

I - ASPETTI SOCIOLOGICI E FILOSOFICI NEL DISCORSO RIVOLUZIONARIO

di FRANCO RODANO

Nel corso della ricerca intorno al tema della « società opulenta », svolta nei numeri precedenti di questa rivista (¹), è stato possibile pervenire, tra l'altro, a due risultati che ci sembrano di particolare importanza. In ogni caso, essi son tali da costituire degli indispensabili elementi di base per il proseguimento della nostra analisi.

Li ricordiamo brevemente. Innanzitutto, la « società del benessere » ci è apparsa come la forma *ultima*, come la forma per ogni verso *conclusiva*, di quell'assetto del sistema sociale, che è stato posto in essere dall'operazione dello sfruttamento e che si fonda perciò sull'alienazione del lavoro. Ma in secondo luogo — e anzi proprio per questo, ossia per il suo carattere assolutamente terminale — un simile ordinamento della vita associata ci si è presentato altresì come quello in cui la rivoluzione è divenuta, nel senso più pieno della parola, *necessaria*. E infatti, segnando il punto estremo e definitivo in cui le conseguenze di quel rapporto sociale radicalmente disumano, che è lo sfruttamento, raggiungono la loro compiutezza, la « società opulenta » non solo si iscrive entro un destino di crisi irrimediabile e si configura come un esito di natura catastrofica, ma non comporta poi alcuna prospettiva di « normale » prosecuzione evolutiva, e ancor meno, ovviamente, di reale sviluppo omogeneo. Da ciò, come è chiaro, la *necessità* dell'atto rivoluzionario: di un intervento *chirurgico* insomma; di un'azione di forza, inflessibilmente diretta a svellere e a liquidare quella negativa distorsione *di base*, che, instaurata nell'atto medesimo in cui l'uomo, storicamente, è rimasto sfruttato dall'uomo, si sostanzia e si adempie nella condizione alienata del lavoro.

E' opportuno allora, a questo stadio dell'indagine, soffermarsi

(¹) Si vedano: « Il processo di formazione della "società opulenta" » e « Il pensiero cattolico di fronte alla "società opulenta" », nei n.ri 2 e 3 della *Rivista Trimestrale*, giugno e settembre 1962.

sull'idea stessa di rivoluzione, per tentare una valutazione critica, per cercar di definire un bilancio, delle varie concezioni e teorie che si intrecciano attorno a un tema siffatto. Oltretutto — come il lettore forse ricorda — si è giunti, sempre nell'ambito della presente ricerca, a quella fase in cui, esaminate le capacità dell'indirizzo *conservatore puro* (e della sua matrice *cattolica*) di superare la « società del benessere », è stato possibile riscontrarne l'insufficienza e stabilirne così l'assoluta inadeguatezza ⁽²⁾. Adesso sarebbe venuto il momento, pertanto, di affrontare il medesimo tipo di analisi nei riguardi del marxismo. Ma non è forse questa la posizione teorica e pratica che, a giudizio di tutti, si afferma come quella per eccellenza rivoluzionaria, o che almeno viene considerata tale, generalmente e quasi per antonomasia? Ci sembra perciò che divenga ancora più urgente, prima di misurarsi con un problema tanto impegnativo, proporsi, in via preliminare, di valutare *in sé*, criticamente, il fenomeno rivoluzionario, e di definire quindi lo *status* della questione e la portata stessa dei concetti e delle parole, con cui, fino a oggi, ci si è adoperati a comprendere una simile realtà e si è tentato di raffigurarsela.

Sulla base sempre delle considerazioni già sviluppate nel quadro della ricerca condotta attorno al tema della « società opulenta », si può partire senz'altro da una constatazione che, nel corso di questa indagine, ci si rivelerà decisiva, proprio al fine di una trattazione rigorosa del problema che si è preso in esame. Si era arrivati infatti a riconoscere che, in merito alla questione della fuoruscita rivoluzionaria (come culmine e sbocco del processo storico in atto), esistono, allo stato delle cose, unicamente *due* posizioni; posto che tutte le altre o si presentano quali loro semplici varianti, in senso subalterno e revisionistico, o ne sono comunque il riflesso sbiadito e ambiguo. Così pure, si era pervenuti a stabilire che queste due fondamentali posizioni si dispongono poi, tra di loro, secondo un rapporto di assoluta antitesi, costituendo anzi l'una il mero rovesciamento dell'altra. E in realtà la prima si definisce essenzialmente per il fatto che afferma, nel modo più incondizionato e più pieno, la *positività* e la *necessità* della rivoluzione, mentre la seconda viene invece ad asserirne, e con eguale vigore, con una intransigenza iden-

(2) Si veda: « Il pensiero cattolico di fronte alla "società opulenta" », nel n. 3 di questa rivista.

tica, il carattere intrinsecamente *negativo* e addirittura, in ultima analisi, *contingente* o quanto meno *arbitrario*. Né potrebbe essere altrimenti, dato che questa seconda posizione può giustificare la presenza storica del fenomeno rivoluzionario solo come il risultato di un atto di volontà, di un'imposizione esterna alla logica e all'ordine *di natura*, e insomma come l'effetto di una distorsione violenta e violentatrice dell'andamento *normale* delle cose e dello sviluppo organico della vita associata ⁽³⁾.

Ma queste due posizioni, di cui l'una nega quanto l'altra afferma, si costituiscono come tali, e cioè giungono in merito al problema rivoluzionario alle conclusioni suddette, essenzialmente perché discendono in modo diretto da due ben definite, e tra loro opposte, *concezioni del mondo*: ossia perché alla loro origine sta una precisa scelta di tipo ideale e teoretico, o meglio l'opzione, schietta ed esplicita, di un determinato *sistema filosofico*. Anche di ciò si è già trattato, in sostanza, nei fascicoli precedenti di questa rivista ⁽³⁾. Ora però un simile tema va affrontato e va stretto più da vicino: cercare di chiarirlo sino in fondo; metterne in rilievo il significato e l'importanza; coglierne, soprattutto, e analizzarne il contenuto concreto e la specifica formulazione storica, son cose infatti che, come potremo riscontrare in seguito, interessano in misura decisiva l'argomento di queste pagine.

Certo, non ci si può nascondere che la questione della natura fondamentale *filosofica* del discorso intorno al fenomeno rivoluzionario, è ancora, o meglio è tornata a essere, allo stato degli atti, del tutto aperta. Si deve dire anzi che ogni affermazione in tal senso, ben lungi dal risultare ovvia e dall'essere ammessa tranquillamente, pretende piuttosto, in primo luogo, di venire giustificata: e in verità la temperie culturale è oggi siffatta, che il concetto corrente di rivoluzione finisce per esser quello, banalissimo, che viene suggerito, o che è deducibile, dalle analisi *sociologiche*.

Solo che, a questo proposito, non è dato forse di sostenere che l'originaria radice filosofica di ambedue le posizioni viene immediatamente comprovata proprio da quell'antitesi, così netta e così incomponibile, in cui, come già si è osservato, si risolve per intero il loro rapporto? In effetti un tale contrasto non potrebbe neppure sorgere sul terreno sociologico. E ne è chiaro il perché: su di un simile terreno (che è poi quello, a nostro parere, di una semplice descrittiva approssimata e superficiale; quello, falsamente realistico, della

⁽³⁾ Si veda: « Il pensiero cattolico di fronte alla "società opulenta" », nel n. 3 di questa rivista, pagg. 437-442.

« decisività delle cose » e della totale irrilevanza delle idee e dei valori), come potrebbero mai manifestarsi delle contraddizioni vere e proprie, se, a veder bene, vi vengono meno persino le diversità? Anche queste, infatti, necessariamente si attenuano e si riassorbiscono — fino, praticamente, a scomparire —, data appunto l'assenza, sul piano della sociologia, di ogni possibile discriminazione in senso *qualitativo*.

Si può sempre obiettare, tuttavia, che le opinioni or ora espresse intorno al discorso sociologico siano quanto meno eccessive, e che si sia finito quindi per dare qui, di un tale metodo di analisi, un concetto viziato di apriorismi, se non addirittura un'immagine di comodo. E naturalmente in tal caso, ossia sulla base di giudizi tanto malcerti, diverrebbe assolutamente impossibile giungere, come pur ci si era proposti, a una qualsivoglia dimostrazione conclusiva in merito alla natura essenzialmente *filosofica* dell'idea di rivoluzione.

Ora è questa senza dubbio una critica che va esaminata con la massima cura, e che di fatto ci occuperà abbastanza a lungo nel corso di queste pagine. Anzi, le ragioni di una tale necessità potranno risultare ancor più evidenti, qualora si osservi come, d'altro canto, repliche del tipo adesso ricordato vadano invero scontate oggi come più che probabili, dal momento che l'egemonia culturale, o meglio ideologica, del sociologismo è senza dubbio, allo stato degli atti, quasi schiacciante.

E però, anche volendo ammettere che le censure e le riserve degli apologeti della sociologia abbiano una qualche interna validità, e che dunque, quando se ne sia invece avversarli, si rischi sempre, per converso, di indulgere a delle polemiche troppo sbrigative, rimane in ogni modo indiscutibile, almeno a nostro avviso, un fatto di decisiva portata, e che è poi il solo veramente importante al fine di proseguire e di concludere il ragionamento che si è sopra impostato.

In realtà, nessuno vorrà negare davvero che condizione necessaria, *di principio*, per il sorgere stesso dell'atteggiamento sociologico, sia la liquidazione completa di ogni aspetto *sogettivo* — e perciò dell'intero mondo umano in quanto espressione della vita *interiore* dell'uomo — attraverso una sua ritrascrizione, metodica, compatta e rigorosa, in termini di mera *oggettività*. Solo così, infatti, diviene possibile procedere, almeno formalmente, a una considerazione e a un'analisi *di tipo scientifico*, le quali, a loro argomento, non abbiano un *assetto* definito e storicamente determinato del *sistema sociale* (che non a caso può essere sempre ricostruito e trasposto nelle

strutture astratte di un *modello* corrispondente), ma abbiano invece la stessa *società in quanto tale*, e dunque l'umanità medesima come organica collettività operante nella storia. D'altra parte, è questo appunto il fine ambizioso della sociologia, la quale, a sua volta, trova proprio qui le ragioni del suo rovesciamento inevitabile in generale visione del mondo e perciò in *sociologismo*.

