociali* si svuotano progressivamente di ogni contenuto reale, divengono i meri segni, i semplici modi di una sola e generica attività, diretta univocamente al guadagno; qui ogni giudizio propriamente etico cessa di avere rilevanza e significato, e il diritto positivo non ha più, per principio, alcuna apertura possibile verso la morale. Ma qui dunque la Chiesa è veramente un residuo del passato e niente altro, se almeno si può considerare come un presente del tutto accettabile quest'assetto cui la borghesia ha ridotto la società civile, e che è tanto radicalmente avverso alla natura e ai destini dell'uomo.

Non è su ciò tuttavia che dobbiamo soffermarci: quanto ci preme adesso di sottolineare è che il duplice motivo di antitesi tra la Chiesa e la borghesia (e il suo rovesciamento in un doppio legame di affinità

con il mondo signorile) ha inevitabilmente condotto i cattolici, mano a mano che si determinava la vittoria borghese sull'antico regime in decadenza e in crisi, ad attestarsi sulla linea d'un'opposizione tanto radicale quanto impotente.

Il nuovo sistema era effettivamente inaccettabile per la cattolicità; e però questa non aveva su di esso alcuna capacità di presa, alcuno strumento per intaccarne la sostanza, per mutarne i fondamenti, per modificarne le forme. Anzi, se si rimaneva entro la perniciosa illusione di un intervento diretto dell'Istituto ecclesiastico in funzione di una attività materialmente regolatrice della vita associata; se si restava ancorati, cioè, a quell'utopia — tipica dell'epoca signorile — per cui dai principi religiosi dovrebbero e potrebbero essere immediatamente dedotti gli ordinamenti del viver civile, non si poteva aprire altra prospettiva che quella di un secco ritorno all'indietro, di un rifiuto irrazionalistico dei risultati della storia. Ma questa, se anche non è l'assunzione inevitabile, l'assorbimento immancabilmente compiuto di tutto il passato, è però sempre la critica dei suoi limiti ed errori, e costituisce in tal senso quel *presente* da cui si deve partire, e che non può certo essere negato mai in maniera reazionaria, ossia nel nome dei valori di un mondo particolare, che non a caso, nè arbitrariamente, ha finito per essere travolto dalle cose e dagli uomini.

Sul piano *politico* — ed è questo che qui essenzialmente ci interessa — la conseguenza può essere una sola: all'interno del regime borghese, i cattolici, in quanto tali, vengono sì a costituire un formidabile schieramento di opposizione, e rappresentano quindi, obiettivamente, una delle grandi forze su cui si fonda la democrazia, ma non possono poi dare vita a una loro soluzione dei problemi dello Stato e dell'assetto sociale. Anzi, ogni qual volta si propongono di passare a un'azione politicamente e dinamicamente costruttiva, di andare cioè oltre i confini di una situazione *puramente* democratica, essi non possono non esaurirsi, quasi di colpo, in una serie di impotenti conati eversivi. Ambedue queste caratteristiche, infatti, sono peculiari all'*intransigentismo* e ne definiscono rigidamente la figura e la prassi.

Far passare questa immensa riserva democratica, rappresentata dall'opposizione cattolica, sul terreno e nel quadro di una prospettiva rivoluzionaria, ossia di un rinnovamento in radice delle basi ultime dell'ordinamento giuridico e dell'organismo statale, non era dunque un problema che potesse essere affrontato dai cattolici stessi e in nome dei principi elaborati nell'ambito della loro tradizione di pensiero. E tuttavia una simile ondata di fondo, la quale apriva oggettivamente la questione decisiva della trasformazione del sistema, non poteva nemmeno essere risolta sul serio entro la cornice ristretta di un'operazione sostanzialmente conservatrice, che si proponesse di puntellare il regime esistente in cambio di qualche vistoso privilegio corporativo destinato ad allargare la sfera di influenza dell'Istituto ecclesiastico e soprattutto a garantirne la libertà. A parte, infatti, il carattere ovviamente precario dei risultati di un tale *ricatto*, rimaneva pur

sempre un problema, che era davvero insolubile all'interno di un indirizzo di moderatismo conservatore. In realtà, una volta che, attraverso le esperienze, per quanto cautiissime, dei tentativi « alla Gentiloni », si fossero anche appena socchiusi i cancelli del ghetto del *non expedit*, e si fossero quindi invogliati e poi assuefatti i cattolici a partecipare alla nuova vita politica della nazione, come si poteva ancora sperar di respingere, o almeno di contenere, la spinta popolare e sovvertitrice delle « plebi cristiane »? E d'altra parte, non era questa del tutto impotente e senza futuro, e quindi — data la sua natura necessariamente avventurosa — pericolosissima per la pace della Chiesa nei suoi rapporti con lo Stato?

Se dunque era inevitabile entrare nel mare aperto delle lotte sociali e politiche, ciò non poteva non esasperar di continuo la tensione democratico-eversiva delle masse cattoliche. D'altro canto non si manifestava, nello schieramento delle posizioni laicali, alcuna forza pienamente rivoluzionaria. Nessuna corrente politica, insomma, era tale da trascendere l'univocità economicistica insita nell'ordinamento giuridico borghese; e nessuna era quindi in grado di dar vita a un diritto *realmente comune*, in cui, per la raggiunta garanzia delle diverse dimensioni e aspetti *qualitativi* presenti nella società civile, potesse finalmente trovar concretezza l'estrema aspirazione cavouriana della « libera Chiesa in libero Stato ».

E' evidente allora che il problema della fondazione e dello sviluppo di un *partito cattolico* non poteva non riaffiorar di continuo e non rimanere stabilmente all'ordine del giorno. E però proprio a questo punto si rivela senza più schermi la contraddizione di fondo, in cui rimane fatalmente impigliata qualsivoglia politica cattolica, da quando si è conclusa la crisi della vecchia società signorile. Se infatti con l'*intransigentismo* non si riusciva nè si poteva andar oltre una mera protesta primitivamente democratica e non mai mediabile nei termini di un discorso politico dispiegato, con la nascita e poi con l'affermazione del *partito cattolico* si assiste a un primo riassorbimento inevitabile del movimento cristiano entro gli schemi ideali e pratici del mondo borghese, e poi alla sua resa definitiva di fronte alla « società dell'opulenza ».

A Luigi Sturzo, che è stato senza dubbio il creatore della prima formazione politica moderna dei cattolici italiani, il problema della fondazione di un partito siffatto si presentava necessariamente, nel concreto storico, sotto un triplice aspetto.

Era indispensabile, innanzitutto, non distaccarsi da quella grande spinta democratica di base, che era rimasta organizzata sino a quel momento nelle formule dell'*intransigentismo*, per raccogliarla, invece, e per trasformarla, in modo da controllarne l'originaria carica sovvertitrice e da ridurla a strumento di un'operazione politica a livello sto-

rico. Ma allora, per conseguire un simile obiettivo, mentre si doveva mantenere un ruolo di irriducibile opposizione di fronte allo Stato risorgimentale e soprattutto al suo proseguimento giolittiano, occorreva poi, nell'atto medesimo, postulare una modificazione in senso riformista dei risultati raggiunti dal processo unitario, e occorreva quindi dar inizio a una critica complessiva dei modi e delle forme in cui storicamente si era svolto.

Infine (ed era questo l'aspetto più delicato e difficile dell'intero esperimento sturziano) diventava decisiva l'elaborazione di un *compromesso sincretistico* quanto mai complicato e composito: bisognava cioè partire dai dati tradizionali del pensiero cattolico, rimanere costantemente nel loro generalissimo quadro, ma, nello stesso tempo, bisognava configurare il proprio discorso *in termini laici*, e trasporre quindi il patrimonio dei principi etico-sociali del Medioevo cristiano e della Controriforma sul piano di un acconcio travestimento moderno. Solo così, infatti, si potevano recidere i legami con la vecchia matrice integralista, e si poteva conquistare ai cattolici il pieno diritto di cittadinanza all'interno dello Stato nazionale.

A veder bene, poichè le questioni si presentavano nei termini che abbiamo detto, non rimaneva che un modo per affrontare e risolvere il triplice problema della fondazione di un *partito cattolico*. Non restava, insomma, che cercare di porre in essere una interpretazione, in chiave *personalistico-corporativa*, dell'intera tavola di valori della borghesia rivoluzionaria, di quegli stessi « immortali principi dell'89 », che ne costituivano il patrimonio originario.

Lungo una simile strada, infatti, mentre attraverso il concetto di *persona*, tipico del pensiero cattolico, l'accento si spostava inevitabilmente dai singoli *individui*, e dalle loro capacità di *iniziativa economica*, ai diversi istituti o *corpi* esistenti nel sistema, e perciò alle forze sociali organizzate che in concreto li animavano, diveniva anche possibile la trasposizione del momento della libertà (che nel quadro dell'ideologia moderna è valore assoluto e supremo) a semplice *insieme di garanzie* per lo sviluppo, l'autonomia pratica, l'indipendenza di ogni singola istituzione. E naturalmente, in tale maniera, lo si riduceva — lo si ridimensionava, per così dire — entro limiti che, pur formulati laicamente, potevano apparire accettabili agli occhi dell'ortodossia cattolica.

Nè d'altro canto si perdeva nulla in vigore e mordente sul terreno dell'opposizione allo Stato unitario e al regime giolittiano. Anzi, la vecchia polemica, prima degli intransigenti e poi di Romolo Murri, contro il « Moloch statuale » poteva prendere, adesso, un nuovo slancio. Era ormai antica, e si era dimostrata irriducibile, l'avversione cattolica al centralismo dei prefetti, dei burocrati e delle consorterie politiche, che soffocavano, insieme con « le libertà della Chiesa », il mondo popolare delle campagne, tutto il Mezzogiorno e i piccoli ceti democratici delle città. Ma ora essa poteva abbandonar finalmente le troppo generiche dichiarazioni di principio e le invettive retoriche; e poteva invece acquisire una sua singolare concretezza, alimentandosi di immediate e mi-

nute rivendicazioni sociali, di ben definite proposte politiche e, più generalmente, di un programmatismo riformista aderente alla situazione delle masse, ma capace anche di configurarsi come un'alternativa ideale. E in realtà, se lo Stato unitario, quale era uscito dal Risorgimento e quale era conservato da Giolitti, non appariva in grado di garantire tutti gli istituti, tutti i *corpi sociali* esistenti, e se quindi doveva rimanere l'oggetto di una opposizione senza riserve, questa opposizione medesima, poi, proprio in quanto non partiva dalla critica e dal rifiuto dell'ordinamento proprietario borghese, ma, come si è visto, da una interpretazione di esso in chiave personalistico-corporativa, non si poteva davvero prefiggere l'obiettivo di un sovvertimento completo dell'organismo statale: in ultima analisi, essa doveva dunque accontentarsi di postulare semplicemente la riforma dell'insieme delle istituzioni politiche, nel senso preciso, ma ristretto, di un riordinamento interno dello Stato e di una sua articolazione a un tempo più snodata e più organica.

La fondamentale carica di opposizione, peculiare all'*intransigentismo*, veniva pertanto accolta e ripresa; e però solo per risolversi puntualmente — come era necessario e previsto — in una prassi apertamente riformista. Non a caso, insieme con la *proporzionale* e con un regionalismo spregiudicato (cui si collegava il problema del Mezzogiorno), i punti più significativi e più irrinunciabili del programma di Sturzo erano la cosiddetta « autonomia degli enti locali » e il riconoscimento dell'importanza *politica* delle grandi organizzazioni di categoria.

Ma proprio in questa sua inevitabile conclusione riformista si rivela, ci sembra, la vera natura del *composto sturziano*. La questione essenziale sta, in definitiva, nell'accoglimento acritico del diritto proprietario borghese, per cui appunto lo sturzismo finisce per essere uno dei possibili travestimenti ideologici dell'assetto capitalistico e del mondo moderno. Certo, una simile ricezione passiva del fondamento medesimo, della *norma di base*, del regime borghese, era affatto indispensabile per la riuscita stessa dell'esperimento tentato da Sturzo, poichè altrimenti sarebbe andata perduta ogni prospettiva di riformismo e si sarebbe quindi riprecipitati nell'avventurosità senza sbocco degli *intransigenti*; e tuttavia quella subalternità assoluta e perfino inconsapevole all'ordinamento proprietario vigente, per obbligata che fosse, non veniva davvero per questo a pesare di meno sulla storia e sul destino del *partito cattolico*.

Due conseguenze infatti ne discendono in linea diretta. In primo luogo, la soluzione sturziana si qualifica, nonostante tutte le apologie, le proteste e i dinieghi, come *modernista*. E in verità lo sturzismo, mentre accetta, sul terreno materiale della *struttura*, quanto vi è di più specifico e di più decisivo nella civiltà borghese, ne ricerca poi la *conciliazione* con il cattolicesimo per una via che rimane meramente e formalisticamente *sovrastutturale*, e che si configura, oltretutto, come una ripresa di schemi e modelli medievalistici opportunamente manipolati.

Il popolarismo sturziano resta così per intero entro il quadro di quella sorta di « ritorno alle origini », che è una delle caratteristiche più inconfondibili dell'ideologia modernista. E del resto, la « spiritualità » dei « liberi e forti », cui si rivolgeva nel '19 l'appello di Sturzo, non si alimentava forse dell'esigenza e del desiderio — tipici anch'essi del modernismo — di « purificare » il « messaggio cristiano » dalle superfetazioni storiche degli ultimi quattro secoli di vita cattolica, considerati in blocco come un periodo di crisi e di decadenza continua? Senza dubbio, le diffidenze e le avversioni degli ambienti cattolici di osservanza più stretta (così come le perplessità e, alla resa dei conti, il « gran rifiuto » della Segreteria di Stato e di Pio XI, che all'esperimento « popolare » finirono per preferire il fascismo) traevano origine da una lucida consapevolezza di questo sottofondo modernistico, che nel *composto sturziano* rimaneva insuperato e che era del resto insuperabile.

