



La categoria di rivoluzione

Riccardo De Benedetti
Francesco Germinario

La categoria di rivoluzione

Un'introduzione al problema



Asterios Editore
Trieste, 2026

Prima edizione nella collana PB:Aprile 2026
© Francesco Germinario & Riccardo De Benedetti 2026
© Asterios Abiblio editore 2026
posta: asterios.editore@asterios.it
www.asterios.it

I diritti di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale o parziale
con qualsiasi mezzo sono riservati.

ISBN: 9788893132992

Indice

Prefazione, 7

Colei che deve venire

Riccardo De Benedetti

- I. Rivoluzione o la guerra sostenibile, 9
- II. La scheggia della rivoluzione, 15
- III. Mai e non ancora, il destino rivoluzionario, 35
- IV. Messianismi e palingenesi politiche, 50
- V. Rivoluzione come ansia prometeica, 66
- VI. Libertà e necessità della rivoluzione, 73
- VII. Il tempo rivoluzionario, 75
- VIII. La redenzione del mondo, 82
- IX. Poeticamente «muore anche il mare», 90
- X. La scienza della rivoluzione, 97
- XI. Religione e rivoluzione, 111
- XII. La rivoluzione e la modernità, 128
- XIII. L'impossibile dissidenza, 139

Teoria politica e storiografia della rivoluzione

Francesco Germinario

I.

- 1.1 Il cristianesimo e la sacralizzazione della storia, 151
- 1.2 Dall'irrequietezza cristiana all'irrequietezza
del capitalismo, 157
- 1.3 La rivoluzione quale superamento del legame
economico, 163

II.

- 2.1 La rivoluzione fra *continuum* e «salto dialettico», 169
- 2.2 La locomotiva di Lenin: l'accelerazione
del tempo storico, 176

III.

- 3.1 Un aspetto del modello illuministico di rivoluzione, 184
- 3.2 Dalla Natura alla storia: il modello ottocentesco di rivoluzione, 188

IV.

- 4.1 Il messianismo mondanizzato, 195
- 4.2 Qualche problema irrisolto nel paradigma di Talmon, 198
- 4.3 Lo storicismo regressivo quale contrapposizione fra storia e Passato, 204

V.

- 5.1 Dal giudeocristianesimo alla dialettica, 207
- 5.2 La dialettica, Lenin e il partito rivoluzionario quale risposta al nichilismo, 210
- 5.3 La destra nazionalrivoluzionaria e la dialettica indotta, 213
- 5.4 La rivoluzione nazista fra attivismo e dialettica della disperazione, 218
- 5.5 Il fascismo e la dialettica di Sisifo: uomo-mondo e la rivoluzione come attivismo allo stato puro, 227

Indice dei nomi, 236

Prefazione

Ci sono prefazioni che diventano, più o meno felicemente, un capitolo del libro stesso. Non sarà questo il caso. Queste poche righe solo per sostenere un dialogo e giustificarlo. Quasi nel senso tipografico della parola «giustificare», che è parificare la lunghezza delle linee in modo che non si formino cattive scalettature nel disegno della pagina, bensì conformità di stile e spazi bianchi per quanto possibile armonizzati. Linee giustificate danno vita a quella che viene chiamata «giustezza», un equivalente di «correttezza».

Ciò che ci giustifica, come autori, nel dare alle stampe queste pagine è, se non un comune sentire, il «problema» rivoluzione, almeno nell'indicazione di una sua urgenza teorica e filosofica, ancor più che storica. E non perché la ricostruzione storica del problema rivoluzione abbia bisogno per giustificarsi – di nuovo comparire l'esigenza di una correttezza – di un sostegno disciplinare esterno alla sua ricerca ma per una richiesta che nasce dall'interno stesso di questa «categoria». Richiesta che è stata fatta propria da entrambi; accolta come un terreno di sicura pertinenza comune.

L'esperienza in cui si radica la necessità di indagare la «categoria» ha una sua inaggirabile peculiarità. Si tratta, infatti, di constatare preliminarmente che per un concetto politico così incardinato nella modernità, com'è quello di rivoluzione, tale da determinarne quasi per intero il senso e l'orientamento, l'orizzonte del categoriale è insufficiente a totalizzarne significati, insistenze e ricorrenze. A tal punto da non lasciare molto spazio alla riflessione sulla impermanenza del suo significato, se non qualificandola ulteriormente con questo o quel termine: rivoluzione comunista; rivoluzione conservatrice; rivoluzione industriale; rivoluzione astronomica; rivoluzione islamica, rivoluzione bolscevica ecc. Oppure, ancora più significativamente, attraverso l'uso della «e» copulativa: rivo-

luzione e apocalisse; rivoluzione permanente (manca la «e» ma è come ci fosse, se a «permanente» sostituiamo «ed eternità»); rivoluzione e messianesimo; rivoluzione e capitalismo. Partendo da questa comune constatazione, che cioè la stessa categoria di rivoluzione non può categorizzare quasi nulla di ciò che permane nel suo convulso succedersi sulla scena del mondo moderno, ma, al contrario, ha la pretesa di dissolvere proprio la continuità di quel mondo per predisporre l'accettazione, se non l'imposizione, di un «altro mondo» – più moderno o non più moderno? – si giustifica la ripartizione di questo lavoro a due teste e quattro mani.

A Francesco Germinario è toccato il compito, quanto mai difficile, per quanto solidamente incardinato nei suoi precedenti studi, di condurre a fondo la ricostruzione di ciò che si intende per rivoluzione, il suo dialettizzarsi con gli altri aspetti della cultura politica e delle religioni politiche dei moderni. Ha dato seguito, in questo modo, al lavoro iniziato in *Totalitarismo in movimento. Saggio sulla visione fascista della rivoluzione e della storia* (2023), impegnandosi in un confronto, che già quelle pagine chiedevano, con la “categoria” rivoluzionaria in quanto tale.

A Riccardo De Benedetti, al contrario, il facile compito di ricapitolare alcuni percorsi che, senza essere veri capi di imputazione, presentano, senza per altro risolverli, alcuni dei paradossi nei quali si dibattono e la teoria e la pratica rivoluzionaria. La prima nella propria neppure tanto nascosta volontà di imporre alla seconda quanto concepisce; la seconda nel suo procedere a tentoni in ciò che rimane, per lo più frammentato, del mondo che vorrebbe distruggere, per poi ritrovarselo ancora accanto come l'ombra più sicura del proprio fallimento.

Milano e Brescia, marzo 2026

Colei che deve venire

Riccardo De Benedetti

Rivoluzione? Per favore, non parlarmi tu di rivoluzione. Io so benissimo cosa sono e come cominciano: c'è qualcuno che sa leggere i libri che va da quelli che non sanno leggere i libri, che poi sono i poveracci, e gli dice: «Oh, oh, è venuto il momento di cambiare tutto». Io so quello che dico, ci son cresciuto in mezzo, alle rivoluzioni. Quelli che leggono i libri vanno da quelli che non leggono i libri, i poveracci, e gli dicono: «Qui ci vuole un cambiamento!». E la povera gente fa il cambiamento. E poi i più furbi di quelli che leggono i libri si siedono intorno a un tavolo, e parlano, parlano, e mangiano. Parlano e mangiano! E intanto che fine ha fatto la povera gente? Tutti morti! Ecco la tua rivoluzione! Per favore, non parlarmi più di rivoluzione... E porca troia, lo sai che succede dopo? Niente... tutto torna come prima!

Juan Miranda, in *Giù la testa*, di Sergio Leone

I. Rivoluzione o la guerra sostenibile

L'attuale assetto del mondo potrebbe essere compreso, e compreso, in quel breve periodo, a suo modo diagnostico, tratto dall'*Ulisse* di James Joyce che riporto nella traduzione di Giulio de Angelis, che recita: «È un'era di esausto puttanesimo che brancola verso il suo dio».¹ In inglese: «It is an Age of exhausted Whoredom groping for its God». Un lettore del mio blog, dallo stesso titolo², mi fece notare a suo tempo, molto opportunamente, che *whoredom* è lemma che allude al dominio e non a una semplice, diciamo così, predominanza e diffusione del meretricio. In altre parole, un vero e proprio regno della prostituzione generalizzata, con le sue istituzioni, le sue regole e la sua discipli-

¹ J. Joyce, *Ulisse*, Mondadori, Milano 1960, p. 280.

² <https://itisanage.tumblr.com/>

na, non soltanto un'inclinazione ad acquistare «un gaio cesto di amore che amor non è mai»³, come recita la canzone. Può anche darsi che quel dio possa chiamarsi rivoluzione e che quel brancolare sonnambolico degli umani sia il segno palese dell'esaurirsi delle possibilità di salvezza e redenzione. Più certo è il fatto che di cesti d'amore che amori non sono gli uomini continuano a farne collezione.

Accolgo, e proprio non potrei fare diversamente, la definizione che di rivoluzione ne dà Augusto Del Noce:

la rivoluzione, con la maiuscola e senza plurale, è quell'evento unico, doloroso come i travagli del parto, che media il passaggio dal regno della necessità a quello della libertà raffigurato, né può essere altrimenti, attraverso una semplice negazione delle istituzioni e delle idee del passato; che genera un avvenire in cui non ci sarà più nulla di simile alla vecchia storia; che in ciò è la risoluzione del mistero della storia.⁴

Nell'accoglierla cercherò, nei limiti imposti dalla dimensione di questo lavoro, di applicare i suoi vantaggi euristici a una tesi leggermente diversa. Nell'introduzione citata di Del Noce la «rivoluzione totale», nel più rigoroso del suo significato, viene fatta coincidere con quello datogli da Marx. Operazione in sé corretta e facilmente utilizzabile in qualsiasi indagine sull'emergenza rivoluzionaria novecentesca in quanto tale. Ma in questo modo, per spiegare e interpretare la rivoluzione, si dà per scontato che coincida con la originaria posizione marxiana, e questo comporta, a mio parere, ipotizzare, e sostenere, una corrispondenza biunivoca tra la lettera marxiana e lo spirito della rivoluzione, che meglio sarebbe chiamare spiriti, data la varietà convulsa delle sue manifestazioni. In altre parole, confrontare il testo marxiano con l'azione rivoluzionaria come se questa

³ È un verso della canzone di Mogol-Battisti dal titolo *Il nostro caro angelo*, tratto dall'album, del 1973, con lo stesso titolo: «Come prostitute che nella notte vendono un gaio cesto d'amore che amor non è mai».

⁴ A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1992, p. 5.

dipendesse esclusivamente da quello e non fosse, invece, come credo, in condizione di fornirsi da sé stessa le ragioni del suo insorgere ed emergere come fenomeno storico.

L'azione rivoluzionaria moderna va certamente compresa ponendola sullo sfondo delle dottrine e delle filosofie che l'hanno pensata, ma non necessariamente la rivoluzione pensa all'unisono con queste stesse dottrine. Esiste un'autocomprensione spontanea della rivoluzione che trova in sé stessa le ragioni uniche e assolute per affermarsi come soluzione necessaria e adeguata alla condizione dell'uomo di cui rileva l'esperienza per considerarla meritevole di una radicale trasformazione.

Fa bene Del Noce a indicare tra gli scopi della rivoluzione quello di cancellare, nella «seconda fase del pensiero di Marx» – le famigerate *Tesi su Feuerbach* –, la «stessa nozione di natura o di essenza dell'uomo, così che l'umanità piuttosto che redimersi, è redenta dalla storia». Ma se questo, come vuole Del Noce, è quello che pretende Marx – e sappiamo che se così fosse non manifesterebbe *tutto* il suo pensiero – siamo sicuri che sia il vero obiettivo della rivoluzione nel suo procedere e affermarsi? Procedere che testimonierebbe, più ancora dell'adeguatezza delle tesi marxiane all'azione rivoluzionaria, la capacità della rivoluzione di dotarsi, *in itinere*, di una sua propria autocomprensione. Un comportamento che potremmo definire «opportunistico», come lo è quello di certi organismi che si avvalgono dell'ambiente a loro circostante, orientato e determinato da altri, a proprio esclusivo vantaggio.

