

RAGIONE STORICA E RAGIONE METAFISICA DEL «SALTO» RIVOLUZIONARIO

di FRANCO RODANO

Nella prima e nella seconda parte di questa ricerca intorno all'idea di rivoluzione (pubblicate, rispettivamente, nei numeri 5-6 e 7-8 della nostra rivista) si è potuto pervenire, ci sembra, ad alcune importanti conclusioni, sia sulla natura essenzialmente filosofica — e non sociologica — del discorso rivoluzionario, sia in merito ai problemi e alle difficoltà che, così sul terreno della teoria come su quello della prassi, stanno oggi di fronte a quanti si propongono, sul serio, di operare nella direzione di un mutamento radicale e completo dell'assetto sociale esistente. Di tali conclusioni gioverà allora ricordare qui rapidamente, per comodità del lettore, quelle che costituiscono, per così dire, i precedenti immediati dei temi e delle tesi che rimangono da discutere e su cui bisogna adesso impegnarsi, non fosse che al fine di condurre adeguatamente a termine questa nostra indagine. Solo così, infatti, potrà subito risultare la stretta continuità fra ciò che si è trattato negli altri due fascicoli e ciò che va ora considerato e sottoposto, nel modo più attento, al necessario vaglio della critica: solo così, insomma, il *filo rosso* della presente ricerca, troppe volte interrotto e spezzato per tirannia di tempo e di spazio, potrà riapparire, se non integro, almeno abbastanza chiaro e definito agli occhi di tutti coloro che hanno avuto la pazienza di seguirci fin qui.

Tre risultati fondamentali, a veder bene, sono stati finora raggiunti. Innanzitutto, a proposito delle condizioni in cui versa (e in cui è stato sempre compreso) il discorso rivoluzionario, si è potuto stabilire che, nell'attuale fase storica, si manifesta un'estrema e urgente opportunità pratica di svilupparlo e di condurlo a un livello più alto, collocandolo così in una situazione, la quale del resto, in linea di principio, si presenta come la sola sufficiente e corretta. Si è dimostrato, in altre parole, come non sia più tranquillamente accettabile — e sia divenuto comunque pericoloso — quel *carattere assiomatico*

che ha contraddistinto fino a oggi l'idea di rivoluzione, e che non a caso continua a contraddistinguerla, poiché appunto deriva dal valore terminale, conclusivo, di una tale idea per l'intera filosofia *moderna*, e dalla necessità in cui si trovano l'indirizzo conservatore *puro* e, più in generale, il pensiero cattolico di mutuarla subalternamente proprio nella forma e nella *figura* in cui è stata definita da quella filosofia, finendo per recepirla, così, in modo passivo e come la sola possibile.

Anche l'idea di rivoluzione, insomma, non può più essere semplicemente affermata come l'inevitabile approdo, come il coronamento predeterminato — e in quanto tale non giudicabile — della propria « visione del mondo »; e non può più essere neppure servilmente patita come un'imposizione, come qualcosa che è il prodotto di un pensiero estraneo e ostile, ma che pure va accolto, dato che ha incontrato e ottenuto, incomprensibilmente, l'avallo della storia. Essa invece, quella idea, deve essere ormai decisamente inclusa in un discorso *critico*, deve essere posta e trattata come un *problema*: il che d'altra parte, poiché può essere fatto soltanto in termini *positivi* (e su questo punto cruciale ci si è soffermati abbastanza, riteniamo, nello scorso fascicolo), determina immediatamente la necessità di tentar almeno il passaggio all'elaborazione di un concetto dell'esperienza rivoluzionaria che sia nuovo e diverso, e che possa quindi venir commisurato e confrontato con quello oggi in atto, con quello che è il solo — è bene ribadirlo — di cui siano capaci le forze fondamentali del sistema culturale esistente.

Ma si è anche potuto riconoscere, in secondo luogo, come di fronte a una simile necessità l'indirizzo marxista — vera e propria espressione finale del pensiero *moderno* — rimanga completamente disarmato. Esso non può fornire, cioè, alcun contributo teorico, né diretto né indiretto, che valga, nonché a risolvere, semplicemente ad affrontare la difficile e spinosa questione di cui ora si è discusso. Anzi il marxismo stesso viene a dispiegare, in concreto, un'azione di segno esattamente contrario: aderendo empiricamente alle svolte improvvise, alle scadenze imprevedute, al « procedere a zig-zag della storia »; rinsanguandosi di continuo a contatto coi fatti (e rimanendo però immutabilmente fedele all'idealità di una trasformazione totale dell'uomo, al proprio convincimento, ultimo e più profondo, che « tutto ciò che esiste merita di morire »), esso, in realtà, si costituisce garante della permanenza attiva, sul piano teoretico e su quello pratico, della *figura* rivoluzionaria *tradizionale*; e così, mentre assolve al compito, certo indispensabile nella situazione data, di con-

servare all'indefinito una simile *figura*, viene nell'istante medesimo a coprire e a nascondere, insieme con il problema dell'opportunità di un superamento del carattere *assiomatico* del concetto di rivoluzione oggi in atto, anche quello — che immediatamente ne consegue — della necessità di elaborare una nuova e diversa idea del fenomeno rivoluzionario. Non a caso, per quanti pensano *esclusivamente* entro il quadro delle categorie marxiste, tali problemi rimangono in effetti, più ancora che inavvertiti o irrilevanti, addirittura inconcepibili.

Ben altrimenti si presentano le cose — e veniamo qui all'ultimo dei tre risultati che conveniva richiamare sommariamente alla memoria del lettore — quando si passa invece all'esame di come si disponga l'indirizzo conservatore *puro* in rapporto alle medesime questioni. Al fine di risolverle, infatti, esso fornisce senza dubbio un preciso contributo teorico, anche se in forma indiretta e implicita.

Lo si è appunto potuto stabilire nel precedente fascicolo: i modi stessi in cui la posizione conservatrice *pura* è organicamente costretta a recepire il concetto di rivoluzione (che naturalmente è poi quello elaborato dalla filosofia *moderna*), la portano di necessità verso una disgregazione completa e irrimediabile, poiché la conducono irresistibilmente fino a quello sbocco irrazionalistico, che almeno per essa è del tutto contraddittorio e dunque assolutamente distruttivo. Di fronte al problema dell'esperienza rivoluzionaria (che, storicamente, non può davvero essere eluso) non vi è pertanto alcuna possibilità di permanere all'indefinito sul terreno della *pura* conservazione; anzi, chiunque si sia mosso all'interno di essa, chiunque abbia rigorosamente pensato e agito nel suo ambito, deve, una volta raggiunto il termine critico del rovesciamento nell'irrazionalismo, uscirne in ogni modo e a qualsiasi costo: accetterebbe, se no, la sua propria fine, la perdita totale delle ragioni, della logica, del significato e del valore della sua « visione del mondo », o meglio della forma stessa del suo pensiero e della sua fede.

Solo che superar finalmente il cerchio ben definito dell'impostazione *puramente* conservatrice, non significa forse nell'atto medesimo — e anche questo lo si è appurato nello scorso fascicolo — abbandonare altresì quella tesi della negatività e del disvalore assoluti dell'idea e del fenomeno della rivoluzione, da cui del resto si diparte appunto la spirale intollerabile del processo irrazionalistico? E però, se non si vorrà allora ripiegare semplicemente e indiscriminatamente su di una accettazione *completa* del giudizio *moderno* e della *figura* marxista del fatto rivoluzionario (il che, per il conservatore *puro*, sarebbe altrettanto esiziale del naufragio nell'irrazionalismo), si sarà

senza dubbio costretti ad accogliere almeno in prospettiva, e ad ammettere come una base possibile di ricerca, l'ipotesi di una nuova e diversa idea di rivoluzione, e cioè di una idea che, pur affermandosi, al pari di quella *moderna*, come positività e come valore, si presenti tuttavia in termini tali da non vanificare e distruggere del tutto la posizione conservatrice *pura*, ma da garantirne e mantenerne invece, sia pure criticamente, l'interna verità.

Sta dunque di fatto che l'indirizzo *puramente* conservatore — e proprio in virtù della logica stessa del suo interno sviluppo — viene infine a sgomberare il terreno per un'indagine come quella che ci siamo proposti: per un'indagine insomma che — come oggi è divenuto senza dubbio urgente — si volga ad appurare la possibilità o meno di un nuovo concetto di rivoluzione. Anzi, si può ben dire che un tale indirizzo, nonché togliere di mezzo ostacoli, resistenze e attriti, finisce addirittura per sospingere *positivamente* a una ricerca nel senso or ora precisato: esso è condotto e conduce infatti a riconoscere, da un lato, l'insostenibilità, sul piano razionale, di quel giudizio per cui la rivoluzione viene definita in termini assolutamente negativi e come un mero disvalore; e però, dall'altra parte, non può neppure accettare — poiché gli risulta del tutto incomprensiva della sua specifica ragion d'essere e gli è completamente antitetica — quella *figura moderna* del « salto rivoluzionario », che oggi è la sola stocamente in atto. Ora è appunto per questo insieme di motivi che il contributo di chiara natura teorica, quale precisamente può esser fornito, ai fini dello sviluppo e del completamento della nostra ricerca, dall'indirizzo conservatore *puro*, finisce per assumere una forma e una portata ancora più sostanziali e concrete.

Nello sforzo di risalir la spirale che conduce all'esito irrazionalistico, e di estinguerla nella sua stessa radice, quanti si sono mossi e hanno rigorosamente pensato entro il quadro della *pura* conservazione, saranno invero portati, di necessità, a respingere e a rinnegare via via tutti quei principî e tutte quelle tesi, che pur avevano loro permesso di recepire il *moderno* concetto di rivoluzione, e di incorporarselo in un modo che, come sembrava conforme alla logica del loro schema ideale, così lo sarebbe stato in effetti, se non li avesse finalmente obbligati a pagare il prezzo inopportabile della caduta nell'irrazionalismo. In altre parole, una volta che si sia riconosciuto inevitabile l'abbandono di quel giudizio per cui la rivoluzione si definisce come qualcosa di assolutamente e compattamente negativo, e dun-

que come un *mero errore*, non può non aprirsi in concreto, dinnanzi all'indirizzo *puramente* conservatore, la via della più decisa e più completa autocritica. Per l'impossibilità stessa di ripiegare e di arroccarsi sul terreno del pensiero *moderno* — e di concludere così immediatamente il discorso, ammettendo la positività e la sufficienza della *figura* rivoluzionaria da esso elaborata —, si sarà infatti naturalmente sospinti a proseguire sino in fondo nel cammino iniziato e si sarà di conseguenza sollecitati, o meglio costretti, a rimettere in discussione, a sottoporre a una critica radicale e liquidatrice, quelle medesime tesi che avevano consentito e condizionato — che anzi già implicavano e contenevano — il giudizio, sopra ricordato, di condanna totale sia dell'idea di rivoluzione sia di ogni sua possibile epifania storica.

Cadrà allora per primo, lungo una simile strada, quel principio della *causazione ideale*, da cui, come si è visto nel fascicolo precedente, le diverse manifestazioni del fenomeno rivoluzionario potevano essere ricondotte a un'unica origine, e cioè all'*interno* rigore teorico, all'assoluta coerenza *intrinseca*, di un determinato indirizzo di pensiero — quello, precisamente, *moderno* e marxista — al quale appunto, proprio per tali sue caratteristiche, poteva essere riconosciuta la peculiare virtù di dispiegare fattivamente un massimo di incisività anche nella prassi, e dunque la capacità medesima di far esplodere, nel vivo del processo storico, l'*apparizione* rivoluzionaria. E però, subito dopo, non dovrà forse cadere, altresì, lo stesso supporto fondamentale dell'intero edificio eretto dall'ideologia conservatrice *pura* a proposito della tematica e della realtà della rivoluzione? Non dovrà essere, insomma, radicalmente respinta la tesi della piena impossibilità *oggettiva* del fenomeno rivoluzionario, della natura, per così esprimerci, assolutamente *superflua* e *gratuita* di ogni affermazione, nel concreto storico, di un fenomeno siffatto?

Ebbene, anche quest'ultima conseguenza è certamente inevitabile; ma — giova sottolinearlo — quella tesi costituisce pur sempre la sola base idonea ad accogliere l'esperienza rivoluzionaria entro il contesto di un pensiero irriducibilmente eterogeneo e impermeabile (come è in effetti quello conservatore *puro*) a qualsivoglia idea, a qualsiasi epifania della rivoluzione, le quali non si risolvano sin dall'inizio, e senza residui, nei termini di una intrapresa meramente *soggettivistica*. Diviene perciò del tutto chiaro, pervenuti a questo punto, come non vi sia più che un passo, e un passo assai breve, tra un'autocritica tanto generale e completa e il riconoscimento della necessità di formulare una nuova *ipotesi di partenza* in merito all'*apparizione* del processo rivoluzionario: quella, in concreto, di una sua *genes*

oggettiva, che non sia peraltro un momento della dialettica del reale ipotizzata dal pensiero *moderno*, e di cui quindi la *figura* marxista verrebbe semplicemente a essere una delle possibili interpretazioni.

Che allora, su questo nuovo terreno e secondo una tale prospettiva, si giunga immediatamente a sciogliere dal suo carattere *assiomatico* l'unica idea di rivoluzione esistente, quella, appunto, *moderna* (e si venga quindi, nell'istante medesimo, a costituirla una buona volta in *problema*), non è più davvero questione da meritare oramai l'indugio, nonché di una minuziosa verifica dimostrativa, nemmeno di un rapido commento. E così pure, diviene subito evidente il fatto che lo stesso marxismo non può, ora, non essere riconosciuto (anche da chi ne respinga la peculiare « visione del mondo ») in tutta la sua decisività storica e in tutta la portata della sua indispensabile *lezione* teoretica e pratica, dal momento che, in effetti, è stato e rimane, nell'ambito dell'attuale quadro culturale e ideologico, l'unica forma di pensiero che abbia stabilito e affermato, nei suoi specifici modi, la necessità e il valore della *dimensione* rivoluzionaria. D'altra parte, e per concludere, ci si può forse rifiutare ancora di ammettere, dopo quanto si è detto fin qui, che la nuova *ipotesi di partenza* viene a costituire, per chiunque si è mosso entro i termini dell'indirizzo conservatore *puro*, la sola condizione in cui gli sia dato di continuare a pensare?

Precisamente a queste conclusioni, del resto, si era già pervenuti, da ultimo, nello scorso fascicolo. Ma ora, proprio sulla base di tutto quello che abbiamo richiamato per sommi capi (e passiamo, con ciò, ad affrontar finalmente un nuovo tema, un punto ulteriore di quest'indagine sull'idea di rivoluzione), può cominciare a farsi chiaro che, per definire e sviluppare in ogni suo aspetto la nuova tesi della *distinta genesi oggettiva* del fenomeno rivoluzionario, è giusto ed è logico procedere in una sola maniera.