Ben più importante, sul terreno politico, è la seconda conseguenza. Lo sturzismo, proprio perchè si risolve in un travestimento ideologico della struttura proprietaria borghese, che viene invece acriticamente e integralmente accettata, e perchè, nel tempo medesimo, traspone le caratteristiche del singolo individuo e della sua iniziativa economica alle forze sociali organizzate, interpretandone così la dialettica oggettiva nei termini di un volontarismo soggettivistico, viene a prendere posto, legittimamente, nello schieramento di sinistra dell'opposizione borghese al sistema della democrazia giolittiana. Anche lo sturzismo, insomma, si configura come uno di quegli indirizzi politici, la cui ultima radice ideologica si sostanzia del mito della « rivoluzione fallita ». Liberismo, meridionalismo, dinamica sindacale, promozione di nuove *élites* politiche nel quadro di una riforma delle istituzioni e dei meccanismi elettorali, non sono queste, forse, le sue caratteristiche precipue? E lo Sturzo del '19, ma soprattutto del '22 e del '23, non si batte in definitiva, fatte tutte le debite differenze, dalla stessa trincea di Gobetti e di Dorso?

Da questo riassorbimento borghese del mondo cattolico italiano (poichè a ciò conduce, in ultima analisi, l'esperimento di Sturzo) sono derivate due *novità politiche*, che hanno avuto un'influenza decisiva, negli ultimi quarant'anni, sulla storia del nostro paese.

Da un lato infatti — proprio perchè vi confluiva — il *partito cattolico* veniva a mutuare dall'opposizione borghese quel vuoto politico che la contraddistingueva da sempre, quell'incapacità a costruire, quel carattere distruttivo e fallimentare che le erano stati peculiari sin dall'inizio. Ma d'altro canto questa medesima opposizione trovava finalmente nel « popolarismo » sturziano il suo indirizzo egemonico, e perciò la sua guida, il suo nucleo di propulsione e di coordinamento.

Nessuna remora, in effetti, nessuna riserva potevano trattenere o limitare il *partito cattolico* nella sua critica allo Stato unitario, nella sua adesione organica e completa alla condanna del Risorgimento come « rivoluzione fallita ». E in realtà, mentre le posizioni della destra liberistica o nazionalitaria si dissolvevano ormai nel fascismo, tutte le altre correnti di sinistra dell'opposizione borghese si trovavano impacciate nei loro movimenti da quelle origini che avevano in comune con tutte le espressioni politiche laiche della nuova società nazionale, e che certo non erano mai state smentite o dimenticate del tutto: non a caso, al loro interno, si allargavano sempre di più le simpatie per l'idealismo storicista, nel cui quadro Benedetto Croce veniva meditando ed elaborando la piena rivalutazione in senso conservatore (e poi antifascista) del processo risorgimentale. Nulla di tutto questo, invece, per il « popolarismo »: esso poteva procedere nei suoi tentativi di radicale riforma politica dello Stato italiano; e poteva procedere fuori da ogni incertezza come da ogni rimorso: fuori persino, almeno secondo tutte le apparenze logiche, da ogni preoccupazione di cadere nei rischi dell'avventura irrazionale, dal momento che aveva saputo assorbire, mediare, tradurre la carica eversiva dell'*intransigentismo*.

Ma che cosa poteva significare la direzione esercitata obiettivamente dal *partito cattolico* sul blocco delle opposizioni, se non il raggiungimento di un massimo di irriducibilità e di violenza liquidatrice? L'egemonia sturziana pertanto, mentre portava al suo ultimo termine la crisi del sistema giolittiano, già sconvolto dalla guerra, annunciava altresì l'imminente tramonto dello stesso Stato risorgimentale, nello spalancarsi improvviso di un vuoto politico, che poteva essere colmato soltanto dalla rivoluzione o dall'irrazionalismo fascista.

Certo (è un'obiezione, questa, che può sempre essere avanzata) il rifiuto inflessibile, ostinato, caparbio anzi, il rifiuto dei primi mesi cruciali del '22, a collaborare con il partito socialista sotto la presidenza di Giolitti (e dunque a contribuire non a un semplice ripristino, ma a una rielaborazione nuova e più alta del sistema della democrazia italiana), è stato ripetutamente smentito da Sturzo, sino agli ultimi anni della sua vita. La cosa tuttavia è anche troppo comprensibile: dopo la « marcia su Roma », dopo le leggi eccezionali del '26, e dopo, infine, il completo disastro della seconda guerra imperialista, tutta la portata catastrofica di quella fatale rinuncia era infatti divenuta evidente. Bisognava pertanto rinnegarla, bisognava a ogni costo affermarne l'insussistenza, farla apparire come l'invenzione malevola di qualche avversario spregiudicato o di qualche storico di parte. Essa però, come è esistita nei fatti, così era nella logica stessa, nella coerenza più intima del « popolarismo », di questa massima e ultima espressione *politica prefascista* della mitologia della « rivoluzione fallita ».

Ma allora diviene finalmente possibile l'analisi critica di un aspetto della questione del *partito cattolico*, che è poi quello conclusivo. Da una parte, lo sturzismo, dopo aver compreso e tradotto politicamente la spinta *eversiva* e *cattolica* delle masse organizzate dagli *intransigenti*,

finisce obiettivamente per tradirla: e non certo per il suo radicale riformismo politico, ma perchè, mentre è costretto a utilizzare le formule e i compromessi *modernistici*, approda infine alle posizioni rigorosamente *borghesi*, per quanto vissute in una temperie di sinistra, dell'« ala avanzata » del blocco antigiolittiano. E tuttavia, dall'altro lato, proprio perchè dalle condizioni stesse di questo tradimento è discesa la possibilità della vittoria del fascismo, e sono derivate quindi, a una determinata e inevitabile scadenza, la crisi definitiva e la pratica liquidazione del nostro vecchio edificio statuale, ecco che la posizione sturziana viene *in prospettiva* a capovolgersi per quel che riguarda le sue conseguenze ultime e i suoi risultati terminali, diventando in tal modo, *storicamente*, la necessaria fase di preparazione, il ponte di passaggio per un rinnovato e clamoroso trionfo dell'*intransigentismo*.

Di che cosa infatti aveva bisogno quest'ultimo, per uscire dalla propria spirale di sovversione e per placarsi definitivamente nelle pratiche amministrative della « sociologia cristiana », se non della scomparsa del suo grande avversario risorgimentale, se non della fine dello Stato di Cavour e di Giolitti, se non insomma di una situazione politica di *tabula rasa*? Tali erano appunto le condizioni che, precipitando nell'abisso della sua catastrofe, si lasciava alle spalle il fascismo. Ma poichè, a preparare la dittatura delle « camicie nere », avevano decisamente e attivamente contribuito le speranze impossibili, gli astratti furori, l'impotenza e il vuoto politico dell'opposizione borghese ai risultati del '61 e al sistema giolittiano, come negare che proprio l'indirizzo e l'iniziativa di Sturzo, proprio il suo modo di concepire e di risolvere la questione del *partito cattolico*, stanno immediatamente — e in una maniera fra tutte determinante — alle origini di quel tremendo periodo in cui si è conclusa la crisi, in Italia, dello Stato nazionale?

Si chiude così il cerchio dei rapporti e delle correlazioni fra gli *intransigenti* e i « popolari »; e si chiude ovviamente a pieno vantaggio dei primi. L'ultimo quindicennio di storia italiana comprova anche troppo, del resto, l'esattezza di questa nostra conclusione.

Non a caso, gettando via come anticaglie inutili tutte quelle preoccupazioni di autonomia laicale, che erano proprie di Sturzo, si è abbandonata la tradizione del « popolarismo » persino nel nome del partito, scegliendo quello di *Democrazia cristiana*, che deriva, attraverso la figura contraddittoria di Murri, da una schietta sorgente integralista. Non a caso ha avuto una durata sostanzialmente effimera, e si è rivelato ben presto senza avvenire, il tentativo che nel secondo dopoguerra è stato operato da De Gasperi, e che rappresentava, nelle mutate condizioni storiche, l'unica continuazione possibile dell'indirizzo « popolare ».

Certo, attraverso la formula del cosiddetto *centrismo* si è riusciti a eludere ancora una volta la scadenza della rivoluzione: ed è questo — per quanto almeno appare a tutt'oggi — un risultato storicamente stabile, qualcosa di permanente, se non di definitivo. Ma è rimasto del tutto irraggiungibile, invece, l'altro scopo, che la politica degasperiana si

era proposto e che restava quello principale. Essa non è affatto riuscita a utilizzare, cioè, le nuove e profonde energie della grande ondata democratica e unitaria, sviluppatasi nel quadro del *Tripartito*, per ricostruire o meglio per ripristinare una struttura dello Stato, che, appunto secondo gli ideali del riformismo sturziano, tornasse ad avere *fondamentalmente* un carattere liberista e borghese, e che però si avvalessse, come propria organica copertura, di un sistema di equilibri e di contrappesi del tipo di quelli giolittiani.

Malgrado le ripetute (e sincere) dichiarazioni di De Gasperi sulla necessità per lo schieramento *centrista* di « marciare verso sinistra », non solo i tempi dell'egemonia politica borghese, ma anche quelli del giolittismo erano infatti irrimediabilmente trascorsi. Il rifiuto della rivoluzione (ossia l'incapacità a elaborare delle istituzioni politiche e un ordinamento giuridico adeguati alla pienezza, ormai raggiunta, della democrazia) aveva però, come era inevitabile, un suo altissimo costo. Se quel rifiuto aveva scatenato, una prima volta, l'avventura fascista, conduceva ora, poichè qualsivoglia diversivo nazionalistico era divenuto impossibile, alla completa impotenza di fronte al problema stesso della costruzione effettiva di un qualsiasi Stato, che fosse in qualche modo vitale e organico; di uno Stato, insomma, animato da un'idealità politica che lo rendesse non subalterno di quell'assetto sociale di cui deve essere non soltanto il garante ma il giudice.

Vi era qualcosa di indubbiamente patetico, come in ogni fenomeno storico che soffra di anacronismo, nello sforzo che De Gasperi e il suo gruppo di vecchie personalità del mondo « popolare » venivano compiendo, per cercar di dar vita, sulla base e a vantaggio del *partito cattolico*, a degli schemi di organizzazione della vita democratica, che imitavano formalmente, ma che tradivano, nella sostanza e nella loro dinamica interna, quelli già elaborati empiricamente da Giovanni Giolitti.

Tutta l'inconsistenza politica del « popolarismo », tutta la sua sostanza di mera ideologia *di sinistra* dell'assetto borghese si sono appunto rivelate sino in fondo nel corso di questo tentativo troppo evidentemente illusorio. Non a uno Stato esso ha dato vita, ma soltanto a un *governo*: o meglio a una semplice amministrazione dell'andamento spontaneo delle cose, a una tutela servile dei meccanismi economici del sistema, quali venivano condizionati e sospinti nell'intreccio febbrile di quegli impulsi e di quei contraccolpi corporativi, che si sprigionavano dalle forze sociali in contrasto. Così, di anno in anno, la politica si è depauperata e si è ridotta esclusivamente entro lo schema economicistico delle preoccupazioni produttive; e mentre un solo problema è rimasto, quello del « benessere », la vita del popolo si è immiserita e quasi spenta nello spicciolo materialismo quotidiano delle esigenze e delle contese distri-

butive, nell'aspirazione squallida, perchè conformistica e generica, a un « livello di consumi più alto ».

A che altro poteva condurre, del resto, un'élite politica di diretta derivazione sturziana? Dissoltosi lo Stato risorgimentale nel disastro fascista, ridottosi il liberalismo a « prepartito » (o a chiusa e immediata espressione di interessi di classe), il timone della cosa pubblica le era capitato, per così dire, tra le mani, e comunque aveva potuto finalmente afferrarlo; ma essa aveva perduto, nell'atto medesimo, tutta l'originaria carica ideale del maestro, tutte quelle sue verità, o se si vuole quelle sue esigenze critiche, che erano inevitabilmente legate a un ruolo di opposizione. Non rimaneva dunque del « popolarismo » che l'accettazione incondizionata dell'ordinamento proprietario borghese, insieme con la necessità di mantenere a ogni costo i contatti con quel mondo cattolico, in cui risiedeva la ragione stessa della sua forza e delle sue fortune politiche. E il personale politico sturziano, in questo dopoguerra, doveva ridursi pertanto a svolgere un compito di semplice copertura dello sviluppo spontaneo del sistema e del processo di condizionamento clericale della società italiana.

Così è stato in concreto, anche perchè le cose hanno aiutato in tal senso. Da una parte infatti il capitalismo italiano — sia per l'intima logica delle sue modificazioni strutturali, sia perchè sospinto e costretto, all'interno e su scala mondiale, dall'affermazione politica del comunismo — è venuto sempre più ricercando la chiave risolutrice delle sue contraddizioni e delle sue crisi nel perseguimento dell'obiettivo del « benessere », e quindi nella scelta di compromessi politico-sociali di volta in volta più larghi con le grandi masse dei consumatori. Dall'altro lato, come è anche troppo evidente, di fronte al mondo cattolico non si è più contrapposta, per moderarlo e contenerlo, alcuna posizione propriamente laica, ove si eccettui quella del movimento operaio. In queste condizioni, l'avanzata e il successo, all'interno del *partito cattolico*, di un personale *immediatamente* democratico e nutrito di approssimazioni sociologiche (ma dunque di origine intransigente, e in ogni caso di formazione integralista) era inevitabile.

