

Moventi, aspetti e conseguenze della sovversione : politico - ideologica e economica - sociale

Autor(en): **Locarnini, G.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Rivista militare della Svizzera italiana**

Band (Jahr): **41 (1969)**

Heft 5

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-246049>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Moventi, aspetti e conseguenze della sovversione (politico - ideologica e economica - sociale)

cap G. LOCARNINI

La sovversione è l'azione — erosiva o violenta — volta a rovesciare un determinato ordinamento politico-sociale. Essa poggia su determinati moventi di natura etico-morale e economico-sociali coagolatisi in ideologie volte a giustificare l'azione, ad accelerarne la dinamica, ad esaltarne i fini (o i miti).

Il maggiore pensatore politico ad insorgere per primo in un'opera contro l'assolutismo politico fu l'inglese *Locke*. Il coronamento della sua opera dialettica giuntaci attraverso il suo «Saggio» costituisce, per la prima volta nella storia del pensiero politico, *la giustificazione del diritto di insurrezione da parte del popolo*:

«... Si innalzino pure i re fin che si vuole, si diano loro i titoli magnifici e pomposi che si è soliti dar loro; si dicano mille cose sulle loro sacre persone; si parli di loro come di esseri divini, discesi dal Cielo o sottoposti soltanto a Dio: ma *un popolo maltrattato* contro ogni diritto si guarda bene dal lasciar passar un'occasione in cui possa liberarsi dalle sue miserie e scrollare il pesante giogo che gli è stato imposto tanto ingiustamente».

Dopo l'individualismo autoritario sancito dall'opera di Thomas Hobbes, l'illuminismo inglese del Settecento dava così all'umanità un nuovo potente lievito del pensiero politico con l'individualismo liberale di John Locke.

Sentiamolo ancora, in questa requisitoria contro l'obbedienza passiva, in questa arringa eternamente valida che preannuncia nella sostanza la «Dichiarazione dei diritti dell'Uomo»:

«Se le persone sagge e virtuose si lasciassero andare e concedessero tranquillamente tutto, per amor della pace, a coloro che volessero fare loro violenza, che sorta di pace ci sarebbe nel mondo! Che sorta di pace sarebbe quella che consistesse unicamente nella violenza e nella rapina, e che sarebbe opportuno mantenere a solo vantaggio di ladri e chi si compiace di opprimere! Questa pace che ci sarebbe tra grandi e piccoli, tra potenti e deboli, assomiglierebbe a quella che esisterebbe tra lupi e agnelli, quando gli agnelli si lasciassero sbranare e tranquillamente divorare dai lupi».

Con Locke la coscienza della dignità umana, si concretava nella necessità di difenderla contro i sorprusi e le soperchierie dei privilegiati. Con Locke prendeva cioè corpo, sia pure in forma embrionale, l'idea della giustificata necessaria sovversione contro gli abusi del Potere.

Un secolo più tardi, *Jean Jacques Rousseau*, nel «Contratto sociale» mette nuova legna sul fuoco della sedizione che già anticipa la ribellione dei deboli contro i forti, contro gli abusi commessi all'ombra della libertà:

Qual'è la vera condizione degli uomini che compongono il popolo sovrano? si chiede infatti l'irrequieto «citoyen de Genève». Con la famosa constatazione con la quale inizia il «Contratto sociale»: «L'uomo è nato libero, e dovunque è in catene», Rousseau denuncia con tutta la sua passione romantica, sorretta dal suo vivido ingegno, l'ineguaglianza sociale nell'ambito della società che si definisce libera e nell'ambito dello Stato che si definisce di diritto: «Cos'è un diritto che finisce quando cessa la forza?» si chiede. Ed ecco lo strale incendiario della sua logica deduzione: «Se si deve ubbidire per forza, non c'è bisogno di ubbidire per dovere». Rousseau nega in tal modo implicitamente il vincolo del singolo individuo verso la collettività, postula la intima libertà del singolo, nega, soprattutto, i suoi doveri verso un potere che non sia emanazione di quella che egli definisce «volontà generale».

Questo concetto nuovo di «volontà generale» costituisce la base di partenza per un costrutto etico-filosofico, permeato di moralità, che porta Rousseau ad elaborare una vera e propria metafisica, per non dire teologia della «volontà generale». Era fatale che scivolasse verso una visione ideale, ma romanticamente utopistica della convivenza nell'ambito di una comunità politica. Alla base del «Contratto sociale», Rousseau pone infatti testualmente *«un patto fondamentale che sostituisca una uguaglianza morale e legittima alla disuguaglianza fisica che la natura ha potuto mettere tra gli uomini, i quali, mentre possono essere disuguali in forza o in intelligenza, divengono tutti uguali per convenzione o diritto»*.

Rousseau sogna insomma — e sono di nuovo parole sue — «un passaggio dallo stato di natura allo stato civile che produca nell'uomo un cambiamento notevolissimo, sostituendo nella sua condotta la giustizia all'istinto e dando alle sue azioni la moralità che mancava loro in precedenza».