Dal punto di vista che qui assumo, la rivoluzione si manifesta essenzialmente in debito, pressoché inestinguibile, seppure parziale, verso sé stessa e solo verso sé stessa. La rivoluzione in marcia – e la rivoluzione si concepisce sempre in cammino – ha da rendere conto quasi esclusivamente a sé stessa. Già la dinamica storica che innesta e/o di cui è espressione possiede una sua autonomia, per quanto relativa e non assoluta, nei confronti degli obiettivi che dottrine e filosofie politiche le prospettano. Esse sono sem-

pre, o quasi sempre, un passo avanti alle sue azioni... o indietro, a seconda dei punti di vista. È così che l'agire rivoluzionario, nel corso del suo sviluppo, acquisisce quell'autonomia che fa sua la pretesa di presentarsi sempre come evento inedito e significativo di una determinata situazione storica. E nonostante il mondo attuale, il nostro, sembra aver abbandonato, almeno a uno sguardo disattento, il lessico rivoluzionario, in realtà il suo tendere, il suo stesso proiettarsi nel futuro maschera malamente la presenza della rivoluzione nella conformazione delle cose così come oggi si presentano e si impongono alla nostra esperienza.

In realtà la forma oggi assunta dal mondo, oltre che utilizzare la grammatica rivoluzionaria ogni volta che gliene si dà occasione, è ancora impregnata di rivoluzione, quando non addirittura, in alcuni casi evidenti, direttamente agita. Gli ultimi arrivati, ma è solo un esempio quasi scontato, sono i gruppi dell'ecologismo «radicale», sempre più spesso direttamente impegnati in forme di agitazione para-rivoluzionarie a servizio diretto delle nuove esigenze di ristrutturazione del modo di produzione capitalistico.

Ma è il mondo, così come si presenta nella moltitudine dei suoi linguaggi e della sua stessa autorappresentazione, a concepirsi rivoluzionario e non solo rivoluzionato. Le forze che un tempo amavano, non senza civetteria, chiamarsi e proclamarsi rivoluzionarie sono quelle che hanno forgiato e plasmato il presente, tanto da potersi affermare, questa la mia tesi, che il mondo attuale è l'ultima forma assunta dalla rivoluzione. Ultimo stadio fornito dalla natura proteiforme di entrambi.

Le due guerre europee potrebbero essere intese come il primo grande setaccio della rivoluzione. La dimensione realistica, materiale, del confronto bellico, ha smontato a uno a uno i miti politici del secolo precedente... per poterli poi rilanciare adeguatamente riconfigurati. Ne ha costruito di nuovi, ma quello che più impressiona è stata la capacità delle conflazioni belliche contemporanee di fornire al linguaggio politico un vero e proprio nuovo

paesaggio teorico, che nel tempo si è rivelato irreversibile e intrascendibile. È la guerra a presentarsi come elemento catalizzatore della rivoluzione novecentesca. Occasione, stimolo e conseguenza insieme, di circostanze tali da incardinarsi profondamente nell'azione politica rivoluzionaria, orientarla e dirigerla come una marionetta, di nascosto, dietro e sopra le quinte teatrali sul cui sfondo si svolgono gli eventi storici. L'immagine della marionetta tornerà nel corso di queste riflessioni, in uno dei luoghi più frequentati dai commentari dedicati alla rivoluzione post-sessantotto, vale a dire le riflessioni sulla storia di Walter Benjamin. Significherà pur qualcosa il fatto che l'opera del critico tedesco, così impregnata di sfiducia nella prospettiva rivoluzionaria reale, abbia esercitato sul pensiero post-sessantotto una profonda presa.

La rivoluzione è o non è una guerra? Si avvale della guerra come di uno tra i suoi strumenti o è lo strumento *par excellence*? Sono domande che non trovano risposte univoche e definitive. Eppure dovrebbero occupare il centro della riflessione. È un altro tema nel quale riecheggia, comunque lo si voglia guardare e spiegare, il dilemma relativo alla strumentazione più idonea a rappresentare – non dico a realizzare, perché è evidente che gli strumenti scelti da qualsiasi politica divergono quasi sempre in misura variabile ma significativa dagli scopi che si prefiggono programmaticamente – la rivoluzione come tappa essenziale e necessaria del transito degli uomini dal regno del Male a quello del Bene.

L'interrogativo prima della Grande guerra fu: la rivoluzione richiede la partecipazione alla violenza bellica scatenata dalla borghesia o l'opposizione alla guerra? Le alternative possibili, il sì alla guerra e/o il no, provocano, insieme a molte altre cause, la nascita del fascismo. Durante la guerra, il cui scatenarsi non è stato possibile impedire, la domanda diventa: «la strada verso la pace» passa attraverso la rivoluzione o al contrario è la rivoluzione a essere possibile grazie alla pace? È in questo modo, su questa scala di interrogativi che può misurarsi il progresso o il regresso della rivoluzione

novacentesca, osservandola dal punto di vista migliore: la Russia sovietica. La guerra, ereditata, nel caso della rivoluzione russa, ma tendenzialmente da tutte le rivoluzioni europee del Novecento – rivoluzioni *in fieri* e/o attivate e sconfitte – può e deve trasformarsi da guerra rivoluzionaria, nell'immediato seguito, in rivoluzione *tout court*. Naturalmente non sono passaggi privi di pericoli e, infatti, il caso italiano con il socialrivoluzionario Benito Mussolini che, fiutata l'aria di tragedia che incombe sull'Europa, pensa bene di parteciparvi, a suo modo, piuttosto che subirla, sta ad indicare come la guerra sia lo snodo delle rivoluzioni, se non addirittura il suo «cuore di tenebra». ⁵ Un po' come lo Stato borghese che deve trasformarsi in Stato proletario – le cui caratteristiche concrete si possono definire quasi solo nel fuoco degli eventi – e in società senza Stato a un dipresso.

La guerra rientra all'interno di quella strana dialettica secondo la quale l'esistente, sotto la pressione e la spinta possente della rivoluzione, può benissimo, sebbene a costo di sforzi sovrumani e, in quasi tutti i casi, disumani se non anti-umani, trasformarsi in un contrario che non è la pace bensì una guerra di diverso tipo. È un «contrario» mai riconosciuto dai *leader* rivoluzionari. Considerare onestamente quegli effetti obbligherebbe, quasi necessariamente, a prendere le distanze dalla Rivoluzione in quanto tale, vale a dire ritenerla sostanzialmente incapace di risolvere le questioni che l'hanno provocata.

La tragedia di una figura come Trotsky, sulla quale mi soffermerò in seguito, sta tutta nella caparbia volontà di rimanere all'interno della rivoluzione pur avendone constatato l'insostenibilità, sempre oscillando tra la presa d'atto e la negazione – opportunistica? – del fallimento rivoluzionario.

⁵ Sul tema, cruciale, del rapporto tra conati rivoluzionari, guerra e le trasformazioni ideologiche che hanno comportato, si confronti l'importante volume di L. Gorgolini, *Gioventù rivoluzionaria. Bordiga, Gramsci, Mussolini e i giovani socialisti nell'Italia liberale*, Salerno Editrice, Roma 2020. Ne ho dato recensione sul quotidiano "Avvenire" del 2 ottobre 2020.

II. La scheggia della rivoluzione

*Niente più manovre,
niente più arte militare, ma
fuoco, acciaio e patriottismo.
Dobbiamo sterminare!
Sterminare fino alla fine!*
Lazare Carnot

L'ideale della rivoluzione politica – e sociale – non è concepibile senza una chiamata alle armi. Tutte le armi. Ogni strategia, ogni tattica, ogni violenza è possibile quando sono poste sotto la stella della rivoluzione. Questo è un dato storico difficilmente contestabile, immediatamente rilevabile, e fin dal momento in cui la mobilitazione rivoluzionaria viene non solo proclamata, ma concepita. In altre parole, la guerra è un'occasione da non perdere, una circostanza prevista ma non certo programmata dalla rivoluzione, e purtuttavia il disegno rivoluzionario la colloca nell'orizzonte della sua azione. Da subito.

Solo un esempio: il «non interventismo» socialista a ridosso della Grande guerra. Va inteso come manifestazione di pacifismo radicale? Preoccupazione per l'inutile strage che andava a profilarsi, come la definì papa Benedetto XV nell'agosto del 1917? No, si tratta, per i Bordiga, per i Mussolini, per i Gramsci e per tanti come loro, di sfruttare il clima di mobilitazione militare e violenta per indirizzarlo, soprattutto dopo la rivoluzione russa, contro gli odiati riformisti e lo Stato liberale. E quando qualcuno, come Mussolini, si accorgerà della difficoltà di realizzare questo *revirement* della violenza, non avrà alcuna difficoltà ad abbracciare la violenza sicura e certa della guerra, appoggiandola e facendone propri l'obiettivo e la carica sovvertitrice. Così come appare evidente, dal dibattito politico del momento, che negare la mobilitazione nazionalista, fino al boicottaggio e al disfattismo interno, non equivalga affatto a sostenere un universalismo pacifista, piuttosto a nutrire l'illusione che

con il crollo dello Stato nazionale possa approfondirsi definitivamente la frattura tra borghesia e proletariato e instaurarsi la dittatura di classe.

È in questo contesto che nascono, crescono e si sviluppano linguaggi, pratiche politiche violente, concezioni del mondo – per la verità molto semplificate e spesso provenienti da un frettoloso progressismo vagamente positivista e darwiniano e un marxismo incompleto e superficiale – a cui basterà un nulla differenziale per trasformarsi nel linguaggio e nella pratica fascista. Sempre conservando quella carica violenta e bellica che non abbandonerà più l'agire rivoluzionario. Lo stesso connubio di rivoluzione, guerra e violenza, che verrà applicato dal fascismo, viene forgiato e messo alla prova nell'ambiente del socialismo e sindacalismo rivoluzionario. È da lì che origina fino ad assumere la consistenza e la tenuta pratica che ne garantirà il facile utilizzo al servizio di un altro programma politico, per quanto opposto e antagonista possa presentarsi. Del resto, come osserva Isaac Deutscher – alla cui grande biografia di Lev Trotsky (nato Bronstein) farò riferimento in questo lavoro⁶ – gli immigrati russi sparsi per l'Europa devastata dalla Grande guerra, avevano ben chiara la situazione:

gli eccidi degli anni futuri, in cui milioni di persone perdevano la vita per contendere al nemico pochi metri di suolo, insegnarono loro a disprezzare ed odiare la finzione umanitaria e le imposture degli organismi politici europei. Conclusero che se governi civili preoccupati del potere politico della nazione ritenevano possibile sterminare milioni di persone e mutilarne altrettante, allora era certo dovere dei socialisti non indietreggiare davanti a nessun sacrificio nella lotta per un nuovo ordine sociale che avrebbe liberato l'umanità da una simile follia. Il

6 La biografia di Lev Trotsky scritta da I. Deutscher si articola in tre volumi pubblicati originariamente in inglese tra il 1954 e il 1965: *Il profeta armato, 1879-1921*, trad. di A. Drago, Longanesi, Milano 1956; *Il profeta disarmato. Leone Trotsky: 1921-1929*, trad. di M.E. Morin, Longanesi, Milano 1961; *Il profeta esiliato. Trotsky 1929-1940*, trad. di M.E. Morin, Longanesi, Milano 1965.

vecchio ordine sociale dava loro lezione di crudeltà. La civiltà europea ed i suoi capolavori gotici erano caduti in pezzi, ed ora erano trascinati nel fango delle trincee.⁷

Nella frattura che sempre più si allargava tra la «grande politica» europea e gli scopi e gli obiettivi dei socialisti la rivoluzione opta per la prosecuzione della logica dell'eccidio, anche se i sacrifici umani della guerra rivoluzionaria non saranno richiesti per pochi fazzoletti di terra ma per principi che si proponevano di evitare nel futuro proprio l'inutile effusione di sangue nazionalista.

