



Dipartimento di Scienze Politiche
Cattedra di Storia delle Dottrine Politiche

TITOLO TESI

La Rivoluzione tra Mito e Storia.

L'Indagine di Luciano Pellicani.

CANDIDATO: Gloria Miccoli
MATRICOLA : 102262
RELATORE: Professor Gaetano Pecora

ANNO ACCADEMICO: 2024/2025

INDICE

INTRODUZIONE

1. CAPITOLO PRIMO: LO GNOSTICISMO COME LOGICA DELL'AGIRE RIVOLUZIONARIO

1.1. GNOSTICISMO E MODERNITÀ SECONDO PELLICANI

1.1.1. Caratteri dello Gnosticismo

1.1.2. Caratteri della modernità

1.2. MESSIANESIMO E REDENZIONE

2. CAPITOLO SECONDO: PELLICANI E IL MARXISMO

2.1. LE PRIME RIVOLUZIONI MODERNE

2.1.1. Il pensiero di Lutero

2.1.2. L'azione di Cromwell

2.1.3. La Rivoluzione francese

2.2. IL MARXISMO SECONDO PELLICANI

2.2.1 Marxismo come gnosticismo apocalittico

2.2.2. La fine dei tempi come morte della morte

3. CAPITOLO TERZO: L'INTERPRETAZIONE PELLICANIANA DEL MESSIANESIMO RUSSO

3.1. LE DIFFERENZE TRA GNOSTICO E RIVOLUZIONARIO

3.2. INTELLIGENTIJA E NICHILISMO: I MOTIVI CHE HANNO PERMESSO AL MARXISMO DI ATTECCHIRE IN RUSSIA

3.3. LENINISMO: IL VOLTO DELLA RIVOLUZIONE

3.3.1. Struttura dello stato bolscevico

3.4. CARATTERE SCHIZOFRENICO DEL DISCORSO MORALE BOLSCEVICO: LA TIRANNIA DELLE PAROLE SULLA COSCIENZA

CONCLUSIONE

BIBLIOGRAFIA

ABSTRACT

INTRODUZIONE

Il presente elaborato si propone di esplorare la parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario, intrecciando dimensioni storiche, ideologiche e filosofiche secondo la lettura offerta da Luciano Pellicani. Alla ricerca delle radici più profonde del pathos rivoluzionario, si seguirà il solco tracciato dal nostro Autore, per rivelare quanto questo impulso, profondamente gnostico, abbia ispirato nel tempo utopie ardenti e pulsioni sovversive. È un'indagine che tenta di risalire alle origini di un'idea che ha attraversato i secoli, dai fervori della Rivoluzione francese alle visioni marxiane di un mondo capovolto. Proveremo a mostrare come nelle diverse incarnazioni del rivoluzionarismo persiste e si trasfigura il sogno utopico della redenzione sociale, in cui l'affrancamento dalla corruzione terrena schiuderebbe la soglia di una città ideale che assume i tratti paradigmatici del Paradiso Perduto.

L'intento centrale è allora di approfondire come i “lineamenti gnostici” dipinti da Pellicani si siano manifesti, pur con rilevanti variazioni, in alcune tra le più significative trasformazioni socio-ideologiche degli ultimi secoli. In *La società dei giusti – parabola storica dello gnosticismo rivoluzionaria*, una delle sue più lucide riflessioni – e ampiamente ripresa in questo studio – Pellicani osserva le sorprendenti continuità del fervore gnostico. Ciò che affiora, in definitiva, è una concezione di rivoluzione come desiderio di rifondare *ab imis* la realtà stessa, animata dalla convinzione che il mondo possa essere redento dai mali che lo attanagliano, in nome di una perfezione perduta, di cui memoria e conoscenza appartengono a pochi eletti.

Questa tesi intende quindi approfondire la prospettiva pellicaniana, mettendo in risalto i tratti caratteristici della tensione verso un “paradiso terreno” e distinguendo l'essenza gnostica dalla matrice propriamente rivoluzionaria, in un dialogo con il pensiero di autori celebri, primo tra tutti Albert Camus. Interpretando lo gnosticismo come una “logica dell'agire rivoluzionario”, Pellicani riprende e sviluppa l'analisi critica di Camus, delineando un quadro delle varie forme di radicalismo susseguitesi nella storia. Seguendo questa linea interpretativa, l'autore ci invita a riflettere sui paradossi intrinseci a ogni aspirazione rivoluzionaria che prometta salvezza immanente: un tale voto, infatti, non si esaurisce nel mero sovvertimento dell'ordine costituito, ma diviene atto di riscatto assoluto, un desiderio di rifondazione totale che aspira a trascendere, con le baionette, le imperfezioni della condizione umana.

Attraverso la lente critica di Pellicani, lo studio interroga la forza persuasiva di tali “utopie di redenzione”, esplorandone l’ambiguità e le implicazioni: queste idee-passioni rappresentano al contempo speranze di rinnovamento e insidie latenti di distruzione, poiché nell’anelito alla perfezione che si cela, non di rado, l’ombra dell’annientamento. In un’epoca come la nostra, in cui l’idea stessa di rivoluzione è oggetto di continui ripensamenti, l’analisi di Pellicani rappresenta uno strumento prezioso per riflettere e rivedere i simboli e i miti di liberazione che, benché germinati in contesti lontani, ancora affiorano nel pensiero contemporaneo. Egli ci invita a una lettura lucida e disincantata, capace di sollevare quei veli che, nel tempo, hanno spesso occultato e deformato le realtà profonde, sottese a pensieri e ideologie idoltrate senza un’autentica comprensione. Questo studio ci permette dunque di ritornare sull’anima irrequieta e mai pacificata dell’impulso rivoluzionario. La parabola gnostico-rivoluzionaria, riletta attraverso lo sguardo di Pellicani, si disvela così in tutta la sua ambivalenza: una fiamma utopica che al contempo riscalda e consuma, promessa di un mondo altro che, mentre illumina, scivola, lontana, verso il regno dell’irrealizzabile.

CAPITOLO PRIMO: LO SGNOSTICISMO COME LOGICA DELL’AGIRE RIVOLUZIONARIO

“Il fenomeno storico-culturale più straordinario e dirompente dell’epoca della secolarizzazione è stato l’espansione, su scala planetaria, di una nuova forma di chiliasmo che ha sostituito la trascendenza con l’immanenza più totale e il Paradiso con la società senza classi e senza Stato”¹.

Così, Luciano Pellicani introduce il nucleo fondante della sua attività di ricerca, proponendo un’analisi del fenomeno dello gnosticismo inserito nel contesto dell’avvento della modernità. Secondo questo primo indirizzo, la contrapposizione tra immanenza e dimensione spirituale, quest’ultima dapprima oggetto di venerazione, dipinge l’immagine di una società senza distinzioni di classe né presenza di un’autorità statale, un “Paradiso terreno” da edificare attraverso la sua rigenerazione e trasformazione². Attraverso il contributo di Anatolij Lunacarskij, Pellicani definisce il carattere rivoluzionario di

¹ L. Pellicani, *La società dei giusti – parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*, Rubettino, Catanzaro, 2012, p. 9.

² *Ibidem*.

quest'impresa quale "gnostico". "Il mondo va purificato, ricreato" affinché tutti i "problemi maledetti"³ con appagamento del Desiderio⁴. *Sein e Sollen* uniti in una sola, perfetta, armonia cosmica. Al centro di questo pensiero si erge l'idea di un costante rovesciamento dell'ordine costituito. "Rovesciare il mondo rovesciato" potrebbe essere il motto dello gnostico. Una rivoluzione permanente, "gnostica" è radicata nella convinzione che una conoscenza speculativa possa condurre l'umanità verso la liberazione e la trasformazione della realtà⁵.

All'origine della trattazione pellicaniana sullo gnosticismo vi sono i cosiddetti "prodotti della transizione"⁶, individui che, imbevuti di questa forma di conoscenza che trasmuta la fede ineffabile in scienza tangibile, si fanno "soldati permanenti dell'armata salvifica"⁷. Sono militanti attivi al servizio della Gnosi e dell'impresa da essa delineata: "la distruzione dell'ordine iniquo e la creazione dell'ordine perfetto"⁸. La chiamata della nuova filosofia-religione diventa il primario bisogno di questi uomini, persi nella fede tradizionale, ormai abbandonata, ma rigenerati nella loro ossessione di assoluto da questa meta finale. Proclamati dalla novella *Weltanschauung* "interpreti esclusivi di una volontà trascendente"⁹, essi riescono a soddisfare la spasmodica ricerca di una realtà che superi le limitazioni dell'esistenza umana, da loro percepite come intollerabili.

1.1. Gnosticismo e modernità secondo Pellicani

Davanti all'inespressiva vacuità del cosmo, scaturente da quella che può essere considerata una ritirata del sacro dalle esistenze individuali e collettive, alcuni uomini avvertono un sentimento di paura. È mai possibile che l'uomo rappresenti il figlio del caso o il granello insignificante gettato in un universo freddo e amorale? Questo interrogativo trova le sue fondamenta esistenziale nel processo di secolarizzazione, che rappresenta un sotto-processo del più ampio processo di modernizzazione. A causa dell'avanzata della modernità, infatti, si è assistito alla dilatazione della sfera del profano

³ A. Lunacarskij, *Religione e socialismo*, Guaraldi, Bologna, 1973, p. 193.

⁴ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 9.

⁵ *Ibidem*.

⁶ L. Pellicani, *I rivoluzionari di professione – teoria e prassi dello gnosticismo moderno*, Vallecchi, Firenze, 1975, p. 114.

⁷ *Ivi*, p. 117.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, p. 118.

a spese del sacro¹⁰, con la conseguenza che una porzione della società, coincidente con una federazione di intellettuali, si è ritrovata non solo vacillante nella fede, ma anche estraniata in un mondo desacralizzato. Quest'ultimo, poiché incapace di soddisfare i loro bisogni metafisici e morali, è finito per esser percepito come “stregato, deformato, capovolto”¹¹, dunque, da rivoluzionare.

Per Pellicani, è proprio “l'intellettuale proletarioide”¹², l'individuo altro, quello “che è nella società ma non fa parte della società”¹³, l'esecutore del dramma salvifico elaborato dallo gnosticismo rivoluzionario. Questa figura, contraddistinta dal rifiuto totale dell'esistente, condanna con tutte le sue forze la società, rea di averlo relegato in uno stato di profonda alienazione. La società secolarizzata, avendo delegittimato con i suoi frutti e conseguenze la *traditio*¹⁴, getta in un vortice oscuro questa tipologia di uomo sconvolgendone le certezze.

Riprendendo la distinzione popperiana tra “società chiusa” e “società aperta”, l'autore sottolinea il legame tra secolarizzazione e processo di modernizzazione¹⁵ per presentare l'intellettuale proletarizzato come “uomo del risentimento”¹⁶. Con il declino dell'importanza della religione nella sfera individuale e sociale, parallelo alla rivoluzione capitalistica e all'inversione dei rapporti gerarchici tra le classi, gli intellettuali si trovano spiritualmente smarriti e socialmente declassati. Privati delle tradizioni religiose condannate all'oblio dal “tribunale della Ragione” illuminista, questi “Orfani di Dio” devono affrontare una “sradicatezza”¹⁷ spirituale accompagnata dalla percezione negativa di una civiltà che “gli dà le risorse culturali per svolgere funzioni direttive; però, nello stesso tempo, lo esclude da esse”¹⁸. Dunque, l'amara consapevolezza di essere emarginati, quella che successivamente li spingerà a percepire il mondo come intrinsecamente distorto e fondato su istituzioni innaturali in contrasto con quanto dettato

¹⁰ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 126.

¹¹ K. Marx, *Il Capitale*, cit., vol. 3, p. 242.

¹² L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 25.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ivi*, pag. 64.

¹⁵ *Ivi*, p. 127.

¹⁶ *Ivi*, p. 265.

¹⁷ M. Heidegger, *Costruire, abitare, pensare*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1991, pag.108.

¹⁸ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 265.

da ragione e tradizione¹⁹, nasce da cause sia “strutturali”²⁰ che “ascetiche”. Esse includono la discrepanza tra aspettative legittime e reali opportunità, oltre al vuoto causato dalla mancanza di una fede capace di placare il desiderio e il timore di infinito. Tale contrasto tra valori esistenti e nuove esigenze porta questi gruppi alienati a farsi contestatori e attivisti. Essi non solo si impegnano nella critica serrata dell’ordine esistente ma si preparano a cambiarlo per soddisfare il loro bisogno di identità e coesione sociale²¹. Queste “gravi crisi sociali”, afferma Pellicani, “favoriscono la formazione e la predicazione di intellettuali a forte vocazione messianica, di profeti gnostici portatori di salvezza, di ideologi della crisi” che sono “pronti a guerreggiare tutta la vita per far trionfare il bene sul male”²². Accade così che la ricerca di appartenenza degli intellettuali declassati mette in moto un processo di “razionalizzazione” e “universalizzazione”²³ della loro insoddisfazione. Essa è presentata come un’esperienza condivisa dalla maggioranza, se non totalità dell’umanità, con lo scopo di elevare il messaggio degli “ideologi della crisi”²⁴ a insegnamento messianico di redenzione del cosmo dal male²⁵. Un “perfettismo ecumenico”²⁶ assume il ruolo precedentemente occupato dalla fede religiosa come guida per l’individuo emarginato che “si sforza costantemente di conferire alla propria condotta di vita un senso durevole cercando l’unità con se stesso, gli altri e il cosmo”²⁷. Così come il paradiso religioso offriva una speranza necessaria a non sprofondare in un’esistenza angosciosa, così l’utopia cosmica concepita dall’intellettuale declassato fornisce un fine capace di armonizzare i suoi tormentati interrogativi esistenziali con l’armonia dell’essere che agogna²⁸.