Rousseau sogna in altre parole la trasformazione, la decantazione dell'uomo con tutti i suoi difetti, in un cittadino tutto virtù.

Trasposto dal piano etico-morale a quello politico-sociale questa utopistica uguaglianza morale che, per l'essenza stessa del «Contratto sociale», ha da essere considerata legittima, doveva fatalmente tradursi in materia esplosiva. Recava in sé una carica altamente dirompente del tessuto economico-sociale della società immediatamente precedente la Rivoluzione francese.

Ne deriva infatti una tremenda responsabilità allo Stato nei confronti dei cittadini: «Che nessun cittadino sia abbastanza ricco da poterne comperare un altro — è infatti il terribile monito di Rousseau — e nessun cittadino sia abbastanza povero da essere costretto a venderci».

Ne deriva, per riflesso, il diritto, la legittimazione di qualsiasi azione dei cittadini che miri a rovesciare quel Potere che si riveli incapace di attuare il palingenetico postulato etico-politico e economico-sociale del visionario di Ginevra.

Il terreno per la teorizzazione vera e propria di ogni forma di sovversione verso lo Stato, verso il Potere era ormai largamente dissodato. Rousseau aveva infatti tracciato le vie maestre dell'Unità dello Stato, della quasi sacralità del «Tutto-sociale», della Sovranità assoluta del Popolo, della Religione civile fondata sulla legge, quale espressione diretta della «Volontà generale», del dualismo latente Stato-Cittadino sovrano, dualismo alimentato e esasperato dalla sfiducia permanente dell'Individuo nei confronti del Potere.

La via era così libera alle ideologie sovversive, ai vangeli dell'insurrezione e della rivoluzione in nome del «*Terzo Stato*», come infatti l'abate francese *Sieyès* definì il Potere popolare, alla vigilia della Rivoluzione, nel suo famoso opuscolo omonimo.

Sin dalle prime righe questo «abate, così poco abate» ribadisce in altri e ancor più incisivi termini la constatazione e la denuncia che Rousseau aveva posto come esordio del «Contratto sociale». Tre domande capitali, tre risposte capitali: «1. Cos'è il Terzo Stato (ossia il Popolo)? Tutto. 2. Cos'è stato finora nell'organizzazione politica? Nulla. 3. Cosa chiede? Di diventare qualcosa».

Una sola limpida frase dell'opuscolo ha il potere di mettere a fuoco e efficacemente esemplificare l'essenza della *contrapposizione tra la libertà aristocratica (privilegiata)* eretta a istituzione della società d'allo-

ra, e la libertà democratica (uguagliataria), che la stragrande maggioranza del Popolo ormai sentiva di poter legittimamente rivendicare: «Non si è liberi in base a privilegi, ma in base a diritti che appartengono a tutti».

* * *

Le società aristocratiche non vollero o non seppero però intendere le esigenze politico-sociali che i tempi avevano maturato e che i maggiori pensatori politici avevano intuito e illustrato durante tutto il Settecento. La Rivoluzione francese fu la rivoluzione della borghesia contro l'ignavia e l'impotenza dell'«establishment» aristocratico — per usare un termine oggi ricorrente. Alle strutture dello Stato aristocratico succedettero così le strutture dello Stato borghese.

Come lo Stato aristocratico aveva cresciuto in grembo i teorici della rivoluzione borghese, così il giovane Stato borghese doveva ben presto filiare i propri rivoluzionari. A distanza di appena mezzo secolo dalla Rivoluzione, infatti, il «*Manifesto del Partito comunista*» si faceva a sua volta il vindice degli oppressi del proletariato operaio contro l'oppressione organizzata e istituzionalizzata della società borghese: «La società borghese moderna, nata dal crollo della società feudale, non ha abolito le opposizioni di classe: non ha fatto altro che sostituire nuove classi, nuove condizioni di oppressione, nuove forme di lotta alle antiche . . . Lotta tra classi sfruttate e classi sfruttatrici, tra classi dirette e classi dirigenti, nei diversi stadi dell'evoluzione sociale . . . Attualmente la classe sfruttata e oppressa (è) il proletariato . . ., la classe che la sfrutta e la opprime: la borghesia».

La pubblicazione del «*Manifesto del Partito comunista*», che è del 1848, sta a testimoniare la dinamica accelerazione del corso della storia verso la progressiva trasformazione delle società civili in chiave sociale. Infatti nella società democratico-egualitaria che avevano sostituito le società aristocratico-gerarchiche il tratto distintivo non era più soltanto la libertà, ma l'uguaglianza che s'impondeva in termini sempre più perentori. Per sopravvivere, la democrazia liberale doveva così vieppiù sostanzarsi del lievito sociale.