Di anno in anno, i legittimi eredi dei vecchi *intransigenti*, gli avversari accaniti e incomprensivi di De Gasperi e degli altri « notabili » del « popolarismo », gli uomini più omogenei e vicini, per ideologia o per cultura, alle esigenze immediate delle masse (e però più insensibili ai problemi della sovranità dello Stato e dell'autonomia dei singoli momenti e delle diverse dimensioni della società civile), tutti coloro, insomma, che speravano e credevano, integralisticamente, di poter sostituire il regime del liberalismo in nome dell'avvento di un *sistema cristiano*, hanno allora potuto intraprendere la scalata delle posizioni direttive « a ogni livello », e hanno potuto, in un breve volger di tempo, modificare, nella maniera più completa, la fisionomia e lo stesso contenuto del *partito cattolico*.

Ma pure qui, quale mutamento rispetto al passato! Come non rico-

noscere, tra le fila di questo nuovo personale politico, i professori, i giuristi, i sociologi educati al positivismo, risciacquato nella scolastica, dell'*Università del Sacro Cuore*; le giovani « anime belle », formate e mantenute, durante il periodo fascista, nella serra calda delle varie organizzazioni dell'Azione cattolica (e adesso mondanamente impazienti di prebende e di fama); i troppi avventurieri che si illudono di gabellare la povertà del proprio cinismo da *parvenus* per la sottigliezza e il distacco degli uomini di Stato? Anche l'*intransigentismo* può conservare intatta la sua verità, la sua forza, il suo carattere genuinamente cattolico di protesta antiborghese, solo fino a quando rimane sul terreno dell'opposizione. Non abbiamo infatti già visto che non appena partecipava in modo più o meno diretto al governo, si stemperava subito e s'illanguidiva nel grigiore del *clerico-moderatismo*?

Certo, allora, esso entrava in crisi praticamente nell'istante medesimo; e mentre si riaprivano di colpo, in tal modo, i problemi che si erano ritenuti risolti, ecco che riprendeva, insieme con la pressione feconda della grande ondata democratica, il libero sviluppo delle lotte sociali e politiche, suscitatrici di nuove energie e di nuovi ideali. Ma oggi non è più così, nè può esserlo: quando la spinta eversiva di base può esser placata sia dalla pienezza del successo conseguito e del potere finalmente raggiunto, sia dal crescente « benessere » di un sistema sociale che si avvia a grandi passi verso l'*opulenza*, lo sbocco *clerico-moderato* diviene infatti, per l'*intransigentismo*, del tutto organico e si configura come un approdo stabile e tranquillo. Nessuna contraddizione può essere più ipotizzata *al suo interno*; e l'« area democratica » può pacificamente e gradualmente allargarsi come una macchia d'olio, estinguendo, in un evolucionismo uniforme, ogni aristocrazia, ogni valore, ogni impazienza per un futuro diverso.

La strutturale insufficienza rivoluzionaria del movimento cattolico determina dunque una parabola che, attraverso il momento catalizzatore del « popolarismo », va inevitabilmente dalla posizione *intransigente* a quella *clerico-moderata*, trovando qui il suo termine irreversibile. Ma se tutto questo conduce senza dubbio a un dispiegamento pressoché completo della democrazia, provoca anche, però, o meglio ribadisce la fine, in Italia, di ogni seria vita statuale e politica, mentre spegne ogni tradizione spirituale e civile (e persino ogni autenticità religiosa) nella soddisfatta atonia del materialismo moderno.

Se il destino del movimento cattolico (di una delle due grandi ali della democrazia giolittiana) è davvero segnato entro quei termini che si sono definiti e descritti; e se tuttavia esisteva ed esiste in esso, per quanto di continuo tradita o mistificata, una carica di eversione, minacciosa per l'ordinamento borghese, viene inevitabilmente chiamata in

causa un'altra insufficienza, quella del *partito operaio*, il quale, secondo ogni verosimiglianza, non ha potuto nè saputo realizzare la propria egemonia sulle varie correnti politiche cristiane, per dirigerle alla liquidazione del regime capitalistico e al superamento dei limiti materialistici e filistei dell'evoluzionismo democratico.

Non può essere questa la sede per esaminare partitamente le ragioni o per cercare di individuare tutte le radici di una simile inadeguatezza: si tratta, come è difficilmente contestabile, di uno dei nodi più cruciali e più complessi dell'epoca in cui ci troviamo a vivere, e anzi, sotto il profilo *politico*, di quello più formidabile. Così pure non è certo possibile definire e decidere, qui, se una siffatta insufficienza sia di carattere *strutturale* o di natura contingente, nè se quindi si manifesti come qualcosa di incolmabile o se invece possa essere superata per virtù intrinseca del movimento operaio: il discorso porterebbe infatti troppo lontano. Tuttavia, pur rimanendo su un terreno storico-politico ben più immediato e più semplice, bisogna comunque analizzar la questione dell'incapacità egemonica dimostrata costantemente dal *partito proletario* di fronte all'insieme del mondo cattolico, così come a ogni sua singola posizione o indirizzo.

Da gran tempo, e precisamente dai giorni del *Tripartito*, ci si è abituati a considerare l'intera tematica dei rapporti fra marxisti e cattolici come una realtà a sè stante, e dunque come un lato particolare del quadro politico complessivo; come un aspetto, insomma, che andasse riguardato e risolto nella sua fisionomia e sostanza specifiche. Tutto questo, naturalmente, ha condotto in concreto a impostar la questione in termini ideologici e di principio; e come conseguenza fatale, si è avuto il risultato di renderla assolutamente irresolubile: essa infatti continua a pesare oggi, come ieri, sull'avvenire del nostro sistema politico.

Ma il problema, almeno in Italia, non si presenta affatto secondo un simile taglio. Esso non è altro che il modo in cui si configura la vera questione politica posta oggi all'ordine del giorno nel nostro paese: quella, cioè, dell'edificazione di un ordinamento giuridico e di uno Stato, che siano conformi a una democrazia pienamente dispiegata.

Se soltanto due sono state le grandi forze politico-sociali sorte sul nuovo terreno approntato dal Risorgimento (quella cattolica e quella proletaria), e se queste medesime poi — ed esse sole — hanno costituito la base e la sostanza del regime giolittiano e hanno posto in essere, quindi, un effettivo sistema democratico, è chiaro che nell'atto stesso in cui l'una venisse a dimostrarsi in grado di dirigere l'altra, la democrazia comincerebbe a organizzarsi secondo una logica e una disposizione gerarchica che le sarebbero del tutto omogenee, e che escluderebbero pertanto ogni restrizione coatta, ogni perdita di autonomia e di ampiezza rappresentativa. In altre parole, poichè il suo quadro istituzionale, e perciò anche la sua norma e il suo ordine comincerebbero a non essere più quelli peculiari e specifici dell'assetto borghese, essa si avvierebbe a superare quel limite conservatore, che certo è stato storicamente neces-

sario, ma che l'ha condannata e la condanna a esaurirsi in una ripetizione continua (e dunque sostanzialmente statica) di contrasti corporativi, mediati soltanto dalla conquista evolutiva e graduale di un maggiore « benessere ». E però, proprio da tutto questo non verrebbe forse aperta una buona volta la strada per l'edificazione di un nuovo organismo statale e per l'avvento di una vita politica più complessa, di più largo respiro e capace di dinamismo e di sviluppo?

Adoperando il linguaggio marxista, si può allora dire che il problema del raggiungimento dell'egemonia proletaria sul mondo cattolico coincide con quello della « rivoluzione nel punto più alto »: è, insomma, la *forma specificamente italiana* (e forse europea) di quel processo rivoluzionario, che può veramente esser considerato maturo, comprensivo e civile, poiché scaturisce da una pienezza, ormai raggiunta, di vita democratica e dalla necessità di fondare, a questo nuovo livello, delle norme giuridiche di base e degli istituti politici che siano effettivamente adeguati. Se dunque il movimento operaio non ha potuto o saputo costituirsi a guida politica delle grandi masse cristiane e delle loro organizzazioni, questo vuol dire semplicemente che è rimasta ancora del tutto aperta, e insoluta, la questione, sovra ogni altra decisiva, di un rinnovamento rivoluzionario, il quale non si realizzi come negazione immediata (e sia pure dichiaratamente temporanea) delle forme democratiche e soprattutto delle singole e diverse dimensioni autonome di cui si sostanzia il tessuto della società civile, ma venga a essere, invece, il coronamento stesso della democrazia, e insomma il processo di fondazione di quell'ordinamento giuridico e di quello Stato, che soli ne possono garantire la sistemazione organica, stabile e pienamente significante.

Del resto l'insufficienza rivoluzionaria del movimento proletario italiano può essere misurata e valutata solo a questa stregua: in altre parole, solo tenendo tutto il conto dovuto del fatto che, sin da quando è sorto, la rivoluzione gli si è sempre presentata nei suoi termini più complessi e più alti, e precisamente in un rapporto di *proseguimento positivo* (e per nulla affatto di antitesi secca) con la democrazia. Ora, se questa è senza dubbio una prova ulteriore del carattere assolutamente non fallimentare dei risultati del Risorgimento e della fecondità dell'esperienza giolittiana, lo è anche, e con altrettanta certezza, della singolare maturità politica che caratterizza, *in Italia*, il *partito operaio*, della cui inadeguatezza di fronte al problema rivoluzionario (così come si pone concretamente nel nostro paese) è possibile parlare sul serio, solo nell'avvertenza piena che una questione siffatta resta, *dappertutto*, ancora irrisolta.

Anzi, nel corso di tutta la sua storia, e in tutte le sue diverse e successive espressioni politiche, il proletariato italiano si è appunto contraddistinto per una consapevolezza originaria e non mai oscurata della necessità del momento democratico e del suo legame profondo con quello della rivoluzione. Così la corrente massimalista, quella più immediatamente bracciantile e operaia, non poté mai distaccarsi, malgrado le sue impazienze e la sua spinta eversiva, da quelle posizioni e da quei gruppi

riformisti e democratici, che mantennero sempre, in sostanza, l'egemonia sull'intero movimento e che finirono addirittura per minacciarne il ristagno definitivo nella palude dell'opportunismo. Così, quando nel '21 venne largamente avvertita la necessità di reagire a una simile decadenza, e si determinò, anche per contraccolpo del '17, una netta e positiva ripresa di rigore rivoluzionario (fino a raggiungere posizioni politiche qualitativamente ben più complesse e più valide), subito cominciò l'opera attenta e tenace della liquidazione progressiva delle varie astrattezze estremistiche, di quelle formule univoche ed elementari, di quella sorta di rigido puritanesimo antidemocratico, da cui viene sempre accompagnato, quasi inevitabilmente, ogni sforzo di riconquista esplicita del momento della rivoluzione.

Le elaborazioni teoriche di Antonio Gramsci, di anno in anno sempre più comprensive e più ampie (e soprattutto sempre più lontane dalle propensioni ingenuie per gli schematismi della *democrazia diretta*), segnano appunto il cammino percorso dal *partito proletario* nel suo tentativo di ritrovare, anche all'altezza del nuovo livello raggiunto, un collegamento pieno, un rapporto fecondo con la *dimensione democratica*. E che questa battaglia antiestremistica abbia davvero conseguito un completo successo, lo si è potuto vedere, in maniera inequivocabile, proprio in questo dopoguerra, quando la ricostruzione della democrazia, dopo il disastro fascista, è stata dovuta essenzialmente all'atteggiamento assunto dal comunismo italiano, che in tal modo, e nella forma più costruttiva e più vera, è venuto a inserirsi nel vivo stesso della tradizione risorgimentale, lungo la linea dei Cavour e dei Giolitti.

Nell'impossibilità di *separare* il momento rivoluzionario da quello democratico stanno dunque tutto il valore e la sostanza politica, tutto il significato storico, del *partito operaio*, così come si è venuto formando concretamente in Italia; e sta anche, a veder bene, il segreto della sua impermeabilità, pressochè totale, rispetto alle diverse prospettive e alle varie avventure, cui di continuo viene sollecitato dal radicalismo anarcoide dell'opposizione borghese *di sinistra* alla democrazia. Nessun serio rischio di cedimenti alle lusinghe di soluzioni troppo facili (da cercarsi su di un piano di secca rottura e di violenza eversiva) incombe pertanto sul movimento proletario italiano. Di modo che, in ogni caso, la sua *insufficienza rivoluzionaria* non può mai capovolgersi in minaccia diretta alle forme e alle strutture del sistema democratico, ma si risolve piuttosto in una mancanza di iniziativa autonoma, in una specie di auto-limitazione entro una prassi di semplice sostegno e di mero allargamento *quantitativo* della democrazia.

Per la peculiarità stessa della sua storia, per la complessità delle sue esperienze, per la ricchezza e il maturo equilibrio delle posizioni teoriche che ha saputo raggiungere, il comunismo italiano non solo lascia, ma garantisce attivamente, a sè e a tutti, il tempo e le migliori opportunità obiettive, perchè, a poco a poco, possano definirsi e svilupparsi quelle linee ideali e pratiche, che sono necessarie alla soluzione positiva del rapporto fra il momento rivoluzionario e quello democratico. In tal

senso, il comunismo, da noi, proprio in quanto controlla e risolve di continuo in se medesimo la carica sterile e mistificatrice delle varie spinte estremistiche, e perchè contemporaneamente impedisce che vengano eluse o riassorbite le conquiste sociali e politiche già realizzate, adempie a una funzione essenziale e insostituibile, e si configura come una forza determinante della democrazia italiana.