Vi è insomma un unico modo di andare avanti in questa nostra ricerca: un unico modo, almeno, che sia effettivamente adeguato, che sia storicamente all'altezza, e cioè comprensivo di tutta l'esperienza, teorica e pratica, accumulata a proposito della questione rivoluzionaria. Di fatto, se pur non si vuole ripartire irrazionalmente da zero, e se ci si vuole avvalere, all'opposto, del pieno utilizzo critico del patrimonio culturale esistente, bisognerà necessariamente muoversi lungo una direzione e secondo uno schema di indagine, da cui si sia portati innanzitutto a stabilire quali siano, tra le formule che condizio-

nano la *figura* rivoluzionaria marxista, quelle che non possono essere assolutamente accettate da una mentalità conservatrice *pura*, e che le risultano, quindi, meramente arbitrarie ed erronee.

Si potrà allora appurare, in secondo luogo, se a simili proposizioni, così appunto individuate e definite, non *corrisponda*, al contrario, qualcosa di *specificamente oggettivo*, e se pertanto non vadano annoverate tra le possibili forme interpretative di una realtà *determinata*, che sfugge invece alle categorie dell'indirizzo *puramente* conservatore; ma in tal caso, e cioè se ci si accorgerà di dover rispondere positivamente a un simile quesito, è ovvio che si sarà altresì enucleata nel modo migliore, e soprattutto nella sua sostanza distinta e autonoma da ogni successiva interpretazione, la scaturigine prima del processo rivoluzionario: anzi, si sarà finalmente colta, nel suo stesso prodursi, nel suo formarsi iniziale, la *peculiare* ragione *obiettiva* della necessità storica e dell'indispensabilità di principio del concetto di rivoluzione.

Certo, a questo medesimo punto si sarà anche obbligati a constatare l'esaurimento completo della posizione *puramente* conservatrice, la quale, in effetti, avrà palesato tutt'intero il suo limite. E però gli stessi assertori più rigidi di una tale « visione del mondo » non potranno non riconoscere il positivo carattere di generale costruttività e il significato radicalmente innovatore di una simile crisi. La fine inevitabile, la dissoluzione integrale dell'ideologia conservatrice *pura*, e dunque di uno dei due indirizzi decisivi del *sistema culturale* oggi in atto, verranno infatti a coincidere con la prima, netta fuoruscita da questo sistema medesimo. In realtà, sarà stata finalmente scoperta e definita la *distinta dimensione oggettiva* del fenomeno rivoluzionario; l'attuale *figura* di quest'ultimo — la sua *figura* marxista, l'unica, sinora, storicamente disponibile — sarà stata, di conseguenza, *problematizzata*, e il discorso intorno alla rivoluzione, infine, non soltanto sarà divenuto ben più ricco e più ampio, ma si sarà mutato nella sua stessa struttura interna, poiché sarà stata appunto fondata la piena possibilità di un nuovo e diverso concetto del *salto* rivoluzionario. Ora, non sono forse, tutti questi, dei risultati assolutamente inconseguibili entro il quadro del *sistema culturale* esistente?

Si può dunque concludere senz'altro che il dissolvimento autocritico, e non irrazionalistico, della posizione conservatrice *pura*, lungi dal significare semplicemente la condanna di questo solo indirizzo di pensiero, determina, nel modo più immediato, la crisi definitiva di quell'edificio ideologico, e insomma di quella « visione del mondo », in cui finiscono per confluire e per risolversi tutte le correnti ideali che oggi tengono il campo. Né vale obiettare che il marxismo — l'al-

tra massima struttura portante del vigente *sistema culturale* — rimane ancora, sotto un suo aspetto decisivo, totalmente imprevisto, posto che la sua interpretazione del fenomeno rivoluzionario può benissimo rivelarsi del tutto sufficiente e adeguata. Sta di fatto che, appunto, di una interpretazione si tratta; e ciò significa precisamente che, tra le sue caratteristiche fondamentali, il marxismo ha comunque perduto quella che rendeva la sua egemonia immobilizzatrice e schiacciante: la verità o meno del discorso marxista può infatti, oramai, essere discussa, e la critica della *figura* rivoluzionaria *moderna* può essere condotta sino in fondo, senza che, per questo, vengano compromesse le sorti dell'idea stessa di rivoluzione e risulti pertanto vanificata ogni possibilità di una prassi in tal senso.

Abbiamo individuato così, in tutta la sua portata e il suo valore, il primo vero tema di questa terza e ultima parte della nostra ricerca. È cioè necessario procedere adesso a una descrittiva più diretta e più specifica e a un esame più ravvicinato, se non della posizione conservatrice *pura* in quanto tale, certo dei modi in cui il concetto *moderno* di rivoluzione — l'unico oggi in atto — ne rimane effettivamente accolto e ne risulta, inevitabilmente, fissato e definito; e questo, come è ovvio, al fine di scoprire e di precisare, nella maniera più esatta, quale sia quella tesi che è organica e decisiva per il discorso rivoluzionario marxista, e che invece, naturalmente entro la logica dell'indirizzo conservatore, può venir concepita e può presentarsi soltanto nei termini di una *mera opzione*, proprio perché, essendo ingiustificabile per chi ragioni all'interno delle categorie del *puro* conservatorismo, non può non apparirgli ingiustificata e non configurarsi dunque, ai suoi occhi, semplicemente come qualcosa di arbitrario e di *postulatorio*.

È chiaro infatti che, una volta delucidati con un massimo di precisione tutti questi aspetti (una volta, insomma, messo puntualmente a fuoco questo insieme di problemi, e operata quindi la ricognizione scrupolosa dei modi per cui l'idea e l'epifania della rivoluzione vengono assunte come gli obbligati svolgimenti di un *puro errore*), rimarrà senz'altro sgombra, e anzi già in sostanza tracciata, la via per cercar di stabilire se, contro quanto afferma l'intero *sistema culturale* esistente, non si dia invece il caso che a quell'*opzione* fondamentale, di cui sopra si è detto, corrisponda un fatto *storicamente oggettivo* — non però *assolutamente necessario* —, tale da condizionare in forma negativa, e in misura determinante, la *figura* stessa dell'uomo, e pertanto, attraverso la costruzione di uno specifico assetto del sistema sociale, la vita e il destino dell'umanità associata.

Per condurre a termine lo svolgimento di un simile tema, occorre dunque prender le mosse da un'analisi il più possibile completa dei modi in cui l'indirizzo conservatore *puro* recepisce, e perciò si rappresenta, il fenomeno rivoluzionario. Né ci sembra che, a questo scopo, si dia un mezzo più opportuno di quello di riportare qui, nei suoi momenti essenziali, la posizione di Augusto Del Noce, la quale costituisce appunto — come si vedrà facilmente in seguito — la forma più rigorosa, coerente e completa, dell'interpretazione della *figura* rivoluzionaria *moderna* da parte del pensiero e nell'ambito delle categorie del *puro* conservatorismo.

È lo stesso Del Noce a fornirci una sintesi, rapida ma sufficientemente comprensiva, della sua impostazione di fondo (¹). « Prendiamo a considerare — scrive egli infatti — una frase dello Engels: "la tesi della razionalità di tutto il reale si risolve, secondo le regole della dialettica hegeliana, in quest'altra: tutto ciò che esiste merita di morire". Perché il suo senso appaia nella maggior luce, opponiamola a queste parole di Pascal: "essi (Socrate e Seneca, e in generale i filosofi antichi) sono rimasti sotto l'errore che ha accecato tutti gli uomini nel primo: essi hanno tutti ritenuto la morte come naturale all'uomo". Se seguiamo il motivo pascaliano, diremo che la dialettica, così come è presentata dallo Engels, significa l'estensione massima del peccato che ha accecato il primo uomo ».

È questo — giova sottolinearlo fortemente — l'asserto decisivo che, secondo il Del Noce, fonda la possibilità stessa della posizione rivoluzionaria *moderna*. E in realtà egli perviene a farne discendere in un modo *formalmente* rigoroso l'intero discorso marxista, nel tentativo di dimostrare come quest'ultimo trovi, in quell'accezione della dialettica di Hegel, una base pienamente adeguata per tutti i suoi successivi sviluppi.

(¹) Tutti i brani che qui si citano successivamente sono tratti dal saggio di Augusto Del Noce su « Filosofia e politica nel comunismo », pubblicato nei *Quaderni di Azione Sociale* (Anno VIII, n. 1, gennaio-febbraio 1957, Roma). È questo infatti lo scritto in cui il Del Noce aderisce più strettamente alla posizione conservatrice *pura*, esprimendola così, e sintetizzandola, nel modo migliore e più completo. Certo, e ci preme di sottolinearlo, il Del Noce ha affrontato il problema del discorso rivoluzionario *moderno* e del marxismo in studi ben superiori a quello di cui qui ci avvaliamo (si veda in proposito il saggio su « La non-filosofia di Marx e il comunismo come realtà politica », ristampato nel n. 5-6 di questa nostra rivista); ma in tali ricerche egli, come già altra volta si osservava, tende a travalicare i limiti del *puro* conservatorismo, e fornisce quindi dei « prodotti » assai meno utilizzabili al fine che ci proponiamo in queste pagine: quello, cioè, di tratteggiare un'immagine aderente e precisa della posizione conservatrice *pura* nei suoi rapporti con la questione rivoluzionaria.

La cosa, del resto, risulterà subito chiarissima, seguendo, punto per punto, le varie fasi attraverso cui il Del Noce svolge il proprio ragionamento. « La coerenza ultima del razionalismo — così egli adesso procede — starà allora nel rifiuto che vi siano delle realtà o delle verità “definitive” (assolute, eterne). Filosofo sarà di conseguenza chi denuncia la mistificazione di una qualche verità come sacra: viene con ciò ritrovata l'attitudine illuministica. Ma quale nuovo significato dovrà essa assumere dopo la scoperta hegeliana? È molto facile intendere quali debbono essere le critiche che il marxismo muove a Hegel: di aver “mistificato” la dialettica misticizzandola, nell'usarla non nel senso di negatività, ma in quello di giustificazione della realtà già avvenuta. Questo errore dipende in primo luogo dalla sua intenzione di costruire un sistema, poiché (è sempre Engels a notarlo) “un sistema di filosofia deve, secondo le esigenze tradizionali, concludersi con una qualche specie di verità assoluta. Qualunque sia dunque la forza con cui Hegel, specialmente nella *Logica*, afferma che questa verità eterna non è altro che il processo logico, cioè il processo storico stesso, egli si vede tuttavia costretto a dare una fine a questo processo, precisamente perché è obbligato a far concludere il suo sistema con una fine qualsiasi”. Ma il sistema è la forma espressiva della filosofia speculativa (rivolta a *comprendere* il reale), e l'anima della filosofia speculativa deve poi venir ricercata nell'idealismo, vale a dire nella concezione secondo cui la filosofia sarebbe l'autocoscienza del principio ideale del reale. La riforma dell'hegelismo, necessaria per porre in luce la verità della dialettica, è quindi, insieme, critica della filosofia speculativa e dell'idealismo ».

Quale forma però dovrà prendere, allora, la filosofia marxiana? In Marx — osserva acutamente Del Noce — « la riaffermazione dell'unità dialettica del razionale e del reale dovrà coincidere con la radicale *ateologizzazione* della ragione. L'uomo non verrà più misurato dalla ragione, dalla presenza dell'universale, del valore, dell'idea di Dio ecc., con le categorie gnoseologiche ed etiche dipendenti (l'interiorità e la sua traduzione pratica nella categoria del “privato”), ma sarà *misura della ragione*. Dunque *umanismo*: non certo però nel senso che la ragione sia “accidente” dell'uomo (nel senso, insomma, feuerbachiano), perché così si perderebbe di nuovo la dialettica. Occorre quindi procedere alla critica dello stesso concetto di “natura umana”, affermando che *l'essere uomo di una determinata situazione storica* esaurisce l'essere umano, che, in altre parole, alla “essenza uomo” si sostituisce la sua “socialità”. Si può dire che l'uomo è così ridotto al momento del processo della prassi; quando però si avverta che ciò non significa affermare la passività dell'uomo, perché con una

simile affermazione si ricreerebbe una trascendenza della prassi rispetto all'uomo. Marx pensa cioè che l'uomo non è un prodotto passivo dell'ambiente, che anzi agisce su di esso per trasformarlo [...] (teoria del "rovesciamento della prassi") ».

Ebbene, qui giunti, la strada è ormai aperta per la definizione di tutti gli aspetti e gli sviluppi del discorso rivoluzionario *moderno*, in un modo conforme all'esigenze del pensiero conservatore *puro*. Del Noce ne è, d'altro canto, perfettamente consapevole. « A partire da questo punto fondamentale — scrive egli infatti — si possono spiegare tutte le figure del marxismo strettamente filosofico come di quello politico. Abbiamo invero, nella organizzazione dell'idea di partecipazione, il più totale rovesciamento del platonismo: non già, si intenda, di questa o quella sua forma storica, ma di quell'aspetto per cui la sua verità ha potuto venire assunta in quella del cristianesimo e condizionare l'intero pensiero occidentale, trovandosi presente in qualche maniera anche nelle forme di filosofia più lontane dal pensiero di Platone. L'uomo, per il marxismo, non pensa in quanto partecipa a una ragione, o comunque a un'essenza o natura, universale, ma in quanto uomo di una determinata situazione storica; d'altra parte, in tale situazione storica, è soggetto attivo. Ne consegue che il pensiero perde ogni carattere rivelativo per diventare attività trasformatrice del reale ("l'uomo-lavoro"): "nella prassi soltanto l'uomo può provare la verità, cioè la realtà e potenza, l'oggettività del proprio pensiero" (2ª *Tesi su Feuerbach*). Importa osservare come l'ideale comunistico si trovi inizialmente fondato su questa tesi filosofica, non su considerazioni economiche, e tanto meno, naturalmente, su motivazioni morali. Per Marx, il regime della proprietà privata è la conseguenza sociale della distinzione e della priorità di cultura e di interiorità a lavoro: ma se l'uomo non soltanto lavora, ma è *lavoro*, si intende come il regime della proprietà privata debba essere considerato come un regime di asservimento. Ateismo radicale, anticristianesimo e comunismo fanno dunque, per Marx, tutt'uno. Non si può quindi dire che Marx sia comunista e *anche* anticristiano; per l'*origine filosofica* del suo comunismo, è invece giusto dire che Marx è comunista *perché anticristiano* ».