Si può pertanto concludere in un senso ben preciso: il discorso sociologico comporta la riduzione piena e senza residui della dimensione soggettiva a quella dell'oggettività, essenzialmente perché, pretendendo di conoscere scientificamente qualcosa che si situa in modo proprio soltanto sul terreno filosofico, è di necessità condotto a partire, nella forma più acritica, o meglio più inconsapevole, da un'identificazione semplice del sistema sociale (e anzi del suo assetto storicamente dato, storicamente in atto) con la società *in sé*, e persino con la vita stessa dell'umanità associata, vista come una realtà temporalmente non definita.

Ma allora, esattamente in base alle proposizioni adesso verificate e stabilite, è divenuto possibile riconoscere, altresì, che la sociologia costituisce una sorta di depauperamento e quasi una versione scolastica, neutra, *accademica* del marxismo, di cui viene appunto a perdere, di cui liquida anzi, l'essenziale natura dialettica e quindi, nell'atto medesimo, tutta la drammaticità e la tensione rivoluzionaria. In altre parole, essa può sorgere e definirsi soltanto sulla base e all'interno del nuovo quadro teorico, fondato dalla critica marxista dell'assetto borghese: solo, cioè, accettando e facendo propria quell'assoluta coincidenza fra società e sistema, che è peculiare al materialismo storico, ed esclusivamente a questo, poiché, invero, al di fuori del marxismo non poteva essere, nonché formulata, neppure concepita. E però, se indubbiamente è questa la necessaria condizione storica della stessa possibilità del discorso sociologico, si deve anche aggiungere subito che la sociologia intende e vive, poi, quella coincidenza assoluta secondo una particolare accezione, che costituisce il rovesciamento puntuale del modo in cui tale medesima coincidenza è stata sempre assunta e compresa nell'ambito della dottrina marxista.

Per il marxismo, infatti, è la società che si risolve integralmente nel sistema storicamente dato, venendo così ad ammettere l'ipotesi di una sua propria contingenza, di una sua natura transitoria, e anzi, posto e dimostrato il carattere contraddittorio e catastrofico del sistema in atto, venendo addirittura a denunciare la necessità di un proprio definitivo tramonto nelle spente età del passato (la certezza insomma di una sua inevitabile fine), in conformità del resto allo spirito più profondo della dialettica, per cui « tutto quello che esiste

merita di morire » (4). Per la sociologia invece — sempre entro il quadro materialistico definito dall'analisi marxista, ma nel corso di un singolare ritorno all'indietro, di una specie di riassorbimento e quasi di un'artificiosa e surrettizia rivincita dell'*idea* sulla *storia* — è il sistema, nel suo assetto dato, che si configura, si afferma e si esalta come la sola espressione possibile di un'organica e stabile convivenza dell'umanità associata, e in ogni caso come l'unica forma di organizzazione sociale di cui sia legittimo e sensato occuparsi. Il sistema cioè, in modo obiettivo e implicito, ma non per questo meno preciso, *diviene senza residui la società*; e così, rimanendo avulso da ogni dialettica storicamente concreta, fissandosi in una sorta di *perennità atemporale* (ma dunque in una sua forma specifica); si libera *anche, astrattamente*, da ogni prospettiva di una sua *possibile* conclusione, si sottrae, in altre parole, alla stessa *eventualità* di dover mai riconoscere un proprio limite insuperabile, un proprio traguardo definitivo ed estremo, un proprio destino di decadenza e di esaurimento.

Ma allora, in base appunto a questo confronto tra il marxismo e la sociologia, nel corso del quale l'effettiva natura di quest'ultima si è venuta sempre meglio chiarendo, è diventato finalmente possibile, ci sembra, avvicinarsi a delle conclusioni precise su ambedue quegli argomenti, su ambedue quei problemi, di cui si è già sottolineata l'importanza: sull'inadeguatezza cioè, e perciò, sul carattere meschino e banale, del concetto sociologico di rivoluzione, e sull'impossibilità che si manifestino, in merito a un'idea siffatta, delle posizioni contraddittorie e definite, nel loro rapporto, da un aperto contrasto, o addirittura, come sopra si è visto, da un'antitesi estrema e irriducibile. Anzi — e passeremo subito a cercar di dimostrare questo insieme di questioni — quell'inadeguatezza e quell'impossibilità, di cui ora si è detto, ci potranno adesso risultare, altresì, quasi come due facce della stessa medaglia, e insomma come due aspetti così strettamente legati fra loro da essere l'uno la diretta conseguenza dell'altro.

La sociologia invero, per la sua tendenza insuperabile a contaminare e a confondere due tipi diversi di discorso — quello scientifico e quello filosofico —; per il suo bisogno di risolvere in mera

(4) Cfr. F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, trad. franc., Paris, Ed. Sociales, 1946, pag. 7.

oggettività ogni valore, ogni momento soggettivo; per il fatto infine che è inevitabilmente spinta a sublimare il sistema storicamente in atto, concependolo quale unica espressione possibile della vita associata, ci è apparsa, nella sostanza, come uno strumento ideologico perfettamente ordinato a impedire ed escludere ogni fuoriuscita effettiva dall'assetto costituito, e dunque, per converso, a fissare e rifissare di continuo il pensiero e l'azione degli uomini entro il quadro limitatissimo della semplice amministrazione del *presente*, ossia, in termini più precisi, di quella crescita puramente *materiale*, che, nell'assenza di ogni passaggio o « salto » qualitativo, viene assicurata, nel tempo, dall'evoluzione delle cose. E però, proprio perché, quando ci si rinchiede entro il cerchio delle categorie sociologiche, viene meno, nell'atto medesimo, la possibilità stessa di scelte e di giudizi di valore (dal momento, appunto, che rimane posto soltanto per una registrazione obbligata e passiva dei « fatti » e dei loro meccanismi di « sviluppo »); proprio perché, insomma, non sussistono più né libertà né interventi volontari e consapevoli, e invece ci si restringe necessariamente alla pura e semplice descrittiva di uno *status* e di un processo (i quali, poi, possono essere solo riconosciuti e subìti), si comincia a far chiaro, ci sembra, che la sociologia, come codifica e sancisce quel principio secondo cui « tutto deve modificarsi per restare sostanzialmente identico », così pure, di conseguenza, viene a risolvere senza residui il concetto di *rivoluzione* in quello di *progresso*.

Se infatti, anche dentro il contesto sociologico, non ci si può spingere mai fino a escludere completamente l'eventualità di « fenomeni rivoluzionari », ciò accade, tuttavia, soltanto perché gli stessi sociologi sono obbligati a riconoscere che in definitiva, nel corso di qualsivoglia « mutamento » a carattere evolucionistico dell'assetto della società, si determinano sempre, e per così dire si coagulano in modo inevitabile, dei *punti di attrito*. E' questa dunque, a veder bene, la sola ragione del persistere, sul piano della sociologia, di un qualche discorso intorno al problema rivoluzionario; e in realtà, quando si sia costretti ad ammettere che degli ostacoli finiscono comunque per insorgere lungo la strada del progresso, che anzi vi si formano delle incrostazioni le quali vanno spazzate via, e che vi si manifestano delle resistenze le quali debbono essere combattute e sconfitte, non si può poi, nel tempo medesimo, respingere *a priori*, come superflua o illecita, la prospettiva di un'azione di forza, destinata a sgombrare il terreno.

Ma se tutto questo è esatto, non diviene forse evidente, altresì, che una simile azione, per quanto energica sia, per quanto si definisca come un intervento chirurgico e di rottura, rimane pur sempre

diretta e ordinata a una semplice opera di *ripristino*? In effetti, essa si sprigiona e si afferma solo per opporsi a ciò che mette in causa, temporaneamente, il sistema in atto, o cerca di comprometterlo nella sua « normalità », nel regolare andamento della sua logica evolutiva: solo, dunque, per riconfermare vittoriosamente un paradigma di « sviluppo », che viene accettato, in sostanza, come qualcosa di insostituibile e anzi di assoluto.

La natura meramente evolucionistica, e di conseguenza empiricamente e piattamente « restauratrice », di quell'unico momento che la sociologia considera « rivoluzionario », non potrebbe perciò apparire in una luce più chiara. Manca in esso, difatti, non solo qualsiasi spinta verso una radicale metamorfosi *qualitativa* dell'assetto della società, ma persino ogni allusione (e addirittura ogni accenno) a una possibile contraddittorietà di fondo del sistema storicamente dato, e all'eventualità che questo, per così esprimerci, sia condizionato per intero da un qualche catastrofico errore di base. Mancano cioè tutte quelle dimensioni e quegli aspetti, che possono giustificare sul serio la necessità, o comunque la presenza storica, del fenomeno rivoluzionario vero e proprio, e che costituiscono precisamente, si badi bene, le specifiche caratteristiche formali del concetto di rivoluzione elaborato dal marxismo, e da questo eretto a sintesi ultima del pensiero moderno. Ora invece, proprio un concetto siffatto, mentre, non a caso, ha effettivamente animato e condotto, nell'età borghese, tutte le grandi esperienze e le lotte ideali e pratiche dell'emancipazione sociale dell'uomo, è poi il solo, oggi come oggi, a essere davvero all'altezza di quanto di rivoluzionario si è *in concreto* manifestato nel mondo, e a essere dunque, se non all'altezza, certo su di un piano omogeneo a quella realtà che intende appunto definire e descrivere.

Si vada d'altra parte a vedere contro chi sia diretta, per principio, l'unica azione di forza ipotizzata dalla sociologia. L'obiettivo da colpire, il bersaglio da raggiungere possono essere soltanto quegli interessi, quei gruppi, quelle stratificazioni e quelle *élites* sociali, che si trovavano ieri alla punta stessa del moto evolutivo del processo storico, ma che, avendo ormai tradotto questa loro posizione d'avanguardia in una immobilistica situazione di privilegio, esprimono adesso semplicemente tutto il loro rancore di fronte al « corso progressivo delle cose », finendo in tal modo per precipitare, attraverso una serie di sussulti irrazionalistici, lungo la parabola discendente di una decadenza inarrestabile.

