

A noi la rivoluzione!

Eduardo Colombo

«— È una rivolta. — No, Sire, è una rivoluzione».

Il 14 luglio 1789

Prima, in altri tempi, il fantasma della Rivoluzione rovinava il sonno dei potenti della terra; oggi, in attesa di tempi migliori, scombuscola lo spirito dei rivoluzionari delusi.

Non si può negare che in questo piccolo mondo occidentale e sviluppato la rivoluzione è diventata, nel millenovecentottantaquattro, demodée. Vennero dapprima i sociologi a proclamare "urbi et orbi", alla metà degli anni cinquanta, la fine delle ideologie, poi gli strutturalisti ci annunciarono la morte del soggetto – del soggetto dell'io o della Storia – ed ora arrivano gli intellettuali in cura di liberalismo e ci dicono che la rivoluzione è impossibile oppure totalitaria. Ed eccoci qui nudi, spogli, senza ideologia, senza soggetto della storia, senza rivoluzione!

Se il discorso antirivoluzionario fosse solo una forma di smitizzazione e di desacralizzazione, sarebbe il benvenuto ma, cedendo alle sollecitazioni ed alle volubilità della Moda, fa nascere il sospetto che anch'esso tragga le sue origini dalle stesse fonti emozionali dell'idealizzazione rivoluzionaria e che sia nient'altro che il volto della delusione.

Inoltre, la rivoluzione non è solamente un'idea, è anche fundamentalmente un fatto storico e quando i popoli prendono la via rivoluzionaria «le loro ragioni sono immense. Hanno la dimensione della speranza e la profondità della rivolta» [4, p. 255].

Un decennio fa chi non era rivoluzionario? La rivoluzione s'era banalizzata, normalizzata; politici e borghesi chiamavano «rivoluzione» la conquista del potere, rivoluzione era la «festa» o la rivoluzione culturale, la società del consumo sperperava la rivoluzione come spettacolo, come informazione, come «filosofia». Nel colmo dell'abuso e della confusione di senso s'andavano moltiplicando gli Stati rivoluzionari. Dimenticando che lo Stato è permanenza e la rivoluzione è rottura. Essendosi trasformata in un oggetto di consumo l'«idea di rivoluzione» perse ogni contatto con il fatto rivoluzionario e subì i noti effetti della Moda, che sono la diffusione e il mutamento. La diffusione: la maggioranza dei membri d'un gruppo sociale soccombono al «fascino d'essere alla moda». Il mutamento: quello che è alla moda cambia necessariamente a intervalli relativamente brevi. Ma la caratteristica fondamentale della Moda è che la rapidità dei suoi mutamenti si presenta anche in situazioni sociali relativamente rigide: essa non modifica le strutture d'una società. La Moda concede prestigio, quest' è vero, e sul suo terreno il nuovo – anche se è irrilevante e soprattutto se è irrilevante – rappresenta un valore sociale.

Così la Rivoluzione, alla moda e banalizzata, è stata bandita dagli intellettuali di «sinistra» assieme ai rottami del marxismo-leninismo, per lasciare il posto alla nuova critica dei «nuovi filosofi» e dei «nuovi liberali». Senza che per ciò le condizioni sociali siano né più né meno rivoluzionarie di ieri.

La società post-industriale

Questa sconnessione, questa perdita di contatto tra un discorso sociale dominante e la struttura della società, a livello delle relazioni di produzione, consumo e dominio, è una delle caratteristiche del mondo moderno. La società post-industriale – nettamente differenziata dall'epoca in cui l'industrialismo nascente contrapponeva senza mediazioni ad un capitalismo selvaggio un movimento operaio coerente con una sua ideologia rivoluzionaria – tende, attraverso la complessità crescente, la razionalità tecnologica e la

rappresentazione sempre più astratta del potere politico, ad esigere dagli individui e dai gruppi una partecipazione dipendente e frammentaria da cui restano esclusi i valori ed i fini propri e necessari al processo sociale. S'assiste così ad una reificazione¹ dell'universo dell'ideologia dominante (non riconosciuto come «ideologia», il che consente di parlare della «fine delle ideologie») e ad una netta separazione tra l'immaginario quotidiano, che delimita il campo del reale e del possibile, ed un immaginario utopico espulso dal mondo del possibile, esogeno alla realtà del sistema, posto fuori del senso evolutivo della storia.