Da questa riflessione emerge un concetto chiave nel pensiero di Pellicani: è stato uno “spostamento del sacro”²⁹ a permettere l’emergere dell’universo gnostico, vera e propria risposta surrogatoria per “le energie sciolte e liberate”³⁰ dall’avvento della modernità,

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Ibidem.*

²¹ L. Pellicani, *I rivoluzionari di professione, cit.*, p. 113.

²² *Ivi*, p. 114.

²³ *Ivi*, p.117.

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ivi*, p.117.

²⁶ *Ivi*, p. 125.

²⁷ *Ivi*, p. 121.

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ivi*, p. 133.

³⁰ *Ivi*, p. 134.

prima incanalate dalle credenze religiose. È adattamento dello spirito religioso alla società secolarizzata, un “nuovo tipo di sacro” che compensa “la perdita delle vecchie credenze”³¹.

1.1.1. Caratteri dello gnosticismo

Per definizione, la gnosi è quella “forma di conoscenza che trasforma la fede in scienza”, un sapere materiale raggiunto “non per via discorsiva, dialettica, o per la certezza soggettiva della fede, ma per via mistica”³².

Pellicani vede nella gnosi quel salvagente febbrilmente agguantato dagli “uomini della negazione”³³, individui sull’orlo di annegare nel mare della modernità dove le “catastrofi culturali generate dalla penetrazione del mercato autoregolato nei tessuti delle società tradizionali”³⁴ li hanno relegati a una condizione di emarginati. Proprio a causa del sentimento di esclusione che li pervade, i disprezzati - diremmo così - si trovano sospinti a sviluppare una “disposizione psicologica negativa nei confronti del Macrocosmo sociale” che li ospita³⁵. Come anche Eric Voegelin, Pellicani dimostra come il *pathos* dello gnostico costituisca nient’altro che una risposta alla consapevolezza di “esser stato gettato in un mondo estraneo ed ostile”³⁶, generando in lui un autentico orrore verso l’esistente maligno. L’intellettuale sradicato diviene così uno gnostico.

Egli propone una serrata critica moralista contro il patrimonio culturale della società di cui è figlio e un’implacabile denuncia dei costumi e convenzioni vigenti. Attraverso i sermoni che richiamano una società più giusta, l’intellettuale gnostico dà sfogo al risentimento viscerale che gli pulsa nelle vene³⁷. L’intellettuale declassato si converte in un ribelle il cui unico obiettivo è sovvertire l’ordine esistente che percepisce come l’“orrendo spettacolo”³⁸ da cui promana “l’insopportabile angoscia di una eternità sempre

³¹ *Ibidem*.

³² E. Morselli, *Dizionario di Filosofia e Scienze umane*, Signorelli, Milano, 1977, p. 93.

³³ L. Pellicani, *La società dei giusti, cit.*, p. 260.

³⁴ *Ivi*, p. 26.

³⁵ *Ivi*, p. 260.

³⁶ *Ivi*, p. 265.

³⁷ *Ivi*, p.260.

³⁸ *Ivi*, p.265.

promessa e sempre rifiutata”³⁹. Risultato di questo suo sentire è “il desiderio struggente di riguadagnare la sua patria perduta, di ritrovare l’unità originaria e il Regno di Dio”⁴⁰.

Tuttavia, come sostenuto da Max Scheler, l’intellettuale alienato “non critica per distruggere il male”, ma piuttosto “si serve del male come pretesto delle sue invettive”⁴¹. Il male, presunto o reale, giustifica le sue febbri apocalittiche.

In cerca di qualcosa che lo elevi alla condizione moralmente superiore che, a suo avviso, gli spetterebbe, lo gnostico raffigura il mondo come un campo di battaglia in cui si contendono le forze del Male e del Bene. Egli, “figlio della Luce e del Bene”⁴², si erge a soldato delle milizie lucenti, destinate “quanto prima a trionfare” mediante l’annientamento dell’ideologia dominante corrotta e viziata, dietro la quale si celano gli interessi delle classi ritenute privilegiate⁴³. Al termine di questa guerra, “il mondo sarà finalmente rigenerato e in esso regneranno sovrane la pace, la giustizia e la felicità universale”⁴⁴; un epilogo appagante per l’intellettuale gnostico, poiché coinciderà con il momento in cui egli giungerà finalmente a occupare la posizione che, a suo dire, gli spetta di diritto. In questa guerra cosmica, infatti, egli si divinizza assumendo il ruolo di unico interprete di una volontà trascendente: “la vittoria finale” gli “arriverà immancabilmente” e “porterà alla morte del “vecchio uomo” (corrotto e corruttore) e alla nascita dell’”uomo nuovo” o, più precisamente, alla rinascita dell’”uomo primevo”⁴⁵.

Per gli gnostici raggiungere il Paradiso, come agognato, comporta il superamento dell’antitesi tra il principio del Bene e quello del Male, attraverso il passaggio di una serie di eoni, uno dei quali, degenerando, ha originato il male stesso. Tuttavia,

Per quanto grave sia la miseria materiale e morale dell’uomo – finitudine, impotenza, contingenza, ecc. - lo gnostico crede che il suo statuto ontologico sia modificabile *ab imis*; crede, in altre parole, che esiste la possibilità di espungere tutte le negatività che hanno pervertito il mondo e quindi di restaurare lo stato di perfezione e di felicità che la caduta ha distrutto. Il che

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ L. Pellicani, *I rivoluzionari di professione*, cit., p. 122.

⁴² L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 299.

⁴³ L. Pellicani, *I rivoluzionari di professione*, cit., p. 117.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 299.

lo porta a concepire la vita come una “attesa permanente” di un rinnovamento radicale che è al tempo stesso una “resurrezione” e una “restaurazione”⁴⁶.

Questa convinzione emerge lampante dalla divisione della storia in “tre tempi” – “eone della perfezione” coincidente con il passato; “eone della caduta e dell’alienazione” che definisce il presente; e il futuro come “eone della restaurazione della grande armonia universale” –, uno dei perni fondanti della dottrina gnostica⁴⁷. La storia, sempre interpretata come un “dramma soteriologico di caduta e redenzione”⁴⁸, trova il suo punto di partenza nella perfezione originaria e il suo *terminus ad quem* nella perfezione futura; il presente non è altro che attesa ansiosa della liberazione del male che lo pervade⁴⁹.

Altra persuasione gnostica è la natura anomala della condizione umana. Il rovesciamento dell’ordine naturale delle cose è il risultato temporaneo di una “catastrofe cosmico-storica”⁵⁰: la caduta, che ha corrotto il mondo e distorto ogni suo aspetto. Nonostante l’intellettuale gnostico si senta profondamente infelice, egli nutre una certezza inalterabile riguardo al suo destino di felicità⁵¹. “Ne consegue che il *pathos* gnostico”⁵², autentica disposizione d’animo esistenziale catalizzatrice di condotte, destini e dell’essere stesso degli uomini, è caratterizzato, oltre che dal rifiuto radicale del mondo e di tutte le sue perverse manifestazioni, “dalla convinzione che esiste una via per uscire dallo stato presente e per riguadagnare il paradiso perduto”⁵³. Attraverso l’uso della *Gnosis*, intesa come “sapere totale” contenente una “diagnosi-terapia” dell’alienazione umana, lo gnostico può conoscere ciò che l’uomo è stato, ciò che è divenuto e le modalità e i tempi attraverso i quali avverrà il suo inevitabile riscatto⁵⁴.

Facendo eco alle parole di Pellicani, è possibile definire lo gnosticismo tramite questi suoi elementi fondanti, rimasti immutati nonostante tale tradizione di pensiero abbia avuto

⁴⁶ Ivi, p. 296.

⁴⁷ Ivi, p. 297.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Ivi, p. 296.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Ivi, p. 297.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

origine nei primi secoli dell'età cristiana e sia riemersa nei secoli successivi sotto fattezze apparentemente diverse.

Innanzitutto, esso parte dall'assunto che gli esseri umani siano condannati a vivere in un mondo malvagio, popolato da forze e agenti perversi⁵⁵. Tale efferata situazione ha natura accidentale, non è intrinseca all'essenza umana, bensì prodotta dall'ingresso di un elemento corruttore che tutto ha degenerato⁵⁶. Il mondo è “assurdo, insensato, mostruoso”⁵⁷, a causa di un evento storico impreveduto che ha reso la condizione umana vigente intollerabile e anormale, uno stato di cose che suscita nello gnostico “una struggente nostalgia per un mondo totalmente altro” nel quale non ha mai dimorato, “ma dal quale tuttavia si sente ingiustamente esiliato”⁵⁸.

È la gnosi a fornire agli individui che ne assorbono gli insegnamenti, la “Grande Terapia”⁵⁹, attraverso cui rigenerare moralmente la natura umana e ritornare alla perfezione che la “caduta” ha distrutto. La *Gnosis* si configura come un “sapere totale, descrittivo e normativo a un tempo, contenente una diagnosi-terapia dell'alienazione umana”, vera e propria “scienza liberatrice” che “da all'uomo, contemporaneamente alla coscienza della sua degradazione, la certezza della restaurazione del suo essere originario”.⁶⁰ La dottrina gnostica consente ai suoi adepti di razionalizzare e universalizzare l'insoddisfazione che essi nutrono nei confronti del mondo malvagio, interpretandola come una caratteristica condivisa da tutta l'umanità, arrivando a concepire il suo messaggio come il mezzo per salvare l'intero genere umano dal maligno, rendendo perfetto il cosmo⁶¹;

La conoscenza salvifica gnostica “è assoluta e si impone all'intelligenza con una certezza e una evidenza superiori alla fede”⁶². Colui che ne abbraccia i dettami diventa il “Salvatore-Salvato”, l'individuo tutto votato al ruolo soteriologico di esortazione dei “ciechi” alla natura salvifica del messaggio, affinché anch'essi possano essere

⁵⁵ Ivi, p. 281.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Ivi, p. 295.

⁵⁸ Ivi, p. 296.

⁵⁹ Ivi, p. 281.

⁶⁰ Ivi, p. 297.

⁶¹ L. Pellicani, *I rivoluzionari di professione, cit.*, p. 117.

⁶² L. Pellicani, *La società dei giusti, cit.*, p. 298.

rigenerati⁶³. Da qui discende il carattere elitario della soteriologia gnostica che si manifesta nell'attribuzione della speranza di salvezza solamente a una parte privilegiata dell'umanità. La dottrina gerarchizza il genere umano in tre classi, dividendola in "pneumatici", gli gnostici ai quali perviene la chiamata poiché muniti di perfezione innata, gli "psichici", individui ancora suscettibili alla salvezza se sottoposti a un'adeguata iniziazione da parte di chi già possiede il "seme divino" e, infine, gli "illici", il cui fato coincide irrimediabilmente con la distruzione⁶⁴. È un approccio categorico in cui si riflette la visione della *Gnosis* come un sapere assoluto, superiore alla fede e riservato solo a coloro considerati degni di riceverlo.

1.1.2. Caratteri della modernità

Nel corso delle sue ricerche intorno all'"intellettuale proletarioide"⁶⁵, Pellicani si imbatte nella complessità degli stravolgimenti economici e sociali che hanno scosso l'Europa alla fine del XV secolo. A seguito della permeazione nel tessuto sociale di valori e ideologie scaturite dalla Rivoluzione francese, dall'ascesa dell'industrializzazione e dall'incrinarsi delle istituzioni sacre e delle sue fondamentali dottrinali⁶⁶, la società tradizionale diviene oggetto di un inconscio processo di mutamento, così destabilizzante da agire come catalizzatore nel disarticolare i capisaldi e i dogmi su cui essa si reggeva. Si affaccia alle coscienze di alcuni uomini sradicati, quel senso di anarchia morale tanto intenso da alimentare "il desiderio di un ordine di cose radicalmente altro"⁶⁷. È la "dilatazione della sfera del profano a spese del sacro"⁶⁸, accompagnata dalla demistificazione del credo ancestrale. È la secolarizzazione: l'indebolimento della cogenza normativa dei modelli di pensiero, di sentire e di agire ereditati dalle generazioni precedenti, a forgiare quella condizione socio-psicologica di "furore pantoclastico"⁶⁹. Ecco lo stato d'animo che appartiene agli individui feriti dal crollo della materna "società chiusa". Essi sono mossi dall'ardente aspirazione per un rinnovamento radicale dell'esistente.

⁶³ *Ibidem.*

⁶⁴ *Ibidem.*

⁶⁵ *Ivi*, p. 25.

⁶⁶ *Ivi*, p. 125.

⁶⁷ *Ibidem.*

⁶⁸ *Ivi*, p. 127.

⁶⁹ *Ivi*, p.25.

Pellicani giunge così alla sua conclusione: la rivoluzione *ab imis* del Macrocosmo, intrapresa in nome dell'unità perduta e del rifiuto onnicomprensivo del mondo⁷⁰, rappresenta una manifestazione intrinseca della modernità. Ebbene, continuando sulla traccia della sua argomentazione, l'autore definisce i sette pilastri su cui si erge questo “processo storico attraverso cui si realizza, per tappe successive, la transizione dalla società tradizionale alla società moderna”⁷¹: azione elettiva; nomocrazia; cittadinanza; istituzionalizzazione del mutamento; secolarizzazione culturale; autonomia dei sottosistemi; razionalizzazione⁷².

