

CAP. VII: BIAGIO DE GIOVANNI, O LA PARABOLA DI UN INTELLETTUALE.¹

La 'parabola di un intellettuale' è l'espressione che meglio di ogni altra è atta a designare il contenuto dei due volumetti² che il De Giovanni, esponente di punta del PCI, ora del PDS, ha di recente pubblicato, sulle vicende est-europee del 1989 e sui riflessi che esse hanno avuto sulla vita del suo partito. La circostanza che questo si sia visto infine indotto a mutare nome, per prendere saviamente atto della nuova realtà, è vissuta dall'autore come un dramma 'epocale', mentre la trattazione è voca né più né meno che un'atmosfera da caduta degli dei.

Quello che, francamente, è difficile capire, è il perché di tanto stupore, congiunto all'atteggiamento del neofita, ardente sostenitore di una fede, che egli vuole a tutti i costi giustificare e propagandare, con gran dispiego di dottrina. Ma in ciò fare egli non si avvede che il senso comune delle masse è pervenuto agevolmente, e da tempo, ai risultati ai quali il filosofo *speculativo*, quale, per vocazione, è il De Giovanni -l'insegnamento che egli ufficialmente detiene, di Storia delle Dottrine Politiche presso l'Istituto Orientale di Napoli, non rende giustizia alle sue reali attitudini- è pervenuto solo ora, e con ritardo, sull'onda degli avvenimenti che hanno mutato la geografia dell'Europa.

Bastava, del resto, riflettere sulla storia europea degli ultimi secoli, per vedere in essa una costante, che è il progressivo allargamento delle libertà democratiche, congiunte all'innalzamento dei ceti inferiori, in una sorta di eguagliamento delle condizioni che è stato, ed è, di fatto, inarrestabile. Bastava por mente al contenuto dei 'Due Trattati sul Governo' di Locke, sul significato che in essi assumono le teorie del diritto naturale, di giustificazione della rivoluzione di contro alla tradizione, ed al loro esser divenuti la Bibbia dei coloni americani che combattevano per l'indipendenza e, come si esprime qualche testo dell'epoca, per il diritto di conseguire la felicità 'ognuno a proprio modo'. E, se non si voleva sottolineare il ruolo di Locke, capostipite del liberalismo europeo, in quello che è il passaggio da un'èvo storico ad un altro -e la sensibilità di chi è nutrito di studi marxiani doveva aiutare in questo senso, nel senso, cioè, di distinguere le età storiche- si poteva pur sempre meditare il passo in cui Gramsci afferma che "la filosofia della prassi è una riforma ed uno sviluppo dello hegelismo, una filosofia liberata da ogni elemento ideologico unilaterale e fanatico, la coscienza piena delle contraddizioni". Essa è "una espressione delle contraddizioni storiche, anzi ne è l'espressione più compiuta perché consapevole [...]. Dunque, se si dimostra che le contraddizioni spariranno, si dimostra esplicitamente che sparirà, cioè verrà superata, anche la filosofia della prassi" (*Quaderni*, 11, & 62, 'Storicità della filosofia della prassi'). Queste espressioni, congiunte all'osservazione, contenuta nel medesimo paragrafo, secondo cui in Hegel si ha, "in un solo sistema ed in un solo filosofo, quella coscienza delle contraddizioni che prima risultava dall'insieme dei sistemi, dall'insieme dei filosofi, in polemica tra loro, in contraddizione tra loro", doveva pur portare alla conclusione secondo cui il marxismo, visto nel suo contesto storico, è una gigantesca *utopia*, che ha mutato vigorosamente i rapporti sociali in atto, in ciò esaurendo la sua funzione. Essendo esso

¹NUOVI STUDI POLITICI, n. 3, 1991, pp.129-137.

²*La Nottola di Minerva*, Roma 1989; *Dopo il Comunismo*, Napoli, 1990.

un elemento della contraddizione, non poteva pertanto non 'rientrare', con il riassorbimento della contraddizione stessa.