Si tratta perciò di espressioni e realtà sociali già condannate, nella sostanza, quali semplici relitti della storia. Si tratta, in altri

termini, di tutto un mondo che non solo deve, ma che, addirittura, non può non scomparire e dissolversi. Il suo stesso sforzo di resistenza e di opposizione può dunque servire soltanto, in definitiva, a riconfermare e anzi a mettere ancor più nettamente in rilievo l'ipotizzata sanità di fondo del sistema, sottolineando e ribadendo così la natura concretamente « restauratrice » di quell'operazione che il sociologo si ostina, invece, a definire « rivoluzionaria ».

Certo, al fine di correggere un simile giudizio si può contrapporre — e spesso si contrappone — che le formazioni politiche e ideologiche più retrive e i ceti sociali più chiusamente reazionari possono, in determinate circostanze, sprofondata negli abissi di un irrazionalismo totale; e che allora, proprio perché, in questa volontà accanita e selvaggia di sopravvivere, di durare a ogni costo, possono persino minacciare la catastrofe dell'intera civiltà umana, la lotta contro un pericolo tanto grave ed estremo, e contro le forze che lo alimentano, deve necessariamente assumere, dato il valore stesso della posta in gioco, un significato di generalissima e decisiva importanza. Una tale lotta insomma — così appunto si obietta — non verrà forse a elevarsi, in modo inevitabile, sino al livello infuocato e cruciale dell'accadimento rivoluzionario, anche se rimarrà definita e verrà continuata e portata avanti secondo gli schemi del discorso sociologico?

Rispondere a questa obiezione ⁽⁵⁾ non è però, tutto sommato, difficile. Il caso or ora descritto — come è anche troppo evidente — è proprio quello degli esperimenti e dei tentativi fascistici. Ebbene, pure in tale caso la portata, il carattere, i limiti soprattutto, di una azione sociologicamente concepita e condotta rimangono senz'altro quelli di sempre, quantunque, nel medesimo tempo, resti indubbiamente vero anche il fatto che qualsivoglia posizione di antifascismo attivo si contraddistingue, di regola, per un massimo di respiro ideale e quasi per un'oggettiva carica di rinnovamento. In realtà, la contraddizione è soltanto apparente; e si rivelerà subito sotto questa luce, non appena si sia saputo vedere come quella spinta innovatrice e quell'accesa tensione di tutte le energie e di tutte le coscienze, che

(5) Come è chiaro, essa non può venir sollevata nell'ambito di un discorso puramente sociologico; ma viene spesso proposta da quanti, pur patendo i concetti della sociologia, si ispirano comunque a delle « visioni del mondo » in cui rimangono legittimi, o in qualche modo possibili, dei giudizi di valore.

si producono sul terreno dell'antifascismo, si determinino, tuttavia, essenzialmente in virtù di una sorta di *contraccollo*: ossia perché la disumanità e l'irrazionale aberranza dell'avversario fascista si rovesciano sempre, per così esprimerci, in una esaltazione, necessariamente amplificata, del valore universale e civile delle forze — e delle idee — impegnate ad abatterlo. Nulla perciò, in tutto questo, prova minimamente che la lotta contro il fascismo, qualora rimanga tipicamente condizionata dalle categorie sociologiche, possa mai andare oltre un programma di mero *ripristino*, e possa quindi ottenere un qualche risultato sostanziale, o anche soltanto apprezzabile, su di un piano *qualitativamente* diverso e più alto.

Il grande e vittorioso movimento di riscatto antifascista, che, affermatosi in Italia negli anni tra il '42 e il '45, va sotto il nome di *Resistenza* (e che costituisce senza dubbio quanto di più profondo e di più esemplare si è verificato nel corso della lunga battaglia contro la forma moderna — e suprema — dell'autoritarismo demagogico e reazionario), dimostra d'altra parte l'esattezza delle conclusioni cui si è pervenuti poco sopra. Se infatti, attraverso il moto resistenziale, il paese ha raggiunto delle posizioni e un assetto che vanno molto al di là di una semplice restaurazione degli ordinamenti prefascistici, ciò è stato dovuto, a veder bene, esclusivamente ⁽⁶⁾ alla circostanza che quali protagoniste, e anzi quali egemoni indiscusse, sono intervenute nella lotta delle forze o quasi del tutto impermeabili — come quella *proletaria* — all'influenza diretta del sociologismo, o in ogni caso non mai riducibili pienamente sotto il segno di una tale ideologia, come appunto quella *cattolica*. Di contro, e sempre a conferma di quanto prima si è sostenuto, quel personale politico dell'antifascismo, che si era formato nell'ambito di una cultura sociologica, è stato costantemente costretto, durante l'intero periodo della *Resistenza*, in una situazione di subalternità, e si è limitato, di fatto, ad assolvere soltanto dei compiti di accompagnamento e di appoggio.

Ma v'è di più. Nella misura in cui è rimasto rinchiuso entro il quadro del sociologismo, esso in realtà ha continuato a svolgere, nel concreto della vita politica italiana, delle funzioni prettamente negative e mortificanti; tanto è vero che, oggi ancora, costituisce il

⁽⁶⁾ E' ovvio che si può dire *esclusivamente*, solo quando si guardi, come in questo caso, al semplice piano *soggettivo* dell'azione e dell'incidenza esercitate dai partiti e dalle correnti ideali sullo sviluppo delle istituzioni e delle strutture politiche; chè in realtà, considerando l'*insieme* del fenomeno storico-sociale, non si può certo trascurare la portata e l'importanza — nella determinazione dei mutamenti verificatisi nel nostro paese — di una serie di aspetti e di processi *oggettivi*.

massimo ostacolo sia di fronte a ogni possibile apertura verso uno sviluppo organico e coerente del nostro sistema sociale, sia di fronte alla stessa necessità di una presa di coscienza lucida e critica dei termini in cui effettivamente si pongono i problemi del paese.

Le cose, d'altro canto, non potrebbero stare in maniera diversa: e proprio per delle ragioni di principio. A quanti, rimanendo prigionieri della mentalità sociologica, si rifiutino tuttavia di adattarsi ad accompagnare semplicemente il moto evolutivo dell'ordine sociale esistente, due soli indirizzi, due soli atteggiamenti sono in effetti consentiti. E ciò per una sola ragione: perché, in ultima analisi, è uno solo il tipo di giudizio che può formarsi e può esprimersi sulla base di una teoria, la quale immiserisce inevitabilmente la complessità e la ricchezza *qualitativa* del processo storico, fino al livello di una semplice *meccanica*, obbligata e precostituita, di forze sociali in evoluzione.

Da una parte, cioè, si sarà sospinti a ritenere tenacemente che la liquidazione di determinati interessi e gruppi sociali rimanga sempre e del tutto prematura, sicché ci si adopererà, di conseguenza, a rinviare all'infinito quel « ricambio delle classi dirigenti », quella « circolazione delle élites », in cui sociologicamente si risolve l'intera sostanza della dimensione politica. In tal caso, come è ovvio, ci si ridurrà necessariamente entro i limiti di un conservatorismo gretto e acefalo: e questo — affatto sordo, per principio, alle esigenze e ai valori nuovi di cui sono portatrici in concreto le forze sociali che premono dal basso, e che proprio per questo hanno il diritto di affermarsi e di espandersi — si rivelerà poi capace soltanto di agire da remora e da attrito sui « normali » meccanismi evolutivi del sistema, nel quadro di un processo che, concepito ormai come assolutamente predeterminato (poiché lo si vede svolgersi secondo le leggi dell'*oggettivismo* più integrale), ci si ostina ancora, tuttavia, a definire col termine di « storico ».

Dall'altra parte, però, non si potrà certo correggere qualitativamente e tanto meno trascendere o anche modificare in un senso positivo, quel giudizio di fondo che sta appunto alla base di un simile indirizzo di immobile conservazione: si potrà infatti soltanto rovesciarlo nel modo più immediato e più semplice. Si sarà portati insomma, e in maniera altrettanto metodica, a considerare sempre le « vecchie forze dominanti » come qualcosa di totalmente esaurito rispetto a qualsiasi compito, a qualsivoglia prospettiva e funzione. O meglio, si

sarà inevitabilmente condotti a ritenere, di momento in momento, che tutte quelle formazioni e stratificazioni sociali, cui tocchi di essere, via via, ai « vertici del sistema », siano per questo fatto medesimo — e solo per questo fatto — il vero e unico ostacolo al « naturale » procedere del corso evolutivo delle cose, e siano quindi da eliminare al più presto, perché il più rapidamente possibile ne rimanga sgombrato il terreno.

La realtà è che, come nella situazione opposta, ma esattamente simmetrica, dell'immobilismo retrivo, anche in questo secondo caso, chiaramente contraddistinto dal marchio dell'impazienza estremista, non vi può esser posto, e ancora una volta in linea di principio, per alcuna considerazione in termini di valore, per alcun giudizio, cioè, propriamente storico. Ora, come è ovvio, mentre non può assolutamente sorgere, su di un simile piano, il problema di un'eredità da raccogliere, di un patrimonio di verità da assumere, di una tradizione da incorporare; e mentre anzi non può nemmeno affacciarsi la questione di una vera e propria critica delle categorie ideali del passato e del loro materiale « congelamento » nella *struttura* del sistema, diviene impossibile, altresì, perfino una qualsiasi valutazione del grado di reale maturità effettivamente raggiunto dalle forze che spingono verso l'avvenire e che premono nel senso di un *salto di qualità*, da cui sia investito e trasformato l'intero assetto sociale. Ma come non concludere, allora, che tutto deve necessariamente ridursi, nell'ambito dell'estremismo, a una semplice « scelta » nel senso della massima accelerazione possibile dei ritmi e dei tempi di « sviluppo » del corso evolutivo?

