

# Utopia, messianesimo e violenza rivoluzionaria nel pensiero marxista

## 1 Aspetti storico-sociologici dell'intellettuale-filosofo

Su che cosa s'intenda per "intellettuali" gli studiosi convengono in maniera pressoché unanime: si tratta di coloro che assolvono alla funzione di dar vita al patrimonio culturale della società, di conservarlo e di trasmetterlo<sup>1</sup>, rispondendo al bisogno fondamentale per l'uomo, anche se non uniformemente avvertito in tutti, di avere un contatto "cognitivo, morale e valutativo con gli aspetti essenziali della vita"<sup>2</sup>.

Tale fine viene istituzionalmente perseguito a livello sociale demandando la funzione a un gruppo apposito di "professionisti" che godono di reputazione e ascendente, oltre che spesso di potere, come avveniva in maniera compiuta nel passato, presso le società ierocratiche in cui c'era coincidenza tra politica, religione e cultura.

Nella società moderna del periodo dal 1600 ai giorni nostri si può individuare una tipizzazione della figura dell'intellettuale corrispondente a diversi profili: come conseguenza della diffusione della cultura e soprattutto della sua laicizzazione infatti, accanto all'*intellettuale-chierico* che è andato perdendo progressivamente di peso, si è affermato l'*intellettuale-laico*, in cui rientrano due sottogruppi: l'*intellettuale-filosofo*, in qualche modo erede della figura del sacerdote in quanto costituisce la coscienza morale della società e l'*intellettuale-tecnico* di cui parla Prandstraller, che è depositario di

---

<sup>1</sup>Per R. Merton gli intellettuali si possono individuare come coloro che "si dedicano a coltivare e formulare il sapere" (*Teoria e struttura sociale*, Il Mulino, Bologna 1966, p. 338); per M. S. Lipset come coloro che "creano, diffondono, applicano la cultura, cioè il mondo simbolico dell'uomo, che include l'arte, la scienza, la religione" (*Political Man*, Anchor Books, New York 1963, p. 333); per A. Rapoport intellettuale è chi ha familiarità con le idee, di cui sa analizzare il contenuto e forse anche la genesi in modo da poterne dare una valutazione critica e confrontarle (*Have the Intellectuals a Class Interest*, in H. P. Dreitzel [a cura di], *Recent Sociology* Macmillan, Londra 1969, p. 228); per C. Wright Mills gli intellettuali "creano e conservano l'apparato culturale degli uomini" e costituiscono la memoria organizzata dell'umanità. (*Le cause della terza guerra mondiale*, Feltrinelli, Milano 1959, p. 146).

<sup>2</sup>Edward Shils, *Intellectuals*, in *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, Macmillan and The Free Press, New York 1968, vol. VII, p. 400

conoscenze settoriali, strumentali, puramente descrittive e non interpretative come sono quelle dell'*intellettuale-filosofo*, conseguenti alla diffusione dell'industrializzazione e allo sviluppo delle scienze applicate<sup>3</sup>.

All'*intellettuale-filosofo* rimane in carico il compito di affrontare i grandi problemi esistenziali, di dare messaggi per comprendere la società stessa e di esercitarne la critica, con una missione quasi profetica di annuncio di nuove vie da percorrere che superino situazioni e valori che si sono rivelati erronei attraverso la teorizzazione di utopie etico-politiche di valore quasi escatologico, retaggio laico di insopprimibili bisogni di assoluto.

Se esiste accordo fra gli studiosi su quanto sin qui esposto, non così è riguardo all'individuazione degli intellettuali come classe sociale, alla struttura interna del loro gruppo e al ruolo da loro svolto nella vita politica.

Predomina una visione dell'intelligenza, di cui si può riconoscere come caposcuola Karl Mannheim, che tende a considerarla come un gruppo o un ceto in qualche modo sciolto dalle classi sociali ("intelligenze distaccate"), il quale ha in comune alcune caratteristiche di fondo, come l'educazione, lo stile di vita, la funzione corrispondente a quella di difensori morali dell'umanità<sup>4</sup>.

Si tratta di una teorizzazione della figura dell'intellettuale che tende a darne una visione edificante presentandolo come il rappresentante di un'*élite* di "puri", di un'aristocrazia che si vede diversa e separata dalle altre parti sociali, il cui unico scopo sono le alte sorti dell'umanità. Si tratta come appare evidente di una rappresentazione del proprio ruolo del tutto autoreferenziale.

Esistono varie posizioni critiche nei confronti della tesi "aclassista" dell'intelligenza portata avanti da Mannheim: così Friedrich Hayek considera "gratuita" la pretesa degli intellettuali di essere "immuni" dai condizionamenti sociali e da interessi di

---

<sup>3</sup> G. P. Prandstraller, *L'intellettuale-tecnico*, Comunità, Milano 1968

<sup>4</sup> Karl Mannheim, *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna 1965, p.158

classe<sup>5</sup>, mentre Robert Merton contesta che essi possano avere una visione obiettiva, da osservatori privilegiati e disinteressati in quanto gruppo a parte, della società e dei problemi che l'affliggono<sup>6</sup>.

Schumpeter nega che le “intelligenze distaccate” siano tali, attribuendo all'intellettuale un carico di pregiudizi che gli derivano proprio dal considerarsi diverso<sup>7</sup> e Werner Stark va ben oltre, affermando che la tesi di Mannheim è frutto di un vero e proprio autoinganno ideologico che scambia l'ideale per il reale. Per lui l'intelligenza “non è una classe svincolata, ma, come tutte le altre, vincolata alla sua particolare collocazione sociale, visione del mondo e zona d'interessi”<sup>8</sup>. Essa, ricca solo del proprio sapere, è portatrice di un “capitalismo occulto” che la spinge a una vera e propria lotta di classe in competizione con le classi degli imprenditori che detengono il potere, a cui non è affatto disposta a lasciarlo.

Pellicani fa proprie le critiche riportate e afferma la necessità di considerare l'intelligenza una classe a sé, caratterizzata da una sua posizione all'interno della gerarchia sociale, i cui intenti, sotto il manto dei superiori interessi sociali che pure per alcuni intellettuali ci sono e ci sono stati, sono invece propri di uno specifico gruppo sociale che aspira alla *leadership* politica e a trasformarsi quindi in classe dominante.

La prova di ciò è riscontrabile nelle origini stesse della moderna classe intellettuale, come ben messo in luce da Alfred von Martin, il quale nel suo studio sul Rinascimento evidenzia come in seguito ai cambiamenti economici e culturali avvenuti nell'Europa dei secc. XIV-XVI, in opposizione alle tradizionali classi dominanti, aristocrazia delle armi e intelligenza clericale ( “levitica”) emersero le due classi sociali degli umanisti, intellettuali laici, e dei nuovi ricchi. Forti di un diverso tipo di capitale, quello economico e quello

---

<sup>5</sup> F. A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Macmillan, Londra 1967, p.182

<sup>6</sup> R. Merton, *Teoria e struttura sociale*, cit, p.83

<sup>7</sup> J. A. Schumpeter, *Storia dell'analisi economica*, Boringhieri, Torino 1972, p.44

<sup>8</sup> Werner Stark, *Sociologia della conoscenza*, Comunità, Milano, p. 389

legato all'educazione spirituale, ma pur sempre un capitale, essi tendevano a distinguersi dal volgo, ma erano in conflitto tra di loro per la *leadership*<sup>9</sup>.

Si spiegherebbe in questo modo la tendenza degli intellettuali moderni alla critica della società capitalistica, rivelatasi storicamente incapace di realizzare alti valori culturali e legata invece solo a consuetudini e leggi basate sul predominio del denaro<sup>10</sup>, cui essi si sentono estranei in virtù della loro superiorità di spirito. E' tale superiorità che fornisce loro le "doti" per ergersi a guida dell'umanità.

Va detto che l'influenza dell'intellettuale si manifesta non nell'immediato ma sul lungo termine, quando le idee da esso dispensate si trasformano in credenze e visioni del mondo che incideranno sulla forma della vita collettiva del futuro. Il procrastinarsi della constatazione dei risultati delle sue idee induce però frustrazione nell'intellettuale, in modo che spesso egli diventa "uomo del risentimento" affetto spesso da nevrosi<sup>11</sup>.

Alle tesi riportate sopra si oppone l'argomento che l'intellettuale non è mai stato univoco nelle sue scelte politiche, mettendosi ora a servizio di un padrone, ora di un altro, ma per Pellicani questa è un'obiezione poco decisiva, dato che con essa, se è pur vero che l'intelligenza non sempre ha operato scelte orientate nella stessa direzione, non si dà ragione della realtà strutturale che la riguarda, il fatto cioè che si tratti di una classe di individui che tendono, in modo inversamente proporzionale alla loro integrazione, ad avversare il sistema capitalistico e a proporre soluzioni radicali di una nuova organizzazione sociale in cui i valori culturali, quindi gli uomini di cultura che ne sono portatori, diverrebbero dominanti.

Un altro motivo della negazione della tesi dell'intelligenza come classe sociale in conflitto con le classi egemoni e con i loro valori, è attribuibile alla dominanza dell'analisi marxiana dei conflitti tra le classi sociali riconducibile al solo conflitto borghesia-

---

<sup>9</sup> A. von Martin, *Sociologia del Renacimiento*, fondo de Cultura Economica, Città del Messico 1946

<sup>10</sup> C. Wright Mills, *Sociologia e conoscenza*, Bompiani, Milano 1971, pp.45-60

<sup>11</sup> G. Sartori, *Per una definizione della scienza politica*, in Sartori (a cura di), *Antologia di scienza politica*, Il Mulino Bologna 1970, p.21

proletariato. Si tratta, è vero, di un tema dominante e, come dice Aron, “endemico e insopprimibile”<sup>12</sup>, tuttavia non l’unico. Al di sotto di tale scontro è rinvenibile la lotta di settori marginali della moderna classe intellettuale per il predominio politico, ammantata da “lotta del proletariato e per il proletariato”.

Illuminanti a tal proposito gli studi di Max Normand, che riprende la tesi del polacco Wachlaw Machajski (1866-1926) autore de “*Il lavoratore intellettuale*”, il quale vedeva nel proliferare di una classe di semiintellettuali frustrati autoproclamantisi difensori delle classi lavoratrici uno dei fenomeni caratterizzanti la società moderna. Normand attribuisce la nascita del socialismo al duplice fenomeno della presa di coscienza da parte del proletariato dei suoi interessi di classe e del tentativo da parte di intellettuali in fuga dal processo di proletarizzazione di porsi alla guida delle sue rivendicazioni, tramite un’azione di vera e propria “colonizzazione” nei suoi riguardi<sup>13</sup>.

Anche Gustave Le Bon a fine ‘900 aveva indicato nella presenza di una nutrita classe di filosofi, letterati, intellettuali privi di sapere specialistico una fonte di conflitto sociale permanente alimentato da individui frustrati, contrari al sistema capitalistico che non soddisfa le loro aspettative<sup>14</sup>. Essi tendono a costituirsi come “gruppo alieno” impegnato nella conquista di una *leadership* che attui soluzioni radicali per una “società di ragione”, per usare un’espressione di Giovanni Sartori.

## 2. Ragione e prassi rivoluzionaria

L’intelligenza moderna nasce con il nascere stesso della civiltà moderna a seguito dei cambiamenti economici e sociali verificatisi in coincidenza con la perdita di potere della nobiltà guerriera e dell’ascesa della borghesia capitalistica seguenti all’anno Mille.

---

<sup>12</sup> R. Aron, *La lutte des classes*, , Gallimard, Parigi 1964, pp.226-230

<sup>13</sup> M. Normand, *Aspects of Revolt*, The Noonday press, New York 1961

<sup>14</sup> G. Le Bon, *Psicologia delle folle*, Longanesi, Milano 1970, pp.129-130. Sulla proletarizzazione dell’intelligenza si veda anche. K Mannheim, *L’uomo e la società in un’età di ricostruzione*, Comunità, Milano 1959.

Di tale intelligenza, secondo l'indicazione di Alfred von Martin<sup>15</sup>, il primo esponente potrebbe ravvisarsi in Petrarca, per il forte *ethos* che lo caratterizza, orientato a valorizzare se stesso e la propria opera in quanto capaci di esprimere valori nuovi più consoni a una concezione dinamica della realtà e all'idea del riscatto dell'individuo, che culminerà nella prometeica asserzione dell'alto compito affidato all'uomo di un Pico della Mirandola e degli altri esponenti dell'umanesimo rinascimentale.

Le caratteristiche del nuovo intellettuale laico si possono così riassumere: egli è ormai autonomo dall'intelligenza clericale ("levitica"), ma proprio per questo ha perso il contatto con il popolo, che non può quindi dirigere, come avveniva per la figura dell'intellettuale sacerdote di cui pure è l'erede, il quale guidava le masse dei fedeli. D'altra parte egli disprezza in qualche modo il volgo, con cui non può e non vuole confondersi perché si sente spiritualmente superiore data la sua alta dotazione intellettuale.

In una situazione di contraddittorietà come questa nella quale non è ancora definita la sua collocazione all'interno della società egli ha però bisogno del popolo, della sua adesione alle proprie idee e del riconoscimento di se stesso come di quella guida spirituale che aspira ad essere. Se si ritrovano intellettuali pronti a porsi a capo di movimenti di massa è proprio per soddisfare questo bisogno di realizzazione della vocazione messianica di cui essi si sentono portatori.

Altro motivo di conflitto ben evidenziato da von Martin<sup>16</sup> è quello con i ricchi borghesi, all'interno della cui classe l'intellettuale deve vivere, ma che disprezza perché dediti a interessi troppo "bassi", legati esclusivamente al denaro, senza alcuno sbocco verso lo spirito e l'intelletto che reputa invece la sua sfera d'elezione.

La coscienza di essere parte di un gruppo "speciale", l'orgoglio degli intellettuali di fronte agli "altri" di cui parla Mannheim<sup>17</sup>, lo portano così a sviluppare un'ipercritica della

---

<sup>15</sup> Alfred von Martin, *op. cit.*, pp.63-64

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 80

<sup>17</sup> K. Mannheim, *Essays on the Sociology of Culture*, Routledge and Keegan Pul, Londra 1967, p.102

società, nei confronti della quale si considera come rappresentante di una volontà di riscatto e di rinnovamento integrale.

Sulla base di questi elementi si può comprendere il ruolo avuto dagli intellettuali alienati nelle rivoluzioni europee, a partire dalla Riforma protestante, che viene da vari studiosi interpretata come la reazione anticapitalistica di diverse categorie sociali (piccola nobiltà, ceti medi urbani, contadini e, soprattutto, la sottointelligenza costituita da preti e monaci estraniati dalla Chiesa) che il nuovo modo di produzione capitalistico aveva ridotto a una condizione di proletarizzazione<sup>18</sup>.

Tra costoro si trova colui che può essere considerato il primo ad aver avviato una rivoluzione di tipo comunista, Thomas Müntzer, la cui attività di agitatore e di promotore di una nuova organizzazione sociale fra i contadini della Germania del Sud ha avuto il riconoscimento della storiografia marxista, da Engels a Ernst Bloch, come primo tentativo di realizzazione delle future rivoluzioni comuniste. In Müntzer, unitamente a elementi religiosi e teologici propri del suo tempo, si ritrovano infatti tutti i fattori che le caratterizzeranno, dall'odio contro la ricchezza e la morale borghese, all'incitamento alle masse lavoratrici perché si sollevino contro lo sfruttamento padronale, alla convinzione che la salvezza dell'uomo passi necessariamente per l'azione rivoluzionaria che conduce alla realizzazione di una società perfetta.

L'esperienza di Müntzer, che è importante ai fini di quanto si sta qui trattando perché rappresenta anche il primo tentativo di un intellettuale emarginato di occupare il potere politico per mezzo della spinta alla ribellione delle classi inferiori, verrà ripresa in Inghilterra dopo un secolo, con la Rivoluzione puritana del 1640-50. Di essa furono protagonisti vari gruppi sociali che comprendevano elementi della piccola nobiltà, coltivatori indipendenti, membri dell'esercito, intellettuali laici e soprattutto clericali, i quali tutti erano stati coinvolti dalla crisi di transizione che andava conoscendo la società inglese ormai avviata verso una sempre più diffusa affermazione della rivoluzione capitalistica.

---

<sup>18</sup> Lewis Mumford, *La condizione dell'uomo*, Comunità, Milano 1957, pp. 220-223 e R. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Comunità, Milano 1968, pp.57-58

In loro aveva agito con violenza la perdita dei punti di riferimento non solo economici ma anche culturali e sociali che comportava il passaggio da un'organizzazione della vita pubblica basata ancora in gran parte su retaggi feudali a un'organizzazione di tipo capitalistico moderno. Ciò aveva portato a disorientamento e disordine morale che si erano tradotti in una situazione di vera e propria anomia, cui gli individui più coinvolti dal processo di disgregazione reagirono con una risposta emotivamente forte, come fu la ricerca di un nuovo modello di comportamento in grado di rispondere ad esigenze ora diverse.

In tal senso lo gnosticismo rivoluzionario<sup>19</sup> va interpretato come la risposta al disordine sociale portato dall'avanzata della modernità.

