

MARIO PEDINI

INVITO A UNA RIFLESSIONE
SULLA STORIA

CAGLIARI 1978

MARIO PEDINI

INVITO A UNA RIFLESSIONE SULLA STORIA

Non tutti i giovani del nostro tempo si affidano alla violenza demolitrice o proclamano la negazione. Non tutti sono nemmeno rinunciatari o disponibili al comodo compromesso. I più guardano anzi a se stessi ed agli avvenimenti con interesse disponibile, non rifiutano fiducioso contatto con altri uomini, scoprono volentieri la natura come ambiente e come problema, si affasciano, sia pure con entusiasmo controllato, del progresso, della scienza e della tecnica.

Quanto alla società in cui vivono, quanto alla politica, attendono, non senza diffidenza, proposte per agire. Dubitano della scuola, dell'ordinamento politico e sociale e sovente anche della famiglia. Gli ideali dei loro padri non li interessano: appaiono anzi, ad alcuni, superati od angusti.

Sono sulla soglia di un mondo nuovo di cui osservano i vasti problemi. Il loro confine ideale non sono più Trento e Trieste in Italia o l'impero in Africa. Il loro ideale politico non è già la libertà in sé o la democrazia; dell'una o dell'altra vedono anzi più le degenerazioni che non il valore positivo. Temono la retorica e i luoghi comuni. Suppliscono, per istinto, ad un giudizio critico che la scuola non ha loro dato o sempre meno offre e per istinto reagiscono al rischio di venire strumentalizzati o plagiati. Se sposano gli estremismi che tormentano la città moderna, di sinistra o di destra, lo fanno talvolta anche per reagire alla piattezza della giornata comune e alla povertà spirituale della società del benessere.

La più parte dei giovani non rifiuta proposte che appaiono utile punto di partenza per cambiare le cose, per una azione rinnovatrice della società, per un salto di qualità di vita della generazione. Non per questo taluni giovani scassano, uccidono, distruggono il passato.

Così è dei più: il « salto di qualità » è comunque atteso come necessario per i giovani come per gli anziani ed è l'alternativa all'altra proposta: quella di fare della nostra società il cimitero della guerra tra generazioni senza mai credere che convenga conservare quanto, nel passato, può essere fonte utile per costruire il futuro.

Così è dei più... e di fronte al dilemma tra rivoluzione violenta o innovazione meditata di animi, di rapporti sociali, di costumi, saggezza e responsabilità vogliono che anche noi anziani — almeno molti di noi — diciamo ai giovani, in tutto rispetto delle loro idee, che alle nostre spalle stanno — incastonate nella storia — rivoluzioni imponenti che tuttavia non hanno mai estirpato il seme dell'ingiustizia e lo stato del privilegio e dalle quali anzi sono riemersi in modo diverso e spesso ancor più sfacciato il privilegio e l'ingiustizia (né il mondo e la società possono passare di rivoluzione in rivoluzione senza pericolo di finire per distruggersi).

Molte circostanze, nel mondo di oggi, possono forse consentire — anche se aiutate dal mirabile progresso scientifico e dal provvidenziale dilatarsi del rapporto internazionale — una trasformazione ragionevole di cose, possono favorire un corso nuovo e più giusto della storia. Non crediamo certo ai miracolismi trasformatori o ad un possibile ordine sociale perfetto. La storia dell'umanità (si accetti o no l'idea del peccato originale) sarà sempre inquinata da una istintiva tendenza al male che è in lotta, in ogni uomo, con l'istintiva tendenza al bene. Crediamo però ancora che si può migliorare il mondo.

Possono i più dei giovani tentare questa esperienza? Essa richiede atti coerenti da compiersi senza pregiudizio e in umile dignità. Essi presumono certo la valutazione critica del nostro passato e del nostro presente, la considerazione attenta delle dimensioni del nostro tempo e dei problemi che in esso si agitano, essi giustificano una diffidenza spietata e una ansiosa autoricerca di verità che va indagata con cura e che non può essere propagandata o prefabbricata. In questa ricerca si potrà semmai lavorare insieme, non esser soli, schiavi di se stessi o dei propri pregiudizi. In questa ricerca si potrà semmai operare — e sarà bene farlo — come se si fosse appena nati alla storia, come se si fosse

appena entrati nella scena del mondo. Il cammino sarà più agevole, il passo più svelto.

* * *

La storia di questi ultimi anni? E' certo interessante nelle sue profonde trasformazioni, nei suoi drammi, nei suoi fatti che il giovane ha il diritto di riscoprire senza pregiudizi, col massimo di oggettività, come sincera « storia patria ». Si potranno individuare in essa i quesiti politici e gli interrogativi sociali che, col passare del tempo, si vanno ingigantendo, scavalcano le frontiere dei popoli, uniscono la storia patria alla storia d'Europa ed alla storia del mondo. E riscoperto il passato, sarà più naturale anche per « i più » dei nostri giovani chiedersi in quale modo un popolo come quello italiano possa costruire il suo futuro e possa partecipare alla costruzione della casa ormai a tutti comune: il mondo.

Da dove veniamo e dove andiamo? Siamo nella storia per camminare con essa o solo per seguirla? Quale è il compito, in questo cammino, di un paese come l'Italia? Basta la libertà per dare soddisfazione e coscienza dignitosa di sé ai cittadini, oppure la libertà è solo un dato di partenza che tuttavia decade subito se non aiuta gli uomini a creare valori nuovi e impegni sociali che sono nel contempo diritti e doveri anche per i giovani?

Alcuni decenni or sono, in Italia come altrove, si moriva per la patria e per la libertà, cioè per valori che erano assoluti. Possono questi valori essere ancora attuali nella vita odierna o trasferirsi in espressioni nuove della nuova personalità del nostro popolo?

Questa « ricostruzione » di valori richiede certo un atto di sincerità e — per parlare ai giovani — ci chiede innanzitutto di liberare le edizioni ufficiali della nostra storia di tutte le sedimentazioni retoriche e di parte che, per naturale invecchiamento o per interessata speculazione, si sono venute accumulando nel succedersi degli anni e nel mutare delle circostanze.

La storiografia ha bisogno di sincerità. E come dobbiamo liberarci oggi della retorica nazionalistica e fascista, così dobbiamo liberarci della facile retorica antifascista, pseudo democra-

tica, progressista, succeduta al fascismo. E ciò vale non solo per i nostri tempi ma anche per il passato. Da quando l'Italia è nata, circa un secolo fa, i facili ditirambi della esaltazione nazionalista hanno nascosto la sofferenza di un processo di unificazione che ha avuto i suoi drammi profondi, i suoi tradimenti, le sue resistenze, le sue sofferenze, e che pur amiamo ancora nascondere in complice silenzio, dato che le distorsioni e le manipolazioni della storia fanno spesso comodo a padroni diversi.

La nostra storia anche recente non è fatta solo di pagine bene incorniciate e scritte tutte in lettere maiuscole. E' fatta — per l'Italia — anche di pagine slabbrate da sofferenze sociali, dall'incomprensione dei nostri regionalismi, dal difficile incontro tra piemontesi e napoletani, da un malgoverno che non è proprio solo del presente ma che è sempre stato tentazione per un paese così lungo nella sua geografia, così diverso nei suoi ceti sociali e nelle sue provenienze culturali, quale è l'Italia.

Come oggi vi può essere una delusione della libertà non protetta, altrettanto da anni ci trasciniamo dietro — coscienti o meno — la delusione di una unificazione nazionale non ancora unificante. In molti suoi aspetti l'Italia è nata bene: ma in molti altri aspetti l'Italia è nata male sia dal punto di vista economico che dal punto di vista sociale.