L'aveva già chiaramente avvertito e magistralmente esposto, il geniale aristocratico francese *Tocqueville*, nella sua opera ancor oggi fondamentale, «*La democrazia in America*», apparsa per la prima volta nel

1835. Sentiamolo questo studioso politico dell'Ottocento attualissimo maestro di democrazia:

«E' ammissibile pensare che, dopo aver distrutto la feudalità e vinto i re, la democrazia indietreggerà di fronte ai borghesi e ai ricchi?» La sua intuizione politico-sociale dettava a Tocqueville considerazioni sull'evoluzione delle istituzioni e delle esigenze delle società democratiche che, a distanza di oltre un secolo, la realtà non fa che confermare: «Lo sviluppo graduale dell'uguaglianza delle condizioni è un fatto provvidenziale, ne ha tutti i caratteri principali: è universale, è duraturo, sfugge costantemente al potere umano; tutti gli avvenimenti, come tutti gli uomini, servono al suo sviluppo. Sarebbe saggio credere che un movimento sociale che viene da così lontano possa essere interrotto dagli sforzi di una generazione?» Tocqueville riteneva «irresistibile la marcia della rivoluzione sociale»: è «l'uguaglianza — scrive — che dà naturalmente agli uomini il gusto delle istituzioni libere».

L'intuizione, lo spiccato senso politico di Tocqueville fanno centro anche allorchè procede a un sottile distinguo tra libertà politica e uguaglianza: «La libertà politica dà, di tempo in tempo, sublimi piaceri ad un certo numero di cittadini. L'uguaglianza fornisce ogni giorno una moltitudine di piccole gioie ad ogni uomo. Il fascino dell'uguaglianza si avverte in ogni momento ed è alla portata di tutti». Un'ultima osservazione di Tocqueville, potrà forse sorprendere oggi, ma lo rivela acuto profondo conoscitore della psiche umana, un'osservazione che si illumina comunque di tragica attualità: i popoli democratici si slanciano verso la libertà con rapidi e improvvisi sforzi; se mancano i loro sforzi, se ne vengono allontanati da una forza brutale, ne soffrono, ma si rassegnano. Per l'uguaglianza hanno invece «una passione ardente insaziabile eterna invincibile; vogliono l'uguaglianza nella libertà e, se non la possono ottenere, la vogliono anche nella servitù».

Sulla scorta della sua densa esperienza nella giovane democrazia americana, Tocqueville — che come aristocratico era riuscito a sfuggire alla ghigliottina borghese — si studiava dunque di richiamare ai responsabili dell'ordinamento borghese l'importanza determinante dell'elemento sociale per la stabilità della moderna democrazia, per sfuggire a loro volta alla ghigliottina del proletariato.

Intanto si andava preparando il verbo rivoluzionario del proletariato contro lo Stato borghese, proprio teorizzando le rivendicazioni sociali

delle masse lavoratrici come nel secolo precedente si era teorizzata l'emancipazione politica delle masse borghesi contro lo Stato aristocratico. Ma prima ancora che il mondo conoscesse l'enunciazione e la giustificazione scientifiche della rivoluzione proletaria elaborate da *Marx* e *Engels*, i loro precursori francesi ne avevano preannunciata l'essenza. La rivoluzione della borghesia aveva mobilitato le masse per la conquista violenta della libertà politica. La rivoluzione del proletariato stava mobilitando le masse per la *conquista violenta della proprietà*. Dal piano etico-politico, la rivendicazione delle masse si spostava sul piano preminentemente economico-sociale. La geniale artificiosa derivazione del *materialismo storico* di Engels dal materialismo dialettico di Hegel ne costituì il *fondamento filosofico*. L'essenza del marxismo è economico-sociale prima ancora che etico-filosofico: è l'elaborazione di una teoria economica derivata dal rovesciamento dei termini del pensiero filosofico di Hegel che aveva maturato l'idealismo assoluto. «La produzione economica e l'organizzazione sociale che necessariamente ne deriva in ogni epoca della storia costituiscono la base della storia politica e intellettuale di quella determinata epoca». Con questa frase Engels definisce il materialismo storico che è il postulato stesso su cui poggia tutto il marxismo, l'idea fondamentale e direttrice del «Manifesto del Partito comunista» redatto da Marx.

Matrice essenzialmente economico-sociale, dunque, che ne spiega e giustifica tutte le derivazioni e applicazioni da parte dei suoi interpreti: «Non è la coscienza dell'uomo che determina la sua maniera di essere — non tarda a proclamare Marx — ma è, al contrario, la maniera di essere sociale che determina la sua coscienza».

Alcuni anni prima della pubblicazione del «Manifesto», nel 1840, *Proudhon* nel suo «*Premier mémoire sur la propriété*» aveva già lanciato la famosa accusa: «La proprietà è un furto». Di fronte alle legioni fameliche dei proletari operai, *Considérant* nei suoi «*Principes du socialisme*» del 1843 e il suo maestro *Fourier* avevano senza mezzi termini denunciato la libertà politica e la sovranità del popolo ridotte a sole apparenze: quando un popolo è costretto a morire di fame, è «un sovrano per scherzo».