Così, soltanto due sono le linee d'azione consentite dall'ideologia sociologica: *tertium non datur*, poiché in effetti — come già si è avuto modo di accennare — verrebbe a coincidere senza residui con il più completo e il più passivo appiattimento alle regole, alla logica, alle stesse vicende occasionali e fortuite del meccanismo in atto, quali si manifestano nella loro più immediata spontaneità. Si vada a vedere, d'altra parte, come si siano concretamente atteggiare (per tornare un momento alla cronaca della vita politica italiana) quelle due forze che, chiusosi il periodo della *Resistenza* e aperti il problema della continuazione e dell'eredità di un moto tanto profondo e di una svolta così radicale, hanno operato sotto la stretta ed esclusiva egemonia dei principi peculiari del sociologismo. La conferma non potrebbe essere più esauriente: accelerazione e attrito, del pari acritici e preconetti, sono stati, rispettivamente, i soli « criteri d'azione », che hanno improntato e dominato per intero i propositi, i disegni, la prassi del radicalismo « giacobino » (e a presunzione

marxistica) da un lato, e, dall'altro, di quella « nuova destra » che si è costituita all'interno del *partito cattolico* (7).

Ma se una simile « legge », per così esprimerci, si è esplicitata in maniera costante nel corso di tutti questi anni, essa ha certamente raggiunto la sua evidenza più piena proprio in questi ultimi tempi: proprio nel caso, cioè, di quel tentativo di approfondimento estremo e di estensione massima della *democrazia pura*, che va sotto il nome di *centro-sinistra*. Il rifiuto *sostanziale* di un'esperienza siffatta è invero praticamente identico in ambedue le suddette correnti, che appunto rivelano qui sino in fondo la loro origine ideologica *comune*. Ciò che infatti per gli uni è un evento di per se stesso rivoluzionario, e comunque l'inizio di una liquidazione assolutamente prematura della vecchia *élite* dirigente in tutti i suoi interessi e le sue posizioni vitali, si configura invece per gli altri — proprio nel quadro di un esatto e puntuale *rovesciamento semplice* — solo come l'ennesima riaffermazione di tutti i privilegi esistenti (ossia di quanto, nel sistema, vi sarebbe di « esaurito », di « sorpassato » da gran tempo), e dunque unicamente come la sempre possibile e prevista ricomparsa di là dalle ceneri delle vecchie formule ormai insostenibili, e perciò sotto una veste « nuova » o meglio ammodernata, dell'antica *fenice reazionaria*, pronta ogni volta a rinascere. In tale maniera — ed è precisamente quello che importava di mettere in rilievo —, anche se per gli uni e per gli altri sono diverse le ragioni del rifiuto, a questo tuttavia, e soltanto a questo, possono in definitiva concludere, di fronte all'esperimento del centro-sinistra, ambedue gli indirizzi.

Sfugge in altre parole a entrambi l'effettiva natura di quello che può invece essere tranquillamente definito come l'*attuale* traguardo dell'intero processo iniziato con la vittoria dell'antifascismo. Sfugge loro, cioè, che questo storico punto d'arrivo (in cui sono confluite, e si incontrano oggi, tutte le correnti, le energie, le varie linee di sviluppo della vita politico-sociale e delle tradizioni civili del paese), se si presenta senza dubbio, per la sua complessità medesima, come qualcosa di essenzialmente *ambiguo*, come un intreccio, ben lungi ancora dall'essere dipanato, di resistenze conservatrici e di op-

(7) Si allude qui, come è chiaro, a quel personale politico, che nel gergo della pubblicistica corrente viene chiamato, forse in ragione della sua indefinibilità in termini ideali, col nome anodino di « doroteo ». La vecchia destra di radice sturziana è naturalmente ben altra cosa.

portunità rivoluzionarie, si afferma però, in ogni caso, come il nuovo e vero terreno di lotta: quel terreno, appunto, dove il *salto qualitativo* della rivoluzione rimane certo necessario, ma dove, per divenire possibile, deve assumere nello stesso tempo delle forme assolutamente inconsuete, ossia radicalmente diverse da quelle del passato.

Né serve obiettare che un qualche presentimento di questa interna e oggettiva carica rivoluzionaria è senz'altro presente in tutti e due gli indirizzi. Non serve perché, a veder bene, è proprio, anzi, tra i motivi di fondo del loro comune rifiuto. Di fatto — già lo si è constatato — una simile, ancora oscura avvertenza subito si risolve, per il peso del pregiudizio sociologico, o nell'irrazionalismo impaziente della posizione estremistica, o nelle velleità ritardatrici di tutte le molteplici espressioni del coacervo immobilista e retrivo. E si fa allora definitivamente chiaro che, mentre nel quadro di questi due disegni, di queste due avventure impossibili, non si riesce a cogliere nulla di vivo e di concreto nella realtà storica, la loro disfatta inevitabile e continuamente ripetuta fa sì che, poi, ogni prospettiva potenzialmente diversa si immiserisca e si spenga di colpo nel ribadimento dello spontaneo corso evolutivo di un assetto della società, il quale, in ultima analisi, rimane sempre il medesimo.

Ben lungi dunque dal fornire degli argomenti in contrario, tanto il caso della lotta antifascista quanto quello, attualissimo, dell'esperienza di centro-sinistra servono piuttosto, in primo luogo, a confermare — crediamo — la piena validità di una almeno delle due tesi, di cui si è già sottolineata l'importanza: e precisamente di quella sull'inadeguatezza, sul carattere meschino, banale e mistificatorio, del concetto sociologico di rivoluzione. Anzi, dall'insieme delle considerazioni svolte fin qui, ci sembra risulti senz'altro dimostrato come non si diano circostanze *di fatto*, e non si dia insomma alcun intreccio di condizioni *obiettive*, per cui (qualora naturalmente, sul terreno *soggettivo*, si rimanga nell'ambito delle categorie tipiche del sociologismo) divenga possibile uscire, in una qualsivoglia maniera, da quella pratica opera di continuo *ripristino* delle basi stesse del sistema e dei suoi « normali » meccanismi di « sviluppo », cui in effetti la sociologia necessariamente riduce l'idea e la prassi rivoluzionarie. In altre parole, è risultato che dalla sociologia può discendere una sola politica, e una politica di natura meramente conservatrice ed evolucionista: quella appunto che, determinando una *coincidenza* semplice e totale tra i due momenti della *rivoluzione* e del *progresso*,

viene a sua volta a costituire la vera e concreta misura dell'insufficienza e della meschinità, da cui resta insuperabilmente contraddistinta la visione sociologica del fenomeno rivoluzionario.

Ma v'è di più. Dall'esame del modo in cui malgrado tutto residua ancora, all'interno del contesto sociologico, un qualche vestigio della questione rivoluzionaria, e dall'analisi di quei due indirizzi specifici, di quelle due « opposte » correnti, che si formano, sempre nel quadro della sociologia, attorno a un tale problema, è stato dato altresì di riconoscere meglio come sia davvero impossibile che, in merito a un'idea della rivoluzione sociologicamente configurata, si manifestino delle posizioni definite, nel loro rapporto, da un contrasto non apparente ma sotto ogni verso effettivo, e così acuto, anzi, da elevare quelle posizioni medesime a termini estremi di un'antitesi irriducibile.

Su questo punto intanto, dopo tutto quello che si è osservato fin qui, si può senz'altro considerare superfluo ogni allargamento ulteriore dell'indagine *casistica*. Per la sua esemplarità infatti, il caso dell'esperienza italiana del centro-sinistra, esaminato poco sopra, si è rivelato del tutto sufficiente: esso cioè permette assai bene di cogliere e di descrivere, nei termini politici più ravvicinati e concreti, le caratteristiche *peculiari* di ambedue gli indirizzi e le correnti, di cui or ora si è detto. Ma ciò che adesso importa di mettere in risalto, e soprattutto di chiarire nel suo significato più rilevante, è la conclusione cui sostanzialmente si è giunti proprio sulla base di una simile analisi; di una analisi, appunto, la quale è interessata esclusivamente, per il suo stesso carattere storico-pratico, agli aspetti più corposi e specifici di quel conservatorismo retrivo e di quelle varie tendenze « giacobine » ed estremistiche, che abbiamo visto essere le due sole linee d'azione, le due sole alternative, secondo cui possono reagire quanti, pur rimanendo entro le categorie sociologiche, non sanno tuttavia adattarsi a quello che, sul piano della sociologia, costituisce senza dubbio il *minor male*: l'accettazione semplice, cioè, dello spontaneo corso evolutivo delle cose, sia pure con lo scopo di accompagnarlo, o magari di sorreggerlo.

Ebbene, entro il quadro di questa analisi di tipo casistico, sono balzate subito chiarissime, al di sotto della forma superficiale di una opposizione generica, le profonde caratteristiche *comuni* che assimilano l'una all'altra le due correnti, e che finiscono per farle coincidere nella pratica. Lo si è potuto constatare in maniera precisa: è presente in entrambe un'eguale astrattezza; l'incapacità di comprendere una qualsivoglia situazione concreta e l'impotenza ad aderirvi per trasformarla dall'interno (e alla fine per trascenderla) sono, in ambedue, le

medesime; e da ultimo, è identico, anche se rovesciato, il giudizio che da ambo le parti si è condotti via via a formulare e a esprimere sullo stadio raggiunto dal processo evolutivo del sistema e sui problemi che, di volta in volta, ne definiscono la fisionomia e lo determinano storicamente.

Ma allora (già lo si è visto) gli attriti e le remore dell'immobilismo conservatore e le accelerazioni impazienti dell'indirizzo radicale e « giacobino », poiché — com'è chiaro — debbono pur sempre concludersi in una neutralizzazione vicendevole, non possono assolutamente far altro che sostenere e riconfermar di continuo l'andamento « normale » di quell'assetto della società e di quei meccanismi di « sviluppo » che si trovano in atto. E' proprio per questo, anzi, che tutt'e due le posizioni estreme, adesso ricordate, finiscono per contribuire attivamente a tener sgombra la strada e ad assicurare il cammino della graduale evoluzione del sistema, convogliando dapprima, come due grandi canali di sfogo, le varie esigenze e gli umori, i desideri e le speranze, che pretendono a un ordinamento diverso, e isterilendoli poi, a poco a poco, entro il chiuso schema *oggettivistico* di quell'impostazione sociologica, di cui esse sono, appunto, semplicemente le espressioni più deteriori.