Noi non possiamo certo rifare qui la storia recente del nostro paese. Possiamo solo auspicare che i giovani possano essere aiutati a vederla, con pacata attenzione, in tutte le sue asperità e non in quella superficie lucida e levigata di cui si parla abitualmente nella nostra scuola. Sapranno meglio così operare coloro che vorranno, e giustamente, cambiare bene le cose. In ogni caso, strappare alla retorica, fascista o antifascista, demagogica o autoritaria, maschere letterarie o di comodo è l'aiuto migliore perché i giovani usino della libertà come funzione da esercitare nella società nazionale e, attraverso essa, nella società internazionale, come condizione di oggettivo giudizio sui fatti e sugli uomini.

La libertà non è infatti diritto di fare ciò che più piace, uso di licenza. E' riconoscimento dei propri diritti in quelli del proprio prossimo, è riconoscimento dei propri doveri negli altrui doveri. E in quanto responsabile uso del giudizio critico essa è rifiu-

to di ogni subordinazione del vero all'utile. Siamo in un'epoca in cui vivo è il rischio di una nuova « sofistica » come tendenza a subordinare i valori assoluti della ragione, il giudizio critico all'utilità del singolo uomo, della categoria, della classe sociale, della ideologia. Quel giorno in cui il vero sarà solo ciò che appare utile e il bene solo ciò che è consacrato tale da una scelta di parte, qualunque sia la parte, quello sarà il giorno della nuova tirannide, della morte dell'uomo libero.

Un giorno — quello della tirannide — che gli uomini tutti, al di sopra delle generazioni, sono impegnati ad evitare e possono evitare solo rivolgendosi ancora, per via socratica, oggi come ai tempi della scelta ateniese, alla ragione come capacità di giudizio fondato sui concetti « oggettivamente » veri e fondamento, come tale, anche alla morale privata e pubblica.

Quel giorno in cui sia « vero » solo ciò che corrisponde all'utile del singolo uomo, della classe, della categoria, della nazione, in cui sia vero solo ciò che conviene ad un partito, quel giorno in cui siano eroi e compianti solo i morti di una « parte » e non si riconosca pari dignità alle vittime di altra parte ideale, sarà giorno in cui diremo che la schiavitù del cittadino è ormai alle porte della città. Urge operare perché così non sia, oggi, nella nostra città.

* * *

L'Italia è nazione giovane, giunta non ancora da un secolo alla sua indipendenza, alla sua unità. E quella sua unità nazionale — riconosciamolo — fu processo meno facile di quanto la letteratura convenzionale non ci racconti.

Il vallo spirituale e di costume tra Nord e Sud — ancor negli anni dell'unità — era profondo. Il distacco tra borghesia e proletariato, laici e cattolici lo era altrettanto. Solo nelle trincee della grande guerra mondiale — e per via dunque anomala — cittadini di provenienza diversa avviarono definitivamente la coscienza popolare dell'unità nazionale.

Per di più, l'Italia del 1870 diventava nazione quando ormai la storia dello stato nazionale europeo — come struttura politica tipica — si avviava al suo meriggio. Un meriggio tempestoso di

cui erano manifestazione, ad un tempo, l'aggravarsi della competizione delle nazioni su dimensione mondiale (la grande guerra mondiale non era lontana) nonché il trionfo degli imperi coloniali (la conferenza di Berlino del 1882, consacrando la spartizione del mondo « incivile » tra le maggiori potenze europee, poneva le premesse della crisi di questo nostro tempo).

L'Italia avrebbe dovuto guardare allora e prima di tutto entro se stessa, preoccuparsi dei suoi drammatici problemi sociali, curare la sua pacificazione religiosa, realizzare, nell'unità nazionale, l'unificazione spirituale delle sue regioni. La sua dirigenza politica preferì invece — e quasi con volontà di evasione borghese — preoccuparsi subito del suo ruolo esterno. Non si mirò a solidificare le incerte strutture, a « fare gli italiani ». La « Nazione » credette di « maturare », come « nazione », mettendo in prima linea il diritto — in sé giusto — a confini più naturali e sicuri. La « Nazione » eluse l'analisi dei suoi difficili problemi economici e della sua tensione demografica esaltando lo stato piccolo-borghese, cercando spazio per il suo « proletariato » in un impero africano al di là del mare, consentendo l'emigrazione della sua gente verso altre nazioni e continenti. L'Italia umbertina credette cioè di essere matura a « comportarsi » come nazione — e ciò fu errore — prima ancora di aver approfondito la sua « realtà nazionale » come se l'unità politica e l'indipendenza sovrana da sole bastassero a realizzare la « Nazione », a farci credere che l'adolescente fosse ormai uomo maturo.

Scarso, specie dopo la deludente fine della prima guerra mondiale, il risultato: scarso e altamente costoso. Ai confini « giusti » avremmo forse potuto arrivare per via politica, senza guerra, e la « politica africana » avrebbe potuto essere realizzata, probabilmente, con minor costo di delusioni politiche e militari. Eppure l'Italia degli anni venti, quella uscita da Vittorio Veneto, non reagì al deficiente bilancio cambiando politica, così come saggezza voleva. Insistette sulla via errata, volle soddisfare le sue ambizioni in forma anzi ancor più autoritaria e decisa e si consegnò, anche per questa ragione, alla droga di una esaltazione nazionalista di cui il fascismo e la sua dittatura furono strumento. Ed il fascismo fu programma di governo e sistema politico che, per la verità, trovava terreno propizio nell'Europa degli anni

'30, un'Europa fatalmente avviata al tragico « crepuscolo delle sue nazioni », incantata dal mito dello stato forte per gli uni e dello stato imperiale per gli altri.

Da ciò la guerra degli anni '40, la tragica fine della dittatura e dei sogni imperiali; da ciò la clamorosa e tragica caduta degli imperi di tutti i popoli dell'Europa e, più ancora, il tramonto del « mito europeo » come mitizzazione della razza e della nazione. Vinti o vincitori della guerra, tutti i popoli dell'Europa avevano liquidato infatti nel 1945 secoli di predominio europeo nel mondo, avevano abdicato al tradizionale « monopolio della storia » in favore di due superpotenze ormai protagoniste: gli Stati Uniti d'America e l'Unione Sovietica, chiamate, l'una e l'altra, a prendere campo nella sfida in cui gli europei, con inconscia volontà di suicidio, si impegnavano.

L'Italia scendeva essa pure — nel 1943 — e più rovinosamente delle altre nazioni della vecchia Europa, dal piedistallo delle sue illusioni: si riavvicinava anzi brutalmente alle sue dure realtà: quelle di un paese ancor tutto da fare come Nazione, ancor tutto da unificare come società. E l'Europa, a sua volta, per un terzo della sua superficie passata in mano ai sovietici e per due terzi viva solo grazie alla garanzia ed al sostegno americano, riscopriva il suo dilemma storico: o essere « in modo nuovo per un mondo nuovo », oppure sopravvivere al suo pur glorioso passato, ombra di se stessa e non sempre custode efficace del suo decoro.

Il « dilemma europeo » non è risolto ancora oggi; dopo quasi un trentennio, la « riconversione » italiana non è certa nemmeno oggi. Anzi, così come è oggi incerto il destino di quel processo di « integrazione europea » cui fu dato avvio nel dopoguerra per merito degli europeisti più illuminati ed in alternativa ai nazionalismi funesti, così è ancor oggi incerta in Italia, se non la sincerità, la sorte finale di una democrazia certo voluta dal popolo e preparata da nobile « resistenza », ma resa possibile solo grazie alle vittorie delle armate « alleate ». Eppure, quella democrazia avviata dopo la grande guerra avrebbe potuto essere metodo idoneo a spingere gli Italiani a trovare entro se stessi — in una riflessione di popolo — la soluzione ai loro problemi sociali, l'amalgama positivo (e non più sofferto come pur era

avvenuto nella prima grande guerra) alla loro unità nazionale e, ciò che più conta, la loro libertà definitiva.

L'essere politico di un popolo non si circoscrive infatti alla sola constatazione o riconferma della sua identità di nazione libera e sovrana. La libertà è certo condizione essenziale di sovranità politica; non è però sufficiente a sostanziare pienezza di dignità e di funzione di un popolo. Questo, per sopravvivere, per progredire, per consolidarsi, deve trovare coscienza sempre precisa della sua personalità, della funzione che esso intende e può esercitare nell'ambito della sua sovranità nazionale.

