

 **in.folio.asterios**

**11**

Dello stesso autore:

*Nelle edizioni Asterios*

L'ERA DELLA TRANSIZIONE, *LE TRAIETTORIE DEL  
SISTEMA-MONDO 1945-2025*, (CON TERENCE K. HOPKINS),  
1997

GEOPOLITICA E GEOCULTURA, 1999

CAPITALISMO STORICO E CIVILTÀ CAPITALISTICA, 2000

LIBERALISMO E DEMOCRAZIA. *FRÈRES ENNEMIS?*, 2002

Immanuel Wallerstein

# Utopistica

Le scelte storiche del XXI secolo

Traduzione di

*Mauro Di Meglio*

Asterios Editore

---

Trieste

Prima edizione: Settembre 2003

© Asterios Editore SRL  
via Pigafetta, 1 - 34148 Trieste  
tel. 040-811286 - fax 040-825455  
e-mail: asterios.editore@asterios.it

I diritti di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati.

Titolo originale:  
*Utopistics: Or, Historical Choices of the Twenty-First Century*  
© 1998, DELL'AUTORE

Stampato in Italia

ISBN 88-86969-24-4

# Indice

## Capitolo 1

I sogni svaniti, o il paradiso perduto? .....11

## Capitolo 2

La difficile transizione, o l'inferno in terra? .....47

## Capitolo 3

Un mondo materialmente razionale, o possiamo  
riguadagnare il paradiso? .....81

## *Ringraziamenti*

Questo libro è una versione riveduta delle *Sir Douglas Robb Lectures* tenute alla University of Auckland, in Nuova Zelanda, il 16, 22 e 23 Ottobre 1997. Sono grato a questa Università per l'invito a tenere queste conferenze e per avermi permesso di sviluppare le tesi di questo saggio. Il secondo capitolo è stato in parte pubblicato in un articolo apparso sul *Canadian Journal of Sociology* nel 1998.

**UTOPISTICA**

**Le scelte storiche del XXI secolo**





## Capitolo 1

### I sogni svaniti, o il paradiso perduto?

Utopie? Utopistica? Solo un gioco di parole? Non credo. Utopia, come è noto, è un termine coniato da Sir Thomas More, il cui significato letterale è “in nessun luogo”. Il vero problema, comune a tutte le utopie a me note, non risiede solo nel fatto che finora esse non sono esistite in nessun luogo, ma che appaiono, a me come a molti altri, sogni di un paradiso che mai potrà esistere sulla terra<sup>1</sup>. Le utopie svolgono funzioni religiose e talvolta possono anche essere meccanismi di mobilitazione politica. Tuttavia, politicamente tendono ad avere effetti negativi. Questo perché le utopie alimentano illusioni e dunque, inevitabilmente, generano disillusioni; e perché le utopie possono essere utilizzate, e sono state utilizzate,

<sup>1</sup> Ho analizzato la funzione sociale e i limiti delle utopie in “Marxismi e utopie: ideologie in evoluzione”, in *La scienza sociale: come sbarazzarsene*, Milano, il Saggiatore, 1995, pp.183-197 (“Marxisms as Utopias: Evolving Ideologies”, in *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, Cambridge, Polity Press, 1991, pp.170-184). Questo articolo mette a confronto i concetti di utopia di More, Engels e Mannheim.

per giustificare spaventose ingiustizie. L'ultima cosa di cui abbiamo davvero bisogno è di altre visioni utopistiche.

Ciò che intendo per utopistica, un termine alternativo da me coniato, è qualcosa di ben diverso. Utopistica è la scrupolosa valutazione delle alternative storiche, l'esercizio del nostro giudizio sulla razionalità materiale dei possibili sistemi storici alternativi. È la valutazione equilibrata, razionale e realistica dei sistemi sociali umani, dei vincoli alle possibilità che si presentano loro e degli spazi aperti alla creatività umana. Non il volto del futuro perfetto (e inevitabile), ma quello di un futuro alternativo, verosimilmente migliore e storicamente possibile (ma lontano dall'essere certo). È dunque, allo stesso tempo, un esercizio di scienza, politica ed etica. Se lo stretto legame tra scienza, politica ed etica sembra non appartenere allo spirito della scienza moderna, faccio ricorso a ciò che Durkheim scrisse a proposito della scienza: "Se la scienza non può aiutarci nella scelta del fine migliore, come potrebbe insegnarci qual è la via migliore per giungere ad esso? Perché mai ci raccomanderebbe la via più rapida anziché la più economica, la via più sicura anziché la più semplice, o viceversa? Se non può guidarci nella determinazione degli scopi superiori, essa non è meno impotente quando si tratta di quegli scopi secondari e subordinati che chiamiamo mezzi"<sup>2</sup>.