Di fronte ai sofismi della democrazia elettorale e parlamentare su cui poggia la società borghese un altro francese *Sorel* si sente legittimato ad elevare la violenza come unico efficace mezzo di risanamento democra-

tico in senso sociale. Per rovesciare l'ordinamento politico borghese responsabile di simili ingiustizie, non rimane che la violenza, il solo mezzo atto a liberare dall'oppressione borghese «il popolo che rimane sempre la buona bestia che porta il basto». In una serie di pubblicazioni, Sorel tesse addirittura l'*apologia della «violenza liberatrice»*. I fini umani e sociali così perseguiti dalla violenza dettano anzi a Sorel un capitolo della sua famosa pubblicazione *«Réflexions sur la violence»* che non esita a intitolare *«Moralità della violenza»*. E disquisisce in materia, distinguendo tra «forza» e «violenza»: «la forza ha per oggetto l'imposizione di un certo ordine sociale in cui governa una minoranza; mentre la violenza tende alla distruzione di questo ordine. La borghesia ha impiegato la forza dall'inizio dei tempi moderni, mentre il proletariato reagisce ora contro di essa e contro lo Stato, ricorrendo alla violenza».

Marx, riprendendo un concetto di Engels, parlando dell'«ineluttabile» rivoluzione violenta del proletariato contro la borghesia, doveva pochi anni dopo ribadire e precisare: «La violenza è la levatrice di ogni vecchia società che deve partorirne una nuova, lo strumento con l'aiuto del quale il movimento sociale si fa posto e spezza le forme politiche morte e paralizzate». Già il «Manifesto» non lasciava alcun dubbio sulle *finalità del Partito comunista nei confronti della borghesia*: «Bisogna naturalmente che il proletariato di ogni paese la faccia finita, prima di tutto, con la propria borghesia». E più oltre, ancora più chiaramente, sul ruolo dei comunisti: «I comunisti appoggiano dovunque ogni movimento rivoluzionario contro lo Stato sociale e politico esistente. In tutti questi movimenti mettono in primo piano, come questione fondamentale, la questione della proprietà». In una lettera del 1871 a Kügelmann, proprio durante la «Comune» di Parigi, Marx fugava ogni possibile falsa interpretazione dello spirito del «Manifesto» comunista: «La condizione preliminare di ogni rivoluzione veramente popolare» è quella «non di far passare la macchina burocratica e militare in altre mani, ma di spezzarla».

* * *

I tempi erano ormai maturi per la messa in atto della somma delle teorie sovversive elaborate nei secoli precedenti. Ben presto alla fase teorica della sovversione doveva succedere, violenta come era stata catechizzata per lunghi anni, *la fase dell'attuazione pratica anche per*

la rivoluzione del proletariato. Lenin ne fu il grande artefice. Con inflessibile coerenza condusse in porto la sua opera con parole scritte e azioni che soltanto un movimento rivoluzionario assunto a mito poteva umanamente giustificare. Per Lenin tutto si opera all'insegna della realizzazione della «dittatura del proletariato».

Con la prematura scomparsa del «padre» della massima rivoluzione di tutti i tempi, il sogno della dittatura del proletariato si infrange tuttavolta ben presto contro la realtà. Sorge lo Stato comunista, proprio con le bardature e le incrostazioni politiche burocratiche e militari di ogni Stato che i teorici della Rivoluzione intendevano eliminare.

Già Lenin — poco prima di morire, minato dagli sforzi sovrumani compiuti nell'attuazione pratica della utopistica visione dello «Stato privo di classi», che avrebbe dovuto sublimarsi nella soppressione stessa dello Stato — esprimeva la sua inquietudine di fronte alla «deformazione burocratica» della sua ardimentosa costruzione. Deformazione burocratica dello Stato sovietico che doveva presto assumere forme parossistiche sotto Stalin e che ha avuto e continua ad avere la sua lugubre tragica conferma: non soltanto in Russia, ma ovunque il comunismo giunge al potere.

Ma laddove il proletariato ancora non ha rotto le catene degli eccessi della frustrazione sociale, rimane il mito della dittatura del proletariato, ne rimane il fascino che si traduce in motore di ogni spinta rivoluzionaria. La potenza catalizzatrice del «mito» nell'azione rivoluzionaria, Sorel l'aveva predetta: il mito, come coacervo non di idee, ma di immagini motrici, è il solo mezzo capace di evocare «in blocco e attraverso la sola intuizione, prima di ogni analisi riflessa», tutti i sentimenti corrispondenti a ogni azione progettata. Il mito, precisava ancora Sorel, non si definisce, non si discute razionalmente: «è solo l'insieme del mito che importa».

La storia dell'umanità è punteggiata di miti. Al mito della dittatura del proletariato il comunismo mondiale deve la sua rapida espansione dopo la Rivoluzione d'ottobre: «Il comunismo si è sviluppato muovendo da una dottrina economica e politica — scrive in proposito Raymond Aron nella sua opera «L'opium des intellectuels» —, in un'epoca che vedeva il declino della vitalità spirituale e dell'autorità delle Chiese. Gli ardori degli individui che, in altri tempi, avrebbero potuto tradursi in veri e propri credi religiosi, si riversarono sull'azione politica. Il co-

munismo apparve non tanto come una tecnica applicabile alla gestione delle aziende o al funzionamento dell'economia, quanto come una rottura con i mali secolari che affliggono l'umanità.