Tutto ciò, se si voleva rendere in termini filosofici ciò che la più elementare osservazione dei fatti della storia dell'età moderna mostra *ad abundantiam*, purché, ovviamente, non ci si restringa ad osservare tali fatti con le lenti di una dottrina che viene assunta come 'verità', come 'rivelazione', alla quale i fatti stessi debbono adeguarsi. E se per caso essi non vi rientrano, bisognerà costringervi, lodando, nel contempo, la sapienza, la preveggenza degli autori dei 'sacri testi', i quali avevano tutto previsto, tutto considerato, nella loro infinita saggezza, che non teme contraddizioni.

Ma in ciò fare, nell'assumere, cioè, un punto di vista dichiaratamente unilaterale, si nega il carattere stesso della scienza moderna, la quale, per sua natura, è problematica e sperimentale. Si assume, insomma, a criterio di conoscenza non già la filosofia, la quale è scienza, ed in quanto tale esauriente della realtà (si veda la hegeliana 'coscienza della contraddizione', qui sopra richiamata). Si assume bensì a criterio di verità l'ideologia, la quale è 'scienza di una parte della società', mirando essa non già a 'conoscere' il mondo, ma a mutare i rapporti sociali in atto, in vista degli interessi di quella parte.

Ovviamente, quando tali rapporti siano mutati, quando essa abbia, cioè, esaurito il suo compito, l'ideologia viene meno, e declina con la classe sociale di cui era stata strumento di affermazione. Ma la validità della filosofia, mirando, in quanto scienza universale, a conoscere il mondo, non può venir meno, essendo essa coscienza dei problemi dell'umanità, consapevolezza del fatto che i vari sistemi, succedutisi nel corso delle età, e che essa considera problematicamente - questa è la fondamentale acquisizione della filosofia moderna - hanno tutti insieme concorso alla conoscenza dei problemi della vita associata ed al loro avanzamento.

Questi concetti, di derivazione hegeliana, sono del resto patrimonio comune della cultura filosofica italiana del Novecento, né, su un piano strettamente storico-politico, pare sia possibile trovare di essi miglior definizione di quella che ne diede il Croce, nel 'Manifesto degli Intellettuali Antifascisti', che è, sì, scritto d'occasione, sia pure della specie migliore, ma che rappresenta, nel medesimo tempo, uno specimen della sua filosofia, allorché afferma che l'essenza del liberalismo è "nella concezione sommamente storica della libera gara e dell'avvicinarsi dei partiti al potere, onde, mercé l'opposizione, si attua, quasi graduandolo, il progresso."

Le riflessioni che precedono chiamano naturalmente in causa il ruolo dell'intellettuale organico teorizzato da Gramsci, 'organico', cioè, ad una classe sociale, cui fornisce le basi concettuali per l'azione politica. Ma che l'intellettuale possa essere organico è, evidentemente, una petizione di principio, che contraddice alle acquisizioni di secoli di sapere filosofico. Queste si compendiano in una 'coscienza della storia', la quale fece dire a Giorgio Hegel che la filosofia è come la nottola di Minerva, che non leva il suo volo se non al tramonto, ovvero che essa coscienza del già fatto, non già del fare. E la circostanza che il De Giovanni, intellettuale 'organico' del PCI, sia pervenuto solo ora ad affermare che "il comunismo [...] non si è realizzato da nessuna parte, e dove si è tentato di farlo, esso si è proposto come un opaco sistema burocratico-statalista" (*La Nottola*, pp. 41-42), è riprova del fatto che il sapere dell'intellettuale organico, essendo parziale, non contiene in sé lo scibile, e pertanto è di natura inferiore, avendo sacrificato la ricerca del vero, in senso filosofico, ad interessi politici contingenti.