Ma tutto questo non vuol certo dire che l'*insufficienza rivoluzionaria* del movimento operaio non rimanga lo stesso un problema cruciale, nè che essa non pesi gravemente sulla situazione del nostro paese, e sul contenuto e sui modi del suo sviluppo. Basti pensare semplicemente a come oggi, in Italia, si vengano sciogliendo gli storici nodi, le questioni secolari, del Mezzogiorno e delle campagne: vengono lentamente e progressivamente *soppressi, non risolti*, nel trionfo egualitario e livellatore di un'opulenza uniforme, e dunque nella noncuranza, nella incomprendimento più completa del loro generale e profondo significato *critico*, delle loro interne verità storiche e umane, dell'accusa rivoluzionaria che obiettivamente rappresentano di fronte agli ordinamenti e alla struttura dell'intero sistema. D'altro canto, non è sempre in tal modo che sono affrontati e dissolti i contrasti nel quadro dell'evoluzionismo democratico? Questo, come può coglierli e comprenderli soltanto nella loro dimensione corporativa, così li deve per forza ridurre univocamente al loro aspetto economicistico astratto, per diluirli, banalizzarli e poi spegnerli quali meri indici di una situazione di carenza puramente *materiale*, che è sempre ovviamente superabile (e che di fatto, alla fine, viene sempre superata) dal conseguimento di un adeguato livello di *abbondanza*.

Può stupire che il movimento operaio, nutrito ideologicamente del midollo di leone della « filosofia classica tedesca », finisca troppo spesso per adattarsi, o non sappia comunque reagire in misura sufficiente, a questo appiattimento volgare, a questa vera e propria vanificazione della *storicità* dei problemi politici e sociali dell'uomo entro i termini di un positivismo semplificatore e mistificante. Ma la realtà è che esso avverte di colpo (e lo avverte nell'atto medesimo in cui cerca di impostare una qualche *fuoruscita* dalle formule e dalle pratiche democraticistiche) come ogni suo tentativo di allontanarsi *sul serio* dal terreno dell'evoluzionismo democratico — e di costruire perciò un ordinamento giuridico e un assetto statuale *decisamente e globalmente* diversi da quelli borghesi — minacci di risolversi, quasi subito, in una secca rottura, in una liquidazione delle garanzie democratiche, dell'indipendenza e del libero gioco delle forze politiche, e dunque in una compressione ancora più grave di quelle singole *dimensioni qualitative*, in cui si esplica organicamente, e si adempie, la vita della società civile.

Pesa in effetti sul movimento operaio quella peculiare concezione — tipica del marxismo e teoricamente non superata — che è anarchica

nel senso più rigoroso e genuino, e che conduce appunto a stabilire una piena coincidenza fra la libertà umana e la fine stessa di ogni possibile sistema sociale, di ogni ordinamento giuridico, di qualsiasi forma di Stato, proprio perchè identifica l'emancipazione dallo *sfruttamento* e il *termine* di esso con il venir meno della *necessità* del lavoro. Ora l'unica prospettiva che, nella concretezza attuale della situazione storica e politica, può discendere da una visione siffatta, è quella di un *concentramento* massimo e inesorabile di tutte le forze e le disponibilità produttive, perchè venga raggiunto, nel più breve tempo, il traguardo di quella abbondanza generalizzata dei beni necessari ai bisogni della vita materiale, che sola può rendere *inutile* il lavoro; quel lavoro, almeno, che viene appunto erogato in condizioni di sfruttamento.

Certo, pur se deriva da una concezione eminentemente anarchica, tutto ciò corrisponde, in modo puntuale, al più profondo e organico interesse di *classe* del proletariato; ma è chiaro altresì che quella concentrazione di cui or ora si è detto, può essere garantita nella maniera più rigida, e al più alto livello di efficienza, da un solo sistema istituzionale e politico e nel quadro di un unico assetto della struttura sociale. In altre parole, le *condizioni ottimali* della realizzazione pratica dell'esigenza proletaria sono rappresentate da uno Stato e da un ordinamento della proprietà, capaci di escludere, nel modo più inflessibile, quanto non rientra nel pieno rigore della legge della *produzione materiale*: ogni privilegio, dunque, ogni arbitrio, ogni compiacimento di carattere individualistico, ogni anarchismo borghese, e soprattutto ogni aspetto e residuo di *civiltà signorile*, ossia di esplicazione *autonoma* di quelle attività, che si sono configurate ed espresse sino a oggi come *metaeconomiche*, e che difatti presuppongono, per la stessa tutela della loro natura aristocraticamente e mistificatamente *disinteressata*, la libera fruizione di un *surplus* da parte di una determinata categoria, di una *classe* sociale, e perciò anche, quale conseguenza inevitabile, la *servitù*, l'*alienazione* del lavoro.

E tuttavia, proprio queste attività (così concepite e vissute, così condizionate e strutturate) non hanno forse costituito sempre, e non costituiscono anche oggi, la forma stessa di quelle singole e diverse *dimensioni qualitative*, che pur rendono *umana*, adatta all'uomo, la società civile? Ma allora, poichè ciò che è peculiare all'umanità contemporaneamente la nega, poichè insomma ogni valore ha per contrappasso l'alienazione e lo sfruttamento, la classe operaia ha il pieno diritto di considerare e valutare quelle *dimensioni* solo come semplici manifestazioni parassitarie; ha il diritto pertanto di definirle *sovrastrutture*, e di ridurle e sottoporle alla legge, alle esigenze, al sistema della produzione materiale, tramutandole coattivamente in *ideologiche* « cinghie di trasmissione » del proprio potere politico. Non è questo, forse, quanto in realtà è accaduto e accade, là dove il proletariato rivoluzionario ha preso nelle proprie mani la direzione del sistema sociale e dello Stato? E non è questo che in termini *occidentali* viene appunto definito *totalitarismo*,

senza tuttavia riuscire a negare che ci si trova comunque di fronte al tentativo più rigoroso e possente di liberazione dell'uomo dal giogo dello sfruttamento?

Non è qui però che si debba o si possa prendere in esame, con tutto il necessario approfondimento critico, il complesso problema della verità e dell'errore, del significato e dei limiti, del grande sforzo di auto-emancipazione, sviluppato da più di un secolo a questa parte, e soprattutto negli ultimi quarant'anni, dalla classe operaia. Tanto meno, poi, è il caso ora di occuparsi della questione (del resto nè decisiva nè troppo significativa) delle contraddizioni e delle aporie che caratterizzano, dinanzi alla realtà comunista, l'ideologia borghese. Qui, invece, interessa soltanto di porre nel giusto rilievo come la soluzione che il proletariato rivoluzionario ha elaborato secondo la stretta logica interna della sua natura di classe, se pur può pretendere di conchiudersi e di riscattarsi da ogni aspetto coercitivo nella libertà assoluta dell'ipotesi anarchica, rompe tuttavia, nel modo più immediato e più secco, con un aspetto essenziale della realtà democratica, col momento cioè delle autonomie della società civile, e impedisce quindi, nonchè di risolvere, persino di concepire coerentemente un rapporto di continuità fra il piano della democrazia e quello della rivoluzione.

Lo schema proletario e marxista di fuoruscita dall'evoluzionismo democratico (che è poi quello stesso della liquidazione dell'ordine giuridico e statuale borghese) non può dunque essere applicato in tutti quei paesi, in tutte quelle situazioni storiche, ove, per il suo sviluppo medesimo, la democrazia rappresenta un momento che deve essere compreso e positivamente risolto, e che non può essere negato, in modo semplice, proprio nel suo aspetto più decisivo e più valido. E naturalmente questo è vero soprattutto in Italia, dove nessuna *muraglia cinese*, nessun salto violento, nessuna rottura possono essere concepiti o presupposti tra il limite dello sviluppo democratico e l'inizio del suo superamento rivoluzionario.

In ciò consiste pertanto, a ciò si riduce, l'*insufficienza rivoluzionaria* del movimento operaio italiano. Del resto, un non dimenticato, nè dimenticabile, « classico del marxismo », Giuseppe Stalin, ha riconosciuto esplicitamente, nel suo ultimo scritto, che mentre, di fronte al problema della rivoluzione russa, erano state « trovate » tempestivamente le formule e le alleanze necessarie a risolverlo in teoria e in pratica, non altrettanto era stato dato di fare nei riguardi dei paesi capitalistamente avanzati. E la questione, anzi, gli appariva tuttora insoluta. Che poi un simile giudizio corrisponda, nella sostanza, a quello che si è cercato di definire in queste pagine, viene comprovato, ci sembra, dal fatto che lo stesso Stalin indicava, come unica via d'uscita positiva e feconda dal vicolo cieco cui conduceva inevitabilmente quell'insufficienza rivoluzionaria, l'assunzione responsabile, da parte del movimento operaio, della difesa delle « libertà borghesi »: ma dunque (traducendo correttamente

questa troppo contratta espressione marxista) di quelle *forme democratiche*, il cui limite consiste appunto nell'essere *compatibili* con l'ordinamento giuridico e con i meccanismi economici peculiari al sistema della borghesia.

Discendono, da quanto si è detto fin qui, due importanti conclusioni: da un lato, l'insufficienza rivoluzionaria del movimento operaio ha un suo preciso, immancabile e positivo compenso in una capacità inesausta di difendere e di promuovere la democrazia. Sotto questo aspetto, l'esperienza del comunismo italiano è addirittura esemplare: in definitiva, esso è stato, ha saputo essere, e rimane, la manifestazione più coerente e più piena di quella tendenza che, dal Risorgimento in poi, ha caratterizzato la storia del nostro paese, e che si estrinseca nella necessità, da parte della nazione, di superar di continuo le forme statuali e giuridiche elaborate dalla borghesia, e dunque nell'indispensabilità del *quadro democratico* per l'equilibrio, il normale andamento e la sussistenza stessa della nostra vita civile.

Di più, appunto perchè non è vincolato in alcun modo, da nessun interesse, all'ordine proprietario borghese, e perchè anzi ha accolto e riconosciuto sino in fondo, sul piano ideologico, la prospettiva anarchica, peculiare al marxismo, della scomparsa di ogni tipo di proprietà, ecco che il *partito operaio* viene a spingere e a rispingere incessantemente la democrazia contro il suo *limite conservatore*, contro l'insieme delle strutture e dei meccanismi capitalistici, portandola fino al massimo della sua ampiezza. E così, mentre impedisce ogni ripresa di rigore liberistico, e mentre blocca e respinge, pertanto, qualsivoglia ritorno all'*egemonia politica* della classe proprietaria, riesce a mantenere aperto, nelle cose e nelle coscienze, il problema della rivoluzione.

Ma dall'altro lato, a mano a mano che, all'interno della democrazia, e per lo stesso trionfale sviluppo che questa ha raggiunto, si viene sempre più allargando il dominio materialistico e livellatore dell'*opulenza*; a mano a mano dunque che, nella soddisfatta e disumana tranquillità del « benessere », si stemperano e si sfumano le grandi « questioni nazionali », si svuotano quasi di colpo i contrasti corporativi e si attutisce persino la lotta di classe, è evidente che la necessità di risolvere il problema della rivoluzione si fa stringente e anzi improrogabile, e che il rischio dell'assorbimento nell'evoluzionismo democratico (sino a perdere ogni prospettiva di un futuro qualitativamente diverso) diviene una minaccia reale. Del resto, quella stessa apertura anarchica ultima, che è aspirazione a una libertà assoluta e non individualistica, e che, svincolando ideologicamente il movimento operaio da ogni legame subalterno con qualsivoglia ordine costituito, lo ha garantito fino a oggi dal rinchiudersi nell'accettazione del presente, non può invece condurlo adesso ad

accogliere e a salutare, come liberatrice, la *società opulenta*, dato che, essa pure, contempla esplicitamente nell'*abbondanza* la condizione decisiva del suo realizzarsi?

Il pericolo di un simile scambio (che porta al rovesciamento immediato dell'*assoluto* dell'anarchia nella *contingenza* quotidiana dell'evoluzionismo positivista) non soltanto, come è ovvio, si manifesta subito mortale, poichè attenta alla stessa tensione rivoluzionaria della classe operaia, ma è anche incombente: certo, oggi, ha per sè la forza delle cose. Siamo, in altre parole, vicini a quel limite, siamo anzi sostanzialmente già entrati in quel periodo, in cui l'intera realtà politica si riduce senza residui al suo — pur necessario — momento democratico, e vi si risolve e vi si placa totalmente; in cui, cioè, la democrazia diviene *pura* nel significato più rigoroso del termine, appunto perchè non ne sono scaturiti, nè accennano più a scaturirne, un nuovo assetto sociale, una nuova organizzazione giuridica e un nuovo Stato; ma in cui quindi, per il fatto che la democrazia si costituisce, in modo inevitabile, come esclusiva, assoluta e autosufficiente, diviene, politicamente e umanamente, un non senso. Essa, in effetti, è oramai una mera apparenza, la forma omogenea a una vita politica che ha perduto ogni direzione e ogni scopo ideale: è il riflesso immediato di una società dove si dissolvono tutti i valori e in cui subentra, quale unico criterio di governo, la preoccupazione tecnica e filistea di una conservazione efficiente della macchina produttiva per la garanzia della vita animale.