In realtà la rivoluzione non pensa a sé stessa come a una sorta di *extrema ratio* a cui ci si riduce quando si constata l'impossibilità di ottenere cambiamenti radicali con altri mezzi. La prima cosa che una rivoluzione fa, prima ancora di giungere al potere è, infatti, proprio impedire l'affermarsi di altri strumenti per raggiungere gli obiettivi che si prefigge. E questo ben prima del manifestarsi dei cosiddetti «moti rivoluzionari», che sono sempre concepiti e programmati in un periodo di tempo lungo e clandestino nel quale le forze rivoluzionarie svolgono un ruolo di autoconvincimento duro e senza tregua. La rivoluzione ha da subito l'obbligo di rafforzarsi nella struttura, di forgiare le linee di comando esecutive del programma rivoluzionario e di plasmare e temprare i propri militanti. E anche dopo la prima immediata fase insurrezionale, a rivoluzione già in corso, non vi è bisogno di paventare pericoli o immaginarsi resistenze particolarmente feroci per motivare l'intensificarsi della violenza e il suo radicalizzarsi. Non è necessario giustificare la violenza come difensiva, anzi: la rivoluzione vince e si afferma solo quando stronca in anticipo qualsiasi eventuale reazione al suo procedere. La rivoluzione vive sulla «reazione» essendo essa stessa, in fondo, non molto più di un reagire allo «stato di cose presente», e cerca di anticipare quella dei suoi nemici stimolandola, presentando-

⁷ I. Deutscher, *Il profeta armato*, cit., p. 291.

si da questo lato come vera e propria «provocazione» nei confronti di coloro che diventeranno *la* reazione.

Un esempio a noi vicino, è fornito dalla dottrina a suo tempo adottata dalle Brigate rosse negli anni 70 del secolo scorso per giustificare gli omicidi esemplari che hanno costellato l'azione del Partito rivoluzionario: provocare una reazione repressiva, in modo che venisse percepita dal popolo come sproporzionata, in grado di forzare i recalcitranti ad unirsi al Partito in embrione a cui stavano dando vita e per il quale l'attentato era simile a un biglietto da visita, un logo identitario e distintivo.⁸

La rivoluzione presenta dal momento stesso del suo scatenarsi una propria dottrina militare. Il più delle volte debitrice delle dottrine di von Clausewitz, subito piegate però alle necessità della guerra civile. Il passaggio dallo Stato assolutista e dinastico a quello rivoluzionario, in un arco temporale di pochi secoli, è caratterizzato da un evidente intensificarsi della violenza esercitata da entrambe le strutture statali. L'intensificarsi dello scontro, del conflitto, ci impedisce di derubricare la rivoluzione a semplice impossibilità di accordo tra le parti sociali e quelle politiche che le rappresentano. L'esercito popolare, il popolo in armi, indica un vero e proprio cambio di paradigma nell'uso della violenza; la tendenziale democratizzazione del monopolio della violenza statuale è segno del fatto che la rivoluzione intuisce e usa fino in fondo le caratteristiche mimetiche della società di massa che si va delineando; la capacità di infiammarsi e propagarsi dell'incendio rivoluzionario con velocità quasi istantanea è data proprio dai tratti mimetici che la società di massa introduce nei popoli. *In primis* nei grandi agglomerati urbani. Le rivoluzioni sono eventi essenzialmente urbani. I suoi eroismi, la sua epica è urbana; alle campagne è riservata un'attenzione,

8 Le Brigate Rosse si sono sempre presentate come l'embrione del Partito rivoluzionario, come un suo anticipo, imperfetto e a suo modo provvisorio.

certamente strategica e importante, ma sempre guardata con sospetto, più un problema che non una risorsa. Basterebbe solo citare il grande dibattito sul ruolo rappresentato dalle comunità rurali russe prima durante e dopo la rivoluzione per rendersi conto di quanto la diffidenza rivoluzionaria nei confronti della campagna fosse ben radicata tra coloro che poi organizzarono e portarono a compimento la rivoluzione bolscevica.⁹ Nel quartier generale del *soviet* di San Pietroburgo, nei giorni dell'Ottobre rosso, Trotsky dirige e indirizza l'azione rivoluzionaria attraverso una fitta rete di messaggeri che stilano rapporti e diffondono ordini e indicazioni per tutto l'impero russo, in modo da verificare quasi immediatamente la risposta del popolo alle sollecitazioni rivoluzionarie. Per il resto l'esito della battaglia dipende esclusivamente dal propagarsi quasi istantaneo del fuoco rivoluzionario. Da questo punto di vista il Gran Commissario rivoluzionario è una sorta di vigile urbano che all'incrocio della storia dirige e distribuisce il traffico della violenza in una direzione o nell'altra. La predisposizione a usare la violenza come strumento essenziale e irrinunciabile della rivoluzione viene però concepita negli anni febbrili che la precedono, e in tal senso non si può certo affermare che la violenza rivoluzionaria sia un semplice accidente dipendente dalle circostanze.

Come qualche volta accade è il romanzo a descrivere meglio di ogni altra ricostruzione la logica intrinseca a un fenomeno storico. Nel caso della rivoluzione russa *La scheggia* di Vladimir Zazubrin¹⁰ ci racconta l'eccidio

9 Cfr. di una vasta letteratura almeno: P.P. Poggio, *Comune contadina e rivoluzione in Russia. L'obščina*, Jaca Book, Milano 1978; F. Battistrada, *Marxismo e populismo: 1861-1921*, Jaca Book, Milano 1982; G. Dellacasa, *La controrivoluzione sconosciuta. Problemi delle rivoluzioni russe dell'Urss e del movimento comunista internazionale dal 1905 a Khrusčëv*, Jaca Book, Milano 1977. Letture che andrebbero anticipate da quella dell'ancora imprescindibile F. Venturi, *Il populismo russo*, Einaudi, Torino 1952.

10 V. Zazubrin, *La scheggia. Racconto su lei e ancora su lei*, a cura di S. Vitale, Adelphi, Milano 1990. Per come l'opera dell'autore si inserisce

come metodo rivoluzionario; come unico sistema di affermazione della rivoluzione, attraverso il quale parla e si esprime. Il suo linguaggio è quello della soppressione non tanto e non solo del nemico del momento, dato ineliminabile nel caso di una lotta che si concepisce fin dal suo inizio per la vita e per la morte; piuttosto, l'azione rivoluzionaria è volta a scongiurare la possibilità che possa presentarsi in un futuro più o meno prossimo un antagonista credibile capace di impedire la realizzazione del programma rivoluzionario. L'eccidio di massa, anche all'interno delle stesse file rivoluzionarie, è per il partito rivoluzionario una sorta di assicurazione sul proprio futuro; la garanzia che non si possa più tornare indietro e la nuova dimensione sociale, politica e morale della società e delle istituzioni rivoluzionarie si affermi definitivamente nel tempo storico.

Andrej Srubov, il protagonista della *Scheggia*, è un rivoluzionario della prima ora divenuto cekista, servizievole militante della polizia segreta; non ha nulla delle caratteristiche mistiche e nevrotiche dei rivoluzionari alla Dostoevskij, lavora con la scrivania ingombra di carte, rapporti, dispacci, minuzie burocratiche; pensa a come la rivoluzione possa affinare i suoi strumenti di sterminio, addirittura renderli più umani, in fondo prendendo spunto dal Guillotin che della macchina taglia teste è stato l'inventore in quell'altro modello rivoluzionario indistruttibile e archetipico anche per l'Ottobre russo che è stata la rivoluzione francese. Dai metodi che applica è possibile cogliere alla perfezione la logica rivoluzionaria e comprenderla come una straordinaria macchina attraverso la quale l'Idea esercita la sua formidabile potenza omicida.

[...] andò alla finestra. Persone a piedi o in macchina. A piedi andavano indaffarati funzionari sovietici con cartelle, casalinghe con borse di paglia, un'umanità mista con sacchi o senza sacchi. In macchina andavano solo quelli con le borse di cuoio e con le stelle rosse sui berretti, sulle maniche. Uomini-cavallo

nella letteratura a lui coeva cfr. l'esauriente nota finale di Serena Vitale.

sovietici si trascinavano nel largo spazio tra i marciapiedi tirando slitte stracolme.

Lungo tutta quella strada in movimento si protendevano dallo studio di Srubov centinaia di sensibilissimi fili-nervi. Lui ha centinaia di informatori volontari, un corpo di agenti segreti fissi, e lui spia, origlia, gioca d'astuzia insieme a ognuno di loro. È sempre al corrente dei pensieri, dei gesti, delle intenzioni altrui. Scende fino agli interessi del contrabbandiere, del bandito, del controrivoluzionario. E lì dove gli uomini sporcano e infangano lui deve tendere le proprie mani per fare pulizia. E nel cervello gli passò, una lettera dopo l'altra, allungandosi come una storta scaletta, una parola straniera (negli ultimi tempi lo perseguitavano): *assenizator*, vuotacessi. Srubov ridacchiò addirittura. Il vuotacessi della rivoluzione. Certo, con le persone lui non aveva nulla a che fare, solo coi rifiuti. Giacché era in corso la revisione dei valori. Ciò che prima era prezioso adesso era privo di valore, inutile. Lì dove lavoravano onestamente gli uomini vivi, lui non aveva nulla da fare. Suo compito era pescare nel torbido fiume sanguinoso della rivoluzione la sporcizia più immonda, il pattume, i rifiuti, prevenire l'inquinamento, l'avvelenamento delle Sue pure fonti sotterranee. E la lunga parola straniera non uscì più dalla sua testa.¹¹

È così che l'eccidio e il crimine indiscriminato, l'arbitrarietà delle sentenze, le crudeltà esercitate sugli inermi, distruggono la natura dell'uomo, l'annullano. Srubov, in questo ligio alla tesi marxiana secondo la quale è la prassi l'asse e il motore del processo storico e quindi più che interpretato esso vada indirizzato e diretto, non vuole interpretare la natura umana e neppure, nel corso della rivoluzione, plasmarla, desiderando solo annientarla se si presenta non conforme alle aspettative della rivoluzione. Straordinaria, sul piano della forza narrativa, è la personificazione che fa della rivoluzione alla quale Srubov dà del Lei, con la maiuscola, un vero e proprio super-io incombene, a cui nessuno dei rivoluzionari può sottrarsi.

Srubov La vedeva ogni giorno, vestita di stracci di due colori –

¹¹ *Ivi*, p. 55.

rosso e grigio. E Srubov pensava. Per quelli educati nel menzognero pathos delle rivoluzioni borghesi Lei è rossa e vestita di rosso. No, col solo rosso non La dipingi. Il fuoco delle insurrezioni, il sangue delle vittime, l'appello alla lotta è il rosso. Il sudore salato, il lavoro quotidiano degli operai, la fame, la povertà, l'appello alla dura fatica è il grigio. Lei è rossa e grigia. E la nostra Bandiera Rossa è uno sbaglio, un lapsus, un'inesattezza, un'illusione. Dovrebbero aggiungerle una banda grigia. O farla tutta grigia. E nel grigio una banda rossa. Che nessuno si illuda, si inganni. Meno illusioni – meno errori.¹²

Sopra la città l'umido azzurro della notte, le luci delle chiese illuminate, l'esultante scampanio della Pasqua, il fruscio della folla, le parole di augurio: «Cristo è risorto!». E con un sorrisetto amaro, con occhi cattivi, sopra la città sta Lei; lacera, semiaffamata, calpesta imperiosamente col piede scalzo la gioia melliflua dei fedeli, le bianche piramidi di ricotta dei dolci pasquali. Si spengono lumini e lampioncini sui cornicioni della chiesa, si smorza il suono delle campane, tace il fruscio dei passi, lo scalpiccio di quelli che sono fuggiti rintanandosi nelle loro case. Sopra la città silenzio, quiete piena di tensione, orrore, sgomento, e nella nera azzurrità della notte primaverile – l'azzurro dei Suoi vigili occhi pieni di sdegno.¹³

I rivoluzionari non possono sottrarsi all'imperativo categorico che promana irresistibilmente dalla rivoluzione, senza curarsi del suo contenuto:

Li hanno fatti spogliare tutti e mettere sul bordo di un fossato-tomba. Bože ha chiesto il permesso di «rigarli» (di ammazzarli con le sciabole) ma non lo ha avuto. Dieci uomini contemporaneamente sparavano alla nuca. Alcuni condannati per la paura si sedevano sul bordo del fossato, le gambe penzoloni. Alcuni piangevano, imploravano, supplicavano di risparmiarli, cercavano di fuggire. La solita scena. Ma intorno c'era il cordone della cavalleria. I cavalleggeri non ne hanno lasciato passare neanche uno – li ammazzavano a colpi di sciabola. [...] Eppure mi ha colpito, mi ha entusiasmato la maggioranza di queste persone. Evidentemente la rivoluzione ha insegnato anche a morire con dignità. [...] E oggi sono stato ad osservare con vera

¹² *Ivi*, p. 67.