Lo stato di tipo europeo, e lo stato italiano con esso, vollero attribuire, nel primo quarto di secolo, valori fondamentali all'indipendenza ed alla libertà sovrana (si trattava allora, per molte nazioni, di liberarsi dal giogo dell'impero austriaco o ottomano).

Oggi, semmai, valori sempre essenziali, quali la libertà e l'indipendenza di un popolo sovrano, si giustificano meglio se e in quanto concorrono a definire anche la « funzione » che quel popolo intende attribuirsi e nella quale può riconoscersi. Ecco perché la nostra crisi politica è oggi appunto, e prima di tutto, crisi di funzione, crisi di coscienza del proprio significato nella società internazionale.

Perché l'Europa ed a qual fine? Perché l'Italia ed a qual fine? Quale rapporto vi è tra volontà politica e realtà sociale oggettivamente reale, tra ciò che cercano l'individuo, il gruppo sociale e ciò cui la nazione tende, tutto coinvolgendo nelle sue scelte politiche in realtà ben poco « partecipate »?

Ecco qui la domanda inconscia che si agita oggi nell'animo dei giovani, la ragione comprensibile della loro diffidenza verso la politica e del loro tendenziale scetticismo verso la vita sociale. Che fare con l'Italia? Che fare con l'Europa?

Ma le proposte sono tanto più difficili quanto più, nella situazione attuale, difficile è oggi individuare traguardi « premententi », fini già evidenti quali potevano essere, per i nostri nonni, la libertà e l'unità d'Italia, per i nostri padri Trento e Trieste, per i nostri fratelli il posto al sole in Africa, per noi la resistenza e la lotta al fascismo.

Quale funzione può oggi ritrovare la società italiana al di fuori di ogni proposta convenzionale? Quale la funzione intorno alla quale può ritrovarsi la società europea? Essa non è certo oggi evidente di per se stessa: a differenza dell'appariscenza degli ideali di un secolo fa, l'ideale del nostro tempo non appare da solo con chiarezza solare. Quella chiarezza ideale va scoperta e va costruita... e una volta individuata — pur fra tante difficoltà di mutazioni storiche che il progresso accelera — può essere proposta alla gioventù come ciò in cui si crede e su cui il giovane può misurare la sua idoneità a fare politica viva e a fare patriottismo nuovo.

E ciò vale per noi sia come italiani, partecipi di una giovane e debole democrazia, sia come europei, partecipi di un incerto processo di integrazione comunitaria. Noi italiani, uniti in Nazione ed in unità popolare per comune origine storica, per consenso di lingua, per convergenza di fede, per patrimonio di cultura, per naturale solidarietà di uomini. Noi europei, propensi — se lo vogliamo — ad una integrazione progressiva e continentale, per affinità di civiltà, per complementarietà di cultura, per convergenza di interesse, per reazioni consensuali agli avvenimenti storici del nostro tempo, per possibilità di risposta comune agli interrogativi che da esso emergono.

Perché l'Europa e per quale funzione? Per motivi economici, per esigenza di difesa? Per interessi commerciali o per impegno di moderna ricerca scientifica? Per esigenze interne o esterne alla vita dei nostri popoli o per motivi umani e civili di incontro con altre comunità? Certo per ognuna di queste ragioni e per tutte insieme. Ma, se l'Europa integrata dovrà veramente farsi con il concorso di cittadini suoi, essa dovrà farsi soprattutto per ragioni umane e civili, ragioni che tuttavia vadano oltre i bisogni interni di ogni popolo e le esigenze di ogni cittadino della Nazione così come della Comunità Europea e che investono invece il rapporto stesso tra la nazione, la comunità e il mondo.

Certo non si può pensare che la storia dell'umanità possa ignorare la spinta che deriva ai suoi fatti dalla componente economica e sociale, dalle grandi scoperte scientifiche, dalla forza premente degli atti dei grandi protagonisti. Nessuna di queste componenti vale da sola: concorre tuttavia a determinare un

tipo particolare e storico di civiltà umana e, nel caso nostro, questa civiltà di questo nostro tempo.

E se la libertà — cui l'uomo tende istintivamente — non basta da sola a dar ragione del divenire della storia di un popolo, anche la pace, lo stato di relazione umana perfetta ed armonica cui istintivamente tendono gli uomini soprattutto oggi di fronte al rischio di dissoluzione nucleare, non è motore di storia se vuole essere solo rinuncia alla guerra, al rapporto di violenza tra i popoli.

La pace è tale, piena, diffusiva di azione, quando è autentica cooperazione di uomini, stato maturo di civiltà, integrazione di culture e, così come la libertà, coscienza essa pure della funzione di un popolo nella storia dell'umanità e della coordinata azione degli uomini ai fini della loro migliore convivenza.

Mai come oggi la storia è stata irta di contraddizioni. Stridente è il contrasto tra libertà e schiavitù dei popoli, tra barbarie e civiltà, tra ricchezza e povertà disperata, tra potenza materiale e povertà spirituale dell'uomo. Eppure il nostro è un mondo che sembra obbligato, dal rischio nucleare, a rinunciare alla guerra e che può disporre dunque di imponenti forze di progresso per instaurare un ordine nuovo. Ancor più viva è quindi la delusione per quanto di poco abbiamo realizzato nella nostra azione politica e sociale rispetto ai traguardi possibili. Facile è allora reagire a questa insufficienza con la violenta contestazione, con la rivoluzione eversiva oppure con l'isolamento egoistico. Più difficile è trovare un metodo nuovo di approccio di queste realtà drammatiche e trovare, per esse, una convincente ragione.

Decade, in questi anni di apparente progresso, dimostrando tutta la sua insufficienza, il modello di società fondata sul dinamismo individuale, sulla emulazione esasperata che mal si adatta alle esigenze della comunità che modera la libertà dell'individuo. E decade oggi ancor più clamorosamente il modello dello Stato e della società marxista che mortifica, nell'appiattimento burocratico e dittatoriale, libertà di pensiero e di azione naturale per l'uomo. Sempre più manifesta è allora la crisi dei sistemi democratici occidentali incapaci di darsi efficienza nell'eccesso di libertà, di ricostruire, nel progresso economico dei tempi, il giusto

equilibrio tra doveri e diritti, il senso esatto dell'autorità. E frana, allo stesso modo, anche il modello di una società giustizialistica e socialista di tipo scandinavo che, pur garantendo sicurezza sociale, non alimenta nell'uomo quello slancio ideale che fa dell'uomo il protagonista della sua storia e del suo progresso.

Il disordine anarchico, la ribellione, la disperazione contestatrice sono dunque il segno, a tutte le latitudini, di una crisi profonda dell'uomo moderno minato nella fiducia in se stesso, minacciato dalla crisi della verità, ormai chiuso al soprannaturale e incapace ormai di slancio altruistico. E ciò accade proprio quando la fortunata impossibilità della guerra generale, la dichiarata distensione tra le maggiori potenze, il dilatarsi del problema sociale nel mondo decolonizzato richiederebbero più viva sensibilità sociale, più forte fede nell'altruismo cristiano, più convinzione di pace. Vanno in crisi, in questo contesto, sia la cultura cristiana sia quella marxista e nel vuoto del sistema di valori occidentali l'uomo, oggi come non mai, chiede ragione del suo essere, della funzione sua e del suo popolo.