La fase storica, alla quale sostanzialmente si è giunti, può esser definita — se è esatto quanto si è osservato fin qui — quella in cui la necessità della rivoluzione non è più soltanto politica e sociale, ma direttamente e drammaticamente umana. Quanto aveva intuito profeticamente Peguy (e non a caso in un periodo di soffocante egemonia socialdemocratica e positivista sulla classe operaia), ossia che la natura più intima e profonda, l'essenza della rivoluzione antiborghese è di carattere etico, e che il motivo e ad un tempo il risultato di un simile processo rivoluzionario si iscrivono e si misurano, in ultima analisi, sul terreno morale, può infatti essere oggi avvertito come una verità di immediata esperienza, e quasi, oramai, come uno degli elementi su cui, per i suoi piani, per le sue tattiche, per la sua strategia, deve adesso fondarsi la stessa azione politica: quella, almeno, di chi non vuole accettare lo stato di cose esistente.

Ma se non si può certo ammettere di permanere all'infinito nelle condizioni della democrazia *pura* (in una posizione, cioè, che è soltanto di attesa passiva, e neppure più di apparecchio materiale verso un avvenire realmente diverso), questo rimane tuttavia, senza dubbio alcuno, il male minore. Sarebbe affatto aberrante — e sarebbe per di più un disegno irrealizzabile — concepire, nonchè tentare, di riportarsi violentemente a una qualche situazione del tipo di quelle che hanno preceduto (e preparato) il pieno trionfo delle forme democratiche. Non per nulla il fenomeno fascista, se non fosse — come non può non essere — una sem-

plice sopravvivenza del passato, che ancora miete sporadicamente delle vittime e dissemina degli orrori, diverrebbe oggi uno scoppio di sovversione tellurica e immane, una vergogna senza nome e non configurabile: per distruggere una democrazia pressochè arrivata al suo apogeo, a tanto infatti dovrebbe spingersi; e in quanto tale, come non può essere nemmeno pensato, così è impossibile.

Sulla base di quest'ultima considerazione si può agevolmente comprendere che l'opposizione borghese alla democrazia deve oggi assumere una forma non più politica, ma culturale. Politicamente sconfitta in maniera definitiva, essa non può ormai battere altra strada per cercare di sopravvivere.

E' venuta meno oggi, nonchè la speranza, persino l'illusione di poter ritornare a un regime liberal-liberista; si è conclusa nella catastrofe e si è fatta irripetibile l'avventura del fascismo: di ciò, per tacere del resto, è testimonianza evidente la vanificazione politica delle formazioni di destra. Una sola cosa, allora, interessa sul serio alla classe borghese, una sola cosa può prefiggersi realmente: che all'interno del quadro democratico non venga mai a determinarsi un processo rivoluzionario sufficientemente comprensivo e maturo; che insomma la democrazia non abbia la possibilità di svilupparsi e coronarsi, attraverso la rivoluzione, in un nuovo assetto giuridico e statuale. Certo la borghesia accetta in tal modo di rimanere entro i limiti e sul terreno della *democrazia pura*, riconoscendo così la propria sconfitta *politica* e rinunciando definitivamente a riassumere il ruolo di *classe dominante*. Ma non rappresenta forse tutto questo lo scotto che, nelle nuove condizioni storiche, bisogna necessariamente pagare? In ogni caso, lungo una simile strada, si apre di fronte a essa, quale compenso apprezzabile, la prospettiva della « fine indolore », della lenta eutanasia, del mantenimento, fino ai più avanzati traguardi dell'*opulenza*, di posizioni di potere all'interno del processo *economico*.

La rottura di ogni possibile continuità fra democrazia e rivoluzione è dunque l'obiettivo essenziale per la classe borghese nella fase presente: il solo, anzi, che possa essere conseguito. Ma come? Solo attraverso *due posizioni ideologiche*, l'una delle quali tenderà a stabilire la piena incompatibilità (e anzi l'antitesi secca) fra rivoluzione e democrazia; e l'altra cercherà invece di elevare il momento democratico a unico valore politico e dunque ad *assoluto*.

Che la ripresa delle tematiche sulla « rivoluzione fallita » (da cui è stato appunto contraddistinto l'anno celebrativo del Risorgimento) sia manifestazione precipua e necessaria di una simile, *residuale* protesta, non ha allora davvero bisogno, dopo quanto si è detto sin qui, di dimostrazioni ulteriori. Ma adesso non può nemmeno apparire più come

qualcosa di incongruo che a farsene esplicitamente portavoce siano stati proprio gli intellettuali.

Quanti, per così esprimerci, fanno professione di cultura, sono per abito, per gusto, e quasi per « dovere di stato », particolarmente sensibili agli aspetti *qualitativi* della vita e dello sviluppo della società, e quindi, sul piano politico, sono portati a riconoscere *esclusivamente* quel momento intenso e drammatico, di rottura e di passaggio da una fase storica a un'altra, che è stato sempre qualificato, anche per le sue caratteristiche di violenza maieutica, come eminentemente *rivoluzionario*. D'altra parte, per posizioni e privilegi sociali, per pregiudizi inconsapevoli o non abbastanza avvertiti (perchè spesso subconsci), e anche (o soprattutto) perchè partecipi in forme « aristocratiche » e « signorili » del *surplus* prodotto dal lavoro sfruttato, gli intellettuali non possono non nutrire una diffidenza profonda e invincibile, ma acritica, contro una democrazia che non venga vissuta come un valore, e che rappresenti quindi semplicemente il trionfo incondizionato, il materiale avvento, come essi dicono, di un « regime di massa ».

Ambedue questi modi di sentire e di essere — che sono d'altro canto, in ultima analisi, complementari fra loro — costituiscono, come è ovvio, un *terreno ideologico* del tutto favorevole alla presa dell'opposizione borghese, la quale oggi può esprimersi, con un certo mordente e una qualche coerenza, solo, come si è detto, sul piano culturale. E però, se esiste senza dubbio un rapporto di omogeneità fra il ceto degli intellettuali e i modi cui si è ridotta storicamente la protesta antidemocratica che ha caratterizzato sin dall'inizio l'indirizzo ideologico borghese, questa relazione medesima si esplica poi e si configura diversamente a seconda che si concreti sotto il *segno culturale* marxista o sotto quello cattolico.

Lo si può vedere in concreto, esaminando le due diverse configurazioni, che il tema del Risorgimento come « rivoluzione fallita » assume nelle analisi e nei giudizi degli intellettuali di indirizzo genericamente marxista e, rispettivamente, di quelli a ispirazione cattolica.

Non c'è più bisogno di soffermarsi troppo sul modo con cui i primi affrontano la questione. Si tratta, nella sostanza, di una tipica ripresa — ma piuttosto pedissequa e priva soprattutto del vecchio pathos polemico, data la scomparsa storica degli antichi avversari giolittiani e fascisti — delle tesi di quella che abbiamo definito la *sinistra* dell'*opposizione borghese* e delle appassionate approssimazioni critiche di Piero Gobetti. Certo, è evidente il tentativo di trovare una copertura e, a un tempo, la possibilità di un discorso più aggiornato e di un più aspro mordente, appoggiandosi al pensiero tanto più ricco e complesso, tanto più rigoroso e severo, di Antonio Gramsci. Ma la conclusione è quella, abbastanza misera, di una semplificazione estrema di tale pensiero, dal momento che non si sa nè si può tenere il minimo conto, e insomma si è incapaci di comprendere il senso, della politica democratica metodicamente e tenacemente perseguita, almeno da trent'anni a questa parte, dal

comunismo italiano, il quale appunto ha teso a *sviluppare* la posizione gramsciana, liberandola completamente dalle sue residue e non mai del tutto superate simpatie anarco-sindacaliste e « autonomistiche » (ma dunque di radice liberista) del periodo torinese dei Consigli di fabbrica.

Se esiste pertanto una manifestazione di mentalità prefascista, di antistorico ritorno all'indietro, nell'odierno quadro culturale italiano, essa è dovuta proprio a questi gobettiani in ritardo, a questi ultimi eredi degli *sconfitti del Risorgimento*. Ma poichè la critica di simili tesi ha costituito uno degli argomenti più discussi in queste pagine, basterà adesso sottolinearne soltanto le conseguenze politiche, il *significato ideologico*.

Un concetto estremizzato, e perciò astratto e ormai del tutto anacronistico, della rivoluzione, questo, e non altro, può essere il punto d'arrivo di una posizione che, per la sua stessa logica interna, è sempre portata, in ultima istanza, a identificare i successivi allargamenti democratici della vita politica italiana (specialmente poi quando si determinano sotto direzione cattolica) con delle semplici operazioni di calcolo e strumentale paternalismo. Senza dubbio — ma ciò non vale a correggere in misura sufficiente un giudizio così superficiale e schematico — si ammette volentieri che quanto viene concesso dalla borghesia (considerata ancora, in pieno regime democratico, classe politica dominante) è di fatto strappato, e quindi in certo qual modo imposto, dalla « spinta delle masse ». Questa però — ci si affretta subito ad affermarlo —, mentre rimane insuperabilmente subalterna e corporativa, è anche la sola espressione possibile delle forze potenzialmente rivoluzionarie, fino a quando non ci si decida a rompere i vischiosi e debilitanti compromessi della democrazia. Le *élites* « più avvedute e agguerrite » (che sono anche per singolare fatalità le più « incomprese ») non restano forse isolate e quasi sommerse nella « palude » del riformismo evoluzionista, cui semplicisticamente ci si compiace di ridurre senza residui la stessa dimensione democratica?

La rottura della continuità fra democrazia e rivoluzione, ossia il solo obiettivo raggiungibile dalla classe borghese nell'attuale fase storica, diviene così il risultato ultimo delle posizioni sostenute da quegli intellettuali che, rifacendosi genericamente alla concezione marxista, giudicano il Risorgimento, proprio per la sua continuazione democratica, come una « rivoluzione fallita ».

Più complessa si presenta invece l'analisi sul significato ideologico e sulla portata politica delle tesi avanzate oggi dagli intellettuali di indirizzo cattolico. Occorre ribadire innanzitutto che si può rompere ogni legame tra il momento rivoluzionario e quello democratico, attribuendo surrettiziamente a quest'ultimo un valore, un'autosufficienza, una pie-

nezza, che non gli competono per nulla: in tal caso, come è facile comprendere, l'operazione ideologica a carattere conservatore e borghese non è più diretta a determinare la deformazione in chiave estremistica del concetto stesso di *salto rivoluzionario* (e a renderlo perciò impossibile nella pratica), ma si risolve in una sorta di innalzamento ad *assoluto* della democrazia, che viene appunto trasposta a paradigma ideale, a espressione e forma *mondana* del valore *metapolitico* della libertà.

Benedetto Croce è stato, in fondo, il massimo artefice, nel pieno del periodo fascista, di un'impostazione siffatta; e in questo egli ha dispiegato il meglio delle sue virtù di ideologo conservatore, di asseveratore operoso e tenace della possibilità per la borghesia di rimanere entro un quadro ancora umano e civile, e insomma del fatto che non era cosa inevitabile, per essa, l'imboccare la strada dell'aberrante avventura del fascismo. In sostanza, presentando il giolittismo come un sistema di organizzazione istituzionale e politica praticamente insuperabile (se non attraverso l'inaccettabile via della violenza irrazionalistica), Croce mirava a persuadere il mondo della proprietà italiana che un regime democratico, sia pure ancora a egemonia o comunque a mediazione liberale, era un aspetto perenne della realtà politica, sicchè a esso la borghesia doveva necessariamente ritornare, se appena era in grado di volere la salvezza del paese e quella delle proprie residue fortune di classe.

L'intero edificio ideologico crociano, tuttavia, si reggeva teoreticamente su due concetti — quello del *prepartito* e l'altro della *religione della libertà* —, che già denunciavano, in maniera quasi esplicita, la fine di ogni possibilità pratica di direzione liberal-borghese sul processo democratico, e quindi l'avvento ormai prossimo, subito dopo l'atteso crollo del fascismo, di un assetto di *democrazia pura*. Proprio per tutto questo, l'impostazione crociana, nella sua interezza, non avrebbe mai potuto trovare applicazione concreta, quando fossero state riconquistate le istituzioni democratiche: nata come reazione ideale e civile al totalitarismo fascista, essa poteva far valere al massimo la sua intrinseca verità *solo* nel quadro dell'*antifascismo*; ma era destinata a entrare in crisi nell'istante medesimo in cui il suo avversario si sarebbe inabissato nella prevista e immancabile catastrofe.

Lo stesso Croce ne era acutamente consapevole. E' della fine del '42 (ma dunque quasi alla vigilia del 25 luglio e dell'8 settembre) quel suo singolarissimo scritto, *Perchè non possiamo non dirci « cristiani »*, in cui sostanzialmente il vecchio e grande maestro del rinnovamento idealistico in Italia, la figura più alta delle nostre tradizioni liberali e laiciste, consegna, per così esprimerci, la « bandiera delle libertà borghesi » al *partito cattolico*. In quell'atto, è vero, egli tentava ancora di captare ideologicamente le rinascenti forze democratico-cristiane, e di renderle strumento della propria visione del mondo e dei propri valori; ma nessuno poteva nascondersi che egli firmava anche, e soprattutto, la resa politica definitiva della borghesia italiana.

Fino a quando l'esperimento « popolare » di De Gasperi riuscì a mantenere un qualche margine di plausibilità storica e politica, le cose non

si presentarono in termini così drastici. Sembrò anzi che l'ultima operazione crociana avesse tutto sommato raggiunto il suo scopo, e che i cattolici si fossero effettivamente sobbarcati al difficile compito di ripristinare un regime liberal-democratico. Ma in una prospettiva più lunga, non era certo il vecchio personale del « popolarismo » l'erede effettivo dell'estremo messaggio politico di Benedetto Croce: per paradossale che possa apparire la cosa, lo era, invece, quello *intransigente*.