I nostri codici morali, naturalmente, hanno anche la pretesa di offrirci una guida verso i fini migliori. E la politica si occupa del conseguimento terreno di questi fini, o

2 Emile Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1979 (*Les règles de la méthode sociologique*, Paris, F. Alcan, 1895, 2° ed. 1901).

perlomeno sostiene di farlo. L'utopistica si propone di riconciliare ciò che apprendiamo dalla scienza, dall'etica e dalla politica su quelli che dovrebbero essere i nostri obiettivi – i nostri obiettivi di fondo, non quegli scopi secondari e subordinati che chiamiamo mezzi. Senza dubbio anche questi ultimi hanno la loro importanza, ma essi costituiscono i problemi della normale vita di un sistema storico. Solitamente incontriamo grandi difficoltà a stabilire quali siano effettivamente i nostri obiettivi di fondo. È solo nei periodi di biforcazione sistemica, di transizione storica, che la possibilità diviene concreta. È in questi momenti, in quello che chiamo spaziotempo trasformazionale<sup>3</sup>, che l'utopistica diviene non solo rilevante ma anche la nostra principale preoccupazione. È in uno di questi momenti che ci troviamo ora.

L'analisi ruota necessariamente intorno al concetto di razionalità materiale, un concetto formulato da Max Weber in opposizione a quello di razionalità formale. Per razionalità materiale egli intendeva la scelta dei fini in base a un criterio di "postulati valutativi". Weber ci avverte che il concetto "assume significati quanto mai differenti" e che "i criteri valutativi che rivestono carattere razionale in questo senso sono innumerevoli". In questo senso, egli aggiunge, il concetto "materiale" è "un concetto astratto di specie"<sup>4</sup>. Questi valori, come ci ricorda

3 Si veda la mia analisi in "L'invenzione delle realtà spaziotemporali: verso una comprensione dei sistemi storici", in *La scienza sociale: come sbarazzarsene*, Milano, il Saggiatore, 1995, pp.147-159 ("The Invention of TimeSpace Realities: Towards an Understanding of our Historical Systems", in *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, Cambridge, Polity Press, 1991, pp.135-148).

4 Max Weber, *Economia e società*, Milano, Edizioni di Comunità, 1995, Volume I, pp.80-81. Si veda la mia ulteriore analisi di questo concetto in

Weber, sono “postulati”, e sui postulati, ovviamente, è possibile essere in disaccordo. Anzi, saremo sicuramente in disaccordo. Le nostre preferenze morali ci condurranno così immediatamente a lotte politiche.

Dov'è allora che la scienza entra in gioco? In che modo il sapere sociale può esserci d'aiuto nel prendere queste decisioni etiche e politiche? Nella sfera politica, utilizzando questa espressione nel suo significato più ampio, nessuno si limita a dichiarare le proprie scelte politiche. Perlomeno nel mondo moderno, tutti noi abbiamo bisogno che alle nostre posizioni giunga un sostegno da un insieme di persone assai più ampio di quello composto da coloro che condividono i nostri interessi immediati e le nostre preferenze. È questo ciò che spiega la legittimità. La legittimità è l'esito di un processo di lungo termine che comprende tra i suoi elementi principali un tipo particolare di persuasione: implica la persuasione di coloro che sul breve periodo sembrano trovarsi in cattive condizioni del fatto che, su un periodo più lungo, essi si troveranno in condizioni migliori, e addirittura molto migliori, proprio grazie alla struttura del sistema; e, di conseguenza, del fatto che essi dovrebbero sostenere il funzionamento del sistema e i suoi processi decisionali. È questa perdita di legittimità a costituire, a mio avviso, uno dei fattori principali della crisi sistemica nella quale ci troviamo attualmente. Ricreare un qualche tipo di ordine sociale passa non solo attraverso la costruzione di un sistema alternativo, ma anche, in larghissima parte, per la sua legittimazione.

“Social Science and Contemporary Society: The Vanishing Guarantees of Rationality”, *International Sociology*, XI, 1, March, 1996, pp.7-26.