Perché l'Europa? Proiettarsi, come Europa, ad esempio, nell'impegno di guidare la rinascita dei popoli nuovi dal colonialismo e dalla povertà potrebbe essere un modello di azione, una funzione utile, accanto ad altre, per dare senso nuovo al nostro essere storico europeo. Pierre Harmel, Ministro degli Esteri belga, diceva a ragione, due anni or sono: « Lasciamo agli americani ed ai sovietici la gara nucleare e dello spazio: realizziamo a nostro carico l'impegno sociale di mobilitare economia e scienza per liberare l'uomo dai bisogni antichi ». Come la trasformazione industriale e politica di un secolo fa richiedeva infatti un nuovo ordine politico e sociale dell'Europa e dei suoi paesi industrializzati, così la rivoluzione tecnologica e politica di questo nostro tempo di progresso nucleare e di decolonizzazione, richiede un nuovo ordine economico e sociale per tutta la famiglia umana. Un ordine che faccia posto, in armonia politica, a quel « terzo stato » dei « poveri del mondo » rispetto al quale i paesi industrializzati — proletari o meno — sembrano ricordare la nobiltà privilegiata dei tempi che precedettero la Rivoluzione francese?

E' in atto oggi nel mondo e nel rapporto tra gli uomini una rivoluzione di dimensione copernicana che sposta antichi privilegi e chiama in causa anche responsabilità politiche non ancora mature. Ma il successo non è facile, né tanto meno sono pronti, nella nostra società internazionale, gli istituti politici e le norme giuridiche utili a realizzare migliore giustizia distributiva. Verso il 2000 il reddito dei paesi maturi potrà raggiungere gli 8000 dollari « pro capite », ma, così continuando, il reddito dei paesi poveri non supererà gli 800 dollari « pro capite ». Difficile è credere che un mondo siffatto possa reggere e non pensare come esso vada piuttosto verso la sua rottura.

Ma difficile è anche, per correggere questi pericoli, trovare metodi adeguati e, più ancora, operare per essi la necessaria inversione di mentalità. Fu facile chiedere al contribuente francese nell'altro dopoguerra i fondi di bilancio per costruire la linea Maginot, ma non altrettanto è facile costruire la « Maginot » del sistema difensivo moderno, che passa sulla frontiera della povertà dei popoli nuovi, e convincere il cittadino nuovo che i suoi possibili aiuti (o i sacrifici di una convivenza economica nuova) possono veramente servire a sconfiggere povertà di popoli.

Nasce però dalle proposte nuove del nostro tempo la possibilità di una riflessione culturale cui i giovani soprattutto possono partecipare. Una riflessione che dovrebbe liberarci dal passato là dove esso opprime, aiutarci a vedere, con libertà nuova, quanto di valido vi è ancora nelle fonti storiche e culturali dalle quali pur veniamo, per incanalarle a nuova funzione in un « presente così ricco di futuro » come quello nel quale noi oggi viviamo. Se dobbiamo dare stabilità ad una società nuova, decolonizzata, capace di solidarismo ove porre le categorie nuove morali, civili, culturali con cui esercitare funzione nel mondo nuovo e partecipare alla storia?

L'uomo deve oggi rinnovarsi e rinnovare il suo modo di essere politico. Ciò richiede non solo mezzi di scienza e di potenza, ma vocazione, impegno, convinzione in quanto l'uomo può fare usando per sé e per gli altri della sua libertà, come individuo e come partecipe della famiglia umana. E tale rinascita richiede coscienza del fatto che, nelle libertà democratiche, là dove esse

esistono, il cittadino può influire sul destino del proprio paese e, attraverso esso, del mondo: richiede coscienza di quanto sia importante il fatto che, grazie al progresso dei mezzi di comunicazione intellettuale moderni, gli uomini tutti possono conoscere avvenimenti e opzioni da cui dipende il destino loro e dell'umanità.

Non sono dunque più singoli uomini o categorie o classi particolari di cittadini — le cosiddette élites — a guidare oggi la storia. Le masse si fanno oggettivamente protagoniste di storia, il che comporta, almeno per ciò che riguarda la loro formazione culturale, problemi difficili e nuovi rispetto ai quali le esperienze pur valide del passato non possono ritenersi di per se stesse sufficienti.

Molte sono dunque le ragioni che possono oggi indurre i giovani a « voltare pagina » e, comunque, ad accettare con riserva e diffidenza l'ordine dell'attuale società di cui si vuole il rinnovamento anche senza con ciò ricorrere a violenza o senza « seppellire il padre e, con esso, il passato ».

E' questo un problema solo tipico della società occidentale, del cosiddetto ordine borghese? Nessuno in realtà — forse a parte il mistico entusiasmo di paesi nuovi quali la Cina — è contento del « proprio Stato » nei quattro punti cardinali del globo. Ma nessuno forse è nemmeno soddisfatto di demolire o di aver distrutto il suo Dio. Ma non basta condannare e cercare. La società se vuole sopravvivere, deve calmarsi nella sua ansiosa e confusa corsa alla vana ricerca, deve uscire dal gorgo in cui ognuno insegue il posto dell'altro per trovarlo poi scomodo quanto il proprio. E, nell'auspicata ora della calma spirituale, si capirà forse che la società nuova va costruita con il passato e con il presente, col contributo della storia di ognuno degli abitanti del globo. Non diversamente da oggi, d'altronde, dieci secoli or sono, la società europea della rinascita del Mille costruiva le sue cattedrali con le pietre delle basiliche romane e cementava di cristianità le sintesi tra latinità e germanesimo.

Possono ora i giovani di oggi, gli attori « dell'ora della calma » che anticipa la rinascita della civiltà, avviare una ricostruzione libera non solo dal peso delle tradizioni, ma anche dagli « idola » del « conformismo della negazione » tipico dei nostri anni pre-

senti? Ciò è possibile soprattutto se, recuperando anche il danno di una scuola che in questi anni ha più favorito gli aspetti « esistenziali » della formazione del giovane più che le capacità logiche, si potrà riportare l'uomo a quella dignità del giudizio critico che è condizione di libertà. Sarà più facile allora riavvicinare l'uomo con il suo tempo, tentare di costruire, coi giovani, un mondo veramente nuovo e libero che naturalmente germinerà nuovi problemi e soffrirà le sue contraddizioni, ma che sarà tanto più libero e più giusto quanto più sarà disinquinato da demagogia e da dogmatismo, e potrà cogliere la dignità intellettuale dell'uomo libero e il valore della solidarietà come condizione di relazione costruttiva tra gli uomini e le nazioni. E' in questa ripresa di impegno morale, di indagine intellettuale, di libero giudizio critico che sta la premessa alla ideazione di una società nuova. I suoi valori e la sua struttura vanno certo riferiti alle grandi dimensioni comunitarie del nostro tempo e possono essere base ad uno « stato nuovo » conforme alle caratteristiche del nostro tempo. In esso i rapporti individuo e società, nazione e comunità internazionale troveranno certo una regolamentazione più matura di quanto non sia avvenuto per il modello liberale o comunista del passato e che pur hanno contribuito a tanta storia dell'Europa e del mondo.

* * *

Lo stato liberale ha certo offerto nella storia dell'Europa sociale un essenziale contributo al civile progresso. Sua base è la fiducia nell'individuo e nella sua azione. In ciò si ricollega al pensiero umanistico, alla Riforma, all'illuminismo che è padre della Rivoluzione francese. E' attraverso il movimento liberale che la società europea entra nell'epoca moderna dopo che la scienza nuova ha fatto giustizia degli antichi « *idola* » ed ha rotto il vincolo antico di subordinazione della scienza alla fede.

Non vogliamo rifare qui la storia del liberalismo e dei suoi contributi positivi alla storia umana su cui esiste d'altronde ben ampia e classica letteratura. Vogliamo solo osservare che esso pure, e da tempo, è ormai pienamente coinvolto nella crisi del nostro tempo e la società che ad esso si è ispirata non può certo rispondere ai problemi nuovi dell'uomo. In economia è poi

caduto uno dei suoi principi fondamentali: la spontaneità di vita di un regime di libera concorrenza di imprese e la ricostituzione automatica degli equilibri di mercato.