A mano a mano che si è venuta manifestando la crisi del *centrismo* (e si è conclusa oramai da qualche anno); a mano a mano che la *democrazia pura* si è scoperta come il solo regime attualmente possibile in Italia, l'*intransigentismo*, placatosi — come si è visto — nelle forme clericico-moderate, così plasticamente aderenti alle nuove responsabilità governative, ha assunto in proprio la direzione dei pubblici affari e ha subito avvertito, di conseguenza, la necessità di giustificare idealmente la propria politica e il proprio sistema. Ma come, se non ricalcando alcuni aspetti precipui della sistemazione crociana, e però correggendone opportunamente altri, egualmente essenziali? A veder bene, non era questo forse il solo modo per dar vita a uno schema ideologico del tutto omogeneo alle presenti esigenze del *partito cattolico*, pienamente consoni all'imperativo di mantenere, almeno nella sostanza, la continuità delle tradizioni, e adeguato infine alla salvaguardia degli interessi intangibili dell'Istituto ecclesiastico?

Il problema era quello, infatti, di conservare e ribadire quella trasposizione ad *assoluto* della democrazia (cui aveva appunto conclusivamente approdato la meditazione politica di Benedetto Croce), ma di recidere, contemporaneamente, ogni legame del momento democratico con quello del liberalismo, in maniera da garantire così, da *destra* come da *sinistra*, tanto rispetto al passato quanto al possibile futuro, sia insomma dalla classe borghese che dalle ispirazioni e dalla spinta del proletariato rivoluzionario, la pienezza di potere del *partito cattolico* e dunque quel regime di *democrazia pura*, che gli era — come ormai si faceva chiaro — affatto conforme. Lo si è già detto: obiettivamente, la strada era stata aperta dallo stesso Croce, che aveva insegnato a tutti a muoversi i primi passi. Ma il concetto di *prepartito* e perfino la distinzione tra *universalità liberale* ed *empiria liberista* non erano certo sufficienti a chiudere il cerchio; soprattutto perchè confluivano in quella *religione della libertà*, che mentre toglieva al liberalismo il diretto e corposo dominio della terra, gli assicurava soltanto l'intoccabile trascendenza, il valore fascinoso delle cose celesti.

La sola via per condurre al suo termine, e al suo pieno successo, il tentativo di giustificazione ideologica della *democrazia pura* (e del potere politico del *partito cattolico*) diveniva allora quella, audace oramai soltanto in apparenza, di sostenere la *centralità*, nella moderna storia italiana, dell'*intransigentismo*; di fare insomma, di questa corrente, e proprio per la posizione da essa assunta nel corso del Risorgimento, l'asse, il cardine, degli sviluppi post-risorgimentali della nostra vita sociale e politica. Bastava, a raggiungere un simile scopo, la semplice in-

serzione, all'interno del già descritto edificio ideologico crociano, del concetto di « rivoluzione fallita »: bastava, cioè, rifiutare e capovolgere l'insegnamento di Benedetto Croce esattamente in quel punto, che costituiva la chiave di volta di tutta quella sua costruzione ideale e politica, così armonica e ben equilibrata.

In definitiva, la fatica operosa dell'ultimo Croce era stata diretta a stabilire, nella storia dell'egemonia borghese in Italia, una *continuità di sviluppo*, che fosse tale da escludere ogni *salto rivoluzionario* — ogni fuoruscita, insomma, dalla struttura e dai limiti del sistema —, e però anche, nel tempo stesso, ogni cedimento all'irrazionalità eversiva dell'avventura fascista, la quale non poteva e non doveva essere considerata come inevitabile. Ma entro un quadro e con degli obiettivi siffatti, non era dato assolutamente di indulgere al concetto di « rivoluzione fallita ».

Non a caso, nè semplicemente per vigoria e genialità di intuizione storiografica, Benedetto Croce, dopo le esperienze amare dell'interventismo e del fascismo, aveva finito per riconoscere nel regime giolittiano (e, prima ancora, persino in quello trasformistico del Depretis) la prosecuzione legittima e coerente del grande moto risorgimentale, di quel processo storico, cioè, in cui si erano affermate, nel modo più pieno e più incontestabile, la direzione politica e la generale presenza egemonica della borghesia. Se infatti non si ammetteva alcuna effettiva rottura, o crisi, o soluzione di continuità tra Cavour e Giolitti — tra quel decennio straordinario che, dopo i disastri del '48, era culminato nei trionfi del '59, del '60 e del '61, e il nuovo decennio del liberalismo democratico e del risveglio economico, quello che aveva cancellato anche il ricordo delle vergogne del '98 —, allora l'elevazione ad *assoluto* della democrazia veniva a conservare al massimo la possibilità di configurarsi come il coronamento definitivo, come la sistemazione pacifica, e irreversibile, del dominio della classe borghese. Anzi, si veniva così a segnare il punto in cui questa forza sociale, raggiunto il suo apogeo, doveva abbandonare le sue spoglie empiriche, sociologiche, chiusamente classiste, per *idealizzarsi*, per risolversi nei valori universali di una civiltà, che, come tale, diveniva ormai accettabile da tutti.

L'affermazione della *riuscita storica* del Risorgimento e, conseguentemente, il rifiuto delle mitologie sulla « rivoluzione fallita » erano dunque davvero momento essenziale dell'operazione liberal-conservatrice tentata da Benedetto Croce, così come sono — e rimarranno — tra i maggiori titoli di merito, tra i risultati più sicuri e più solidi della sua attività di storiografo. Ma appunto per quell'*intenzione ideologica*, che rimaneva sottesa e che finiva per prevaricare sulla purezza dell'analisi teoretica, il Croce era portato poi a concepire la continuità fra il periodo di Cavour e quello di Giolitti come qualcosa di compiuto e di perfetto: e insomma, come il libero, consapevole, naturale processo di sviluppo delle fortune e della sapienza di governo della vecchia classe dirigente. Sfuggiva in tal modo a Benedetto Croce che l'avvento di un regime di democrazia segna anche inevitabilmente il declino del potere borghese: a quel punto infatti nuove forze sociali e politiche scendono nell'arena

della storia con i loro interessi, esigenze e aspirazioni all'egemonia, mentre non a caso si allenta il rigore dei meccanismi economici e degli istituti giuridici peculiari al capitalismo.

Se era vero, perciò, che il Risorgimento si proseguiva nel giolittismo, era vero altresì che quest'ultimo aveva potuto affermarsi solo in seguito a una grave crisi. Ma allora il rapporto tra le due fasi storiche non poteva essere definito soltanto sotto il segno della continuità, e doveva invece essere descritto anche in termini di mutamento: molto infatti — e proprio l'essenziale — con Giolitti veniva salvato; ma qualcosa andava perduto, e tra l'altro quello che interessava di più alla borghesia in quanto classe dominante, l'*esclusiva*, cioè, del potere politico.

La costruzione ideologica crociana, così ferrea logicamente, così ricca di interni valori storiografici, aveva dunque il suo tallone d'Achille, era minata da una contraddizione insanabile. Del resto, poichè l'elevazione ad *assoluto* del momento democratico corrisponde esattamente, sul terreno delle idee, alla pratica realtà della *democrazia pura*, e poichè questa è il regime in cui la classe borghese cessa di essere politicamente dominante e si riduce entro i limiti della dimensione giuridico-economica della società civile, non era certo possibile conciliare tra loro i due obiettivi ultimi così tenacemente perseguiti dal Croce: la democrazia come *assoluto* escludeva la permanenza dell'egemonia *politica* borghese.

Ma quando si abbandoni quest'ultimo obiettivo, divenuto d'altra parte storicamente irraggiungibile, e ci si limiti invece a quello, che può essere pienamente conseguito, della lenta eutanasia, della « fine indolore » della classe proprietaria, allora la giustificazione ideologica della *democrazia pura* (e dunque della rescissione di ogni rapporto tra il momento democratico e quello rivoluzionario) diviene qualcosa di affatto semplice e piano. Per arrivare a questo, però, è necessario ricorrere al concetto di « rivoluzione fallita ».

Giudicare il Risorgimento come qualcosa di « non riuscito », di essenzialmente manchevole ed erroneo, come insomma un accadimento storico necessariamente fallimentare, e ad un tempo concepire la democrazia come un *assoluto*, e tale quindi da non pretendere, ma anzi da escludere lo sbocco rinnovatore del *salto rivoluzionario*, è infatti perfettamente possibile. Si tratta, a veder bene, di due proposizioni fra loro omogenee, dell'esordio e della conclusione di un unico discorso del tutto coerente in se stesso.

In realtà, solo se si accoglie l'ipotesi di una *situazione di partenza* quanto mai deficitaria e negativa; solo se, in altre parole, si presuppone, all'inizio del moto democratico, un vuoto politico determinato appunto dal « fallimento » risorgimentale, è dato di vedere nell'avvento

e poi nello sviluppo della democrazia, e infine nel suo trionfo (non più condizionato *politicamente* da alcuna mediazione o controllo liberal-borghesi), *semplicemente* le fasi successive, caratterizzate da una sempre maggiore maturità e da una crescente pienezza, di un processo di edificazione dello Stato, dell'assetto sociale, della vita civile, che può affermarsi come del tutto autosufficiente e definitivo, e che di fatto ha in se medesimo la sua ragione e il suo fine.

Una simile democrazia — una democrazia che abbia alle spalle una « rivoluzione fallita » — non ha passato e può quindi non avere futuro. Il momento liberale, con la sua interna e ancora implicita verità, con la sua esigenza, cioè, di rendere possibile, universalmente, l'affermazione autonoma delle necessarie *élites* dirigenti, di diverse e molteplici *aristocrazie* non più castali ma aperte, non rappresenta per essa un problema.

Per essa la questione di superare le formule in cui è rimasto storicamente consegnato il liberalismo, non esiste neppure. Essa, invero, lo ha concepito sempre e soltanto come un'impossibile, innaturale e rovinosa intrapresa: non lo ha mai conosciuto nè riconosciuto come un valore. E di fatto, secondo un preciso e del resto obbligato parallelismo, essa può accogliere, può incorporare senza contraddizioni, e persino senza troppo gravi scompensi, quell'ordinamento giuridico che si fonda sul diritto proprietario borghese, e che, se ha costituito la matrice storica, materiale, delle esigenze e dei valori del liberalismo, costituisce anche il loro limite, la causa del loro progressivo riassorbimento, il bruto meccanismo che li mistifica e li condanna alla sterilità.

Un tale assetto proprietario può in effetti scatenare, disordinatamente, anarchicamente, la libertà per le strade del mondo e della storia; ma non può ordinarla nè quindi sorreggerla a lungo. Esso può, invece, essere utilizzato acconciamente, può essere adoperato, sotto il controllo *politico* della democrazia, in quella sua singolare disposizione a garantire al massimo un'efficienza produttiva *genericamente* diretta a ottenere, da risorse scarse, la più grande *quantità* possibile di beni in ogni momento dato.

Anzi, in ultima analisi, solo un regime democratico scevro di ogni aspetto, di ogni residuo liberale (e liberistico), può sfruttare sino in fondo questa peculiare *opportunità* tecnico-economica, fornita dall'ordinamento proprietario borghese. Quelle combinazioni e quei rapporti tra offerta e domanda, tra produzione e consumo, e insomma tutte quelle *pratiche anticicliche* da cui vengono assicurati equilibrio, pienezza di sviluppo e dinamismo costante al processo di formazione della ricchezza, comportano infatti, per potersi dispiegare compiutamente, due decisive condizioni politico-sociali.

V'è la necessità, innanzitutto, che all'interno del sistema si manifesti, con sufficiente vigoria e in modo continuo, una poderosa *spinta di massa* tesa al conseguimento di sempre più ingenti consumi, e che quindi non deve avere nè riconoscere altro limite, se non quello di

non intaccare quel *quantum* di accumulazione, da cui viene garantito lo sviluppo, la dinamica espansiva del processo economico. Perciò il movimento rivendicativo delle masse deve essere, ad un tempo, autonomo ed esente da ogni tendenza anarcoide all'eversione, ma soprattutto da ogni volontà di rottura rivoluzionaria; deve, in altri termini, essere capace di « autocontrollarsi ».

Un simile obiettivo, tuttavia, può essere conseguito solo se, pur considerando sostanzialmente intangibili, insuperabili, e dunque quasi naturali e sacre, le norme che regolano — sulla base del lavoro alienato, dello sfruttamento — il processo produttivo, si rifiutano però e si respingono contemporaneamente tutti gli *arbitri* della proprietà, tutte le manifestazioni di un suo incondizionato potere, e insomma ogni superstita *libertà signorile*, ogni diversione individualistica delle risorse a fini diversi da quelli dell'espandersi continuo della produzione. Ma tutto questo, a veder bene, può forse divenire possibile, può realizzarsi concretamente, se la borghesia non viene prima concepita quale mera figura economica, e se quindi non viene ridotta, contro ogni sua pretesa *signorile*, alla sola funzione produttiva? Non è insomma pregiudizialmente necessario che essa venga respinta, e anzi addirittura ignorata, come classe politica dominante, nel misconoscimento più completo (e più indifferente) di quei valori interni al liberalismo, che, per quanto subito contraddetti, ne avevano pur accompagnato l'avvento sulla scena della storia?