Insomma, parafrasando una celebre espressione gramsciana, se è vero che Cavour 'tenne in tasca' Garibaldi e il Partito d'Azione, ovvero se Cavour fu 'consapevole' del ruolo del Partito d'Azione, mentre questo non fu consapevole dell'egemonia che Cavour esercitava su di esso, fino a renderlo suo strumento, occorrerà concludere che l'intellettuale tradizionale, ovvero hegeliano, è

stato consapevole del ruolo dell'intellettuale organico, che egli ha considerato problematicamente, come uno dei termini della contraddizione. L'intellettuale organico, per converso, non è stato 'consapevole' del fatto che, mentre la sua azione era considerata dialetticamente, in definitiva egli era uno strumento nelle mani dell'intellettuale tradizionale, il quale, nella sua visione della storia, perveniva a quella superiore sintesi che all'altro era preclusa, in virtù della sua scelta originaria. Di qui lo smarrimento, la confusione, del De Giovanni e dei suoi confratelli, nel vedere oggi realizzarsi quella sintesi che essi non presagirono, perché abbagliati da una fede di cui avrebbero bensì dovuto percepire la positiva funzione di avanzamento dei ceti subalterni, ma che avrebbero, nel medesimo tempo, dovuto comprendere in una superiore visione della storia, che ad essi fece difetto. Alla fede nella scienza moderna, al compito più autentico dell'intellettuale, che è quello di fare avanzare il sapere, essi sostituirono una nuova fede, che propagandarono con l'ardente zelo con cui tali fedi sogliono essere propagate da coloro che ritengono di aver raggiunto la verità in senso metafisico, da coloro che non hanno il senso del problematico nella storia, perché in qualche misura essi stessi prigionieri della storia, inconsapevoli attori sul palcoscenico degli umani accadimenti. Ridotti a recitare una parte, per la loro intima vocazione, che escludeva ruoli diversi, non si avvidero che altri erano invece consapevoli spettatori dell'intero, e che lucidamente vedevano in via di realizzazione quella sintesi che essi bensì intravidero, ma che ostinatamente negarono, quasi Macbeth che scaccia lo spettro di Banco.

Colpevole di una autentica *trahison des clercs*, insieme ad altri cotali intellettuali 'organici', più che a recitare la sua palinodia il De Giovanni è ora ridotto a dichiarare compunto, in interviste giornalistiche, che 'Croce aveva ragione'. Né basta, ché il tono dei due volumetti qui presi in esame, è anzi quello di colui che, fatta la sua scelta, vuole andare fino in fondo, ancora una volta con l'ardore del neòfita, il quale non ammette che altri possa attardarsi nell'errore, ed in ciò fare è quasi 'pastore armato di vincastro', nel correggere gli 'erranti' oggetto delle sue premure.

Il contenuto della 'Nottola di Minerva' consiste essenzialmente di una severa critica all'opera di Togliatti, colpevole di avere introdotto il 'giustificazionismo storico-politico nella mentalità del partito', sicché 'sembra che la scelta compiuta sia sempre quella giusta'. Nella analisi togliattiana del capitalismo vi sarebbe 'subalternità culturale alle prospettive dell'internazionale e [...] alle stesse categorie euristiche dello stalinismo'; esse conterrebbero una 'linea rigidamente ortodossa Togliatti-Stalin' (p. 27 e 31), in contrapposizione all'asse Bucharin-Gramsci'.