Sugli intellettuali emarginati che sostennero la rivoluzione puritana e anche su quelli che avevano intrapreso la via dell'appartenenza alle sette religiose che ne rappresentavano l'ala radicale aveva esercitato grande influenza l'insegnamento di John Knox, tipico esempio di intellettuale alienato che aveva diffuso la concezione calvinista del santo facendone un ideale che coagulava intorno a sé le aspirazioni di uomini che non avevano più interessi sociali stabili<sup>20</sup>.

Il Calvinismo, con la prescrizione per cui il buon cristiano deve operare attivamente per attuare il Regno di Dio su questa terra, fornì a tali persone il punto fermo che costituisce la novità dell'azione puritana, cioè il fatto che la politica è la realizzazione di un piano divino e che la prassi in cui si deve tradurre deve servire a costruire un mondo nuovo che ripristini *hic et nunc*, senza rinvii all'al di là, il Paradiso perduto. La politica dunque come prassi religiosa per l'attuazione del Regno di Dio, cui gli intellettuali clericali puritani si

---

<sup>19</sup> Con tale termine, secondo la lezione di Voegelin (E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968, pp 179-204) Pellicani intende affermare che il progetto fondamentale che ne è alla base nasce da una derivazione in qualche modo ereticale ed atea interna al modo di considerare il mondo proprio della tradizione giudaico-cristiana. Lo gnosticismo moderno parte dalla fede nella conoscenza speculativa, la *Gnosis*, in grado di indicare la strada per eliminare il male, anche sociale, dal mondo. Tale strada è quella della rivoluzione permanente volta a creare un nuovo ordinamento totalmente diverso. Si tratta di una via che non può che essere totalitaria. Essa è una prosecuzione dell'*escathon* cristiano, trasformato in senso immanentistico (Pellicani, p.8).

<sup>20</sup> Walzer, *The Revolution of the Saints. A Study of the Origins of radical Politics*, Atheneum, New York 1969



sentirono chiamati per essere “santi”<sup>21</sup>, cioè gli eletti obbligati a parteciparvi. Ciò forniva loro la consapevolezza di essere parte dell’unica aristocrazia spirituale possibile. Veniva così placato il loro sentimento di estraneazione e si alimentava il senso di rivincita rispetto a una società che non ne riconosceva il valore.

Il Puritanesimo fu perciò, oltre che un’ideologia della transizione sociale, la religione attivistica di un’*élite* che introdusse nella vita politica una linfa che, indipendentemente dalla volontà di chi li avrebbe realizzati, avrebbe dato i suoi frutti anche in movimenti rivoluzionari del tutto laici, come la rivoluzione giacobina in Francia, il comunismo in Russia, il maoismo in Cina. Sotteso a tutte queste realtà rivoluzionarie c’è l’attivismo del *santo* che si sente chiamato a una missione e vi obbedisce con ferrea disciplina e forte rigorismo morale. Si tratta dell’uomo della crisi, di cui è il prodotto, ma anche di colui che l’accelera per scioglierla, caratterizzato da un’indignazione morale costante, da un forte manicheismo, dall’intolleranza verso i contrari e i tiepidi.

Sono tutti elementi che si ritrovano dopo più di un secolo nei *philosophes* che guidarono la rivoluzione francese, animati, diversamente dai chierici dei secoli precedenti, da un nuovo senso religioso che trovava il suo punto di riferimento non più in Dio ma nella Ragione, all’affermazione della quale aveva concorso lo spirito scientifico che si era andato sviluppando con l’affermazione della “scienza nuova”. Il loro Regno nuovo non era ispirato alla realizzazione della volontà divina, ma era un Regno immanente e secolarizzato senza alcun fondamento di tipo religioso.

Il fenomeno francese ebbe la peculiarità, oltre che di essere quello che avrebbe esportato in tutto il mondo il progetto rivoluzionario basato sul rivolgimento integrale della società, di mostrare come da quel momento in poi l’alternativa alle crisi degli stati sarebbe stato un nuovo ordinamento sociale e politico contrapposto a quello capitalistico; inoltre la peculiarità di proporre all’uomo moderno un primo modello di quello che sarebbe stato il rivoluzionario di professione, ideologo ma anche politico sostenitore della Rivoluzione totale e permanente.

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p.12

L'interpretazione di Ortega della Rivoluzione francese come realizzazione del razionalismo filosofico e dell'intellettuale che ne è l'interprete legittimo<sup>22</sup> dà conto del fondamentale mutamento di rotta introdotto dall'intelligenza moderna: si tratta del passaggio dalla *filosofia politica* alla *politica filosofica*, per cui si assisterà non solo alla messa in discussione di tutto un ordinamento sociale e politico, ma all'*imperialismo della ragione*, vale a dire all'affermazione di una *sofocrazia*, per cui è l'intelligenza che ha nelle sue mani tutto il potere, non solo quello culturale, ma quello politico *tout court*, con tutte le conseguenze del caso in termini di radicalismo e anche di totalitarismo.

Per *imperialismo della ragione* Pellicani intende il fatto che per la prima volta, con i giacobini francesi, la Ragione non è più solo strumento per comprendere la realtà, ma diventa strumento per cambiarla, con l'ingresso in politica della classe degli intellettuali<sup>23</sup>.

Essi godevano nella Francia del tempo di una grandissima considerazione, che rese possibile l'istituzionalizzazione della loro esistenza come professionisti della rivoluzione. La cosa non si era manifestata precedentemente con altrettanta forza, anche se, come hanno messo in evidenza tra gli altri Voegelin e Cohn, si riconoscono ascendenze del moderno gnosticismo rivoluzionario nello gnosticismo cristiano, nel millenarismo cristiano medievale, nelle istanze della Riforma protestante come realizzate da Müntzer e nella rivoluzione puritana<sup>24</sup>. E' però solo con l'instaurazione del Terrore giacobino che inizia la storia della Rivoluzione totalitaria ed è questo il modello che seguiranno non solo babuvisti e blanquisti, ma anche i marxisti leninisti.

Non si possono considerare l'azione politica e la dittatura giacobina come manifestazione delle necessità della ricca borghesia del tempo, come ha affermato la storiografia marxista, che pure ha dovuto concedere con alcuni studiosi che il programma

---

<sup>22</sup> Ortega y Gasset, *El ocaso de las revoluciones*, in *Obras Completas*, *Revista de Occidente*, Madrid 1964, vol IV

<sup>23</sup> Pellicani, p.40

<sup>24</sup> E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, cit, N. Cohn, *The pursuit of the Millennium*, Oxford University Press 1970

giacobino era anti-borghese<sup>25</sup>, piuttosto secondo Pellicani l'esperienza giacobina costituisce una *rivoluzione nella rivoluzione*, un primo esempio da parte dell'intelligenza alienata di assumere ed esercitare il potere come classe élitaria tramite un uso strumentale delle masse. Non che si possano tacciare i giacobini di opportunismo: semplicemente essi volevano che si realizzassero la promessa della filosofia, cioè restaurare l'uomo naturale, e per far questo era necessario stringere un'alleanza strategica con il popolo, che comportava di incanalarlo, anche con metodi forti, verso la propria volontà, la "volontà generale"<sup>26</sup> da cui dipendeva la salvezza dell'umanità di cui erano i depositari. In seguito, quando il popolo fosse divenuto maturo, avrebbe potuto autoregolarsi, ma per il momento tutte le volontà particolari dovevano conformarsi, anche per mezzo del Terrore, alla volontà degli eletti. Per dirla con Marat: *il dispotismo della libertà contro la tirannia*<sup>27</sup>, cioè il Terrore universale per la Felicità universale.

Se il *totalitarismo*, come lo ha inteso Jacob Talmon, consiste nella subordinazione di tutti e di tutto alla necessità politica<sup>28</sup>, allora è con i giacobini che il totalitarismo entra nella storia.

Nel perseguire la realizzazione dei loro scopi i giacobini misero l'impegno dei profeti religiosi, infatti per loro era vero quanto lo sarà anche per i marxisti, cioè l'identificazione fra etica e politica e la trasformazione di essa in *un'attività sacra* da cui dipende la felicità dell'umanità.

Per ottenere tutto ciò, oltre all'esercizio del terrore, bisogna sorvegliare anche che i compagni di classe politica, gli altri intellettuali andati al potere, non subiscano pericolosi deragliamenti dall'ortodossia rivoluzionaria. È necessario pertanto un atteggiamento inquisitorio anche nei loro confronti, che assume l'aspetto di vere e proprie purghe periodiche.

---

<sup>25</sup> Cfr. A. Mathiez, *La rivoluzione francese*, Corticelli, Milano 1933, vol III, p. 64, dove si riconosce che i giacobini volevano "abbattere l'impero della ricchezza" e che scatenarono la guerra dei poveri contro i ricchi

<sup>26</sup> D. Guérin, *La lutte des classes sous la Première République*, Gallimard, Parigi 1946, vol.II, p.356

<sup>27</sup> M. Robespierre, *Discours et rapports*, Union générale d'éditions, Paris 1965, p.328

<sup>28</sup> J. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna 2000

Per tutti gli aspetti sopra esposti gli studiosi, ad eccezione dei marxisti leninisti che continuano a considerare il Terrore un modello valido, hanno interpretato il giacobinismo come una vera e propria religione fanatica che riposa tutta sulla volontà di un'élite. Vale a questo proposito la definizione di Proudhon dei giacobini come “*i Gesuiti della Rivoluzione*”.

### 3 Il rivoluzionario di professione nella interpretazione marxiana

L'esperienza giacobina fu un'improvvisazione nata da particolari contingenze storiche, come la crisi dell'Ancien Régime, il vuoto di potere, la guerra esterna, cosicchè i suoi rappresentanti non si possono considerare a tutti gli effetti rivoluzionari di professione, dato che il rivoluzionario di professione, indipendentemente dalle circostanze, pianifica per tempo l'abbattimento dell'ordinamento costituito e l'attuazione di un nuovo ordinamento.

Tuttavia il contributo dell'intelligenza giacobina fu imprescindibile ed ebbe il merito di mostrare che la vera rivoluzione, quella che avrebbe spazzato via l'assetto politico esistente, era possibile e lo era grazie alla preparazione ideologica di un'élite, il che porta a riconoscere un legame molto stretto tra l'azione giacobina e la nascita della figura del rivoluzionario professionista.

L'eredità dei giacobini fu raccolta non molto tempo dopo, sempre in Francia, dai seguaci di Babeuf e poi da quelli di Blanqui.

I babuvisti considerarono imperfetta la rivoluzione giacobina perché vi mancavano due elementi fondamentali: la totale abolizione della proprietà privata in favore del *comunismo assoluto dei beni* e la concezione della rivoluzione come *rivoluzione permanente* sino all'instaurazione dell'armonia assoluta fra le volontà.

Anche per loro il popolo era “cieco” e necessitava quindi di una guida intellettuale che essi avrebbero potuto fornire, data la loro preparazione. Se anche non giunsero a teorizzare la figura del rivoluzionario di professione, il loro progetto di una rigenerazione

dell'umanità per mezzo di un'azione rivoluzionaria permanente era tale da contenere implicitamente l'idea di uno specialista della rivoluzione. E in effetti il babuvista Filippo Buonarroti può considerarsi tale, avendo dedicato tutta la sua vita alla realizzazione della causa rivoluzionaria. All'autore della *Cospirazione dell'eguaglianza* si deve la trasmissione a quanti sarebbero venuti dopo delle idee giacobine e babuviste, ma anche la creazione della prima associazione di "specialisti dell'azione rivoluzionaria", la società dei Sublimes Maitres Parfaits.

Dopo di lui venne Blanqui, considerato da Max Normand il "padre spirituale del comunismo rivoluzionario, il maestro di Marx e di Lenin"<sup>29</sup>, che dal carcere per gran parte della sua esistenza teorizzò la rivoluzione permanente e la necessità della dittatura di un'élite illuminata, momento intermedio per la realizzazione di una società perfetta. Il ruolo degli intellettuali *déclassés*, "i paria dell'intelligenza", come li chiamò, era per lui fondamentale per preparare la distruzione dello stato borghese.

E' però Marx l'ideologo che teorizza compiutamente il ruolo dell'intelligenza proletarizzata a capo del processo rivoluzionario destinato a ribaltare le sorti dell'umanità.

Marx è universalmente conosciuto come il rappresentante ideologico della classe operaia, ma, a un'analisi attenta, la sua opera appare non tanto come la filosofia di classe del proletariato, quanto come l'ideologia dell'intelligenza radicale che aspira al monopolio della direzione del pensiero e dell'azione volti all'abbattimento del sistema capitalistico per la costruzione di una nuova società<sup>30</sup>.

Marx integra le sue conoscenze filosofiche basate sulla filosofia hegeliana con la lettura della *Cospirazione dell'uguaglianza* di Buonarroti e, a partire dal 1842, affina il suo pensiero circa le modalità per realizzare le promesse della filosofia, cioè il raggiungimento

---

<sup>29</sup> M. Normand, *Apostle of Revolution*, Collier Books, New York 1961

<sup>30</sup> Pellicani rileva come i primi studiosi ad evidenziare questo aspetto del pensiero marxiano siano stati Arthur Rosenberg nel 1932 e Max Normand, nel 1933, ma sottolinea come già Bakunin e Merlino avessero criticato la dottrina marxiana in quanto giustificazione del dispotismo di una "nuova classe", quella degli intellettuali.

dell'uomo nuovo in una nuova società. Per realizzare questa rivoluzione il filosofo aveva bisogno di una massa d'urto che egli trovò nel proletariato, il quale, secondo quanto afferma Jules Monnerot, è però per lui una realtà ontologica, una categoria filosofica, simile al concetto della volontà universale di Rousseau<sup>31</sup>.

Per Marx erano maturi i tempi in cui l'*alienazione* provata dai lavoratori proletari e quella dei filosofi che avvertivano la necessità di un'azione rivoluzionaria potevano unire le loro forze. Poiché il proletariato, forza storica destinata ad attuare la rivoluzione non ha coscienza di sé e di tale suo compito, questo deve essergli indicato dai filosofi che ne hanno una visione razionale e critica. E' quindi la comune alienazione che unisce nella lotta proletariato e intellettuale, il braccio armato e la mente pensante.

Donde la nota distinzione tra interessi "immediati" percepiti dai proletari e interessi "reali" che solo un'*élite* pensante può vedere da un punto di vista universale, oggettivo, grazie alla conoscenza della dialettica storica che possiede.

Marx resterà sempre fedele a tale concezione elitistica, come prova anche l'affermazione contenuta in una sua intervista al Chicago Tribune: « *La classe operaia è messa spontaneamente in movimento senza sapere dove il movimento condurrà. I socialisti non hanno creato il movimento, ma hanno spiegato agli operai il suo carattere e il suo fine* »<sup>32</sup>.

Con Marx ed Engels, i socialisti, si attua insomma una fusione fra gli intellettuali e il proletariato, cosa del resto già presente in nuce nello stesso Robespierre, quando affermò di "*essere il popolo, di non essere che il popolo, di non voler essere che il popolo*"<sup>33</sup>. Ciò che cambia in Marx è che egli, grazie alla dialettica hegeliana trasformò la categoria sociale dei filosofi alienati di cui era un rappresentante nella "coscienza incarnata del proletariato"<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> Jules Monnerot, *Sociologie de la Révolution*, Fayard, Parigi 1969, p.21

<sup>32</sup> Cit. da Guy Rocher, *Le changement social*, Seuil, Parigi 1968, p.261

<sup>33</sup> In . M. Bouloiseau, *Robespierre*, PUF, Parigi 1965, p.42

<sup>34</sup> Pellicani, p.55

E' così rinnovato il discorso rousseauiano della "volontà universale". Solo alcuni individui, quelli che Hegel chiama gli "individui cosmico-storici", sanno qual è la verità del mondo e del loro tempo, qual è il concetto generale pronto a sorgere<sup>35</sup>. Ne consegue il diritto assoluto per questi soli individui di comandare e di imporre anche con la costrizione se necessario la "volontà universale", unitamente al dovere ineludibile di farlo.

Appare così chiaro il significato della missione storica del proletariato: realizzare la missione decisa e indicata dal filosofo che si sente misticamente lo Spirito del mondo e la coscienza incarnata del proletariato<sup>36</sup>.

Questo autoeleggarsi a organo della Totalità, per parlare in termini hegeliani, ha il carattere del rapporto tra il Profeta e Dio. In tal modo era elaborata la dottrina della missione storica degli intellettuali, cioè l'ideologia di classe dell'intelligenza radicale che ha il diritto storico a pretendere il monopolio della rappresentanza esistenziale<sup>37</sup>.

Non che l'affermazione di tale unicità e quella della superiorità "ontologica e morale" dell'intellettuale sul proletariato nascondano la volontà di mascherare da parte di Marx la propria sete di predominio sul ceto operaio: il suo rapporto col proletariato fu un fatto realmente sofferto, un dramma esistenziale da lui sperimentato nell'Inghilterra industriale dagli anni '40.

La fusione da lui sentita e teorizzata con il proletariato gli consentì di agire in nome della coscienza operaia, andando contro lo stesso volere dei lavoratori se necessario, in nome dei loro reali interessi. Il che spiega il fascino che il marxismo ha sempre esercitato sugli intellettuali a vocazione profetico-religiosa, cui fornì la giustificazione razionale al desiderio di dominio e la possibilità di presentare la propria rivoluzione e la propria dittatura come quelle del proletariato.