Nella società tradizionale, il sacro permea ogni aspetto della vita quotidiana e “garantisce forte coesione intellettuale e morale”⁷³, tanto che la *traditio*, con la sua forza normativa imperante, assoggetta l'individuo ai suoi dettami e divieti, rendendo loro pressoché impossibile sfuggire alla sua influenza. Tuttavia, con l'avanzamento della “scienza profana”⁷⁴ nella società e nelle coscienze degli individui, l'azione elettiva comincia a erodere la presa della “scienza sacra”⁷⁵ e dei suoi precetti. Tale lento e graduale cambiamento è accompagnato dalla genesi e dallo sviluppo del seme dell'individualismo. I valori della cultura individualista, specifica Pellicani, richiedono l'istituzionalizzazione di un governo fondato sulla legge. Nasce la nomocrazia, un forma di governo dove il potere pubblico è vincolato da rigidi limiti normativi, che fungono da diga contro l'arbitrarietà di potere⁷⁶. La tutela dell'azione elettiva e dei diritti individuali rinvia alla partecipazione degli individui, non più sudditi passivi della tradizione ma agenti attivi dei loro destini.

La democrazia emerge come “la naturale organizzazione politica di una società che si è inoltrata nella Modernità”⁷⁷, in quanto incarnazione dell'istituzionalizzazione del conflitto che tanto caratterizza la “società aperta”. Come sostiene anche Gaetano Pecora, la liberal democrazia rappresenta, dopo innumerevoli tentativi, la sola forma di governo a offrire protezione giuridica anche agli “eretici”, considerandoli interlocutori da

⁷⁰ Cfr., L. Pellicani, *La società dei giusti*.

⁷¹ Ivi, p. 513.

⁷² Ivi, p.514.

⁷³ Ivi, p. 127.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Ivi, p. 265.

⁷⁶ Ivi, p. 513.

⁷⁷ Ivi, p. 515.

rispettare, potenzialmente portatori di una verità alternativa⁷⁸. E poiché finalizzati “all’allargamento del perimetro borghese”⁷⁹ attraverso la lotta di classe, la democrazia e l’istituzionalizzazione del conflitto da essa discendente, implicano un altro tratto distintivo della Modernità: la sua inclinazione al cambiamento. Nella società tradizionale, la struttura normativa vigente è intoccabile, unta di sacertà e considerata intangibile:

Gli uomini della società tradizionale hanno scarse opportunità di modificare la struttura normativa vigente in quanto questa, oltre a essere onnipervasiva [...] è rivestita di sacertà e ciò la rende intangibile. In modo tipico, l’ideale della società tradizionale è quello di evitare qualsiasi cambiamento giudicato pericoloso per l’equilibrio raggiunto. Questo non vuol dire che la società tradizionale sia del tutto immobile, ma solo che le innovazioni proposte possono essere legittimate a una tassativa condizione: che esse non risultino in aperto conflitto con la *traditio*⁸⁰.

Per contro, la Modernità è caratterizzata da una fervida ricerca di novità e diversità, una tendenza che porta immancabilmente alla secolarizzazione culturale, un processo di progressivo distaccamento delle istituzioni e delle pratiche sociali e individuali dal dominio religioso. La nuova “società aperta” è una Città secolare in cui le sfere dell’agire e del pensiero rifuggono dal comando del “patrimonio intangibile”⁸¹ della tradizione. “Con questo arriviamo al sesto elemento costitutivo della Modernità: l’autonomia dei sottosistemi”⁸² ci dice Pellicani. In un modello sociale, ormai, dove la sacralità che un tempo ne guidava il funzionamento, sembra arretrare, le pratiche sociali si emancipano dagli imperativi religiosi, acquisendo una propria autonomia e regolandosi attraverso codici propri, non più derivanti da posizioni esterne ma piuttosto emersi quali “espressione delle loro specifiche esigenze”⁸³. Questo processo conduce alla spontanea autoregolazione dell’economia, fenomeno di straordinaria rilevanza per la società emergente, poiché la “razionalizzazione capitalistica”⁸⁴ ad essa ascrivibile permea ogni

⁷⁸ Cfr., G. Pecora, *La libertà dei moderni*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2011.

⁷⁹ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 515.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ivi*, p. 517.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

aspetto della condotta e del pensiero umano, generando una mentalità prometeica che concepisce il mondo come una macchina da dominare e trasformare. L'istituzionalizzazione del modo di produzione capitalistico coincide così con il "trionfo della ratio"⁸⁵.

1.2 Messianesimo e redenzione

Qual è il desiderio più profondo dell'uomo? Quale il suo terrore più paralizzante? Nella storia della vicenda umana, questi sentimenti intimamente connessi, trovano le loro radici nella precarietà dell'esistenza e nella speranza di trovare una soluzione a quel senso di finitudine che, come una presenza demoniaca, la possiede. Il nucleo delle peripezie umane diviene, nella trattazione di Pellicani, l'aspetto che ne permette la continuazione. Tutto nasce dalla caducità della vita e dall'impossibilità, propria di ogni individuo, di dare una spiegazione a tutti quegli interrogativi metafisici che gli inquietano l'animo. Da millenni, gli uomini anelano al Paradiso, un regno di perfetta armonia dove ogni desiderio si compie senza freno alcuno⁸⁶. È il rifugio ideale, l'utopia incantata tanto lontana dalla realtà terrena, costellata di "divieti, imposizioni e frustrazioni"⁸⁷.

Nei periodi più bui della storia, quando i mali della società si fanno più acuti e lo scontro tra il sogno di un'utopia irraggiungibile e la dura condizione dell'esistenza quotidiana più aspra, emerge nelle coscienze individuali la credenza messianica, la "pura speranza, semplice desiderio di attesa di tempi migliori"⁸⁸. D'Annunzio la definirebbe una presenza "fortificante e consolante come il mare"⁸⁹, poiché rappresentante di un'idea che, al pari della fede religiosa, offre agli individui gli strumenti per trascendere la banalità della loro esistenza. Infatti, se la "proliferazione delle illusioni religiose"⁹⁰ ha agito come mezzo di protezione dell'uomo dai "pericoli della natura e del fato, e contro le offese della stessa società umana"⁹¹, la coscienza messianica, con la sua doppia natura di credenza e

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ L. Pellicani, *I rivoluzionari di professione – teoria e prassi dello gnosticismo moderno*, Vallecchi, Firenze, 1975, p. 135.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ G. D'Annunzio, *Il Piacere*, Lozzi publishing, Roma, 2012, p. 13.

⁹⁰ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit. p. 392.

⁹¹ *Ibidem*.

movimento, si dipana come palpito di attesa di un'epoca migliore, risposta ai misteri dell'umana esistenza attraverso il potere trasformativo della sua fede e visione.

Dunque, se effettivamente la religione ha un ruolo fondamentale e insopprimibile nella vita di una collettività poiché le permette di fronteggiare le situazioni cruciali della sua esistenza nel tempo, e poiché aiuta gli individui a reagire di fronte ai punti di rottura, deve essere considerato naturale che a petto di una grave situazione di crisi e di disorganizzazione culturale, essa riconquisti un posto centrale sotto forma di millenarismo.

Come sostiene anche Pereira de Queiroz, “il millenarismo è la fede in un'era futura profana e tuttavia sacra, terrestre tuttavia celeste; tutti i torti saranno allora riparati, tutte le ingiustizie saranno allora emendate; la malattia e la morte saranno abolite. È proprio del millenarismo l'essere nello stesso tempo religioso e politico-sociale e unire strettamente il sacro e il profano”. Questa fede nel Millennio o Regno della perfezione – conclude Pellicani – si trasforma in movimento messianico quando appare un capo religioso attorno al quale si uniscono una minoranza di fedeli e devoti collaboratori: la setta dei veri credenti⁹².

Sempre associato a periodi di profonda anomia, Pellicani fa notare come il messianesimo si manifesta in due distinti fenomeni sociali: da un lato, la credenza nell'avvento di un inviato divino destinato a portare giustizia, pace e felicità; dall'altro, l'azione di un gruppo che segue gli ordini di un leader religioso per instaurare sulla terra il paradiso tanto agognato.

Il credo messianico si nutre di un mito chiliastico, che proietta una visione di salvezza profana e collettiva, con l'auspicio di una trasformazione radicale del mondo profano verso la perfezione. Tale mito si traduce in prassi attraverso un processo di aggregazione progressiva guidato da un'élite portatrice di un messaggio salvifico, capace di trasformare l'attesa in azione organizzata.

Affinché la credenza messianica possa incarnarsi in movimento, è imperante l'esistenza di gruppi emarginati, che si avvertono come vittime di ingiustizie. Questi individui paria, orbitanti intorno a un messaggio alternativo e delegittimante dell'esistente, si associano

⁹² L. Pellicani, *I rivoluzionari di professione*, cit. p. 139.

in una minoranza creativa, l'avanguardia cosciente del messaggio salvifico. Emerge così la figura del profeta, fulcro del movimento messianico, la cui voce carica di sacralità e potere, infonde il suo insegnamento agendo nel campo sia religioso che politico, annunciando l'imminente rigenerazione attraverso la lotta decisiva tra le forze del bene e del male.

Questo capo religioso è percepito dai novizi come un vero e proprio messia con poteri rigeneratori che profetizza l'imminente catastrofe salvifica. Per questo "la sfera peculiare dell'attività del profeta è la politica". La rigenerazione che egli annuncia è sacra e profana ad un tempo, ed essa sarà possibile solo quando coloro che vogliono conseguirla si orienteranno esclusivamente in base al suo messaggio⁹³.

Al pari dello gnosticismo manicheo, inteso quale "dottrina che vuole spiegare il mondo con la lotta fra due potenze sovrane e infinite, di cui la prima è il *Principe della luce*, la causa e l'essenza del Bene, l'altra il *Principe delle tenebre*, la causa e la sostanza del male"⁹⁴, anche la visione messianica della realtà è escatologica e apocalittica, prevedendo una rottura radicale segnante la transizione verso un nuovo ordine, che sarà generato dalla battaglia finale che sconvolga il mondo, purificandolo: "Una rottura radicale che servirà da *limen* fra il passato profano e il futuro sacro"⁹⁵.

Il messianesimo è dunque un richiamo ancestrale che riecheggia nei cuori degli oppressi, dei frustrati e dei ribelli dell'ordine costituito, la promessa di un'alba radiosa dopo la lunga notte dell'oscurità. In fondo, come ha osservato Johan Huizinga, ogni epoca, ogni individuo, agogna un mondo migliore, perché il cuore umano non cessa mai di cercare la sua patria nel regno dell'eterno e dell'infinito⁹⁶.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ E. Morselli, *Dizionario di Filosofia e Scienze umane*, Signorelli, Milano, 1977, p. 126.

⁹⁵ L. Pellicani, *I rivoluzionari di professione*, cit. p.140.

⁹⁶ *Ivi*, p. 135

CAPITOLO SECONDO: PELLICANI E IL MARXISMO

2.1 Le prime rivoluzioni moderne

Il capitalismo aleggia sulla storia come il demiurgo artefice di una nuova era sociale. La terra rivoluzionaria era “informe e deserta”⁹⁷ prima del suo avvento sulla scena europea del XIV secolo. Vergine dalle interferenze del mercato autoregolato, una volta sottoposta alla sua influenza essa fu modificata interamente, incapace di contrastare la potenza “creativo-distruttiva”⁹⁸ di questo nuovo fervore.

Il capitalismo si fece agente di metamorfosi, plasmando la società europea precedentemente intessuta di vincoli comunitari in un mondo nuovo, dominato da una competizione spietata e da un’incessante ricerca del profitto. I nuovi legami “impersonali, utilitaristici e intermittenti”⁹⁹, portati dall’ardore economico capitalistico, dissolsero la solidarietà delle antiche comunità, cedendo il passo a una nuova Terra, il cui orizzonte aperto e dinamico divenne terreno fertile per la proliferazione di anomia e alienazione¹⁰⁰. E così, tra le tenebre e la luce di questo nuovo mondo in trasformazione, si dipana la vicenda, straordinaria, del rivoluzionarismo.

Nell’analisi di Pellicani emerge il sottile intreccio di interessi di classe che si stagliano nel “grandioso progetto di riplasmare la società secondo i dettami della Scienza”¹⁰¹. Due sono i fattori che l’autore considera: innanzitutto, lo sradicamento a cui le masse, prima così saldamente legate alle istituzioni e condotte tipiche dell’*Ancient Regime*, subirono a seguito dell’erosione dei legami portata dal capitalismo. Secondariamente, il risultato tangibile delle trasformazioni economico-culturali innescate dall’espansione del mercato

⁹⁷ P. De Benedetti, *I libri della Bibbia – Genesi*, Einaudi, 2000, p. 2

⁹⁸ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 26

⁹⁹ *Ibidem*

¹⁰⁰ Cfr., L. Pellicani, *La società dei giusti*

¹⁰¹ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 14

capitalistico tra il XIV e il XVI secolo: la formazione di due nuove classi, tanto similari negli obiettivi quanto distanti negli ideali fondanti¹⁰².

Sia i letterati umanistici che i grandi mercanti si consideravano superiori al “volgo” e contestavano le tradizionali classi dominanti. Tuttavia, sebbene entrambe condividessero l’aspirazione alla supremazia, i loro valori confliggevano irriducibilmente. La lotta dei primi per essere riconosciuti come guide morali, difendendo il valore supremo dell’educazione spirituale che ritenevano di possedere, collideva con l’implacabile logica del profitto, unica verità conosciuta e riconosciuta dalla borghesia. Questo generò quel senso di disincanto e alienazione che, una volta permeate le anime degli intellettuali, li spinse a contrastare la classe che si rifiutava di riconoscere la leadership di cui si credevano investiti¹⁰³. All’ombra della loro frustrazione, gli intellettuali si trasformarono in oppositori radicali dell’ordine capitalistico-borghese, una tendenza la cui intensità è definita da Pellicani quale “inversamente proporzionale al grado di integrazione nella società”¹⁰⁴ che essi sperimentavano.