¹³ *Ivi*, p. 97-98.

e propria ammirazione quella fila di persone nude, illuminate dalla luna, irrigidite in un assoluto silenzio, in una calma totale, come morte, come una fila di statue di alabastro. Particolare fermezza hanno dimostrato le donne. E va detto che in genere le donne muoiono meglio degli uomini.¹⁴

Il massacro non tollera il volto dell'altro; si volta dall'altra parte quando se lo trova di fronte, può solo annullarlo, sparargli alla nuca. La rivoluzione mette in nessun conto l'osservazione di Emmanuel Lévinas secondo la quale il volto dell'altro uomo dormiente impedirebbe l'omicidio.¹⁵ Non lo ha impedito nei crimini nazisti, non lo ha impedito nei crimini rivoluzionari. Il volto dell'uomo viene preventivamente cancellato, e i criminali che provvedono solerti a questa operazione, finiscono per consegnare alla storia dell'uomo proprio ciò che il loro programma politico aveva in animo di estirpare una volta per tutte.

La mancanza del volto delle vittime e il loro denudamento prima dell'esecuzione è un tratto dell'eccidio rivoluzionario che l'accomuna alle pratiche dello sterminio nazista, senza che si possano convocare a distinguerle le differenti motivazioni teorico-ideologiche. E l'impossibilità di questa distinzione si allarga anche alla rivoluzione francese alla quale uno dei protagonisti del romanzo fa riferimento solo per sottolineare il progresso apportato nella metodologia dello sterminio da quella russa:

¹⁴ *Ivi*, pp. 108-109.

¹⁵ Il tema del volto corre per tutta l'opera di Lévinas. Pagine decisive sono in *Umanesimo dell'altro uomo* (1972), trad. di A. Moscato, il melangolo, Genova 1985. Una, per tutte le citazioni possibili: «Il viso entra nel nostro mondo avanzando da una sfera assolutamente estranea, ossia, precisamente, da un assoluto, che è poi il nome stesso dell'estraneità più profonda». La Rivoluzione crede, nelle ideologie diverse a cui ha dato vita ed espressione, che non ci sia alcuna possibilità di salvaguardare la dimensione altra del nemico una volta eletto a nemico assoluto. Da questo punto di vista è impossibile distinguere tra una rivoluzione di destra e una di sinistra, entrambe, negando l'assoluto e ponendo sé stesse come assoluto non possono in alcun modo riconoscere quello dell'altro, nel caso si presenti anche nel volto del nemico.

In Francia c'erano le esecuzioni pubbliche, la ghigliottina. Noi abbiamo i sotterranei. Le esecuzioni segrete. L'esecuzione pubblica conferisce alla morte del criminale, anche il più pericoloso, l'aureola del martirio, dell'eroismo. [...] L'esecuzione segreta, in un sotterraneo, senza effetti spettacolari, senza l'annuncio della condanna, improvvisa, ha un effetto deprimente sul nemico. L'enorme, spietata e onnisciente macchina afferra di colpo le sue vittime e le schiaccia, le macina come in un tritacarne. Dopo l'esecuzione non si sa più il giorno esatto della morte, non ci sono ultime parole, non c'è il cadavere, non c'è neppure una tomba. Vuoto. [...] È indispensabile organizzare il terrore in modo che il lavoro del carnefice-esecutore non si differenzi in nulla da quello del capo-teorico. Uno dice: il terrore è necessario, l'altro preme il pulsante di un fucilatore automatico. L'importante è non vedere il sangue. In futuro la società «illuminata» si libererà degli elementi superflui o criminali servendosi di gas, acidi, elettricità, batteri mortali. Allora non ci saranno più né i sotterranei, né i cekisti «avidì di sangue». Signori scienziati dall'espressione dotta immergeranno senza il minimo timore persone vive in enormi matracci e storte, e tramite ogni possibile combinazione, reazione, distillazione, li trasformeranno in cera, vaselina, olio lubrificante.¹⁶

Il padre del protagonista del racconto di Zazubrin, un commissario della rivoluzione caduto in disgrazia e che sarà «giustiziato» indirettamente dallo stesso figlio, gli scrive:

Immagina di costruire tu stesso l'edificio del destino umano al fine di rendere felici gli uomini, di dargli pace e tranquillità, ma che per questo sia indispensabile torturare a morte una sola minuscola creatura, fondare quell'edificio sulle sue lacrime. Acconsentiresti ad esserne l'architetto? Io, tuo padre, rispondo: no, mai – e tu, invece... Tu pensi di erigere l'edificio della felici-

16 *Ivi*, pp. 94-95. Il romanzo di Zazubrin non fu mai pubblicato in Unione sovietica. La sua carriera letteraria comprendeva altri romanzi, collaborazioni a film «di regime». Non è il racconto di un oppositore bensì il resoconto di un'esperienza a cui il prefatore, Pravduchin, anch'esso comunista, può solo rimproverare che un «disegno così concentrato accumula una quantità di orrori assolutamente inconcepibile su una così piccola tela, in una così breve sequenza di vita quotidiana». Osserva Serena Vitale nella nota finale: gli «si imputava innanzitutto di aver violato la regola, ancora non scritta, del «vasto affresco storico» in cui il rosso acceso del sangue potesse stemperarsi nella più armonica e ricca tavolozza dell'*epos*: la pace e la guerra, la vita e la morte», p. 133.

tà umana su milioni di torturati, fucilati, annientati... Ti sbagli... L'umanità futura rifiuterà questa «felicità» costruita sul sangue umano...¹⁷

Dopo le esperienze rivoluzionarie della modernità, da quella francese a quella russa, cinese, estremo orientale e a quelle africane ecc., non è più possibile prendere nuovamente in mano la rivoluzione come uno degli attrezzi presenti nella famosa cassetta in dotazione ai miglioratori del mondo.¹⁸ Che intanto potrebbero avvalersene in quanto hanno «trasferito nella [loro] anima la ferrea ostinazione della macchina», come osserva Zazubrin di un suo personaggio, che dalla fabbrica era andato in guerra, e dalla guerra alla rivoluzione. Questo non significa assolutamente che ciò che resta del mondo meriti di rimanere così com'è. Tutt'altro. Ma la sua trasformazione non può più passare dallo strumento rivoluzionario. Potrebbe forse muoversi, ma non è affatto sicuro, proprio dal definitivo abbandono del mondo così com'è e del suo presunto *pharmakon* rivoluzionario. Il mondo che ci si presenta ora, vuoto com'è di istanze rivoluzionarie, è in queste condizioni perché, in realtà, la rivoluzione si è già realizzata e nei modi descritti, non certo perché ancora ne aspetta una finalmente risolutiva e ricapitolatrice di tutte le incompiute, interrotte, fraintese, generose, epiche e coraggiose ecc. Quello che viviamo non è una pausa, un arretramento tattico della rivoluzione; un aspettare per riprendere forza quando i tempi saranno nuovamente maturi – e spetterebbe forse a una sorta di casta dai poteri divinatori autoconferitisi e spesso milantati, quella degli intellettuali, definire tempistiche e

17 *Ivi*, p. 56.

18 La figura della «cassetta degli attrezzi» è tornata nel peraltro importante e significativo libro di Carlo Formenti indossando le vesti di un marxismo di nuovo strumento della lotta di classe, «utile ad analizzare la situazione concreta, allo scopo di definire i modi più efficaci per colpire il nemico di classe». Cfr. C. Formenti, *Guerra e rivoluzione. Le macerie dell'impero*, Meltemi, Milano 2023.

materie prime del prodotto rivoluzionario? – è, al contrario, un vero e proprio crollo definitivo e irreversibile dell'orizzonte rivoluzionario, soprattutto di quello posto all'interno di una visione progressiva della storia. L'unica che tenta ancora di giustificare il versamento di sangue, il sacrificio comminato dall'uomo al suo simile, nel suo procedere in avanti nel cammino della storia.

Quel «vasto affresco storico» mancante, si rimproverava a Zazubrin, nel suo romanzo, è molto utile agli intellettuali quando devono dar voce alle necessità di una ripresa di miti politici irrimediabilmente caduti in disgrazia... e la rivoluzione è proprio uno di questi. Una giustificazione astratta, impossibile da sostenere e sopportare per tutti coloro che ne sono direttamente investiti e travolti; costoro si trovano nel vuoto, nel buio e nel nulla, una condizione nella quale il sacrificabile che è poi la vita umana, posta direttamente al servizio dell'astratto, rivela, senza mediazioni, la struttura originaria e tragica dell'umano. Sia l'astrattezza del denaro, ora potenziatasi nello strumento della moneta digitale e dell'Intelligenza artificiale; sia quella dell'Idea rivoluzionaria, nulla possono nei confronti di questa struttura originaria, ma soprattutto sembra che entrambe le soluzioni difettino radicalmente della capacità di verificare i propri reali poteri, sottoposti ormai a logiche estranee alla stessa volontà umana, coartata dalla Potenza tecnico-scientifica ai cui presunti favori entrambe cercano di rivolgersi. La violenza rivoluzionaria non è l'accidente imprevisto di un corso storico che sarebbe stato di per sé stesso perfetto e lineare, incamminato sulla via della piena realizzazione del potenziale umano. Al contrario, in essa si rispecchiano sia gli sforzi di abbattere lo «stato di cose presente», sia la sorda resistenza che il medesimo stato oppone al proprio superamento. Uno richiede la presenza dell'altro, in uno sviluppo dialettico che solo la grandezza teoretica di un Hegel ha avuto modo di formulare con rigoroso linguaggio filosofico. Il famoso capovolgimento marxiano della dialettica hegeliana,

altrettanto geniale, è la forma con la quale ci si rende conto della necessità del superamento della dimensione sacrificabile dell'uomo e pur tuttavia la si prolunga come unica dimensione possibile dell'azione rivoluzionaria. L'uomo non può fare a meno di sacrificare gli altri; lo deve fare se vuole procedere verso l'eternità della sua presenza in un universo irrimediabilmente desacralizzato e incapace di conservare e di raccogliere l'immagine stessa di un possibile destino trascendente. Che questo sacrificio avvenga all'interno di un sistema piuttosto che in un altro ai sacrificati ben poco importa.

L'essenziale nella logica del progresso rivoluzionario è che entrambi svolgano accuratamente, quando è il caso, il compito per il quale sono stati concepiti nella modernità. Che la dinamica rivoluzionaria e quella del mondo al quale apparentemente si oppone siano, in fondo, la medesima cosa, lo dice la stessa scienza rivoluzionaria fondata da Marx, in quel capolavoro di sintesi storico-filosofica che solo una dimessa e mediocre politologia derubrica a mero programma politico, che è il *Manifesto*.

In uno dei capitoli più convincenti di un libro che andrebbe letto e riletto più volte agli attuali tardivi nostalgici delle rivoluzioni, ma anche e forse soprattutto, a coloro che della rivoluzione furono i più strenui sostenitori e ora ne ripudiano ipocritamente i frutti nel cui raccolto pasteggiano amabilmente, la logica rivoluzionaria è descritta nel suo funzionamento più puro. Si tratta del II capitolo del libro di Marshall Berman, *L'esperienza della modernità*¹⁹, dal titolo «Tutto ciò che è solido si

19 M. Berman, *L'esperienza della modernità*, trad. di V. Lalli, il Mulino, Bologna 1985. L'edizione originale, pubblicata negli Stati Uniti tre anni prima, nel 1982, porta un titolo ben più esplicativo: *All that in Solid Melts into Air. The Experience of modernity*, tratto proprio dal *Manifesto*. Il testo tedesco è: «Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen». Che Lucio Caracciolo, nell'edizione del *Manifesto* per i tipi della Silvio Berlusconi Editore del 1998, traduce: «Tutto ciò che è istituito, tutto ciò che sta in piedi evapora, tutto ciò che

dissolve nell'aria. Marx, il modernismo e la modernizzazione». In particolare il paragrafo dedicato alla cosiddetta «autodistruzione innovativa», che tanto sta bene al capitale quanto più diventa oggetto dello stesso programma rivoluzionario, in un viluppo dialettico di reciproco potenziamento che oggi, più ancora di quel 1982 in cui il libro di Berman è stato scritto, sta rivelando il suo confluire, si direbbe armonico e coerente, se non fosse foriero dei peggiori pericoli per l'umanità, nel mondo del «capitalismo della sorveglianza».²⁰ Solo un passaggio:

[secondo Marx] la verità è che ogni opera edificata dalla società borghese è costruita per essere distrutta. «Tutto ciò che è solido» – dagli abiti che indossiamo ai telai e alle follatrici che ne tessono le stoffe, agli uomini e alle donne che lavorano alle macchine, alle abitazioni e ai quartieri in cui i lavoratori vivono, alle aziende e alle corporazioni che sfruttano i lavoratori, ai paesi, alle città, alle intere regioni e persino alle nazioni, che li riuniscono tutti – tutto ciò viene creato per essere domani distrutto, schiacciato sgretolato polverizzato o dissolto, così che possa essere riciclato o sostituito la settimana successiva e il continuo processo possa dunque ripetersi nel tempo, possibilmente all'infinito, in forme sempre più vantaggiose.²¹

Certo, ciò che descrive Berman – ma è poco più di ciò che Marx aveva già colto – è il movimento del capitale, il suo incrollabile e fiducioso dinamismo, l'inarrestabilità del processo, per il quale sarebbe disposto a sacrificare tutto il resto, globo terracqueo compreso; perché, dunque, coinvolgere anche la rivoluzione anticapitalista in questa logica? Non è forse una bestemmia o una più prosaica contraddizione in termini? Intanto perché, ammes-

è sacro viene sconsacrato, e gli uomini sono finalmente costretti a considerare con sobrietà il loro posto nella vita, i loro rapporti reciproci». Marshall Berman, toglie l'evaporazione e opta per la dissolvenza: «Tutto ciò che è solido si dissolve nell'aria». Lo preferisco.