Lo stato liberale del XIX e XX secolo, pur padre delle libertà democratiche, ha potuto reggere, in realtà, fino a quando la società poteva coincidere, nel suo modo di essere, nelle sue regole di vita, con il modello di vita proprio di una società privilegiata, quello borghese. Una società succeduta all'assolutismo illuminato ed alla Rivoluzione francese, nella forma e nella sostanza, tendenzialmente chiusa in se stessa, impegnata a difendere, contro ogni minaccia sociale, il suo potere ancor più amato perché conquistato non per investitura divina o di nobiltà, ma per forza di intelligenza, di lavoro, col concorso di un progresso scientifico e tecnico che aveva alimentato la rivoluzione industriale del XIX secolo.

Certo la società liberale rispettava — contro l'assolutismo — la libertà intellettuale ed economica dell'individuo; ma dietro alla libertà formale, il mondo borghese — sua espressione diretta — si reggeva, oltre che sulla forza delle sue convinzioni, su un sistema di vita sociale che, gradualmente formatosi, anche con mirabile impegno culturale, si era venuto consolidando nella sua sostanza come un sistema rigido. Quel sistema si difendeva, innalzava i suoi ponti levatoij, diventava protezione per gli appartenenti alla classe e vana era l'aspirazione a libertà e progresso per chi, nel sistema, non aveva potuto inserirsi.

In poche società infatti, quanto in quella borghese del XIX e della prima parte del XX secolo, tanto precisa è stata l'impermeabilità dei ceti sociali, tanto deciso è stato il privilegio della classe dominante, quasi ceto degli intoccabili per nobiltà di censo o di industria. In esso anche l'amore e il merito individuale a fatica riuscivano a scalfire la cintura di sicurezza di ambiente. L'apartheid borghese — al di là della vernice superficiale — era non meno rigido dell'attuale apartheid di razza. Si era venuto cioè formando un mondo protetto, sostenuto anche dalle forme precise di un suo decoro, da convenienze insuperabili, da onore di casta. Ad esso il puritanesimo protestante ed il rigorismo cattolico successivo al periodo tridentino offrivano una motivazione legittimante e che nessuno metteva in discus-

sione. A quel mondo borghese e di nobiltà nuova tutti i cittadini pagavano tributo in compenso della garanzia di sopravvivenza e di progresso economico che esso offriva ai « cittadini » delle « libere nazioni ». Certo la porta della riqualificazione sociale non era chiusa per chi fosse capace, attraverso il suo attivismo particolare, di dare la scalata al muro sociale, contribuendo col suo lavoro di imprenditore al progresso di tutto il sistema economico industriale. In ciò stava certo uno dei meriti del sistema. Ma la libertà di accesso era accettazione anche delle forme e dei limiti della vita borghese.

Fu facile, su quella strada, scivolare nel conservatorismo e soffocare, nel formalismo borghese, quel contributo di libertà che l'etica liberale aveva pure offerto all'uomo moderno. Di quel formalismo borghese e delle sue manifestazioni è piena d'altronde tutta la letteratura europea con i romanzi di costume del XIX secolo, con la filosofia del « superuomo » e con un'arte figurativa propensa al trionfalismo ed al sentimentalismo di maniera. Tutto ciò finiva per essere sostegno difensivo ad un mondo che, dopo lo slancio rinnovatore della rivoluzione francese, sempre meno rispondeva alle esigenze dei tempi, sempre più era dilaniato da intime contraddizioni e si avviava a decadere nel pessimismo schopenhaueriano o nella esaltazione del mito del superuomo e del nazionalismo esasperato.

La legge della libera azione individuale distruggeva così se stessa, in economia, con il sorgere delle forme monopolistiche che di essa erano la negazione; il mercato sempre meno poteva considerarsi come un sistema che ritrovasse autonomamente i suoi equilibri; le ricorrenti crisi politiche, che costellarono dolorosamente i decenni posti a cavallo del '900, confermavano l'insufficienza sociale di un sistema economico nazionale ed internazionale incontrollabile perché lasciato a se stesso, retto — alla fine — dalla sola logica della legge del più forte e del profitto individuale.

Lo stesso progresso generale di vita cui la libera iniziativa aveva dato avvio, doveva concorrere esso pure e ben presto alla crisi del sistema. L'industrializzazione del XIX secolo impegnava il concorso di masse di lavoratori per la sua espansione ed aveva

bisogno di un mercato sempre più vasto in cui la domanda di beni si esaltasse. I consumi più ampi, determinando più qualificato tenore di vita, sollecitavano le masse a meglio riflettere sul proprio ruolo concorrente alla vita economica e alla vita politica. Nascevano così problemi sociali cui la società liberale non sapeva dare risposta pronta ed intelligente e ciò favoriva, come già sovente era avvenuto nella storia d'Europa, la risposta critica e spesso violenta delle « masse popolari ». Il problema sociale diventava così emergente e permanente ragione di storia e imponeva — nelle sue esasperazioni — una nuova concezione della economia.

Si poteva continuare a credere che solo il merito, la gara, dessero ragione al successo o all'insuccesso dell'iniziativa di impresa, allo sviluppo della società? L'azione umana, come libera iniziativa, aveva finito dunque per contraddire all'ansia di libertà dell'umanesimo liberale che pur le aveva dato vita. Fatalmente, nella carenza di una coscienza sociale adeguata ai tempi nuovi emersi dal processo di industrializzazione stimolatore di nuove sensibilità popolari, la società libera credette di difendere se stessa immedesimandosi nel gruppo di privilegiati, di coloro che, in nome della loro libertà, avevano cioè finito fatalmente per prevalere nella libera gara economica e ne rafforzava l'azione con i canoni economici e le regole politiche del « capitalismo privato ».

La società liberale capitalistica diventava dunque aristocratica e, come tale, non poteva che arroccarsi in un suo autoritarismo senza far posto a quelle componenti popolari della società che pur veniva sempre più evidenziandosi, favorita, nel suo crescere, dalla logica del mito del « produrre sempre più e sempre meglio » che lo stesso capitalismo borghese accreditava. Cadeva così il mito della « spontaneità » degli equilibri sociali e dell'automatismo dello sviluppo economico e la libertà economica si deteriorava nell'egoismo. L'automatismo di mercato e la spontaneità degli equilibri non potevano più invero riassorbire la domanda popolare premente e la protesta sociale cui il marxismo, l'anarchismo e il socialismo davano frattanto coscienza, organizzazione, tecnica di potere.

Ci volle però la grande crisi del 1929 per avvertirci della frana del sistema capitalistico, per confermare l'urgenza di una nuova concezione economica aperta, solidaristica, capace di chiamare in causa, in dimensioni nuove, nuovi fattori di sviluppo e di realizzare l'utile intesa tra capitale e lavoro. Una urgenza però che rimase a lungo solo allo stato di proposta teorica di studio di alcuni illuminati economisti. Nell'imperversare della crisi, il mondo non seppe invece reagire alla crisi dell'egoismo economico, se non cercando la prova di forza, la rivincita, arroccandosi nei fortilizi del protezionismo economico, del capitalismo alleato al nazionalismo di stato, dall'autarchia politica.

Ma la società liberale franava, all'inizio del nostro secolo, anche per un altro profondo motivo di crisi: l'inadeguatezza della società internazionale alle nuove dimensioni della vita sociale. La prima guerra mondiale appariva punto culminante, invero, di una lunga crisi internazionale. Questa, tra l'altro, nasceva dal fatto che al sistema della libertà di mercato e della libera concorrenza, al concetto dell'equilibrio sociale automatico, alla valorizzazione dell'uomo come libero soggetto di azione economica in dimensione ottimale, non aveva affatto corrisposto una concezione conforme ed adeguata della comunità internazionale e dei rapporti, in essa, tra le nazioni.

Certo, lo abbiamo detto, la società liberale, pur nel suo formalismo aristocratico, coltivava un'etica che era anche un suo sistema di difesa. Ma quell'etica riguardava l'individuo, il singolo, una classe: essa non aveva saputo tradursi in costume internazionale. A tale livello finiva per prevalere infatti la legge della nazione più forte. Il conflitto di interessi finiva di conseguenza per essere guerra economica di nazioni, capitalismo contro capitalismo e, in ogni caso, subordinazione strumentale dei popoli poveri ai popoli ricchi nel rigido e coerente sistema coloniale che garantiva al capitalismo europeo materie prime e lavoro a condizioni particolarmente lucrose.