A una conferma e a un'ulteriore giustificazione di questi medesimi risultati si perviene, del resto, non appena si passa all'analisi del materialismo, di cui oramai è facile intendere la portata decisiva e il carattere necessario nella determinazione della *figura* marxiana. « Se il pensiero — continua infatti Del Noce — è *prassi*, cioè attività sen-

sitiva umana, è pensiero espressivo e non rivelativo e non è nulla oltre la sua manifestazione sensibile; si ha dunque un materialismo integrale, che coincide con un "umanismo reale", perché non si tratta di fare del pensiero l'epifenomeno della materia. Così al materialismo dei dati obiettivi della natura, retrocesso a materialismo volgare, si sostituisce, come soluzione critica, il materialismo delle situazioni sociali. Il materialismo naturalistico, volgare, non sarebbe, per Marx, che la traduzione decaduta di questo materialismo, sul piano della filosofia speculativa. È questo il senso della prima delle *Tesi su Feuerbach*: "Il difetto capitale di tutto il materialismo passato è che il termine del pensiero, la realtà, il sensibile, è stato concepito sotto la forma di oggetto o di intuizione; e non già come attività sensitiva umana, come *praxis*, non soggettivamente. Quindi è avvenuto che il lato dell'attività fu sviluppato dall'idealismo in opposizione al materialismo, ma solo in astratto, perché naturalmente l'idealismo non sa nulla dell'attività reale e sensitiva come tale". Cioè il materialismo, per essere coerente, deve rinunciare a presentarsi come una filosofia speculativa e deve intendere il pensiero non già come rivelazione, ma come attività trasformatrice della realtà; reciprocamente, solo il materialismo riesce a una filosofia che sia azione, non potendo l'idealismo trattare dell'azione che in astratto [...] Si intende da ciò l'ordine in cui gli aspetti del pensiero filosofico marxista devono venire compresi: anzitutto l'assoluto razionalismo, identificato con la concezione dialettica del reale; di conseguenza l'assoluto storicismo, come negazione di ogni verità assoluta, il quale, a sua volta, è reso possibile dall'assoluto materialismo ».

Non vi sono allora più ostacoli a scorgere, e anzi a comprendere sino in fondo, l'intima necessità *logica*, per il marxismo, della conclusione rivoluzionaria. Del Noce può pertanto condurre rapidamente a termine la sua esposizione, e può cogliere nel tempo medesimo — in modo pienamente omogeneo alle esigenze di una difesa dei valori su cui si sostiene l'indirizzo conservatore *puro* — l'opportunità di una radicale condanna della *moderna* idea di rivoluzione e di ogni sua possibile epifania storica. « Nell'ultima delle *Tesi su Feuerbach* — ricorda egli appunto — si legge che "i filosofi si sono limitati a *interpretare* il mondo in modi diversi; si tratta però di *mutarlo*". Ma — aggiunge subito Del Noce — evidentemente questa frase non vuole semplicemente dire che l'uomo si varrà della conoscenza delle leggi della storia per modificarla. Allude invece a un superamento della filosofia, che deve essere insieme la sua realizzazione: al superamento del tipo del filosofo in quello del rivoluzionario [...] E di fatto, in forza delle premesse che si sono dette, la filosofia non potrà più es-

sere, per Marx, la comprensione in un "sistema" di una totalità realizzata; non potrà più essere, in modo particolare, l'*autocoscienza* dell'idea come in Hegel, perché non si può darne questa definizione se non ponendo correlativamente come concluso lo sviluppo storico della realtà. La filosofia deve trovare invece la sua forma espressiva nella *realizzazione di una totalità*: nella costruzione di una società senza classi, in cui l'universalità del pensiero sarà il risultato della soppressione di quest'ultime. Al totalismo del sistematico si sostituisce, insomma, il totalismo del rivoluzionario: quello che troverà appunto la sua esplicazione storica nel totalitarismo ».

Ecco dunque — come poco sopra si era preannunciato — che nel corso di un medesimo ragionamento si può realmente giungere (e vi si è giunti in effetti) all'affermazione della necessità per il marxismo del « salto rivoluzionario » e alla sua intransigente condanna negli stessi termini crudi e sbrigativi, e perciò tanto più massicci e apodittici, dell'immediata polemica di parte. Né il Del Noce vuole lasciare dubbi in proposito; ben all'opposto, si affretta a ribadire queste sue conclusioni finali.

« Dato il rovesciamento marxista della nozione platonico-cristiana dell'uomo — egli scrive —, critica filosofica non potrà naturalmente significare "invito a rientrare in se stessi", nelle infinite forme, religiose o laicizzate, che questo tema ha assunto. Neanche vorrà dire mostrare l'insufficienza di una filosofia a pensare i problemi particolari dell'esperienza storica: perché così si resterebbe ancora sul piano di uno storicismo giustificante. Significherà, invece, fare apparire che quello che dalle varie filosofie viene presentato come *uomo eterno* è sempre l'uomo di una determinata forma di società. E poiché le idee sono sempre idee di un uomo in una determinata situazione storica, non si potrà mostrarlo se non mutando la situazione storica medesima (il rovesciamento marxista della posizione di Feuerbach nei riguardi della religione è sotto questo rispetto eloquente). *Per ragioni strettamente teoretiche il concetto di critica filosofica viene quindi portato nel marxismo a coincidere con quello di rivoluzione.* Inoltre: poiché nel marxismo il pensiero non è *rappresentativo di essenze*, il valore di una filosofia non potrà essere misurato dall'*evidenza dei principi*. Quindi, via obbligata, sarà misurato dal risultato storico: le filosofie, cioè, non saranno che storiche ipotesi di lavoro, verificate, sperimentalmente, dalle operazioni reali cui danno luogo. Vale a dire: il marxismo è costretto, dopo la sua critica dell'apprensione delle es-

senze, a portare la discussione con gli altri filosofi sul piano della storicità; a cercare, come unica garanzia della verità storica della sua filosofia, la verifica sperimentale. Il che chiarisce, tra l'altro, come il passaggio di Marx all'economia politica e all'attività rivoluzionaria non debba venire inteso come abbandono della filosofia. Neppure, però, come semplice sua applicazione, nel senso dell'applicazione di una filosofia che avrebbe in sé il proprio criterio di verità: [...] *la prassi politica infatti* — è questo il punto essenziale — *è lo stesso articolarsi del marxismo come "superamento della filosofia"*; e il partito, come organo della realizzazione di una totalità, è il surrogato marx-leninista di ciò che per Hegel era il "sistema" come consapevolezza di una totalità già realizzata. Il partito, insomma, è una *realtà filosofica*, che ha per linguaggio non più il discorso verbale, ma l'azione politica. L'aspetto del materialismo dialettico e quello del partito rivoluzionario, dunque, sono del pari essenziali alla compiutezza della filosofia marxista: [...] il primo tiene il posto di quello che nell'hegelismo era la filosofia della natura; il secondo, della filosofia della storia. L'organo della realizzazione della totalità, il Mediatore (scriviamolo pure con la maiuscola, perché a questo punto ha inizio, nel marxismo, la teologia laicizzata) per il passaggio alla società senza classi, alla trascrizione atea del Regno Eterno, è per Marx, come è notissimo, il Proletariato: con Lenin a esso sottentrerà il "Partito". Con ciò si ha il trapasso dalla Dittatura del Proletariato, che resta ancora democrazia, anche se non liberale, al totalitarismo propriamente detto ».

Possiamo, a questo punto, considerare sufficientemente definita, in tutti i suoi aspetti essenziali, la posizione di Augusto Del Noce in merito al problema del marxismo e della *figura* rivoluzionaria *moderna*. Certo è ovvio che una folla di dubbi, di obiezioni, di interrogativi e di quesiti possa affacciarsi subito — alla mente di chiunque non accetti le categorie del *puro conservatorismo* — a proposito della validità, o meno, tanto della linea generale quanto dei singoli e specifici giudizi, che caratterizzano un'impostazione siffatta. Quello però che, per adesso, qui ci importa — come oramai dovrebbe essere chiaro — non è certo la valutazione, e meno ancora una critica confutatoria, dei concetti di fondo o delle varie tesi particolari, di cui si sostanzia e in cui si articola la risposta che, di fronte al « successo » del marxismo e alla trionfale epifania storica della esperienza rivoluzionaria, è stata elaborata dal Del Noce. In realtà, se ne abbiamo esposto accuratamente il pensiero, lo abbiamo fatto, in questa sede,

con un unico scopo e per una sola ragione: perché in esso si può cogliere e si può quindi studiare — come del resto si è già accennato — la forma più rigorosa, coerente e completa, che possa mai essere assunta, sulle questioni del marxismo e della sua idea di rivoluzione, dall'indirizzo conservatore *puro*.

Né riguardo a un simile argomento, che costituisce senza dubbio un punto di passaggio fondamentale per la nostra ricerca, ci sembra vi sia bisogno di soffermarsi troppo a lungo, in uno sforzo di dimostrazione e di verifica. Può infatti risultare immediatamente, oramai, che nello schema interpretativo, fornito dal Del Noce, si ritrovano accolte in modo integrale, e pienamente espresse e confermate, tutte quelle affermazioni e negazioni, che la posizione conservatrice *pura* è necessariamente indotta a pronunciare, non appena si viene a imbattere nel problema rivoluzionario.

Così, da un lato, il *modello* proposto dal Del Noce si regge appunto sul deciso ed esplicito riconoscimento di quella completa coerenza intrinseca e di quella assoluta e totale compattezza *interiore*, che — raggiunte dal *moderno* concetto di rivoluzione allorché acquisisce la sua culminante forma marxista — garantiscono conseguentemente la piena plausibilità, almeno in linea logica, dell'ipotesi di una *causazione ideale* del fenomeno rivoluzionario: dell'ipotesi, cioè, che ogni insorgenza della rivoluzione compaia e si dispieghi nel concreto della storia semplicemente in virtù di una determinata scelta *oggettiva*, e insomma quale pratico effetto di un particolare giudizio — libero, incondizionato, arbitrario — sulla realtà e sulla natura dell'uomo. Dall'altro lato, poi, quel *modello* non si sostiene forse sulla radicale condanna, sull'affermazione di una intollerabile negatività umana e di una erroneità assoluta, della *figura* marxista e di quella fenomenologia rivoluzionaria che non può non discenderne in linea diretta, e che è concepita e considerata, del resto, come la sola possibile?

Quelle connotazioni essenziali, che — come si è visto nello scorso fascicolo — caratterizzano *necessariamente* il rapporto dell'indirizzo conservatore *puro* con l'idea e la realtà storica della rivoluzione, sono dunque tutte presenti, nessuna esclusa, nel *modello* costruito dal Del Noce. E in effetti, a chi volesse ancora obiettare che il rifiuto della soluzione rivoluzionaria (condannata appunto come radicale negatività ed erroneità assoluta) vi si trova espresso, comunque, in termini troppo immediatamente mutuati dalla polemica e dalla propaganda di parte, così da suonar giustapposto o gratuitamente voluto, sarebbe facile rispondere subito, osservando che il giudizio conclusivo — secondo cui il fenomeno della rivoluzione e quello *totalitario* vengono

a coincidere — è già integralmente contenuto, anche se in modo implicito, in quelle due asserzioni fondamentali, che sorreggono l'intero discorso elaborato dal Del Noce, e che sottolineano precisamente come, attraverso il marxismo, la filosofia si superi e si continui, *senza residui*, nella prassi, e il filosofo, di conseguenza, debba trasformarsi e si trasformi nel rivoluzionario, aprendo pertanto la strada alla novità assoluta del partito politico del proletariato, « pratico intellettuale collettivo ». Non significa invero, tutto questo, che il *modello* di cui stiamo trattando, non si appoggia né si puntella alla cruda e diretta vitalità del dibattito ideologico e della lotta politica, ma la *raggiunge*, e proprio in virtù delle ragioni autonome della sua interna struttura?

Ben lungi perciò dal deporre nel senso che la posizione di Augusto Del Noce si contraddistinguerebbe per un facile, praticistico e preconconcetto pressapochismo, la finale condanna del processo rivoluzionario *moderno*, in quanto manifestazione massima e conclusiva della catastrofe totalitaria, non viene minimamente a interrompere, e tanto meno a spezzare, la coerenza e il rigore della generale linea teoretica. Ne discende, anzi, come l'ultima e la più inevitabile delle sue conclusioni; di maniera che ogni possibile dimostrazione della superficialità, o della inadeguatezza, di quel giudizio di condanna comproverebbe semplicemente che esiste un limite nell'indirizzo conservatore *puro* in quanto tale, e non certo che il Del Noce abbia arbitrariamente forzato, per pregiudizio politico reazionario, la logica interna e l'intima legge di sviluppo di una siffatta forma di pensiero.

Ma se — come può darsi oramai per acquisito — di fronte al problema del marxismo e del processo rivoluzionario la posizione assunta dal Del Noce e quella conservatrice *pura* coincidono pienamente e fanno, per così dire, tutt'uno, è anche chiaro che, dall'accurata e completa descrizione della prima, dobbiamo essere stati posti in grado di *identificare* la vera *idea di base* del discorso rivoluzionario *moderno*: quella tesi appunto che — secondo quanto si è già scritto in precedenza —, mentre è determinante e necessaria per lo stesso formarsi della *figura* marxiana, è invece, e nell'atto medesimo, del tutto ingiustificabile entro l'ambito del *puro* conservatorismo e finisce perciò, in tale quadro, con l'apparire nei termini di qualcosa di arbitrario e di meramente *postulatorio*. Era questo, in realtà, il massimo risultato cui si mirava, quando abbiamo riportato fedelmen-

te le singole proposizioni fondamentali da cui viene definito il *modello* proposto dal Del Noce: e, ci sembra, lo si è senz'altro raggiunto.

Abbiamo infatti potuto vedere che, nel *modello* in questione, l'intero discorso marxista, l'intera tematica *moderna* intorno al fenomeno rivoluzionario discendono — lungo il filo di una logica che almeno agli occhi del *puro* conservatore non presenta smagliature — da una accezione ben precisa della dialettica hegeliana, il cui significato più profondo e più vero viene ritrovato e definito nel fatto che, attraverso di essa, il criterio della razionalità del reale si risolve necessariamente, e senza residui, nel riconoscimento della *assoluta positività* della fine — della *morte* — di ogni singolo *dato* di natura come di ogni aspetto del concreto processo della storia. E in effetti ad altro non allude la frase di Federico Engels, già più volte citata, secondo la quale il senso della grande dialettica idealistica (e insomma di quella *culminante* « filosofia tedesca » di cui, in senso rivoluzionario, « il proletariato è l'erede ») si riassume nell'asserto che « tutto ciò che esiste *merita* ⁽²⁾ di morire ».

Su questo punto dunque, del resto decisivo, il discorso *puramente* conservatore, elaborato dal Del Noce in maniera rigorosa, coglie a pieno nel segno, e fornisce, con una perspicuità non riscontrabile altrove, la sua lezione fondamentale. Certo, si deve qui rilevare subito che, data una simile base di partenza, la scelta rivoluzionaria può poi concretamente formarsi *solo* come la conseguente assunzione, *ma operata, a sua volta, in termini dialettici*, di quell'asserto: *solo* in quanto si costituisce, cioè, *come una risposta* (l'unica possibile) di fronte a una condizione naturale dell'uomo e a uno sviluppo della realtà e della storia, che, se non possono essere ingenuamente, « utopisticamente » rifiutati (poiché si disconoscerebbe, nell'atto medesimo, la positività del necessario e continuo trapasso di ciò che è negativo, di ciò che *immediatamente esiste*), devono però essere criticamente ricompresi, affinché li si possa infine, *in modo razionale*, mutare e trascendere totalmente.