²⁰ Cfr. di S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri* (2019), trad. di P. Bassotti, LUISS University Press, Roma 2019.

²¹ *Ivi*, p. 131.

so e non concesso che la rivoluzione abbia di mira il sovvertimento dell'aspetto distruttivo del capitale del quale non vorrebbe disfarsene in quanto altrettanto utile all'edificazione del social-comunismo, l'oppositore, che viene sempre come secondo, dipende dalla cosa a cui si oppone, e ne è determinato. Poi perché il passaggio della forma di produzione capitalista alle messa in valore dell'immateriale, non prima di aver dematerializzato, per quanto possibile, le stesse cose – meglio sarebbe dire, elettrificate, più ancora che digitalizzate – ha bisogno di spingere a un livello «più profondo» la propria rivoluzione, aggredendo con la stessa logica applicata alle cose, ciò che rimane del mondo e dell'uomo. Se prima sono le cose a essere distrutte, schiacciate, sgretolate e polverizzate; seguite dai luoghi, dagli insediamenti umani, riconfigurabili a piacere e secondo le necessità; poi ancora le istituzioni simboliche e funzionali grazie alle quali gli stessi luoghi e insediamenti si danno una possibile continuità e riconoscimento nel tempo; alla fine si presenta all'appuntamento con il Moloch dell'autodistruzione innovativa – le più ispirate tra le agenzie pubblicitarie parlano di «distruzione creativa» – il corpo dell'uomo e della donna, la loro mente e il loro cervello che verrà a sua volta distrutto, schiacciato sgretolato e polverizzato, prima e più ancora dell'opera dissolvente della morte naturale. Lo spirito del capitale è una messa in scena del principio chimico alchemico del *solve et coagula*. E in questa opera finale, che nella sua potenza distruttiva è stata anticipata dalla creazione della bomba atomica, e provata sulla carne viva dei giapponesi, il capitale ha bisogno della sua testa di turco, la rivoluzione. In realtà è essa stessa ad aver indicato la strada. È lo stesso Marx ad aver qualificato la rivoluzione francese come espressione della borghesia e della sua necessità di superare i lacci del sistema feudale per poter legare nei propri la realtà e in questo modo imporre la sua forma di vita. Ecco la feconda, e ambigua, intuizione di Marx: calarsi direttamente nel

processo che il proletariato eredita e al quale manca solo di prenderne la testa per dimostrarne la necessità e l'insuperabilità. Di più, a leggere quel vero e proprio inno innalzato da Marx alla logica dello sviluppo capitalistico – pur con tutte le cautele del caso e le precisazioni possibili riguardo le sue vere intenzioni – il proletariato non ha altro compito che quello di portare a compimento la rivoluzione borghese. Che poi ne cambi il nome e lo chiami «socialismo» o «comunismo» poco importa, la rivoluzione, per quanto si sia rivelato un dio bizzoso e capriccioso, non bada tanto a come si chiama bensì alla sostanza di quello che fa.

La finale convergenza di rivoluzione borghese e rivoluzione proletaria – utilizzo qui etichette ormai logore e del tutto prive di capacità diagnostica ma ancora in grado di indicare la provenienza del mondo di oggi – è il frutto maturo, sebbene tardivo, che i più dei rivoluzionari di un tempo ancora troppo vicino ripudiano. Un rifiuto nella quasi totalità dei casi ipocrita e in malafede che fa sembrare questi ex-rivoluzionari molto simili al grande ripudiatore di figli, quel Jean-Jacques Rousseau che tanto si spese, *ante litteram*, per la causa rivoluzionaria, ma soprattutto per i suoi metodi: «Se fossi a capo di qualcuno dei popoli dell'Africa, dichiaro che farei collocare alla frontiera del paese una forca a cui farei appendere senza pietà il primo europeo che osasse entrare nel paese e il primo cittadino che tentasse di uscire».

Per poi proseguire in nota: «Mi si domanderà forse che male potrebbe fare allo stato un cittadino che ne esca per non tornarci più. Fa del male agli altri per il cattivo esempio che offre, e ne fa a sé stesso per i vizi che va a cercare. Ad ogni modo tocca alla legge prevenire il male, ed è meglio che sia impiccato piuttosto che malvagio».²²

22 J.-J. Rousseau citato da G. Flaubert, *Note su Jean-Jacques Rousseau*, a cura di R. Peverelli, Edizioni Medusa, Milano 2015, p. 61. Ricordo che lo stesso de Sade, e non pochi tra gli utopisti *philosophes*, ama ambientare le proprie invenzioni politiche nel continente africano.

È doveroso guardare in faccia la rivoluzione accettandone il volto bifronte. Da una parte la sua impossibile compiutezza fa sperare ad ogni rivoluzionario *in fieri* che la prossima sia la definitiva, la rivoluzione finale; dall'altro ciò che, al contrario, si è sempre mostrato nel corso accidentato e tragico della sua avanzata come un derisorio e fallimentare tentativo di realizzazione, induce ai più sconsolanti pensieri. In altre parole, occorre osservarne i tratti stravolti e piagati dal debito contratto con la violenza – un debito difficilmente estinguibile, vero e proprio patto con il diavolo – e il suo successivo spendersi, in men che non si dica, alla conservazione del mondo, di questo mondo e del suo modo di produzione, per cogliere appieno il significato e la ragione profonda di quello che è accaduto agli eredi della rivoluzione e ad essa stessa.

La violenza rivoluzionaria non si pone limiti di sorta, lo leggiamo nei pensieri che accompagnano le azioni del cekista Srubov. Non ha ingiunzioni etiche diverse da quelle generate dalla propria volontà di affermazione e realizzazione. Da questo punto di vista la rivoluzione è fonte della propria morale. Fa la morale, la costruisce e ne formula le massime. Si badi, il rivoluzionario non si limita a «sospendere» la morale vigente e neppure a riformare una o l'altra delle sue massime. Certo, riconosce la necessità di tavole della legge, ma su quali e su come applicarle non si esprime, se non nel corso dello sviluppo della rivoluzione, senz'altro criterio che non dipenda dalla necessità di vincere. Come ha scritto il critico sovietico del romanzo di Zazubrin, credendo di poterne sostenere il feroce realismo senza che la rivoluzione ne perda in credibilità: «La rivoluzione non è «tutto è permesso». La rivoluzione è organizzazione, calcolo, «giusto terrore», e non le spasmodiche convulsioni degli eroi di Dostoevskij...²³ ».

Non va dimenticato che la violenza, una volta scatenata, può essere limitata solo grazie a una sorta di conteni-

23 S. Vitale, *Un racconto-fantasma*, in V. Zazubrin, *op. cit.*, p. 131.

mento naturale prodotto dal suo stesso espandersi e diffondersi. La violenza, secondo la lezione di René Girard²⁴, tende all'infinito, e il suo estenuarsi, in linea di massima, dipende unicamente dall'esaurirsi di esseri e vite da distruggere, oltre che dalla presenza del meccanismo del capro espiatorio. Tesi che appare anche in Hobbes, nel quale il limite è rappresentato dall'insorgere del sentimento-emozione della paura e dall'obbligo che ne consegue di arrivare infine a una sorta di regime patizio che eviti la morte generalizzata.

Le pause tra uno scatenarsi e l'altro della violenza sono per definizione provvisorie e impermanenti. Gli stessi argini posti dalle istituzioni politico-costituzionali della modernità agiscono e sono efficaci solo perché hanno assunto in sé, o credono di aver assunto, attraverso il mantenimento dei patti sottoscritti, sempre modificabili in base alla forza mutevole dei soggetti che li sottoscrivono, il monopolio della violenza. Il quale monopolio non assicura definitivamente gli uomini dal ritorno della violenza generalizzata, ma si limita a fornire regole e motivi per un esercizio regolato che ne garantisca il differimento. La violenza verrebbe, in altre parole, inoculata a dosi omeopatiche da un unico soggetto legittimato a farlo, precario e sempre revocabile da uno dei soggetti contraenti nel momento in cui si sentisse più forte dell'altro. E il fatto stesso che questo differimento venga chiaramente percepito come nulla più che una sospensione temporanea indica il profondo scetticismo circa la possibilità di estirpare definitivamente la violenza dall'orizzonte politico dell'agire umano. In questo quadro l'esercizio della violenza rivo-

24 Qui mi limito a citare, delle opere di Girard, le principali in relazione alla questione della violenza originaria e al sacrificio: R. Girard, *La violenza e il sacro* (1972), trad. di O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 1980; Id., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo. Ricerche con Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort* (1978), trad. di R. Damiani, Adelphi, Milano 1983; Id., *Il capro espiatorio* (1982), trad. di C. Leverd e F. Bovoli, Adelphi, Milano 1987.

luzionaria è quasi un semplice ripresentarsi della condizione originaria degli uomini, così come l'ha descritta Hobbes. Non solo, ma la leggerezza con la quale lo stesso Marx si avvale della proposizione secondo la quale «la violenza è la levatrice della storia» rende l'agire rivoluzionario molto simile a una profonda regressione, offuscando, se mai fosse stato riscontrabile in Marx – e qualcuno, come Jacques Attali²⁵ lo ha rilevato – un certo pragmatico realismo. Da questo punto di vista, e qualsiasi siano gli obiettivi dei rivoluzionari, dai più immaginari a quelli più improbabili e assurdi, il fatto che per realizzarli non si escluda, anzi, si ricorra alla violenza generalizzata, garantisce – ha garantito – alla rivoluzione una certa considerazione, quando non l'ammirazione, all'interno di quel certo «realismo politico» a cui si faceva cenno. Tutte le volte che il rivoluzionario pratica la violenza segnala al suo nemico – istituzionale o sociale che sia – che sta facendo sul serio, che non sfugge alla presa sulla realtà, e che le sue pretese, lungi dall'essere elucubrazioni e incubi più o meno condivisi, adempiono agli imperativi di ogni politica che vuole produrre effetti tangibili e verificabili. La rivoluzione non si limita a distruggere un mondo, ma ne vorrebbe imporre un altro, il suo, confermando la tesi che vede le istituzioni civili e politiche fondate sulla violenza fondatrice. Possiamo considerare questo come ciò che grava irrimediabilmente sul processo di rinnovamento del mondo che la rivoluzione considera come suo compito esclusivo? Sì, perché la carica distruttiva che i processi rivoluzionari impongono alla realtà umana è propria di quello stesso mondo che la rivoluzione ha in animo di sovvertire. Ed è proprio questa condizione ad

25 J. Attali, *Karl Marx ovvero, lo spirito del mondo* (2005), trad. di E. Secchi, Fazi, Roma 2006. Va letto confrontandolo con quello di Berman per provare l'ebbrezza di leggere in quest'ultimo la probità della ricerca provocata da un'interrogazione profonda e in Attali la stessa interrogazione trasformata in operazione ideologica a vantaggio di questo mondo... con l'aiuto di Karl Marx.

aver incrementato il suo senso di potenza e la determinazione a realizzare i suoi obiettivi, costi quel che costi, considerandoli in fondo e oltre ogni apparente discontinuità, ciò che gli uomini hanno sempre fatto. La violenza non è *uno* strumento, tra altri possibili, è stato senz'altro *lo* strumento, per la rivoluzione l'unico possibile. È un elemento consustanziale al processo rivoluzionario e spinge la rivoluzione nelle braccia del suo nemico principale. Non è possibile pensare la rivoluzione senza soffermarsi sul ruolo «ontologico» della violenza. Essa definisce, infatti, la condizione stessa di esistenza della rivoluzione in quanto tale. Dire e immaginarsi una «rivoluzione pacifica» è dire e descrivere qualcosa di profondamente diverso dalla rivoluzione, un ossimoro per certi versi impronunciabile. Il sovvertimento degli ordini dati e la ricostruzione, totale o parziale che sia, di nuovi assetti politici e sociali, è di per sé stesso un processo violento, in quanto la rivoluzione può aspirare al monopolio della violenza legittima solo esercitandola illegittimamente.