... Anche le passioni degli uomini si trasferirono verso i nuovi poli di interesse. Pertanto non si combattè più per determinare quale Chiesa dovesse essere investita della missione di interpretare i testi sacri o di amministrare i sacramenti, ma per definire quale partito o quale sistema fosse suscettibile di offrire le più solide garanzie di diffondere in questa valle di lacrime, il benessere materiale per tutti».

Comunque, la sia pur effimera esperienza della «Comune» parigina aveva operato in pratica quella svolta nella storia che i teorici del marxismo non avevano osato predire: «La svolta — aveva scritto esultante Lenin nel suo opuscolo «Stato e Rivoluzione» — dalla democrazia borghese alla democrazia proletaria, dalla democrazia degli oppressori alla democrazia delle classi oppresse, dallo Stato come forza speciale, destinata ad opprimere una classe determinata, alla repressione degli oppressori da parte della forza generale della maggioranza del popolo, degli operai e dei contadini».

Il sussistere, il rafforzarsi progressivo, anzi, nello Stato comunista sovietico di quella forza speciale — nel senso sorelliano della forza repressiva borghese opposta alla violenza liberatrice del proletariato in armi — doveva troncane ogni illusione dei rivoluzionari della prima ora. L'apparato dello Stato, strumento del Partito onnipotente, aveva infatti via via potenziato proprio le aborrite forze speciali dello Stato: esercito permanente, polizia politica, prigionieri, funzionari privilegiati al di sopra della massa del proletariato. Uno stato di cose che doveva dettare a *Trotsky* dall'esilio pagine infuocate di sdegno nel suo libro «*La Rivoluzione tradita*», pubblicato nel 1936. L'anno dopo, un suo discepolo, *Victor Serge*, in «*Destino di una Rivoluzione*» non esita a definire la patria del proletariato rivoluzionario, «Stato-prigione», contrapposto allo «Stato-comune» sognato da Lenin: «Teoria e pratica — scrive —, lo Stato-prigione non ha niente in comune con le misure di salute pubblica dello Stato-Comune nel periodo dei combattimenti; è l'opera dei burocrati trionfanti, costretti, per imporre la loro usurpazione, a rompere con i principi essenziali del socialismo».

Questa amara constatazione, questa cocente delusione dei «puri» della Rivoluzione d'ottobre, specie dei trotskisti partigiani della rivoluzione

permanente, non fanno che confermare le illusioni che ogni rivoluzionario nutre nell'esito finale della sua azione sovversiva.

De Jouvenel, nella sua acuta disamina del 1945 sul «Potere» (*«Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance»*), mostra eloquentemente le «metafisiche del Potere»: attraverso le teorie della sovranità che giustificano il potere con la sua origine, e le teorie organiche che lo giustificano con il fine sociale. Ne balza evidente in ogni periodo della storia il «*carattere espansionista*» del Potere. Carattere espansionista che trova terreno fertile soprattutto nel clima delle rivoluzioni. In tutti i periodi della storia, le fortune di una rivoluzione sono cominciate — osserva Jouvenel — «con il vacillamento di un potere insufficiente per chiudersi con il consolidamento di un potere più assoluto». Le rivoluzioni liquidano cioè la debolezza e generano la forza: ma una forza fatalmente repressiva. Ogni rivoluzione diventa infatti reazione ed è a sua volta insidiata da un movimento rivoluzionario che presto o tardi essa stessa genererà. Giunte al Potere in nome del Popolo, le rivoluzioni hanno regolarmente finito per operare in nome del Potere, non del Popolo. Anche se sorrette dal «vento sociale», le rivoluzioni hanno cambiato la forma del Potere, non però la sua natura: con le rivoluzioni popolari, condotte in nome del Popolo, il Potere si è definito Popolo, rimanendo però sempre Potere.

Anche nelle libere democrazie occidentali — per valerci in proposito di un concetto di Tocqueville — «la passione dell'assolutismo viene a fatalmente cospirare contro la passione dell'uguaglianza». Nel suo saggio famoso *«Le citoyen contre les pouvoirs»*, il filosofo del radicalismo francese *Alain* scriveva nel 1926 questa magistrale pagina che nel frattempo ha acquistato maggiore attualità. La sua analisi ha come oggetto lo Stato-sociale, lo Stato-Provvidenza in una libera democrazia, i suoi più probabili moventi e la sua possibile involuzione: «Gli interessi atterriti dall'incertezza, il sentimento disgustato dalla miseria, la ragione impressionata dal disordine, l'immaginazione infiammata dalla visione delle cose possibili, esigono contemporaneamente un ordinatore e un giustiziere. La spinta dei bisogni, dei desideri, delle passioni e dei sogni lo aiuta a rovesciare tutti gli ostacoli costituzionali, giuridici e morali, già minati dalla dissoluzione degli assoluti, dall'odio dei diritti acquisiti . . . Per fare tutto, bisogna che il Potere possa tutto. I cittadini contano che rimarrà docile ai loro impulsi, pur producendo effetti con-

creti che non possono essere ottenuti che attraverso l'attuazione continua di piani sistematici. Gli esperti attendono che disciplini tutti i meccanismi sociali secondo la ragione oggettiva, mentre non è che un centro tumultuoso, oppure un focolare di volontà soggettive. Tutto invita gli uomini al Potere alle più vaste ambizioni. I più nobili non sono i meno pericolosi: vogliono essere gli artefici della felicità pubblica e del progresso storico».