Gramsci, per converso, avrebbe visto 'la complessità dell'avversario, il suo essere erede della modernità'. Vi sarebbe in lui 'il preciso rifiuto di ogni teodicea laica', poiché 'dal potere totalitario non può nascere la libertà'. Di qui il suo 'progressivo allontanarsi dal blocco tematico dell'Internazionale e, oltre un certo limite, perfino dall'organizzazione del partito'. Secondo Gramsci, 'il problema moderno è come realizzare la libertà del soggetto'. Egli è anzi ben conscio che questa libertà 'diviene in una aspra dialettica delle facoltà, e si concentra in una lotta di gruppi e di individui [...] Questa dialettica è una dialettica storica, sta nella storia [...] Il comunismo è per lui liberazione dal lavoro umano [...] modifica sostanziale nella storia del potere', e pertanto la sua è filosofia percorsa dalle grandi categorie del pensiero moderno, di cui Marx è una parte non esaustiva nella traiettoria del problema della libertà' (pp. 34-36). E, come se non bastasse, la gramsciana filosofia della prassi appare quale 'una delle grandi possibilità del moderno, una via di liberazione, di riavvicinamento tra governanti e governati, di sostanziale educazione dei gruppi subalterni alla libertà'. L'opera di Gramsci 'si disegna come uno dei grandi passaggi del revisionismo europeo, verso una capacità di confronto con le tendenze che erano affiorate nel revisionismo tedesco', à la *Bernstein*, nota con un pizzico di civetteria il De Giovanni.

Che questo sia il punto d'approdo dei 'Quaderni del Carcere', che il loro significato possa essere contenuto nelle notazioni qui riferite, è un dato di fatto. I 'Quaderni' contengono bensì numerose oscillazioni, tentativi di ricerca, risultati che il loro autore definiva provvisori, poiché, come avvertiva all'inizio del Quaderno 11, "le note contenute in questo quaderno come negli altri, sono state scritte a penna corrente, per segnare un rapido promemoria. Esse sono tutte da rivedere e controllare minutamente, perché contengono certamente inesattezze, falsi accostamenti, anacronismi. Scritte senza aver presenti i libri cui si accenna, è possibile che dopo il controllo debbano essere radicalmente corrette perché proprio il contrario di ciò che è scritto risulti vero" (v. anche IV, 13, p. 55). E, similmente, anche da un punto di vista concettuale Gramsci era ben consapevole che le sue note erano un materiale aperto, ovvero costituivano un tentativo di ricerca il cui esito egli intravedeva come problematico e lontano nel tempo.

Ciò che colpisce soprattutto il lettore dei 'Quaderni' è la nobiltà dell'animo del loro autore, già elogiata da Croce, la sua vicenda di 'povero sardo emigrato', colpito dalle asprezze della vita, che spera in un marxismo-redenzione, e che soffre in silenzio le sue delusioni. Fosse vissuto, egli avrebbe certamente guidato la sinistra italiana ed europea verso un radicalismo di stampo liberale, poiché a ciò lo portavano i suoi più profondi convincimenti. La sua concezione del mondo trova di fatto le proprie radici nella filosofia idealistica, della quale egli "si era nutrito e pur sempre si nutriva, sebbene si sforzasse di farla progredire per una via che non era una via da percorrere, ma l'urto contro un muro, eretto in lui da una fede certamente rispettabile, ma politica, e non filosofica o scientifica" (Croce, 'Varietà di Storia Letteraria e Civile', serie II, Bari 1949, p. 251). Più che di un mutamento di opinioni, più che di una svolta, inconcepibile nella vigorosa personalità di Gramsci, che invitava a diffidare di coloro che hanno cambiato una volta, 'perché torneranno a cambiare', si sarebbe pertanto trattato di maturazione, di naturale svolgimento di un pensiero, che non presumeva di 'rifare' il mondo, ma di mutarlo, e che pertanto non avrebbe dovuto temere le 'repliche della storia'.