In questo modo il sistema stabilito si serba immune alla contestazione², ed il «progetto rivoluzionario» viene relegato, assieme alle illusioni perdute, nell'immaginario utopico, condannato per sempre al regno delle fantasie e dei sogni impotenti.

La dissociazione dell'immaginario collettivo che abbiamo appena segnalato, l'assorbimento della totalità del reale nella sola realtà del segno, del codice, del discorso sociale, la rottura tra la razionalità strumentale e le finalità del sistema sociale sono elementi di una situazione generica in cui lo spazio politico esistente viene presentato come lo spazio della «realtà» sociale. E perciò non sono ammessi altri fattori di mutamento sociale se non quelli che sono definiti come possibili (cioè «realistici») dal quadro istituzionale del sistema stabilito. In altre parole, la definizione della situazione sociale nelle società post-industriali diminuisce la distanza tra ciò che è dato e ciò che è possibile.

La struttura situazionale dell'azione

In questo scenario si rappresenta il dramma del mutamento rivoluzionario. Per definizione l'idea, il progetto rivoluzionario è negatività e contraddizione con ciò che è dato, con l'esistente. Uno dei fattori anticipatori della rivoluzione è la credibilità del progetto, la definizione collettiva della sua possibilità. Come è stato detto, «il fatto che gli argomenti convincano o no dipende meno dalla logica che li sostiene che dal clima d'opinione in cui si sviluppano» [11, p. 17].

Da un'altra prospettiva, Landauer pensava che «la valutazione degli abbozzi e delle direzioni esistenti dipende dalla speranza che poniamo in ciò che verrà» [8, p. 180].

Il processo sociale si fa storia attraverso una serie permanente di ridefinizioni della situazione in cui si trovano gli attori sociali. Per l'agente o attore sociale (individuo, gruppo o «classe», se si vuole), la definizione della situazione fa parte dell'azione, è una componente dell'atto sociale³. Il comportamento umano esige una permanente «ridefinizione» della situazione sociale in cui questo stesso comportamento ha luogo; cioè esige un'attribuzione di significato, di senso, che orienta l'azione in funzione di una valutazione (non necessariamente cosciente a tutti i livelli) della situazione. La valutazione può essere descritta come un modo di differenziare i fattori che sono costanti (condizioni) da quelli che sono modificabili (mezzi). Ne consegue una scelta dei mezzi necessari per raggiungere i fini perseguiti [12, p. 92]. Ora, se una definizione situazionale è un'interpretazione ed una norma d'azione, quest'interpretazione non è in genere totalmente corretta o adeguata, può addirittura essere francamente «falsa»; gli uomini non conoscono mai la totalità dei fattori di una situazione, ma la definizione o interpretazione che essi si danno, essendo parte della situazione sociale, influisce nell'orientamento delle situazioni successive. È quel che diceva il vecchio teorema sociologico di Thomas: se gli uomini

1 Cfr [10].

2 Si veda ad esempio Baudrillard [3, p. 8]: «Oggi ogni sistema oscilla ne indeterminazione, ogni realtà è assorbita dall'iper-realtà del codice e della simulazione. È un principio di simulazione quello che ormai ci regge, al posto del vecchio principio di realtà». Si vedano anche [5] e [6].

3 Sia ben chiaro che una definizione della situazione in termini di processo sociale non è un'interpretazione personale né d'un gruppo rivoluzionario od antirivoluzionario. È un prodotto di diversi fattori «materiali», economici, ideologici, storici che danno forma al quadro d'un momento storico dato.

definiscono situazioni come reali, allora sono reali nelle loro conseguenze. Se la situazione attuale viene definita come non-rivoluzionaria la conseguenza sarà un allontanamento delle possibilità della rivoluzione. L'universo di significazioni capaci di orientare l'azione si chiude, allora, sui limiti del sistema stabilito e la sua negazione o la sua critica radicale non è altro che una possibilità teorica senza esistenza reale.