---

<sup>35</sup> G. W. F. Hegel, *Lezioni di filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1967, vol.I, p. 89.

<sup>36</sup> Pellicani, p.56

<sup>37</sup> *Ibidem*, p.57

Pellicani ne conclude che Marx non è stato il teorizzatore della missione storica del proletariato, ma di quella degli intellettuali radicali, cioè di un'élite a cui il popolo, fino al momento in cui avrebbe raggiunto il loro livello di coscienza, avrebbe dovuto sottostare.

#### 4. I rivoluzionari di professione e il proletariato

Furono gli anarchici i primi a dare un'interpretazione del marxismo nei termini di un'ideologia di classe dell'aristocrazia intellettuale, in particolare Bakunin e Machajski. Se il primo parlò di una vera e propria spregevole dittatura di una ristretta cerchia di "scienziati"<sup>38</sup>, Machajski, secondo l'esposizione che ne fa Max Normand<sup>39</sup>, condusse una precisa analisi sociologica del movimento socialista, vedendovi due componenti distinte: la classe degli operai industriali e quella dei lavoratori intellettuali, dagli interessi per niente coincidenti, dato che la seconda, costituita da un'intelligenza declassata, tendeva a "colonizzare" la prima, strumentalizzandola per la conquista del potere. Alla tradizionale divisione in classi basata sull'aristocrazia della ricchezza si sarebbe sostituita una divisione altrettanto netta, basata questa volta su un'aristocrazia del sapere.

La forte critica di Machajski al movimento socialista appare tuttavia troppo sbilanciata nel considerare solo gli aspetti negativi del rapporto intellettuali-proletariato, dato che spesso essi agirono non solo per desiderio di veder affermata la propria superiorità intellettuale, ma anche per autentica vocazione pedagogica. Inoltre, grazie alla loro azione, il proletariato non solo migliorò le proprie condizioni, ma acquistò coscienza della sua situazione e di ciò che era suo interesse, tanto che nel 1889, con la seconda Internazionale socialista, le istanze da esso portate avanti erano diverse da quelle del '48. Non più la rivoluzione frontale, ma un socialismo riformista.

Il teorico più autorevole di questa linea politica, orientata in senso operaio e rispondente ai reali interessi della classe lavoratrice, fu Eduard Bernstein, la cui opera fu una chiara contestazione della validità scientifica del marxismo e dell'opportunità delle sue scelte politiche, oltre che il tentativo in larga parte riuscito di rimuovere l'equivoco di fondo

---

<sup>38</sup> M. Bakunin, *Stato e anarchia*, Feltrinelli, Milano 1968, p.191

<sup>39</sup> M. Normand, *Aspects of Revolt*, The Noonday Press, New York 1961, p. 106-segg.



della strategia della seconda Internazionale, cioè la premessa che operai e intellettuali avessero gli stessi interessi<sup>40</sup>. Egli affermò che il marxismo aveva concluso la sua funzione storica e che gli operai, lungi dal continuare a perseguire la via della rivoluzione violenta, impraticabile oltre che destinata ad aver come sbocco la dittatura occulta degli intellettuali, dovevano seguire invece con determinazione quella delle riforme, l'unica rispondente ai loro effettivi interessi.

Verso la fine dell'800 il movimento operaio stava ormai liberandosi dal rivoluzionarismo estremo. Del resto la società andava mutando e si assisteva alla progressiva integrazione in essa di proletari e intellettuali prima declassati. Era stata infatti superata la fase iniziale del processo di industrializzazione, quella più traumatica, che aveva portato alla dislocazione cittadina e alla proletarianizzazione di intere masse di contadini e artigiani costretti a vivere in condizioni ben peggiori di quelle antecedenti la rivoluzione industriale, con gli operai considerati ora come “semplici appendici” delle macchine.

E' innegabile che di questa situazione Marx abbia dato con “*Il Capitale*” uno strumento d'interpretazione unico e che da questo punto di vista la sua sia effettivamente stata l'ideologia del proletariato all'interno della società capitalistica. La sua opera resta infatti un punto di riferimento importantissimo, forse il più importante per rendere conto del trauma dei popoli europei alle prese con le conseguenze di un processo come quello dell'industrializzazione che scardinò una società statica e agricola, ancora sottomessa ai riti di una religione imperante, per trasformarla in un mondo dinamico, industriale e secolarizzato.

Tuttavia, come si diceva sopra, dal 1890 circa, si verificò un processo di ricomposizione sociale che tolse al socialismo rivoluzionario la sua base ideale, così che gli operai passarono a scelte più in linea con la situazione del momento, indirizzate su posizioni riformiste. Stavano infatti affermandosi nuove istituzioni, come il partito, lo sciopero, il suffragio universale, il sindacato non più rivoluzionario ma nazionale, elementi tutti che fungevano da regolatori dei conflitti di classe, facendo intravedere nuove prospettive d'integrazione.

---

<sup>40</sup> E. Bernstein, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, Laterza, Bari 1968

Questo per l'Europa occidentale. C'era però un paese, la Russia, dove si presentavano le condizioni ideali per la realizzazione delle idee rivoluzionarie marxiste: lì esisteva una monarchia dispotica che, insieme all'aristocrazia nobiliare, teneva masse di contadini in condizioni quasi servili e soprattutto esisteva una nutrita schiera di intellettuali emarginati e insoddisfatti, in contatto con la cultura occidentale, che aspiravano a cambiare il paese ed erano per questo guardati con sospetto dalle autorità e dalle classi dominanti.

Sebbene il marxismo fosse nato guardando alla società capitalistica avanzata, la svolta presa dagli eventi nati con l'industrializzazione ne aveva reso superato il messaggio nelle nazioni dell'Europa occidentale. Era invece in linea con la situazione russa, cui lo schema della rivoluzione permanente si adattava in modo calzante per le ragioni sopra citate, tra cui di rilievo non trascurabile le caratteristiche peculiari dell'intelligenza nazionale.

Essa era in qualche modo diversa da quella occidentale, da cui pure aveva appreso molto: si trovava in posizione intermedia tra le classi alte delle quali non poteva far parte perché non ammessa e perché in posizione fortemente critica e il popolo, rispetto al quale avvertiva un accentuato senso di superiorità dato il livello di preparazione spesso di tipo universitario, ma in più, rispetto all'intelligenza occidentale, aveva un particolare aspetto di rigorismo morale che arrivava quasi al misticismo e la portava a identificarsi con la nazione stessa (la Madre Russia) per la quale sentiva di essere la sola a poter esercitare una missione salvifica<sup>41</sup>.

Restava dunque isolata all'interno di una sorta di setta ideologica creata artificiosamente, fatta di individui alienati e declassati che non volevano e non trovavano possibilità d'integrarsi nella struttura sociale del paese dominata, oltre che dalla nobiltà, da un'organizzazione burocratica e clericale che essi avversavano e che desideravano per autentica necessità morale di modificare, sostituendo alla vecchia ortodossia una nuova ortodossia che avesse le caratteristiche della scienza e della modernità di cui erano ammiratori. Passavano notti intere a discutere di filosofia e di autori come Fourier, Saint

---

<sup>41</sup> N. Berdjaev, *Il senso e le premesse del comunismo russo*, Edizioni Roma, Roma 1944, p.23

Simon, Shelling e soprattutto Hegel, la cui dialettica forniva la giustificazione per il movimento che avrebbe generato cambiamento.

Stando così le cose era inevitabile che il messaggio marxiano incontrasse lo scontento degli intelighenzisti. Non stupisce quindi se i primi intellettuali ad aderire al marxismo furono proprio loro. Nel marxismo essi trovavano il nuovo credo religioso, un programma onnicomprensivo di rigenerazione e un metodo d'azione.

E' in una tale situazione che s'inserisce il pensiero di Lenin sul partito rivoluzionario. Con lui l'ideologia della superiorità dell'intellettuale che ha il diritto storico a guidare le masse assurge a piano compimento.

Egli parte dalla distinzione di due fenomeni sociali diversi fra loro: il movimento della classe operaia e quello dell'intelligenza rivoluzionaria. A tali realtà corrispondono due ideologie che sono contrapposte: quella del trade-unionismo cui naturalmente, per la sua non coscienza, tende il movimento operaio, e quella del socialismo rivoluzionario, che non è stato prodotto dai lavoratori, ma dagli intellettuali radicali, elementi esterni alla classe operaia, come Marx ed Engels, due "intellettuali borghesi"<sup>42</sup>.

Gli operai, lasciati a se stessi, preda della loro "spontaneità, possono raggiungere solo una coscienza riformista. Ad essa si oppone però la "coscienza" degli intellettuali, ragion per cui, per orientare gli operai alla vera rivoluzione, è necessaria la loro *leadership* di *élite* cosciente. In altri termini, il primo compito dell'intellettuale rivoluzionario consiste nel modificare gli orientamenti delle masse, staccandole dalla tendenza a rifugiarsi nell'ideologia borghese del riformismo, per avviarle poi alla rivoluzione.

All'interno della società capitalistica vi sono infatti solo due classi "coscienti": i borghesi coscientemente volti a far apparire l'ordinamento costituito come quello che favorisce gli interessi generali e l'intelligenza, che ha invece a cuore gli interessi dei lavoratori. Questi ultimi non hanno coscienza: risultano così veramente strumentalizzati da un'*élite* di potere costituita dagli intellettuali, i soli ad avere accesso alla coscienza del fine

---

<sup>42</sup> Lenin, *Una tendenza retrograda della socialdemocrazia russa*, in *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1957, vol. IV, p. 219

ultimo della Storia, in nome della quale devono avere un potere assoluto e totale. Così quella che Rosa Luxemburg definisce “la brama di potere dell’intellighenzia borghese” «veniva legittimata filosoficamente e moralmente tramite il privilegiamento di una dottrina scientifica e salvifica ad un tempo - il marxismo- di fronte alla quale non era ammessa nessuna riserva, dato che era la stessa Soria a volere ciò che essa proponeva come meta alle classi lavoratrici.»<sup>43</sup>

In ciò è insita una concezione enormemente riduttiva, quando non spregiativa, del proletariato, reificato e considerato come mero oggetto da plasmare.

E’ evidente che Lenin non ammise mai questo suo piano di sostituzione dell’aristocrazia burocratica dominante in Russia con un’aristocrazia culturale. Glielo impedivano la sua formazione hegeliana e la tendenza a razionalizzare propria dell’intellettuale, che vede se stesso come l’interprete disinteressato della volontà del Tutto<sup>44</sup>. Era anch’egli vittima della medesima “trappola ideologica” denunciata da Marx con cui la borghesia giustificava se stessa come custode dell’interesse generale.

Operazioni teoriche e poi pratiche come quelle di Lenin non avvengono comunque a freddo: l’intellighenzia deve trovare modalità per entusiasmare la classe che le consentirà di andare al potere, fraternizzando in alcune circostanze con essa e suscitandone la volontà partecipativa. L’intellighenzia russa trovò nel marxismo e nel leninismo gli strumenti ideologici per suscitare l’entusiasmo occorrente per andare al potere. Essa identificò se stessa con il proletariato e con i suoi interessi e sulla base di ciò tenne il potere per vari anni, fornendo un modello di conquista violenta dello Stato agli intellettuali déclassés di tutto il mondo e legittimandone l’aspirazione al predominio sociale e politico.

---

<sup>43</sup> Pellicani, p.77

<sup>44</sup> T. Perlini, *Lenin*, Sansoni, Firenze 1971 e L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*”, Laterza, Bari 1974

## 5. I rivoluzionari di professione e il Partito

Posto quanto affermato nel precedente capitolo, va però detto che lo specifico di Lenin consiste nell'aver dato efficacia all'azione rivoluzionaria per mezzo di uno strumento potente come l'*organizzazione razionale* delle forze rivoluzionarie.

Se il primato è per lui quello della politica, che deve regolare tutte le altre attività subordinandole ad esigenze imperative, diveniva centrale l'esigenza di rendere prima possibile, poi di ottimizzare l'azione rivoluzionaria e ciò poteva essere ottenuto solo con una rigida organizzazione garantita dal Partito come "reparto dell'avanguardia di classe". Egli dedicò perciò tutte le sue energie all'organizzazione di un reparto scelto di tecnici dell'azione rivoluzionaria che guidasse tutto il movimento operaio verso la realizzazione del Fine ultimo della Storia, la Rivoluzione vincente.

Ciò fu attuato concependo, sempre in modo elitistico perché le masse non sono dotate di coscienza, il Partito come una vera e propria "macchina da guerra", uno strumento che ben si adattava alla situazione di lotta più o meno occulta presente nella società capitalistica<sup>45</sup>. Si trattava di un'evidente organizzazione classista in mano all'intelligenza rivoluzionaria, strutturata in modo verticistico e dotata di una necessaria severa disciplina, reclutata attraverso l'inquadramento di un gruppo scelto di individui dediti professionalmente alla lotta rivoluzionaria, consentita loro dalla loro specializzazione e dalla libertà da contingenti necessità lavorative.

Nel leninismo si riscontra così una vera e propria *sostituzione* denunciata per la prima volta da Trotsky, che aveva accusato il Partito di sostituirsi alla classe operaia immatura autoeleggendosi a interprete dei suoi "reali interessi" di classe<sup>46</sup>.

Il partito aveva il compito di comunicare con le masse, ma doveva comunque sovrapporsi ad esse, non confondersi. C'erano tre livelli organizzativi: quello della classe operaia non organizzata, quello del movimento operaio con le sue specifiche organizzazioni

---

<sup>45</sup> Marx ed Engels, *Manifesto del Partito comunista*.

<sup>46</sup> L. Trotsky, *Nos tâches politiques*, Denoël- Gonthier, Parigi 1970, pp.187-207

e al di sopra il Partito, avanguardia cosciente del proletariato, suprema istanza decisionale, cui si doveva sottostare nell'esecuzione e forse solo in seconda istanza fare appello.

Un organismo siffatto era più simile ad un'organizzazione militare che politica, come affermò del resto l'VIII Congresso del PCUSS: «Il massimo centralismo e la più stretta disciplina sono necessità assolute...In questo senso una disciplina assolutamente militare è indispensabile per il partito nel momento attuale». Esso doveva essere un reparto militare in completo assetto di guerra per eliminare i nemici dell'Impresa<sup>47</sup>.

Al suo interno vige il cosiddetto "centralismo democratico", i cui principi costitutivi sono: "a) elezione della cellula più alta da parte di quella meno alta; b) forza assolutamente vincolante di tutte le direttive di una cellula più elevata per una cellula ad essa subordinata; c) esistenza di un centro dirigente del Partito [la cui autorità] dev'essere sottratta ad ogni discussione, davanti ai dirigenti del Partito, da un congresso all'altro"<sup>48</sup>.

Essi rispondono alle esigenze di una guerra di classe e garantiscono l'unità di pensiero e d'azione necessari per condurre la lotta contro il sistema e per mantenere saldamente nelle mani dei capi il controllo.

Così lo descrive Rosa Luxemburg : « un centralismo spietato, il cui principio vitale è da un lato il netto rilievo e la separazione della truppa organizzata dei rivoluzionari dichiarati e attivi dall'ambiente, pur esso rivoluzionariamente attivo ma non organizzato che li circonda e dall'altro la rigida disciplina e l'intromissione diretta, decisiva e determinante delle istanze centrali in tutte le manifestazioni vitali delle organizzazioni locali del Partito. Il Comitato Centrale appare come lo specifico nucleo attivo del Partito, e tutte le altre organizzazioni sono come dei suoi strumenti esecutivi»<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> Pellicani, p.87

<sup>48</sup> Paragrafo di una risoluzione sul ruolo dei partiti comunisti nella rivoluzione proletaria, in A.G. Meyer, *Il leninismo*, Comunità, Milano 1965, p.111.

<sup>49</sup> R. Luxemburg, *Problemi di organizzazione della socialdemocrazia*, in *Scritti politici*, Editori Riuniti, Roma 1970, pp.219-220

Come garantire l'accordo "pieno e sincero" con le decisioni prese, senza deviazioni fuorvianti? La risposta sta nell'*ortodossia*, come unico sistema a garanzia dell'unità di pensiero e d'azione. Ha scritto Berdjaev che Lenin lottò tutta la vita per una concezione del mondo unitaria, che costituisse una dottrina onnicomprensiva e onniesplicativa, in grado di spiegare tutti gli aspetti dell'esistenza e tale da plasmare e guidare tutta l'azione del rivoluzionario<sup>50</sup>.

Il marxismo era da Lenin considerato "la verità obiettiva", come si legge in *Materialismo ed empirio criticismo*. Svolgeva quindi per lui la funzione di un'autentica teologia religiosa che forniva una visione del mondo totale. Entrando nel partito il rivoluzionario doveva conformarvisi, acquistandone tutti gli orientamenti e i valori e dimenticando quelli borghesi, anche quelli esistenziali privati.

Da questa prospettiva appare evidente che per Lenin l'organizzazione non era qualcosa di fine a se stesso: era il modo per raggiungere "Una sola verità, una sola volontà, un solo obiettivo". Egli credeva nella forza delle idee, ma, essendo le masse non coscienti e la filosofia il patrimonio di pochi eletti, era necessario indicare un'istituzione che se ne facesse garante ed essa era il Partito.