Tutto ciò — lo ripetiamo — è risultato affatto evidente esaminando, insieme con il comportamento, le stesse possibilità d'azione dei due « opposti » indirizzi di fronte al problema e nell'ambito della esperienza della « eredità resistenziale » e del centro-sinistra. Già però nel corso di questa indagine di tipo casistico, si è passati sempre più spesso, quasi inavvertitamente, o meglio attraverso il tessuto logico del discorso medesimo, a delle considerazioni di carattere generale e teorico; ed è facile pertanto concludere, a questo punto, che se da una parte è rimasta comprovata l'effettiva impossibilità di una qualsiasi insorgenza di contraddizioni *reali* sul terreno della sociologia, si è potuto dall'altra cominciare a intendere, o quanto meno a intuire, come si tratti, nella fattispecie, di un fenomeno nettamente riportabile a dei motivi *di principio*: ossia alla sostanza, all'essenza, del concetto sociologico di rivoluzione.

La mancanza assoluta, completa, di antitesi irriducibili e la meschinità, la banalità, l'inadeguatezza dell'idea di rivoluzione (che si confonde volta a volta con quelle di *ripristino* e di *progresso*) sono dunque davvero il risultato duplice e contemporaneo del modo in cui vengono necessariamente considerati e definiti, nel quadro del so-

ciologismo, il processo di sviluppo dell'assetto del sistema sociale e persino quello della storia. Come già si è accennato, sono veramente, in altre parole, le due facce di una sola medaglia, al punto che si stabilisce fra loro un rapporto di mutua e continua causazione.

E in realtà, quando le diverse forze sociali e addirittura le singole classi — com'è inevitabile nell'ambito di un concetto meramente *oggettivistico* della vita associata — divengono i semplici ingranaggi, i precostituiti e obbligati momenti di un meccanismo di evoluzione; e quando, proprio per questo, cessano di essere l'espressione materiale e il supporto storicamente concreto di valori determinati (e così pure, negativamente, di prevaricazioni e di subalternità del pari intollerabili e sempre minacciose per la pace sociale, per la « tranquillità dell'ordine »); quando insomma viene ovviamente esclusa l'ipotesi stessa di una qualche *effettiva* dialettica, appunto perché si è sbarrata ogni possibile apertura a una valutazione, in termini di significanza umana, dell'*effettualità* del processo storico; quando cioè la filosofia (e la teologia) della storia viene soppressa, si dissolve, senza essere *positivamente* sostituita, non possono non verificarsi, nel medesimo tempo, quei due fondamentali fenomeni di cui sopra si è a lungo discusso: la vanificazione del discorso rivoluzionario a semplice fraseologia di riflesso e d'accatto, e la scomparsa completa di ogni reale e profondo contrasto.

Dove, in un simile quadro, può infatti ritrovarsi una qualsivoglia *ragione di necessità* (nonché la stessa *materia sufficiente*) per il *salto qualitativo*, ossia per quel particolare passaggio che inerisce in linea di principio, e in modo indispensabile, al concetto e alla prassi medesima della rivoluzione? Così pure, sempre restando entro i limiti del sociologismo, quali possono mai essere i valori (o quali criteri discriminanti, quali categorie di giudizio residuano) cui sia dato riferirsi per scegliere con ferma consapevolezza un campo determinato, e per contrapporsi in maniera irriducibile a quanti non vi si schierano? Insomma, a che cosa è ancora possibile richiamarsi per negare il sistema nella sua struttura di fondo e nelle sue leggi, ovvero anche per accettarlo, ma *autonomamente*, ma perché lo si considera, in libertà di coscienza, come il *minor male*?

Nella sua figura sociologica, l'idea di rivoluzione è risultata dunque — come ci si proponeva di dimostrare — più ancora che manchevole, assolutamente incongrua, o meglio inadeguata sotto ogni aspetto. Lo è, difatti, perché depaupera e alla fine addirittura vanifica il fenomeno rivoluzionario; perché anzi lo rovescia surrettiziamente nel suo vero e proprio opposto, ossia in quella pratica di continuo *ripristino* della logica del sistema, che garantisce appunto il

progresso, il tranquillo andamento evolutivo dell'assetto sociale storicamente in atto. E lo è di conseguenza — giova ripeterlo di nuovo — in quanto esclude per principio, al suo interno, ogni antitesi effettiva; in quanto cioè riduce inevitabilmente tutti i possibili contrasti a delle posizioni velleitarie, il cui unico ruolo (proprio come sotto il più generale profilo precedente) si rivela essere ancora una volta quello di ribadire e di sorreggere l'evoluzione delle cose; quello di assicurare, in altri termini, il tipo di processo ambito da ogni capace e duttile avversario della rivoluzione: *che tutto venga a modificarsi, perché tutto possa rimaner eguale*.

Non resta perciò che abbandonare, come affatto inutile e insufficiente, l'idea sociologica del fenomeno rivoluzionario. Ma non resta allora, di necessità e per converso, che rivenire a quei due modi, a quei due schemi tradizionali, secondo cui è stata sempre concepita la rivoluzione: a quelle *due figure* insomma che, mentre sono le uniche fornite dal patrimonio di pensiero accumulato nei secoli, costituiscono poi realmente i due termini estremi di una contraddizione irriducibile; di maniera che, già su questa base e per questo solo aspetto — lo si è accennato alcune pagine fa, ma lo si può ora comprendere meglio —, rivelano le loro radici e la loro sostanza di carattere *filosofico*.

Poiché dunque si può ormai e si deve anzi passare senz'altro dalla critica delle approssimazioni sociologiche all'esame del *concetto filosofico* del fenomeno rivoluzionario, si può anche finalmente riprendere quel tema di fondo, di cui si era già cominciato a discorrere al principio di queste pagine, e da cui però, a causa di questa lunga, ma inevitabile digressione intorno alla portata e ai limiti del sociologismo, ci si era dovuti discostare quasi subito.

Se ben si ricorda, in forza dei risultati raggiunti nel corso della ricerca sulla « società del benessere » — e richiamati rapidamente all'inizio di questo scritto — è stato infatti possibile prender le mosse, nel presente studio sull'*idea di rivoluzione*, dalla conferma di una importantissima tesi. Si è potuto ribadire, cioè, l'esistenza di due ben precisi indirizzi, i quali, mentre si presentano come le sole posizioni di un effettivo rilievo, e mentre anzi esauriscono in sé e ricomprendono pienamente ogni altra interpretazione del fatto rivoluzionario, si configurano poi rispettivamente — nel vivo di un rapporto di antitesi insuperabile — il primo come il riconoscimento più

rigoroso e più esplicito dell'organica *necessità* storica e della *positività* della rivoluzione, e il secondo, invece, come il netto e radicale rifiuto della rivoluzione stessa, che viene vista e definita, conseguentemente, nei termini di un giudizio di assoluto *disvalore*, e oltretutto entro un quadro e secondo una prospettiva, per cui si definisce e si risolve in qualcosa di arbitrario e comunque di *contingente*.

Adesso però è venuto il momento di stringere più da vicino ambedue queste posizioni, che d'altra parte, dopo il constatato fallimento della *figura sociologica* del fenomeno rivoluzionario, sono le sole che possano interessarci. Ed è facile comprendere che, in tal modo, diverrà anche possibile approfondire il problema della portata effettiva e dell'esatta natura del loro peculiare *contenuto filosofico*, del quale invero si è potuto sin qui affermar l'esistenza *solo* in maniera *generica*, e cioè sulla semplice base del contrasto irriducibile che contraddistingue, come si è detto più volte, i due indirizzi in questione.

Passiamo allora ad analizzarli partitamente. Il *primo* di essi si incardina e si sviluppa sul fondamento di quell'idea ben precisa del fatto rivoluzionario, che abbiamo già definito come il « concetto *moderno* di rivoluzione »⁽⁸⁾. Ma possiamo aggiungere adesso che, col sottolineare questo carattere di *modernità*, si intendeva precisamente di mettere in luce quell'aspetto per cui una simile idea della realtà rivoluzionaria si trova in un rapporto, più ancora che stretto, addirittura organico, con il tipo di processo teoretico affermatosi dopo la crisi, storicamente irrimediabile, del pensiero medioevale e dunque dopo la fine di tutta l'impostazione *classica* del discorso filosofico. Quest'ultima infatti, al tramonto del sedicesimo secolo e all'inizio del decimosettimo, è venuta, nella sua formula e nella sua lettera, a corrompersi e poi a esaurirsi totalmente: e ciò, tanto sul piano della generale visione della realtà e del mondo, quanto sul più specifico terreno dell'antropologia e della « metafisica sociale ».

Un concetto siffatto del fenomeno rivoluzionario — lo si è già sostenuto nel corso delle precedenti ricerche, e d'altra parte lo si può riconoscere subito, quando appena se ne affronti anche solo genericamente l'analisi — si configura in linea essenziale⁽⁸⁾ « come... la sottovalutazione metodica e il misconoscimento completo di tutti gli elementi e gli aspetti di convivenza, di ordine e di conservazione

(8) Cfr. « Il pensiero cattolico e la "società opulenta" », nel n. 3 di questa rivista, alle pag. 438-439.

della vita, che esistono entro qualsivoglia assetto... della società umana;... e per converso,... come la sopravvalutazione, parimenti metodica, e il riconoscimento, egualmente totale,... di tutti gli elementi e gli aspetti di intollerabilità, di disordine e di distruzione della vita, che sono oggi e da sempre presenti... nella situazione e nell'assetto storicamente dati ». Sicché, ovviamente, ne consegue che « questo e quella (e insomma la vita sociale tutt'intera) vengono ridotti senza residui... a *pura negatività in atto* ».