È possibile legittimare un sistema facendo appello all'autorità o a verità mistiche, e in una certa misura noi stessi continuiamo a farlo. Ma la legittimazione di un sistema avviene oggi, e probabilmente in misura maggiore, anche attraverso il ricorso a cosiddette argomentazioni razionali. Queste posizioni vengono espresse nel discorso della scienza, e affermano la loro validità sulla base del sapere scientifico riconosciuto. Ovviamente, non tutto ciò che gli scienziati ritengono vero è necessariamente corretto. E i dubbi sono ancora maggiori a proposito della validità delle deduzioni che, nella sfera politica, le persone traggono sulla base di ciò che esse credono, o affermano di credere, sia stato dimostrato scientificamente. La validità del nostro sapere collettivo, e in particolare delle conclusioni che da esso possiamo trarre sui nostri sistemi storici, è dunque un problema centrale nella contesa relativa al contenuto della razionalità materiale. L'utopistica comporta dunque una attenta riconsiderazione delle strutture del sapere e di ciò che sappiamo realmente sul modo in cui opera il mondo sociale.

Sin da quando abbiamo avuto dei sogni – grandi sogni, sogni politici – sembriamo aver subito disillusioni. La rivoluzione francese scosse milioni di persone e meravigliò coloro che vi presero parte. Essa sembrò il principio di una nuova era. E non molto tempo dopo, uno dei suoi primi ammiratori, William Wordsworth, ne scrisse l'amaro canto funebre, il *Preludio*, per gli spaventosi danni che provocò. La rivoluzione russa, che ebbe inizio come i *Dieci giorni che sconvolsero il mondo*, divenne per molti, dopo solo una generazione, *Il Dio che è fallito*. E questa storia, così chiara per la rivoluzione francese e per

quella russa, si è ripetuta senza fine in occasione dei molti altri eventi politici che, nel mondo moderno, abbiamo chiamato “rivoluzioni”.

Secondo i pensatori conservatori, a partire da Burke e De Maistre, questo è il riflesso delle inevitabili conseguenze dell'ingegneria sociale. Inoltre, a loro avviso, quanto più grandi sono le aspirazioni, tanto maggiori saranno i danni. L'essenza del conservatorismo quale ideologia moderna è la convinzione che i rischi di una deliberata ingerenza collettiva nelle strutture sociali esistenti, strutture dalla lenta evoluzione storica, sono altissimi. Nella migliore delle ipotesi, sostengono questi pensatori, possono essere realizzati alcuni cambiamenti, a condizione che vengano valutati con grande prudenza e che siano ritenuti assolutamente necessari. E persino in questo caso, essi dovrebbero essere attuati con grande cautela e ridotti al minimo. Vi è una mescolanza, in questa dottrina conservatrice, di dubbi teologici relativi alla interferenza umana nel mondo di Dio e scetticismo sulla capacità degli uomini di assumere decisioni collettive ragionate e sagge.

Un tale scetticismo è senza alcun dubbio storicamente ben motivato. E si può comprendere come persone intelligenti e altruiste possano giungere alla conclusione che, in genere, sia meglio procedere adagio nei cambiamento politici, per timore che le cose peggiorino ancor di più. Il problema, con un tale schietto conservatorismo, è che esso rappresenta il punto di vista (e gli interessi) di coloro che attualmente stanno meglio, sia nei termini della loro posizione economica e sociale, sia sotto ogni altro aspetto relativo alla qualità della vita. Ma a coloro che

stanno meno bene, e in particolare a coloro che se la passano davvero male, questo atteggiamento consegna solo un consiglio di moderata pazienza e, forse, qualche beneficenza immediata. Ma poiché, in virtù della dottrina conservatrice, la pazienza necessaria non ha, in un certo senso, alcun limite temporale (e i conservatori sono sovente propensi a parlare della inevitabilità della gerarchia sociale e dunque di una stabile ineguaglianza sociale), alla maggioranza della popolazione mondiale questo atteggiamento offre miglioramenti reali nel corso della vita assai esigui, e altrettanto ridotti persino per le generazioni successive.

Quella delle origini dei cosiddetti sollevamenti rivoluzionari nel mondo moderno è questione controversa e di difficile soluzione e, quanto a me, sono pronto a riconoscere che queste rivolte non hanno rappresentato, per la maggior parte, ribellioni spontanee di masse oppresse che cercavano di trasformare il mondo, bensì il momento in cui gruppi particolari hanno colto l'occasione – almeno inizialmente – in periodi di disgregazione dell'ordine statale (disgregazione alla quale solo a volte questi gruppi hanno contribuito). Ma quale che sia il modo in cui queste rivoluzioni sono state avviate, a durare sono state quelle che hanno attratto un notevole sostegno popolare. Credo che la spiegazione di questo sostegno *post hoc* sia semplice. L'atteggiamento paziente consigliato ai meno agiati dai teorici conservatori non è mai stato accolto diffusamente, o profondamente, o in modo entusiastico, e la fiducia che questi sottogruppi hanno riposto realmente nella saggezza delle strutture tradizionali e dei loro leader è stata assai limitata. Piuttosto, questi sottogruppi hanno