Se il compito del Partito è di illuminare le masse poco coscienti è evidente che vi dev'essere un'unica verità da propagandare loro, la verità di Partito ortodossa, che non può conoscere dissenso, pena l'espulsione dallo stesso o l'uso di mezzi coercitivi. Il marxismo, al pari di ogni ortodossia<sup>51</sup>, dev'essere esclusivo e intollerante.

L'ortodossia o principio di unità di pensiero è comunque anche un potente coagulante dell'unità interna al partito, che fa di una pluralità un'unità<sup>52</sup>. Essa, se divide la comunità rivoluzionaria dalla società in cui opera, allo stesso tempo lega i membri che vi aderiscono in modo potente, unico.

---

<sup>50</sup> Berdjaev, *Il senso e le promesse del comunismo russo*, Edizioni Roma, Roma 1944, p. 154

<sup>51</sup> Jean Gremier, *Essai sur l'esprit de l'orthodoxie*, Gallimard, Parigi 1967, pp.15-16

<sup>52</sup> Pellicani, p.91

E' questo che ha fatto paragonare il partito rivoluzionario a una vera comunità religiosa, molto simile alla Compagnia di Gesù, cui del resto già Bakunin si era riferito, approvandone appieno i principi. La sua forza stava per lui nell'assoluta estinzione della volontà dell'individuo nella volontà e nell'organizzazione della comunità"<sup>53</sup>.

Qualcosa di molto simile fece Lenin concependo il Partito come un'organizzazione paramilitare formata da un'*élite* di rivoluzionari coscienti, in cui si dessero e si eseguissero ordini senza obiezioni. Unico legante la comune dogmatica fede. Per questo si può parlare di un *Ordine polemico-ierocratico*.

Gli elementi che lo caratterizzano sono: assoluto accordo sui principi teorici, assoluta devozione e disciplina, ostilità permanente contro gli altri gruppi, rigida *leadership* delle masse incapaci di realizzare il loro destino se lasciate a sé. Tali elementi fanno dell'Ordine polemico-ierocratico costruito da Lenin una sorta di moderna Compagnia di Gesù<sup>54</sup>, regolata dagli stessi principi che la rendono ancor oggi una perfetta "macchina da guerra" al servizio di un'idea di salvezza<sup>55</sup>.

L'operato di Lenin è la continuazione di quello dei giacobini, già considerati i primi "Gesuiti della rivoluzione". Se la loro esperienza rivoluzionaria fu frutto d'improvvisazione, Lenin completò invece il processo d'istituzionalizzazione dell'impresa rivoluzionaria costruendo una solida organizzazione di professionisti dell'azione eversiva, utilizzando le esperienze teoriche e pratiche successive al giacobinismo, dalla visione marxiana alla pratica rivoluzionaria bakuniniana, fornendo un modello in cui sono presenti e si integrano perfettamente tutti gli elementi necessari per realizzare efficacemente il progetto rivoluzionario. E' per questo che a tale modello hanno guardato i rivoluzionari di tutto il mondo.

---

<sup>53</sup> Cit. da Normand, *Apostles of Revolution*, cit, p.184

<sup>54</sup> Pellicani, *Il leninismo*, UIPC, Roma 1970, p.48

<sup>55</sup> J.Michelet, *I gesuiti*, Avanzini e Torraca, Roma 1968, p.45



## 6. La trasformazione rivoluzionaria del mondo

Si è visto che gli attivisti rivoluzionari leninisti erano molto simili a una setta di veri credenti, *gli eletti*, degli *attivisti gnostici*, intendendosi per *Gnosis* una scienza particolare cui solo pochi possono accedere, che ha carattere soteriologico, in quanto mostra la via della salvezza.

Prima di esaminare la struttura e la logica interna del piano soteriologico degli attivisti gnostici, è necessario comprendere, attraverso un'analisi di tipo sociologico, le condizioni sociali e culturali che l'hanno reso possibile.

Poichè lo scopo dei rivoluzionari è la distruzione dell'attuale società in vista di una migliore, è da vedersi nella società stessa, che ha come suo fine il proprio mantenimento, qualcosa di patologico, se ha dato origine a individui tali, che costituiscono un'aberrazione del sistema<sup>56</sup>. La loro presenza indica infatti, sul piano sociologico, che nella società da loro contestata esistono gravi squilibri e contraddizioni.

In effetti nella società inglese, francese, russa e cinese di prima degli eventi rivoluzionari erano in atto fenomeni di estrema disgregazione che investivano individui e valori. Questi ultimi erano avvertiti come non più rispondenti alle esigenze nuove nate con la crisi, così, nel generale disorientamento, emersero conflitti che diedero origine a gruppi di individui *alieni*, sradicati e psicologicamente risentiti.

Il processo di proletarizzazione che investe la maggior parte della società riguarda anche gli strati periferici dell'intelligenza, che non rientrano in alcuna classe. Poiché coloro che ne fanno parte sono detentori di una qualche forma di sapere intellettuale, è naturale che *la contestazione ideologica del sistema* sia nata da loro.

In effetti, come dimostrano gli studi di Cohn sui movimenti chiliastici del Medioevo e della Riforma<sup>57</sup>, di Walzer sulla Rivoluzione inglese<sup>58</sup>, di Wolf sulle rivoluzioni del Terzo

---

<sup>56</sup> J. Baechler, *Les phénomènes révolutionnaires*, PUF, Parigi, 1969, pp.229-230

<sup>57</sup> Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, cit.

<sup>58</sup> Walzer, *The Revolution of the Saints*, cit.

Mondo<sup>59</sup> e di Maria Isaura Pereira de Queiroz sulle società d'interesse etnologico<sup>60</sup>, in situazioni sociali di acuta crisi sorgono spesso figure di predicatori e profeti gnostici a forte vocazione messianica che diventano i *leaders* del malcontento popolare e ne dirigono l'azione.

Essi combattono la società con le armi di cui dispongono, i simboli, diventando veri e propri eretici che contrappongono nuovi valori a quelli dominanti, cercando di renderli universali per eliminare il senso di estraneità che avvertono relativamente a se stessi. Inoltre cercano di ovviare alla solitudine che inevitabilmente si accompagna al loro status riunendosi per aggregazione spontanea in piccoli gruppi di *alieni* in cui riconoscersi. Così si preparano a trasformare la realtà e i più creativi elaborano un'Utopia che implica una diversa e migliore (perfetta) organizzazione sociale. Si tratta molto spesso di individui con una concezione megalomane di se stessi, dominati inoltre da un'esigenza fortissima di assoluto che trascenda le limitazioni umane, manifestazione di un'ossessività paranoide.

Voegelin ne ha dato un quadro esauriente, indicando gli atteggiamenti cognitivi, valutativi e catettici della mentalità gnostica: insoddisfazione; convinzione che le proprie difficoltà nascono dalla struttura carente del mondo vissuto come perverso; fiducia nelle possibilità di salvarsi dal male del mondo; convinzione che il mondo stesso possa essere salvato tramite una trasformazione che nasca da un processo storico immanente di cui lo gnostico è l'attore; sentimento di un preciso dovere in tal senso.

Da qui a giungere a un atteggiamento *polemico* nel senso letterale del termine, il passo è breve. Se il mondo è intrinsecamente preda delle forze del male, esse vanno infatti combattute: questa è l'unica scelta morale che s'impone all'intellettuale gnostico. Egli deve perciò diventare un attivista, anche perché solo così può vincere la solitudine e l'angoscia.

---

<sup>59</sup> E Wolf, *Guerre contadine del XX secolo*, ILI, Milano 1970.

<sup>60</sup> Maria Isaura Pereira de Queiroz, *Riforma e rivoluzione nelle società tradizionali. Storia ed etnologia dei movimenti messianici*, Jaca Book, Milano 1970

Perché ciò si verifichi deve avvenire in lui una *metanoia*, una rieducazione totale della sua personalità<sup>61</sup>, per cui cercherà idee nuove in contrasto con la mentalità dominante e una *Weltanschauung* omnicomprensiva e onniesplicativa.

A questo punto per realizzare il processo salvifico che ha in mente l'intellettuale gnostico ha bisogno di una base materiale che può trovare solo nelle masse sradicate e disorientate, che hanno in odio l'oligarchia dominante. Poiché però esse sono ancora preda dell'ideologia borghese, occorre che ci sia chi è in grado di guidarle e rieducarle, come sosteneva Che Guevara, convinto che "il gruppo di avanguardia" è più avanti della massa, disposto al sacrificio, mentre la massa è oppressa da cecità e dev'essere sottoposta a forti pressioni<sup>62</sup>.

Vengono in tal modo giustificate la manipolazione e la costrizione come mezzi per raggiungere la libertà: ciò consente all'intellettuale gnostico di elevarsi idealmente rispetto alla sua condizione di "paria del sistema" in quanto depositario di un sapere che è in qualche modo "sacro". Viene così *sacralizzata*, quasi "divinizzata", la figura dell'intellettuale, come rilevato per altre vie da Sartre, che, influenzato dalla volontà di potenza di Nietzsche<sup>63</sup> attribuisce all'intellettuale il desiderio di essere Dio.

Da quanto detto risulta che gli intellettuali gnostici sono portatori di *carisma*. Secondo gli studi di Max Weber, il carisma del profeta non è legato al ceto sociale, ma deriva in genere da un "minimo di cultura intellettuale"<sup>64</sup>, che consente, in una situazione di anomia, di proporre un'interpretazione e un piano alternativi per superarla.

Altra caratteristica che contraddistingue l'intellettuale gnostico è l'atteggiamento ambivalente nei confronti della società: in quanto escluso dal sistema, egli odia coloro che ne fanno parte, l'*establishment* e quanti lo sostengono, mentre nutre amore per tutti coloro che, come lui, ne sono esclusi e ne vengono sfruttati.

---

<sup>61</sup> L. Trotsky, *La mia vita*, Mondadori, Milano 1933, p.90

<sup>62</sup> Guevara, *Lettere, diari e scritti*, cit, p.367

<sup>63</sup> J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Parigi, pp. 652-653

<sup>64</sup> M. Weber, *Economia e società*, Comunità, Milano 1968, vol.I, p. 448

Perché egli sia accetto a questi ultimi, del cui sostegno ha bisogno, deve esistere un quid che costituisca un legante: questo non è solo e non sempre l'amore per le classi sfruttate<sup>65</sup>, ma sono soprattutto l'odio e il risentimento nei confronti di chi è dentro il sistema.

Merton individua nel risentimento tre componenti: un sentimento di astio e di ostilità, un senso d'impotenza ad esprimerlo, un continuo sperimentare tale condizione<sup>66</sup>: si tratta di elementi tutti riscontrabili nell'intellettuale proletarizzato escluso dalla società, che cerca tuttavia di razionalizzare il desiderio più o meno consapevole di vendetta mascherandolo come risentimento morale contro i valori dominanti.

Pellicani estende le osservazioni sul risentimento in generale di Max Scheler, ispirate a Nietzsche, al risentimento dell'intellettuale proletarizzato: chi prova risentimento crea un dualismo netto, in una sorta di manicheismo universalistico, fra i valori altrui e i propri, ciò che costituisce una vera e propria "falsificazione dei valori" derivante non da astuzia o menzogna cosciente, ma da una "menzogna organica", incosciente e quindi inattaccabile e impermeabile alla critica razionale<sup>67</sup>. Questo spiega perché, in perfetta buona fede, gli intellettuali siano ciechi di fronte all'evidenza di fatti che contraddicano la loro critica rancorosa.

Se non si può affermare *tout court* che l'intellettuale gnostico agisca esclusivamente per il proprio interesse, perché vi è in lui una buona dose di idealismo, egli appare tuttavia un uomo "interessato", che trova soddisfazione psicologica e morale nel creare situazioni che garantiscano la realizzazione della sua missione esistenziale. Criticherà così i valori dell'*establishment* per far valere i suoi, quelli che conducono alla società perfetta che ha in mente.

Non può agire in solitudine, cerca quindi il contatto interessato con le masse in una fusione emotiva che lo eleva spiritualmente dandogli una buona coscienza di se stesso.

---

<sup>65</sup> Non sono rari i casi di assenza totale di tale amore. Pellicani chiama *maratismo* il rancore rivoluzionario allo stato puro

<sup>66</sup> Merton, *Teoria e struttura sociale*, Il Mulino, Bologna, p.250

<sup>67</sup> M. Scheler, *L'homme du ressentiment*, Gallimard, Parigi 1970, p. 25 Pp. 25 e 61-62

Tale *identificazione-sostituzione* nasce tuttavia da un fenomeno di razionalizzazione psicologica, poiché lui e le classi lavoratrici hanno interessi diversi, a volte inconciliabili.

Il desiderio di potere dell'intellettuale gnostico assume i tratti di una vera e propria *cratomania*, in cui si trovano le caratteristiche di idealismo e di volontà di potenza individuate da Ruyer nella mentalità utopica<sup>68</sup>.

Nell'intellettuale gnostico il perfettismo *utopico* svolge funzione analoga alla religione: mitiga la sofferenza e l'angoscia e apre alla speranza. Ciò non senza conseguenze, che sono quelle di portarlo verso un senso di onnipotenza tale per cui si sente autorizzato a concentrare nelle sue mani un potere totale e totalizzante sulla massa immatura.

Un carattere che parrebbe in contraddizione con l'alta concezione di sé come portatore di una morale salvifica è invece la mancanza di *moralismo* presente nella figura dell'intellettuale gnostico. Egli ignora infatti la morale comune perché la considera errata e ingiusta. Fino a che non sarà instaurata la vera Rivoluzione pertanto ogni azione spregiudicata e priva di moralità sarà autorizzata.

Il primo esempio di tale modo di concepire coscientemente i rapporti con la società si ritrova in Rousseau, che si sentiva autorizzato persino a mettere i suoi figli all'ospizio, dato che "la classe dei ricchi" gli rubava il pane per loro.

Al di là di questo *moralismo amorale*<sup>69</sup> la caratteristica più tipica della mentalità gnostica è la concezione *sacra* della politica. Ad essa tutto va sacrificato, poiché è la risposta a tutto. S'intende che dovrà essere una politica nuova, volta a concretizzare fini metapolitici, quindi soteriologica.

---

<sup>68</sup> R. Ruyer, *L'utopie et les utopies*, PUF, Parigi 1950, pp.37-39

<sup>69</sup> Pellicani, p. 113

Su di essa l'intellettuale trasferisce la sua affettività mistico-religiosa, dato che consente la risoluzione di tutti i problemi, anche di quelli immediati ed esistenziali, come l'angoscia e persino il timore della morte<sup>70</sup>.

Si tratta quindi di una politica che risponde al bisogno di assoluto e diviene strumento e fine per il raggiungimento della felicità: è insomma meta-politica.

## 7. Il chialismo rivoluzionario

La sacralizzazione della politica di cui si è visto ne fa una versione secolarizzata e mimetizzata del messianesimo giudaico-cristiano, cioè un'alternativa alla religione, che ha i caratteri di quello "spostamento" della fede dalle vecchie credenze ormai decadute su nuovi oggetti e pratiche di cui hanno parlato Freud e Weber come di "surrogati ideali" che riempiono il vuoto esistenziale lasciato da esse<sup>71</sup>.

E' necessario però indagare su quali siano i requisiti strutturali che rendono possibile questa omologazione dell'universo gnostico-rivoluzionario con l'universo religioso, che per Pellicani costituisce la condizione per capire l'universo gnostico-rivoluzionario stesso.

Posto che il bisogno religioso è universale e insopprimibile, come evidenziato da vari studiosi, tra cui Weber, Milton Yinger, Williams James per fare solo alcuni nomi, i quali sono sostanzialmente concordi nell'affermare che in tutte le società anche le più sane esistono "problemi di significato" legati alla sofferenza e all'irrazionale nel mondo che la religione non risolve ma che aiuta a sopportare<sup>72</sup>, specie in quelli che Thomas O'Dea ha chiamato "i punti di rottura", cioè i momenti di crisi acuta che la società attraversa<sup>73</sup>, appare naturale che le ideologie che si presentano come la risoluzione di tutti i mali attraverso la

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, p.114

<sup>71</sup> S. Freud, *L'avvenire di una illusione*, Boringhieri, Torino 1971, p.191; M. Weber, *Economia e società*, cit, p.487

<sup>72</sup> M. Weber, *La politica come professione*, cit. p.112; J.M. Yinger, *Sociologia della religione*, Boringhieri, Torino 1961, p.11; W. James, *Le varie forme della coscienza religiosa*, Bocca, Milano 1954, p.316

<sup>73</sup> T. F. O' Dea, *Sociologia della religione*, Il Mulino, Bologna 1968, p.16

realizzazione di un Mondo dove la felicità sarà di tutti, possono essere considerate il sostituto della religione.

In Russia il comunismo ha dato l'impressione che essa potesse essere soppressa, ma perché si è presentato esso stesso come vera e propria religione, nel senso di aver costituito un'alternativa laica alle religioni tradizionali.

La Russia è dunque stata un esempio di come un'aristocrazia gnostica possa diffondere e realizzare un messaggio soteriologico. Ciò perché vi erano le condizioni sociali e culturali perché questo avvenisse. La predicazione gnostica deve infatti inserirsi in un contesto psicologicamente e sociologicamente predisposto a produrre e ricevere quello che ha tutte le caratteristiche per essere un movimento messianico di massa.