La sua filosofia politica è del resto costituita da una serie di vigorose notazioni sui grandi eventi storici, dal tentativo di dare di essi una definizione, di classificarli concettualmente, non già di sovrapporsi ad essi. Egli saggia insomma gli accadimenti, i quali dominano in ogni caso sovrani nella sua meditazione, per cercare quali possibilità, in concreto, le 'forze progressive' non abbiano saputo sfruttare nel passato, e in quale direzione si avvii la società presente, essendo quelle, e non altre, le forze in campo (ricerca sugli elementi 'soggettivi' e 'oggettivi' nella storia). Egli non cerca di dedurre, speculativamente, lo scibile da un principio che, se erroneamente posto, condurrebbe a sua volta in direzioni erronee, mentre sono del tutto assenti, presso di lui, espressioni quali 'svincoli teorici', 'campo teorico', passaggio 'logico', 'brusco', o 'rigido', o anche, a seconda dei casi, 'genialmente contraddittorio', tipici di una certa filosofia speculativa e che costellano, ad esempio, le pagine del De Giovanni.

A proposito del quale non sarà mai abbastanza riprovata la pretesa di esaurire la realtà mediante categorie filosofiche astratte, non in grado di comprendere in sé una realtà complessa, quale è quella dell'intera storia moderna. Nate per l'analisi del fenomeno del marxismo, ed in tale contesto racchiuse, tali categorie rivelano tutta la loro insufficienza allorché tentano di afferrare la concretezza di eventi storici, per comprendere i quali occorre avere una visione vasta, non episodicamente limitata.

Non si può, ad esempio, continuare a parlare di 'centri di decisione multinazionale che hanno una strategia a dominante americana' (p. 50), come se quella del capitalismo americano fosse una categoria universalmente valida, mentre basta seguire le cronache economiche per vedere come, di fatto, il potere finanziario sia oggi rapidamente passato nelle mani dei Giapponesi. Si tratta, come ognuno vede, di categorie scolastiche, ripetitive, che perfino nell'ineleganza del linguaggio

mostrano la loro insufficienza culturale. E non è un caso che ad ogni passo il lettore dei due volumetti si imbatta in espressioni quali 'ipotesi di lettura', 'riformismo forte', 'costituzione debole', 'la cosa', il ' fondo della cosa', 'in entrata' ed in 'uscita' (non è chiaro se dalla 'cosa'), e simili.

Del resto il De Giovanni, che sentenziosamente assicura di "non avere mai creduto nel principio della centralità operaia" (p. 72), mostra autentico smarrimento, quasi che i più modesti eventi della vita politica fossero preda di un destino immane, allorché parla della esperienza della 'solidarietà nazionale', chiusa con la 'ritirata strategica del novembre 1980' (p. 64). Egli non si avvede che il Pci fu in quel periodo egemonizzato dalla Democrazia Cristiana e dal più abile dei suoi capi, Andreotti, il quale, per usare il linguaggio gramsciano, lo 'tenne in tasca' allo stesso modo in cui Cavour 'tenne in tasca' Garibaldi ed il Partito d'Azione, e lo coinvolse abilmente, di fatto rendendolo corresponsabile di una serie di misure impopolari (es., la riforma dell'equo canone). Sicché alla fine quel partito, di fronte alle vivaci critiche dell'estrema sinistra, dovette tornare ad assumere il proprio ruolo di opposizione, che esso aveva del resto abbandonato in maniera maldestra, per una inesatta valutazione della propria vocazione. Si trattò di ben altro che di 'mancata chiusura del cerchio', di 'partita a scacchi che si giocò e si perse', sicché di essa, oggi, "non c'è da attendere un girone di ritorno che non ci sarà più" (p. 69). Si trattò, da parte del gruppo dirigente comunista, del manifestarsi di una singolare povertà di idee, di mancanza di 'intelligenza politica', per cui si percepiva confusamente che la società andava mutando, ma nel medesimo tempo si ritenne che gli elettori si aspettassero, da parte del Pci, una assunzione di responsabilità che invece era fuori della tradizione del partito, e che, semmai, competeva ad altri, e cioè, ai partiti che tradizionalmente avevano esercitato quel ruolo.