In questo panorama il realismo politico dirige il cammino della Storia. Ma, per quanto il sistema stabilito riesca ad occultare una parte del conflitto che lo costituisce e ad espellere il «progetto rivoluzionario» oltre i limiti del reale, non per questo scompaiono le relazioni sociali di sfruttamento e di dominazione, né le istituzioni politiche che reggono una società gerarchica, di classe. La «vecchia talpa» cui alludeva Bakunin nel 1842 continua il suo lavoro sotterraneo e nessuno è ancora riuscito a «tagliare il cordone ombelicale che lega la rivoluzione alla rivolta» [9, p. 196]. La storia è disseminata di insurrezioni fallite ma, nella storia o contro la storia, l'azione collettiva, la rivolta popolare rompe la continuità del sistema. L'insurrezione trasforma le condizioni in mezzi, la situazione diventa fluida, la contraddizione e la negazione critica di ciò che è si reintegrano nuovamente con le possibilità dell'azione, la rivolta amplia i limiti del possibile.

Il «progetto» è teoria, idea, astrazione; l'insurrezione è azione collettiva. Il «progetto rivoluzionario» è sempre inadeguato alla situazione, altrimenti non sarebbe rivoluzionario. L'insurrezione, modificando le condizioni sociali avvicina il progetto alla realtà, lo trasforma in una norma d'azione, lo include in una nuova definizione della situazione.

L'idea di rivoluzione, il progetto, si costruisce in una continuità storica: di per sé non produce nessuna rottura nell'universo sociale stabilito. Il «progetto rivoluzionario» si sviluppa sulle stesse basi storiche del sistema politico-sociale vigente, ma fondamentalmente come contraddizione, come negazione di una certa realtà definita del «progetto stabilito». Contro l'esistente, il progetto rivoluzionario contiene la «negazione implacabile» [2, p. 308].

Tuttavia la negazione è impotente se non si confonde con l'atto, se non s'immerge nell'azione. «Chi poggia sull'astrazione vi troverà la morte» [2, p. 309]. L'insurrezione – le insurrezioni con o senza barricate – è un momento necessario per la ridefinizione rivoluzionaria. La rivoluzione, il fatto rivoluzionario, distrugge la sua stessa fondazione teorica positiva e la ricrea a partire dal mutamento insurrezionale e dalla giustezza del suo pensiero negativo (critico).

La rivoluzione lavora contro la continuità della storia, certo, ma non si deve dimenticare che il concetto moderno dominante della Storia, del senso della storia, è anch'esso un prodotto della rivoluzione e della sua immagine mitica cristallizzata nella Rivoluzione Francese. A partire da quel momento e lungo tutto il secolo XIX e buona parte del XX, attraverso l'egemonia ideologica del marxismo – in realtà fino alla morte politica di Stalin e di Mao –, una forza poderosa sembrò impadronirsi dell'azione degli uomini, imponendo loro il suo destino, una forza da cui è impossibile liberarsi né con la rivolta né con la fuga: la forza della Storia [1, p. 71]. La rivoluzione darebbe dunque origine nel suo stesso seno a forze che le si oppongono? Perché no? I moderni critici della rivoluzione la vedono come una, assoluta, che pretende la fine della storia. Il fatto rivoluzionario, al contrario, è multiplo e diverso. L'Uno è lo Stato.

Lo Stato e la rivoluzione Già diceva Tocqueville: «Ci sono stati, nella rivoluzione francese, due movimenti in senso contrario che non bisogna confondere: uno favorevole alla libertà, l'altro favorevole al dispotismo» [13, p. 140]. L'insurrezione del 1789 porta a compimento la costruzione dello Stato moderno, ma al tempo stesso, fondando la libertà sull'uguaglianza, apre le porte delle rivoluzioni future.