Solo la *democrazia pura*, allora, può porre in essere ambedue le condizioni politico-sociali decisive e indispensabili al dispiegarsi metodico e completo delle *pratiche anticicliche*. E poichè sono proprio queste a mantenere aperta e sgombra la strada verso l'*opulenza*, verso quell'egualitarismo sempre più uniforme, che può essere effettivamente raggiunto nel quadro di una straripante abbondanza dei beni producibili sulla base del lavoro alienato, diviene evidente altresì che la *democrazia pura* è anche quel regime in cui la necessità del *salto rivoluzionario* viene a perdere ogni sua ragione *materiale e immediata*, ogni spinta spontanea, e cessa insomma di essere la sintesi richiesta da un processo dialettico puramente oggettivo di contraddizioni sociali.

La *democrazia pura* è dunque veramente quell'*assoluto*, postulato dall'operazione ideologica crociana, in cui viene meno, e comunque non può più essere immediatamente avvertito, il legame con la rivoluzione. Ma per giustificarla ideologicamente — e ribadirla così, in maniera definitiva, anche nella pratica — era necessario ricorrere, come si è visto, al concetto di « rivoluzione fallita », o se si vuole, più generalmente, al rifiuto secco e integrale di riconoscere un qualsiasi significato ai valori interni al liberalismo. E quale gruppo culturale, quali indirizzi e correnti, quali intellettuali, cioè, potevano pertanto condurre a termine un discorso siffatto, impostandolo e proseguendolo in tutti i suoi passaggi obbligati? Secondo ogni evidenza, potevano esserne capaci sol-

tanto gli eredi e gli epigoni dell'*intransigentismo*: quanti, in ogni caso, pur rivestendo opportunamente di forme clerico-moderate la loro ispirazione di fondo, si rifanno a questo filone essenziale del pensiero cattolico.

Gli articoli pubblicati dal padre Salvatore Lener lungo tutta l'annata '61 della *Civiltà Cattolica* (e che formano, nel loro insieme, un saggio di interpretazione storica del Risorgimento cui non si può certo negare robustezza, audacia, rigore d'impianto e di condotta logica) costituiscono appunto la migliore conferma delle conclusioni alle quali si è pervenuti. Partendo dalle posizioni del Taparelli e rivendicandone senza ambagi la validità, ma dunque basandosi sul più deciso e incondizionato rifiuto del processo risorgimentale, il Lener può infatti, con coerenza impeccabile, giungere a definire l'attuale regime democratico come quella costruzione politica che ha colmato il vuoto della « rivoluzione fallita », e che esclude, contemporaneamente, ogni prospettiva, ogni sbocco di carattere rivoluzionario.

Certo, tutto questo pretende altresì, da una parte, l'esaltazione incondizionata dell'avvento al potere del *partito cattolico* e della sua permanenza al governo; e dall'altra, il riconoscimento dello Stato nazionale unitario, come pure (in maniera implicita, ma quanto mai concreta) di quell'assetto giuridico, di quel diritto di proprietà, che sono stati pretesi e instaurati dalla classe borghese. Un'operazione ideologica, quale è quella che viene condotta a termine dal Lener, comporta dunque, insieme con l'abbandono di tutte quelle diffidenze e riserve che ancora si nutrivano verso Sturzo o lo stesso De Gasperi (e che valevano a garantire l'ortodossia cattolica dalle tentazioni moderniste), anche la rinuncia più completa a quelle profonde esigenze anticapitalistiche e antimoderne, che, sprigionandosi di continuo dal terreno fecondo del vecchio *intransigentismo* reazionario e signorile, ne costituivano il valore, e l'importanza storica. Nè si può negare che è questo un prezzo assai alto per una mentalità *intransigente*: così alto, anzi, che proprio i Taparelli, i Curci, i Margotti, gli esponenti dell'*Opera dei Congressi*, e insomma tutti gli uomini dell'*Antirisorgimento* lo avrebbero giudicato intollerabile.

Non è però sintomo di contraddizione, e tanto meno indice di un eventuale tradimento, il fatto che il Lener lo possa invece tranquillamente pagare. Oggi il *partito cattolico* è del tutto sordo a qualsivoglia nostalgia modernista, mentre, perduto anche il ricordo delle sue origini « popolari », ha placato totalmente il suo stesso integralismo di fondo nelle formule clerico-moderate. E d'altra parte, venuto meno, con l'avvento della *democrazia pura*, il dominio politico e ideologico della classe borghese, anche l'accettazione subalterna di un assetto proprietario che determina e mantiene lo sfruttamento del lavoro, non può più avere oramai quelle conseguenze pratiche e ideali, che hanno provocato

sino a ieri le reazioni spontanee delle « plebi cristiane » e, più in generale, la resistenza delle forze cattoliche nel loro insieme.

La giustificazione ideologica della *democrazia pura* (chè a questo si riduce essenzialmente il tentativo del Lener) ha oggi, pertanto, tutte le carte in regola per riuscir pienamente. E infatti, se può essere impostata, portata avanti e conseguentemente conclusa solo da un personale di diretta derivazione *intransigente*, questo, a sua volta, può affrontare con tranquillità una simile impresa, poichè, lungi dal provocare una qualche crisi immediata all'interno del mondo cattolico, può essere invece sicuro di raccoglierne i più sostanziali consensi, anche se può sollevare, magari, qualche melanconica protesta da parte degli ultimi epigoni del cattolicesimo liberale.

Così, per la mediazione degli intellettuali di orientamento cattolico, viene operata sino in fondo quella rottura tra il momento democratico e il suo sbocco rivoluzionario, che è, lo si è visto, l'ultimo obiettivo storicamente possibile per la classe borghese, la sua attuale ed estrema linea di arroccamento. Ma adesso può anche risultare in maniera definitiva, ci sembra, che il concetto di « rivoluzione fallita » è davvero determinante per condurre a termine quell'operazione ideologica, che si propone di elevare ad *assoluto* la democrazia.

In ultima analisi, non è forse a causa delle loro intemperanze antirisorgimentali che gli intellettuali « marxisti » sono oggi divenuti, paradossalmente, i semplici battistrada di un personale cattolico fattosi gesuiticamente capace di compromettere (da posizioni politicamente vantaggiose, da posizioni *democratiche*) con la classe borghese? E gli *intransigenti*, a loro volta, non si sono forse posti, per singolare contrappasso, al servizio di quel « mondo moderno », di cui pur sono stati i più antichi e irriducibili avversari, proprio perchè hanno avuto oggi la possibilità di ripresentare, quali strumenti di dominio politico e ideologico, le loro vecchie tesi legittimistiche, negatrici del Risorgimento?

Tanto il movimento cattolico quanto quello operaio sono però, allora, mortalmente minacciati, nella loro più intima essenza, da questa pesante ripresa della troppo abusata polemica antirisorgimentale, che deriva, in linea diretta, dai limiti delle loro culture: lo è il primo nella sua protesta antiborghese, che è irrinunciabile anche religiosamente; lo è il secondo nella sua preziosa virtualità rivoluzionaria, che mentre impedisce l'arretramento della democrazia, mantiene aperta la prospettiva del futuro. Ma poichè il *partito cattolico* e quello proletario sono stati da sempre (fin da Giolitti cioè, fino dal primo avvento delle forme democratiche) le due grandi forze in cui si adempie e si risolve la democrazia italiana; e poichè quindi solo dal loro interno possono scaturire le energie necessarie al *salto rivoluzionario*, il superamento di quei limiti e perciò innanzitutto il ripudio delle mitologie sulla « rivoluzione fallita » e la riconquista di un *giusto* rapporto di continuità con

i valori della tradizione risorgimentale divengono condizioni decisive per la piena ripresa della nostra vita politica e per lo sviluppo della nostra società civile.

Il segreto del Risorgimento è il segreto di Camillo di Cavour: è riposto in quella singolare e straordinaria politica, che nel prodigio di un solo decennio (poichè non vi è alcuna retorica o mancanza di precisione storiografica nel chiamarlo miracoloso) ha saputo costituire in piena storia la nazione italiana, garantendone, attraverso determinate istituzioni statuali, l'esistenza autonoma e la durata nel tempo. E' questo un risultato che non è possibile misconoscere, e che di fatto nessuno nega: neppure gli assertori più tenaci della « rivoluzione fallita »; neppure, oggi, gli eredi dell'*intransigentismo*. Ma non è forse lecito avvertire, proprio in questa accettazione così universale, quel semplice adattamento passivo, che si determina sempre di fronte agli eventi giudicati oramai irreversibili, e che, nell'omaggio al fatto compiuto, smarrisce il senso già intrinseco, allora, alla realtà nel suo farsi, e dimentica quindi la fatica e le opere di cui si è sostanzialmente, il significato e il valore di cui rimane portatrice e garante davanti alla storia?

L'edificio nazionale unitario poteva sorgere, in Italia, solo se veniva in qualche modo risolta quella contraddizione di fondo, che aveva pesato insuperabilmente per secoli sulla vita del nostro paese, e che — come si è già detto — doveva trovare una delle sue espressioni più perspicue e più nette nella polemica fra Luigi Taparelli e Vincenzo Gioberti. Poichè insomma, a metà del secolo scorso, la nazione poteva affermarsi storicamente solo entro la forma di uno Stato *borghese* (e quindi di uno Stato affetto, in ultima analisi, da un limite chiusamente nazionalitario, da una carica liquidatrice di ogni principio e istituto a carattere universale), erano le tradizioni stesse, l'accumulazione culturale, il patrimonio civile, la storia complessa e molteplice del popolo italiano (di questo popolo plasmato « cattolicamente », universalisticamente, nel corso dei millenni, dall'Impero e dalla Chiesa) che contrastavano e combattevano dolorosamente il pur necessario, l'ormai maturo dispiegamento completo della realtà nazionale.

La grandezza politica del conte di Cavour sta appunto nell'aver saputo attenuare una simile contraddizione, fino quasi a comporla e a risolverla, fino a illudersi di poterla superare del tutto. In ciò egli fu veramente l'erede diretto del Gioberti, di questo « *enfant de génie* — come egli lo giudicava — così scarso di senso comune »; ma fu anche l'interprete sapiente e consapevole, il conoscitore rispettoso (e fermo nel mantenere tutte le distinzioni necessarie) della profonda vocazione universale del nostro popolo, e dunque delle sue più antiche e radicate memorie religiose e civili.

Il *liberalismo* di Cavour, che senza dubbio rappresenta il momento più alto della politica non solo italiana, ma europea, nel secolo XIX, non ha infatti nulla di schematico, di dottrinario, e insomma di troppo immediatamente e servilmente omogeneo agli interessi di classe della borghesia. Ma se non si identifica con l'ipotesi e la pratica *liberistiche*, neppure se ne separa, o anche semplicemente ne disarticola i meccanismi, ne spunta il rigore: tanto meno, quindi, le nega.

Le adopera, invece, le utilizza spregiudicatamente come macchine di guerra, come strumenti per rinvigorire e raccogliere insieme, in un solo blocco sociale e politico, le forze ancora disperse del nuovo mondo borghese, come mezzi per sconvolgere e spezzare le vecchie forme residue di una società signorile ormai putrefatta. Soprattutto egli comprende, o in ogni caso intuisce, che un'ampia affermazione del liberismo, mentre eccita e suscita, in tutti i punti del sistema produttivo, nuove energie individuali, nuovi centri di iniziativa, costituisce anche (proprio perchè è un indirizzo economico che pretende all'universalità e che comunque rifiuta ogni chiusura nazionalistica) il miglior terreno d'incontro, nel concreto storico, con la nazione italiana.

Da un lato, pertanto, il *liberismo* cavouriano è *strumentale*, o meglio viene assunto, con sovrano distacco, quale semplice elemento di un ben più generale programma. Ma precisamente per questa sua caratteristica (e insomma perchè rappresenta soltanto la base *oggettiva* di una idea e di una prassi di cui rimane al servizio), come non può prolungarsi univocamente nella sola prospettiva di uno sviluppo economico sempre più impetuoso e più ricco, così non può nemmeno meramente capovolgersi nel tentativo febbrile di una qualche affermazione di potenza nazionalitaria. Di fatto, esso è portato quasi naturalmente a pretendere il coronamento di una costruzione politica che sia propriamente tale, perchè possa appunto trascenderlo e ribadirlo nella sua subalternità. E quale poteva mai essere *storicamente*, se non quella destinata ad accogliere la realtà singolarissima e, per così dire, *polivalente* della nazione italiana?

Dall'altro lato, però, il *liberismo* del Cavour non si riduce certo, per il fatto di essere in una posizione strumentale, a qualcosa di artificioso e di fittizio, a un *espediente* escogitato a freddo e liberamente prescelto, fra i molti altri possibili, solo perchè più idoneo allo scopo della rinascita nazionale. Non si potrebbe cadere, anzi, in un abbaglio più grossolano. Nella mentalità cavouriana non vi è nulla di astrattamente machiavellico; e in materia economica le convinzioni di « lord Camillo » sono del tutto schiette e sincere, sono estranee, cioè, a ogni calcolo consapevole di opportunità patriottica come a qualsivoglia ipotesi pregiudiziale di possibili convenienze politiche.

Ma proprio per tutto ciò, l'iniziale *scelta liberistica* di Camillo di Cavour, lungi dall'essere una disumana e impossibile astuzia da demiurgo, esprime invece, del tutto umanamente, l'eccezionale *realismo* di questo grande uomo di Stato, o meglio quella sua spontanea, *natu-*

rale disposizione a essere e rimanere, non solo inserito, ma immerso nell'attualità viva del presente, nella concretezza materiale e immediata della storia. Dal punto di vista politico insomma, per il conte di Cavour (poichè egli non è davvero l'uomo che possa soddisfarsi delle ideologie o restarne prigioniero) la cosiddetta fede liberistica rappresenta semplicemente quell'opzione verso una classe determinata, o comunque verso un ben preciso blocco di forze e di interessi sociali, che è sempre necessaria allo statista quando questi è veramente tale, quando cioè si prefigge di operare sul serio nella realtà delle cose e, rifuggendo dall'utopia, si rifiuta di essere « profeta disarmato ».