Il diritto internazionale pubblico si affermava così, « in negativo », come normativa del rapporto tra le nazioni nell'ipotesi dell'aggressione internazionale, « in positivo » come garanzia di un equilibrio di potenza e di sovranità il cui meccanismo poteva

automaticamente trovare le condizioni del suo equilibrio pacifico. Ma le strutture di una società internazionale affatto capace di assicurarsi condizioni ottimali non ressero a lungo al giuoco della concorrenza politica e dei contrasti nazionali e i pur vaghi disegni associativi rivolti a superare la legge della forza e i programmi di ordinata società internazionale succedutisi dal Congresso di Vienna al Trattato di Versailles, da cui emana la Società delle Nazioni, non impedirono la crisi paurosa di due guerre mondiali che insanguinarono l'Europa e il mondo. Né poteva per di più dirsi conforme a giustizia ed a libertà, princípi tanto conclamati, un sistema internazionale che, attribuendo stato coloniale ai popoli più deboli, suddivideva il mondo in zone di influenza delle grandi potenze e faceva coincidere il bene e l'ordine dei popoli colonizzati con i programmi imperiali delle nazioni europee.

Una società sorta in nome della libertà dell'uomo e le cui origini risalivano all'umanesimo rinascimentale finiva così per circoscrivere la sua etica al mondo europeo, negava ogni universalità politica dell'umano, lasciava armate in medioevale contesa le sue nazioni dominate, nei loro rapporti, dai conflitti di interessi. La grande guerra e la rivoluzione russa, il successivo processo di decolonizzazione forzata furono conseguenza e nel contempo risposta a queste contraddizioni. E, prima ancora, il fascismo di alcuni ed il nazionalismo imperialistico e dogmatico di « tutti » i maggiori popoli dell'Europa, ivi comprese le cosiddette grandi democrazie, furono — a loro volta — una fuga in avanti, una vana, disperata resistenza al processo degenerativo nato dalle contraddizioni capitalistiche dell'organizzazione della società, contraddizioni tra etica dell'individuo ed etica dello Stato, tra realtà nazionale ed un ordine internazionale, tra società di diritto privilegiato e società coloniale. Lo *jus hominis* (riservato solo per alcuni popoli e per alcuni ceti sociali) non informava di sé, oggettivamente, né lo *jus populi* né lo *jus gentium*. Ed è proprio per questo che l'Europa conobbe, nella crisi profonda dello stato borghese, liberale, fino all'assurdo, il mito della supremazia della razza, della cultura, della nazione.

Si evocarono così le componenti demoniache e distruttive dello spirito europeo: si offuscò quanto di civile e di luminoso vi era stato nella sua storia per secoli. Lo Stato laico e di diritto,

nato in nome della libertà e della supremazia dell'individuo, diventava così incapace di essere umano, l'Europa perdeva il suo concorso a quell'universalismo etico verso il quale scienza e tecnica in costante progresso spingevano l'umanità; la legge degli equilibri automatici nella libertà non reggeva.

L'Europa non superava dunque, nonostante la esaltazione idealistica del tempo, la tentazione dell'egoismo, non compiva il balzo di civiltà necessario al progresso cui essa stessa aveva contribuito, non liberava l'uomo europeo dagli istinti deteriori e negatori di civiltà.

Poteva essere il modello marxista di società l'alternativa cui affidare la ricostruzione dello spirito europeo, il messaggio nuovo della vecchia Europa, al mondo emerso dalla guerra mondiale, dopo che il modello liberale aveva tradito le sue proposte?

* * *

Anche la società sorta — in Europa — sul modello marxista, pur se storicamente fondamentale come esperienza, si manifesta essa pure lontana dai propositi rinnovatori e dalle dimensioni umane e sociali del nostro tempo. Essa pure, non meno di quella borghese, non si sottrae a profonde dilaceranti contraddizioni sia che si esprima come società ispirata a sistema socialista sia che si organizzi in un modello propriamente comunista. Con un'aggravante, anzi: che mentre l'imponente progresso scientifico e tecnico del nostro tempo, l'interdipendenza dei fenomeni politici, la diffusione delle conoscenze favoriscono mondialità di azione, universalità di cultura, solidarietà operativa di popoli, il modello di società marxista, nelle sue espressioni storico politiche, degenera sinora in burocraticismo e sovente in pesanti dittature incompatibili con gli ideali di dignità umana cui pure il marxismo si ispirò nella sua teorizzazione iniziale.

Allo stesso modo, mentre sotto la spinta del progresso e della decolonizzazione la società internazionale si allarga a forme integrate ove, sia pure in dimensione ancora regionale, le nazioni si avviano a « governare » interessi comuni ed a teorizzare di una limitata sovranazionalità quando le Nazioni Unite, se pure non sono governo mondiale, sono documento comunque di ten-

denziale cooperazione internazionale, le nazioni comuniste stanno chiuse in integralismo ideologico ed in diffidente nazionalismo contraddittorio rispetto alla vocazione internazionale del socialismo iniziale. I paesi comunisti europei si subordinano anzi ad una potenza guida — l'URSS — la quale, in nome del presunto interesse mondiale dell'ideologia di cui è portatrice, coltiva chiuso nazionalismo e cura i suoi interessi in una sua logica di potenza simile, nei suoi canoni e nelle sue procedure, ai classici imperialismi del passato.

La teoria della « *sovranità condizionata* » è la più recente manifestazione di questa logica di potenza: nulla infatti in questi anni è venuto, dalla politica estera dell'URSS, che vada oltre i metodi antichi della logica della forza nel rapporto internazionale, la preoccupazione di smantellare la potenza altrui a vantaggio della propria. Mai è accaduto che, pur in nome dell'internazionalismo proletario, l'URSS abbia mortificato la sovranità nazionale a vantaggio della sovranazionalità o di un ordine internazionale ispirato a più vasto senso della Comunità. Se concessioni vi sono state, ad esempio in materia di controlli nucleari, esse corrispondono ad uno stato di necessità, così come alla logica spietata di potenza si ispira, ad esempio, e di recente in forma clamorosa, la politica di Mosca in Africa.

Quanto al piano interno l'esperienza comunista-marxista, anche quando demolitrice di secolari ingiustizie, non può considerarsi certo « liberatoria » dell'uomo; allo sfruttamento dell'uomo sull'uomo succede lo sfruttamento dello Stato sull'individuo e della burocrazia di partito che nello stato si identifica col cittadino. Al condizionamento « d'interesse » si sostituisce — nello stato comunista — il vincolo di una pesante « ragion di stato » che mortifica ogni affermazione individuale, spegne ogni autonoma ricerca di verità (e la recente contestazione della nuova sinistra francese parla — non senza ragione, con Henri Levy — di « *barbarie au visage humain* »).

Vi è maggiore giustizia distributiva nel sistema marxista? Probabilmente sì. Ma essa viene pagata e a caro prezzo di una dittatura che, come tutto ciò che è negazione di libertà, è appiattimento verso il basso e, quanto al metodo, è spesso fascismo di

diverso colore. Lo stato liberale nella sua degenerazione capitalista solo attraverso il conformismo borghese prima e il nazionalismo poi era riuscito a mantenere in vita il sistema. Allo stesso modo lo stato collettivista marxista si mantiene in vita — là dove si è imposto — grazie allo stato di polizia, alla dittatura burocratica e di partito, ben lontano da quella carica ideale che pur animava la rivoluzione proletaria. Né tanto meno un regime comunista accetta il giudizio di un libero voto popolare e democratico. I « pochi », che hanno la forza, scelgono per i più.