Come si vede, lo schematico ideologico, la pretesa di dedurre speculativamente 'la realtà dal concetto della realtà', per usare espressioni gramsciane, fa qui velo ad una autentica comprensione della medesima. Che la storia moderna, come si è detto all'inizio di questa nota, sia l'età del liberalismo, che comincia con Locke, ed ancor prima di Locke, è un dato di fatto ormai ben chiaro alla storiografia più consapevole. Che il concetto di 'società aperta' meglio di altri esprima i fenomeni della civiltà contemporanea, in cui si assiste al rapido dissolversi di 'mondi chiusi', ed al loro integrarsi in realtà sempre più vaste, è similmente un dato di fatto. Ma, come di consueto, le premesse da cui muove vietano al De Giovanni di dare una adeguata valutazione di questi fenomeni, ed insieme di comprendere l'intera età moderna. Nel medesimo tempo, una visione troppo angusta della storia, la pretesa di 'mutare' il mondo ancor prima di 'conoscerlo', si traduce in una incapacità di comprendere che la cultura dialettica, di derivazione hegeliana, è propria della tradizione europeo-continentale otto-novecentesca, dove vi è stata una 'contrapposizione', tipica delle società che sono rimaste a lungo arretrate, e dove l'irrompere del nuovo non poteva avvenire senza traumi (si veda l'esempio della rivoluzione francese in contrapposizione alla rivoluzione inglese del 1688-89: il sistema istituzionale conquistato in Gran Bretagna con la 'glorious revolution' non ha consentito alla sovrastruttura giuridico-politica di sovrapporsi alla società, la quale si è lentamente modificata, producendo contestualmente una modifica del sistema giuridico).

Se la prima parte del libro è dedicata all'esame della storia del marxismo e del partito comunista italiano, con le peculiarità che non abbiamo mancato di rilevare, la seconda parte è volta a cercare una ragion d'essere per la sinistra europea, in un contesto mutato, segnato dalla definitiva rovina del marxismo come dottrina in grado di guidare processi storici. Considerato, insomma, che è ormai in atto nella società una 'rivoluzione passiva', priva, cioè, di una guida filosofico-politica, quale appunto il marxismo poteva offrire, l'Autore è ridotto a chiedersi "in che senso è possibile un riformismo nel senso più forte della parola che dunque faccia perno sul limite e non

rimanga dentro al cerchio spezzato...?". E conclude che, "o si passa politicamente per questa radicalità, o veramente prevarrà la destorificazione del mondo" (p. 77).

Dal momento che il 'nuovo riformismo' "sta nel pieno di una idea processuale (?) della politica e delle riforme secondo la mentalità che fu dei due grandi revisionisti, Gramsci e Bernstein" (p. 93), egli pensa che per la strada da essi indicata si possa efficacemente contrastare la 'spirale neo-liberista', in modo da operare una "inversione del rapporto tra politica ed economia". Ma nel proporre tale programma il De Giovanni cita ripetutamente, come autorità, documenti della socialdemocrazia tedesca, ed è piuttosto singolare il fatto che egli pervenga alle conclusioni di Bernstein con un secolo di ritardo, compiendo un cammino a ritroso nella storia. Similmente, nell'osservare che, nel tentativo di costruire uno stato garantista, "la battaglia per un riformismo democratico-socialista incontra i grandi temi della cultura liberal-democratica", egli non si avvede che i tentativi di riforma della liberaldemocrazia furono propri di un mondo sostanzialmente chiuso, che si pensava dovesse continuare a vivere in una dimensione puramente nazionale, con scarsi contatti con altre realtà, anche esse nazionali. Ma tutto è stato travolto nel gran mare della storia, in cui annaspa l'ideologismo degli ultimi epigoni.