Ebbene, poste in tal modo le cose, non si è forse condotti da un lato, in maniera inevitabile, « a concepire la realtà politico-sociale in termini puramente *dinamici*, ossia come un movimento di fuga in avanti per una radicale trasformazione, come un processo di fuoriuscita dal presente e di proiezione violenta ed esasperata verso il futuro »? E così pure, dall'altro lato, « poiché non vi è nulla di vero né di valido,... poiché non vi è nulla di positivo né prima né dopo la rivoluzione, se non la rivoluzione stessa, se non il suo complessivo divenire, il suo *farsi* », è dato forse di scegliere, di decidere un atteggiamento diverso da quello di prendere parte a un simile corso di eventi, per « assumervi una posizione, e comprenderlo e operare nel suo senso »?

Ma allora, tutto questo può significare soltanto « aderire nel modo più immediato, più fedele e più pieno, a quella forza politico-sociale che, nel suo stesso sviluppo, *rappresenta la negazione della negatività in atto*, e che è dunque la *forza rivoluzionaria*, proprio perché è la *sola* che può garantire la realizzazione effettuale, concreta, del processo medesimo ». E ne deriva perciò, secondo la logica più stretta, che « la concezione moderna della rivoluzione non configura la realtà politico-sociale unicamente in termini dinamici, ma anche in termini *dialettici* », mentre, al tempo stesso, « tende a ridurre, e alla fine riduce, la comprensione all'azione, la teoria alla prassi ».

Solo il marxismo dunque — come non può non essere evidente dopo quanto adesso si è ricordato — ha potuto e « ha saputo formulare con estremo... rigore, ha saputo condurre sino in fondo, una configurazione e una riduzione siffatte ». Solo il marxismo, invero, poteva assumere, svolgere e definire, in tutte le necessarie conseguenze dinamiche e dialettiche, « l'ipotesi della rivoluzione nei suoi termini *moderni*: l'ipotesi dell'esclusiva essenzialità del futuro e del-

l'irrilevanza o meglio della sostanziale negatività del presente e del passato » (9).

Tuttavia, non ci interessa qui tanto di mettere in rilievo la coincidenza indubbia del marxismo con il concetto *moderno* di rivoluzione: se abbiamo richiamato rapidamente le caratteristiche decisive di tale concetto, è stato infatti soltanto perché — attraverso ovviamente un'estensione ulteriore dell'analisi critica — divenisse adesso possibile coglierne meglio e riconoscerne sino in fondo l'intima ed essenziale *natura filosofica*. E a questo fine, converrà allora partire dalla riduzione, di cui sopra si è detto, dell'intera realtà politico-sociale a *pura negatività in atto*, e dalla conseguente e necessaria interpretazione di essa entro i moduli esclusivi di un rigoroso e preciso *dinamismo dialettico*.

Ora, nel suo insieme, un'operazione siffatta è indubbiamente all'altezza, innanzitutto, di garantire sul piano teorico e su quello pratico un atteggiamento irriducibile di opposizione e di radicale rifiuto di fronte a una qualsivoglia permanenza di inadeguatezze e di storture nell'assetto storicamente dato; e così anche, a maggior ragione, contro l'esistenza eventuale di un'erronea *forma di base*, su cui dovesse reggersi, in ultima analisi, tutto il complessivo edificio del sistema. In altre parole, si può ben dire che essa è in grado sia di *giustificare* ogni accadimento rivoluzionario verificatosi nel passato (e di rendere conto di quelli che venissero a esplodere nel presente), sia di mantenere aperta la via dell'innovazione continua contro ogni irrigidita chiusura conservatrice.

In tutto questo sta appunto la sua forza, la sua « virtù singolare e incomunicabile »: sta anzi, nelle condizioni storiche attuali, la sua vera e propria *indispensabilità*. Ma, a veder bene, un'operazione tanto decisiva, oggettivamente e soggettivamente, per le sorti, ossia per la possibilità stessa, teorica e pratica, del processo rivoluzionario, dipende al fondo, e nel modo più obbligato e più stretto, da una ben determinata *scelta ideale*, da una *opzione* di cui — quali che siano

(9) E' chiaro che il marxismo viene a identificarsi con una simile « figura » della rivoluzione solo nella sua ultima essenza ideale. Nel concreto storico, invece, esso si è sviluppato, e continua a svilupparsi, secondo una linea di molteplici e successivi « aggiustamenti pratici »; e se alcuni di questi — è vero — sono quasi immediatamente decaduti, e non a caso, al livello di semplici compromessi riformistici, altri hanno costituito e costituiscono degli importanti approfondimenti nella direzione di un realismo quanto mai duttile e vigoroso, che, sebbene non abbia ancora raggiunto una sistemazione teorica sufficiente, si presenta tuttavia, già ora, come una delle premesse più solide a un possibile discorso diverso, e più completo, intorno alla rivoluzione.

i sofismi che si vogliono mettere in campo — non si può davvero misconoscere il contenuto filosofico, poiché è tale da essere addirittura di carattere *metafisico*.

In effetti, per il suo stesso radicalismo assoluto ed estremo, la riduzione completa del momento storico-sociale a mera negatività in atto, se certo comporta, per potersi realizzare sino in fondo (per non arrestarsi, cioè, e non sublimarsi nel *distacco contemplativo*), una totale coincidenza materialistica della società col sistema, pretende però ancora prima, come propria generale e sottesa condizione di *principio*, l'accettazione indiscriminata, e dunque acritica e persino passiva, di un ben preciso *giudizio di valore* sulla stessa realtà in quanto tale: quello, per l'appunto, secondo cui il *finito*, ossia ogni aspetto limitato e circoscritto nello spazio e nel tempo, si configura nei termini di un vincolo deformante e intollerabile, di un *male*, definendosi, così, come qualcosa di essenzialmente antitetico a ciò che appartiene in senso proprio all'uomo, alla sua dignità e al suo destino. Solo infatti in un simile generalissimo quadro quella carica radicale, di cui sopra si è detto, può non depotenziarsi e non scadere nella « saggezza » e nella tranquillità del riformismo, e può invece — secondo la sua vera natura e in armonia con la sua insostituibile funzione storica — mantenersi diretta a un'eversione completa e a una *metamorfose qualitativa* non soltanto del sistema, ma della stessa dimensione sociale e quindi, alla fine, dell'uomo.

E' chiaro: si tocca qui innanzitutto al rapporto, necessario sotto ogni verso, che intercorre fra il marxismo, in quanto espressione compiuta della *moderna* idea rivoluzionaria, e quel nucleo decisivo della visione hegeliana, che sta nel postulato dell'inevitabile estensione della norma dialettica a legge di sviluppo della realtà come tale. Il senso più vero e profondo della sublimata dialettica di Hegel non consiste forse per intero — secondo il già citato e quanto mai perspicuo e sintetico aforisma di Engels — nel riconoscimento che « tutto quello che esiste merita di morire »?

Ma allora, se la posizione hegeliana si costituisce in *preliminare*, in base indispensabile, come dell'indirizzo marxista, così anche dell'idea *moderna* della rivoluzione, proprio ed essenzialmente perché conclude — per esprimerci con i termini engelsiani — nella *giustificazione della morte* (e dunque della positività dialettica, dell'assoluta decisività di un processo di *soppressione* continua), ci sembra che possa o meglio che debba discendere, da tutto questo, una conseguenza di particolare e anzi definitivo significato. Non si ribadisce soltanto, cioè (anche se nel modo più evidente), la spiccata sostanza filosofica sia di quell'indirizzo che di quell'idea, ma soprat-

tutto si riconferma in pieno, altresì, quanto or ora si è detto. Di nuovo insomma, sebbene sotto un profilo diverso, trova una sua convincente verifica il fatto che la stessa figura teorica ultima del marxismo e il concetto moderno del fenomeno rivoluzionario discendono entrambi dal giudizio del *finito come male*.

L'aver reso *pienamente esplicito* un simile giudizio è stato in verità il portato decisivo e caratterizzante del processo di pensiero sviluppatosi come la sola risposta storicamente possibile alla crisi irrimediabile della impostazione scolastica e classica. Ma quel giudizio — com'era inevitabile, e come non poteva non essere umana-mente richiesto — doveva anche perdere, allora, ogni sua accezione immediatamente pessimistica, ogni sua eco di disperazione, se non di angoscia, ogni sua risultanza di passività. Doveva, in altre parole, rovesciarsi di colpo nel riconoscimento della necessità di un'affermazione *spirituale dell'uomo* ⁽¹⁰⁾; si risolvesse poi questa nella semplice consapevolezza — non più *stoica* però, ma *catartica* — della suprema *razionalità* dell'universale divenire (e dunque della morte), o si capovolgesse invece, rotto finalmente lo *schema contemplativo* della filosofia tradizionale, nell'esclusivizzata dimensione della *prassi*, e perciò nella speranza, umana e *preternaturalistica* a un tempo, del *salto di qualità*, del totale trionfo della rivoluzione.

Dall'opzione metafisica, dalla *scelta* di quel giudizio di valore, per cui il *male* viene a coincidere con il *finito*, derivano pertanto inevitabilmente, dato che non è certo concesso di sostenersi a lungo sul terreno della contemplazione della morte, o l'angoscia esistenziale o la prospettiva rivoluzionaria. E nel concreto — come ben dimostra la situazione storica presente — è soltanto la seconda che, *per la comunità degli uomini*, può avere un significato, poiché è l'unica che può assumere un senso di libertà positiva e vitale.