Emerge qui l'aspetto conservatore del lemma «rivoluzione»; il suo riferimento alle evoluzioni astrali; alla circolarità, al ritorno dell'uguale. È come se la rivoluzione, progressista e inserita nella freccia temporale inaugurata dalla rottura/superamento dei circoli pagani provocata dalla temporalità cristiana, arrestasse di proposito il suo stesso moto in avanti, impedendosi di manifestare fino in fondo il senso della sua *novitas*.²⁶ Qui si apre la possibilità di considerare i diversi tempi che caratterizzano la rivoluzione nel suo procedere. Potrebbero scandirsi in tre ambiti:

1. il tempo del suo accadere;
2. il tempo che deve e vuole realizzare;
3. il futuro della rivoluzione, la sua durata.

26 Testo di riferimento è l'insuperato studio di Karl Griewank, *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna. Origini e sviluppo* (1969), trad. di G.A. De Toni, presentazione di C. Cesa, La Nuova Italia, Firenze 1979.

III. Mai e non ancora, il destino rivoluzionario

Alcuni dei migliori agenti comunisti che lavorano in Italia, ancora qualche anno fa militavano nelle squadre fasciste. Gildo è stato uno di quelli che hanno determinato su questo punto un cambiamento nella prassi del Partito. La parola d'ordine era: escludere i fascisti in attesa di poterli distruggere. Né escluderli né distruggerli, sostiene Gildo: acquisirli.
Guido Morselli, *Incontro col comunista*²⁷

Quando i tempi devono considerarsi maturi per la rivoluzione? Verrebbe da dire: «sempre e mai», quasi a confutare quell'altra postulazione messianica: «già e non ancora»²⁸ secondo la quale ogni istante dovrebbe essere gravido di possibilità rivoluzionarie, anche se non del tutto espresse. Marx, per non parlare di Engels, non avrebbe mai accettato che le aspettative rivoluzionarie sollecitate dalle sue dottrine sopportassero questo livello di indeterminazione senza di nuovo perdersi nelle nebbie di una religiosità liquidata, una volta per tutte, da Feuerbach, ma questo è quello che è accaduto. Soprattutto con e dopo il 68 la rivoluzione ha cominciato a utilizzare l'escatologia, o qualche sua forma volgarizzata, per occultare il proprio fallimento. Questo nuovo pensiero rivoluzionario si è avvalso largamente delle opere di Walter Benjamin e di Ernst Bloch, con modulazioni diverse sul tema dei rapporti, ipotetici, tra speranza cristiana e speranza rivoluzionaria. Riflessione che si è distribuita variamente sui continenti, nutrendosi di volta in volta e secondo la convenienza

²⁷ G. Morselli, *Incontro col comunista*, in Id., *Romanzi*, vol. I, a cura di E. Borsa e S. D'Arienza, Adelphi, Milano 2002, p. 573.

²⁸ Si tratta di una sorta di crasi escatologica che sintetizza la posizione di san Paolo in molti passi delle sue lettere: il cristiano vive il «già» della salvezza nella fede e il «non ancora» del suo compimento finale. Al significato di questo scarto è rivolta la riflessione che J. Taubes dedica a san Paolo raccolta in *La teologia politica di san Paolo* (1987), trad. di P. Del Santo, Adelphi, Milano 1997.

e l'opportunità che la risonanza degli eventi le procurava, di America latina, di dissidenza sovietica, di Paesi non allineati, infiltrandosi anche nelle culture giovanili dell'occidente consumista, sempre però impossibilitata a dare prova della sua efficacia. Nel discutere la posizione di Walter Benjamin, ad esempio, soprattutto nelle sue *Tesi di filosofia della storia*²⁹, ho in mente proprio l'utilizzo che se ne è fatto nel contesto occidentale, soprattutto europeo, durante il '68 e subito dopo il suo fallimento.

Non c'è dubbio che le *Tesi* rappresentino una correzione significativa alla visione della rivoluzione che ne aveva Marx, anche se molti suoi lettori hanno preferito glissare su questo aspetto e includerla, per vie misteriose, a qualcosa di già presente nello stesso. Sia come sia, le tesi di Benjamin sono risultate utili a coloro che hanno collocato la riflessione sulla rivoluzione nella residua concettualità religiosa giudeo-cristiana presente nella modernità secolarizzata. L'opera di Benjamin, in realtà, riprende il tema del messianesimo perché sollecitata dalla questione ebraica così come andava risolvendosi, o complicandosi, nel movimento sionista.

Dietro Benjamin si intravede chiaramente, pur riscontrandone le differenze, il grande storico della mistica ebraica Gershom Scholem. Il testo dal quale muovere a qualche riflessione utile al nostro tema è lo studio dedicato a *Šebbetay Sevi. Il messia mistico 1626-1676*.³⁰ Solo

29 Al pubblico italiano le *Tesi* sono state presentate per la prima volta nel volume W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. e introduzione di R. Solmi, Einaudi, Torino 1962, pp. 72-83. Un libro che ha avuto un'influenza vastissima nel colorare di mistica la stagione immediatamente successiva del '68. La fatica nella restituzione dell'opera completa di Benjamin, tra tante vicissitudini editoriali, testimonia una medesima difficoltà nel comprenderne davvero il significato.

30 G. Scholem, *Šebbetay Sevi. Il messia mistico 1626-1676* (1957), trad. di C. Ranchetti, a cura di M. Ranchetti, Einaudi, Torino 2001; Id., *Redemption through Sin*, in Id., *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Schocken, New York 1971, pp. 78-141; Id., *Shabbetai Zevi*, in "Encyclopedia Judaica", vol. 14, Keter, Jerusalem 1971; Id., Preface *The Messianic Idea in Judaism*, Schocken Books, New York 1971. Utile di S.M. Wasserstrom, *Defeating Evil from*

superficialmente puntigliosa ricostruzione di un episodio importante della storia dell'ebraismo. In realtà affrontare il drammatico tema dell'apostasia dell'autoproclamatosi messia Ševi ha significato per Scholem fare i conti con la concezione messianica alla luce della nuova consapevolezza dell'identità ebraica suscitata dal successo del movimento sionista con la nascita dello Stato di Israele. Basterebbe la breve nota che Scholem dedica a Bernard Lazare nel capitolo II del libro per cogliere la vastità dell'orizzonte abbracciato dal libro:

È un peccato che Bernard Lazare, il grande autore francese ebreo e uomo di notevole intuito, non abbia mai realizzato la sua intenzione di scrivere un saggio «riflessioni a proposito di un ritratto di Šabbetay Sevi». ³¹

Bernard Lazare (1865-1903) ³², grande amico di Charles Péguy è una delle figure chiave nel contrasto all'antisemitismo francese di Édouard Drumont con il quale sempre incrociò le armi della polemica, nonché il vero e per certi versi unico, insieme allo stesso Péguy, difensore di Dreyfus. Ma anche critico rigoroso dell'impostazione che Theodor Herzl fornì al sionismo. Scholem

Within: Comparative Perspectives on "Redemption through Sin, in "The Journal of Jewish Thought and Philosophy" 6 (1997), pp. 37-47.

³¹ *Ivi*, p. 194, n. 234.

³² Cfr. B. Lazare, *Il letame di Giobbe* (1928), trad. di A. Carenzi, Edizioni Medusa, Milano 2004; il volume, con introduzione di S. Levi Della Torre, ospita in appendice il saggio di H. Arendt, *Herzl e Lazare*; Id., *L'antisemitismo e l'Affaire Dreyfus*, trad. di A. Rovatti, postfazione di S. Levi Della Torre, Edizioni Medusa, Milano 2017. È Péguy a tessere gli elogi di Lazare in *Notre Jeunesse* (1902) – cfr. C. Péguy, *Œuvres en prose complètes*, vol. III, édition présentée, établie et annotée par Robert Burac, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1992, pp. 5-159 – e in mille altri luoghi della sua opera, oltre che nella nota biografica a presentazione dell'autore che apre l'edizione doppiamente postuma di *Le fumier de Job* del 1928, nel 1914 infatti era rimasto ucciso al fronte lo stesso Péguy. La Arendt, in nota al suo saggio su Lazare e Herzl, lamenta malinconica «il fatto, messo in luce da Péguy, che l'unico uomo che apprezzò la grandezza e l'amore per gli ebrei di Lazare fu Édouard Drumont, che pure si considerava suo nemico», *ivi*, p. 124.

si rendeva conto che dalle caratteristiche che le comunità ebraiche avrebbero dato e chiesto al messia dipendeva il raccogliersi stesso del popolo ebraico in una configurazione oltre che sociale politica e che da questo dipendeva la vera soluzione della cosiddetta «questione ebraica». Ma un messia vincente si era già manifestato e si chiamava Gesù. Che fare allora? Attendere, attendere e ancora attendere. Šabbetay Sevi non ha atteso e da quell'impazienza è nata la catastrofe dell'apostasia del falso messia. Intorno all'anno 1665 emerse nella diaspora ebraica la figura di Ševi, intorno alla quale si raccolsero grandi masse di persone che, in semplicità, cominciarono a credere che una nuova era della storia si era aperta per loro e per tutti gli ebrei. Si pensavano già abitanti di un mondo nuovo e redento. Almeno fino al momento in cui a Šabbetay Sevi non fu posta da parte delle autorità l'alternativa tra il convertirsi all'islam o essere giustiziato. Ševi scelse la conversione all'islam. Questo attivò nei suoi seguaci una forma di giustificazione di tipo antinomico, quella «redenzione attraverso il peccato», di chiara derivazione cabalistico luriana, intorno alla quale ruota tutto lo studio di Scholem.

Un ulteriore approfondirsi dell'antinomismo si ebbe nel secolo successivo con l'apparire, in forme decisamente più rozze ma ancor più contigue alla piega rivoluzionaria che stava prendendo l'Europa, della figura di Jacob Frank, ebreo polacco nel quale, più ancora che in Ševi, valeva il principio del «peccato sacro» secondo il quale la violazione della Torah è il suo vero compimento. In questo groviglio teologico si muove con uno sforzo di chiarificazione immenso e unico Scholem, il cui interesse, però, finisce, inevitabilmente, per allargarsi alla cosiddetta «coscienza rivoluzionaria», di cui anche il sionismo ebbe forte necessità, in quanto versione ebraica delle rivoluzioni nazionali ottocentesche. Un Israele inteso come entità storico-politica e non solo religiosa anche se, proprio per questo, ancora più problematica. E questo indica il peso e la natu-

ra che l'intreccio di identità religiosa e dimensione politico-nazionale ricopre nel fornire la base sulla quale l'ideale rivoluzionario occidentale ha edificato le proprie aspettative e i propri fallimenti catastrofici, ancor prima della costruzione marxiana dell'identità di classe.