In quello che diverrà un costante balbettio tra sogno e realtà, la tensione palinogenetica divenne un faro nel cammino verso una presunta nuova era di rinascita e trasformazione. Questa nuova “energia”, nata dall’idea stessa di rigenerazione, conferì ai futuri uomini della rivoluzione la libertà psicologica di forzare i limiti dell’esistente. Ciò permise alle forze minoritarie della contestazione di ribaltare i rapporti di forza nei confronti di un avversario molto più potente e strutturato. In questo scenario, pedagogia e politica si intrecciavano strettamente nella tenace ricerca di un uomo nuovo e di una società rinnovata¹⁰⁵.

I primi palpiti del millenarismo non sono tuttavia riconducibili agli iniziali “vagiti del capitalismo”. Per scovarne l’origine, è necessario tornare molto addietro, fino alla storia delle prime comunità cristiane, i più antichi frammenti di comunità in cui l’uomo vide emergere il proprio radicalismo anti-istituzionale.

¹⁰² *Ibidem*

¹⁰³ *Ibidem*

¹⁰⁴ L. Pellicani, *La società dei giusti, cit.*, p. 20

¹⁰⁵ Cfr., H. Burstin, *Rivoluzionari – Antropologia politica della Rivoluzione francese*, Editori Laterza, Bari, 2016

Il pathos del “rifiuto del mondo”, rivitalizzato dai *prophetae* del Medioevo, era stato il tratto distintivo dei primi cristiani, che nutrivano fede in quella *rennovatio mundi* tutta intrisa di speranza religiosa per una trasformazione politico-sociale vissuta come palingenesi¹⁰⁶. L’attesa di questi primi uomini di Dio non era altro che il desiderio di rovesciare quei valori sentiti come profani e oppressivi, portatori di sofferenza e ingiustizia.

Ma se inizialmente la contrapposizione cristiana alle istituzioni esistenti assumeva la forma di una “guerra sotterranea e incruenta”¹⁰⁷, giustificata dall’idea di un mondo terreno come regno di perdizione, destinato alla distruzione e, quindi, non meritevole di essere modificato, con l’editto di Milano e il conseguente avvicinamento della Chiesa all’Impero, questa posizione svanì, apparentemente e solo temporaneamente, dalla scena storica¹⁰⁸. La Chiesa si allontanò da quell’afflato spirituale e anti-sistemico che prima ne definiva le radici più profonde: il Regno di Dio fu presentato come una rivoluzione puramente interiore e priva di implicazioni politiche e sociali specifiche¹⁰⁹. Questo portò al “mutamento del cristianesimo da religione di contestazione a religione di legittimazione dell’esistente”. Per spiegare questo cambiamento tanto improvviso quanto radicale, ricordiamo le parole di Pellicani:

Evaporata l’attesa della seconda venuta del Cristo, come non preoccuparsi del destino di un mondo che sembrava andare alla deriva e nel quale tutto era instabile? Un mondo siffatto aveva bisogno, per non sgretolarsi completamente, di “una disciplina intellettuale di ferro, di una dottrina della vita indiscussa e indiscutibile, forte contro tutti gli assalti degli interessi e delle passioni”. Fu soprattutto per questo che nel 431, al concilio di Efeso, la credenza nel Millennio, [...] venne condannata come una superstizione aberrante. Con il che la Chiesa si riconciliò, in maniera solenne e ufficiale, con l’esistente, delegittimando quella carica sovversiva che pure era l’autentica e originaria ispirazione del cristianesimo¹¹⁰.

¹⁰⁶ L. Pellicani, *La società dei giusti, cit.*, p. 30

¹⁰⁷ R. Campa, *Il profetismo laico*, Marsilio, Padova, 1971, p. 72

¹⁰⁸ L. Pellicani, *La società dei giusti, cit.*, p. 31

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 32

¹¹⁰ *Ibidem*

Ma – prosegue il nostro Autore – “non fu un trionfo totale. Accadde che la fiamma dell’attesa messianica non si spense del tutto. Essa covò sotto le ceneri, pronta a incendiare gli spiriti non appena in essi si intensificava, a causa delle sofferenze patite, il desiderio di sfuggire alla morsa opprimente della realtà”¹¹¹.

Ed è qui che rientrano in gioco le “impersonali forze del mercato, della concorrenza e del capitale”¹¹², in quelle precise congiunture storiche in cui la loro influenza diventa così pervasiva da plasmare la società e attivare i meccanismi di sradicamento analizzati dallo stesso Pellicani. Le masse avviliti, già predisposte dall’insegnamento cristiano all’attesa del Redentore, si rivolgevano con speranza “verso quei predicatori che annunciavano l’imminente avvento del Millennio”¹¹³. Questi individui alienati sentivano un bisogno profondo di interpretare le loro sofferenze materiali e morali come il preludio della redenzione terrena. Questa dimensione della redenzione, interamente legata al mondo secolare, emergeva attraverso le “incendiare predicazione dei *prophetae*” che, riemergendo in “forme trasfigurate un po’ dappertutto”¹¹⁴ e in varie epoche, riportavano alla luce il significato originario del messaggio biblico, incentrato “sull’avvento, qui e ora, del Messia, apportatore di pace e di giustizia”¹¹⁵.

2.1.1 Il pensiero di Lutero

Alcune scintille dell’attesa di una *renovatio terrena* caddero in Boemia, dove si scatenò “un vero e proprio incendio rivoluzionario”¹¹⁶. L’eccitazione chiliastica, promossa da Giovanni Huss, si risvegliò grazie alla predicazione di Martin Lutero, dopo un secolo di silenzio forzato¹¹⁷.

¹¹¹ *Ivi*, p.33

¹¹² *Ivi*, p. 34

¹¹³ *Ibidem*

¹¹⁴ *Ibidem*

¹¹⁵ *Ibidem*

¹¹⁶ L. Pellicani, *La società dei giusti, cit.*, p. 37

¹¹⁷ *Ibidem*

Le riflessioni pellicaniane sulla contingenza delle epoche rivoluzionarie sembrano esser corroborate dall'origine stessa della Riforma: essa emerge come il prodotto dell'antagonismo tra il sistema feudale e quello capitalistico¹¹⁸.

Con la comparsa di un proletariato privo di proprietà, si assiste all'espansione inarrestabile del dominio del capitale, del mercato e della concorrenza¹¹⁹. Tale fenomeno genera quel clima diffuso di insicurezza e isolamento che avrebbe portato all'anomia le masse lavoratrici proletarizzate e investito gli strati marginali dell'intelligenza. In questa cornice di cambiamento e conflitto, le voci degli intellettuali emergono, spinte dalla nuova avversa realtà, a esprimere il pathos di contestazione fino ad allora taciuto. Sicché non sorprenda "il fatto che gli intellettuali *declassés* formarono l'avanguardia della Riforma"¹²⁰, la quale, contrariamente a una interpretazione comune ma soggettiva¹²¹, fu un movimento anticapitalistico. "Per i grandi imprenditori, la pratica delle indulgenze aveva trasformato il rapporto con la Chiesa in una rassicurante contabilità"¹²²: se il Paradiso poteva essere acquistato, allora Dio sembrava tollerare e addirittura favorire l'accumulo di ricchezze e non osteggiare il profitto. Pellicani prosegue sostenendo che, in realtà, i predicatori protestanti gettarono le fondamenta "per una nuova critica del capitalismo"¹²³. "L'accusa - spiega - colpiva il capitalismo stesso e non gli abusi additati dalla casistica cattolica"¹²⁴.

Ma se la logica di questa critica avrebbe dovuto inevitabilmente portare all'idea della restaurazione dell'originario messaggio evangelico attraverso l'espulsione violenta dei mercati dal Tempio, Lutero colse l'occasione per proporre un nuovo corso religioso. Nel primo periodo della sua agitazione, il teologo tedesco sostenne l'eliminazione della "gente malefica che ammorbava il mondo"¹²⁵; fece sua la visione hussita del massacro degli empi, vissuto come preludio all'avvento del Millennio e alla conseguente restaurazione del comunismo anarchico-egualitario¹²⁶, percepito come un ritorno

¹¹⁸ P. Blicke, *La Riforma luterana e la guerra dei contadini*, Mulino, Bologna, 1981, p.19

¹¹⁹ H. Hauser, A. Renaudet, *L'età del Rinascimento e della Riforma*, Einaudi, Torino, 1970, pp. 418-419

¹²⁰ E. Hoffer, *The True Believer*, Harper and Row, New York, 1966, p. 123

¹²¹ L. Pellicani, *La società dei giusti, cit.*, p. 39

¹²² *Ibidem*

¹²³ N.O. Brown, *La vita contro la morte*, Il Saggiatore, Milano, 1968, p. 320

¹²⁴ *Ibidem*

¹²⁵ M. Lutero, *Scritti Politici*, UTET, Torino, 1959, p. 489

¹²⁶ L. Pellicani, *La società dei giusti, cit.*, p. 37

all'innocenza primordiale della società umana. Tuttavia, nel corso del suo cammino filosofico-spirituale e, si potrebbe aggiungere, politico, il predicatore delle 95 tesi abbracciò una prospettiva diversa: la causa dell'ordine¹²⁷. Quest'ultimo non doveva più essere ricercato tramite la violenza; Lutero era convinto che la forza dell'intelletto e la potenza di una critica serrata fossero sufficienti a sfidare il degrado morale che infestava la Cristianità del suo tempo.

Per cogliere appieno il carattere rivoluzionario del messaggio luterano, viene in soccorso il pensiero di Diarmaid MacCulloch. Lo storico britannico argomenta che nell'epoca di Lutero, la maestà incontrastata della Chiesa tradizionale era tale da richiedere una forza altrettanto potente per essere scalfita: l'idea deflagrante che si propagò come un incendio, si manifestò nella rivisitazione delle antiche dottrine agostiniane sulla redenzione dell'anima, elaborate proprio da Lutero. Attraversando i confini sociali e superando le barriere delle esperienze individuali, questa fiamma colpì non solo sovrani e sacerdoti, (poiché nel campo religioso Lutero portò l'anarchia e l'individualismo, in campo politico generò le Chiese di Stato e le chiese nazionali) ma anche mercanti e agricoltori. La sua influenza fu tanto diffusa da plasmare gli eventi sociali e politici del XVI secolo. È vano tentare di comprendere appieno questo periodo senza considerare il ruolo centrale della teologia luterana che ne intesseva le trame¹²⁸.

2.1.2 L'azione di Cromwell

Era il 30 gennaio 1649 quando rotolò ai piedi dell'Europa la testa mozzata di re Carlo I Stuart. Quello di Londra non fu il primo patibolo eretto a condanna di un sovrano: molti uomini di sangue blu furono destinati a quella violenta fine. Tuttavia, per la prima volta nella storia, un monarca venne processato e condannato secondo legge da un'altra corte di giustizia: il Parlamento¹²⁹.

Anni instabili quelli in cui visse Thomas Hobbes, un clima ribollente di agitazione che sollecitò la sensibilità di uno dei maestri del pensiero politico moderno. Nel terreno

¹²⁷ Ivi, p. 40

¹²⁸ Cfr., D. MacCulloch, *Riforma – La divisione della casa comune europea*, Carrocci, Roma, 2017

¹²⁹ “Nel tempo come nello spazio ci sono gradi diversi di alto e basso, - scrisse Thomas Hobbes - e io credo in verità che il momento più alto del tempo sia quello che è stato vissuto tra il 1640 e il 1660”

scivoloso che era all'ora l'Inghilterra, egli pubblicò il Leviatano, la grande opera in cui descrisse suggestivamente la paura e volontà di potere che dominava quella specifica parabola storica che influenzò le sue riflessioni. Era il momento delle rivoluzioni inglesi, la storia “scritta a caratteri di fuoco sullo sfondo di un paese che ha più di ogni altro il senso delle consuetudini e delle lunghissime continuità”¹³⁰. I mutamenti, prima sempre coperti dal “mantello della tradizione”¹³¹, all'origine di questi sconvolgimenti, furono di varia natura ma tutti convergenti nel loro atto finale nelle figure dei *gentelman* alla testa del movimento puritano.

“La Grande Ribellione – dice Pellicani – fu la violenta reazione di quelle categorie sociali che lo sviluppo capitalistico aveva proletarizzato”¹³². Forse per la prima volta, le tipiche figure degli intellettuali *declasses* si affacciavano sulla storia di un paese con l'intento di sconvolgerne l'ordine costituito. Ancora una volta, l'alienazione di questi individui ne forgiò il risentimento e la conseguente attrazione verso le idee più radicali.

Convinti di essere i “figli di Israele”¹³³ e l'avanguardia morale della società, la *decling gentry* trasformò la “concezione calvinista del santo in un ideale attorno al quale uomini senza interessi sociali stabiliti potevano riunirsi” e riconoscersi come un “corpo di élite”¹³⁴. Il puritanesimo venne dunque sfruttato per identificare la politica rivoluzionaria con l'unico strumento capace di realizzare la volontà di Dio. Le sette puritane, infatti, sorsero nella condizione di anomia creata dalla transizione dalla società feudale a quella pre-capitalistica con l'intento di sanare i vuoti creati dalla lacerazione dei vincoli comunitari, prodotta dall'avanzamento del mercato autoregolato. Ma la “loro guida spirituale, come era logico accadesse – afferma convintamente il nostro Autore – fu costituita da intellettuali che si sentivano disorientati da tutto ciò che stava accadendo attorno a loro”¹³⁵. La dottrina puritana divenne la filosofia che trasformò gli intellettuali proletarizzati in agitatori permanenti, devoti attivisti e agit-pro della rivoluzione. Essi riuscirono a penetrare nei settori più emarginati della società e a minare il consenso sul

¹³⁰ A. Prosperi, P. Viola, *Storia moderna e contemporanea – dalla Rivoluzione inglese alla rivoluzione francese*, Einaudi, Torino, 2000, p. 18

¹³¹ *Ibidem*

¹³² L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 43

¹³³ M. Prestwich, *Introduction*, in ID., *International Calvinism*, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 11

¹³⁴ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 44

¹³⁵ *Ivi*, p. 47

quale poggiava la Monarchia. Questi sacerdoti del disordine, fuoriusciti dal magma ribollente di un popolo speranzoso ma non ascoltato, volevano abolire la nobiltà che era l'ultimo argine a difesa di un mondo corrotto che essi volevano rovesciare con quello *veramente* giusto.