subito l'autorità, tendendo a considerarla, nel peggiore dei casi, come inevitabile, o, nella migliore delle ipotesi, come qualcosa su cui è difficile incidere, e che è ancor meno facile da abbattere. Ciò che i sollevamenti rivoluzionari offrono alle popolazioni che essi affermano di rappresentare e di cui cercano il sostegno morale e politico è lo sconvolgimento delle aspettative sociali, l'improvvisa intrusione della speranza (persino la grande speranza) che tutto (o perlomeno molto) possa davvero essere trasformato, e rapidamente, in direzione di una maggiore eguaglianza umana e di una maggiore democratizzazione. Se non comprendiamo che è questa speranza, per se stessi e per i propri figli, che rende unite le Mesdames Lafarge del mondo, mentre gli aristocratici vengono ghigliottinati, non siamo in grado di comprendere la storia politica degli ultimi duecento anni del sistema-mondo moderno.

Ciò non significa che la gente comune applaudì il Terrore o i gulag. Alcuni lo fecero, ma molti no. Alcuni offrirono consapevolmente il loro sostegno ai Terrori; alcuni concessero il loro sostegno alle rivoluzioni malgrado i Terrori; e molti si convinsero di non essere a conoscenza dei Terrori. Ma nondimeno essi concessero il loro sostegno alle rivoluzioni, almeno per un lungo periodo, e ciò avvenne perché esse generarono speranza in circostanze che apparivano altrimenti disperate, e che apparivano tali non solo prima delle rivoluzioni ma anche in prospettiva dopo ogni controrivoluzione.

Certo, ogni rivoluzione si deteriora, per ragioni sia esterne che interne. Dall'esterno esse vengono combattute, e in modo feroce. Internamente, sono degenerate. Tra



chi è al potere prevalgono i contrasti, in parte per questioni tattiche, ma in larga misura a causa di rivalità di potere. Le rivoluzioni cominciano a divorare i propri figli e iniziano a mostrare un volto sgradevole, e in questo modo cominciano a perdere gran parte del sostegno che avevano conquistato.

Oggi viene largamente, sebbene non universalmente, riconosciuto che la rivoluzione francese non fu una rivoluzione borghese e che la rivoluzione russa non fu una rivoluzione proletaria. E se non questo, che cosa furono? E furono delle rivoluzioni? Ciò dipende, naturalmente, da ciò che si intende per rivoluzione (politica e/o sociale). Lo stesso concetto di rivoluzione moderna presuppone la centralità dei confini statali per l'analisi e l'agire e la loro autonomia relativa nel processo di sviluppo. Esso assume che, nel mondo moderno, gli stati possono essere caratterizzati come feudali, o capitalistici, socialisti, o in altro modo. Ciò rende possibile parlare dei punti di rottura che segnano la trasformazione di ogni specifica struttura statale e definire come rivoluzioni questi punti di rottura. Ciò significa anche che è possibile provocare (o cercare di provocare) intenzionalmente tali punti di rottura.

In fondo è questo ciò che abbiamo inteso per rivoluzioni e per attività rivoluzionaria. Certo, grande è stato il disaccordo su quali criteri distinguessero il cosiddetto cambiamento politico normale (anche se questo avveniva attraverso mezzi violenti) dal cosiddetto cambiamento realmente rivoluzionario. Ma questi disaccordi non riguardavano il modello di base comune a entrambe le parti di questo dibattito, modello secondo cui le trasformazioni fondamentali possono avvenire a livello statale, e

che anzi (per molti, se non per la maggior parte degli studiosi) questi cambiamenti possono avvenire *solo* a livello statale. Presenterò un modello diverso, un modello secondo cui non vi è stata alcuna rivoluzione all'interno degli stati che compongono il sistema-mondo moderno, e secondo cui queste rivoluzioni non avrebbero potuto verificarsi, se per rivoluzione intendiamo un cambiamento che trasforma la struttura sociale di base e il modo di funzionamento dello stato nel quale è presumibilmente avvenuta una rivoluzione. Nondimeno, sosterrò che queste cosiddette rivoluzioni sono state elementi di grande importanza nella storia dell'evoluzione del sistema-mondo moderno, poiché hanno di fatto trasformato parametri importanti del modo in cui il sistema-mondo nel suo insieme si è sviluppato. Infine, sosterrò che, come conseguenza di questo cambiamento di enfasi, né le illusioni né le disillusioni sono state giustificate, e che pertanto non hanno costituito atteggiamenti ragionevoli nei confronti di questi eventi politici.