Nel sovrapporsi della dimensione religiosa a quella politica – ma vale anche il movimento inverso a definire l'intera questione – evidentissimo fin dalla predicazione del Battista e dello stesso Cristo, il messia finisce per caricare su di sé entrambe, orientando l'evoluzione della politica e, giunta l'età moderna, l'idea stessa di Rivoluzione. I passaggi storici di questo sovrapporsi sono stati magistralmente sintetizzati da Oscar Cullmann nelle poche e dense pagine, del suo *Gesù e i rivoluzionari del suo tempo*³³, nelle quali è facile leggere nel tempo del titolo non solo quello di Gesù bensì il nostro. Scrive Cullmann:

[...] ciò che è caratteristico dell'atteggiamento di Gesù riguardo a tutte le istituzioni esistenti [è] un atteggiamento fondamentalmente critico; non riconosce loro alcun valore eterno. Esse fanno parte di questo mondo perverso che passerà.³⁴

Non si potrebbe meglio definire la situazione nella quale si trova da sempre la rivoluzione: non riconosce alcun valore eterno alle istituzioni che vuole abbattere; il mondo marcio nel suo essere è destinato a passare. Il disconoscimento della permanenza indefinita delle istituzioni in un mondo che deve passare si chiama radicalismo escatologico. Il messia predica la fine imminente di questo mondo, ma in un modo tale da lasciare aperte due strade. Da un lato il disinteresse mistico nei confronti di strutture sociali che crolleranno e per le quali non vale la pena impegnarsi e perdere il proprio tempo in previsione del tempo salvifico che si presenta all'orizzonte; dall'altro

33 O. Cullmann, *Gesù e i rivoluzionari del suo tempo. Culto, società, politica* (1970), trad. di G. Stella, Morcelliana, Brescia 1971 (2024⁵).

34 *Ivi*, p. 30.

la partecipazione a comportamenti che anticipano e affrettano la caduta del mondo, rivelando ai più la presenza stessa del messia.

È la medesima situazione che Scholem descrive raccontando la vicenda del falso messia Ševi che complica ulteriormente i tratti acquisiti dal radicalismo escatologico dopo l'affermarsi del cristianesimo che di quello stesso radicalismo fornirà alla civiltà europea innumerevoli versioni e interpretazioni, spesso non del tutto estranee, anch'esse, a una qualche forma di antinomismo.

Scholem è convinto che nella vicenda di Ševi possa individuarsi la convergenza di due messia: quello che si manifesta nella Storia, affrontando il rischio catastrofico del proprio fallimento, e quello che ancora deve venire ed è nascosto nel Tempo incompiuto della storicità. Un Tempo che va sì in avanti... ma ancora senza di lui. E infatti gli uomini continuano a patirne la mancanza e anelano alla sua venuta. Il primo possiede tutte le caratteristiche conclamate del messia politico; il secondo privilegia la dimensione mistica, nella quale si collocano le attese, le invocazioni, le preghiere di un popolo che non è ancora riuscito a riscattarsi. Ma paradossalmente è proprio lo stesso tempo storico a smentire il messia che dovrebbe frantumarlo e insieme incalzarlo verso il suo esito fatale – ed è da qui che la rivoluzione estrarrà la maggior parte dei suoi succhi sanguinosi: dal Tempo e dall'impossibilità del suo arrestarsi, almeno lo stretto necessario per permettere ai rivoluzionari di cambiarne direzione e marcia! È per questo che Benjamin identifica il tempo rivoluzionario con la sospensione stessa del Tempo letta come il segno mistico dell'irruzione messianica. Benjamin usa l'immagine dei rivoluzionari francesi che sparano agli orologi, su cui mi soffermerò più avanti. Sono tutti segni che inducono a pensare la difficoltà che i fedeli incontrano nel ricomporre i due messia in uno. Da una parte quello che, annunciato dai profeti, anima l'attesa febbrile e le fornisce un orizzonte attendibile e

auspicabile, caricato di speranze e suscitatore di comportamenti volti a favorire la riuscita della missione salvifica, quando si manifesterà nella pienezza della sua presenza. Dall'altra quello in atto, già presente e attivo nella storia, che si muove all'unisono con coloro che ne aspettavano la venuta e che ora, confortati dai segni evidenti della sua presenza, ma sempre da interpretare e leggere alla luce della profezia, ne sorreggono le azioni e i programmi. Questi i due poli in tensione tra i quali si aggirano figure umane quanto mai volubili e incerte nella loro definizione ma pur sempre decise a chiedere alla realtà di conformarsi ai loro desideri. Sono il prototipo dei moderni rivoluzionari. È da costoro che prenderanno forma le sagome curve e polverose dei rivoluzionari ottocenteschi che via via sono vertiginosamente degradate in quelle novecentesche dell'accademico, dello scrittore *bohémien*, del rivoluzionario di professione, per approdare, in ultimo, alla superficie sdruciola del pavé sessantottino, anch'esso infine scomparso e sostituito dai pixel tv degli spot pubblicitari che accompagnano la merce al consumo finale. L'ultima incarnazione del messia mediatico segnala una più profonda ed essenziale secolarizzazione di ciò che già era secolarizzato, ma evidentemente non così radicalmente, tanto da esigere una nuova e definitiva caduta della profezia di tempi migliori e più giusti nel puro e semplice *advertising*.

Il comparire di un messianesimo senza messia come ipotesi, al momento solo storiografica, relativa alla rivoluzione fascista, formulata da Francesco Germinario nel suo importante *Totalitarismo in movimento*³⁵, potrebbe essere un punto di svolta dall'impasse teorica nella quale si sono infilate le interpretazioni vigenti e della rivoluzione fascista e di quella comunista. Sempre se, e non è sconta-

35 F. Germinario, *Totalitarismo in movimento. Saggio sulla visione fascista della rivoluzione e della storia*, Asterios, Trieste 2023. In particolare il capitolo XVIII, «Carisma, primato della Storia e rivoluzione senza Messia», pp. 705-738.

to, anzi, delle due opzioni politiche che si sono contese il Novecento se ne voglia studiare la forma e le sostanza senza ridurre il necessario sforzo storiografico e teorico a sloganistica mediatica. Indagare più approfonditamente, e senza le implicazioni derivate dal pur legittimo coinvolgimento storico dei ricercatori, i rapporti tra rivoluzione e messianesimo permetterebbe una migliore e più dettagliata distinzione e, se proprio vogliamo, divaricazione tra rivoluzione fascista e rivoluzione comunista. Non è, infatti, senza conseguenza l'osservazione di Germinario sul finale del suo studio:

Conviene ribadire che in sé l'attivismo non esclude il messianismo, nel senso che l'opzione attivistica è il mezzo per conseguire il mondo messianico rompendo, con un atto di volontà, la gabbia d'acciaio del Presente. Ma quest'opzione, ossia il rapporto stretto attivismo-messianesimo, può funzionare in una situazione antisistemica, come appello alla rottura rivoluzionaria; diremmo di più: risulta l'unico mezzo cui può ricorrere il messianismo tradotto in strategia politica. Nel caso fascista, invece, l'attivismo era istituzionalizzato, essendo, la rottura rivoluzionaria, già avvenuta il 28 ottobre 1922. Ciò significava che essendo divenuto una pratica di governo della società, l'attivismo necessitava di spostare sempre più in avanti gli obiettivi politici, pena una crisi di consenso e di legittimazione del sistema politico totalitario.³⁶

Due le chiose che possono farsi in proposito. La prima dice che un'eventuale presenza della dimensione messianica nell'attivismo fascista sta tutta nella sua origine socialista, origine che in sé accoglieva propria la convinzione di poter esercitare la rottura della gabbia del presente, attraverso strumenti come la socializzazione dei mezzi di produzione, o lo sciopero generale, atti di radicale risistemazione del corso del mondo. Il messianesimo prevede in tutte le sue versioni, ebraiche e cristiane, la presenza terrena del messia, una terra trasfigurata ma pur sempre car-

³⁶ *Ivi*, p. 730.

nale. Entrare nella dimensione messianica significa agire diversamente da come si è agito precedentemente e l'azione politica rivoluzionaria si presta per definizione a rappresentare questa trasformazione radicale della presenza nel tempo, non solo la sua cancellazione-sospensione.

La seconda parte dall'affermazione di Germinario, secondo la quale la rottura rivoluzionaria per il fascismo era avvenuta il 28 ottobre del 1922, per poi chiudersi durante l'edificazione dello Stato totalitario, ci dice qualcosa di importante circa la natura della rivoluzione fascista, incapace di concepire la sua rivoluzione come permanente, concezione che fu, al contrario, intelligentemente adottata dai bolscevichi fin dalle giornate di ottobre. Questo per dire che la nozione di «messianesimo senza messia» può benissimo coprire l'universo complessivo delle ideologie rivoluzionarie novecentesche, e potrebbe diventare ipotesi teorica, da proseguire e approfondire nelle sue potenzialità euristiche, sulla vera natura dei processi rivoluzionari e sull'inevitabile insorgere delle loro irrisolvibili aporie. Sarebbe una prospettiva capace di dar conto, altrettanto efficacemente, del degrado riscontrato nelle manifestazioni attuali del messianesimo, sia politico – ed è il caso della recentissima politica israeliana – sia quelle, e questo è il caso delle politiche ambientali, profondamente turbate da attese e aspettative salvifiche sempre alla ricerca del loro speciale messia scientifico.

La messianicità della Storia, determinata non solo dalla convinzione che il popolo eletto attende segni e manifestazioni dell'intervento divino nella storia, è una fonte inesauribile di problemi per i cristiani e ancor prima per gli ebrei, lo dimostra tutta la controversa ricerca di Taubes.³⁷ Gli ebrei sono deicidi? No! No! Agli ebrei

37 Cfr. J. Taubes, *Messianismo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, Garzanti, Milano 2001; Id., *Escatologia occidentale*, trad. di G. Valent, Garzanti 1997; Id., *Il prezzo del messianesimo. Lettere di Jacob Taubes a Gershom Scholem e altri scritti*, Quodlibet, Macerata 2000; Id., *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, trad. di G. Scotto e E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 1996; Id., *La teologia politica di san*

non sta bene il messia che non riconoscono tale, che è cosa ben diversa e, se vogliamo, ancora più densa di effetti storici. Gli ebrei, più che altro, rivendicano un certo monopolio della speranza, di ciò che deve avvenire e ancora non è avvenuto, dell'apertura sul futuro e, di conseguenza, sui possibili che potrebbero però anche non realizzarsi. Solo che nei processi e nella cultura stessa della rivoluzione l'irrealizzabile diventa facilmente anche, se non soprattutto, un irreal utopico la cui realizzazione deve essere forzata costi quel che costi. La nostra epoca elettrica, con la sua inarrestabile spinta al trasferimento nell'infosfera di quanti più aspetti possibili del reale, trova facile ingannare i pallidi eredi dei rivoluzionari di un tempo che confondono drammaticamente la rappresentazione dei desideri con la realtà della loro soddisfazione.

La teologia antinomica sabatiana, per tornare allo studio capitale di Scholem, come abbiamo visto si spinge fino all'apostasia – prolungata e approfondita, se possibile, il secolo successivo dal sabbatiano Jacob Frank –, come si connette al messianesimo rivoluzionario? La giustificazione del messia apostata equivale forse alla giustificazione «tattica» del male? Non è così, in fondo, che la stessa logica rivoluzionaria ne adotta la dinamica? I rivoluzionari russi, modello più o meno romanticizzato di ogni rivoluzionario che si rispetti, errabondi sul suolo europeo, apolidi transitori ma abitatori del regno ideale in cui tutte le giustizie si raccolgono e si compendiano trovando piena soddisfazione, mostrano di conoscere questa logica. Non è forse vero che un messia morto è peggio di un messia apostata? Non vale il contrario però. Scholem fa più volte cenno al Cristo vittima sacrificale, figura comunque contrapposta al messia apostata, perché Cristo lo è per sua volontà o, altrimenti, per disegno divino, mentre Ševi sceglie la sua apostasia al culmine del processo di riconoscimento della sua messianicità.

Ma dopo l'apostasia, nel capitolo centrale del libro, è

possibile intravedere quanto i destini di cristianesimo e socialismo possano essere per certi versi considerati simili. Stessa l'esigenza ideologica di spiegare e razionalizzare la contraddizione tra realtà storica e fede nella realizzazione delle proprie incerte promesse e degli altrettanto incerti programmi. Gli elementi che compongono la crisi che separa la realtà dalla fede sono però diversi, quando non opposti. L'apostasia non è azione equiparabile alla morte in croce del messia cristiano. Per il cristianesimo la morte e la resurrezione del messia sembrano non bastare, anzi, richiedono il ritorno del messia stesso alla fine dei tempi per concludere la sua missione redentiva. Altra cosa appare un evento come l'apostasia, nel quale il processo redentivo, ormai penetrato prepotentemente nella coscienza dei fedeli, sembra interrompersi definitivamente proprio al suo culmine e quasi come riconoscimento e sigillo della sua assoluta inefficacia.