Potremmo certo dire che per talune nazioni, specie del mondo nuovo, l'economia marxista è una necessità, è un transito obbligato di recupero e di successivo sviluppo. Dobbiamo anche riconoscere che, specie in Asia, il comunismo fu bandiera della lotta di liberazione di popoli così come, due secoli or sono, il liberalismo fu fermento, in Europa, alle libertà nazionali contro gli imperi dominatori e i privilegi sociali.

Ma a parte anche la particolarità, ad esempio, della esperienza cinese ancor carica di motivi ideali che fanno della grande Cina una nazione moralmente forte di 800 milioni di uomini che credono nella loro causa e riscoprono la loro identità, allineano le loro rivendicazioni nazionali contro la Russia asiatica, gestiscono impegnato giuoco di potenza nel sud-est asiatico, possiamo anche pensare che la rivoluzione culturale cinese può essere stata un antidoto all'incipiente caduta di tensione dell'« ideale collettivo ».

Un lungo periodo di assestamento seguirà negli anni prossimi alla scomparsa della vecchia guardia di Mao e di Ciu En Lay, ritorneranno periodi più o meno lunghi di recupero dell'integralismo. Già oggi però la liquidazione della « *banda dei quattro* », il ripensamento del maoismo, l'avvento e la politica del gruppo di Hua Kuo Feng sono un avvio ad un comunismo di tipo simile a quello iugoslavo e una controllata apertura a maggiori concessioni economiche, in cambio pur sempre di una rigorosa dittatura politica.

In ogni caso, è proprio indispensabile in un'epoca di progresso economico, scientifico e culturale, imporre ai popoli perché essi trovino giuste ed elementari condizioni di vita, sistemi

dittatoriali e polizieschi come quelli organizzati dal comunismo? In cambio della ciotola di riso o del salario di Stato a tutti garantita essi riportano, in Cina come altrove, la società alle origini, cancellano la conoscenza di secoli di discorso culturale. In cambio della presunta liberazione dal privilegio sociale, essi negano la libera crescita dell'uomo e, per sopravvivere, devono perseguire — in URSS come altrove — la libertà come dignità critica dell'uomo. Essa è infatti il più grave pericolo allo « statu quo » internazionale ed al potere politico consolidato all'interno del sistema in ogni singolo Paese comunista.

Ci troviamo ora di fronte, in Europa, ad una nuova forma di comunismo — il cosiddetto eurocomunismo — come tentativo del comunismo di conciliarsi con i principi della democrazia parlamentare e pluralista senza il rischio della socialdemocratizzazione. Ma è questa proposta un risultato effettivo del lungo periodo di esperienza di partiti comunisti europei in regime di libertà, è una « persuasione » della vita democratica o è una tecnica nuova per la conquista del potere? E' troppo presto per pronunciare un giudizio.

Né può certo dirsi che anche là dove il marxismo si è alternato in regimi socialisti che hanno saputo essere rispettosi della libertà ed accettare il sistema democratico pluralista, essi abbiano saputo essere avvio ad un nuovo umanesimo. Certo le socialdemocrazie sembrano avere assicurato al cittadino benessere, alto salario, sicurezza sociale, buon standard culturale. Ma il loro punto debole? La concezione puramente materialistica dell'uomo è, più marcata che nello stesso regime comunista, la dissacrazione dell'umano, il determinismo nella storia, la rinuncia alla fantasia, al mito vivificatore. Il sistema non si riscatta così in un'ansia di progresso umano e di civiltà nuova (che nell'uomo pur nasce dal bisogno), si appiattisce nella soddisfazione di se stesso, devitalizza un'ansia di costruzione nuova, di ricerca di perfezione, di superamento del contingente che anima l'uomo verso nuove conquiste spirituali e lo fa promotore di storia.

Con una politica « neutralista » agnostica, tanto propagandata dalle democrazie socialiste del Nord Europa è difficile rispondere alle esigenze nuove dell'ordine internazionale. Né il

« neutralismo di indifferenza » può essere sufficientemente « nobilitato » dalla beneficenza internazionale, dal crocerossismo di maniera e dai nobili singoli contributi di uomini quali Bernadotte o Hammarskjöld che di persona pagano il sogno di una impossibile società mondiale più civile e pacifica. Ed il benessere, nato da efficace giustizia distributrice, e la sicurezza sociale, pur garantita dal socialismo del Nord Europa, non bastano per soddisfare l'uomo — ed in verità non sembrano affatto soddisfarlo — se essi non sono mezzi per spingere l'uomo verso più umana solidarietà sociale. Anzi giustizia e benessere, se non riscattati altruisticamente, minacciano di appiattare l'uomo nel suo spirito di ansia faustiana e non ne esaltano comunque la dignità creativa.

Ma il solidarismo marxista nordico o laburista può, anche proponendoselo, innescare nell'uomo nuovo slancio civile e morale? Vi è da dubitare dopo che esso, programmaticamente e per sistema, ha voluto sterilizzare ciò che di ideale vi è nel cittadino o per spirito antireligioso o per incapacità originaria a cogliere le proposte metafisiche e spirituali della cultura europea.

Il benessere nordico è dunque una realtà storicamente e politicamente valida: ma in essa si è polemicamente accentuato — e per spirito antireligioso — quanto può mettere in crisi la famiglia come centro morale, quanto può equilibrare, nell'uomo, la morale e l'azione, quanto può dare equilibrio al sesso, alimentare una coscienza profonda e non formale dell'altruismo. Il mammismo — come in tutte le società nate dall'alleanza tra egoismo borghese e materialismo — succede così alla educazione familiare ed il suo arco di tempo nella storia dei figli è tanto breve quanto carente ne è il contenuto.

L'apparato di sicurezza sociale garantito dallo Stato sostituisce in realtà la funzione del nucleo familiare; ma non ne rimpiazza certo il circuito di affetti formativi che pur valorizza ancora l'antico vincolo familiare e ne fa un cemento sociale. La libertà dei costumi dà all'individuo la parvenza della libertà di scelta, ma determina una dissociazione personale difficilmente riconducibile a quel minimo di ordine etico e di consenso senza il quale non vi è « stato sociale ».

Può nascere da questa esperienza di un socialismo che, più che socializzare i mezzi di produzione, sembra aver voluto socializzare l'uomo consegnandolo ad una anonima società, può nascere l'uomo dei nuovi tempi internazionali? E tale uomo non minaccia di degradarsi come « omuncolo » faustiano che contraddice all'umanità ed accetta fatalisticamente e con atteggiamenti di rinuncia il suo breve corso di vita per chiudersi in esso? Difficile rispondere: certo che la sterilizzazione socialista dell'uomo, la sua collettivizzazione degli spiriti finiscono per darci l'uomo meno sociale, meno altruista, meno umano che sinora società abbia dato.

E tale risultato sembra tanto povero da indurci quasi a rivalutare di fronte alla esperienza di certo materialismo, la serietà pur sofferta dell'esperienza comunista dell'Unione Sovietica, della Cina, di altri Paesi Comunisti. Sotto la sofferenza fermenta ancora infatti, in quei paesi, — anticipatore forse di evoluzioni future — l'ideale umano in drammatica ribellione. In essi, per di più, la stessa ragione di stato non distrugge — ma se mai strumentalizza a fini politici — valori etici fondamentali come la famiglia, il costume, e in ogni caso lo Stato mobilita uomini e masse per ideali che pur vengono dall'uomo e possono essere dallo stesso condivisi (e basterebbe valutare, ad esempio, come in Cina l'etica della famiglia contadina sia alla base di una coesione nazionale che fa suo il pragmatismo morale confuciano e che pur sbocca in un totalitarismo pesante ma carico di ideali).

L'uomo del liberalsocialismo-marxista che altro è dunque se non un uomo cui è stata data giustizia, è stato dato benessere, ma cui si è tolto quanto può ricordargli che giustizia e benessere non possono essere fine ma possono essere solo mezzo di traguardi umani ampi che solo è possibile individuare in una concezione organica e quindi anche etica della persona umana?