In altre parole, sono determinanti altresì, al definirsi stesso della scelta rivoluzionaria, la volontà e la capacità di ritrovare e di cogliere, all'interno di quella condizione naturale e di quello sviluppo, *un punto su cui far leva*, di maniera che, maturati dialetticamente i tempi e le cose, divenga finalmente possibile « rovesciarne » la logica concreta, « la prassi », e trasformarne perciò, sino in fondo, l'essenza, la « materiale », interna « struttura ». Né è difficile comprendere che,

(2) Il corsivo è nostro.

proprio in forza della necessità di caratteristiche siffatte, l'atto rivoluzionario verrà inevitabilmente a identificarsi con la *salvezza*, con la *redenzione*, tutte temporali e terrestri, del genere umano, alfine condotto, elevato, alla libera e incondizionata attività — che gli è immanente e virtuale — di pratico, « fabbrile » e *creativo* elaboratore dell'intera *immediatezza del dato*.

Tutto il discorso marxista e la stessa peculiare *figura*, in cui esso racchiude e definisce il fenomeno rivoluzionario, discendono pertanto, effettivamente, non solo da quella interpretazione della dialettica hegeliana, di cui sopra si è detto, ma anche, e *insieme*, dall'esigenza, appassionatamente avvertita, di dare una risposta affatto diversa da quella, contemplativa e altamente stoica, che era invece obbligata e tipica per il filosofo *tradizionale*: dall'esigenza, insomma, di fondare ed esprimere il deciso, concreto, umanissimo rifiuto di quel *destino di morte*, in cui si veniva a concludere, con Hegel, ogni « visione del mondo » governata dalle categorie razionaliste. Ora, l'ideologia *puramente* conservatrice, come è capace di vedere, in modo particolarmente acuto, il primo di questi due aspetti, e di sottolinearne la decisività, così resta del tutto insensibile e chiusa rispetto al secondo, il quale invero non può non essere estraneo al quadro teoretico e pratico del *puro* conservatorismo, se non altro per la buona ragione che verrebbe di colpo a negare ogni possibilità di definire la *figura* e l'esperienza rivoluzionarie sotto un segno di disvalore assoluto.

E però, un simile limite toglie forse significato e importanza all'asserzione conservatrice *pura* sulla determinante portata dell'idea hegeliana della negatività del reale per l'originarsi stesso del discorso rivoluzionario *moderno*? No, senza dubbio: dal momento che, anche quando si tien conto — come è giusto — del valore di *risposta*, necessariamente intrinseco al marxismo, rimane pur sempre indispensabile (ed è perfettamente possibile) far discendere tutte le successive proposizioni e la linea generale e di fondo dell'impostazione marxiana da quel concetto di Hegel, che si conferma, così, veramente *primario*.

Si vada a vedere, infatti. Ecco, in primo luogo, la tesi basilare di Marx, secondo la quale il *lavoro* — ossia la pratica attività umana presa nella sua immediatezza naturalistica, e correlata perciò, inevitabilmente e spontaneamente, all'obiettivo determinato e finito della produzione dei beni per i bisogni della vita fisica — costituisce l'essenza medesima (reale e non più mistificatamente idealistica)

della condizione *originariamente alienata* dell'uomo: di quella condizione, cioè, che apparenta quest'ultimo e lo accomuna a quanto « esiste », e che anch'essa, quindi, « merita », come tale, di dissolversi e di scomparire. Ecco, subito dopo, poiché appunto ne consegue in linea diretta, il riconoscimento dell'assoluta necessità di intendere nei termini e dentro il quadro della dialettica il corso dello sviluppo storico della vita associata: questo, invero, non può non accogliere passivamente, o quanto meno non può non patire come ineluttabile, quell'alienata situazione di partenza; ma proprio per una ragione siffatta — è chiaro —, esso deve altresì, in conformità della lezione di Hegel, poter risolvere questo suo carattere disumano e negativo nel fluire continuo di una processualità del puro transitorio, e deve pertanto svolgersi, deve adempiersi, *in modo effettuale e concreto*, sotto le regole del divenire dialettico e come loro unica, esclusiva estrinsecazione reale.

Ed ecco allora, su queste basi, la decisiva scoperta marxiana, la scoperta che finalmente rivela — come sta scritto nella prefazione al *Capitale* — il riposto « enigma della storia ». Il trapasso della dialettica dall'astrattezza dell'*idea*, necessariamente definita e conclusa, all'indefinita e aperta materialità della *prassi*, consente infatti di prospettarsi come possibile, o meglio come logicamente inevitabile, il rovesciamento dello sviluppo storico oggettivo; e tutto ciò mentre, per altro verso, la coincidenza piena dell'originaria alienazione dell'uomo con il *lavoro* (che diviene l'esauriente connotazione concreta del *dato* naturalistico umano), non solo permette, oramai, di stabilire le leggi e le fasi di quel rovesciamento di cui ora si è discusso, ma ne fornisce addirittura, nell'istante medesimo, il mezzo.

In sostanza, lungi dall'essere semplicemente accolto o evitato, patito o eluso, come ai tempi in cui imperava l'*ideologia signorile*, il *lavoro*, questo alienato destino naturalistico del genere umano (del cui carattere effimero è del resto garante la dialetticità del reale), può venir posto adesso alla base dell'intero corso dello sviluppo civile, può finalmente affermarsi quale vero « denominatore comune », può preconstituire e reggere, sino alla rivoluzione, gli andamenti e i processi della storia, e può erigersi, anzi, a misura suprema e univoca di qualsivoglia valore. Lo si può, in altre parole, assumere attivamente, *utilizzare* secondo un atto di « libera » scelta: e in effetti, come già dagli economisti era stato a Marx genericamente suggerito, lo *sfruttamento* del *lavoro* — ma dunque l'*utilizzo* di quanto, nel concreto, assomma e risolve in sé l'alienazione dell'uomo — prepara dialetticamente le condizioni oggettive della liberazione totale.

Condotto insomma dal capitalismo (malgrado il vincolo deformatore della pur necessaria mediazione borghese) al suo pieno generalizzarsi, alla sua *universalità*, alla fuoruscita completa da ogni sua metodica obbedienza a finalità particolaristiche, lo sfruttamento del lavoro permette infatti, giunto a un simile stadio, di accrescere sempre più impetuosamente, via via, la produttività del lavoro medesimo. Esso lo rende quindi, al limite, quasi del tutto inutile al conseguimento di quello scopo — la soddisfazione dei bisogni della vita fisica — cui è riferito per principio e cui rimaneva storicamente ordinato, e può dunque, alla fine, realmente « sopprimerlo in modo positivo », può, cioè, riassorbirlo in quello che è il vero e profondo obiettivo della storia: l'apparizione, l'epifania, della « libera prassi » dell'essere umano.

Così, da ultimo — ed ecco appunto la proposizione conclusiva del discorso marxista —, l'*atto rivoluzionario*, come ricorda Lenin ⁽³⁾, viene a costituire effettivamente lo sbocco inevitabile, e la sintesi, di tutte e tre quelle fondamentali correnti teoretiche e pratiche, che oramai, nell'epoca *moderna*, tengono il campo: la filosofia classica tedesca, l'economia politica anglo-sassone, il socialismo francese. Nello sforzo, profondamente e sanamente umano, di uscire dall'alienazione originaria senza precipitare nella falsa catarsi contemplativa del riconoscimento dell'universale dominio della morte, la prima di quelle grandi posizioni ideali non può infatti non trapassare nella seconda, e questa, a sua volta, deve necessariamente proseguire e concludersi nella teoria specifica e nella viva prassi del movimento operaio, ossia di quell'unica forza sociale che è interessata sino in fondo alla fuoruscita dallo sfruttamento del *lavoro*.

Solo che, proprio mentre eredita, raccoglie e *completa* in tal modo tutto il passato, riscattandolo in termini di valore e reinserendolo definitivamente nella storia dell'uomo; proprio, dunque, mentre si presenta e si definisce sotto il segno di un razionalismo pieno e maturo (come è quello, appunto, che è pervenuto alla forma storicistica), l'*atto rivoluzionario*, malgrado e contro tutto questo, *dovrà* altresì risolversi e adempiersi nel medesimo tempo — ed è quanto precisamente si rispecchia e si realizza, in maniera puntuale, nella *figura* marxiana della rivoluzione — attraverso l'intervento esplosivo

(3) Si veda: V. I. Lenin, *Carlo Marx*, Soc. Ed. « L'Unità », Roma, 1945, alla p. 41. In questo opuscolo, infatti, è stato ripubblicato lo scritto di Lenin, « Tre fonti e tre parti integranti del marxismo », in cui si trova la definizione che abbiamo sopra ricordato.

di un massimo di violenza (⁴). Chirurgico taglio nella continuità (pur pienamente riconosciuta come indispensabile) dello sviluppo storico; radicale e distruttivo congedo da tutto ciò che pur doveva essere accettato e persino sostenuto e promosso, perché preparava, nella necessità disumana dello sfruttamento, le condizioni materiali della libertà, quell'atto *misura* in effetti un *salto* che rimane tuttavia *incommensurabile*: il salto, non a caso *qualitativo*, dal *lavoro* all'*incondizionato* estrinsecarsi di quella « pratica attività » che è l'essenza stessa dell'« uomo generico », e perciò il salto dalla « morte » alla « vita », dal naturalistico e dal contingente all'assoluto.

Ora, e per concludere, ci sembra sia facile riconoscere, anche dopo averle così esposte, che queste fondamentali proposizioni marxiste — il cui insieme, in modo rigoroso ed esauriente, definisce nella sua interezza e nella sua genuinità originaria il pensiero marxiano — discendono tutte, lungo una linea logica diretta, da quella interpretazione della dialettica di Hegel, di cui sopra si è parlato, e che in sé è certo esatta, sebbene, come è chiaro, si sia questa volta tenuto conto che esse derivano *contemporaneamente* dalla volontà di trascendere lo stesso asserto hegeliano, secondo il positivo bisogno dell'uomo di affermarsi come una non peritura energia vitale, e di realizzare pertanto la propria vittoria sulla morte.

Il Del Noce ha dunque perfettamente ragione nel porre all'inizio e come fondamento dell'intero discorso marxista, e della *figura* rivoluzionaria che ne viene elaborata, quella scelta filosofica (o meglio propriamente metafisica) e insomma quel concetto della realtà e dell'essenza dell'uomo, che derivano appunto dalla messa a fuoco del significato profondo della posizione hegeliana, accettata come sintesi terminale e compiuta delle possibilità speculative e giudicanti dell'essere umano. Ha ragione — si badi bene — anche se, non a

(⁴) Si può intendere qui come la questione, oggi tanto dibattuta, della « presa violenta del potere », posta in antitesi alla « via democratica di transizione pacifica al socialismo », non abbia in sostanza nulla a che fare con quel problema della « violenza » come « levatrice della storia », che Marx, giustamente e rigorosamente, considera aspetto decisivo, e in certo modo culminante, di tutta la sua impostazione. Quali che siano le forme attraverso cui il movimento proletario accede al potere, *violento*, infatti, rimane sempre e inevitabilmente il concreto passaggio dalla *necessità* alla *libertà*, al *comunismo*; *violenta* cioè non può non essere, per la sua stessa logica intrinseca, quella radicale *metamorfofi* dell'essenza e della « struttura » dell'uomo, che è implicata dal salto rivoluzionario.

caso, gli sfugge poi totalmente che è altrettanto essenziale al formarsi dell'indirizzo marxista e soprattutto, specificamente, al costituirsi dell'idea di rivoluzione, il proposito, davvero pregiudiziale, di fornire alle conclusioni di Hegel una *risposta* nel senso del più completo rifiuto e perciò del « rovesciamento ».

Così, per esempio, egli senza dubbio sbaglia, quando, come si è visto alcune pagine addietro, assume quasi a compendio della visione cristiana la sentenza di Pascal sull'innaturalità della morte, e ritiene di potervi rinvenire l'antitesi stessa e la critica più persuasiva dei veri motivi ispiratori del pensiero di Marx. In effetti — e ci sembra di averlo dimostrato — al fondo di tale pensiero sta proprio, invece, il medesimo convincimento di Pascal; sebbene, com'è logico e ovvio, venga dalla filosofia marxista razionalisticamente rivissuto al di fuori di ogni prospettiva di trascendenza religiosa, e cioè nel quadro di un rigoroso immanentismo, in cui alla corruzione giansenista della natura umana si sostituisce puntualmente l'originaria alienazione naturalistica dell'uomo, e di conseguenza, all'opera salvifica della *Grazia*, l'intervento trasformatore del *salto* rivoluzionario, di quel violento *passaggio di qualità* che viene a coronare e a concludere la dialettica liberatrice del processo storico.

D'altra parte, è semplicemente, questo, uno degli esempi, anche troppo numerosi, che si potrebbero addurre per comprovare e per mettere in risalto come il Del Noce, in conformità alla sostanza *puramente* conservatrice del suo pensiero, si trovi obbligato a fornire un'interpretazione dell'indirizzo marxista, che rimane, in modo insuperabile, univoca, esclusivizzata e parziale. Sotto questo profilo, infatti, considerando il *modello* elaborato dal Del Noce (e da noi scrupolosamente riesposto, poche pagine fa, senza nulla aggiungere o modificare), non sarà certo sfuggito al lettore che non vi rimangono giustificate *a sufficienza* né la necessità di far coincidere l'alienazione con il *lavoro*, né quella del conseguente trapasso della filosofia nell'economia politica, né quella, infine, dello sbocco conclusivo e risolutore nella prassi rivoluzionaria. E in realtà, nel quadro del *modello* in questione, tali momenti si susseguono solo in virtù di una logica — come già si è detto — meramente formale e, *lato sensu*, idealistica, e dunque di una scelta che è solo possibile e che resta pertanto *postulatoria*: essi non si collegano insomma e non si incastrano, l'uno nell'altro, secondo un principio di *necessità assoluta*, come accade invece quando, appunto con il marxismo, vengono concepiti e voluti nella prospettiva di un processo di liberazione concreta.

Se però ci soffermassimo *adesso* su di un simile ordine di

problemi; se cioè volessimo insistere *ora* nella ricerca e nell'analisi del perché di quel limite indubbio, che è insito nella visione critica del marxismo proposta dal Del Noce, non potremmo far altro, in verità, che imbrogliare il filo del nostro stesso discorso. Di fatto, in tanto esiste, quel limite, in quanto, a chiunque pensi esclusivamente nell'ambito del *puro* conservatorismo, non è assolutamente consentito di intendere che la grande scelta marxiana, con quella operazione rivoluzionaria che ne consegue, diviene *storicamente indispensabile* — e quindi, almeno relativamente, *positiva* — non appena sia stata ammessa la negatività del reale come *dato*, come originaria immediatezza. Ma poiché una siffatta incomprensione totale dipende poi, a sua volta, dal semplice motivo che proprio quest'ultima e decisiva ammissione risulta al pensiero conservatore *puro* così estranea, ostile e ingiustificabile, e così incomponibile anzi con le sue stesse concezioni di base, da dover esser vista e intesa come un *mero errore* (e perciò come la scaturigine di un processo teoretico e pratico che non può trovare alcuna normale e positiva corrispondenza con la realtà, e che può affermarsi soltanto come un prodotto *esclusivamente logico* e come una forzatura arbitraria e violenta dell'ordine e del corso naturali delle cose), ecco che noi saremmo inevitabilmente portati a trattare qui, e subito, di quelle ragioni di fondo da cui — di fronte all'apparizione storica e al trionfo del fatto rivoluzionario — la posizione conservatrice *pura* viene appunto condotta alla sua irrimediabile crisi e al suo scacco irrazionalistico. Ora invece, come già prima si accennava, è questo un discorso che comporta ancora la considerazione e l'analisi di alcuni altri aspetti e passaggi concettuali, se pur lo si vuole affrontare in modo maturo e completo.