Per i gruppi più radicali, l'esecuzione del re fu il segno della chiamata rivoluzionaria alle armi, "convinti come erano che Dio era dalla loro parte"¹³⁶. Per l'Inghilterra intera, fu il passaggio che mise alla prova la saldezza della sua unità. Fu in questo clima che Oliver Cromwell operò con durezza e decisione, armato non solo di spade ma anche di ideali. Il suo calvinismo fu convertito in un vero e proprio strumento di battaglia: per la prima volta nella storia, una setta di attivisti composta da migliaia di soldati fanatici dall'indottrinamento intensivo dei "devoti", prese nelle proprie mani il destino di tutto un popolo con l'obiettivo dichiarato di fare "Guerra permanente contro l'esistente in nome del Mondo Nuovo"¹³⁷.

2.1.3 La rivoluzione francese

– *È una rivolta? – No, Sire, è una rivoluzione*¹³⁸.

Ad un primo sguardo, la monarchia francese settecentesca poteva apparire una solida potenza, che, con maggior continuità ed equilibrio rispetto ad altre, era riuscita a preservare i fondamenti della sua struttura: il potere della Chiesa aveva superato le devastanti guerre di religione; la sovranità era garantita da una condivisa legge successoria; la gerarchia sociale poggiava su un'aristocrazia antica, il cui prestigio e autorità assicuravano il mantenimento dell'ordine tra i vari interessi costituiti. Ma due elementi di fragilità, nascosti dietro l'apparente invulnerabilità del sistema francese, ne minavano la solidità: la scarsità di opportunità di mobilità sociale e, di conseguenza, di rinnovamento della classe dirigente; e la mancanza di una rotazione di punti di vista fra le diverse istituzioni politico-sociali, meccanismo normale e necessario in una società moderna complessa¹³⁹.

¹³⁶ Ivi, p. 48

¹³⁷ Ivi, p. 46

¹³⁸ Luigi XVI e François de Liacourt, presa della Bastiglia, Parigi, 14 luglio 1789

¹³⁹ A. Prosperi, P. Viola, *Storia moderna e contemporanea, cit.*, cap. XI p.5

Furono queste le premesse che animarono una moltitudine di forze sociali verso quel cambiamento epocale che sarebbe approdato il 14 luglio 1789. Le parole del re, rivolte al duca La Rochefoucauld-Liancourt in esergo, riflettono l'importanza della presa della Bastiglia nella storia francese e il suo impatto sull'Europa intera. E se alcuni la ritengono il positivo punto di partenza per l'avvento di ogni modernità, altri la considerano come il seme di ogni totalitarismo a venire¹⁴⁰. Rimane inequivocabile che la presa della Bastiglia non rappresentò un semplice tumulto sociale disturbante della quiete pubblica. Fu piuttosto la ricerca di un radicale cambiamento dell'ordine costituito, in nome di una realtà perduta o mai posseduta.

Fu un gruppo di "rivoluzionari", già riuniti in assemblee di elettori, a prendere il controllo della situazione a seguito della diffusione della notizia della presa della Bastiglia. Impadronitisi dei municipi e costituendo gruppi armati conosciuti come "guardie nazionali", questi borghesi che formavano i ranghi dei rivoltosi organizzati – professionisti, mercanti e artigiani erano le parti principali, affiancati poi da tanti giovani aristocratici liberali e alcuni uomini di chiesa – furono da subito atterriti dall'incertezza. Minacciati dall'alto e dal basso, sia dalla nobiltà reazionaria che dalla crescente fame delle classi più disagiate, le loro paure contribuirono ad intensificare la radicalizzazione dei loro sentimenti. Nel giugno 1791, quando il re partì per la frontiera orientale nel viaggio di Varennes, la minoranza repubblicana della Costituente si affiancò al club dei giacobini, il principale strumento di mobilitazione popolare dell'epoca, per spingere ulteriormente in avanti l'impeto rivoluzionario¹⁴¹.

In uno studio sull'antropologia politica della Rivoluzione francese, *Rivoluzionari – Antropologia politica della Rivoluzione francese*, Haim Burstin avanzò l'idea che il processo rivoluzionario, anziché una *machine* implacabile, impossibile da arrestare, o una

¹⁴⁰ Quella deriva totalitaria così dipinta da Bronislaw Baczko, uno dei più severi critici della Rivoluzione francese: "Le modalità proprie del lavoro utopico dell'immaginazione sociale e soprattutto la tentazione permanente di abbracciare in un *solo* progetto *tutta* l'alterità sociale, eliminando di colpo tutti i mali sociali, presuppongono [...] degli uomini come *dovrebbero essere* e non come sono. Da ciò deriva la spiccata propensione delle utopie per la pedagogia sociale, la cancellazione dei confini tra spazio politico e spazio pedagogico, fino a confonderli nel progetto di trasformare gli uomini usciti dal passato in altrettanti *uomini nuovi* e popoli rigenerati" (*Les Imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Payot, Parigi, 1984, p. 147)

¹⁴¹ Ivi, p. 27

mera “giustapposizione casuale di elementi”¹⁴², dovrebbe essere paragonato a un “Giano bifronte”¹⁴³: un insieme di elementi che, spinti da eventi imprevisti e circostanze indeterminate, si dispiegò in una sequenza che ne mutò l’iniziale carattere liberale. Nato da quest’impulso, “la Rivoluzione si autonomizzò e divenne altro rispetto alle sue intenzioni di partenza”¹⁴⁴, assumendo una connotazione terroristica e totalitaria. Questo perché i rivoluzionari, mancando di legittimità al potere, si presentavano all’opinione pubblica come “usurpatori”¹⁴⁵. Pertanto, non governarono mai secondo i principi per cui avevano iniziato a lottare. “Patologicamente sospettosi, diffidenti, insicuri”¹⁴⁶, non poterono far altro che esercitare un controllo poliziesco sulla popolazione, in nome della quale affermavano di governare, ma che in realtà temevano. Essi “furono dominati dalla paura e non ebbero altro rimedio che fare paura per mantenersi al potere”¹⁴⁷. Dice Burstin:

L’uomo rivoluzionario convive con la paura – quella sua o quella degli altri – e con il bisogno di superarla, esorcizzarla, sconfiggerla, prevenirla o anche incuterla. La paura fa parte della rivoluzione e modella profondamente il rivoluzionario. È interessante riflettere su quello che Ferrero ha definito “il cerchio infernale della paura”, dove “la paura provoca gli abusi della forza e gli abusi della forza esasperano la paura”, in un meccanismo che si autoalimenta¹⁴⁸.

Non più *Liberté, Égalité e Fraternité*: da quel momento, l’impulso che muoveva gli spiriti rivoluzionari era l’eliminazione, “l’annientamento” dei nemici della rivoluzione, sotto la logica dello stato d’assedio¹⁴⁹. Con il golpe del 2 giugno 1793 iniziò quel periodo che gli storici definiscono “Grande Paura”, un momento in cui i principi prima proclamati svaniscono sotto la pressione dei brutali metodi, apertamente illiberali, adottati dai giacobini al potere. Il passaggio da governo liberale a dittatura fu segnato dalla soppressione del partito girondino: un’

¹⁴² H. Burstin, *Rivoluzionari – Antropologia politica della Rivoluzione francese*, Editori Laterza, Bari, 2016, cap. “conclusioni”, p. 2

¹⁴³ G. Ferrero, *Le due Rivoluzioni francesi*, SugarCo, Milano 1986, pp. 15-16

¹⁴⁴ *Ibidem*

¹⁴⁵ L. Pellicani, *La società dei giusti*, *cit.*, p. 54

¹⁴⁶ *Ibidem*

¹⁴⁷ *Ibidem*

¹⁴⁸ H. Burstin, *Rivoluzionari*, *cit.*, cap. III, pp. 32-33

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 58

“oligarchia di invasori” prese il controllo e si mantenne al potere “in una nazione soggiogata”¹⁵⁰, autoproclamandosi l’unica “interprete della volontà della Nazione”¹⁵¹, nonostante il suo governo si manifestasse illiberale agli occhi di tutti.

La parola d’ordine dei giacobini, “nessuna libertà per i nemici della libertà”¹⁵², incarnava il concetto di “dispotismo della libertà”¹⁵³, la presunzione, tutta di questi *philosophes*, che per installare la “vera libertà” fosse necessario creare una “società compatta, chiusa, monolitica” che seguisse gli imperativi della “volontà generale”, da loro stessi interpretata¹⁵⁴. E considerando tale volontà “sempre costante, inalterabile e pura”¹⁵⁵, i giacobini ritenevano necessario operare una *rivoluzione nella rivoluzione*¹⁵⁶ per piegare il volere dei singoli attori sociali a quella dell’interesse collettivo che essi, a loro dire, rappresentavano. La tesi di Pellicani sostiene che il pensiero di Rousseau è stato il volano per la Rivoluzione giacobina. Rousseau starebbe “alla Rivoluzione come il germe alla pianta”¹⁵⁷. Egli, addossando il male interamente alla società, sostiene la possibilità di eliminarlo dall’universo sociale attraverso la ricostruzione della società *ab imis*¹⁵⁸. Di conseguenza, afferma Pellicani, la liberazione del male si converte in un problema politico anziché religioso, “un problema che la politica (rivoluzionaria) è chiamata a risolvere”¹⁵⁹, avendo implicitamente il compito di estirpare le radici dell’alienazione.

Giustamente, Crane Brinton ha affermato che lo specifico della Rivoluzione giacobina va cercato nel “tentativo di realizzare il Paradiso in terra”. E altrettanto giustamente Talmon ha visto nel giacobinismo un “messianesimo politico” che aspira a creare “un ordine di cose preordinato, armonioso,

¹⁵⁰ H. Taine, *Le origini della Francia contemporanea*, Treves, Milano 1930, vol.4, p. 55

¹⁵¹ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 60

¹⁵² J.P. Marat, *L’amico del Popolo*, Editori Riuniti, Roma, 1968, p.183

¹⁵³ Formula coniata da Marat, ma ritrovabile negli scritti di Robespierre

¹⁵⁴ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 81

¹⁵⁵ J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, in ID., *Scritti politici*, cit., pag. 810

¹⁵⁶ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 81

¹⁵⁷ E. Quienet, *La Rivoluzione*, Einaudi, Torino, 1953, p. 101

¹⁵⁸ W. Durant, *Rousseau e la Rivoluzione*, Mondadori, Milano, 1970, p.24

¹⁵⁹ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 70

perfetto, verso il quale gli uomini sarebbero irresistibilmente spinti ed al quale devono necessariamente arrivare”¹⁶⁰.

L’incendio rivoluzionario fu acceso con l’intento di purificare la Città. I giacobini aspiravano a realizzare nell’aldilà quello che il cristianesimo prometteva nell’aldilà: la rigenerazione della natura umana¹⁶¹. “La rivoluzione giacobina doveva porsi nelle coscienze come l’equivalente funzionale del cristianesimo”¹⁶². Questa pretesa portò gli intellettuali *déclassés* della Francia di fine Settecento a trasformarsi in guardiani sacerdotali della parola rivoluzionaria, con l’intento deliberato di distruggere le istituzioni del pluralismo per creare un sistema uniforme e coeso, ispirato da una fede millenaristica e basato sul principio della centralizzazione assoluta¹⁶³.

Ancora una volta, la volontà di costituire il “Regno della Virtù” si fonde con il desiderio, specifico degli intellettuali alienati, di assumere il comando attraverso l’autoregolazione carismatica e la rigida disciplina, nell’illusione di ripristinare uno stato originale di perfezione dal quale, secondo la Gnosi rousseauiana, la società moderna si era allontanata con l’introduzione dei “concetti di mio e tuo”¹⁶⁴.

Per riassumere il tutto, Adriano Prosperi e Paolo Viola vengono in nostro soccorso con un’interpretazione illuminante: “L’essenza della Rivoluzione francese sarebbe il giacobinismo, che non avrebbe niente a che vedere con la libertà e l’uguaglianza giuridica necessari al capitalismo, ma sarebbe invece un misto di nostalgia per una semplicità perduta e di eccesso di democrazia, che prefigurerebbe una tragedia del secolo XX: il totalitarismo”¹⁶⁵.

La diffusione di questa involuzione totalitaria è principalmente attribuibile alla volontà dei rivoluzionari di plasmare un “uomo nuovo”. Questa ambizione, intrinseca al processo rivoluzionario, rappresenta il peccato originale delle rivoluzioni e ne costituisce il principale motore verso il totalitarismo¹⁶⁶. La storia di un moto di rivolta, anche quando

¹⁶⁰ Ivi, pp. 82-83

¹⁶¹ Ivi, p. 88

¹⁶² Ibidem

¹⁶³ Ivi, p. 89

¹⁶⁴ Ivi, p. 97

¹⁶⁵ A. Prosperi, P. Viola, *Storia moderna e contemporanea, cit.*, cap. XI, pp. 3-4

¹⁶⁶ H. Burstin, *Rivoluzionari, cit.*, cap. I, p. 1

collettivo, spesso si manifesta come un impegno senza conseguenze tangibili; al contrario, una rivoluzione è un tentativo di plasmare l'azione seguendo un'idea, di dare forma al mondo secondo un'inquadratura teorica. “ Per questo la rivolta uccide degli uomini mentre la rivoluzione uccide insieme e uomini e principi”¹⁶⁷.

2.2 Il marxismo secondo Pellicani

Simon Weil anticipò le parole che avrebbero sfiorato, se non la penna, certamente la mente di Pellicani quando dichiarò convintamente che la rivoluzione e non la religione fosse oppio del popolo.