Il sistema-mondo moderno, che è una economia-mondo capitalistica, esiste dal lungo sedicesimo secolo. Questo sistema-mondo venne inizialmente creato solo in una parte del globo, principalmente in gran parte dell'Europa e in parti dell'emisfero occidentale. Sulla base di una dinamica interna si è poi ampliato e ha gradualmente incorporato altre regioni della terra nella propria struttura. Il sistema-mondo moderno divenne geograficamente globale solo nella seconda metà del diciannovesimo secolo, ed è solo nella seconda metà del ventesimo secolo che le zone interne e le regioni più remote del globo sono state tutte effettivamente integrate.

La creazione delle strutture statali (i cosiddetti stati sovrani che operano sottoposti ai vincoli di un sistema interstatale) fu parte integrante della creazione di una economia-mondo capitalistica, e fu un elemento necessario alla sua strutturazione. L'evoluzione delle strutture statali, la loro capacità di rafforzarsi al proprio interno e in rapporto ad altri stati nel sistema-mondo, rispecchiò l'evoluzione del sistema-mondo moderno nel suo insieme. Gli stati non hanno mai costituito entità autonome, ma solo una delle principali caratteristiche istituzionali del sistema-mondo. Essi detengono potere, ma non un potere illimitato, e naturalmente alcuni stati hanno un potere maggiore di altri. È al sistema-mondo nel suo insieme che possiamo attribuire un modo di produzione. Il sistema-mondo moderno è stato, ed è, un sistema capitalistico, ovvero un sistema che opera sulla base del primato dell'incessante accumulazione di capitale attraverso la tendenza alla mercificazione di ogni cosa.

Gli stati all'interno di questo sistema sono istituzioni del sistema. Quali che ne siano le forme particolari, essi sono dunque in qualche modo sensibili al primato di questa spinta capitalistica. Pertanto, se per rivoluzione si intende che uno stato un tempo feudale è divenuto capitalistico, o che uno stato un tempo capitalistico è divenuto socialista, ciò non ha alcun significato operativo ed è una descrizione ingannevole della realtà. Certo, molti sono i possibili tipi di regimi politici, e senza dubbio la natura di questi regimi ha una enorme importanza per coloro che vivono all'interno di particolari stati. Ma queste differenze non hanno mutato il fatto essenziale che tutti questi regimi hanno costituito elementi del funzio-

namento del sistema-mondo moderno, ossia dell'economia-mondo capitalistica. Né potevano farlo fino a questo momento.

Sento già le obiezioni. Le stesse obiezioni già ascoltate numerose volte. Come è possibile sostenere che gli stati ex-socialisti (o addirittura quelli che continuano a essere governati da partiti marxisti-leninisti) sono stati (o sono) capitalistici? Come è possibile sostenere che gli stati ancora governati da gerarchie tradizionali sono capitalistici? Non è questo ciò che affermo, poiché non credo che gli stati possano avere tali attributi. Sostengo invece che questi stati sono situati all'interno di un sistema-mondo che opera in base a una logica capitalistica e che se le strutture politiche statali, o le imprese statali, o le burocrazie statali cercano di assumere decisioni sulla base di una logica diversa (e ciò naturalmente avviene spesso), il prezzo da pagare sarà salato. Di conseguenza, o cambieranno il loro modo di operare, o perderanno potere o la loro capacità di incidere sul sistema. Vorrei sostenere che questa è una chiara lezione da trarre dal cosiddetto crollo dei comunismi, sebbene io non creda che in queste zone il primato della legge del valore abbia effettivamente operato solo da quando i partiti comunisti non sono più al potere. Ritengo invece che già da lungo tempo queste zone operassero su questa base.

Una diffusa posizione di rifiuto di questa caratterizzazione dei cosiddetti regimi socialisti sostiene che essa può sì essere vera, ma non lo è necessariamente. Questo è il punto di vista di chi afferma che questi regimi erano impuri, non sufficientemente socialisti, persino traditori del sogno. Neppure questa posizione mi trova d'accordo.

La maggior parte dei rivoluzionari si prefiggono di essere tali, e questo di certo all'inizio dei loro sforzi. La maggior parte dei regimi rivoluzionari si prefiggono realmente di cambiare il mondo. Essi non vengono meno ai propri ideali. Scoprono, sia in quanto individui che in quanto regimi, di essere vincolati dalle strutture del sistema-mondo ad agire in certi modi e all'interno di determinati parametri; in caso contrario perderebbero la loro capacità di essere protagonisti di rilievo all'interno del sistema-mondo. E dunque, prima o poi, piegano i loro propositi alla realtà.