Del resto, non abbiamo forse dimostrato, per conto nostro e secondo la nostra linea di ragionamento, che l'impostazione marxiana, nella sua intiera portata, e cioè in tutta la pienezza concreta dei suoi sviluppi, delle sue proposizioni e delle sue *figure* fondamentali, si realizza effettivamente nell'atto stesso in cui, riconosciuto come indiscutibile e vero l'asserto hegeliano della negatività del reale e del suo riscatto nella dialettica dell'assoluta positività della morte, si avverte però e si accoglie l'esigenza — divenuta umanamente indilazionabile e necessaria — di rispondervi, di replicarvi, e di liberarlo pertanto dalla sua immobilistica formula speculativa, rovesciandolo finalmente nella prassi della rivoluzione? Ma allora, mentre abbiamo

potuto comprovare — ci sembra — come divenga storicamente inevitabile una simile scelta, non abbiamo forse dimostrato, altresì, che la grande « scoperta » hegeliana viene indubbiamente a costituire il necessitante punto d'inizio, l'obbligata base di partenza del discorso rivoluzionario *moderno*, il quale perciò si definisce in virtù di un generale giudizio *filosofico*, di una vera e propria *ragione metafisica*?

Quali che siano, dunque, i limiti e le insufficienze cui prima si è accennato, possiamo senz'altro ribadire che il Del Noce, assumendo e utilizzando in tutto il loro rigore gli strumenti di indagine e di critica che sono peculiari al pensiero conservatore *puro*, è realmente pervenuto a identificare l'*idea di base* della *figura* marxista della rivoluzione, e a mettere quindi in luce, nel tempo medesimo, che inerisce a essa una dimensione filosofica *originaria*, da cui appunto rimane condizionata e definita nel modo più stretto. Sono questi, anzi, i due massimi risultati critici, cui giunge la posizione conservatrice *pura* nel suo misurarsi con l'esperienza effettiva, con la realtà, del processo rivoluzionario: e come ormai è chiaro, proprio perché sono del tutto ineccepibili ed esatti, sono anche, in quanto tali, *universalmente validi*.

Ecco perché — e lo diciamo a ulteriore conferma della tesi adesso stabilita —, quando per esempio si tenta di comprendere, e di ridurre, la rivoluzione (o le ragioni del suo manifestarsi esplosivo come concreto accadimento storico) entro un quadro di carattere sociologico, si dà luogo a un'operazione meramente illusoria. Non se ne sfiora neppure, invero, la sostanza più profonda, così come è stata fissata, in ogni caso, dal suo concetto *moderno*. Non si avverte cioè, e nemmeno si sospetta, che la scelta rivoluzionaria, per la sua radice di natura evidentemente metafisica, comporta e presuppone un generale giudizio sulla realtà, un ben definito ed esplicito sistema di valori, in cui trova del resto la ragione prima ed essenziale della sua prodigiosa forza dirompente, della sua spinta inesauribile alla critica e allo sconvolgimento continuo di tutto ciò che è costituito.

Proprio questo punto decisivo, questo aspetto originario e determinante, viene colto invece — giova sottolinearlo un'ultima volta — dal pensiero conservatore *puro*, ossia in concreto da chiunque, come il Del Noce, ragioni rigorosamente nel suo ambito. Oltretutto, è ancora e sempre per tale motivo che la posizione *puramente* conservatrice, mentre rimane affatto libera e aliena da ogni banalità, da ogni approssimazione ed equivoco di tipo sociologico, riesce a sfuggire altresì, sul piano teoretico e su quello politico, ai compromessi facili,

opportunistic, e perciò culturalmente e idealmente nefasti, del revisionismo.

Secondo quanto si è or ora ribadito, non accetta essa infatti, o meglio, per adoperare un termine più preciso, non *recepisce* l'indirizzo marxista in tutta la sua portata, in tutta la sua dignità di integrale « visione del mondo »? Anzi, non è forse proprio per questo che essa (poco importa qui se nel quadro di un giudizio di valore o di negatività assoluta) può in ogni modo riconoscere, e può addirittura affermare in maniera esplicita, la profonda essenza rivoluzionaria del messaggio marxiano? Essa dunque, venendosi così a costituire in antitesi radicale di qualsivoglia impostazione revisionistica, non può assolutamente accogliere il marxismo dal punto di vista che sarebbe *parzialmente vero*: non può considerarlo, insomma, come un « particolare canone interpretativo » (sia pure utilissimo) del processo storico, né come uno specifico strumento atto a rilevare e a definire un solo e determinato genere di fenomeni, né infine come un qualcosa che, di per sé immerso e perduto nella contingenza empirica, può essere assunto e utilizzato, ma sempre in forme trasvalutate e trasposte, solo da una filosofia, solo da una concezione della realtà, che gli rimangono del tutto estranee, e dalle quali, in ogni caso, non potrebbe mai discendere logicamente.

Ma se per questa sua capacità di distinguersi sino in fondo dalle varie interpretazioni critiche di tipo sociologico o revisionistico, il pensiero conservatore *puro* viene a comprovare ancora una volta la natura singolarissima delle sue posizioni e dei suoi giudizi; se viene a riconfermarsi, cioè, come il solo indirizzo in grado di non misconoscere — e di porre invece in rilievo — la sostanza più profonda del discorso rivoluzionario marxista, non dobbiamo poi dimenticarci, d'altro canto, che esso viene comunque a fornire, dei necessari sviluppi, delle singole e successive *figure* e delle conclusioni ultime del marxismo, una visione critica che pecca, in maniera immediatamente avvertibile, di astrattezza formale e di preconcetti « idealistici ». Si ritorna così — è chiaro — al decisivo problema di quei limiti e di quelle insufficienze, che risultano, come già più volte si è accennato, dall'esame stesso e quasi dalla semplice lettura del *modello* proposto dal Del Noce, e che dunque contraddistinguono inevitabilmente il conservatorismo *puro* nel suo rapporto con l'idea e con la realtà del *salto* rivoluzionario. Ci sembra si possa affermare, però, che adesso vi si ritorna con tutte le carte in regola per affrontarlo adeguatamente e per coglierlo soprattutto a quel punto in cui è dato di identificarne, senza frettolose anticipazioni, il motivo *di base*, la causa essenziale e di fondo.

Il fatto è che nell'atto medesimo in cui, vissuta in tutto il suo rigore, la posizione *puramente* conservatrice raggiunge quei due massimi risultati critici, positivi e universalmente validi, di cui prima si è detto, essa tocca anche a quel termine che ne rivela e ne misura l'inadeguatezza e l'intima contraddittorietà, e di là dal quale, in effetti, è costretta a rovesciarsi e a dissolversi nell'irrazionalismo. Possiamo allora passare senz'altro a precisarne il perché.

Si è visto come il pensiero conservatore *puro* ponga giustamente all'origine del discorso marxista, e della *figura moderna* della rivoluzione, la « grande scoperta di Hegel »: quella scoperta, lo ripetiamo, per cui la negatività del reale (della natura, dell'essere nella sua immediatezza) trova il solo riscatto possibile nella sua stessa sostanza dialettica, e per cui quindi la generale legge della morte viene ad assumere un significato di positività assoluta. La stoica e serena ragione del filosofo, del saggio, non deve infatti speculativamente e contemplativamente aderirvi, ottenendo in tal modo di potersivi confondere, identificare e risolvere?

Ma poiché è questa l'essenza intima e necessaria della posizione hegeliana, si fa subito chiaro, altresì, che essa inevitabilmente comporta il previo riconoscimento dell'originario e totale disvalore di ogni singolo *dato*, di ogni aspetto limitato e definito, di ogni specifica e concreta « incarnazione dell'Idea », e anzi della vita stessa dell'uomo, quale — di per sé — animalità naturalistica e irriflessa. Ora, a veder bene, proprio un simile giudizio, per cui il *finito* si configura come *male*, e che costituisce ovviamente il vero e riposto concetto di base dell'intero discorso rivoluzionario *moderno*, non può in alcun modo venir *compreso* entro la logica della posizione conservatrice *pura*, da cui appunto può essere semplicemente avvertito e riscontrato nelle sue manifestazioni storiche e insomma nella sua esistenza di fatto.

L'indirizzo *puramente* conservatore, come si è già visto nella prima parte di questa nostra ricerca, si costruisce infatti e si sviluppa a partire dalla convinzione — di evidente origine cattolica e contro-riformistica — della sostanziale *incorruttibilità* della *natura umana*. E questa idea, a sua volta, dipende da quel più generale giudizio sulla *bontà* intrinseca e non intaccabile del *creato* — ma quindi di ogni aspetto e momento *finito* —, in cui si determina teologicamente, e trova poi la sua stessa forma filosofica, il messaggio biblico del *Genesi*, e in cui pertanto affonda le sue radici ogni impostazione *propriamente* cristiana del problema dell'uomo e del mondo. Non si deve anzi riconoscere (anche ciò, del resto, è stato dimostrato e stabilito negli scorsi fascicoli) che un tale giudizio non fonda soltanto, ma

condiziona e regola rigidamente il discorso conservatore *puro* in tutte le sue categorie e le sue scelte concrete, in tutti i suoi successivi processi teorici e pratici? E però, se la posizione *puramente* conservatrice viene determinata in modo così rigoroso, così completo e così stretto, dall'idea della bontà del creato — tanto da entrare immediatamente in una crisi irrimediabile, non appena si verifichi una qualche rottura o una qualche fuoruscita dal quadro di un concetto siffatto —, è chiaro, ci sembra, che essa incontra la sua negazione assoluta in quel giudizio del *finito* come *male*, che in effetti la contraddice apertamente e radicalmente su ogni singolo punto, e che è tuttavia indispensabile — lo si è visto — alla teoria e alla prassi dell'indirizzo rivoluzionario *moderno*.

Di fronte a un tale giudizio dunque — tanto decisivo invece per il marxismo — la concezione *puramente* conservatrice rimane davvero ermeticamente e compattamente *chiusa*. Esso le è del tutto estraneo; e poiché non può trarlo da sé, né configurarselo in maniera autonoma, né costruirlo o elaborarlo in alcun modo; poiché al contrario lo può solo rilevare e recepire come un *mero fatto* (in quanto cioè è apparso storicamente ed è stato appunto riconosciuto e definito alla base di una determinata linea teorica e pratica), esso gli risulta, altresì, *totalmente incomprensibile*: qualcosa insomma di aberrante, e che non può trovar spiegazione neppure al proprio interno.

Ma da una simile incomprensibilità discende allora — ed è conseguenza di primaria importanza — che agli occhi del *puro* conservatore la stessa accettazione da parte del pensiero rivoluzionario *moderno* di quell'idea, di quel giudizio, per cui il *finito* si configura come *male*, deve senza scampo apparire come assolutamente ingiustificata e *ingiustificabile*. Non vi è alcun mezzo di ipotizzare un qualche procedimento logico e ragionevole, da cui si sia stati condotti a una scelta siffatta, che pure implica una metafisica ben precisa e comporta e definisce una determinata « visione del mondo »: così almeno è obbligato a concludere chiunque si ostina a rimanere entro i termini della posizione conservatrice *pura*; e quella idea, quella scelta, perciò, gli appaiono poter dipendere soltanto da un'opzione originaria di chiaro carattere *metarazionale* e *postulatorio*, e insomma da una decisione del tutto immotivata, che si iscrive e si risolve per intero nel quadro dell'*arbitrarismo* più schietto.

Solo che, se all'interno dell'indirizzo conservatore *puro*, il giudizio del *finito* come *male* si riduce integralmente sotto il segno dell'incomprensibilità più assoluta e di una scelta ingiustificabile e arbitraria, è chiaro anche che si sono raggiunte e stabilite in tal modo le condizioni necessarie e sufficienti perché esso non possa ormai

configurarsi se non nei termini di un *errore semplice e totale*. Non è forse privo, un simile giudizio, di ogni momento, sia pur solo interno e implicito, di verità, di corrispondenza al reale, e non è quindi escluso da ogni contatto, magari soltanto obiettivo e inconsapevole, con l'effettiva *natura* delle cose, e dunque con quella legge medesima secondo cui *normalmente* si determina e procede il corso stesso della storia?

Certo — e lo si è visto —, il *puro* conservatore è senz'altro disposto ad ammettere che, una volta operata quella scelta — una volta, cioè, che si sia consentito, da parte della filosofia *moderna*, a un giudizio esclusivamente postulatorio, come è quello della negatività di ogni *dato* —, il pensiero dell'uomo possa comunque costruire tutto un sistema concettuale intrinsecamente contraddistinto da un massimo di rigore e di coerenza logica, e capace perciò di prolungarsi in un risultato pratico di decisivo rilievo. Ma che cosa potrà mai esprimersi, in tutto questo, se non l'astratta e nullificante *energia creativa* dello spirito umano, ossia, in concreto, la sua carica di negazione assoluta, e insomma quella virtù, che indubbiamente possiede, di annientare in se medesimo ogni legame, ogni rapporto con l'essere, con la realtà, con la vita, e di costituirsi per ciò stesso nell'incondizionata libertà di una prassi di rifiuto *permanente* e totale? Ora appunto, secondo il pensiero *puramente* conservatore, nulla d'altro farebbe, né di alcunché di diverso sarebbe espressione, a veder bene, il discorso rivoluzionario *moderno*, il quale verrebbe così a denunciarsi come il solo sviluppo teoretico e pratico, il solo proseguimento, rigorosamente logico in se medesimo, cui sia dato di esaurir sino in fondo la potenzialità negativa, l'intima carica di violenza annientatrice, insite di necessità in un giudizio — quello del *finito* come *male* — che è visto come integralmente ed *esclusivamente* erroneo.

Siamo tornati in tal modo a renderci conto di quanto sia *obbligato*, all'interno dell'unica linea di pensiero che si oppone in radice e su ogni punto a quella marxista, l'insorgere della figura del *puro errore*; anzi, abbiamo di nuovo potuto, non solo riconoscere, ma comprendere in maniera più perspicua e precisa, perché e in quali modi l'intero indirizzo rivoluzionario e lo stesso fenomeno della rivoluzione vengano inevitabilmente a presentarsi, entro il quadro concettuale suddetto, come qualcosa di « intrinsecamente perverso », come un'epifania antiumana o *diabolica*, e insomma come l'apparizione inspiegabile, e ingiustificata, di un intervento del tutto irraziona-

listico, di una catastrofica rottura, nel corso *normalmente* continuo della storia.