Del resto duole osservare che, anche da un punto di vista culturale, le escogitazioni del De Giovanni sono il prodotto di un mondo e di una realtà puramente nazionali. Così Smith e l'economia classica vengono conosciuti attraverso Marx e Claudio Napoleoni, continuandosi ad ignorare il ben più vasto significato che l'opera smithiana assume nel mondo anglo-americano, ed ora fra gli studiosi giapponesi, con le implicazioni di carattere filosofico che ciò comporta, ben al di fuori di schemi dottrinari ormai desueti. Similmente, il pensiero di Gramsci viene anche esso interpretato con l'apporto di una tradizione ideologicamente consolidata, laddove occorrerebbe, ad esempio, considerare il significato che l'opera del teorico della prassi incarna nel radicalismo anglo-americano, tra i poveri e gli emarginati della 'other America', tra Irlandesi e Scozzesi, che si sentono come i 'Sardi' della Gran Bretagna, e cioè sfruttati ed oppressi nella loro madrepatria. Ma tutto ciò comporta uno 'sforzo di spregiudicata serietà critica', che il De Giovanni, convinto, come è, che "oggi la cosa più urgente è ricominciare a pensare" (pp. 10-12), certamente non mancherà di compiere, in un futuro speriamo non troppo lontano.

+++ +++ +++

Qualche progresso, sia pure non ancora nella direzione giusta, l'Autore compie nel secondo dei due volumetti, dal titolo 'Dopo il Comunismo', dove porta innanzi il discorso iniziato nel primo, e dove il suo principale intento è quello di confutare i 'comunisti ad oltranza', i quali sono restii ad ammettere che il 1989 ha rappresentato non solo 'la fine di un sistema di Stati' [...] ma ben di più la fine di un principio strategico mondiale' (p. 9). La loro insistenza anzi lo 'irrita e colpisce', in quanto 'l'89 ha bisogno di ben diversa serietà d'analisi e di ben diversa tempra di uomini etici'. Pertanto scende in campo armato di tutto punto della sua filosofia speculativa -Minerva che esce dalla testa di Giove- per dimostrare quale sia la fonte del loro errore.

Egli spiega che il senso del celebre articolo di Gramsci 'La Rivoluzione contro il Capitale' impedisce "ogni ragionamento sul ricostituirsi del principio storico del comunismo entro l'automatica riproduzione delle contraddizioni del capitalismo ...], impedisce di dedurre dalla caduta del comunismo reale il principio automatico della sua rigenerazione" (p. 16). Con una serie di passaggi logici 'stringenti', come egli li definisce, dimostra che i 'Quaderni' portavano verso la democrazia, e che appunto quello della democrazia politica è il nodo che resta irrisolto in Marx. Ed anzi, nel quadro dell'emancipazione politica, è 'decisivo il rapporto con la

rivoluzione liberale' (p. 42). Quanto alla Russia di Gorbaciov, il problema è nella 'rottura di quel microcosmo-macrocosmo che è il partito e la crescita di altri luoghi di costituzione della volontà comune' (p. 30).

Siamo a Tocqueville, come ognuno vede, e come ben vede l'a., il quale ci presenta anzi Tocqueville, "il più grande critico e teorico della democrazia moderna", come teorico della liberazione, si diffonde in elogi di Croce, ed osserva che 'certe volte si dimentica quanto la sua critica del marxismo sia stata importante per Bernstein' (p. 55), mentre Gramsci fu 'sensibile alla religione della libertà' (p. 61).

Egli procede quindi ad una autentica apologia della libertà (si vedano, in particolare, le pp. 74-76), a proposito della quale il meno che si possa dire è che essa è penosamente fuori tempo. Né, d'altra parte, è comprensibile il tono, a lui proprio, quasi di 'esultanza' dell'avversario che ha visto cadere il 'nemico', come se delle scelte del 'nemico' il De Giovanni, gentiliano di formazione, marxista di elezione, non sia stato corresponsabile da sempre (se c'è una figura storica alla quale vorremmo paragonarlo in queste pagine, essa è quella di Carlo Alberto all'assalto del Trocadero). D'altra parte, la necessità di portare innanzi il suo discorso, onde confutare le posizioni degli 'ultra-comunisti', lo spinge ad un autentico elogio del capitalismo ("al polo opposto rispetto alla democrazia c'è il totalitarismo, non il capitalismo", p. 64), elogio del quale non si vede la necessità, in quanto del capitalismo il filosofo consapevole darà una spiegazione storica, evitando giustificazioni che a nulla servono per la comprensione del suo significato nella storia.