Quali sono le caratteristiche di un fenomeno come il messianesimo? a) una situazione di crisi, di carenza e di anomia sociale molto forte, che ha creato un gruppo-paria oppresso e alienato; b) la credenza chiliastica nell'avvento di una nuova era che eliminerà le contraddizioni e le sofferenze passate in una situazione di felicità universale; c) la presenza di un profeta o di un gruppo carismatico che hanno scoperto il vero Fine della Storia e annunciano l'imminente salvezza e liberazione del gruppo-paria; d) la necessità di una lotta finale per il raggiungimento definitivo di tale Bene, concepita come una catastrofe salvifica.

Ora, se si analizzano le varie rivoluzioni moderne, dalla Riforma alla Rivoluzione cinese, tali elementi appaiono tutti presenti a testimoniare che in esse si manifestano le caratteristiche del messianesimo.

Nonostante le affinità evidenziate esiste una differenza fra i movimenti messianici tradizionali e quelli moderni, dato che questi ultimi, al contrario dei primi caratterizzati da incertezze circa i fini e l'esecuzioni, hanno chiara conoscenza di ciò che va attuato e come riguardo al "trasferimento di potere": eliminazione della vecchia classe dominante, redistribuzione delle terre e delle risorse, nazionalizzazione dei mezzi di produzione ecc. Inoltre i movimenti messianici moderni sono animati da uno spirito tutto laico di affermazione prometeica dell'umana possibilità di salvezza.

E' appena il caso di dire che non tutte le rivoluzioni moderne sono rivoluzioni gnostiche: per esempio quella americana e quella turca non lo sono, dato che non si sono prefisse l'instaurazione della societ  perfetta come le rivoluzioni gnostiche.

La prima vera grande rivoluzione gnostica moderna fu quella russa, per la quale si   parlato di "immanentizzazione del'*escathon* cristiano"<sup>74</sup>, dato che essa si   posta come la realizzazione di un'autosalvazione tutta terrena, corrispondente al sogno di tutti i rivoluzionari, i quali hanno cercato di attuare sulla terra quello che il cristianesimo promette nella vita ultraterrena: l'armonia perfetta e la felicit  universale.

Se, come afferma Freud, l'essenza della religiosit  consiste in una reazione contro il senso di impotenza che l'uomo avverte di fronte all'essere<sup>75</sup>, allora il progetto gnostico   totalmente religioso, nonostante l'eliminazione di Dio che attua. Pellicani si spinge anche oltre, affermando che la Rivoluzione   religione elevata a potenza, dato che non si limita a una risposta consolatrice, ma promette tramite la sua visione totalizzante il metodo per eliminare l'irrazionalit  e il male dal mondo.

E' utile a questo proposito considerare quanto scritto da Jacob Talmon circa le ideologie totalitarie del XVIII e XIX secolo. Queste ultime, diversamente da quelle liberali che vedono nella politica un insieme di adattamenti e risposte parziali aventi il fine di comporre provvisoriamente i conflitti sociali senza pretendere di risolverli definitivamente, sono dallo studioso viste come animate da una vera e propria vocazione politica messianica. La scuola democratico-totalitaria infatti postula "uno schema di cose preordinate, armonioso, perfetto, verso il quale gli uomini sono irresistibilmente condotti e al quale sono costretti ad arrivare". Quello che ne sta alla base pu  essere quindi chiamato "messianismo politico" dato che la politica   da tale scuola vista come quella che permea tutta l'esistenza e ne consente un'interpretazione tale per cui ogni problema, anche il pi  personale e il pi  particolare possa esserne risolto<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> Voegelin, *La nuova scienza politica*, cit, p.242

<sup>75</sup> S. Freud, *L'avvenire di una illusione*, cit, p.273 e *Introduzione alla psicanalisi*, pp. 556-562

<sup>76</sup> J. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, cit, pp1-2



Una visione così totalizzante della politica si riscontra già nei movimenti chiliastici medievali, della Riforma e della Rivoluzione puritana, ma trova attuazione solo a partire dalla Rivoluzione giacobina, con quello che Talmon chiama lo “scisma”<sup>77</sup>, cioè la rottura con i girondini.

Con i giacobini si realizza una particolare forma di *clericalismo secolare* che aspira al controllo totale sulla vita collettiva e individuale dell’umanità.

Il mito su cui esso poggia è quello della “vera rivoluzione” che introduce a un nuovo Mondo in cui l’uomo e la società vengono mutati. Ciò è possibile perché viene *divinizzata la storia*, interpretata in senso ascensionale tendente a una meta finale.

Così l’escatologia giudaico-cristiana viene immanentizzata ma non perde nulla del suo misticismo, che viene semplicemente occultato sotto formule razionali di auto ed etero inganno.

Questo movimento messianico si manifestò nell’Europa nel periodo 1789-1871, poi rientrò con l’assestamento della società capitalistica occidentale, per riemergere nella Russia d’inizio ‘900 e oggi nel messianismo rivoluzionario dei paesi emergenti un tempo colonizzati che hanno seguito il modello sovietico.

In esso Raymond Aron<sup>78</sup> ha visto come elementi religiosi e soteriologici: un *tema cristiano* di salvezza totale, il cui *camouflage* positivo e scientifico illude i fedeli ma non riesce a nascondere la fonte originaria; un *tema prometeico*, per il quale le forze scientifiche e tecniche sviluppate dall’uomo annulleranno le attuali sofferenze; un *tema razionalista*: grazie alla conoscenza delle leggi di natura e della storia sarà possibile l’edificazione di un nuovo ordine umano basato sull’uguaglianza e la pianificazione.

---

<sup>77</sup> J. Talmon, *Political Messianism. The Romantic Phase*, Seeker, Londra 1960, p.161

<sup>78</sup> R. Aron, *Les guerres en chaîne*, Gallimard Parigi, pp.137-138

## 8. Il profetismo gnostico

L'attenzione è posta in questo capitolo su Marx e la sua dottrina, così da evidenziarne le caratteristiche di “nuovo Vangelo” per la realizzazione di una società perfetta sulla terra. Il comunismo è infatti la Rivoluzione gnostica divenuta Stato, cioè il dominio istituzionalizzato per la creazione di quella Grande Armonia di cui ha parlato Mao Tse-tung.

Marx e i marxisti negano la religione, in quanto dottrina ingannatrice a malapena consolatoria e le contrappongono la scienza e il sapere oggettivo, in grado di eliminare i mali e le sofferenze del mondo. Marx non poteva che poggiare le sue teorie sulla scienza e sulla tecnica in un'età in cui il sapere magico era entrato in crisi in favore di quello positivo, tuttavia il suo progetto gnostico, l'Utopia moderna, altro non è che una riedizione in chiave prometeica del sogno escatologico cristiano e giudaico( Thielgher)<sup>79</sup>.

Nel messaggio marxiano si ritrovano infatti allo stato puro tutti i temi tipici della tradizione profetico-escatologica occidentale rivestiti di formule pseudo-scientifiche. L'analisi della società ivi presentata ricorda quella apocalittica di tali religioni, solo che al posto del peccato originale Marx pone come male che vizia la vita umana, non già *ab initio* quanto da un certo punto della storia in poi e non certo per colpa dell'uomo ma come conseguenza di componenti esterne che sono nelle cose non in lui, la proprietà privata.

Essa, come già in Rousseau e in Morelly, corrompe lo stato di natura felice, senza violenza e senza diseguaglianze, delle origini, scatenando la lotta di tutti contro tutti, quindi odio, violenza e sete di dominio che conducono l'uomo a uno stato di *alienazione* nei confronti dell'ambiente.

Questi mali sono frutto di una società povera di mezzi di produzione, mentre lo sviluppo della scienza, della tecnica e dell'industria condurranno inevitabilmente verso la soluzione positiva del problema dell'alienazione, realizzando la trasformazione metastatica

---

<sup>79</sup> Cit. da Maurilio Adriani, *L'utopia*, Editrice Studium, Roma 1961, p.40

della struttura della realtà, vero Regno di Dio senza Dio” portato dal messianismo storico di Marx<sup>80</sup>.

Solo postulando che le varie forme del male non siano intrinseche alla natura umana come è nella religione tradizionale<sup>81</sup>, ma siano ad essa esterne è possibile la loro eliminazione. Presupposto fondamentale e *necessità dialettica della Storia* è l’eliminazione della proprietà privata, che “nel suo movimento economico va essa stessa verso la propria dissoluzione, ma solo mediante uno sviluppo indipendente da essa, inconsapevole, che ha luogo contro la sua volontà ed è condizionato dalla natura stessa della cosa”<sup>82</sup>.

Marx fornisce del suo progetto salvifico quella che ritiene una base di giustificazione scientifica che egli trova nella dialettica hegeliana, per altri versi da lui vituperata. Punto di partenza è che la Storia è *una* e che nella sua essenza c’è lo sviluppo progressivo delle forze produttive che le conduce verso l’instaurazione del regno dell’Abbondanza.

Il suo è un *profetismo tecnologico* che divinizza la tecnica, vero strumento salvifico. Così facendo però egli attribuisce alla materia, per autentico paradosso, ciò che è inerente allo spirito, cioè, “una perpetua aspirazione al meglio”, come acutamente sottolineato da Simone Weil<sup>83</sup>. In altre parole Marx, postulando che la nostra volontà converga con una volontà misteriosa di progresso, resuscita la Provvidenza.

Una tale concezione della storia è assolutamente priva di carattere scientifico, laddove Marx intende fornire basi filosofiche, quindi scientifiche, alla sua analisi<sup>84</sup>. Un tale comunismo, realizzato con “l’ineluttabilità di un processo naturale”<sup>85</sup>, che garantisce la

---

<sup>80</sup> K. Löwith, *Significato e fine della storia*, Comunità Milano 1965, p. 62

<sup>81</sup> M. Verret, *L’ateismo moderno*, Editori Riuniti, Roma 1970, p.157

<sup>82</sup> Marx ed Engels, *La sacra famiglia*, Rinascita, Roma 1954, p.40

<sup>83</sup> S. Weil, *Oppressione e libertà*, Comunità, Milano 1955, p.68-69

<sup>84</sup> Con ciò Pellicani non intende privare tutta la teoria marxiana del carattere della scientificità, anzi ne riconosce i meriti riguardo alla nascita della filosofia e della scienza politica, ma, come sottolineato da Schumpeter, Gurwitch, Popper e Aron, ritiene che il suo metodo si allontani dalla scientificità quando si appella alla dialettica hegeliana.

<sup>85</sup> Marx, *Il Capitale*, cit, vol. I, 3, p.223

conciliazione degli opposti e la creazione di una società perfetta, è espressione di naturalismo e di umanismo che trasformano il profetismo marxiano in una versione secolarizzata dello gnosticismo cristiano.

Quest'ultimo, per la sua stessa natura, non consente contraddizioni: analogamente la dottrina marxiana e le sue realizzazioni non possono ammettere deviazioni di pensiero, a costo di imposizioni dolorose. In tal modo il marxismo apocalittico, agendo con la repressione e l'espunzione di ogni forma di dissenso<sup>86</sup>, si riveste dei caratteri dell'intolleranza medievale<sup>87</sup>.

Significativo in tal senso il rapporto con l'anarchismo. Marx, come gli anarchici, crede nella realizzazione della società perfetta, una società *apolitica*, senza classi e Potere e afferma la tesi dell'inevitabile estinzione dello Stato e della politica, ma diversamente dallo gnosticismo anarchico postula come necessaria una fase intermedia caratterizzata dal dominio dittatoriale, ma pur sempre razionale, della politica sull'economia, delle forze coscienti sulle forze inconscienti<sup>88</sup>.

Caratteristica del Potere esercitato in tale fase di passaggio è di essere *onnipotente*. In sostanza e in modo paradossale, *la liberazione totale passa attraverso il dominio totale*<sup>89</sup>.

Il Potere si fa onnipotente perché può cambiare tutto, anche la condizione dell'uomo: questo spiega l'ossessione dei rivoluzionari gnostici per il potere e per la politica, che viene da loro assunta al rango di una vera e propria religione, dato che costituisce il piano per raggiungere la salvezza. Tutto dev'essere subordinato ad essa e alla sua logica.

---

<sup>86</sup> P. Ansart, *Marx e l'anarchismo*, Il Mulino, Bologna 1972, pp.559-560

<sup>86</sup> Pellicani, p.152

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 153

Né può limitarsi ad essere politica di un solo Stato in cui si sia istituzionalizzato il comunismo. L'uguaglianza fra tutti gli uomini e la pace possono darsi infatti solo se si raggiunge la Grande Armonia Universale, cioè se la Rivoluzione viene estesa su scala planetaria. Il suo fine è l'instaurazione dello Stato sociale universale, in cui, dopo le guerre sostenute per la sua realizzazione, scompariranno tutti i conflitti e si arriverà a quel punto di "conversione della storia" di cui parla Aron, che vedrà il passaggio da un universo politico a un *universo apolitico*<sup>90</sup> nel quale la pace regnerà sovrana.

Tappe intermedie ne sono una serie di lotte e scismi intrastatali e interstatali che costituiranno un'unica grande *rivoluzione permanente*<sup>91</sup>, cioè uno stato di guerra provvisorio fra le classi e le unità politiche. Saranno però le ultime sofferenze prima dell'affermazione del Regno della Libertà. Esse, nell'immediato, corrispondono a quello che per alcuni studiosi gnostici costituisce "il dramma della nostra epoca": la rivoluzione armata mondiale, che non potrà concludersi fino a che non avrà raggiunto tutto il mondo<sup>92</sup>.

## 9. La chiesa gnostica

In questo capitolo Pellicani riafferma quanto già avanzato più volte circa la similitudine fra marxismo e religione cristiana, questa volta assegnando al Partito rivoluzionario il ruolo di vera e propria Chiesa, con tutte le caratteristiche che la distinguono di affermazione di una verità assoluta che implica la salvezza universale, di affidamento a una cerchia di illuminati (gli intellettuali) del compito di rischiarare le menti dei fedeli (il proletariato), di necessità di un'ortodossia da difendere con l'intolleranza nei confronti di ogni deviazione.

L'elitismo che è alla base del pensiero di Marx e di Lenin trova in *Storia e coscienza di classe* di Lukács la giustificazione più compiuta sul piano intellettuale e morale. Per lui protagonista della storia è non già l'individuo ma un gruppo sociale, la classe, portatrice del

---

<sup>90</sup> R. Aron, *Pace e guerra tra le nazioni*, Comunità Milano 1970, p. 678

<sup>91</sup> L. Trosky, *Le rivoluzioni permanenti*, Einaudi, Torino 1967, pp. 21-24

<sup>92</sup> P. A. Baran, P. M. Sweezy, *Il capitale monopolistico*, Einaudi, Torino 1972, p. 305

punto di vista della totalità che è la categoria fondamentale della realtà, la quale può essere compresa nel suo divenire sociale solo mediante il metodo dialettico.

A ogni tappa dello sviluppo storico corrisponde un soggetto collettivo che rappresenta le esigenze del Tutto: la classe in ascesa. Essendo la storia fatta di conflitti fra le classi, che si concludono con la vittoria di quella che in un dato momento incarna il progresso, si constata che il ruolo un tempo progressivo della borghesia, che è diventata conservatrice e reazionaria, è passato con la Rivoluzione comunista al proletariato, che è, dal punto di vista della Totalità concreta, l'Assoluto in marcia per l'affermazione della società comunista<sup>93</sup>.

Il proletariato viene *divinizzato*, dato che incarna le esigenze del Tutto come soggetto che ha la missione di compiere la trasformazione della realtà. Tuttavia esso necessita di un soggetto *esterno* che ne illumini la coscienza di classe, non stabile ma solo latente. Perché questa venga esplicitata occorrono l'organizzazione e l'istituzionalizzazione di un'avanguardia cosciente costituita dal Partito rivoluzionario, che viene così a sua volta *divinizzato*, dato che esso solo ha una visione globale e oggettiva, contrapposta a quella "opportunistica" e ancora borghese del proletariato non maturo. Fra i due gruppi vi è inconciliabilità fino a che si raggiungerà la società perfetta, con tutto quello che segue in termini di analisi che si è ampiamente esposto nei capitoli precedenti.

Qui si segnalano le caratteristiche del Partito rivoluzionario.

Esso è la coscienza etica del proletariato, l'unità della sua teoria e della sua prassi, quindi la *missione salvifica* viene demandata a lui, come a un'istituzione sacra unica depositaria della Scienza e della Verità.

Il Partito si trasforma così in una Chiesa Universale al di fuori della quale niente è più vero: "Il Partito ha sempre ragione - afferma Trotsky nel 1924 - ...perché la storia non ci ha fornito altro modo di essere nel giusto"<sup>94</sup>. Ancora più eloquente riguardo a una concezione che coglie gli aspetti religiosi e ierocratici del Partito è quanto afferma Grigorij

---

<sup>93</sup> Lukács, *Histoire et conscience de classe*, cit. pp. 28-segg.

<sup>94</sup> Cit. da R. Conquest, *Il grande terrore*, Mondadori, Milano 1970, p.186

Pjatakov, per il quale è necessario annullare totalmente la propria personalità nel Partito, sradicando le proprie opinioni in ossequio a un “principio di coercizione senza limiti”, morali, politici e persino fisici<sup>95</sup>.