L'idea *moderna* di rivoluzione manifesta così, a questo stadio della ricerca, tutta la portata e, vorremmo dire, il *duplice* e *doppio* valore della sua natura essenzialmente filosofica. Questa infatti è tale, *in primo luogo*, perché appunto quell'idea conclude organicamente tutto un determinato periodo dello sviluppo del pensiero umano: il quale periodo poi, a sua volta, si presenta come il solo coronamento possibile, allo stato degli atti, dell'intero processo sto-

⁽¹⁰⁾ *Esclusivamente e meramente* spirituale, come crediamo risulti ovvio dal contesto medesimo del discorso.

rico del filosofare. Sotto un simile profilo, anzi, si può comprendere come un'eventuale crisi, nella vita civile degli uomini, della prospettiva rivoluzionaria, e della sua tensione, verrebbe oggi a coincidere con la perdita, o con lo svuotamento, di quell'unica forma in cui, nelle condizioni presenti, può essere concretamente, realmente e *comunemente* vissuta la filosofia, e non essere soltanto accademicamente professata.

Ma *in secondo luogo* si fa anche chiaro, allora, che se la rivoluzione è ormai necessaria alla vita storica del momento filosofico, quest'ultimo è poi, di quella, un aspetto sostanziale, un'interna caratteristica decisiva e indispensabile. E ciò non soltanto per la ragione (rilevante tuttavia) che ne fornisce il quadro storico generale, giustificandone le origini e le forme peculiari e specifiche; nè semplicemente per il motivo (importantissimo del resto) che contribuisce a mantenerne ed alimentarne la carica radicalmente eversiva, ma per qualcosa di ben più determinante e profondo. La realtà è che ogni disgiungimento, ogni separazione della filosofia dal fenomeno rivoluzionario fanno decadere di colpo ambedue questi momenti ad altro da quello che effettivamente sono, e finiscono dunque, in una parola, per *alienarli*. Ecco infatti che, tagliata fuori dalla prospettiva rivoluzionaria, la filosofia, quando pur non rimanga soltanto l'inutile negozio di qualche cattedratico, subito si riduce all'angosciata avventura esistenzialistica e, in definitiva, al *lusso* di alcune *élites* chiusamente aristocratiche di intellettuali sradicati; ed ecco, dall'altra parte, che la rivoluzione, svuotata del suo contenuto filosofico, si immiserisce e scade — già lo si è visto — in quella sua fallimentare figura sociologica, per cui scivolando via via lungo la china dello spontaneismo evolutivo, e perciò del *progresso*, si risolve innaturalmente in un'opera continua di mero ripristino delle leggi e dei meccanismi del sistema.

La natura filosofica del concetto *moderno* di rivoluzione (che già, se ben si ricorda, affiorava e traluceva, per così esprimerci, da quel rapporto di antitesi irriducibile, in cui viene a trovarsi con la posizione che nega la validità e la necessità del fenomeno rivoluzionario) discende pertanto da delle ben precise ragioni che sono *interne* a quel concetto medesimo, e che di fatto ne sono all'origine, condizionandolo poi e anzi determinandolo per intero. E' per queste ragioni, in realtà, che l'idea di rivoluzione si configura per quello che *modernamente* è: ossia come un *salto qualitativo assoluto*, in cui la trasformazione radicale della vita associata diviene metamorfosi dello stesso essere umano, ma in cui quindi — sebbene la politica vi assuma inevitabilmente una portata religiosa — è insita una carica estrema e inesau-

ribile di protesta e di rifiuto contro ogni cristallizzazione storica del privilegio, dell'ingiustizia, e dunque, socialmente, del *male*.

Del resto, è dato di pervenire in sostanza alle medesime conclusioni, esaminando più da vicino quell'altro indirizzo, che è il solo a contrapporsi effettivamente, e su tutti i punti, a quello *moderno*, e che quindi si contraddistingue per una compatta e assoluta repulsa della prospettiva rivoluzionaria. Questa infatti, mentre cessa in tale contesto di essere considerata il vertice della storia e il fondamento della vera libertà umana, viene vista invece come la possibilità stessa dell'apparizione di un *puro errore*, e viene di conseguenza negata nella sua necessità e definita addirittura come qualcosa di contingente, o meglio di soggettivamente arbitrario.

Ora — lo ripetiamo — anche questo *secondo* indirizzo, che coincide con la posizione già compresa, nel corso della precedente ricerca intorno alla « società del benessere », sotto i termini di *conservatrice pura* ⁽¹¹⁾, rivela subito il proprio essenziale contenuto filosofico, e ne lascia intendere chiaramente le motivazioni intrinseche, non appena si sappiano trarre tutte quelle conseguenze che, in maniera implicita, sono contenute nelle sue caratteristiche decisive. E per identificare quest'ultime, basterà, ci sembra, rifarsi ad alcune tesi, che già si è avuto occasione di dimostrare ⁽¹¹⁾.

Qual'è, in effetti, la ragione di fondo per cui a un indirizzo *puramente* conservatore risulta possibile di cogliere, « di riconoscere e di esaltare *unicamente* la decisività degli elementi e degli aspetti di convivenza, di ordine e di conservazione della vita, che sono sempre presenti in ogni assetto del sistema sociale », acquisendo in tal modo il concreto diritto, la facoltà « di rifiutar totalmente il concetto moderno di rivoluzione e di sottrarsi così all'egemonia del marxismo »? Non v'è dubbio che una simile ragione — come appunto si è sostenuto in precedenza su questa rivista ⁽¹¹⁾ — vada ricercata e rinvenuta nel fatto che sempre, entro il quadro della posizione conservatrice *pura*, « le varie e determinate componenti di negatività, che si manifestano in una situazione *data*, quando non rimangano addirittura ignorate, possono comunque essere valutate soltanto come non rilevanti e pressoché trascurabili, come estranee al vero oggetto dell'azione politica o a essa marginali »; sicché vengono metodicamente considerate, « in definitiva, come assolutamente refrattarie a ogni processo di effettivo

(11) Cfr. « Il pensiero cattolico e la "società opulenta" », nel n. 3 di questa rivista, alle pagg. 439-440.

emendamento, di riforma sostanziale e, a maggior motivo, di liquidazione concreta ».

Ebbene, se si continua a scavare lungo una linea siffatta, si giunge inevitabilmente a concludere che tutto questo trae origine, a sua volta, da un'ultima radice, di cui è certo difficile non riconoscere il contenuto filosofico: e così schietto, anzi, così ricco di sostanza metafisica, da trovare addirittura la sua espressione migliore in quei termini che sono propri alla teologia. E' caratteristica di fondo, cioè, di un indirizzo puramente conservatore « l'indistinzione più completa del problema del male in sé da quello delle sue manifestazioni determinate e definite »; le quali pertanto, svuotate di « ogni loro concretezza e peculiarità, divengono genericamente un doloroso e stabile retaggio del vivere umano..., l'ombra che necessariamente accompagna le operazioni di una natura essenzialmente "non corrotta", e tuttavia, in ogni singolo uomo, "soggetta al peccato" e concretamente "peccatrice" ».

Ma allora, queste negatività determinate non divengono forse « qualcosa che può e deve essere contenuto, ma che va staticamente sopportato e sofferto; che deve essere condannato, e che può essere combattuto, e però piuttosto sul piano privato che non su quello pubblico »? Di fatto — giova ribadirlo —, proprio perché « si confondono in modo semplice con il fenomeno generale del male e vi si risolvono senza residui », esse vengono a costituire una realtà, « da cui non ci si può liberare una volta per tutte »; una realtà, anzi, che al tempo stesso, appunto in quanto « è un aspetto contingente e non essenziale della natura umana », ed è insomma « l'ombra di una indistruttibile positività, non può mai persuadere a una totale rivolta... alla trasmodante ed esasperata impazienza di una "redenzione" rivoluzionaria », anche se certo non può indurre, per contro, all'atona e disperata nausea dell'angoscia. Tutto ciò, d'altra parte, non è precisamente secondo la logica intima e necessaria di un posizione rigorosamente e puramente conservatrice? Non è, in altre parole, secondo la natura stessa di un indirizzo che, mentre non può davvero opporsi, in modo radicale, continuo e insopprimibile, alle distorsioni e agli errori presenti nel sistema, ha però la forza e il merito di sostenere e di esaltare quanto di positivo sussiste, storicamente, nell'assetto dato?

Quello tuttavia che qui interessa di sottolineare, è soprattutto un aspetto che, già messo in luce in quella fase precedente della no-

stra ricerca, cui ci siamo venuti ampiamente riferendo, non è stato peraltro considerato, allora, in tutta la sua importanza. Non è un caso infatti che, durante la descrittiva critica della posizione *conservatrice pura*, è accaduto di dover ricorrere più volte a «espressioni... tipiche del *discorso religioso* e tipiche anzi, specificatamente, della sua *forma cattolica*».

In realtà, all'interno della posizione suddetta, proprio perché « la politica tende sempre più a ridursi ad amministrazione, e alla fine... si configura come la ricerca prudente, avveduta e paternastica di quel "minor male" e di quel massimo di immutabilità e di staticità, che possano... sostenere l'esplicarsi... della *non corrotta* natura umana, è poi possibile richiamarsi... a una sola giustificazione..., a una sola, definitiva *ragione ideale* », quella appunto *cattolica*, o comunque quella « di un pensiero che si è mantenuto e che è stato strenuamente difeso nell'ambito di una tradizione propriamente ecclesiastica ». In altre parole, l'ipotesi — evidentemente teologica — della *non corruzione* dell'umana natura, mentre è certo l'unica che possa suggerire e sorreggere, in ultima analisi, un concetto del processo sociale e, di conseguenza, un indirizzo politico, i quali comportino logicamente e necessariamente il rifiuto della prospettiva di una *redenzione rivoluzionaria*, è poi anche la sola che possa giustificarli idealmente, che li possa insomma riscattare dal loro immanente empirismo e li possa far assurgere alla dignità di momenti di una vera e propria *visione del mondo*.

Ma una simile ipotesi — senza dubbio « peculiare e distintiva del cattolicesimo », poiché su di essa « si fissò, una volta per tutte, lo spartiacque tra il cristianesimo romano e ogni specie di gnosi orientale », e perché ha costituito « il vero valore, il titolo storico, contrapposti dalla Controriforma al convincimento fondamentale della Protesta » (12) — non si appoggia forse, non è strettamente e vitalmente legata, *sul piano filosofico*, a quell'opzione di fondo, a quella scelta per cui il *finito*, la « creatura » non vengono in alcun modo identificati con il *male*? Fuori da una tale categoria filosofica, come sarebbe infatti possibile, nonché sostenere, addirittura concepire una natura umana « non corrotta »?