D'altra parte — ed è ovvio — siamo pure stati condotti, ancora una volta, a toccare con mano la riposta presenza di quella logica e di quella visione a netto ed esplicito carattere *maistriano*, le quali invero non possono non essere necessariamente sottese a un discorso che ammette la possibilità di un'affermazione concreta, e addirittura prolungata, dell'*errore puro* nel vivo del processo storico, e che certo non si sottrae dal constatarne l'effettuale trionfo.

A questo proposito, il paragone con il suicidio può risultare illuminante. Il suicidio, in effetti, viene immediatamente a porre e a risolvere sotto il segno dell'*irrazionalismo* più integrale la vita e la storia del singolo, in quanto le chiude entro una « ragione » assolutamente « monadica » e incomunicabile. E però, a veder bene, può far questo solo perché si concreta, secondo la folgorante intuizione dostoevskiana ⁽⁵⁾, in una solitaria e superba scelta a favore di una libertà semplice e del tutto incondizionata, e dunque nel radicale rifiuto da parte dell'individuo di ogni suo vincolo, di ogni suo rapporto con l'essere, di ogni sua comunanza con altro da sé: solo perché, insomma, è atto *esclusivisticamente spirituale*, ed è quindi, per ciò stesso, la conseguenza pratica, davvero unica ed eccezionalissima, di un *puro errore*. Ma è chiaro allora che qualsivoglia apparizione effettiva — o peggio qualsivoglia trionfo, anche se per un istante soltanto — di una *simile* erroneità nel processo di sviluppo del genere umano non potrebbe non rivelare e non sancire egualmente — nell'identico modo e per le medesime ragioni — la totale insensatezza del passato e del presente, ossia di tutta la storia, dell'umanità associata. Non potrebbe non determinare, anzi, la necessità di un universale naufragio entro il *vortice irrazionalistico*, data appunto la fine di ogni prospettiva ragionevole, e persino della concepibilità, di un qualche futuro.

Ci siamo dunque, così, nuovamente imbattuti nel vero limite, nel vero contrasto intimo (assolutamente insanabile), da cui, allorché si confronta con il problema rivoluzionario, risulta affetto l'indirizzo *puramente* conservatore, e da cui non a caso viene, alla fine, inevitabilmente decomposto e dissolto. Una volta ammessa come necessaria, come condizione del proprio stesso discorso, l'ipotesi del *mero errore*, il rovesciamento nell'*irrazionalismo* — del tutto contraddittorio e insostenibile per la linea conservatrice *pura* — diventa infatti, a quanto si è visto, *obbligato*: divengono cioè indispensabili l'incontro

(5) Si veda tutto l'episodio di Kirillov nei *Demoni*.

e anzi la coincidenza totale con quell'esasperato e reazionario *gnosticismo* maistriano, che precisamente dispera dell'azione e della natura dell'uomo, e che perciò sostituisce, in modo semplice e immediato, all'analisi critica e ragionevole del corso storico e del processo di sviluppo del sistema sociale, la decifrazione, mistica e « illuminata », del mistero della Provvidenza nella Storia.

Ma se possiamo pertanto considerare definitivamente comprovata l'inadeguatezza di fondo — a fronte della questione rivoluzionaria — del pensiero conservatore *puro*, e se di conseguenza, oramai, possiamo anche comprendere nella maniera più piena i motivi per cui, entro un quadro concettuale siffatto, la posizione marxista nel suo insieme, e nelle sue singole e successive *figure*, si presenti insuperabilmente deformata e insomma trascritta in formule di tipo astrattamente e genericamente *idealistico* (quando un indirizzo determinato abbia alla propria base un *mero errore* si può in effetti definire e sviluppare solo al di fuori di ogni contatto con la realtà *normale* delle cose), non è su tutto questo peraltro che intendiamo, adesso e qui, di porre l'accento. Appunto perché, in questa terza parte della nostra ricerca, abbiamo condotto l'esame della posizione *puramente* conservatrice in quella che è la sua figura più rigorosa e completa, ossia nel *modello* elaborato e propostoci dal Del Noce; appunto perché, in altre parole, è su di un tale terreno e a un livello simile che ci si è riconfermata la necessità dello sbocco irrazionalistico dell'indirizzo conservatore *puro*, e ci è riapparsa inevitabile la sua dissoluzione nel reazionarismo maistriano, possiamo infatti compiere, ora, un decisivo passo in avanti e conseguire un risultato che — prima dell'esame specifico delle critiche avanzate dal Del Noce in merito all'ideologia marxista — era per noi del tutto irraggiungibile.

Si è già visto nello scorso fascicolo (e si è ribadito all'inizio di queste pagine) il fatto che, nel medesimo istante in cui si produce e si manifesta l'obbligato processo della disgregazione irrazionalistica, non può non essere acutamente avvertita, da chiunque, almeno, abbia pensato con il dovuto rigore nell'ambito del *puro* conservatorismo, l'esigenza vitale di evadere da quel limite e di colmare e trascendere quella inadeguatezza di fondo, che conducono precisamente l'impostazione conservatrice *pura* al suo inevitabile scacco. E così pure, in linea di logica conseguenza, si è potuto stabilire subito dopo, e si è riconfermato più volte, che una sola è la via per una fuoruscita sif-

fatta: quella, se ben si ricorda, del ritrovamento di una origine propriamente *oggettiva* della teoria e della prassi rivoluzionarie; di una loro genesi, insomma, che sia compiutamente *autonoma* dalla *figura* marxista, la quale in tal modo, dal canto suo, non può non ridursi, semplicemente, a *una* delle *possibili* forme interpretative della *realtà* della rivoluzione.

È chiaro tuttavia che, mantenendosi le cose a questo stadio, si finisce pur sempre per rimanere su di un piano affatto approssimativo e generico. Si indicano soltanto, cioè, le linee di massima, lo schema generalissimo e il senso, secondo cui va ricercata la soluzione del problema: non la si coglie però a sufficienza, non la si stringe abbastanza da vicino, in maniera da determinarla finalmente nei suoi termini esatti e concreti. Proprio a questo proposito e su di un simile punto, invece, possiamo adesso procedere nella direzione di un approfondimento sostanziale, da cui — ci sembra di poterlo pregiudizialmente asserire — la nostra ricerca verrà rapidamente condotta a una svolta decisiva. E in effetti, dopo quanto si è potuto appurare attraverso l'analisi e la critica del *modello* elaborato dal Del Noce — ossia dopo aver stabilito la portata, sino in fondo determinante, dell'idea del *finito* come *male* rispetto alla comparsa medesima, nella teoria e nella storia, della *figura* della rivoluzione —, il problema dell'origine e della genesi *oggettive* e *autonome* del fenomeno rivoluzionario trapassa e si definisce in una nuova e diversa forma, che è, sotto ogni aspetto, ben altrimenti circostanziata e precisa.

La questione, in concreto, diviene oramai la seguente: è possibile eliminare il carattere meramente *postulatorio*, che, a gli occhi del conservatore *puro*, contraddistingue l'asserto della semplice ed esclusiva negatività del *finito*, e pertanto lo stesso concetto di base, il giudizio di partenza, dell'indirizzo marxista e dell'intero razionalismo *moderno*? È possibile, cioè, che un asserto siffatto non sia *solo* l'espressione e la sintesi di una scelta filosofica *generale* — di una scelta che alla mentalità *puramente* conservatrice appare oltretutto arbitraria — sul significato e sul valore della realtà e del mondo? È possibile, insomma, che esso non sia *soltanto* l'interna ipotesi, il fondamento e l'approdo, di un'*opzione metafisica*, la quale, appunto in virtù di ciò, già implica e contiene, soggettivisticamente, il *salto* rivoluzionario, e lo precostituisce in tal modo a sbocco inevitabile di tutta la « fase naturalistica » della storia dell'uomo? Ben all'opposto, non è possibile intendere e ridurre invece il giudizio del *finito* come *male* nei termini di un'idea che ha potuto insorgere e prender

forma *unicamente* perché *vi corrisponde* e vi si rispecchia (né importa qui stabilire se in maniera congrua o deformata) un *fatto storicamente determinato e determinabile*, il quale a sua volta, come è ovvio, deve poi essere innanzitutto tale da distorcere e da corrompere, per intero, la dimensione medesima dell'operatività umana, la *storicità* dell'uomo, e dunque anche quel *sistema sociale* in cui è sempre portata a ordinarsi e a definirsi (in una parola, a vivere concretamente) l'umanità associata?

Se invero di un simile *fatto* — che per definizione ha avuto origine nel tempo e che *può* quindi incontrarvi, prima o poi, la sua fine — si fosse in grado di dimostrar l'esistenza; se si fosse cioè condotti a constatare che tanto dell'attività umana (ossia della forma in cui la *natura* dell'uomo appare, si esplica e cresce nella storia) quanto pure, e per conseguenza necessaria, del sistema della vita associata, può darsi *oggettivamente* una peculiare configurazione, così deformata e deformante da impedire ogni *metodica* realizzazione del bene, ogni ordinato, continuo e organico processo di incremento dello sviluppo dell'uomo, è chiaro che, da tutto questo, saremmo senz'altro obbligati a concludere in un unico senso. In realtà, posta l'esistenza di quel *fatto*, noi ci verremmo inevitabilmente a trovare entro un contesto, nel cui ambito il *finito* sarebbe stato *ridotto* sotto il segno pesantemente condizionatore di qualcosa di negativo e di maligno: nel cui quadro, insomma, la *bontà del creato* non potrebbe più essere omogeneamente assunta e vissuta come tale. Ma allora, proprio nello stesso istante in cui, anche a gli occhi del conservatore *puro*, l'idea nella negatività del *finito* cesserebbe di patire del suo limite postulatorio e arbitrario; proprio quando, anzi, verrebbe a liberarsi della sua assoluta sudditanza a quella metafisica particolare, che sembrava tuttavia l'unica in grado di fondarla, ecco che si manifesterebbe altresì la necessità dell'iniziativa rivoluzionaria: di un *intervento chirurgico*, appunto, diretto a trasformare radicalmente, nei suoi fondamenti medesimi, la situazione storica in atto.

E però, in un caso simile, di *qual tipo* di rivoluzione si potrebbe e si dovrebbe parlare? A tale proposito, intanto, si può essere subito in chiaro su di un punto, su di un aspetto, che sono decisivi peraltro ai fini della nostra ricerca. A veder bene, *questa* rivoluzione insorge ed è ordinata — in ipotesi — esclusivamente allo scopo di criticare nella teoria e nella pratica, e di distruggere, un *fatto determinato*: un *fatto*, cioè, che non discende né risulta dalla « struttura » stessa del reale, che non ne esprime l'essenza, e che si costituisce, tutto al contrario, proprio come distorsione e stravolgimento di ogni possibile

omogeneità del processo storico e del sistema della vita associata a quelle leggi in cui si sostanzia l'*ordine dato* dell'essere, e cui obbedisce quindi la *natura* dell'uomo. Questa rivoluzione dunque non può non presentarsi in termini profondamente diversi, non può non essere, anzi, affatto antitetica, nel suo principio e in ogni suo sviluppo, rispetto a quella *figura* del fenomeno rivoluzionario, che, elaborata dal pensiero *moderno* (di cui costituisce appunto lo sbocco inevitabile), è rimasta fino a oggi, a quanto si è visto, la sola possibile, e in effetti la sola storicamente in atto.

A piena conferma di tutto ciò, d'altra parte, basterà per adesso sottolineare che il *moderno* tipo di impostazione del problema rivoluzionario presuppone e comporta, per le sue stesse caratteristiche fondamentali, un *salto qualitativo assoluto* (e insomma, come già più volte si è detto, la trasformazione completa dell'essenza medesima della realtà e, conseguentemente, una « metamorfosi » dell'essere umano), laddove l'*altro* tipo — quello appunto che siamo ora venuti ipotizzando — implica, invece, esattamente l'opposto. Esso, invero, mentre conduce a un'assunzione e a una ripresa, finalmente concrete e realizzabili, di quell'idea di *ripristino*, al cui successo storico si è tenacemente adoperato (sempre invano però) proprio l'indirizzo conservatore *puro*, finisce poi col risolversi immediatamente nella prospettiva e nella garanzia che il processo di sviluppo dell'umanità associata — il quale *può* essere ormai metodico e continuo — venga a svolgersi in modo omogeneo, conforme, alla *natura* dell'uomo, e quindi fuori dalla necessità di qualsivoglia passaggio su di un piano di « redenzione » totale.

Ma allora, poiché oltretutto, in linea di principio, nulla vieta di ritenere che e l'uno e l'altro tipo di discorso rivoluzionario abbiano una portata almeno identica sul terreno dell'incisività storica, della capacità di trasformazione pratica delle formule tradizionali in cui è rimasto consegnato e distorto lo sviluppo della vita associata, è chiaro che ci siamo massimamente avvicinati al traguardo ultimo di questa nostra ricerca, la quale in effetti si era proposta essenzialmente di esplorare la possibilità di porre in essere un nuovo concetto di rivoluzione, e di uscire così dal limite che caratterizza, sul piano della questione rivoluzionaria, l'intero *sistema culturale* esistente. Il problema, comunque, è ora squadernato davanti a noi in ogni suo aspetto; e per risolverlo ci rimane soltanto da stabilire se si dia *realmente*, nel concreto storico, un *fatto determinato*, e determinabile, come quello che abbiamo poco sopra definito ancora in forma di semplice ipotesi.

Per dare una risposta (e sarà, lo diciamo subito, una risposta positiva) a una simile domanda, dobbiamo riprendere un tema che è già stato ampiamente discusso su questa medesima rivista: la questione, cioè, della radicale rottura della comunità umana nelle due grandi figure sociali del *signore* e del *servo* ⁽⁶⁾, fra loro contrapposte fino a costituirsi come assolutamente antitetiche. Solo che tutto ciò deve adesso venir considerato in un modo nuovo e da un duplice punto di vista: in primo luogo, sotto il profilo delle conseguenze che quella rottura e le due figure sociali che ne insorgono, hanno sulla stessa *condizione dell'uomo*; e in secondo luogo — ossia quando se ne fosse appurata la secca negatività — al fine di riconoscere e di stabilire se esse siano rimaste, o no, storicamente insuperate, e se quindi tuttora continuino, o meno, a informare decisamente il sistema della vita associata, sulla base di una distorsione completa dell'idea e della prassi dell'essere umano. Passiamo allora senz'altro all'analisi del primo di questi due aspetti del problema.