Il Partito è quindi come un Ordine monastico in cui i vari membri cercano e trovano una comunione-trasfigurazione, ma è anche famiglia, scuola, caserma. Al di fuori di esso tutto è male da distruggere, come scrisse Silone<sup>96</sup>.

Esso deve quindi fornire al militante ogni gratificazione psicologica necessaria a scalzare tutto ciò che egli abbandona in suo nome, in modo che vengano recisi i legami con quanto è esterno e diverso<sup>97</sup>. E' quindi un'istituzione totale e totalizzante come ha ben raccontato Arthur Koestler in *Il buio a mezzogiorno*.

Ciò spiega la straordinaria forza con cui lo gnosticismo rivoluzionario si è affermato nel mondo, senza peraltro distinzione di classe e di cultura fra quanti l'hanno accolto come ideologia<sup>98</sup>. Per Pellicani è naturale che sia stato così in un'età come quella moderna caratterizzata dalla crisi dei valori tradizionali e dalla perdita di *appeal* delle religioni della quale è protagonista la *società di massa*, costituita da individui isolati e atomizzati alla ricerca di un forte legante sociale quale può apparire il messaggio rivoluzionario.

Il totalitarismo, presentandosi come surrogato di passate organizzazioni di cui rinnova la tensione escatologica e il senso comunitario, fa presa sui componenti la società di massa<sup>99</sup>, di cui allevia le angosce come risposta organizzata alla disorganizzazione imperante. Inoltre soddisfa il *bisogno di appartenenza* che Crame Brinton indica essere probabilmente la più imprescindibile esigenza umana<sup>100</sup>.

---

<sup>95</sup> *Ibidem*, pp.187-188

<sup>96</sup> Silone, *Uscita di sicurezza*, Vallecchi, Firenze 1965, p.82

<sup>97</sup> A. Gramsci, *Note sul Machiavelli*, Einaudi, Torino, 1949, p.134

<sup>98</sup> M.Weber, *Economia e società*, cit, p. 500

<sup>99</sup> R. Nisbet, *La comunità e lo Stato*, Comunità, Milano 1957, p.270

<sup>100</sup> Cit. da Erikson, *Il giovane Lutero*, cit, p.116. Analogamente in S. Weil, *L'enracinement*, Gallimard, Parigi 1970, pp.61-62

La Chiesa Totalitaria di cui parla Pellicani agisce però anche all'esterno dato che non ammette che esistano forze e risorse culturali e materiali orientate diversamente. Donde l'azione di proselitismo.

E' insomma impossibile concepire una politica totalitaria che non abbia il carattere del divino.

Essa, proprio per agire in nome di uno Stato-Chiesa, "ha il diritto dovere di vigilare su tutta la vita del cittadino, senza distinzione di pubblico e di privato..... di fatto e di intenzione"<sup>101</sup>. Risulta così vero quanto scrive Monnerot, che definisce il totalitarismo comunista *l'Islam del XX secolo*<sup>102</sup>.

Come ogni Chiesa, quella gnostico-rivoluzionaria è in teoria aperta a tutti, senza distinzione di classe, d'età, di sesso: in pratica però le leve del Potere sono tutte nelle mani della ristretta cerchia di sacerdoti illuminati che hanno le caratteristiche e le possibilità d'azione del rivoluzionario professionista. Tutto ciò viene ben mascherato e razionalizzato, al punto da trovare una formulazione sociologica in alcuni studiosi gnostici, come Régis Debray, che ha scritto che l'alleanza operai-contadini trova spesso un suo intermediario in gruppi di intellettuali di estrazione borghese, che ricevono una *delega provvisoria dei poteri* in quella che è "la legge delle equivalenze-sostituzioni"<sup>103</sup>.

Né lo gnosticismo rivoluzionario si ferma all'elitismo: esso è invece anche classista, in quanto afferma che il Partito dev'essere formato da intellettuali marxisti trasformati in rivoluzionari professionali, da filosofi dialettici che hanno scelto la causa del proletariato come missione, da intellettuali marginali e alienati, comunque da elementi estranei alla classe operaia.

---

<sup>101</sup> U. Spirito, *Il Comunismo*, Sansoni, Firenze 1965

<sup>102</sup> Monnerot, *Sociologia del comunismo*, Giuffré, Milano 1970, p.447. In questo però si riscontrano anche le analogie con il nazismo, anch'esso "religione" totalitaria, come evidenziato tra gli altri da Hanna Arendt, Aron e Friedrich e Brzezinski.

<sup>103</sup> R. Débray, *La rivoluzione nella rivoluzione*, Feltrinelli, milano 1967, pp.117-118



Vere quindi per Pellicani le sue conclusioni: *il dominio rivoluzionario è elitista e classista e impone il suo dominio totale prima sulla massa colonizzata grazie alla propria superiorità culturale e poi a tutta la società in nome di una dottrina soteriologica (la Gnosi dialettica)*<sup>104</sup>.

E' evidente a questo punto l'importanza che riveste la lotta all'errore considerato "deviazione opportunistica" dalla giusta linea politica del Partito. Tra i primi a doverne essere "liberati" sia in senso intellettuale che organizzativo gli operai<sup>105</sup>, poi tutti quegli elementi che si presentano incerti e indecisi. La loro espulsione, ma anche la repressione violenta del loro dissenso, sono necessarie per l'autoconservazione del Partito e costituiscono un forte collante per rinforzare i legami ideologici tra aderenti e Partito.

Il dissidente è più pericoloso dell'eretico o del rinnegato, perché continua a rivendicare la propria appartenenza al Partito minandolo così dall'interno. Periodiche purghe sono dovute non solo per rinsaldare i legami attraverso quelli che sono veri e propri riti purificatori, ma anche perché servono come esempio<sup>106</sup>.

## 10. La disciplina gnostica

Si è già visto che il rivoluzionario gnostico è in genere un intellettuale marginale, alienato rispetto alla società in cui vive, i cui valori ha in odio. Quando egli abbraccia la causa rivoluzionaria questo suo atteggiamento personale di opposizione deve però assumere il carattere di una vera trasformazione intellettuale e morale basata su un'oggettività che può dare solo un'istituzione che è la vera interprete della Storia com'è il Partito rivoluzionario. Colui che vuole togliersi dal regno del male rappresentato dalla società borghese deve a quel

---

<sup>104</sup> Pellicani, p.173

<sup>105</sup> Lukács, *Lenin. Unità e coerenza del suo pensiero*, Einaudi, Torino 1970

<sup>106</sup> Sul rito della "purificazione" intellettuale e morale nelle sette gnostico-rivoluzionarie si vedano: Brinton, *The Jacobins*, Russel and Russel, New York, 1961, pp.205-210 e Conquest, *Il grande terrore*, Mondadori, Milano, 1970, pp.333-386

punto rinunciare alla proprie individualità, per fondersi nell'unica istanza intellettuale e morale rappresentata dal Partito di cui parla Lukács<sup>107</sup>.

Questo dissolversi personale nella comunità del Partito è simile all'annullamento di se stessi che avviene in un ordine monastico come quello gesuita. Ci si deve spogliare di ogni riferimento alla propria vita individuale, retaggio della società borghese, mediante un'alienazione totale nella Totalità concreta, il che presuppone che da quel momento in poi si sarà e si penserà (perché per Marx anche i pensieri non fanno che riflettere i rapporti di forza) come il Partito vuole che si sia e si pensi. L'alienazione totale per la libertà totale, dunque.

Ciò significa superare la morale borghese, in nome di quella che il Partito detta in quanto interprete delle forze progressive del futuro, in funzione delle quali ciò che è *utile* al loro raggiungimento diventa *morale*. Il progresso dell'umanità è pertanto il solo parametro su cui giudicare il valore morale dell'azione.

Le linee della morale futura sono indicate dal metodo dialettico, l'unico valido per il credente comunista e sono contenute nei "sacri testi" dell'ortodossia marxiana, la cui interpretazione spetta, come in ogni Chiesa, all'Autorità suprema costituita dallo stato maggiore del Partito.

La morale gnostica è quindi una morale *partitica* che esige la subordinazione di ogni azione e di ogni giudizio del singolo alla discrezione del partito che stabilisce che cosa è morale e che cosa no, con conseguenze estremamente pericolose, dato che si apre la porta ad ogni tipo di abuso: tutto è permesso, tutto è lecito, anche la violenza, la repressione, l'uccisione, perché non esistono principi morali, regole di condotta e giudizi di valore aclassisti, come ben evidenziato dall'ex comunista Henri Lefebvre<sup>108</sup>.

La disciplina partitica, che conduce i prescelti a un'etica che si risolve in vero e proprio *ascetismo mistico*, dato che si richiede loro una ferrea autoregolazione che può giungere fino al sacrificio di se stessi, dà però anche un'estrema gratificazione a chi la

---

<sup>107</sup> Lukács, *Histoire et conscience de classe*, cit, p.360

<sup>108</sup> Henri Lefebvre, *La somme et le reste*, La Nef, Parigi 1959, vol.II, p.530

pratica, perché, oltre a farlo entrare nella storia come colui che è investito della più alta missione salvifica, gli concede di entrare in una comunità di appartenenza unica, che lo distoglie dalla situazione di solitudine e di angoscia in cui viveva come intellettuale alienato, come uomo-massa sradicato socialmente e disorientato moralmente.

Si tratta però anche di un'etica che, per essere riservata a dei *virtuosi*, è anche *aristocratica*, dato che solo pochi possono accedere integralmente a un tale stato.

L'ascetismo gnostico è un ascetismo *intramondano*, che conduce a rinunciare a tutto ciò che è profano in quanto non rivestito della sacralità costituita dalla volontà del Partito, ma costituisce anche un *misticismo razionale* nel senso weberiano dell'espressione, come sistemazione razionale della condotta di vita ed espulsione dal mondo di ogni elemento eticamente irrazionale<sup>109</sup>, il che tranquillizza l'intellettuale gnostico perché gli dà il dominio sulle proprie emozioni e lo libera dagli elementi che possono inibire l'entusiasmo attivistico. Il rivoluzionario gnostico è infatti ossessionato dal mancato controllo delle proprie emozioni, paure, giudizi errati che potrebbero danneggiare l'azione rivoluzionaria e la Causa finale<sup>110</sup>. Per questo egli esercita su se stesso un controllo che giunge a spegnere ogni moto naturale che non sia finalizzato al trionfo di essa, che esige non sentimenti buoni in una società che buona non è, ma elementi di comportamento quali spietatezza, odio, violenza, cioè il *machiavellismo* di cui hanno parlato positivamente vari esponenti del mondo comunista, come Lenin, Gramsci, Mao Tse-tung.

La prassi rivoluzionaria non contempla infatti freni psicologici, morali e fisici: essa ha per scopo la *massimizzazione del potere*, condizione essenziale per realizzare con efficacia diretta e immediata l'Impresa, per cui qualsiasi mezzo è valido purchè rafforzi il potere del Partito. E' una morale dell'*efficacia*, un "codice operativo", come lo definisce Meyer<sup>111</sup>, di individui impegnati a lottare contro il mondo per liberarlo dal male. Chi si oppone a ciò dev'essere colpito senza scrupolo alcuno: "l'annichilimento del nemico" è

---

<sup>109</sup> Weber, *Economia e società*, cit, vol.I, p.538

<sup>110</sup> Meyer, *Il leninismo*, cit, p.95

<sup>111</sup> *Ibidem*, p 93

infatti la condizione per la realizzazione della missione del rivoluzionario<sup>112</sup>. E ciò vale anche nei confronti dei compagni di partito, se deviano dalla Causa “giusta”, indebolendola dall'interno<sup>113</sup>.

Le ragioni dell'accettazione di una morale di tipo machiavellico da parte del rivoluzionario sono varie: in odio alla società borghese e ai suoi valori falsi e corrotti, basati solo su elementi di tipo economico, dai quali si sente sminuito e ridotto al rango di un mercenario, l'intellettuale gnostico è disposto ad accettare, un codice morale che esula dai suoi ideali, ma che gli consente di credere in un ribaltamento della situazione, oltre al fatto che gli procura una vendetta “compensatoria”. Inoltre, poiché la comunità gnostica è una “setta” e, come tale, vi vige il sentimento tipico dell'odio nei confronti di ciò che le è estraneo anche quando professa un'etica di pace e d'amore<sup>114</sup>, essa si trova in una situazione di guerra perenne con i suoi nemici, che deve abbattere in forza del *manicheismo universale* di cui è intrisa.

Marx ha fornito la giustificazione filosofica all'odio gnostico: poiché la società è un sistema dominato dalla *Klassenkampf*, la giustizia e la moralità che vi vigono non sono tali e devono quindi lasciare il posto ai valori etici della nuova epoca, che sono quelli della vittoria finale del proletariato e della Storia. I mezzi per ottenere ciò, purchè efficaci, sono tutti buoni: su questo punto Marx sostituisce al proprio esasperato moralismo un cinismo cosciente, che gli fa trasformare i vizi umani -odio, violenza, terrore- in strumenti di progresso storico.

---

<sup>112</sup> N. Leites, *A study of Bolshevism*, The Free Presse, Glencoe (III) 1959 , p. 29

<sup>113</sup> H. Arendt, *On Violence*, Allen Lome, Londra 1970, p 55. In effetti le vittime più illustri del terrore di Robespierre, delle purghe di Stalin e della “rivoluzione culturale” di Mao non sono i “borghesi”, quanto alcuni dei coprotagonisti della lotta rivoluzionaria, come Danton, Trotsky, Bucharin, Lin Piao. In una “setta” a carattere “religioso” infatti ogni divergenza acquista subito un carattere ideologico e diventa pertanto un pericolo mortale per l'unità interna del partito, per cui “l'altro” dev'essere distrutto oltre che fisicamente moralmente come traditore della causa.

<sup>114</sup> Stark, *The Sociology of Religion*, cit, vol.II, the Sectarian Religion, 1967, p.101

E' evidente che siamo davanti a una morale *bifronte*, che Lenin ha a sua volta avallato con analoghe argomentazioni.

Non si vuole qui affermare che i marxisti siano sostenitori di una violenza gratuita, a discrezione individuale, si tratta al contrario di una possibilità che diventa necessità per le superiori ragioni del Partito che determina quando la menzogna, la manipolazione, il terrore sono storicamente legittimi, come sosterrà anche Togliatti<sup>115</sup>.

La logica di una tale morale si capisce meglio se si comprende che è simile a quella che si produce in guerra, come osservato da Gaston Bouthoul, che ha parlato di un “nuovo universo morale”, una deformazione del modo di pensare solito, adatto a fronteggiare la situazione di pericolo del momento bellico, per cui “non uccidere, non mentire, non tradire”, un tempo valori morali, diventano nella contingenza del momento disvalori che impediscono la salvaguardia della collettività<sup>116</sup>.

E' tale la situazione della setta dei rivoluzionari gnostici, i quali hanno in carico la rivoluzione permanente contro i loro nemici e devono accettare le direttive imposte dal Partito che detta la linea. Un soldato è un “mostro sociologico”<sup>117</sup>, i cui impulsi, orientamenti, valori sono totalmente mutati rispetto a una situazione pacifica: così è anche l'attivista gnostico che accetta *l'esaltazione e la santificazione della violenza* in nome di un superiore bene.

I padri del marxismo hanno del resto fornito una forte giustificazione morale a tutto ciò, tanto che Marx indicò nella violenza la “levatrice” della storia<sup>118</sup>. Inoltre egli teorizzò esplicitamente l'amoralismo rivoluzionario, affermando che i comunisti “non predicano alcuna morale in generale...essi non pongono agli uomini imperativi morali”<sup>119</sup>.

---

<sup>115</sup> Togliatti, *Opere*, cit, vol I, p.647

<sup>116</sup> G. Bouthoul, *La guerre*, PUF Parigi 1969, p.70

<sup>117</sup> Pellicani, p 190

<sup>118</sup> Marx, *Il Capitale*, cit, vol. I, 3,p.210

<sup>119</sup> Marx ed Engels, *L'ideologia tedesca*, cit, p.240

C'è un altro aspetto che caratterizza in modo del tutto peculiare la morale gnostico-rivoluzionaria ed è l'*identificazione di etica e politica*, che da Robespierre a Guevara ha costituito l'ossessione dell'attivista gnostico. Tutto dev'essere sotto controllo e deve rientrare nel dominio della politica, che diventa pervasiva di ogni aspetto della vita sociale ma anche individuale, per cui tutti i valori, tutte le situazioni esistenziali sono politicizzati. L'arte, la religione, la morale non sono autonome, non hanno un loro intrinseco valore: devono essere il riflesso dei fini che persegue la politica.

Che poi questi "superiori fini" siano un mascheramento della reale attrazione che il potere esercita sulla personalità gnostica è affermazione che Pellicani rinforza con citazioni dal marxista jugoslavo Stojanovic che parla di "fini inconsci" e da Gilas, per il quale il potere costituisce l'obiettivo e lo strumento principale di ogni comunista, che ne ha una sete insaziabile<sup>120</sup>.