Tutto si riduce alla comprensione del modo in cui opera ogni tipo di sistema. I sistemi hanno dei confini, sebbene si tratti di confini mutevoli. I sistemi hanno regole, sebbene si tratti di regole che cambiano. E i sistemi possiedono meccanismi interni che li fanno ritornare verso l'equilibrio, in modo tale che oscillazioni relativamente *ampie* – intenzionali o accidentali – rispetto ai modelli attesi tendono a produrre solo cambiamenti di medio periodo relativamente *ridotti*. Non che i sistemi siano statici. Tutt'altro. Essi posseggono contraddizioni interne, e come conseguenza dei tentativi di risolverle manifestano tendenze secolari. Sul lungo periodo i sistemi si muovono quindi lontano dall'equilibrio, e quando ciò avviene non sono più in grado di sopravvivere in quanto sistemi. Essi raggiungono dei punti di biforcazione e di conseguenza si trasformano in altri sistemi, o vengono sostituiti da essi.

La questione cruciale è distinguere tra il normale procedere della vita di un sistema e i suoi due momenti di trasformazione: ai suoi inizi e alla sua fine. La rivoluzione francese e quella russa, così come tutte le altre rivoluzioni

di cui stiamo discutendo, sono avvenute nel corso del normale procedere della vita dell'economia-mondo capitalista. Per quanto abbiano rappresentato oscillazioni relativamente ampie rispetto ai modelli attesi, esse hanno nondimeno prodotto cambiamenti di medio periodo relativamente esigui. Gli entusiasmi mostrati verso le rivoluzioni da parte di alcuni, e l'enorme ostilità mostrata da altri, hanno fatto parte dei meccanismi del sistema. Uno dei meccanismi risiede nel fatto che gli entusiasmi sono stati cumulativi; un altro nella circostanza che essi hanno ceduto il passo alle disillusioni. Le rivoluzioni non hanno mai avuto l'effetto sperato dai loro sostenitori o quello temuto dai loro oppositori. Ciò non significa che esse siano state irrilevanti. In effetti, lo schema reiterato di queste rivolte è stato un importante elemento nella determinazione di alcune tendenze secolari del sistema, tendenze secolari di cui stiamo avvertendo l'impatto solo oggi, a partire dal 1945, e ancor più dal 1989.

La maggior parte delle illusioni e delle disillusioni relative alla rivoluzione francese e a quella russa (e la maggior parte degli scritti su di esse) riguardano il loro impatto su Francia e Russia, e il dibattito sul merito di ciò che effettivamente avvenne mette a confronto la retorica di punti di vista accanitamente contrapposti. La mia è una prospettiva di *longue dureé* sulle conseguenze interne, un punto di vista analogo a quello assunto da Tocqueville. Se si pone a confronto la situazione di questi paesi venti anni prima della rivoluzione e venti anni dopo il momento in cui si ritiene generalmente che questa rivoluzione abbia avuto termine, non è affatto evidente che i cambiamenti osservabili siano più rilevanti di quelli riscontrabi-

li in paesi analoghi in cui non si ebbe una cosiddetta rivoluzione. Tuttavia ciò senza dubbio non sarebbe vero se guardassimo al sistema-mondo nel suo insieme. Importanti cambiamenti nella geocultura del sistema-mondo possono essere fatti risalire alle conseguenze di queste due rivoluzioni, cambiamenti che si riflettono nelle tendenze secolari del sistema-mondo nel suo insieme. E questo è vero – sebbene si possa affermare che le rivoluzioni abbiano “fallito” – nel senso che i governi rivoluzionari (e quelli immediatamente successivi che sostenevano di esserne eredi, o erano considerati tali) furono rovesciati da una controrivoluzione.

Tutti noi conosciamo le istanze fondamentali dei rivoluzionari francesi. Essi si opposero al privilegio ereditario. Affermarono l'eguaglianza morale e giuridica di tutti gli individui. Sostennero la centralità del concetto di cittadinanza, ossia dell'appartenenza a una comunità chiamata nazione che offriva, in linea di principio, eguali diritti di partecipazione nella sfera politica (perlomeno a tutti i maschi adulti). Senza dubbio queste rivendicazioni erano espressione di una pressione più vasta che non semplicemente quella delle persone protagoniste della rivoluzione francese. Ma fu la rivoluzione francese – per la violenza, l'entusiasmo e la portata che la caratterizzarono – a far sì che queste rivendicazioni emergessero dal regno marginale delle idee incoerenti per fare il loro ingresso nella sfera degli elementi normali, e persino ovvi, di ogni sistema politico. Il fatto che queste rivendicazioni trovarono poi diffusione, senza dubbio in modo alquanto ambiguo, grazie ai tentativi napoleonici di conquista svolse un ruolo non marginale nel loro radicamento nella mentalità popolare.