* * *

Sin dal suo primo apparire — dalla giustificazione del diritto di insurrezione da parte del popolo proclamata dal filosofo inglese Locke, come abbiamo visto — la sovversione ha sempre attinto la sua forza al malgoverno. La sua virulenza aumenta nella misura in cui degenerano i rapporti tra governanti e governati sia sul piano della libertà politica, sia su quello della giustizia sociale. Con il progredire del progresso economico, l'elemento sociale si è fatto vieppiù determinante dei fermenti sovversivi: sia nei regimi democratici di tipo occidentale, sia nei regimi sorti in nome della rivoluzione proletaria e degenerati nella dittatura.

Tralasciamo di considerare il fenomeno della sovversione nelle dittature ove è soffocata sul nascere. Caso mai potremmo occuparcene come focolai esportatori dei germi di una sovversione permanente nelle democrazie liberali ai fini della rivoluzione proletaria in tutto il mondo. Ciò facendo, i responsabili dei governi comunisti agiscono, sia ben chiaro, nell'osservanza ortodossa dell'idea che, secondo Lenin, è alla base di tutte le opere di Marx: l'idea, cioè, che la repubblica democratica è il cammino più corto che conduce alla dittatura del proletariato. La repubblica democratica rappresenta infatti una forma «più larga, più libera, più franca di lotta di classe e di oppressione di classe», ove è più facile di liberamente operare sulle masse oppresse.

Le esperienze nel mondo libero costituiscono la quotidiana conferma di come quest'aspetto dei sacri testi del marxismo-leninismo sia applicato con particolare zelo. Soprattutto perchè, nel clima della tolleranza democratica che è alla base di ogni libero Stato di diritto, gli emissari della sovversione permanente vengono spesso assecondati più o meno inconsciamente da esponenti dell'«intelligentia» occidentale.

L'ultimo fenomeno in questo senso è costituito dall'elaborazione della critica proprio della tolleranza vigente nelle democrazie liberali, pre-

sentata come un mascheramento della repressione. Il filosofo tedesco-americano *Herbert Marcuse* ci sembra la figura più rappresentativa di questa corrente di pensiero che ha oggi fatto non pochi proseliti, specie tra i giovani. La pratica applicazione delle sue teorie ha abbondantemente alimentato la moderna *contestazione giovanile*, uno dei fenomeni caratteristici della nostra moderna società.

Eloquente per la tesi sostenuta da Marcuse in proposito ci sembra soprattutto un saggio pubblicato per la prima volta nel testo originale nel 1965, intitolato appunto «*La tolleranza repressiva*». Non foss'altro che per la sua latente carica esplosiva all'interno stesso del sistema democratico liberale su cui poggia oggi sulla società industriale, questo libretto non può essere ignorato. Vediamo dunque di ricavarne la sostanza.

La tesi di Marcuse è chiaramente enunciata già nell'esordio: «Questo saggio esamina l'idea di tolleranza nella nostra società industriale avanzata. La conclusione raggiunta è che la realizzazione dell'obiettivo della tolleranza richiederebbe l'intolleranza verso le politiche, gli atteggiamenti e le opinioni dominanti e l'estensione, invece, della tolleranza alle politiche agli atteggiamenti e alle opinioni che sono banditi o soppressi. In altre parole, oggi la tolleranza appare di nuovo ciò che era all'origine, all'inizio dell'età moderna: un obiettivo di parte, un'idea e una pratica sovversiva e liberante. Viceversa, ciò che oggi si proclama e si pratica come tolleranza è in molte delle sue più effettive manifestazioni al servizio della causa dell'oppressione».

Quali ne sono i moventi? Non possiamo che limitarci a citarne alcuni. Il tipo di tolleranza praticato nelle nostre democrazie liberali è unicamente al servizio del sistema imposto dalla maggioranza e amministrato dalle autorità costituite. «Questo tipo di tolleranza — precisa Marcuse — rinforza la tirannia della maggioranza... è diventato il comportamento obbligatorio nei confronti delle autorità politiche istituite... In una simile società la tolleranza è 'de facto' limitata sul duplice terreno della violenza e della repressione legalizzate (polizia, forze armate, guardie d'ogni tipo)».