L'ebraismo mistico, non quello rabbinico a cui si contrappone, si trova qui nella necessità di giustificare le proprie azioni. Scholem in *Redemption through Sin* scrive:

proprio come un chicco di grano deve marcire nella terra prima di poter germogliare, così le azioni dei «credenti» devono essere veramente «marce» prima di poter far germogliare la redenzione. Questa metafora, che sembra essere stata estremamente popolare, trasmette l'intera psicologia settaria sabbatiana in poche parole: nel periodo di transizione, mentre la redenzione è ancora in uno stato di occultamento, la Torah nella sua forma esplicita deve essere negata, perché solo così può anche diventare «nascosta» e infine rinnovata.³⁸

Cosa importa dalla delucidazione dell'antinomismo sabbatiano alla logica rivoluzionaria? Intanto una certa propensione all'amoralismo, prima, durante e finanche dopo la conclusione del processo rivoluzionario. L'era della redenzione rivoluzionaria cancella il male in un duplice senso: primo perché non c'è più il male che ha

³⁸ G. Scholem, *Redemption through Sin*, cit., p. 116.

caratterizzato e dominato la vecchia società; secondo perché le stesse cose che erano considerate malvagie ora non lo sono più in quanto non può più esistere qualcosa come il peccato e, di conseguenza, nel tempo della redenzione tutto è permesso.³⁹ La rivoluzione vive in e di questa tensione, anzi, vi muore, in realtà, perché la sua vuol essere una «escatologia realizzata».

Scholem sostiene che il movimento sabbatiano e il cristianesimo assumono il punto di vista del «servo sofferente». Entrambi paradossali certo, ma differenti nel loro sviluppo. Morire come un criminale è diverso dall'essere o diventare apostati. Sono sì due modi di esprimere la crisi nella quale ogni messianesimo precipita, ma è la natura stessa della crisi a rivelarsi radicalmente diversa. Cristo è innocente. Šabbatay Sevi no. La parabola conclusiva delle due vite è diversa: la morte in croce per il Cristo; l'apostasia per Ševi, scelta razionale nata dall'impossibilità di stabilire tempi e modi credibili e accettabili della redenzione e, ancora più decisivo, realizzabili nella storia. Il ruolo della storia in Cristo è diverso da quello che vi ricopre in Ševi. Scholem insiste in pagine importanti del suo studio sulle analogie tra Ševi e il cristianesimo. Natan di Gaza, una sorta di precursore del falso messia è l'equivalente di Pietro apostolo. Considera Paolo di Tarso antinomico e mistico. Antinomico nei confronti della Legge ebraica da cui proviene e di cui è espressione massima dato il suo ruolo di persecutore dei cristiani. Postula, di fatto, l'impossibilità di pensare la redenzione in un quadro coerente con la Legge ebraica che entrambi, Paolo e Ševi, mettono in discussione, seppure in modi diversi e contrapposti. Ma Scholem si limita a chiamarle somiglianze strutturali.

E qui entrano in gioco alcune questioni relative alla «forma del male» che Ševi si accolla con piena consape-

39 Per tutta la questione del peccato, di come deve essere inteso e di come possa essere superato, e da cosa è da leggere l'indispensabile di G. A. Anderson, *Il peccato. La sua storia nel mondo giudaico-cristiano* (2009), trad. di M. Bernardini, liberilibri, Macerata 2012.

volezza. Intanto il Male non è più mancanza di vita, non è più privativo come nel pensiero ellenistico (e in Agostino), bensì attivo e propositivo. Il Male agisce e deve essere agito dallo stesso Bene che assume su di sé l'impurità maligna ma non per annullarne la forza, come nel Cristo, che subisce paziente, attraverso la morte in croce, la forza del Male, ma per portarla ad esaurimento. Il Male deve compiersi fino in fondo. Šabbetay Sevi è nichilismo puro; Natan di Gaza emerge come struttura implicita del monoteismo ebraico. È il suo limite. Catastrofico. La liquidazione dialettica del Male avviene attraverso la trasformazione completa del Bene in Male. È una teologia radicalmente gnostica. È una gnosi forse più pericolosa di quella classicamente dualistica, perché inserisce la frattura tra Bene e Male direttamente nella natura divina.⁴⁰ Il redentore dialettico partecipa di un'attività divina il cui perimetro d'azione totalizza la sua propria natura, caratterizzandola nella sua essenza. Ne preserva l'unità, assumendo su di sé tutte le qualità del cosmo creato, comprese quelle maligne.

Scholem mette in risalto gli apporti e le influenze cristiane nella parabola sabbatiana. Gli osservatori cristiani di Ševi sono quasi tutti protestanti, quando sono partecipanti della sua avventura; quando sono critici o addirittura lo irridono sono cattolici (gesuiti). Auspicano un'implosione dell'ebraismo di cui vorrebbero volentieri farne a meno. Come del resto gli stessi ebrei vorrebbero sbarazzarsi dell'incomodissimo messia Gesù di Nazareth, figlio di Giuseppe, davidico (vale a dire discendente dal re per antonomasia) solo per supposizione tipologica.

È proprio la biografia di Ševi raccontata magistralmente da Scholem a rivelarci, con la necessaria dovizia di particolari, l'estrema, ossessiva e infinita attenzione che viene prestata ai segni che manifestano la comparsa del

40 Cfr., tra gli innumerevoli e straordinari studi di M. Idel sulla mistica della Qabbalah, almeno *Il male primordiale nella Qabbalah. Totalità, perfezionamento, perfettibilità* (2013), trad. di F. Lelli, Adelphi, Milano 2016. La prospettiva di Idel è però meno implicata di quella di Scholem nella discussione messianica.

messia. Per quanto essa debba, per necessità, avere un momento di autoconsapevolezza da parte dello stesso messia; per quanto sia lui ad autoproclamarsi tale – un po' come il Partito rivoluzionario –, la folla dei seguaci si alimenta e cresce in virtù di segni e indici che manifestano una volta di più, e meglio ancora delle sue parole, la natura messianica delle sue azioni. Il lettore/ripetitore per antonomasia di questi segni assume le vesti del profeta. Ogni rivoluzione ha il suo mentore, il suo anticipatore, il suo Giovanni Battista. È lui il lettore più accreditato dei segni dei tempi; più ancora, e meglio, lettore dei segni della fine dei tempi. Il modello iniziale e paradigmatico di questa funzione è lo stesso Cristo. Lo schema, o paradigma che dir si voglia, non si sovrappone a Ševi. In più punti lo contraddice. Ma anche nel caso di Cristo appare la tensione (dialettica?) tra la sua comparsa e manifestazione messianica e la constatazione dell'imaturità dei tempi. Il dramma cristico non è un dramma rivoluzionario. Non è il dramma della rivoluzione intempestiva, bensì quello degli strumenti messianici/escatologici attivati al fine del suo stesso svolgimento e svilupparsi. È il sacrificio di Cristo a non essere annesso alla rivoluzione, in qualsiasi rivoluzione. Non che non ci siano sacrificati sull'altare della rivoluzione, tutt'altro. Non che manchino le vittime della logica rivoluzionaria, tutt'altro. I morti, la violenza, la soppressione di vite umane sono precisi indicatori, segnali inequivocabili che si è sulla strada giusta. È una precisa convinzione leninista (e trostkista) quella di prevedere lo scorrere in abbondanza del sangue nelle strade percorse in lungo e in largo dai rivoluzionari. Sono le vittime predestinate, le ultime, almeno nelle intenzioni dei rivoluzionari, di un processo che deve ripristinare le condizioni iniziali del mondo perfetto, mai raggiunte a causa di un difetto costitutivo della realtà mondana. Nel caso di Cristo le vittime diventano... lui stesso! È unicamente lui il redentore di tutti gli altri. Cristo è un collettivo. Il processo redentivo incontra nel Cristo uno schema non solo inedito ma, addirit-

tura, irripetibile. Si tratta di un'interruzione, non di un rilancio (Girard lo sottolinea più volte nella sua opera sul capro espiatorio⁴¹). Cristo interrompe la «catena dell'esserci» di questo mondo che è mondo della violenza, per sostituirci quella del perdono. Le pagine di Cacciari in *Metafisica concreta*⁴² sono sul punto illuminanti.

Non è vero, quindi, che Cristo sia un rivoluzionario. Né che abbia inaugurato la logica dell'insoddisfazione del mondo e il suo conseguente rifiuto a vantaggio del tempo futuro, sia esso oltre-mondano sia esso intramondano. Il mondo nuovo non è un nuovo mondo, è un mondo rinnovato, e per questo ricapitolato nelle sue logiche che risultano, dopo la sua morte in croce, ribaltate per sempre. Una volta per tutte. La rivoluzione, di contro, non ribalta la logica del mondo. Semmai la porta a compimento. E, per certi versi, la stessa affermazioni di Giorgio Agamben, citato da Cacciari, «il messianico agisce nell'accadere storico solo restando in esso irrealizzabile»⁴³, rimane impregiudicabile in quanto il messianesimo rivoluzionario a tutto è disposto fuorché ad accettare quell'irrealizzabile, che legge come sua radicale impotenza. Sia Agamben che Cacciari individuano correttamente la contraddittorietà dell'azione rivoluzionaria che si vuole espressione, o residuo secolarizzato, del messianesimo, ma non riescono e non vogliono cogliere fino in fondo le conseguenze della loro tesi. Se davvero si agisce nel mondo nel senso della sua redenzione ma questa rimane possibile solo irrealizzandosi, vale a dire rimanendo segno, intenzione e *conatus*, allora agire rivoluzionando il mondo significa solo aumentare e sostenere i poteri del mondo irredento.

IV. Messianismi e palingenesi politiche

41 R. Girard, *Il capro espiatorio*, cit.

42 M. Cacciari, *Metafisica concreta*, Adelphi, Milano 2024, pp. 355-367.

43 G. Agamben, *L'irrealizzabile*, Einaudi, Torino 2022, p. 15, citato in M. Cacciari, *op. cit.*, n. 1 p. 357.

[la] métaphysique du messianisme [...] est dépourvue de tout attrait. C'est une doctrine palingénésique vieille comme le monde. C'est ce qui demeure de la philosophie grecque lorsque l'écolier (et le professeur) en ont chassé la poésie et l'art. L'architecture messianique est essentiellement aérienne. Elle ne repose sur aucune fondation physique. C'est le joli rêve d'une «âme éthérée» qui ne se doute même de la puissance et de la pureté de la matière.
O.V. de L. Milosz, *Deux messianisme politiques*⁴⁴

La rivoluzione messianica ha necessità di eleggere un nemico assoluto. Il nazismo si trova secondo nella sua ricerca dell'avversario definitivo. Ne è dipendente, alla stessa stregua di qualsiasi altra rivoluzione. Non inventa nulla. Il nemico assoluto non deve avere tregua, deve essere sempre incalzato, sospinto nel nulla che rappresenta; più che un pericolo contingente per le forze della rivoluzione è la sua stessa ragion d'essere a implicare la necessità della sua distruzione e, di conseguenza, non può essere interlocutore credibile in alcuna trattativa. Il nemico deve essere sterminato se ci si vuole liberare definitivamente dalla catena delle inimicizie perpetue che ha finora costretto la storia in una stretta mortale. La dimensione utopistica del nazismo è un'eredità della logica rivoluzionaria oggi ampiamente condivisa e incorporata in quella che potremmo chiamare, con Heidegger, la mondità del mondo. Un mondo che vorrebbe scrollarsi da dosso le proprie fatali imperfezioni, le proprie dolorose ferite una volta e per sempre, costi quel che costi. «Una volta per sempre» è proposizione che considera accettabile, almeno implicitamente, ma se ne potrebbero indicare anche di più esplicite, il costo che comporta la realizzazione rivoluzionaria dello sterminio se paragonato a quello che gli uomini subiranno nel tempo continuando ad alimentare il sorgere e il morire

44 O.V. de L. Milosz, *Deux messianisme politiques*, Édition André Silvaire, Paris 1990, p. 216.