* * *

La carenza di valutazione dell'uomo e della sua ampia funzione promotrice nella società moderna è d'altronde il rischio cui si espone non solo la concezione marxista, ma cui ci espone anche l'intellettualismo di un altro filone del pensiero politico europeo

e che marxista non è: il radicalismo. Le sue radici risalgono lontano nella storia dell'Europa e ne interpretano lo spirito laico; suo rischio non sono tanto l'edonismo opaco del socialismo nordico e la dissacrazione dell'uomo quanto piuttosto una laicizzazione dei valori della società che si realizzi con la rinuncia polemica a valori etici e civili su cui collegare il rapporto sociale e sui quali costruire l'autorità e il governo della società. Da ciò nasce appunto — nel radicalismo — quel suo essere, non senza supponenza, forza critica erosiva di se stesso prima che di altri. Da ciò nasce quel suo continuo costruirsi e distruggersi, quell'essere esasperatamente intellettuale e scettico sino al punto di portare la società alla negazione ed al nullismo e lo Stato all'anarchia e all'estremismo. Si uccide così l'amore dell'uomo per l'uomo, « humus » indispensabile anche per lo stato di diritto e sta proprio in questa sterilizzazione dell'umano, il limite grave — alla fine — di ogni proposta anche della cosiddetta sinistra laica europea.

Nessuno può negare le ragioni storiche che hanno motivato il marxismo, il comunismo, il radicalismo e non si può certo negare come il marxismo in particolare abbia giustamente dato voce alla componente socio-economica della storia, a lungo e ad arte ignorata dalla privilegiata società borghese e di aver fatto di essa un fattore essenziale dello sviluppo e, oggi in particolare, delle relazioni internazionali.

Si è ripreso così, in dimensione nuova, il messaggio del pensiero moderno, dal rinascimento all'idealismo, che ha posto l'uomo al centro della storia come autore della sua civiltà. Ma nella esasperazione di quel messaggio — cui d'altronde si era ricondotta anche tutta l'esperienza del movimento liberale — nella sua strumentalizzazione ideologica nazionalista, utilitaristica, si è giunti agli stessi risultati: la negazione dell'uomo nella sua oggettiva libertà, il conflitto delle nazioni, il dualismo economico sociale e culturale, la violenta intolleranza, il privilegio come metodo di conservazione del potere e di esercizio del dominio, la pseudo scienza contrabbandata come sistema di conoscenza del reale.

La società liberale non ha impedito lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo, ma la società marxista, nel suo collettivismo, ha essa pure soffocato e negato l'uomo: l'una e l'altra, pur nella comune radice umanistica, pur partite da un concetto occidentale e cristiano dell'uomo, sono giunte a negare l'umano. E' contro l'uomo la supremazia di una classe borghese pur selezionatasi nel merito dell'azione, ma contro l'uomo è anche la carenza di amore cui il collettivismo marxista e l'intellettualismo radicaleggiante si rendono responsabili. Ed è appunto questo approdo disumanizzante che rimette in causa la pur valida motivazione di un capitalismo liberale che è, — come tale — forza dinamica di sviluppo, e di un collettivismo che, nel valorizzare il fattore sociale della storia, offre stimolo allo sviluppo.

Dall'una e dall'altra esperienza l'uomo esce tuttavia schiavizzato, diventa oggetto di economia e di storia, decade dalla dignità dell'investitura che cristianesimo e umanesimo gli avevano pur riconosciuto.

* * *

E allora? Fine in tutto ciò della nostra civiltà europea? Rifiuto delle sue proposte? Assunzione di guida della storia da parte di altri popoli o di altri continenti come ipotizzava Tocqueville? Spirito dell'Asia o dell'Africa che possano prevalere sulla interpretazione occidentale della storia? Non è detto che questa sia la sorte che ci attende: per ora tocca a noi constatare la crisi del sistema sociale e politico che ha tratto ispirazione dall'Europa, tocca a noi riconoscere che, come lo spirito liberale esportato negli Stati Uniti non è risposta ai problemi del tempo e della società nostra, tanto meno è risposta a tali problemi il marxismo esportato in espressioni diverse.

E allora l'umanità deve cercare nuova strada e l'Europa deve nuovamente essere con essa: esservi nella coscienza però dei suoi errori e delle sue insufficienze, della sua crisi profonda. Di esse sono dichiarata manifesta i fermenti vivi, ideali, che esplodono oggi là dove la libertà formale non consente loro di dilatarsi, che si fanno ancor più convinti là dove, invano, gli stati di polizia anche comunisti cercano di inchiodare proteste e conte-

stazioni. Gli ideali dilagano anche nelle società liberalsocialiste ove il rifiuto della vita come solo benessere, conformismo, trova manifestazioni sempre più clamorose nella crisi degli individui. L'America, la Russia, l'Europa — si dice a ragione — sono in crisi.

Si tratta dunque di cambiare strada, di operare per una civiltà nuova che, nel giusto equilibrio tra individuo e società, possa dare all'uomo ciò che egli cerca dalla sua nascita: la felicità dell'umana persona, una felicità che sta però non solo nelle cose di cui l'uomo dispone, ma anche e soprattutto nelle idee che l'uomo può esprimere, nella vocazione di cui si sente portatore, nella nota che può portare, in proprio, al coro del suo popolo. Ma come superare questa crisi delle grandi idee dell'occidente che minaccia di dissolversi in un mondo senza regole, nello scatenamento di conflitti sociali o politici capaci di travolgere la stessa umanità? Forse partendo da una più umile attenzione verso la vittima di essa; l'uomo: l'uomo sfruttato dall'individualismo esasperato, schiacciato dal collettivismo, il fattore tuttavia primario di sviluppo della storia.

E' lì, nell'uomo, nelle sue esigenze, nelle sue possibilità di pienezza di vita che la crisi dei tempi nostri può chiarirsi: purché l'uomo ritorni, in tutte le latitudini civili e geografiche, a guardare in se stesso, a riscoprirsi, a tornare ad amare in sé il suo prossimo. Usciamo da un'epoca di impressionante progresso, anzi, di eccessiva corsa verso un futuro per il quale l'uomo ancora non è preparato. Il paesaggio che ci circonda è tale da rendere sempre più assurde formule politiche e sociali di comodo che, soprattutto dopo il recente processo di decolonizzazione, appaiono ormai vuote. La storia ci chiede idee nuove e noi europei ed occidentali non siamo più soli a costruire e lastricare la strada del mondo; i popoli nuovi sono essi pure — e forse più di noi — architetti di storia.

Ecco perché dopo che l'uomo è giunto alla luna, dopo che con la sua scienza e il suo sillogismo egli ha tanto penetrato del creato e forse ha perduto Dio, dopo che con il suo dinamismo economico ha potuto portare fino al limite estremo la sua « scienza nuova », ha potuto sperimentare le sue storiche rivoluzioni delle quali però ha tradito gli ideali, ecco perché forse, dopo

tutto questo, è tempo, come Odisseo, come l'Ulisse di Omero, di « tornare a casa » e di ripetere l'antico « *conosci te stesso* ». E' nell'uomo che sta la misura delle cose, è all'uomo che ci riporta ogni problema del nostro tempo, ed è solo dall'uomo che si può partire per una nuova umanità. La porta del futuro attende chiavi e non grimaldelli: chiavi che vanno cercate ed usate, e con impegno umano paziente perché, nonostante la potenza della scienza e della tecnica, questi sono tempi di umana umiltà. Solo l'umiltà fiduciosa può portarci, ad esempio, ad afferrare in tutto il suo valore un fenomeno come la « decolonizzazione » degli anni '60, fenomeno che dà alla storia dimensioni « copernicane », che liquida il primato dell'Europa, ma chiama tuttavia l'Europa per prima a rispondere alla nuova economia che, alle soglie del « duemila » deve emergere appunto come accettazione e governo di un mondo decolonizzato, tendenzialmente privo cioè di privilegi e di gerarchie e, come tale, disponibile all'uomo e ai popoli nella loro autonoma dignità.