Pellicani si sarebbe espresso in modo ancor più lapidario, condannando tanto il dogmatismo religioso quanto il fanatismo rivoluzionario. Entrambi, infatti, attingevano dal “problema del male” e dall’aspirazione, innata in ogni individuo, a una vita “ultrabiologica ove tutto abbia un senso e un valore e tutto sia conforme al Desiderio”¹⁶⁸. Questo desiderio, tanto potente quanto inafferrabile, diventa il seme delle utopie in cui “tutte le contraddizioni del presente” vengono “organizzate come forze motrici che [lo] infrangono”¹⁶⁹.

L’illusione religiosa fiorì offrendo una giustificazione consolatoria alle sofferenze di alcuni individui, i quali pretendevano di vedere in ogni lacrima, in ogni goccia di sudore o di sangue versata su questa terra, come il concime per ascendere verso un futuro ultraterreno, pacifico e perfetto. L’uomo non è irrevocabilmente pietrificato nel peccato; nonostante quello originale ne offuschi il cammino, il suo avvenire può elevarsi verso una condizione superiore in un mondo al di là dei confini di questo. La redenzione sarà nella vita che verrà. Un’idea che ha permesso di soddisfare, in qualche misura, “l’aspirazione

¹⁶⁷ Infatti, “La frase famosa: “No, sire, non è una rivolta, è una rivoluzione” pone l’accento su questa differenza essenziale. Significa esattamente “è la certezza di un nuovo governo”. Il movimento di rivolta, all’origine, è di breve respiro. Non è che un’attestazione senza coerenza. La rivoluzione invece prende principio dall’idea. Precisamente, è l’inserzione dell’idea nell’esperienza storica mentre la rivolta è soltanto il moto che porta dall’esperienza individuale all’idea” (A. Camus, *L’uomo in rivolta*, Bompiani, Milano, 2002, p. 126)

¹⁶⁸ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 391.

¹⁶⁹ Friedrich Jonas, *Storia della Sociologia*, Laterza, Bari, 1970, p. 198.

a vivere in un mondo diverso da quello dominato dalla banalità quotidiana e dalla tirannia del principio della realtà”¹⁷⁰.

Al pari dei farisei di ogni credo, anche Marx trasse ispirazione dalla convinzione che la storia fosse intrisa nel male; diversamente dalle persuasioni, ad esempio del cristianesimo, però, il maligno non risiedeva nella natura degli uomini: esso era acquisito e derivato nel momento dell’affermazione della proprietà privata¹⁷¹. Per ciò il marxismo si autoproclamò manifestazione del risentimento del proletariato, facendosi diagnosi-terapia della "falsa coscienza borghese" in cui era precipitata l’Europa¹⁷². Esso fece “intravedere la possibilità di materializzare il sogno cristiano della *rennovatio* universale”¹⁷³.

Quando la demitizzazione del mondo rese implausibile la “fede dei padri”¹⁷⁴, forgiando nel dolore di questa perdita gli “orfani di Dio”, il marxismo si insinuò, facilmente e fatalmente, nel corso storico con una chiamata rivoluzionaria alle armi. Si eresse così la “Chiesa edificata sulla roccia del proletariato”¹⁷⁵; un faro per gli individui smarriti, invitati a inserirsi nel progetto rivoluzionario e a farsi “espressione cosciente del processo storico incosciente”¹⁷⁶. L’obiettivo dichiarato era di “raddrizzare la realtà capovolta dalla borghesia”¹⁷⁷, per restaurare il sacro attraverso la creazione di “una nuova religiosità immanente e priva di trascendenza della comunità umana e della storia”¹⁷⁸.

Nel suo piano provvidenziale verso il Regno millenario della Libertà, Marx congiunse il “problema della salvezza” con quello della “libertà”¹⁷⁹, trasformando la gnosi dialettica

¹⁷⁰ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 391.

¹⁷¹ “il comunismo si sa già come reintegrazione e ritorno dell’uomo a se stesso, soppressione della proprietà privata quale autoalienazione dell’uomo, e però reale appropriazione dell’umana essenza da parte dell’uomo e per l’uomo; è il ritorno completo, consapevole, compiuto all’interno di tutta la ricchezza dello sviluppo storico, dell’uomo per sé quale uomo sociale, cioè dell’uomo umano. (...) Esso è la verace soluzione del contrasto fra l’uomo con la natura e con l’uomo, la verace soluzione del conflitto fra esistenza ed essenza, fra oggettivazione ed affermazione soggettiva, fra libertà e necessità, fra individuo e genere. È il risolto enigma della storia e si sa come tale” (cit. da K. Marx, *Manoscritti*, cit., pp. 323-324).

¹⁷² L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 151.

¹⁷³ Ibidem.

¹⁷⁴ Ivi, p. 391.

¹⁷⁵ Ivi, p. 152.

¹⁷⁶ Trotsky, *La mia vita*, cit. p. 295.

¹⁷⁷ L. Rozitchner, *Morale borghese e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano, 1971, p. 94.

¹⁷⁸ L. Goldmann, *L’illuminismo e la società moderna*, Einaudi, Torino, 1967, p. 95.

¹⁷⁹ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 133.

da un'astrazione contemplativa ad un urgente attivismo. Egli incitò gli individui estraniati a ergersi a "prometeici costruttori" del Mondo Nuovo, chiamandoli a una guerra ad oltranza contro la civiltà liberale¹⁸⁰. Questo conflitto, cucito nelle trame stesse della Storia, avrebbe inevitabilmente condotto alla radicale eliminazione dell'alienazione e all'estinguersi dello "scandalo della contingenza umana" e dello sfruttamento¹⁸¹. È una prospettiva esaltante – dice Pellicani - quella elaborata dallo gnosticismo storicistico di Marx: conferisce agli individui, ormai consapevoli del vuoto celeste¹⁸², una missione salvifica, dipinta come ineluttabile. Infonde loro nuova speranza, facendo intravedere la possibilità di un'uscita trionfante dal "deserto del nichilismo" in cui vagavano¹⁸³.

Il rovesciamento violento e, al tempo stesso ineluttabile, della società capitalistico-borghese, doveva forzatamente assumere le tattiche di una "guerra di posizione"¹⁸⁴. Il gradualismo insito in tale scelta affonda le sue origini in una congiuntura storica in cui Marx ed Engels si trovarono immersi. L'Europa in cui essi operavano ribolliva di due spiriti, due tensioni, la cui presenza avrebbe compromesso le loro prospettive e la loro possibilità di realizzazione se lasciate a sé stesse: da un lato, la "tentazione riformista" e dall'altro, l'impazienza estremista¹⁸⁵.

Adottare il metodo delle riforme significava, in effetti, rinunciare alla meta finale – il Regno millenario della libertà – e identificare il socialismo con il miglioramento delle condizioni di vita degli operai nel quadro delle istituzioni della civiltà liberale; d'altra parte adottare il metodo dell'attacco frontale equivaleva a condannare il "partito della rivoluzione" a essere regolarmente sconfitto dal "partito della conservazione". Occorreva, pertanto, una strategia di altro tipo, tale da essere in grado di tenere desta l'attesa del rovesciamento violento dell'ordine esistente senza gettare scriteriatamente le forze

¹⁸⁰ Ivi, p. 151.

¹⁸¹ Ivi, p. 133.

¹⁸² "Il cielo è vuoto" rimarcava Sartre (cit. da J. P. Sartre, *Le Diable et le Bon Dieu*, Gallimard, Paris, 1951, p. 241)

¹⁸³ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 133.

¹⁸⁴ Ivi, p. 153.

¹⁸⁵ Ivi, p. 152.

rivoluzionarie in offensive che, dati i rapporti di forza, non avevano alcuna possibilità di successo¹⁸⁶.

Non “guerra di movimento”, bensì “progressivo logoramento spirituale del nemico di classe”¹⁸⁷. Una tale scelta, si configurerebbe anch’essa come rivoluzionaria, se considerati i principi fondamentali del comunismo così come elaborati dai due filosofi agli albori della loro trattazione. Negli anni ’40, infatti, la guerra di classe, la rivoluzione violenta, il terrore, la dittatura di transizione e l’integrale statalizzazione dei mezzi di produzione, svettavano negli scritti di Marx ed Engels come dogmi imprescindibili della loro dottrina¹⁸⁸. Nonostante la ripresa del principio della maturità economica, apparentemente in contrasto con le leggi precedentemente trascritte, la fedeltà ai principi fondamentali del comunismo non fu mai oscurata nella parabola filosofica dei due teorici¹⁸⁹.

Il principio, recuperato dall’*Ideologia tedesca*, fu l’unica prospettiva capace di venir in soccorso alla dottrina per arginare l’esaurimento dell’ondata rivoluzionaria. Esso segnò la convinzione in Marx di aver compiuto il “passaggio del socialismo dall’utopia alla scienza”¹⁹⁰. Affermando come il capitalismo fosse condannato dalla Storia, come non avesse scampo, e che “il tramonto della borghesia e la vittoria del proletariato [fossero] egualmente inevitabili”¹⁹¹, egli “diede alla aspettazione messianica della palingenesi rivoluzionaria la parvenza di razionalità”¹⁹². Per Marx al proletariato sarebbe stato sufficiente attendere che il capitalismo raggiungesse il suo stadio ultimo, producendo gli effetti che avrebbero necessariamente portato alla sua capitolazione. L’armata proletaria possedeva la certezza della vittoria finale. Essa doveva limitarsi ad eseguire la “sentenza del Weltgericht”, restando alla larga dall’”infezione borghese”¹⁹³.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 152.

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 159.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 166.

¹⁹¹ K. Marx, F. Engels, *Manifesto*, cit., p. 498.

¹⁹² L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 166.

¹⁹³ *Ivi*, p. 163.

Nonostante Marx ed Engels fossero convinti di aver imbullonato il socialismo nell'ingranaggio che realizzava il passaggio da un "Sollen sterilmente contrapposto all'esistente"¹⁹⁴, ad un "more hegeliano"¹⁹⁵, Pellicani non perde occasione di evidenziare la fallacia epistemologica della impostazione elaborata dai padri del socialismo (cosiddetto) scientifico. La scienza, se tale vuole essere, non è in grado di ricavare imperativi morali categorici oppure scrutare tra le nebbie della Storia un senso di fine. "Il superamento dell'alienazione", fine ultimo del marxismo, riflette il desiderio atavico dell'umanità. Tuttavia, la scienza – afferma Pellicani – trova la sua origine proprio nell'esigenza di tracciare una linea di demarcazione profonda e invalicabile tra il conoscere e il desiderare¹⁹⁶. Sicché, attribuire alla storia un fine ultimo coincidente con l'aspirazione più alta dell'umano sentire, equivale a cadere nella logica del pensiero teleologico, trasformandola in una "scienza del bene e del male"¹⁹⁷.

Ha osservato acutamente Eugenio Ripepe che a Marx "è riuscita la mirabolante impresa di aggirare la legge di Hume in senso inverso, [...] cioè di far discendere l'essere (necessariamente) dal dover essere e di coniugare le suggestioni dell'utopia con le certezze della scienza"¹⁹⁸.

È una "stupefacente sintesi di idealismo e materialismo"¹⁹⁹ quella operata dai due teorici del *Manifesto del Partito Comunista*. La loro Scienza è Gnosi rivoluzionaria: "sa come e quando il mondo è stato invaso dal male; e sa altresì come e quando esso sarà purificato"²⁰⁰. La rivoluzione permanente diviene lo strumento destinato a condurre il proletariato all'agognata Terra Promessa, una volta disfattasi della società capitalistico-borghese, quel "deserto popolato da bestie feroci"²⁰¹.

¹⁹⁴ Ivi, p. 291.

¹⁹⁵ Una necessità dialettica – precisa Pellicani – e precisamente l'"ultima forma di organizzazione della umana famiglia" (K. Marx, F. Engels, *Associazione mondiale dei comunisti rivoluzionari*, in *Opere complete*, cit., vol. 10, p. 617)

¹⁹⁶ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 293.

¹⁹⁷ Ivi, p. 295.

¹⁹⁸ Ivi, nota p. 293.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ Ivi, p. 309.

²⁰¹ K. Marx, *Peuchet: o del suicidio*, cit., vol. 4, p. 549.

Tornano così a galla le supposte differenze tra il pensiero ecclesiastico e la trattazione marxista; differenze che, a uno sguardo più attento, si rivelano forse meno distanti di quanto si possa credere.

Nel disegno cristiano, l'attivismo in terra è presentato come un servizio umile e devoto, orientato verso la prospettiva di una salvezza ultraterrena, un Paradiso promesso da Dio. La redenzione, in questa visione, è un dono celeste, una grazia concessa dall'alto. Marx, invece, sostituisce furente questo paradigma con un attivismo prometeico, in cui gli uomini stessi si fanno artefici del cambiamento²⁰². È loro il felice compito di ribaltare l'ordine esistente, liberandosi dalle catene che li opprimono e li degradano. La politica rivoluzionaria, il loro strumento privilegiato, non si limita a risolvere i problemi contingenti centrali nella teologia, ma ambisce ad un rinnovamento radicale, a un'autentica rigenerazione sociale. I dilemmi di male, contingenza, significato di vita e morte, vengono superati dalla spinta irrefrenabile della Storia²⁰³. La visione marxista, puro gnosticismo apocalittico, vede la stessa Storia dirigersi verso una meta inevitabile: la realizzazione del comunismo, vera liberazione dell'umanità.

In un siffatto scenario, al proletariato è conferita la suprema missione. Spetta ad esso il compito di distruggere il "vecchio mondo spettrale"²⁰⁴ e di edificare una nuova società sulle ceneri dell'ingiusta, abominevole, demoniaca Città borghese. Il cammino dell'umanità verso un cielo che mai le apparterrà giunge al termine, sostituito dal percorso della Storia: un viaggio di emancipazione immanente in cui l'umanità stessa crea il proprio Eden terrestre²⁰⁵.