Che l'uomo il quale si trovi in *situazione servile* ne rimanga alienato, ne venga ridotto insomma ad altro da sé, deformandosi irrimediabilmente, perciò, nella sua umanità medesima, non è cosa da richiedere troppe parole a proprio chiarimento e conferma. Il *servo* infatti, per definizione, è l'essere umano escluso dalla fruizione concreta della libertà: e non nel senso, ovviamente, che esso sia condizionato e costretto entro quelle generalissime norme e quella obbiettiva *struttura* dell'essere, entro quella *legge naturale* cioè, da cui invece tutti gli uomini vengono in realtà accomunati (sicché sono e si riconoscono *eguali*), ma sotto l'aspetto ben definito, e storicamente fissato, che il suo operare non gli appartiene, e dunque non si svolge mai, né può svolgersi, come una libera scelta, come la pratica e corporea epifania di un *libero arbitrio*. L'azione, il lavoro servili sono insomma *proprietà* del *signore*; e lo sono al punto che la persona stessa del *servo*, la sua vita fisica, la sua *virtuale* ragione, le sue esigenze e le sue *possibili* prospettive ideali sono state in condizioni storiche particolari (nelle più coerenti e organiche, anzi, e in quelle effettivamente originarie) il *patrimonio* dell'*Altro*.

Ora, come è logico, da tutto questo deriva che, mentre la *natura*, nel *servo*, resta completamente separata dalla sua *storicità* (per cui, rimanendo coperta e nascosta, non può più venir colta e vissuta nel suo carattere umano e quale aspetto della *bontà del creato*), solo i risultati dell'opera servile *possono* essere oggettivamente, esterna-

(6) Si veda soprattutto il n. 2 di questa rivista.

mente utili e positivi, ma l'opera medesima non può mai essere *umanamente buona*, poiché, non essendo libera, non è in alcun modo definibile *in termini di valore*. Figura conchiusa e risolta per intiero nel quadro discriminatorio e deformatore, o meglio del tutto alienante, di una *necessità specifica* (di una necessità, cioè, che si determina in modo affatto artificiale e artificioso, dal momento che le sue leggi stanno soltanto nella volontà e nel piacere di un altro uomo), il *servo* è dunque colui che è tagliato fuori, che è assolutamente rescisso da ogni rapporto con la possibilità medesima del *bene umano*. E in effetti, poiché non solo non esercita mai, ma *non può esercitare* il libero arbitrio, esso non è soggetto della dimensione etica, non partecipa del mondo morale, venendo così, se non a perdere totalmente, certo a non vivere più la propria umanità, da cui è rimasto una volta per sempre estraniato. Anzi, proprio per tutto questo, la sua umanità riposta e inespressa gli diviene avvertibile solo come angoscia; solo come la dolorosa e dolorante misura, come la dannata pietra di paragone del suo concreto e infrangibile destino di pena: e in ciò appunto egli non può non riconoscersi immerso in un *finito* che è *male*.

Meno facile, almeno a prima vista, può apparire l'operazione di ricondurre anche la figura del *signore* entro il quadro di un'identica negatività disumana. Né v'è dubbio che il discorso attorno a essa dovrà comunque essere un poco più lungo e complesso.

È chiaro intanto che il *signore* fruisce, per principio, della libertà, dalla quale invece il *servo*, come si è constatato, è assolutamente escluso: e invero, è nel sovrano esercizio del suo libero arbitrio che il *signore* ritrova e riconferma di continuo i titoli della sua « nobiltà » e fonda la sua pretesa al riconoscimento della propria umana pienezza. Sembrerebbe dunque impossibile sostenere che esso non sia l'effettivo soggetto della dimensione etica, o che almeno non partecipi, in grado eminente, dei valori, peculiari all'uomo, del mondo morale.

Così infatti si è sostenuto; e lo si è asserito per millenni, nel modo più imperturbato e più fermo. Ma da quando, con il rivelarsi del *messaggio* cristiano, è esplosa la grande e oscura « rivolta servile »; e da quando poi, attraverso la dialettica della società moderna, si sono venuti sempre più affermando, come validi e universalmente necessari, gli ideali e le forme del *momento* democratico, insieme con il principio di una fondamentale eguaglianza fra gli uomini; da quando insomma la suprema invocazione evangelica — *ut unum sint* — è divenuta persino, non fosse che come avvertita esigenza, un fine da realizzare (secondo i dovuti e specifici modi) nella vita associata, e

un metro con cui valutare il livello di compiutezza civile del *sistema* in cui sempre la società si concreta ^(?), si è fatto meno difficile intendere, ci sembra, che la libertà del *signore* si costituisce, si sviluppa e continua a sussistere solo *in forza di un privilegio*. E questo, a sua volta, in quanto deriva dall'appropriazione delle fatiche, del lavoro del *servo*, che cos'altro è poi, in definitiva, se non l'esatto rovescio della disumana situazione servile?

Si vada a vedere, infatti. Il *signore* è colui che, proprio sulla base dello sfruttamento di *un altro*, consuma senza produrre; vive senza operare, senza agire; ed esiste insomma, nella sua stessa immediatezza naturalistica e sensibile, senza dover minimamente subire attraverso il lavoro — per provvedere alla propria sussistenza corporea — quel costo che è davvero *comune*, poiché appunto è il prezzo preteso dalla natura. Ma egli è, così, l'uomo separato dalla legge generale, dalla legge di tutti; e la sua ragion d'essere, allora, egli la può ritrovare *soltanto* nell'intimo di se medesimo, là dove ogni cosa necessariamente si rispecchia e si assomma: solo quindi, in ultima analisi, nella contemplazione di un « ordine », di un soggettivo *ritaglio* della struttura dell'essere, che egli eleva arbitrariamente a « visione del mondo », e di cui può essere, e può riconoscersi, coronamento e fastigio.

Se dunque, come già si è detto, il *signore* gode della libertà, la vive poi, inevitabilmente, al di fuori della *norma comune*, e perciò anche al di fuori di ogni *ordine dato dell'essere*, di ogni reale eternità di un qualsivoglia condizionamento *necessario*. Sottrattosi fin dall'inizio, e per sempre, alla presa e alla legge della natura nell'identico istante in cui si separava da ogni comunanza di destino con gli altri uomini, egli, cioè, è rimasto e rimane librato, per così esprimerci, entro una sua *monadistica* sfera di libertà semplice, incondizionata, assoluta. E però entro un simile quadro, per la rottura di ogni rapporto e confronto con la morsa della necessità e con le sorti del genere umano, l'esercizio medesimo del libero arbitrio cessa di esprimere delle scelte che possano incontrare il *premio* o la *pena* di una qualche *oggettiva* sanzione, dal momento appunto che si sono già sottratte, in linea di principio, a ogni giudizio, di approvazione o di condanna, dall'effettivo carattere universale.

In altre parole, si tratta di scelte moralmente non rilevanti, co-

(?) Una delle ragioni della singolare *egemonia*, esercitata, in anni non dimenticabili, da Giovanni XXIII, sta proprio, ci sembra, nella cocente e intemerata carità, con cui ha rivissuto e ripresentato il motivo e l'ideale espressi da questa grande, da questa massima preghiera cristiana.

me quelle, precisamente, che si risolvono senza residui in un gioco superbo, nel quale si afferma soltanto l'epifania individualistica della « spiritualità signorile ». E di fatto la libertà — cessando di essere quella peculiare prerogativa umana, per cui è consentito di *dire di no* all'essere (naturale o storico che sia), proprio quando la natura o la storia sollecitano e impongono invece, a *tutti* gli uomini, il dovere e l'impegno comuni di una *positiva* adesione — non solo non può più assolvere al suo compito essenziale di trasformare in *merito* l'opera dell'uomo, non solo cioè non può più essere l'indispensabile *condizionatrice dell'apparizione dei valori*, ma viene di necessità a pretendere di configurarsi essa stessa come un valore, e pertanto, inevitabilmente, come quello supremo e anzi unico. In questo caso però (ed è ciò che in effetti si voleva stabilire), a che cosa può mai approdare, se non a una esaltazione narcisistica di se medesima, e dunque a un riconoscimento dell'individuo quale fine assoluto ed esclusivo?

Separato dal lavoro e perciò dalla legge comune, pura libertà e quindi puro individuo, il *signore* non agisce ma *giuoca*. Ogni sua eventuale « azione », come non è in alcun modo *necessaria*, così può essere sempre del tutto *superflua* e gratuita; e poiché in tal modo viene sempre progettata e compiuta per mero piacere, per gusto (perché insomma il *signore* possa avvertirvi e possa vivervi la propria individualità), essa viene inevitabilmente assunta e realizzata *senza merito*, ossia non è mai valutabile né definibile in termini propriamente morali. Anche il *signore* dunque, se pure in modo opposto, o meglio rovesciato, rispetto a quello del *servo*, è escluso, è rescisso dalla sfera dell'etica; e rimanendo tagliato fuori da ogni partecipazione al mondo, eminentemente *comune*, dei valori e dei meriti, non ha più infatti alcuna possibilità di dar vita a un'opera *umanamente* buona. Identica allora a quella del *servo* diviene così, almeno per un aspetto (decisivo peraltro), la sorte del *signore*: la sua umanità, che resta egualmente sepolta e inespressa, si risolve anche in lui, non può non risolversi alla fine, in una insopportabile angoscia. Essa, di fatto, se non è più, ovviamente, né il metro né il sotteso termine di confronto di un destino di pena, misura adesso, tuttavia, quella disperata e disperante *noia del vuoto*, in cui precisamente l'uomo chiuso entro la *situazione signorile*, murato entro un individualismo assoluto ed esclusivistico, sperimenta di essere immerso in un *finito* che è *male*.

A questo punto, è dato finalmente di concludere sul primo quesito, cui poco sopra ci si era proposti di rispondere. Fino a quando

e nella misura in cui coincide con le due *figure* del *servo* e del *signore* (di fronte alle quali, invero, tutte le altre si qualificano come intermedie, riportandovisi perciò praticamente), non si può non riconoscere che l'umanità rimane rotta e divisa fra quanti sono ridotti a essere *pienamente non liberi* e quanti invece si costituiscono e si affermano *liberi in modo incondizionato e totale*. Ma dal momento che per questa intrinseca e alienante distorsione della libertà si viene separati, come si è visto, da ogni possibile *bene umano*, da ogni eticità nell'agire; e poiché anzi si viene implicati e sommersi nel male, è chiaro che l'esistenza medesima di un assetto della vita associata e di un « concetto del mondo », contraddistinti e dominati da quelle due *figure*, comporta, logicamente e necessariamente, almeno la prospettiva, la speranza, il bisogno, di una fuoruscita rivoluzionaria dal quadro che esse così malignamente condizionano.

In realtà, l'uomo potrà compiere il bene come un valore, ossia potrà operare *umanamente*, solo sottraendosi alla situazione del *servo* e al *privilegio signorile*: solo, cioè, uscendo dal *sistema sociale*, storicamente determinato nel modo di cui si è detto, per ritrovare, nei limiti del possibile, la *società*. Ecco perché non vi è alcun progresso metodico, non si dà alcun sistematico e organico sviluppo *sociale* del *bene umano*, in presenza delle due *figure* che riassumono l'alienazione dell'uomo. Ecco perché, infine, solo quei pochi, quei « felici pochi », che — di necessità attraverso il dolore e con lacrime di sangue — sanno singolarmente rimontare, di là da ogni formula e strettoia dell'assetto della vita associata, fino all'originaria condizione della umana natura, possono pressoché sempre irradiarsi nella fecondità gioiosa di un'opera stabilmente diretta a un allargamento continuo del *bene comune*: i *santi*, intendiamo dire; i quali appunto, non a caso, intendono sempre, in un qualche modo, i rivoluzionari, e ne vengono sempre, in un qualche modo, riconosciuti e compresi ⁽⁸⁾.

Resta allora da rispondere all'altro quesito: quello che conduce a chiedersi se i *modelli* del *signore* e del *servo* siano rimasti nella loro sostanza, nella loro presa sulla realtà, storicamente insuperati; se insomma continuino tuttora a informare o comunque a definire decisamente, quali veri e propri paradigmi, l'idea stessa dell'uomo e quin-

(8) Quest'ultimo punto può certo essere assai meglio capito dopo la folgorante, inattesa esperienza, che il mondo ha vissuto con Giovanni XXIII.

di anche, su tale base, l'ordinamento concreto della società, il suo modo di costituirsi in *sistema*. Solo che, per i lettori della nostra rivista, la risposta non può essere dubbia. Non si è forse già dimostrato, sempre su queste pagine, che, anche quando si è ottenuto (e precisamente con la « soluzione » data dalla borghesia alla « protesta servile ») di liquidare il *signore* — di *ucciderlo* — in quanto figura sociale a se stante, non si è approdato peraltro né a una forma dell'agire umano, né a un concetto della libertà, effettivamente diversi da quelli che avevano prodotto, fissato ed espresso l'iniziale rottura, la primordiale scissione antitetica, della comunità degli uomini?

Il lavoro, in ultima analisi, è sempre rimasto, e seguita a rimanere, entro la sua distorta connotazione servile. Le leggi economiche (così come fino a oggi sono state definite *dappertutto*) ci parlano del suo sfruttamento, o in ogni caso si fondano sulla necessità della sua riduzione a capitale; e d'altro canto la libertà viene sempre vista e predicata non quale indispensabile premessa condizionatrice dei valori e dei meriti, ma come un valore in se medesima. Anzi la libertà, oramai, proprio perché questa sua snaturante deformazione perdura ancora (anche quando, nel mondo *moderno*, è venuta meno ogni possibilità di una sua esclusiva e totale coincidenza *fisica* con la *parte*, con la *sfera* del *signore*), se certo continua pur sempre a rappresentare l'unica forma riconosciuta della dignità del singolo (e quindi la causa diretta di una disumana, narcisistica esaltazione dell'individuo), è diventata però, essenzialmente, la sola e massima e suprema ragion d'essere di *tutta* la società, la quale così, a veder bene, appunto in questo ritrova il motivo per affermare, secondo una precisa tensione *totalitaria*, la propria autosufficienza.

Lungi dunque dall'essersi storicamente dissolte, quelle due distorsioni sociali — teoretiche e pratiche — che assommano nelle *figure* del *signore* e del *servo*, si sono invece diffuse, per così esprimerci, in ogni punto e dentro ogni piega dell'intero corpo della vita associata, e ne hanno permeato dall'intrinseco, sempre più intimamente, le « strutture » e le forme, proprio a mano a mano che andavano perdendo la loro definita e rigida fisionomia originaria. Del resto, la *negatività*, più volte affermata su questa rivista, della « soluzione » fornita dalla borghesia alla « rivolta servile », e l'attuale, storica tendenza verso l'approdo dell'*opulentismo* (tendenza inarrestabile, allo stato delle cose, e per tutti i « sistemi » oggi esistenti sulla scena del mondo) possono forse spiegarsi in una maniera diversa ⁽⁹⁾?

(9) Su ciò si veda soprattutto il n. 2 di questa rivista.