L'errore di fondo del discorso del De Giovanni, come si è accennato, è nella pretesa di comprendere la complessa realtà della storia moderna mediante una filosofia che, nel suo voler essere speculativa, finisce con il mantenere proprio la storia al di fuori dei suoi orizzonti. In questa visione, dapprima viene la teoria, quindi la storia, e solo se nella realtà c'è posto per essa. Si notino, ad esempio, le seguenti espressioni, prese a caso, fra le tante: 'Allora può essere utile ritornare sull'idealtipo di Marx e provare a scavarvi dentro. E prima ancora di far questo, come fra breve tenterò, rimuovere quella sensazione di scandalo che il binomio non oppositivo democrazia-capitalismo desta anche in persone dabbene e di buonsenso' (p. 35); 'starei per dire che la potenza astrattiva di Marx in questo passaggio è talmente acuta da non temere le parziali smentite della storia, che nel movimento concreto delle forze non rispetta l'idealtipo come tale' (p. 36); 'oltre il comunismo di Marx, che appare inchiodato al paradigma deterministico e dunque alla necessità della fuoriuscita insieme da democrazia politica e capitalismo] la fuoriuscita nel pensiero revisionista appare come un atto di cattiva astrazione, il salto in un vuoto che rompe con il punto più alto della politica moderna' (pp. 42-43).

Ciò che angustia l'a. è il fatto che "questioni di teoria" possano 'crollare', non già il fatto che sia realmente crollato un 'sistema di stati'. Ma in ciò fare, lungi dall'essere 'l'onesto osservatore dei fatti', egli è il sacerdote di un'idea, il crociato di una fede, oggi non meno che nel passato, ed in alcune pagine fa pensare ad un novello Torquemada ("in Russia la sinistra è morta.... in America l'Americanismo ha costruito un ordine libero.... E tutta la storia si riapre; il principio di libertà ha ripreso il suo cammino"; pp. 80-81). Ed è almeno singolare il fatto che il De Giovanni, già marxista, approdato alle sponde di un riformismo liberal-democratico vecchio stampo o, se si vuole, di un radicalismo alla Stuart Mill, chiami ora l'autorità della chiesa cattolica a suffragare il suo discorso (la chiesa cattolica che aiuta "l'Europa come realtà immediatamente politica a riprendere con chiarezza il suo ruolo", p. 80); o ricorra a parabole evangeliche, alla testimonianza di Gesù che predicava il governo possibile, per convincere i 'comunisti ad oltranza' che è erroneo il 'tutto o niente' (p. 111); alla parabola del fariseo e del pubblicano, il quale ultimo, riconoscendo i suoi errori e battendosi il petto, con il dire: "Dio, abbi pietà di un peccatore", fu giustificato, a differenza dell'altro (ovvero, dei 'comunisti ad oltranza' che, ammonisce il De Giovanni, non

possono sperare nel perdono di Gesù); ed infine, al 'partorirai con dolore" (p. 143), per spiegare che una nuova forza politica 'è nata, sta nascendo', ibid.).

Del resto, la chiusa del libro è improntata ad accenti retorici inconsueti in opere di questo genere (occorre "fermare questa tragica degenerazione del paese cui stiamo assistendo.... lo stato delle cose è di una eccezionale gravità"; "su molti deve gravare una nuova responsabilità; i tempi stringono", pp. 146-147). Ma la retorica, insegnava Socrate, è di impedimento alla comprensione della verità, ovvero, nel nostro caso, della storia. Ed è davvero strano che il De Giovanni non se ne sia accorto.