Dedizione assoluta alla Causa, identificazione con il Partito-Chiesa, ascetismo rivoluzionario, ortodossia, odio e intolleranza per gli altri, mancanza totale di scrupoli, asservimento del sistema dei valori ai fini politici sono gli aspetti più evidenti della morale gnostica, per la quale un ex-comunista come Max Eastman ha coniato l'espressione di "religione dell'immoralismo"<sup>121</sup>.

## 11. La prassi rivoluzionaria dello gnosticismo marxista

Nel capitolo si analizzano le modalità attraverso cui si realizza la grande Rivoluzione.

Nel movimento gnostico ideologia, strategia e tattica, intesa come operazioni e tecniche utilizzate nella situazione concreta per ottenere il successo strategico, sono fortemente connesse e hanno il loro perno nella massimizzazione del potere, con l'unico

---

<sup>120</sup> Stojanovic, *Critique et avenir du socialisme*, cit, p.199; Gilas, *La nuova classe*, Il Mulino, Bologna 1957, pp. 185-186

<sup>121</sup> Max Eastman, *Reflections on the failure of Socialism*, Grosset and Dunlap, New York 1955, p82

fine dell'annichilimento dell'avversario attraverso la paralisi e la distruzione di tutte le forze politiche.

Il leninismo, sintesi delle esperienze storiche dello gnosticismo moderno dal puritanesimo al giacobinismo al marxismo, è l'esempio più compiuto della realizzazione di tutto ciò, dato che "ha introdotto le *leggi della guerra* nelle *leggi della politica*"<sup>122</sup>, immettendo nella vita civile una spietata *morale marziale* e varie tecniche per la distruzione del nemico.

Nelle manifestazioni rivoluzionarie citate la politica risulta *marziale e religiosa* nello stesso tempo, sicchè lo gnosticismo moderno appare come un *panmilitarismo in marcia*.

Quali sono i principi tattici e le tecniche che lo caratterizzano? Innanzitutto la *guerra psicologica*, che è stata definita come uno stato endemico di "lotta generalizzata degli spiriti" "che ha per fine la polarizzazione delle energie morali in gioco"<sup>123</sup>. Essa tende infatti a mantenere lo spirito dei rivoluzionari ad alti livelli di entusiasmo e devozione, oltre che di aggressività, cui farà da contraltare la demoralizzazione dell'avversario.

In tale situazione ha buon gioco il predominio di una *minoranza coesa e fusa* che si afferma sulle masse non coscienti e disorganizzate. Essa ha il compito "pedagogico" di risocializzarle inducendo in loro nuovi atteggiamenti cognitivi, valutativi e affettivi.

Le tecniche più adatte per tale scopo sono la *rivelazione* e la *parola d'ordine*. Con la prima s'intende il fatto di portare a conoscenza del popolo, a tutti i costi, anche con la calunnia, la matrice di classe della politica del governo, in modo tale che si diffondano denunce e critiche di vario tipo che suscitino e alimentino l'insoddisfazione, col duplice scopo di aizzare le masse e di abbattere il morale del nemico.

La seconda tecnica, la parola d'ordine, consiste fondamentalmente in uno slogan che ha per effetto di galvanizzare immediatamente e sincreticamente odi e favori della folla: possono esserne esempi "Terra e pace" o "Tutto il potere ai soviet".

---

<sup>122</sup> C. Milanese, *Principi generali della guerra rivoluzionaria*, Feltrinelli, milano 1970, p.25

<sup>123</sup> M. Mégret, *La guerre psychologique*, PUF, Parigi 1963, p.8

La comunicazione della volontà del Partito è affidata a due tipi di agenti: i *propagandisti*, che agiscono sul lungo periodo e soprattutto con la parola scritta per guadagnare fautori alla causa e gli *agitatori*, che mirano a provocare nell'immediato, col discorso orale, l'indignazione popolare.

In tal modo il Partito risulta una *centrale permanente di mobilitazione degli animi* e funge da istituzione di accelerazione del dinamismo sociale.

Il tutto avviene non assecondando un moto spontaneo d'insurrezione popolare, ma a seguito di un'azione preordinata a freddo che Aron ha definito "tecnica della rivoluzione dall'alto"<sup>124</sup>, ben sintetizzata da Lenin quando parla di propaganda e agitazione sistematiche da parte di militanti nelle istituzioni, società, leghe, anche le più reazionarie, in cui si trovino masse proletarie e semiproletarie<sup>125</sup>, o da Stalin, che definisce gli *agit-prop* "ingegneri di anime"<sup>126</sup>.

Tutto però era già stato anticipato da Marx ed Engels nell'*Indirizzo* del 1850<sup>127</sup>, in cui si chiedeva la militarizzazione della lotta per il socialismo: ad esso s'ispirò tutta la tattica bolscevica e lo stesso Lenin lo aveva mandato a memoria come manuale d'azione rivoluzionaria.

Il primo passo ivi suggerito è la *creazione di una situazione di dualismo del potere* in modo che il dominio dei moderati abbia già in sé tutto per giungere alla propria dissoluzione, cui seguirà il dominio del proletariato. Non si devono scoraggiare in tale fase eccessi, casi di vendetta popolare su persone o su edifici pubblici odiati, anzi se ne deve prendere la direzione<sup>128</sup>.

---

<sup>124</sup> R. Aron, *L'homme contre les tyrans*, Gallimard, Parigi 1960, p.17

<sup>125</sup> Lenin, *L'estremismo*, cit, p.1409

<sup>126</sup> Cit da Sidney Hook, *Communism and the Intellectuals*, in G.B. de Huszar ( a cura di), *The Intellectuals*, The Free Press, Glencoe 1960, p.361

<sup>127</sup> Marx e Engels, *Indirizzo del comitato centrale della lega dei comunisti*, cit, p.367

<sup>128</sup> *Ibidem*, p 367



I bolscevichi introdussero in questo piano una seconda fase desunta da Blanqui, Bakunin e Neciaev: l'azione illegale di un *reparto paramilitare* di rivoluzionari armati che occupano le posizioni strategiche del sistema politico sfruttando la disorganizzazione delle difese professionali dello stato. Lenin sulla Pravda del 10 ottobre 1917 suggerì nel concreto tale tattica: concentrazione delle forze migliori contro il punto debole dell'avversario e audace attacco di sorpresa agli snodi vitali del paese (ponti, stazioni, telefoni, telegrafi) condotto da ristrette truppe d'assalto, mentre le forze operaie sono semplice massa di manovra.

Ultima fase, dopo il raggiunto controllo dell'esercito e della polizia la penetrazione capillare nelle strutture sociali (associazioni economiche, culturali, professionali), in cui s'infiltrano gli attivisti per consolidare ed estendere il Potere del Partito, portandolo al dominio totale sulla vita collettiva. Si arriva alla "paralisi" di tutte le forze sociali e da questo punto estremo di disgregazione inizia la costruzione della nuova politica gnostica.

Quando la tattica sopra descritta è inapplicabile, si giunge alla *guerra civile*, in cui si manifesta pienamente l'essenza totalitaria della Rivoluzione, come avvenne in Cina sotto la direzione di Mao Tse-Tung, che puntò su "un Partito disciplinato, armato della teoria marxista-leninista, praticante l'autocritica e legato alle masse popolari", che fungeva da mente per l'esercito che eseguiva, e nello stesso tempo svolgeva propaganda<sup>129</sup>.

L'attivista gnostico concepisce la rivoluzione in termini universali, per cui, dopo o a volte insieme alle guerre interne, si dovranno condurre anche guerre internazionali, come scrive Trotsky che considera ogni rivoluzione nazionale come un anello della rivoluzione mondiale<sup>130</sup> a carattere permanente.

La fase di costruzione della nuova società dopo la vittoria totale sul nemico è la più complessa, poiché si tratta di convertire tutto il popolo a nuovi valori, concezioni, credenze, controllando nello stesso tempo che non ci sia il ritorno delle forze reazionarie. E' assolutamente indispensabile concentrare tutto il potere in una struttura gerarchica

---

<sup>129</sup> Mao Tse-Tung, *Scritti filosofici, politici e militari*, Feltrinelli, Milano 1968, p.511

<sup>130</sup> Trotsky, *La rivoluzione permanente*, cit, p.24

onnicomprendiva, per cui il progetto gnostico sbocca inevitabilmente nella *dittatura totalitaria*.

Quest'ultima viene giustificata come *dittatura preparatoria e pedagogica*: la si ritrova in tutte le rivoluzioni gnostiche ed è legata al principio che *l'uomo dev'essere costretto ad essere libero*, per esprimersi con la formulazione che ne ha dato Marcuse, che, riferendosi al popolo, parla di “educazione” per “schiavi che non sanno neppure di essere schiavi”<sup>131</sup>. La rieducazione delle masse deve procedere anche contro eventuali rigurgiti borghesi e iniziative contrarie che vengano da loro stesse: ne consegue che il regime rivoluzionario non potrà che essere la *dittatura dell'avanguardia cosciente*, come formulato da Lenin in *Stato e rivoluzione*, dove si afferma la necessità che sia appunto “l'avanguardia del proletariato” a dirigerlo contro gli sfruttatori ma anche a reimpostare le masse contadine, borghesi e semiproletarie<sup>132</sup>.

Per dominare totalmente gli uomini le due tecniche di controllo più efficaci sono il *terrore* e *l'educazione*, come ben evidenziato da Hanna Arendt<sup>133</sup>. Nel progetto e nella prassi totalitaria non può darsi la seconda senza il primo perché se in una situazione rivoluzionaria consolidata sono ritenuti molto importanti anche strumenti “normali” di socializzazione, come il sindacato, l'esercito, la fabbrica (le comuni agricole nella Cina di Mao) ecc., per l'instaurazione e il mantenimento costante delle dottrine ideologiche e della politica si deve comunque creare uno stato di diffuso timore e di asservimento psicologico che consenta il dominio totale. Mentre col *terrorismo situazionale* si punta a consolidare il potere della nuova élite dominante, il *terrorismo pedagogico* va ben oltre perché mira a sradicare completamente l'individuo e a “trasferirlo” per così dire in un nuovo universo di riferimento in cui sono recisi tutti i legami sociali che non siano quelli voluti dal Partito. Solo così esso potrà essere riplasmato secondo la sacra dottrina.

---

<sup>131</sup> Marcuse, *Cultura e società*, cit, p.269

<sup>132</sup> Lenin, *Stato e rivoluzione*, in *Opere scelte*, cit, pp.868-869

<sup>133</sup> Hanna Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, cit, pp.341-344

In ogni caso l'importanza attribuita anche all'educazione, per cui il Partito orchestra una "gigantesca scuola"<sup>134</sup> di risocializzazione, come nella Cina di Mao, non modifica il carattere totalitario del progetto gnostico, perché tutto è concepito all'interno di un sistema dominato da una visione militare e manichea.

La risocializzazione passa così per l'indottrinamento e la manipolazione psicologica, con l'esclusione di ogni forma di dissenso come devianza. Da questo punto di vista il dovere dell'intellettuale gnostico è di divenire "un persuasore permanente"<sup>135</sup> della dottrina, da diffondere e salvaguardare con il rigore di un chierico: si può pertanto affermare che il modello di società voluto dagli gnostici come momento di passaggio alla società senza classi è un *sistema teocratico e clericale*.

Tesi centrale dell'opera è che il rivoluzionarismo gnostico può essere compreso nel suo significato storico-culturale solo in quanto risposta allo sconvolgimento portato dal passaggio dalla società tradizionale a quella moderna, con tutti gli elementi di crisi a livello di situazione materiale e valoriale che ciò ha comportato: proletarizzazione di milioni di contadini, dislocazione sociale degli intellettuali emarginati, perdita di un sistema ideologico di riferimento, tra cui quello religioso, con conseguente ricerca di nuove risposte ai bisogni metafisici che l'umanità avverte.

Tra queste lo gnosticismo rivoluzionario ha avuto un ruolo particolare, non solo in quanto erede dell'escatologismo giudaico-cristiano, ma per la sua funzione fondamentale nel riassetto e adattamento alla civiltà industriale di vari paesi extraeuropei.

Nato in Europa, non vi ha tuttavia attecchito in maniera definitiva, pur avendo avuto manifestazioni e conseguenze importanti per la civiltà delle nazioni occidentali (rivoluzione puritana, francese, il 1848 francese, la Comune, il tentativo spartachista, il movimento degli studenti parigini<sup>136</sup>). Ciò è probabilmente da ricondursi alla struttura "porosa" della società

---

<sup>134</sup> Guevara, *Lettere, diari e scritti*, cit, p.364

<sup>135</sup> Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, cit, p.5

<sup>136</sup> Si tratta per la verità di specificità per le quali si riconosce tuttavia come matrice la tradizione giacobina con la sua idea della rivoluzione come panacea per tutti i mali.

capitalistica di cui ha parlato Marx, per la quale risulta molto difficile che s'instauri il dominio di un solo gruppo politico per quanto organizzato, viceversa nessuna classe può governare da sola né escludere le altre, per quanto gli interessi della grande industria vi abbiano un ruolo prevalente. C'è insomma stata integrazione nel sistema anche di elementi della classe operaia e dell'intelligenza, nonostante si sia creato il fenomeno diffuso di una *subcultura rivoluzionaria* che non si è fatta assimilare dalla cultura dominante e che continua a credere nel mito marxista di un cambiamento integrale della società, aspettato *sine die* e guardato con grandi attese nelle sue ultime manifestazioni extraeuropee come quelle della Cina, del Vietnam e di Cuba.

In questi paesi, così come in Russia, in Jugoslavia, in Corea, la rivoluzione gnostica ha trovato condizioni favorevoli di sviluppo, così che risulta fondamentale guardare a tali realtà per comprendere a fondo il significato storico-culturale del movimento gnostico rivoluzionario. In particolare Pellicani si sofferma sull'esperienza russa, che ha realizzato compiutamente la rivoluzione e ha dato l'abbrivio alle altre: essa presenta un forte valore paradigmatico per aver creato un sistema politico basato per la prima volta sui principi del marxismo-leninismo.

Dopo essere giunti al potere nella situazione di collasso dell'Impero zarista con un *golpe* innestato su un movimento popolare spontaneo, i capi bolscevichi iniziano a dar vita al quadro istituzionale necessario per la realizzazione del loro piano. Dominante è il centralismo, che vede il Potere nelle mani del Partito che tutto controlla e dirige e che affida all'*élite* di rivoluzionari che hanno partecipato alla rivoluzione il compito di risocializzare le masse e gli elementi devianti con qualsiasi mezzo, anche il più repressivo. La democrazia è vista come il pericolo maggiore, perché minerebbe il potere dell'"avanguardia cosciente" sia a livello della società che a livello del Partito, come formulato da Kamenev alla morte di Lenin, quando si oppose ai trotskisti che chiedevano democrazia nel Partito dicendo: «...perché se essi dicono che oggi dobbiamo avere democrazia nel Partito, domani diranno che dobbiamo avere democrazia nei sindacati; e dopodomani i lavoratori che non appartengono al Partito potranno benissimo dire: date anche a noi la democrazia, e

certamente allora non (si) potrà impedire a migliaia e migliaia di contadini di chiedere anch'essi la democrazia»<sup>137</sup>.

Sulla base di questi principi venne creato il primo stato totalitario della storia<sup>138</sup>, il quale relativamente ai suoi primi anni più che una dittatura dev'essere considerato una *tirannia*, essendo privo di leggi: più precisamente una *tirannia ideocratica*, cioè un "regime di permanente illegittimità"<sup>139</sup> in cui un'*élite* di intellettuali governa autocraticamente in nome di una dottrina sacra. Si può pertanto parlare anche di *Stato ierocratico retto da un'aristocrazia di sacerdoti della Rivoluzione*.

Gli anni successivi alla conquista del potere videro una serie di misure attuate appositamente per consentire il governo totalitario che i bolscevichi avevano in mente. Vennero *in primis* espunte tutte le forze politiche estranee al Partito: sciolta l'Assemblea Costituente eletta dopo l'abbattimento del governo Kerenski, i suoi poteri trasferiti ai *soviet*, a loro volta progressivamente svuotati di ogni autorità e sottoposti a quella centrale, paralizzati tutti i centri di potere e le organizzazioni autonome, sciolte o incorporate in altre controllate dal Partito. Si ricreò così il divario enorme tra Stato e società, tipico del passato regime; dal 1921, dopo la repressione della rivolta dei marinai di Kronstadt che avevano chiesto il ritorno alla democrazia sovietica e la fine della dittatura del Partito, il dominio bolscevico divenne incontrastato.

Altra misura vitale per l'egemonia totale fu la costituzione dell'Armata Rossa guidata da Trotski, concepita non solo in funzione della lotta contro i Bianchi, ma anche come mezzo di controllo delle masse contadine. Lo stesso Trotski propose ripetutamente la *militarizzazione del lavoro*, cioè la sottomissione degli operai a una disciplina di tipo militare. I sindacati sarebbero stati "cinghie di trasmissione" della volontà del Partito, al fine

---

<sup>137</sup> Cit. da Conquest, *Il grande terrore*, cit, p.190

<sup>138</sup> P. Pascal ( Vladimir Ilitch Lénine, in *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, Zanichelli, bologna 1964, vol.II, p.877) ricorda che Hitler e Mussolini, a loro volta leaders di due partiti totalitari, si devono annoverare tra i discepoli di Lenin, avendone preso la tecnica del dominio totale tramite il Partito monolitico e pervasivo.