Un'altra argomentazione ci sembra di dover rilevare per le sue possibili conseguenze corrosive del tessuto connettivo della nostra società. Sentiamola: «In un sistema di diritti civili e libertà costituzionalmente garantiti e messi in pratica, l'opposizione e il dissenso sono tollerati a

meno che essi non sfocino nella violenza, o nell'esortazione e nell'organizzazione della sovversione violenta . . . In queste circostanze, qualunque miglioramento possa succedere 'nel normale corso degli eventi' e senza sovversione è probabile che sia un miglioramento nella direzione determinata dagli interessi particolari che controllano tutto». Viviamo — argomenta ancora Marcuse — «in una democrazia con organizzazione totalitaria . . . il risultato è una neutralizzazione degli opposti, una neutralizzazione che prende il posto sul solido terreno della limitazione strutturale e entro una mentalità preformata». Per cui «gli individui vi sono indottrinati nelle condizioni in cui vivono e pensano e che non trascendono». Con la sua denuncia del sistema, Marcuse vorrebbe «metterli in grado di divenire autonomi, di trovare da sè cosa è vero e cosa è falso per l'uomo nella società esistente, liberarli cioè dall'indottrinamento predominante». Marcuse auspica perciò una «rottura — condizione preliminare e contrassegno di ogni libertà di pensiero e di parola—» che però «non può compiersi entro la struttura stabilita dalla tolleranza astratta e dell'obiettività falsa, perchè sono proprio questi i fattori che preconditionano la mente contro la rottura». «Certamente — ammette il filosofo della contestazione — non ci si può aspettare che un governo allevi la propria sovversione. Ma in una democrazia tale diritto è conferito al popolo, (cioè alla maggioranza del popolo)». Questa constatazione non gli impedisce di continuare nella sua logica sovversiva: «In termini di funzione storica, c'è una differenza tra violenza rivoluzionaria e violenza reazionaria» — e qui riecheggia l'apologia della violenza liberatrice di Sorel —, «tra violenza messa in pratica dagli oppressi e violenza messa in pratica dagli oppressori. In termini di etica ambedue le forme di violenza sono inumane e dannose; ma da quando in qua — si chiede — la storia è fatta in accordo con le norme etiche?»

Marcuse, in nome del «progresso della civiltà», postula «il ritiro della tolleranza verso i movimenti regressivi e la tolleranza discriminatoria in favore delle tendenze progressive». Il che equivarrebbe — riconosce egli stesso testualmente — «*alla promozione ufficiale della sovversione*». E continua sul filo logico del suo discorso: per garantire questo progresso della società, occorrerebbe istituire «la tolleranza liberatrice che significherebbe l'intolleranza contro i movimenti di destra e la tolleranza dei movimenti di sinistra».

Più chiaro di così proprio non poteva essere! Ma come non bastasse, precisa ancora il suo pensiero: «Dovrebbe essere evidente che l'esercizio dei diritti civili da parte di coloro che ne sono privi presuppone il ritiro dei diritti civili a quelli che impediscono loro di esercitarli e che la liberazione dei dannati della terra presuppone la repressione non soltanto dei vecchi, ma anche dei loro nuovi padroni». La sua macro-cosmica e assoluta sete di giustizia ci fa pensare al monito del filosofo del radicalismo francese Alain nel primo dopoguerra già citato: «I più nobili riformatori politici e sociali non sono i meno pericolosi: vogliono essere gli artefici della felicità pubblica e del progresso storico».

Dopo aver rilevato che «la distanza di sicurezza tra ideologia e realtà, pensiero repressivo e azione repressiva, tra la parola della distruzione e i fatti della distruzione si è oggi pericolosamente accorciata», Marcuse conclude teorizzando — testualmente — come «*stabilire un 'diritto alla resistenza' per il punto di sovversione . . .* Credo che ci sia un diritto naturale della resistenza per le minoranze oppresse e dominate di usare mezzi extralegali se quelli legali hanno mostrato di essere inadeguati. La legge e l'ordine sono sempre e dovunque la legge e l'ordine che proteggono la gerarchia stabilita; è insensato invocare la volontà assoluta di questa legge e di quest'ordine contro quelli che soffrono a causa sua e lottano contro di esso, non per ottenere vantaggi personali e per desiderio di vendetta, ma per la loro parte di umanità . . . Se usano violenza, non danno inizio ad una catena di violenze, ma cercano di spezzare quella stabilita . . . Nessuna terza persona, e, ultimi di tutti l'educatore e l'intellettuale — conclude — ha il diritto di predicar loro che se ne astengano».

In questo saggio c'è tutto l'armamentario che giustifica esalta e, quasi, sacralizza qualsiasi azione sovversiva. A ragione Marcuse è considerato il «padre della contestazione» nei paesi liberi. E, dalla sua specola, appare logica e coerente anche la sua affermazione, secondo la quale «non esiste differenza alcuna tra democrazia e dittatura».