Date queste premesse gnostico-apocalittiche, è perfettamente logico che Marx ed Engels siano giunti alla conclusione che il tempo della religione era finito. "L'esistenza della religione è l'esistenza di un difetto": è la manifestazione più appariscente della separazione dell'uomo dalla sua essenza originaria. Essa, con la sua sola presenza, rivela l'impotenza

²⁰² L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 311.

²⁰³ Ivi, pp. 313-314.

²⁰⁴ K. Marx, *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, cit., p. 115.

²⁰⁵ il rivoluzionario [...] progetta di "raddrizzare la realtà capovolta dalla borghesia" con l'obiettivo dichiarato di restaurare il sacro attraverso la creazione di "una nuova religiosità immanente e priva di trascendenza della comunità umana e della storia" (L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 565).

dell'uomo, la sua contingenza, la sua infelicità, la sua miseria materiale e morale; in una parola: la sua alienazione. [...] La religione sarà impossibile e persino impensabile, dal momento che non ci sarà più quella "realtà distorta" – il mondo dell'alienazione – di cui essa è al tempo stesso l'espressione e la fantastica compensazione²⁰⁶.

Ma il provvidenzialismo storicistico del programma hegel-marxiano-engelsiano aspira a esercitare un dominio assoluto su ogni sfera della vita, sia spirituale che secolare²⁰⁷. Questa dottrina si pone come "l'unica vera guida per l'azione, l'unica destinata a realizzare la giustizia fra gli uomini e a plasmare, inoltre, tutto il sapere e il comportamento umani"²⁰⁸. Sebbene la negazione di Dio sia un fondamento essenziale della visione comunista, il socialismo scientifico non mira a una vita laica; il suo scopo è piuttosto quello di sostituire i tradizionali simboli del sacro con un nuovo oggetto di culto: "l'umanità, concepita, more gnostico, come un Dio degradato che aspira a recuperare la sua verace natura corrotta dallo spirito borghese"²⁰⁹. La politica rivoluzionaria non si limita a essere mera prassi demiurgica: essa assume una dimensione divina²¹⁰, o almeno è convinta di esser investita di tale carattere. Non è un caso che la lotta tra la Città borghese e la Città proletaria assuma le sembianze di una "guerra santa": è Male che si contrappone al Bene²¹¹, tanto che "la divisa della rivoluzione non può non essere: O Noi o Voi"²¹².

Il parallelo tra il cristianesimo e il partito marxista diventa sempre più evidente quando si mettono a nudo i loro assunti fondanti, rivelando una sorprendentemente affinità nella narrazione tesa a mantenere viva la fede dei seguaci verso la "buona novella" che entrambi proclamano. Le chiese cercano di preservare la propria dottrina con l'obiettivo di farla perdurare fino all'avvento del Regno di Dio; il marxismo, dal canto suo, si impegna a conservare la sua ideologia affinché si realizzi l'instaurazione del comunismo. Entrambi condividono una visione fatale

²⁰⁶ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 316.

²⁰⁷ W. Gurian, *Introduzione al comunismo*, Cappelli, Bologna, 1962, p. 71.

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 396.

²¹⁰ *Ibidem*.

²¹¹ *Ivi*, pp. 319-320.

²¹² F. Engels, *La questione delle dieci ore*, cit., p. 271.

del sistema: la Chiesa e i marxisti credono convintamente in una dinamica storica inevitabile, interpretata come volontà divina dalla prima e come dialettica del materialismo storico dai secondi. Vi è poi l'identificazione del Regno promesso con il terreno di dominio: per il cristianesimo, esso si concretizza nell'istituzione e nell'autorità ecclesiastica; per il marxismo nel dominio del proprio partito. Se il Paradiso cristiano offre consolazione ai credenti, promettendo loro una condizione migliore nell'aldilà, la società comunista, dipinta da colori effimeri, non meno vaghi di quelli che illuminano l'ultraterreno della chiesa, svolge una funzione analoga. Essa descrive, in termini fumosi e sfumati, un futuro migliore, certo. Se il Regno dei Cieli è un concetto spirituale e remoto, intangibile per la limitata conoscenza umana, la società senza classi, ultima fase della trasformazione promessa dal partito, rappresenta un futuro altrettanto indefinito, delineato più per negazione²¹³ che per affermazione positiva. Entrambe le prospettive mancano di quella tangibilità che permetterebbe loro di cessare di essere sospese nell'astrazione che le rende inaccessibili nella realtà presente²¹⁴.

2.2.1 Marxismo come gnosticismo apocalittico

Considerata dal punto di vista della società futura che nascerà grazie ai suoi sforzi, la violenza è umanesimo positivo²¹⁵.

²¹³ Quando Marx invita il proletariato a fare "piazza pulita del vecchio mondo spettrale", egli non fa che riformulare l'idea-passione che ha sempre dominato l'agire dei "fanatici dell'Apocalisse", e cioè che la salvezza avverrà per negazione, "dopo un periodo di prove e di terribili cataclismi", che si concluderà con "l'annientamento" dell'"ingiusto, abominevole, demoniaco [...] Mondo della Storia" (L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 320).

²¹⁴ D. Settembrini, *Anarchismo, marxismo e cristianesimo*, in *Socialismo e rivoluzione dopo Marx*, Guida, Napoli, 1974, p. 101.

²¹⁵ J. -P. Sartre, *Les communistes et la paix*, cit., p. 150.

Connaturata al progetto rivoluzionario è l'aspirazione di "cogliere le cose alla radice"²¹⁶. Baczko definirebbe una chimera utopica la volontà di far ripartire la società da un anno zero²¹⁷. Pellicani ne chiarirebbe non solo l'impossibilità fattuale, ma anche la sua stessa natura totalitaria²¹⁸. In una dottrina che vi si ispiri, il tentativo di fare *tabula rasa* del passato, collega inevitabilmente l'utopia al totalitarismo: ogni traccia dell'inafausto mondo precedente, insieme ai suoi adepti incapaci di trasformarsi nei superuomini necessari alla società futura e giusta, quella comunista, dovrà essere spazzata via per dare esecuzione alla volontà della Storia²¹⁹.

La necessità di un'applicazione forzata di tali principi è ciò che fa della dottrina marxista l'ennesima reincarnazione dello gnosticismo apocalittico: la rivoluzione si sente obbligata a far proprio lo stendardo del terrorismo di Stato²²⁰. Affinché la meta del comunismo sia raggiunta, qualsiasi accomodamento con il vecchio mondo deve essere abbandonato. Cedere alle pressioni del compromesso è una prospettiva letale per il progetto marxista²²¹. È altrettanto impensabile tollerare il pluralismo o la coesistenza di fedi alternative a quella che si presenta come unica detentrica della Verità Assoluta²²². La lotta del socialismo non può permettersi di lasciare spazio alla proliferazione del diverso. È una guerra senza quartiere "contro le perverse forze che impediscono all'umanità di entrare nel Regno millenario della libertà"²²³,

²¹⁶ K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 197.

²¹⁷ Diceva che "Le modalità proprie al lavoro utopico dell'immaginazione sociale e soprattutto la tentazione permanente di abbracciare in un solo progetto tutta l'alterità sociale, eliminando di colpo tutti i mali sociali, presuppongono [...] degli uomini come dovrebbero essere e non come sono" (B. Baczko, *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Payot, Parigi, 1984)

²¹⁸ Illuminanti le parole di Corrado Rosso: "Assolutismo vuol dire giustificare i mezzi col fine, e dunque anche la violenza, nella convinzione più sincera, che la violenza finirà, distrutta dalla stessa violenza" (C. Rosso, Prefazione, in *L'uomo in Rivolta*).

²¹⁹ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., pp. 432-439.

²²⁰ Ivi, p. 432.

²²¹ "Il terrore deve operare su due fronti: sul fronte esterno, contro i nemici dichiarati; e sul fronte interno, contro i nemici supposti e persino contro i tiepidi. Ogni accenno di moderazione non può non essere percepito come un pericoloso e colpevole cedimento, un tradimento obiettivo" (L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 58).

²²² Rifacendosi alla trattazione Pellicaniana sulla Rivoluzione francese, è possibile estendere l'analisi su questo tema alla dittatura delineata nelle intenzioni ultime dei marxisti, poi eseguite da Lenin: "La loro è una tipica dittatura rivoluzionaria: un regime illegittimo che ha paura e che, proprio per questo, può reggersi solo facendo paura, cioè ricorrendo al terrore e trasformandosi in Stato totalitario che, con i suoi organi tentacolari, avvolge l'intera società e la sottopone a un controllo inquisitoriale, nello stesso momento in cui cerca di produrre il consenso di cui è privo mobilitando la Nazione contro i "nemici del popolo" e drogandola con massicce dosi di ideologia" (L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 62).

²²³ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 431.

che mira a raggiungere un duplice scopo: la distruzione della società attraverso la “guerra sterminatrice” e la produzione di “uomini nuovi, non più imbrattati del fango del vecchio mondo”²²⁴.

La dottrina marxista, dunque, innalza il terrorismo a prassi politica per la rigenerazione della natura umana. In fondo la rivoluzione resta pur sempre la “levatrice della storia”²²⁵. La violenza sull’individuo, in ogni pensiero utopico, specialmente in quello marxista, poiché esercitata in nome di un bene superiore e di un mitico obiettivo finale, è non solo giustificata, ma anche legittimata²²⁶. Precisa Pellicani: essa è “sacralizzata”, in quanto “strumento catartico”²²⁷. Uno dei tratti più tipici dell’*ethos* rivoluzionario – confessa – è la santificazione della violenza²²⁸. Sebbene strumento crudele, l’uso della spada si farebbe necessario nel lavoro utopico. Essa si macchia del sangue della vecchia società per permettere la (ri)nascita di un mondo finalmente liberato dall’oppressione. “Solo lo scatenamento della violenza può porre fine al regno della violenza”²²⁹. Sembrerebbe che i rivoluzionari, tanto marxisti quanto quelli che li hanno preceduti nel corso storico, a partire dai francesi giacobini, abbiano fatto proprio un principio risalente ai tempi del codice di Hammurabi. Non è forse una forma di “occhio per occhio, dente per dente” questa volontà riformatrice nata dal sangue e in nome di una presunta liberazione da un sempre presunto male? Ma, prontamente, i rivoluzionari si giustificherebbero da tale accusa facendo leva sulla convinzione che la loro “è la violenza buona e creatrice dell’ordine e della libertà”; quella altrui è, di converso, “cieca rabbia di impotenti che cercano di usare dell’unica superiorità che loro ancora resta”²³⁰. Così viene assolto l’assassinio del vecchio mondo e di tutti i suoi seguaci.

²²⁴ Lenin, *Rapporto al secondo congresso dei sindacati di tutta la Russia*, in *Opere complete*, cit., vol. 28, p. 430.

²²⁵ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p.475.

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ *Ivi*, p. 439.

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ *Ivi*, p. 475.

²³⁰ P. Togliatti, op. cit., vol. 1, p. 163.

La rivoluzione è dunque genocidio: sterminio della “massa ilica” incapace di comprendere la necessità dello sradicamento dell’egoismo²³¹. Quei milioni di individui il cui unico desiderio è quello di “assicurarsi un posticino sul mercato, per ottenere un prezzo più alto per i prodotti o per il lavoro”²³², segnano il proprio destino. Essi periranno sotto la lama rivoluzionaria, brandita “non per la schiavitù e l’oppressione ma in nome della libertà e dell’emancipazione della schiavitù”²³³.

Il rivoluzionario è un medico, pronto a impiegare il bisturi per amputare il male che imputridisce la società. Le parti infette dell’organismo sociale devono essere recise ed estirpate senza esitazione alcuna né forma di pietà. Solo attraverso una rigenerazione totale del mondo gli uomini potranno finalmente abbracciare l’amore universale. In un contesto corrotto e corruttore, seguire i principi della morale della reciprocità risulterebbe una pretesa assurda²³⁴. Se questo è ciò che il marxismo intende realizzare, allora la definizione di Max Eastman sembrerebbe corretta: esso è una “religione dell’immoralismo”²³⁵. D’altra parte, è impensabile che i rivoluzionari si conformino alle norme di una società la cui distruzione rappresenta non solo l’obiettivo finale, ma anche una necessità vitale²³⁶.

2.2.2 La fine dei tempi come morte della morte: il Paradiso perduto e l’identificazione con Dio

Il piano rivoluzionario mira a devastare la Città borghese, ma la crociata contro l’esistente si estende fino al tentativo di spodestare Dio. “La rivoluzione, anche e soprattutto quella che si pretende materialista, non è nient’altro che una crociata metafisica smisurata”²³⁷. Questo impulso è evocato nei versi di Marx:

Mondi interi vorrei distruggere a forza,

²³¹ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 444.

²³² Lenin, *Un quadretto che aiuta a chiarire i grandi problemi*, cit., p. 393.

²³³ Cit. da D. Shub, op. cit., pp. 498-499.

²³⁴ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 477.

²³⁵ M. Eastman, *Reflections on the Failure of Socialism*, Grosset and Dunlap, New York, 1955, p. 83.

²³⁶ Cfr. L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 478.

²³⁷ A. Camus, *L’uomo in rivolta*, cit., p. 127.

poiché non posso io stesso creare.

Se un dio tutto mi ha strappato,

travolto in una maledizione

sotto il giogo del destino

rinunciare ai suoi mondi

– a tutto – a tutto!

*Una cosa mi è rimasta, la vendetta, sì, mi è rimasta*²³⁸.