Il significato della trasformazione può essere apprezzato *dopo* il 1815, dopo la Restaurazione in Francia. Infatti, tra il 1815 e il 1848 le idee fondamentali della rivoluzione francese continuarono a guadagnare spazio quali assunti delle premesse legittime dell'agire politico. Tre di queste idee conquistarono di fatto una tale legittimità. La prima sosteneva che il cambiamento politico era costante e normale, invece che eccezionale e fundamentalmente illegittimo. La seconda idea sosteneva che la sovranità risiedeva nel popolo invece che nel sovrano o in un gruppo aristocratico corporativo. La terza sosteneva che le persone che risiedevano in uno stato costituivano una nazione, di cui erano cittadini.

In verità, nessuna di queste tre idee venne riconosciuta come legittima dalle autorità statali nell'epoca post-napoleonica, perlomeno all'inizio. Anzi, l'ideologia della Santa Alleanza si oppose esplicitamente a queste idee, e in modo chiaro ed energico affermò la loro illegittimità, e addirittura la loro immoralità. Queste idee, tuttavia, erano abbastanza forti da richiedere una denuncia chiara e ragionata, e non semplicemente una repressione brutale. Questo era di per sé già un riconoscimento del loro potere. Fu così che l'ideologia conservatrice venne formulata come rifiuto della rivoluzione francese e stimolò a sua volta lo sviluppo dell'ideologia liberale che, sebbene ambivalente a proposito di alcuni aspetti della rivoluzione francese, ne condivideva in realtà le idee fondamentali.

In realtà, la rivoluzione francese aprì il vaso di Pandora e diede origine ad aspirazioni, aspettative e speranze popolari che tutte le autorità costituite – sia conservatrici che liberali – ebbero difficoltà a contenere. Essenzialmente,



conservatori e liberali hanno dissentito a proposito delle strategie di base su come contenere una potenziale insurrezione popolare. I conservatori hanno fatto affidamento sul rafforzamento delle istituzioni tradizionali e dei leader simbolici, evidenziando i danni che un cambiamento per via legislativa poteva infliggere all'ordine sociale. La monarchia, la chiesa, i notabili locali e le famiglie patriarcali erano così le istituzioni che essi privilegiavano.

Essenzialmente, i liberali sostenevano che, storicamente, era ormai troppo tardi perché queste istituzioni funzionassero bene, sia nelle funzioni di governo che nel placare il malcontento popolare. Essi erano a favore del riconoscimento dei principi teorici rivendicati dalle forze popolari – normalità del cambiamento, sovranità popolare e cittadinanza – ma gestendo il cambiamento ispirato a questi principi. Il loro programma di gestione comprendeva la graduale attuazione di questi principi sotto il controllo di esperti che avrebbero analizzato razionalmente il ritmo e gli strumenti necessari ad assicurare che il cambiamento fosse graduale e che non soppiantasse le famiglie e i gruppi dominanti. In breve, i liberali desideravano un cambiamento che fosse controllato, ed erano disposti a concedere solo quanto avrebbe comunque permesso loro di tenersi ben stretto gran parte di ciò che possedevano. I liberali ritenevano, tuttavia, che *qualche* cambiamento fosse ormai necessario, mentre i conservatori lasciavano che la loro diffidenza avesse la meglio sulla loro capacità di valutare le agitazioni o facevano affidamento sulla repressione per contenerle.

Questa lotta tra conservatori e liberali all'interno delle minoranze dominanti ebbe luogo in tutti i principali stati

del sistema-mondo tra il 1815 e il 1848. La storia di questi anni è una storia di un continuo infiammarsi di agitazioni popolari, in vari luoghi e secondo diverse modalità. Eppure, quella che potremmo definire la rivoluzione mondiale (o sistemico-mondiale) del 1848 fu una rivoluzione inaspettata che rappresentò uno choc per tutti coloro che erano al potere. In primo luogo, essa mostrò che due gruppi popolari erano in grado di mobilitarsi in modo più serio di quanto chiunque avesse creduto possibile in precedenza. I lavoratori urbani/industriali da un lato e le nazioni/nazionalità oppresse dall'altro. Le ribellioni ebbero inizio in Francia sotto forma di rivolta sociale e si diffusero rapidamente ad altri paesi, spesso nella forma di rivolte nazionali. Parve che la rivoluzione francese potesse ripetersi, e questa volta non solo contro i conservatori (ossia i portavoce degli *ancien régimes*) ma anche contro gli ideologi liberali. Le rivoluzioni del 1848 furono dunque il momento in cui emerse una terza ideologia, una ideologia di sinistra che ruppe con ciò che era allora ritenuto un liberalismo centrista, e si oppose ad esso come pure al conservatorismo di destra. Questa ideologia di sinistra venne definita in vari modi, ma in genere iniziò ad essere chiamata socialismo.