Il concetto stesso di rivoluzione nelle sue attuali accezioni è figlio della rivoluzione francese. Chateaubriand, nel 1797, vede la rivoluzione come una rottura della storia,

«spartiacque che divide i tempi – e con essi i pensieri, i costumi, le curiosità, le leggi, le lingue stesse – in un prima e un dopo assolutamente antagonisti e apparentemente inconciliabili» [7, p. 5]. Secondo Hannah Arendt la parola rivoluzione viene utilizzata per la prima volta come metafora politica nel secolo XVII – prima di allora designava solo, in astronomia, il movimento, regolare, ciclico, dei corpi celesti – ma in senso inverso rispetto a quello che sarà il nostro: «rivoluzione» è la restaurazione della monarchia dopo Cromwell. È il 14 luglio 1789 la data in cui la storiografia rivoluzionaria registra la nascita della nuova idea di rivoluzione: informato della presa della Bastiglia, Luigi XVI esclama «È una rivolta» ed il duca di La Rochefoucauldiancourt lo corregge «No, Sire, è una rivoluzione» [1, p. 65]. Questa idea della rivoluzione come di un movimento irreversibile, che costruisce un nuovo insieme storico, che fonda la libertà e nello stesso tempo risolve la «questione sociale» e che coinvolge l'intera umanità ha antecedenti antichi nell'eresia secolarizzata che, a partire da Gioacchino da Fiore (1130-1202), introduce un «fermento corruttore nel corpo politico». Le rivolte popolari dei secoli XVI e XVII, così come la Rivoluzione Inglese, non formulano esplicitamente il concetto di rivoluzione ma lo preannunciano. In realtà, osserva giustamente Claude Lefort, ciò che dà alla rivoluzione ed al «progetto rivoluzionario» il loro carattere specifico è la nascita dello Stato moderno [9, p. 195]. È lo Stato che lega in maniera indissolubile – indissolubile per lo meno finché esiste lo Stato – la rivolta alla rivoluzione. Lo Stato unifica lo spazio politico costruendo un centro di legittimazione istituzionale del potere e della violenza sociale. La rivolta trova sul suo cammino lo Stato che le nega legittimità e si trasforma allora in insurrezione e da questo momento non può che pretendere la rivoluzione: per impadronirsi dello Stato o per distruggerlo. Se la rivoluzione nega lo Stato rinuncia ad unificare il potere politico, sviluppa l'auto-organizzazione, moltiplica la diversità e si inserisce nella storia che non ha fine se non con la fine dell'uomo stesso.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- [1] ARENDT H., *Essai sur la Révolution*, Gallimard, Paris, 1960.
- [2] BAKOUNINE M., *Etatisme et Anarchie*, in *Oeuvres Complètes*, Champ Libre, Paris, 1976 - Voi. 4.
- [3] BAUDRILLARD J. *L'échange symbolique et la mort*. Gallimard, Paris, 1976.
- [4] CAMUS A., «Combat», 4.8.1944, in *Essais La Pléiade*, Gallimard, Paris, 1965.
- [5] COLOMBO E., *Ideologie complementari per i nuovi padroni*, in / *Nuovi Padroni*, Antistato, Milano, 1978.
- [6] COLOMBO E., *L'utopia contro l'escatologia*, «Volontà», n. 3, 1981.
- [7] DÉCOUFLÉ A.C., *Sociologie des révolutions*, P.U.F., Paris, 1968.
- [8] LANDAUER G., *La Révolution*, Champ Libre, Paris, 1974.
- [9] LEFORT C., *L'invention démocratique*, Fayard, Paris, 1981.
- [10] LUKACS G., *Histoire et conscience de classe*, Ed. de Minuit, Paris, 1960.
- [11] MEADOWS P., *El proceso social de la revolucion*, Cuadernos de Sociologia, Universidad Nacional, México, 1958.
- [12] MEADOWS P., *Marco para el estudio de los movimientos sociales*, Cuadernos de Sociologia, Univ. Nacio., México, 1960.
- [13] TOCQUEVILLE A., *De la démocratie en Amerique*, Libr. de Médicis, Paris, 1951.