Si è così riconfermata, ci sembra, e si è ulteriormente chiarita la *filosoficità* di fondo (e non solo la radice e la sostanza teologiche) di quella posizione che, contrapponendosi all'indirizzo *moderno* —

(12) Tutti i brani riportati fra virgolette sono appunto citazioni da « Il pensiero cattolico e la "società opulenta" », uscito nel n. 3 di questa rivista.

all'indirizzo che riconosce la necessità e il valore assoluto del fatto rivoluzionario —, viene invece ad affermare, di quest'ultimo, la contingenza e il carattere totalmente negativo. E però, dal momento che — oramai constatata da tempo la completa inadeguatezza della figura sociologica del fenomeno rivoluzionario — si può senz'altro concludere nel senso che sono solamente quelle due le posizioni davvero rilevanti, in teoria e in pratica, sul terreno della rivoluzione (la *moderna*, appunto, e la *conservatrice pura*, rapportate fra loro secondo un'antitesi irriducibile, e contraddistinte entrambe, giova ribadirlo, da un'*intrinseca* significanza filosofica), diviene anche del tutto evidente, adesso, che attorno alla grande scelta dell'assunzione o meno della prospettiva rivoluzionaria si gioca una tremenda partita, perché vi si annoda e vi si intreccia un *particolare* tipo di contrasto: quello precisamente che si definisce nei termini di un confronto supremo e di una lotta decisiva fra due generalissime *visioni del mondo*.

E' questo un risultato che, importante in se stesso, sgombera definitivamente il campo dalle approssimazioni del sociologismo progressista, e rende finalmente ragione sia dei contrasti in atto, sia dello stato effettivo e dell'ampiezza della questione rivoluzionaria, sia infine della portata e della gravità degli interessi e dei valori che vi sono impegnati. Come tale, perciò, esso viene a costituire, in certo modo, una delle basi, o meglio una delle premesse, per il proseguimento della nostra ricerca; ma proprio a questo fine vi è un altro risultato di ancor più immediata rilevanza, che discende da quanto è stato detto fin qui, e che bisogna ora cercar di esplicitare nei limiti del possibile.

A veder bene, l'idea *moderna* e quella *puramente* conservatrice della rivoluzione non sono soltanto caratterizzate ambedue da una quanto mai precisa e determinante dimensione filosofica, ma sotto questo profilo costituiscono esattamente il *rovescio* l'una dell'altra⁽¹³⁾. Se la prima infatti si fonda sul riconoscimento della più completa coincidenza del *finito* con il *male*, la seconda si diparte invece dal più radicale rifiuto di ammettere, anche parzialmente, un'assimilazione siffatta; e dunque, identiche filosoficamente per il tema, per la tensione con cui l'affrontano, per lo stesso angolo prospettico da cui prendono in considerazione la realtà, quelle due posizioni si presentano poi, quanto al *contenuto concreto*, addirittura *capovolte*. Ne

(13) Sta in questo, appunto, la vera ragione di fondo di quel contrasto e di quel rapporto *in termini di capovolgimento*, che sono stati ricordati all'inizio di queste pagine, e che consistono nel fatto che l'una posizione *afferma* e l'altra *nega* il fenomeno rivoluzionario.

derivano allora, come è ovvio e come già si è accennato, alcune conseguenze di particolare importanza, che cercheremo adesso di esaminare brevemente a conclusione di questo primo articolo, perché condizioneranno nel modo più stretto, come vedremo appunto nel prossimo numero, tutta la seconda parte di questo studio.

Sta di fatto, innanzitutto, che la posizione *conservatrice pura* — e proprio perché è il semplice *rovescio* dell'indirizzo da cui viene incondizionatamente affermata la positiva necessità della rivoluzione — non si limita certo a essere una mera critica del fenomeno rivoluzionario, ma ne è, all'opposto, la *negazione totale*. E' vero: si deve riconoscere, riprendendo un argomento svolto in precedenza, che una negazione così piena è già sostanzialmente implicita in quel particolare modo di concepire le cose, per cui, nel quadro di un'ideologia *puramente* conservatrice, si scivola subito dal rifiuto di intendere il *finito* come un disvalore a una sottovalutazione secca di tutte le manifestazioni determinate e specifiche di ogni possibile insufficienza storica. Queste, infatti, non sono forse viste semplicemente sotto il profilo di superficiali e contingenti *apparizioni* della dimensione stessa del male, che poi, a sua volta, viene intesa come non liquidabile in sé, e tuttavia, al tempo medesimo, come incapace di intaccare e rompere la natura dell'uomo?

E' chiaro che in un simile contesto rimane vanificata sin dall'inizio qualsivoglia possibilità di *salto qualitativo*, di reale processo rivoluzionario. E però, in ogni caso, non è precisamente tutto questo che sta pur sempre alla base di quel rapporto di *rovesciamento semplice* di cui poco sopra si è detto, e che intercorre fra l'ideologia della conservazione *pura* e l'indirizzo *moderno*? E' giusto pertanto che in un tale rapporto si veda essenzialmente la ragione *immediata* del fatto che la posizione *conservatrice pura* resta chiusa e impermeabile, nel modo più ermetico, alla prospettiva rivoluzionaria, escludendola così, nella forma più assoluta, tanto dal proprio orizzonte concettuale, quanto da ogni suo interesse pratico.

Che d'altra parte la scelta di una simile linea di ragionamento sia effettivamente quella giusta, risulta comprovato dalla possibilità stessa — che appunto vi si ritrova — di passare senza soluzioni di continuità, e in maniera coerente e organica, alla seconda di quelle conseguenze cui si è prima accennato. Poiché — lo ripetiamo — l'impostazione *puramente* conservatrice è il mero *rovescio* della *moderna* (ed è infatti del tutto estranea al fenomeno rivoluzionario),

è evidente che, al suo interno, qualsiasi tematica intorno alla rivoluzione può sorgere e costituirsi *solo dopo* la *comparsa storica* della *figura moderna* della rivoluzione stessa, e anzi, nella pratica, *solo dopo* che quest'ultima abbia conseguito, sul concreto terreno sociale, un qualche trionfo di universale portata, sicchè sia divenuto impossibile non riconoscerla come uno degli aspetti dominanti della storia della società umana.

L'indirizzo della *pura* conservazione, per elaborato che possa essere e sia, non è dunque altro, in ultima analisi, che il contraccollo e il riflesso del *moderno* riconoscimento di principio e della stessa affermazione pratica del fatto rivoluzionario: non è altro insomma che una risposta in termini di rifiuto e di confutazione, ossia proprio in termini capovolti e perciò, alla fine, irrimediabilmente subalterni. Ma allora — e si viene qui alla terza e ultima conseguenza —, se è dato senz'altro di riscontrare l'antitesi e la presenza operante, nel contesto storico attuale, di un'esaltazione indiscriminata e di una repulsa egualmente compatta e massiccia della dimensione rivoluzionaria, bisogna anche ammettere, sul piano critico, che esiste a tutt'oggi *un solo concetto di rivoluzione*: quello, precisamente, che è stato definito sino in fondo dall'indirizzo *moderno* e dalla sua culminante espressione marxista, ma che è stato accolto in pieno — certo per confutarlo e per respingerlo, e però sempre come l'unico possibile in assoluto — dalla posizione *conservatrice pura*.

Entro l'*intiero* quadro culturale e ideologico odierno si può quindi e si deve dar per scontata l'identificazione totale della rivoluzione — e in quanto idea e in quanto realtà storica — con il suo concetto *moderno*. Quale che sia infatti il giudizio che di quest'ultimo si viene a dare (positivo, cioè, o negativo che possa essere), non si muta davvero, per ciò, la sostanza di quel concetto, non se ne modifica il contenuto. Persino ogni verifica, anzi, ne risulta evidentemente impossibile: non la si può fornire, come è ovvio, quando ci si ponga e si rimanga *all'interno* dell'una o dell'altra delle due fondamentali posizioni in contrasto; e ancor meno poi si può sperar di tentarla sulla base di una di quelle approssimazioni sociologiche in tema di rivoluzione, di cui già si è vista tutta la vuota inadeguatezza.

Così, più o meno esplicitamente, quella coincidenza completa, quel vero e proprio scambio tra il fenomeno rivoluzionario e una sua concezione *determinata*, vengono oggi universalmente accolti in modo obbligato e acritico, e insomma come qualcosa che non è né può essere *problematizzato*: in altre parole, come un assioma.

Ma tutto questo è ancora accettabile? Si può ancora sostenere, cioè, che il concetto attuale di rivoluzione — quello *moderno*, quello che è il solo possibile nelle condizioni date — non venga manifestando alcun segno di crisi? Non se ne può vedere uno, invece, proprio nel crescente successo incontrato anche dalle più stereotipe e consuete formulazioni sociologiche? E su di un piano ben più serio, quegli stessi inviti che si levano dalle file marxiste (ancora generici, è vero, ma reiterati e pressanti) a uscire dagli schemi tradizionali, dai « dogmatismi », non denunciano forse una coscienza già abbastanza chiara dei mutamenti intervenuti nella situazione teorica e pratica, e dei limiti oramai troppo gravi, insiti nella *lettera* e nelle formule della *figura moderna* della rivoluzione?

Quando anzi ogni puntigliosa fedeltà a una siffatta *figura* — come adesso è tragicamente palese nel caso della Cina — comporta di precipitare nel nullismo politico, o nella disperazione estremista dell'avventura eversiva, non è forse venuto il momento di sciogliere le rigidità dell'*assioma* negli interrogativi del *problema*? E questa comunque la vera domanda che propone a tutti gli uomini di buona volontà la generale situazione storica. E d'altro canto, per ritornare così al nostro modesto terreno di indagine, è quella sola che può permettere di proseguire il discorso critico sull'*idea* e sulla *natura* della rivoluzione, come cercheremo appunto di fare nella seconda parte di questa ricerca.