In ogni caso, di questa insuperata permanenza storica del *paradigma servile* e di quello del *signore* (permanenza surrettizia e mistificata, e però ancora massiccia e dominante), si potrà avere una conferma, che ci sembra definitiva, soffermandosi un momento a definire, e a valutare criticamente, quella che è l'origine comune ad ambedue queste fondamentali distorsioni dell'idea e della figura dell'uomo. Il segreto del *privilegio signorile*, di questo vero e proprio « mistero di iniquità », sta precisamente in ciò che il *servo* patisce e incarna: in altre parole, sta in quel concetto della *negatività del lavoro*, visto appunto quale condanna e pena e male (quale disvalore, comunque, e quale vincolo inibente della libertà dell'individuo), che si presenta invero, secondo ogni logica, come la sola ragione possibile dell'insorgere dei due deformanti *modelli*.

In realtà, è soltanto per sfuggire al *limite*, costituito senza dubbio dal lavoro rispetto a qualsiasi avventura di spiritualismo impaziente, che l'uomo è portato a respingere da sé l'« opera delle mani », a giudicarla una secca antitesi di quanto gli è più essenziale, e ad asservire per ciò stesso il suo simile in funzione di *mezzo* della propria esistenza di *puro consumo*, della propria incondizionata e sovrana possibilità di esprimersi come individuo assolutamente libero, e insomma come *signore*. Né diversamente si determina, e si definisce, la situazione del *servo*. Egli è colui che accetta una condizione subalterna e di pena, perché è un vinto; perché, pur riconoscendo al pari di tutti la *negatività del lavoro*, la subisce tuttavia, se non per viltà, per debolezza: e cioè per quell'amaro destino di ingiustizia e di colpa, che fa dei meno forti lo strumento e la proprietà d'altrui, e che di fatto può essere combattuto e rovesciato solo attraverso lo sforzo concorde, incessante e metodico di quanti non ammettono (i rivoluzionari appunto, e i santi) la rottura, inevitabilmente catastrofica, della società umana.

L'idea del lavoro quale disvalore, quale vincolo mortificante, è davvero, dunque, la comune radice, l'effettiva ragione dell'insorgere delle due figure del *signore* e del *servo*. Ma essa — come risulta chiaro non appena si penetri un poco al di là della superficie delle cose — rimane anche, allo stato degli atti, storicamente insuperata, nel senso ben preciso che *tutti* oggi vi ravvisano, o quanto meno vi subiscono, la base stessa di una delle dimensioni indispensabili (quella produttiva, *economica*) della convivenza sociale.

Certo, da ogni parte oramai ci si adopera a magnificare il lavoro, e spesso vi si esalta addirittura uno degli aspetti necessari della di-

gnità dell'uomo, un connotato non cancellabile della sua fisionomia di essere razionale, atto a ridurre la bruta e naturalistica immediatezza del *dato* nella ricca e complessa sostanza di un patrimonio di valori civili. Né sono soltanto parole: è chiaro che il progresso concreto degli ideali e del principio dell'eguaglianza, unito soprattutto al trionfo oggi quasi universalmente accettato — e nella sostanza irreversibile — delle forme e degli istituti della *dimensione* democratica, non solo suggerisce, ma impone oramai un giudizio sulla natura del lavoro, che non può non suonare, oggettivamente, a critica e a condanna di quello contemplato dall'*ideologia signorile*.

In questa sorta di palinodia espressa in termini di panegirico — dalla quale, in modo sempre più insistito e in misura sempre più larga, viene attualmente ripreso e trasformato il *tema* del lavoro — è chiaro dunque che si riflette un processo storico quanto mai vasto e profondo: in essa, anzi, si preannuncia senza dubbio quella novità qualitativa e assoluta di categorie teoretiche e di ordinamenti pratici, di cui, insieme con il *mondo del lavoro* (ossia, in concreto, con la *classe proletaria*), ha oggi bisogno l'intera società umana. E però, non a caso, tutto questo mutamento di criteri e di valutazioni ideologiche non ha poi saputo, finora almeno, conseguire dei risultati che vadano realmente al di là di quelle solenni pronunce giusnaturaliste, da cui sono generalmente contraddistinte, adesso, le diverse carte costituzionali, ma da cui — sebbene siano, in loro stesse, tutt'altro che irrilevanti — non viene comunque incisa, e neppure intaccata, l'*effettiva sostanza* delle formule in cui è rimasto circoscritto e fissato il lavoro.

Il fatto è che, al di sotto di questo decoroso edificio (« cristiano », « democratico » e « socialista »), al di sotto insomma delle impalcature delle diverse ideologie e delle varie dichiarazioni giusnaturalistiche (anche se sempre più esplicite), non può tuttavia non rimanere, sostanzialmente intatta, l'antica idea della *negatività del lavoro*. E ciò per una semplice ma decisiva ragione: solo sulla base di un simile giudizio, infatti, e naturalmente attraverso la mediazione del privatismo proprietario o comunque di un qualche sovrano potere coattivo (ma quindi attraverso l'intervento di quanto *materialmente* definisce la realtà del *signore*), è possibile fissare il lavoro stesso entro quella sua *figura servile*, entro quella sua forma meccanica di mezzo *esclusivamente* ordinato alla produzione dei beni necessari ai bisogni della vita fisica, che è alla radice, storicamente e in linea di principio, della sua *moderna* riduzione a capitale, e che è quindi il fondamento primo, e anzi l'essenza definitoria medesima, dell'intera vita economica, così come, allo stato degli atti, si svolge *dovunque*.

D'altra parte, una volta stabilito che tale è oggi la sostanza, tale la norma regolatrice di tutto il processo produttivo, non è poi certo possibile ammettere che l'insieme della realtà sociale non rimanga condizionato, in misura determinante, da questa sua sottesa dimensione economica e, in concreto, dal modo in cui è ordinato e vissuto il lavoro: quel lavoro appunto di cui oramai si è costretti sempre più a riconoscere l'intrinseca natura di aspetto primario, di caratterizzante connotato, della fisionomia umana. In effetti, ove si ritenesse tutto ciò, ove insomma si considerasse, spiritualisticamente, che la società può prescindere dalla sua « base economica », si verrebbe a sostenere « una cosa abbastanza allegra », per servirci così di una tipica espressione usata da Stalin proprio per respingere l'ipotesi che un qualche sistema sociale (fosse pure quello « socialista ») possa costituirsi e sussistere fuori da un preciso rapporto con le « leggi oggettive dell'economia »⁽¹⁰⁾.

Ma è chiaro allora che, oggi come oggi, si continua a essere, a vivere, a muoversi, entro una particolare configurazione storica, entro uno specifico assetto della società, dominati *al limite* — e tuttavia non per questo meno pesantemente — dall'essenza del *signore* e da quella del *servo*: tali dunque, per quanto si è detto fin qui, da impedire assolutamente ogni metodica realizzazione *sociale* del *bene umano*, e da deformare e distorcere la condizione stessa e la figura dell'uomo, che viene perciò alienato, ridotto ad altro da sé. In concreto — ed è quello che ci premeva di stabilire definitivamente —, oggi ci si trova ancora in una congiuntura storica, in un contesto della vita associata, nel cui ambito si è condizionati, e quasi costretti, a vivere e a raffigurarsi il *finito* come *male*; ma entro il cui quadro, pertanto, sussiste la *necessità* di una soluzione rivoluzionaria.

Da tutto questo possiamo finalmente trarre le conseguenze ultime della nostra ricerca: possiamo definirne, cioè, i due risultati conclusivi. E mentre il primo — come subito vedremo — suonerà conferma della decisività *storica* della *figura* rivoluzionaria marxiana, con il secondo potremo infine raggiungere una definizione, ancora generale ma *sufficiente*, di quel nuovo concetto di *salto* rivoluzionario, che ha costituito il vero obiettivo della nostra indagine.

Contro ciò che sostiene e che è *obbligato* ad affermare il pen-

(10) Cfr. J. V. Stalin: *I problemi economici del socialismo nell'U.R.S.S.*, Ed. Rinascente, Roma, 1952, pag. 28.

siero conservatore *puro*, l'idea di fondo dell'indirizzo razionalistico *moderno* e dell'intero discorso marxista non ha per nulla un carattere *meramente* opzionale, postulatorio e arbitrario, e non può quindi essere intesa e giudicata come qualcosa di *esclusivamente* erroneo. Esiste invero — lo si è visto — un *fatto determinato* e determinabile, e si dà insomma una situazione sociale ben definita e definibile, che pretendono e anzi implicano necessariamente la prospettiva del passaggio rivoluzionario, *proprio perché* vengono a *sostenere*, con la viva concretezza dell'effettualità storica, l'aspetto legittimo, la possibilità piena, o meglio l'interno nucleo di verità, dell'idea del *finito come male*.

La forza e l'influenza, storicamente dominanti, del concetto *moderno* di rivoluzione, e specificamente della sua *figura* marxista, diventano così del tutto comprensibili, dal momento che sfuggono appunto a ogni possibile critica in merito al loro preteso arbitrarismo. E in effetti, oramai, è dato di riconoscere come un tale concetto e una tale *figura* non costituiscano soltanto l'unica formulazione esistente a tutt'oggi del fenomeno rivoluzionario, ma si fondino altresì su di un'idea di base contraddistinta da una *corrispondenza* effettiva con la realtà, e precisamente con una particolare configurazione storica del sistema sociale, che è ancora in atto, e che, in quanto governata, *al limite*, dai due « paradigmi » del *signore* e del *servo*, ha delle conseguenze — come ci sembra di aver dimostrato — assolutamente disumane e alienanti.

Solo che la scoperta, senza dubbio decisiva ai nostri fini, di una simile *corrispondenza* non deve poi condurre a perdere di vista il fatto che in tutto il pensiero razionalistico *moderno*, e dunque nel quadro dell'impostazione marxista, il concetto del *finito come male* non si colloca *propriamente* sul piano del discorso storico, ma su quello della *metafisica*: che esso, cioè, in tanto riesce a fornire una chiave per « risolvere l'enigma della storia », in quanto si costituisce preliminarmente, e in linea essenziale, come un giudizio in termini di valore sulla *realtà*, e anzi come un aspetto necessario, come un momento intrinseco e caratterizzante di una determinata *visione del mondo*. Perciò, a veder bene, la stessa *negatività del lavoro*, lungi dall'essere avvertita e riconosciuta come un *fatto* — storicamente prodottosi in uno specifico contesto sociale, quello dominato dai *modelli* del *signore* e del *servo* —, viene invece accolta come una vera e propria *dimensione del reale*, e dunque anche essa, pregiudizialmente e acriticamente, come *idea* di partenza, *concetto* di base, ragione metafisica, appunto, della *figura* rivoluzionaria *moderna*.

Ecco perché il discorso marxista, mentre rimane, e proprio per

un suo aspetto centrale e decisivo, entro l'alveo del pensiero tradizionale; mentre, per meglio dire, costituisce addirittura il punto culminante, l'approdo, dell'intero processo di sviluppo del pensiero umano così come si è configurato sino a oggi (posto che, in effetti, accetta l'idea di una negatività *assoluta* del lavoro, sia pur nella prospettiva e con la volontà di respingerla e di superarla *nella pratica*), è poi in ultima analisi obbligato, è costretto, a definire il *salto* rivoluzionario nei termini *violenti* di una *metamorfosi* radicale e completa dell'*essenza* medesima dell'uomo. Ma ecco anche perché una coincidenza siffatta dell'*atto* della rivoluzione con un mutamento della realtà tanto profondo e *integrale*, non può in alcun modo venir considerata come qualcosa di *oggettivamente* e imprescindibilmente inevitabile: la sua necessità, invero, discende *soltanto* da una determinata scelta metafisica; e questa, se non è certo — lo si è visto — meramente postulatoria o arbitraria, se non è insomma un *puro errore*, può tuttavia rivelarsi sempre, alla prova degli accadimenti storici, inadeguata e inesatta.

Il concetto *moderno*, marxista, di rivoluzione può e deve essere dunque sottoposto a verifica. Esso va assunto, criticamente, come un problema; ma si apre anche così, allora, uno spazio sufficiente a che cominci a risultare possibile una nuova e diversa *figura* del *passaggio* rivoluzionario.

Ora, anche questa *figura*, ovviamente, ha il suo retroterra filosofico e comporta una sua precisa scelta metafisica, che del resto la garantisce dal rischio di precipitare nelle approssimazioni del sociologismo. E in realtà, poiché si diparte dalla considerazione che il lavoro è stato *storicamente* e coattivamente alienato, essa senza dubbio implica, quanto meno, l'asserto di una *positività di natura* del lavoro medesimo (di questo specifico aspetto della finitezza del reale), e può quindi essere omogenea a una « visione del mondo » che si fondi sull'ammissione della *bontà del creato*.

Tuttavia, non è davvero su ciò che una simile *figura* viene a porre l'accento: la sua originalità sta anzi nel lasciare in secondo piano la questione filosofica. In tal modo, proprio perché prescinde e rifugge da ogni accettazione indiscussa dell'ipotesi metafisica del *finito* come *male*, e si basa invece — come ormai è chiaro — sul riconoscimento dell'esistenza *storica* di un *determinato male finito*, essa rimane intieramente protesa non nella direzione di una metamorfosi violenta della realtà e dell'uomo, ma verso l'obiettivo, razionalmente e concretamente configurabile, umano, *discreto* e raggiungibile, di un rinnovamento dalle radici dell'assetto sociale storicamente in atto, per dar

luogo così a un ordinamento della vita associata in cui cessi finalmente la metodica, *sistematica* alienazione del lavoro.

È questo appunto il secondo risultato conclusivo della nostra ricerca; ed è quello che — dato il fine che ci eravamo proposti — la suggella positivamente. Aggiungeremo soltanto, allora, un'ultima considerazione: come è logico, dal momento che si dimostra possibile un nuovo e diverso concetto del processo rivoluzionario, si manifesta anche, nell'atto medesimo, la *possibilità* di un limite, di un'insufficienza, di un carattere parziale e quindi erroneo dell'idea *moderna* di rivoluzione. Una sola delle due *figure*, infatti, può essere quella adeguata ed esatta.

Ma una conclusione su questo punto, ovviamente decisivo anche e soprattutto sul terreno pratico, non la si può certo raggiungere attraverso un discorso come quello che abbiamo condotto fin qui: un discorso diretto a definire e a valutare le rispettive *essenze* dell'una e dell'altra *figura*. Diverso è il tipo di indagine che, in proposito, si rivela ormai necessario. E in realtà, solo esaminando la portata e l'efficacia di ambedue i concetti di rivoluzione di fronte al problema storico *attuale*, ossia al problema della « società opulenta », diverrà possibile stabilire quale sia *quello vero*. Di qui dunque, da un'analisi circoscritta, determinata, storica, del rapporto fra il fenomeno dell'*opulento* e quello della rivoluzione (uscito dalla sua identificazione assiomatica con la *figura marxista*), dovrà ripartire in ogni caso ogni ulteriore ricerca: nella sicurezza però — finalmente conseguita, ci sembra — che l'eventuale verifica di una crisi del marxismo non travolgerebbe con sé anche la stessa *dimensione* rivoluzionaria.