<sup>139</sup> B. D. Wolfe, *An Ideology in Power. Reflections on the Russian Revolution*, Allen and Unwin, Londra 1969, p.35

di organizzare ed educare la classe operaia, non elementi di lotta per la difesa delle loro condizioni lavorative.

A garanzia di questa organizzazione militare dell'economia fu anche istituita la polizia segreta ( Ceka, poi, dal 1922, GPU), che agiva col metodo del terrore, un terrore di classe, attuato dall'*élite* al potere nei confronti di operai e contadini.

Tuttavia l'elemento più pervasivo di questa strategia di dominio fu la sovrapposizione delle gerarchie del Partito a quelle dello Stato, in modo che i membri del comitato centrale divennero i direttori unici e i controllori della vita dell'intera nazione in tutte le sfere sociali, dalla famiglia alla religione all'arte alla scuola. Il Partito si confuse con lo Stato e questo con la società civile, sicché dal 1921 non ci fu più alcuna forma di autonomia.

Friedrich e Brzezinski<sup>140</sup> hanno evidenziato i tratti distintivi di questo sistema politico, lo *Stato totalitario di apparato*. Essi sono:

- a) un'ideologia onnicomprensiva che promette la piena realizzazione dell'umanità;
- b) un partito unico di massa, guidato in genere da un capo, che controlla l'apparato statale sovrapponendovisi
- c) un monopolio quasi totale degli strumenti della comunicazione di massa;
- d) un monopolio quasi totale degli strumenti di coercizione e della violenza armata;
- e) un terrore poliziesco esercitato attraverso la costrizione sia fisica sia psicologica, che si abbatte arbitrariamente su intere classi e gruppi della popolazione;
- f) una direzione centralizzata dell'economia

Come si vede, sono elementi che si ritrovano tutti nell'esperienza rivoluzionaria sovietica. I due studiosi americani hanno anche quantificato la percentuale di popolazione sufficiente per controllare la restante parte: un dieci per cento circa di individui fortemente motivati e consacrati all'ideologia, che agiscono accanto al *leader* che guida il Partito, in un'organizzazione gerarchica intrecciata con la burocrazia governativa.

---

<sup>140</sup> Friedrich e Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and autocracy*, Harvard University Press, Cambridge, 1956, pp. 9-10

L'organizzazione apprestata dai rivoluzionari sovietici doveva essere anche il “punto d'appoggio”<sup>141</sup> per vincere l'imperialismo in tutti i paesi, dato che negli scopi dello gnosticismo rivoluzionario marxista c'erano anche l'estensione della rivoluzione al mondo intero e l'instaurazione di uno *Stato universale*.

Per realizzare ciò a livello europeo Lenin e Trotski iniziarono ad attuare la bolscevizzazione di tutto il movimento operaio internazionale, isolando i gruppi politici che vi erano presenti che non accettavano la via da loro intrapresa e seguivano vie riformiste, creando il Comintern, istituzione centrale di coordinazione e di direzione della crescita rivoluzionaria. Gli aderenti s'impegnavano ad accettare incondizionatamente le decisioni del Comitato centrale del Partito moscovita, che si arrogava la direzione dell'avanzata mondiale del comunismo, divenendo una vera e propria *Chiesa universale* che emanò anche un suo “corano” con il Manifesto comunista del 1919 in cui era fissata la grande meta della Rivoluzione: abbattere l'ordinamento capitalista a livello mondiale e sostituirvi quello socialista. In questo modo la *Crociata gnostica per la salvezza dell'umanità* trovava nello Stato sovietico e nel Comintern le basi materiali per entrare nella scena politica mondiale come fattore determinante.

In concomitanza con l'istituzionalizzazione delle strutture del governo comunista cominciò però a manifestarsi quella che potrebbe essere definita una contraddizione del sistema, cioè la *burocratizzazione progressiva delle strutture imperative*<sup>142</sup> denunciata già da Bucharin nel 1918 e stigmatizzata da Lenin sul finire della sua vita, quando si rese conto che la nuova burocrazia andava trascinando la Russia verso una restaurazione asiatica<sup>143</sup>. Nel '22 infatti i rappresentanti “non proletari” ed “estranei” della “macchina burocratica”<sup>144</sup> erano così potenti da indurlo a compiere una battaglia contro il burocratismo, senza che

---

<sup>141</sup> Stalin, *Principi di leninismo*, p. 85

<sup>142</sup> Si tratta dello stesso problema emerso con la rivoluzione giacobina, quando si decise di concentrare tutto il potere nel Comitato di Salute Pubblica, che dovette ricorrere a un'estesa rete burocratica che penetrava in tutte le sfere della vita nazionale, deriva denunciata da Saint Just che si scagliò più che contro i plutocrati contro i burocrati nazionali.

<sup>143</sup> Sul senso sociologico del termine si veda poi.

<sup>144</sup> K Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, Vallecchi Firenze 1968, vol. II, pp.691-692

peraltro egli si rendesse conto che la dicotomia non era più tra proletariato e borghesia, ma tra dirigenza e apparato burocratico e che la situazione era la necessaria conseguenza della scelta del centralismo assoluto che richiedeva un numero abnorme di specialisti dell'amministrazione in grado di dirigere e controllare i vari settori economico-produttivi oltre che tutti i settori-chiave della vita pubblica, dall'esercito al sindacato alle diverse istituzioni sociali, in ossequio alle direttive centrali. Nelle loro mani si concentrò quindi un potere immenso ed essi costituirono un nuovo corpo *burocratico-manageriale* il cui peso diventò sempre più determinante all'interno del Partito.

A nulla era servito che nel '19 Lenin avesse cercato di rafforzare il potere centrale con l'istituzione di nuovi organi ristretti come il Politburo, composto da cinque membri, che concentrava in sé il potere decisionale, l'Orgburo, un ufficio organizzativo di altrettanti membri il cui compito era di curare tutti gli aspetti organizzativi del Partito e il Segretariato del Comitato Centrale che ben presto sarebbe diventato la struttura-chiave dell'apparato partitico con poteri totali sulla disciplina interna, oltre che sulla carriera dei militanti (funzioni, potere, trasferimenti, retribuzioni). L'organizzazione del Partito divenne anzi sempre più burocratizzata, così che si creò un corpo stabile di funzionari, sempre più numeroso, tanto che a un certo punto venne a crearsi un "*dualismo di interessi fra political generalists e manager specialists*"<sup>145</sup>. Questi ultimi ormai dominavano il Partito e lo Stato e, poiché al di fuori di queste due istituzioni non c'erano altri centri di potere autonomi, i primi, cioè la vecchia guardia rivoluzionaria, non avendo più una base materiale su cui poggiare, si trovarono sostanzialmente esautorati del potere. Con l'avvento di Stalin, interprete degli interessi di classe della burocrazia degli *apparatchiki*, furono estromessi dalla direzione politica.

Si ebbe così il *passaggio dalla tirannia ideocratica al dispotismo burocratico* previsto con lucidità da Rosa Luxemburg ed ed erede per quanto riguarda gli aspetti non ancora legati all'industrializzazione del burocratismo degli zar che sarebbe poi divenuto *dispotismo burocratico-manageriale* con l'affermazione di quest'ultima.

---

<sup>145</sup> S. Huntington, *Social and Institutional Dynamics of One-Party Systems*, in Huntington- Moore, *Autotitarian Politics in Modern Societies*, Basic Books, New York 1970, p.33



Se i capi che avevano fatto la rivoluzione, compreso Trotski che considerò il burocratismo una degenerazione del progetto bolscevico, non ne avevano compreso il vero significato, ai più disincantati esponenti della generazione successiva questo non sfuggì. Così due ex seguaci del maggiore oppositore della burocratizzazione stalinista, Bruno Rizzi e James Burnham<sup>146</sup>, videro, l'uno, nella Rivoluzione d'Ottobre non già l'affermazione del proletariato quanto quella di una nuova classe dominante costituita dai burocrati che concentravano nelle loro mani tutta la direzione politica e economica, e l'altro, con una visione più proiettata sugli sviluppi economici che ne vennero, l'affermazione dell'*intelligenza manageriale*. La tesi centrale di Burnham è infatti che la funzione, quindi il potere, dei managers non dipendono dal mantenimento della proprietà privata, che Rizzi aveva affermato essersi trasferita al collettivismo burocratico, ma esclusivamente dalla natura tecnica della moderna produzione industriale.

Le due tesi in realtà non sono inconciliabili: Rizzi e Burnham sono infatti concordi nell'affermare il fallimento della Rivoluzione russa riguardo alla meta della realizzazione di una società senza classi, perché di fatto sia la burocrazia rappresentata dall'apparato partitico che resta il detentore effettivo del potere politico che la burocrazia tecnica che dirige e controlla organizzativamente la produzione sono le due nuove classi dominanti emerse dall'esperienza comunista, che non fu quindi aclassista ma fortemente condizionata da questi due gruppi di potere. Il sistema trovava il suo punto d'equilibrio nell'opera di mediazione svolta dai capi supremi, i leader maximi della burocrazia partitica, che dovevano conciliare le tendenze alla conservazione proprie degli *apparatchiciki* con le fughe in avanti dei *managerial specialists*<sup>147</sup>.

Le caratteristiche sopra evidenziate della realtà russa si possono comunque comprendere a fondo solo considerando la tipicità *asiatica* della società del paese. Con tale termine, seguendo Wittfogel<sup>148</sup>, s'intende riferirsi a un tipo di società in cui lo Stato domina in maniera incondizionata, dato che i membri del governo impediscono il consolidamento di

---

<sup>146</sup> B. Rizzi, *Il collettivismo burocratico*, Galeati Imola 1967, p. 54-segg; J. Burnham, *L'ère des organisateurs*, Calmann-Levy, Parigi 1969, p. 127 e 244-segg.

<sup>147</sup> S. Huntington, *Social and Institutional Dynamics of One-Party Systems*, cit, p.34.

<sup>148</sup> Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, Vallecchi, Firenze 1968

qualsiasi gruppo non-governativo, monopolizzando il potere politico economico militare e religioso. Esiste solo un centro decisionale autonomo, *l'organizzazione burocratica centrale*, che controlla il sistema tramite le sue derivazioni. Esso è anche una *macchina manageriale*, dato che dirige e controlla le attività produttive nazionali.

In questo senso il bolscevismo non fu che la restaurazione modernizzata e razionalizzata del tradizionale dispotismo orientale, una *restaurazione asiatica* appunto<sup>149</sup>, che fu una rivisitazione del *modus operandi* dell'antico regime fatta adeguando la base economica del dispotismo manageriale ai sistemi economici più avanzati. Nel nuovo sistema l'integrale collettivizzazione delle terre ha trasformato i lavoratori agrari in lavoratori alle dipendenze di un solo padrone, il nuovo *Stato di apparato* caratterizzato dallo stesso illimitato controllo sociale e intellettuale che esercitava la vecchia società agraria, potenziato da una pervasività totale.

Per tale tipo di società si è parlato di “neofeudalesimo” e di “capitalismo di Stato”, ma le due definizioni non sono adeguate perché, riguardo alla prima, non esiste alcuna forma di decentramento, mentre la seconda non è applicabile a un sistema che non ammette in sé l'esistenza di mezzi privati di produzione e di un libero mercato. Si può invece affermare che il regime uscito dalla Rivoluzione ha dato vita a un sistema di schiavitù generale (di Stato), molto più forte di quella zarista, fondata sull'industria<sup>150</sup>.

Pellicani evidenzia però che all'analisi di Rizzi, Burnham e di Wittfogel manca un elemento chiave, cioè il fatto che sia gli *apparatchiki* che i *managerial specialists* hanno continuato a ritenere il Partito un'istituzione sacra la cui missione era realizzare la società terrena perfetta, ciò che legittima la tesi di Martinet<sup>151</sup> che la nuova classe dominante sovietica, oltre che casta burocratico-manageriale, è una casta sacerdotale, per la quale si deve parlare di *teocrazia burocratico-manageriale*.

---

<sup>149</sup> *Ibidem*, vol. II, p.691

<sup>150</sup> *Ibidem*, pp.694-695

<sup>151</sup> Martinet, *Les cinq communismes*, cit, p. 67

Quanto accaduto nella Russia sovietica trova rispondenza nella Cina della Rivoluzione maoista, che può dirsi anch'essa una *moderna teocrazia gnostica* che ha conosciuto le stesse fasi di evoluzione dell'antesignana ma su un più lungo termine. Anche in Cina infatti, dopo la fase iniziale della conquista del potere condotta da intellettuali *déclassés*, psicologicamente dei disadattati molto simili per collocazione sociale e per caratteristiche ai bolscevichi, subentrò quella dell'avvio e della direzione dell'industrializzazione nazionale. A quel punto, accanto ai burocrati politici ci fu bisogno di tecnici e specialisti, per cui si rendeva necessario mutare il criterio di reclutamento del personale direttivo, puntando più che sulla fede rivoluzionaria sulla competenza. I giovani preparati a farlo avevano però studiato tutti all'estero, in università e *colleges* occidentali o presso scuole missionarie, per cui andavano risocializzati, secondo il volere di Mao, alla causa comunista. Non fu un'impresa edificante né molto proficua, perché nei tre anni seguiti al Grande Balzo del 1958 fu pagato un prezzo pesante in termini economici e sociali. Ci fu allora una presa di posizione dei "destri", esponenti degli esperti e dei tecnici che mal si rassegnavano a veder mortificate le sorti economiche del paese: essi diedero l'avvio a una fase d'opposizione a Mao e alla vecchia guardia rivoluzionaria, ottenendo una prima vittoria nel 1959, quando Mao dovette cedere la presidenza a Liu Shaoci. Con lui ebbe inizio il "nuovo corso" con cui si procedette all'eliminazione della vecchia guardia intellettuale, sostituita da burocrati e *managers*. Nel 1966 la situazione si capovolse però ancora, perché, con la rivoluzione culturale, Mao riprese il sopravvento e attuò una serie di purghe molto simili a quelle staliniane, che portarono a estromettere dai ruoli direttivi ben l'80 per cento della classe burocratico manageriale. "In entrambi i casi, ha scritto Jacques Guillerma<sup>152</sup> ci si trova in presenza di un'applicazione dei due principi cardinali che continuano a guidare l'istruzione nella Cina comunista: totale subordinazione al politico, stretta subordinazione alle necessità dello Stato, che esclude le preferenze individuali".

---

<sup>152</sup> J. Guillerma, *Le Parti communiste chinois au pouvoir, Grand Bond en avant et Révolution culturelle*, Payot, Paris, 1972

Mao aveva in sostanza reagito con l'unica arma che conosce il profeta gnostico, la chiamata alle armi delle giovani generazioni, arrestando per alcuni anni la logica manageriale della società cinese<sup>153</sup>.

Alla fine però gli eventi si sono risolti con il prevalere di quegli elementi burocratici e tecnici che un tipo di sistema com'è anche quello cinese, privo di una borghesia moderna e costretto a rimettere allo Stato la direzione e il controllo dell'intera vita sociale e produttiva, genera inevitabilmente.

L'esperienza storica ha quindi dimostrato che gli *attivisti gnostici*, nonostante una tradizionale ostilità nei confronti del dominio burocratico, *dopo essersi impadroniti del Potere in nome di una superiore causa, non hanno creato né uno Stato operaio né uno Stato dominato da intellettuali, ma uno Stato collettivistico-totalitario in cui la burocrazia e l'intelligenza manageriale sono le due nuove classi dominanti che legittimano il loro potere con un'ideologia religiosa e populistica che ha la funzione di mascherare la natura classista di tale società*<sup>154</sup>. Essi hanno infatti prodotto le condizioni per l'affermazione dei "Gesuiti di Stato"<sup>155</sup> sui Gesuiti della Rivoluzione.

Al di là di questo grande scacco che li ha visti estromessi per il modo stesso in cui hanno organizzato il potere dalla realtà che volevano costruire<sup>156</sup>, vanno comunque riconosciuti gli indubbi meriti dei *rivoluzionari di professione*, che, in momenti di grandi crisi corrispondenti al passaggio da un mondo precapitalistico a nuove forme di organizzazione economica e politico-sociale, hanno costituito un punto di riferimento per le masse confuse dal cambiamento e hanno arrestato la decadenza dei loro paesi, riattivando società in disgregazione, riadattando meccanismi di governo in totale disfacimento

---

<sup>153</sup> Si tratta di una logica del tutto in linea con la tradizione burocratica dell'Impero cinese: Cfr. E. Balazs, *La bureaucratie céleste*, Gallimard, Parigi 1968

<sup>154</sup> Martinet, cit, p. 176

<sup>155</sup> Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili*, cit, p.91

<sup>156</sup> Superati i momenti critici in cui gli intellettuali gnostici riescono a prendere il sopravvento, con il ritorno alla normalizzazione, essi sono progressivamente di nuovo estromessi dalla società, ciò che ha portato Huntington ad affermare che "l'alienazione degli intellettuali precede la rivoluzione; ma essa è anche una conseguenza della rivoluzione" (*Social and Institutional Dynamics of One-Party Systems*, cit, p. 37)

orientandoli nella direzione della modernità, fornendo le basi politiche e ideologiche per l'unità nazionale.

#### Bibliografia

L.Pellicani,*I rivoluzionari di professione*,Franco Angeli,2008