Occorre considerare la rivoluzione mondiale del 1848 all'interno di due cornici temporali: gli eventi e le loro conseguenze immediate, e gli effetti di lungo termine. Se la si considera come un insieme di eventi occorsi lungo un periodo di alcuni anni, si potrebbe affermare che essa è stata una fenice. Divampò assai rapidamente e si spense con quasi altrettanta rapidità. In Francia, ad esempio, la fase di maggiore radicalità durò solo quattro mesi.

Queste rivolte (come pure quelle meno radicali) furono ovunque domate con la forza, forza a cui gli elementi più radicali non furono in grado di opporsi. Appare tuttavia evidente che chi deteneva il potere fu assai intimorito da queste rivolte, e questo timore si tradusse nell'unione delle forze conservatrici e di quelle liberali a difesa dell'ordine costituito. In retrospettiva, sembra esservi stato un tacito accordo tra conservatori e liberali. I conservatori avrebbero avuto la meglio sul breve periodo: la riaffermazione dell'autorità repressiva, e in particolare la messa al bando di tutti gli elementi radicali. Ma i liberali avrebbero avuto la meglio sul medio periodo: la realizzazione di una serie di riforme razionali e graduali, con i conservatori che non solo offrivano il loro sostegno ma che competevano con i liberali sul loro stesso terreno.

I socialisti, sostenitori della terza ideologia, furono colpiti dal 1848 altrettanto profondamente dei conservatori e dei liberali. Laddove i proto-socialisti dell'epoca precedente al 1848 adottarono prevalentemente una strategia di insurrezionismo cospiratorio (i Carbonari, Blanqui) o di ritiro utopistico (Owen, Cabet e numerose altre varianti), i fallimenti del 1848 (il fatto che le rivolte spontanee non ebbero alcun effetto politico significativo) imposero una doccia fredda di realismo politico alla sinistra. Quest'ultima scelse così la strada dell'organizzazione, una strategia che poteva in definitiva assumere solo la forma di una teoria degli stadi dell'agire politico. Conosciamo la teoria che i socialisti elaborarono nella seconda metà del diciannovesimo secolo. Nel primo stadio, essi avrebbero tentato di conquistare il potere in ciascuno stato sovrano; nel secondo stadio avrebbero trasformato la società nazio-

nale attraverso l'uso di questo potere statale. In seguito, il campo socialista si sarebbe diviso in merito alla tattica adatta al primo stadio – se la conquista del potere statale dovesse avvenire attraverso le urne o attraverso una insurrezione programmata (divenuta poi la differenza teorica tra la Seconda e la Terza Internazionale).

Ciò che va sottolineato a proposito della strategia socialista della ricerca organizzata del potere statale è che, sul lungo periodo, essa non era poi tanto diversa dalla strategia liberale del cambiamento razionale gestito dagli esperti. La differenza è che questi ultimi erano collocati all'interno della struttura del partito invece che far parte della burocrazia. Fu così che, nel periodo successivo al 1848, emersero due distinti modelli. Da un lato, abbiamo una triade di ideologie – conservatori, liberali, socialisti – quasi ovunque in antagonismo politico. Dall'altro lato, il liberalismo centrista divenne l'ideologia dominante su scala mondiale, perché tanto il programma dei conservatori quanto quello dei socialisti tesero a divenire null'altro che varianti del tema di fondo liberale della riforma gestita dagli esperti. Entrambi i modelli sopravvissero non solo fino al 1917 ma fino al 1968.

Possiamo così affermare che l'effetto di lungo termine della rivoluzione francese fu, legittimando un insieme di idee in precedenza marginali, di dare origine a un trio di ideologie interessate a come contenere una pressione popolare ora legittimata a favore del cambiamento. A sua volta, l'esito di questo conflitto politico tra le tre ideologie fu che una di esse – il liberalismo centrista – divenne dominante e fu in grado di imporsi come la geocultura del sistema-mondo, fissando i parametri al cui interno, per più di un secolo, avrebbe avuto luogo tutto l'agire sociale.