Il *liberismo* è stato dunque, per così esprimersi, il modo in cui l'*aristocratico* Cavour si è fatto *borghese*: il mezzo per cui si è incorporato a quella classe che — come egli avvertiva con tutto il suo genuino e vitale intuito di politico — costituiva il *presente della storia*, il fondamento materiale e concreto di ogni possibile programma, la base di partenza inevitabile per qualsiasi disegno, anche il più modesto, che pur si volesse far uscire dal limbo delle « istanze generose », dall'inferno mazziniano delle buone intenzioni. Ma appunto perchè il contatto, il legame con la borghesia, e insomma il processo di assimilazione delle esigenze di questa forza sociale, rimangono esclusivamente e rigorosamente limitati entro il quadro *economico*; appunto perchè, nel suo realismo disincantato e scabro, il Cavour si propone *semplicemente* di promuovere le materiali e immediate fortune della classe in quanto tale (ma non di ridurre senza residui alle forme di questa l'intera vita dell'umanità associata), egli conserva pienamente la sua libertà di giudizio, mantiene autonoma e intatta la sua capacità di operazione e di manovra.

In altri termini, egli non si chiude, al modo dei grandi romantici (o dei borghesi), nella realtà del presente; non la vede cioè come un *assoluto* che assume e risolve in se medesimo tutto il passato, e che già contiene e perciò condiziona e determina direttamente e senza scampo il futuro. Con un distacco veramente sovrano, egli la concepisce invece, da una parte, come il reagente necessario per sconvolgere e mettere in crisi ciò che deve venire abbandonato e che deve andare perduto, e, dall'altra, come uno dei momenti, una delle fasi e delle espressioni di una storia che viene di lontano ed è destinata ad andare più lontano ancora, sicchè è necessario e opportuno lasciare, alle esperienze e ai valori di ieri come alle affioranti richieste del domani, la possibilità di dire la loro decisiva parola.

In ciò Cavour è l'opposto di Gioberti, anche se, come si è detto, ne è, per altro verso, l'erede. Egli possiede tutta la felice, feconda, spregiudicata efficacia di un *empirismo*, che sa rimanere aperto ai valori, ma che li vuole misurare alla verifica della pratica; l'altro ha la visione essenziale e l'intuizione profetica del metafisico, ma ne ha anche, di conseguenza, la propensione a irrigidirsi in un idealismo unilaterale: la propensione a scambiare l'idea (e magari la propria idea) con la realtà concreta, e sempre in qualche modo sfuggente e imprevedibile, del pro-

cesso storico. E se allora, per Cavour, la storia resta — entro un'umana prospettiva di libertà e di speranza — la « grande improvvisatrice », Gioberti presume, all'opposto, di conoscerne « l'enigma », e può spingersi quindi fino a prefigurarsela (e a volerla predeterminare) nei termini di un programma d'azione che rimane inevitabilmente utopistico.

Così — dopo la troppo breve fiammata degli entusiasmi del '46 e del '48 — contro lo schema del neoguelfismo si sono ribellate, nel medesimo tempo, la borghesia e la nazione, insofferenti oramai, l'una e l'altra, di un compromesso che sempre più si rivelava tanto artificiale quanto specioso, poichè era fondato per intiero su delle formule precostituite e astrattamente dedotte. Ma la politica cavouriana, proprio per il fatto che, di anno in anno, veniva a maturare e a irrobustire le energie economiche e sociali della classe borghese, poteva invece condurre quest'ultima a *incontrarsi* con la nazione, e ve la portava *naturalmente*, quasi senza violenza, perchè fuori da ogni pregiudiziale ideologica, da ogni impazienza anticipatrice, da ogni sovrapposizione corporativa e settaria.

Si trattava infatti di un *incontro*, nel significato più pieno della parola. Non a caso, da una parte, la borghesia che seguiva Cavour non aveva esplicitamente (e neppure in via subordinata) alcun programma *definito* di unità nazionale, e aspirava soltanto a dar vita a un sistema di libertà ai fini della costruzione di un ordinamento giuridico nuovo, conforme ai suoi interessi specifici. Non a caso, dall'altra parte, la nazione italiana, che era stata rimessa in movimento dal processo medesimo delle conquiste borghesi, e che pur si volgeva oramai verso il libero Stato subalpino come intorno al suo centro più organico, si rifiutava tuttavia di riconoscere senza riserve, nell'edificio costruito dal *liberismo* di Cavour, la sintesi compiutamente comprensiva delle sue tradizioni, dei suoi bisogni, delle sue speranze.

Esiste dunque un'eterogeneità rispettiva, esistono delle differenze di natura e di scopi e un latente ma netto contrasto, che testimoniano sulla reale genuinità dell'incontro. Ma allora, proprio perchè l'incontro era genuino, v'era anche da ambedue le parti — vi doveva essere — l'accettazione di un *compromesso*.

Quale compromesso, tuttavia? E' necessario domandarselo, è necessario soprattutto chiedersi a vantaggio di chi ha finito per giocare, poichè su questa *oggettiva transazione storica*, che conchiude il Risorgimento, si sono esercitate e continuano a esercitarsi le varie mitologie deprecatorie, costruite sul concetto di « rivoluzione fallita ». In realtà, la borghesia inizia la fase discendente della propria parabola nel momento stesso in cui si *incontra* con la nazione; e questa, al contrario, comincia finalmente, nella pienezza della sua vita unitaria, il proprio cammino.

Certo, la classe borghese veniva a consolidare le proprie fortune materiali ed economiche in quel modo che le era connaturato e omogeneo (che le era anzi *necessario*), e cioè prolungandosi politicamente nello Stato nazionale. Ma essa doveva altresì accettare la realtà *autonoma* di una nazione, che, per molteplici aspetti e per ragioni antiche e profonde, le rimaneva estranea e inafferrabile, e che già si annunziava sovranamente padrona dei propri destini. Dal suo canto, invece, la nazione, se raggiungeva la propria forma unitaria *attraverso* la borghesia (così come era, del resto, storicamente inevitabile), non le si subordinava però nell'avvilimento di una qualche forma subalterna, non ne accettava le leggi e gli schemi di sviluppo, soprattutto non appiattiva né mortificava quelle tradizioni e quelle memorie, quei valori e quelle prospettive, che costituivano il suo patrimonio civile, il contenuto stesso della sua natura specifica, l'espressione e il titolo della sua dignità. E se dunque l'incontro, di cui appunto si è detto, e cui faceva capo l'intero processo risorgimentale, rappresentava qualcosa di necessario anche per la nazione, questa però vi giungeva liberamente, nelle condizioni della massima autonomia, e anzi, nell'atto medesimo in cui veniva a transigere (nel proprio interesse) con la classe borghese, poteva finalmente assumere un ruolo egemonico, poteva intraprendere — secondo la logica stessa degli avvenimenti, secondo la forza delle cose — l'opera di erosione e di superamento del potere politico della borghesia.

Tutta la grandezza della politica del conte di Cavour può allora essere colta nella sua essenza e nelle sue radici, quando si sappia avvertire e riconoscere che proprio essa (ed essa soltanto) ha saputo far maturare, ha promosso, condizionato e reso possibile questo fondamentale *incontro transattivo*, e precisamente nei termini che si sono descritti. Può essere intesa sino in fondo, cioè, la decisiva importanza di quella situazione di *strumentalità*, cui, nel complesso quadro del *liberalismo* cavouriano, viene confinato e ridotto il momento *liberista*.

Così, infatti, si è elusa e aggirata (anche se ovviamente non la si poteva transcendere) quella contraddizione capitale, che si era espressa concettualmente nell'antitesi Taparelli-Gioberti, e che nella pratica aveva ostacolato a lungo, e in una maniera apparentemente insuperabile, le fortune *convergenti e difformi* della borghesia e della nazione. In realtà, proprio mentre si promuovevano e si rafforzavano al massimo le posizioni materiali della nuova classe in ascesa, e se ne accresceva dunque il peso nell'insieme della vita sociale e del paese, si poteva contemporaneamente evitare ogni deduzione immediata (e perciò fatalmente subalterna) dell'idea di nazione e del programma unitario da quelle formule ideologiche e da quelle esigenze pratiche, che sono appunto peculiari alla borghesia. Come si è già sottolineato, il Cavour non si è mai permesso, in effetti, di avere alcun obiettivo, alcun disegno definito di unità nazionale (né si è mai fissato alcuna scadenza in tal senso), fino a quando la sua politica si è limitata, *liberisticamente*, a sorreggere e a far avanzare, entro i confini dello Stato subalpino, le nuove forze sociali borghesi. L'incontro con la nazione, se e quando si fosse veri-

ficato — e prima o poi avrebbe dovuto verificarsi inevitabilmente — sarebbe stato perciò del tutto genuino, perchè fondato sul rispetto delle distinzioni e delle autonomie: perchè, insomma, « improvvisato » sul serio dalla storia, come ogni reale accadimento di libertà.

E' questa appunto la verità del Risorgimento, sta in questo il segreto della sua singolare *riuscita*. Ma ne risultano allora, ancor più nettamente, il significato e il valore del *liberalismo* di Camillo di Cavour, di questo liberalismo così irripetibile e irripetuto, e che è stato così originale da essere incomunicabile, proprio perchè, senza mai deflettere, ha saputo confinare e mantenere il momento *liberistico* entro i limiti della mera strumentalità. Esso si è risolto *concretamente* in una capacità, davvero egemonica, di utilizzare tutte le energie eversive e dirompenti dell'affermazione borghese: e però per piegarle verso dei fini cui, lungi dall'essere omogenee, erano, in larga parte, addirittura ostili. Esso dunque (e precisamente in quanto è stato l'espressione diretta di una prassi e di un indirizzo ideale, che rimanevano aderenti a una classe determinata, ma che non si lasciavano rinchiudere e non si esaurivano nelle posizioni e negli interessi di questa) ha potuto assurgere a *forma storica* della politica *in quanto tale*, di quella politica, cioè, che assume, incorpora tutta la verità (o la necessità) del presente, ma per ripristinarvi e rinnovarvi i valori del passato e soprattutto per prolungarlo, senza soluzione di continuità, nello spostamento progressivo del limite del futuro.

Con il Risorgimento pertanto (e con Cavour) si tocca *politicamente l'universale*: solo così, del resto, era possibile affrontare e risolvere il problema della nascita a pienezza storica della nazione italiana. Che poi, di fronte alle questioni insorte nel quadro dell'ormai raggiunta unità nazionale (ma dunque sul nuovo terreno determinato dalla *riuscita* del Risorgimento), si sia avvertito sempre di più, come un limite insopportabile, l'ostacolo rappresentato dall'ordinamento giuridico borghese, non è certo un fatto che possa permettere di ritenere e di asserire che una qualche « rivoluzione » è « fallita ».

Tutto questo, anzi, è nella logica stessa di quello sviluppo storico, che si diparte dai grandi risultati del '59, del '60, del '61. In altre parole, il contrasto latente in quell'*incontro* di cui si è detto, e che lo rendeva genuino, doveva necessariamente dispiegarsi, e precisamente nel senso — conforme alla più intima e profonda ispirazione risorgimentale — di un progressivo rifiuto della borghesia da parte della nazione. Anche sotto questo aspetto, dunque, la lezione del Risorgimento rimane vitale e decisiva. Di fatto, è ancora Cavour, il Cavour morente, l'eroe ormai presso alla fine, che nell'estremo delirio dell'agonia prevede e definisce le due massime questioni, di cui è stata intessuta, lungo tutto quest'ultimo secolo, la storia italiana; ed è sempre Cavour che afferma la necessità di risolverle *nel senso della nazione*.

« Niente stato d'assedio, nessun metodo da governo assoluto. Tutti sono capaci di governare con lo stato d'assedio. Io governerò con la

libertà... No, niente stato d'assedio, ve lo raccomando ». E poco dopo, a padre Giacomo da Poirino, le parole supreme, le ultime che egli abbia pronunziato: « Frate, frate, libera Chiesa in libero Stato »: in queste due frasi, in queste due grandi idee, è tutto il testamento politico del conte di Cavour, ed è qualcosa di assolutamente insostenibile per l'ordinamento borghese.

Si tratta, come è chiaro, del problema della democrazia (« niente stato d'assedio, nessun metodo da governo assoluto »); e si tratta di quello — già tutto contenuto nell'affermata esigenza di un rapporto di distinzione, autonomia e omogeneità fra due istituti diversi e sovrani — della fondazione di un sistema sociale e di un assetto giuridico *effettivamente comuni*, e perciò capaci di garantire, nella pienezza di una libertà ordinata, *tutte le dimensioni qualitative* della società umana.

Il primo problema, oggi, lo si può considerare risolto; ma lo è stato da quanti hanno proseguito il Risorgimento rifiutando il rigore della logica e delle esigenze borghesi. L'altro rimane ancora di fronte alle meditazioni dei politici e alla loro volontà di progresso, e quasi non è stato nemmeno scalfito. Ma anche questo problema — che è poi quello stesso della rivoluzione — appunto perchè è stato posto dal Risorgimento, così può venire affrontato soltanto nella continuità dei valori più profondi del liberalismo cavouriano e risorgimentale: solo cioè ritrovando, di là dalla sua formulazione storica ormai esaurita, quell'universalità della politica che ha permesso, in Italia, la nascita della nazione.