* * *

Non spetta a noi, specie in questa sede, pronunciarci sull'opera del filosofo della contestazione. Il nostro compito è anzitutto quello di informare, di informare per quanto possibile obiettivamente. In secondo luogo, ce ne mancherebbe la competenza. Riteniamo sia invece nostro

preciso compito, proprio nell'ambito di una informazione obiettiva e aggiornata, riferire in proposito il pensiero di chi, direttamente o indirettamente, non condivide le tesi marcusiane e ha le carte in regola per farlo. Da parte nostra ci sia tuttavia lecita unicamente una constatazione preliminare che incontestabilmente emerge da quanto siamo andati succintamente esponendo. La storia insegna che alla base di ogni sovversione, all'*origine di ogni rivoluzione sta un mito*. Il mito è per i popoli quello che il sogno è per gli individui: narcosi e motore ad un tempo. Nel suo manuale ogni rivoluzionario ha quindi iscritto a lettere maiuscole l'esaltazione di un mito.

I filosofi e i pensatori politici che nel corso dei secoli sono considerati gli ispiratori diretti o indiretti di movimenti sovversivi sfociati in rivoluzioni hanno sempre operato sul materiale umano, studiandosi di interpretarne e di teorizzarne le aspirazioni sul piano etico-morale, religioso, politico o economico-sociale. *L'uguaglianza tra gli uomini*, sotto i suoi vari aspetti, fu in ogni tempo il fine-chiave di ogni loro ripensamento. Ciascuno ha ritenuto di contribuire alla futura felicità degli uomini, teorizzando il concetto dell'uguaglianza. Il filosofo e ispiratore della moderna sovversione, che ha nome contestazione più o meno globale, lavorando anch'egli sul tema dell'uguaglianza tra gli uomini è però giunto a addirittura *mitizzarne il concetto*. Sogna infatti una società non repressiva (nel senso freudiano dei termini), giustificando il radicale rifiuto del sistema politico-economico esistente, se necessario anche con la violenza. Spera in tal modo di giungere, con la violenza, ad una nuova società completamente pacificata. *Siamo in pieno mito*. La storia insegna infatti che gli uomini e le società non si lasciano manipolare a lungo come fossero oggetti inerti. La storia non ci ha tramandato, inoltre, nessun esempio che provi come la violenza abbia condotto alla pacificazione totale. Non foss'altro perchè ciò è incompatibile con la natura stessa dell'uomo. E, al centro dell'evoluzione delle società umane, troviamo pur sempre l'uomo. Lo stesso Mao lo riconosce: «L'uomo — ha detto — è più importante delle armi».

Marcuse predica il rifiuto della società dei consumi, detesta la società moderna, sia essa capitalista o socialista. Ma tutte le sue opere sono consacrate alla critica della società occidentale. E al grande rifiuto non ha finora opposto nessun concreto programma politico-economico. *Raymond Aron*, a proposito delle giornate del maggio parigino dello

scorso anno scrive nel suo saggio *«La révolution introuvable»*: «Ogni società è soggetta a costrizioni di fatto, quali la necessità della produzione, dell'organizzazione, di una gerarchia tecnica, di una tecnoburocrazia, ecc. ecc. . . . Il rifiuto di un ordine senza la visione di un ordine che lo sostituisca, conduce alla catastrofe per tutti . . . Tutte le società conosciute, indipendentemente dal regime politico-economico su cui poggiano, superate le prime fasi delle illusioni liriche, si stabilizzano in una stratificazione e in una gerarchia che nessuno è finora riuscito ad eliminare».

E, chiaramente rivolto alle responsabilità dell'intellettuale Marcuse e alla sua irresponsabile opera sovversiva nell'ambito della moderna democrazia industriale, non esita a scrivere: «Gli intellettuali esercitano normalmente una funzione critica. Ma quando essa si limita a denunciare la società, senza proporre nessun altro tipo di società, *elevando a culto la violenza pura, allora la critica diventa nichilismo*».

* * *

Sempre la realtà finisce per denunciare l'impotenza delle ideologie, tanto più rapidamente quanto più categorico ne era stato l'assunto. Le più rigide ideologie sono quelle che, proprio perchè annunciano una radicale rottura con il passato, raccolgono al loro nascere il maggior numero di adesioni e il maggior numero di proseliti. Fino al momento in cui i dottrinari si vedono costretti ad arrendersi alla realtà. La realtà che mai si adeguerà alla teoria: succede sempre, fatalmente, l'inverso. E, come conseguenza, ci saranno sempre i soliti delusi che troppo facilmente si erano illusi di poter seguire il miraggio dei miti per sfuggire alle dure esigenze della realtà.

Ignazio Silone ha vissuto di persona il dramma della forzata resa del dottrinario di fronte alla realtà. Nel suo famoso libro *«Uscita di sicurezza»*, al quale ha consegnato le sue esperienze di vita e che suona come *un testamento politico alla misura dell'uomo*, scrive: «La distinzione fra teorie e valori non è ancora abbastanza chiara nelle menti di quelli che riflettono a questi problemi, eppure mi sembra fondamentale. Sopra un insieme di teorie si può costituire una scuola e una propaganda; ma soltanto sopra un insieme di valori si può fondare una cultura, una civiltà, un nuovo tipo di convivenza fra gli uomini».

Settembre 1969.