Il filosofo, impregnato dal profondo desiderio di distruzione e auto-divinizzazione, rivela la meta della rivoluzione: la divinizzazione dell'umanità. Gli individui alienati non combattono forse per diventare Dio? Se l'aspirazione più alta dell'uomo è la felicità e il suo destino più temuto la morte, non è l'onnipotenza la soluzione ai suoi mali e alle sue ambizioni? Già se. E se invece non fosse così come credevano Marx e quelli come lui? Commutate l'ipotesi iniziale che ruota su un'assunzione valoriale e vi troverete davanti l'esaltazione del suicidio come espressione più coerente all'assurdità dell'esistenza. Ma è pur sempre un se che racchiude troppi universi per poter essere spiegati. Ma torniamo a noi.

La lotta dei rivoluzionari non è quella degli atei. Il rivoltoso non elabora congetture teoriche per negare l'esistenza del Signore; egli lo fronteggia direttamente, mirando a usurpare il suo trono per diventare lui stesso divinità, indipendente e illuminata. Il rivoltoso è un insorto metafisico: non ateo, ma blasfemo. "Egli bestemmia innanzi tutto in nome dell'ordine, denunciando in Dio il padre della morte e il supremo scandalo"²³⁹. L'insorto metafisico trascina Dio nella sua condizione umana, imponendogli la propria forza di rifiuto e costringendolo a inchinarsi davanti "a quella parte dell'uomo che non s'inchina"²⁴⁰. Dio viene così strappato dalla sua eterna stabilità, gettato nella storia umana, lontano dall'atemporalità che potrebbe esistere solo nel consenso unanime degli uomini. Così, piuttosto che negare, l'uomo

²³⁸ K. Marx, *Poesie e saggi letterali giovanili*, in *Opere complete*, cit. vol. 1, pp. 581 e 620.

²³⁹ A. Camus, *L'uomo in rivolta*, cit., p. 52.

²⁴⁰ *Ibidem*.

in rivolta sfida. Egli non sopprime Dio ma lo affronta da pari a pari con l'obiettivo di prevalere. "Lo schiavo comincia col reclamare giustizia e finisce per volere la sovranità"²⁴¹. I rivoluzionari non cercano soltanto l'auto-divinizzazione individuale, né puntano alla salvezza personale. Nel loro programma, essi affermano di aspirare a una trasformazione totale della specie umana, seguendo l'ideale di superumanità di Nietzsche, per garantire la redenzione collettiva²⁴².

Pellicani attribuisce quindi al marxismo un carattere apocalittico, individuando un'ulteriore connessione con le soteriologie gnostiche. Entrambe le dottrine basano le proprie prospettive nella convinzione che l'uomo, nella sua condizione originaria di perfezione, sia stato corrotto dall'invasione del male, ma che la sua essenza autentica sia divina²⁴³. La storia universale è concepita come un dispiegamento di eventi il cui stadio ultimo culminerà nel recupero di questo stato di compiutezza, riconquistando il "paradiso perduto" attraverso la rivoluzione totale. Essa è destinata a ristabilire l'Armonia Universale, rovesciando il regno di impotenza, alienazione e corruzione morale dell'attuale ordine esistente. Così, al compimento della sua missione storica, la rivoluzione permetterà all'uomo di riappropriarsi finalmente di "quei poteri di cui egli aveva dovuto alienarsi nella fase finora percorsa del processo storico"²⁴⁴ e ritornerà a essere ciò che era prima della caduta: "il signore assoluto del mondo, cioè Dio"²⁴⁵.

Pellicani riconosce che considerare la divinizzazione dell'uomo come obiettivo della rivoluzione possa sembrare un'idea assurda. Tuttavia, le teorie di Marx non contraddicono questa visione audace. Marx afferma che il comunismo risolverà il conflitto tra essenza ed esistenza²⁴⁶; dato che la teologia sostiene che Dio è l'essere in cui essenza ed esistenza coincidono perfettamente, superare questo conflitto umano porterà inevitabilmente alla realizzazione concreta dell'ideale dell'Uomo-Dio. L'emancipazione comunista riguarda le radici stesse dell'identità umana, promuovendo l'autonomia dell'individuo che si considera "indipendente soltanto

²⁴¹ Ivi, pp. 53-54.

²⁴² Ivi, p. 127.

²⁴³ Cfr. L. Pellicani, *La società dei giusti*, pp. 310-311.

²⁴⁴ A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Ruscoli, Milano, 1978, p. 5.

²⁴⁵ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., pp. 310-311.

²⁴⁶ Cfr. L. Pellicani, *La società dei giusti*, p. 311.

quando deve la propria esistenza a se stesso”²⁴⁷. La rivoluzione comunista rappresenta quindi una trasformazione antropologica, “fondata su un processo definibile come autogonico, che deve distruggere non la religione, bensì la possibilità della religione, disallineando l’uomo dall’asservimento a Dio”²⁴⁸. Dove il cristianesimo ha fallito, i comunisti intendono riuscire: dichiarano di aver scoperto il metodo per creare una nuova umanità²⁴⁹. A conferma di questa interpretazione della rivoluzione comunista, gli scritti giovanili di Engels così si pronunciavano:

“La domanda è sempre stata: chi è Dio? La filosofia tedesca l’ha così risolto: Dio è l’uomo [...]. L’essenza propria dell’uomo è assai più splendida e sublime dell’essenza immaginaria di tutti gli Dei possibili, che non sono altro che lo specchio più o meno confuso, deformato dell’uomo stesso”²⁵⁰.

Nel suo delirio sanguinario, Marx inneggiava alla vendetta. Scagliava la sua rabbia contro Dio e la società decadente che da Lui discendeva, dissoluta dai valori delle Chiese che avevano privato l’uomo della sua essenza superiore. Tuttavia, è nella confessione di Nizan a Sartre, dopo un periodo trascorso in Unione Sovietica, che emerge l’origine delle passioni del filosofo: una rivoluzione incapace di liberare l’uomo dall’ossessione della morte non poteva considerarsi autentica²⁵¹. Al centro di tutto non c’era solo la Città borghese, ma anche, e forse soprattutto, il profondo timore umano della morte. Il cuore pulsante della rivoluzione è dunque tanto metafisico quanto sociale: non si limita a promettere la liberazione da una condizione di sofferenza insostenibile; essa ambisce a esiti cosmico-storici²⁵² che risolvano l’“angoscioso enigma della morte”²⁵³. Per non far tremare l’uomo al pensiero della morte, i rivoluzionari promuovono un coinvolgimento totale nella dottrina, funzionale sia agli scopi materiali di annientamento dell’esistente sia a

²⁴⁷ K. Marx, *Manoscritti*, cit., p. 332.

²⁴⁸ V. Strada, *La ricerca di Dio nel marxismo*, in “Mondoperaio”, n. 4, 1992, p. 134.

²⁴⁹ Cfr. H. Portelli, *Gramsci e la questione religiosa*, Mazzotta, Milano 1976, p. 199.

²⁵⁰ F. Engels, *La situazione dell’Inghilterra*, in *Opere complete*, cit., vol. 3, p. 505.

²⁵¹ Cfr. J. -P. Sartre, *Ribellarsi è giusto*, Einaudi, Torino, 1975, p. 67.

²⁵² Cfr. L. Pellicani, *La società dei giusti*, p. 392.

²⁵³ *Ibidem*.

quelli metafisici²⁵⁴. Vivere per la rivoluzione e per l'utopia della felicità universale che la prima postula, significa immergersi nelle profondità di quell'umano desiderio di esistere senza riflettere sulla propria finitudine.

In Marx, Pellicani riconosce la stessa pulsione che Safarevic aveva intravisto in *Le phénomène socialiste*: “un violentissimo desiderio di distruzione e di autodistruzione”²⁵⁵. Compresa l'impossibilità di diventare Dio, il filosofo esprime il suo dolore per tale realizzazione con la volontà di “inabissarsi nel nulla portando con sé il mondo intero”²⁵⁶. Questa è, in effetti, la missione del suo comunismo: la morte dell'esistente. “Il suo bisogno di assoluto era così imperioso da spingerlo sul ciglio del suicidio”²⁵⁷. Tuttavia, elaborando “una filosofia che impone di pensare la morte al livello della specie affinché essa non sia più vissuta come uno scandalo assurdo, bensì come un momento, dialetticamente necessario, della giovinezza infinita dell'umanità”²⁵⁸, Marx si fece beffe dell'immortalità umana. Trovò il Salvatore che invocava e desiderava essere, “sotto le sembianze dell'Apocalisse rivoluzionaria”²⁵⁹. Il viaggio dell'umanità poteva così iniziare, destinato a concludersi con la riconciliazione “fra l'individuo e la Specie, fra il finito e l'infinito”²⁶⁰.

CAPITOLO TERZO: L'INTERPRETAZIONE PELLICANIANA DEL MESSIANESIMO RUSSO

3.1 Le differenze tra gnostico e rivoluzionario

*Da un legno così storto come
quello di cui è fatto l'uomo,*

²⁵⁴ Perché “La verità è che l'uomo ha orrore della morte e, precisamente per questo, cerca affannosamente di trovare qualcosa che lo consoli di fronte all'inaccettabile prospettiva del suo annientamento” (L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 572)

²⁵⁵ *Ivi*, p. 575.

²⁵⁶ *Ibidem*.

²⁵⁷ *Ibidem*.

²⁵⁸ M. Verret, *L'ateismo moderno*, Editori Riuniti, Roma, 1970, p. 192.

²⁵⁹ *Ivi*, p. 575.

²⁶⁰ *Ibidem*.

*non si può costruire nulla di perfettamente dritto*²⁶¹.

Lo gnostico è il ritratto dell'uomo in rivolta dipinto da Albert Camus: è colui che “dice no”, che “rifiuta ma non rinuncia”²⁶². È un individuo che, divenuto consapevole del possesso di un diritto, di non meritare l'estraneità a cui è stato relegato, ripudia con fermezza la condizione, percepita come intollerabile e oppressiva, che gli è stata imposta da un mondo esterno verso il quale diviene insofferente²⁶³. Lo gnostico porta avanti una “rivolta metafisica”²⁶⁴, un movimento attraverso il quale l'individuo si ribella al suo stato, opponendo al principio d'ingiustizia che avverte nel mondo e sperimenta sulla propria pelle, quello di giustizia radicato nella sua essenza più profonda. Un valore che lo lega a tutti coloro che, come lui, apparentemente, soffrono incatenati al dolore di quel loro vivere intollerabile.

Nonostante il richiamo alla rivoluzione quale “capovolgimento del mondo capovolto”²⁶⁵, lo gnostico non può essere considerato un rivoluzionario. La sua azione si configura piuttosto come una rivolta. Secondo Pellicani, il rivoluzionario è un ribelle che si sottomette alla causa maggiore per cui è pronto a sacrificarsi, integrandosi nella struttura, rivoluzionaria, del Partito. Insieme a Camus anche Pellicani ammette l'importanza di questo contesto. È qui che tutto muta, è questo il momento in cui la rivoluzione assume la sua connotazione totalitaria. Affinché lo spirito ribelle dello gnostico, unito ad altri individui simili sotto l'egida del Partito, possa perdurare e non sia ridotto a un semplice gesto, è costretto a sacrificare i valori per cui si era ribellato, tradendoli e dimenticandoli. Il ribelle diviene così un “rivoluzionario”, colui che “fa sua la famigerata massima secondo cui il fine giustifica i mezzi”²⁶⁶.

Ogni rivolta è nostalgia d'innocenza e anelito all'essere. Ma la nostalgia prende un giorno le armi e si assume la colpevolezza totale, cioè l'omicidio e la violenza [...]. La rivoluzione non è altro che il logico sviluppo della rivolta

²⁶¹ Citazione attribuita a Immanuel Kant, tratta dalla sua celebre opera “Idee per una storia universale in senso cosmopolitico”, 1789.

²⁶² A. Camus, *L'uomo in rivolta*, cit., p. 43.

²⁶³ Ibidem.

²⁶⁴ Ivi, p. 52.

²⁶⁵ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 271.

²⁶⁶ C. Rosso, *Introduzione*, in “L'uomo in rivolta”, cit., p. 10.

metafisica, e nell'analisi del movimento rivoluzionario ripercorreremo il medesimo sforzo disperato e sanguinoso per affermare l'uomo di fronte a quanto lo nega²⁶⁷.

Pertanto, è rivoluzionario lo gnostico che, abbandonata la sua “sterile ostilità verso il mondo dei filistei”²⁶⁸, si unisce spontaneamente ad altri individui alienati, desiderosi di trovare quel senso di appartenenza di cui avvertono dolorosamente la mancanza. Tuttavia, come sottolinea Pellicani, è quando plasma la sua personalità secondo i principi dell'ideologia rivoluzionaria che il ribelle si trasforma veramente in rivoluzionario²⁶⁹.

La diagnosi-terapia del male radicale diventa “potenza demiurgica”, che non solo trasforma le personalità degli affiliati, ma li motiva all'azione e li protegge dalle tentazioni del mondo borghese, *regnum perditionis*. Un tale tipo umano, “reso sordo e cieco dall'isolamento culturale”²⁷⁰ imposto dalla setta, comprende la necessità di mantenere l'unità del pensiero e dell'azione per raggiungere il Regno della Virtù; pertanto, fedele al suo ruolo di attivista della rivoluzione, si sottomette all'”organizzazione funzionale” del Partito, un “superorganismo” gerarchico, dove l'individuo cessa di esistere come entità unitaria per farsi servo dell'organo esecutivo del Pensiero Collettivo²⁷¹. La singola identità diventa così

strettamente legata alla piena vigenza normativa di una dottrina sottratta a ogni forma di discussione critica. Grazie ad essa, la realtà potrà essere percepita come un Macrocosmo che ospita nel suo seno due modi reciprocamente repulsivi di essere al mondo: quello di coloro che vivono nella agnoia (ignoranza del bene), ottusamente legati agli pseudovalori dominanti, e quello dei pochi che hanno compreso l'intrinseca perversità della condizione umana e che per ciò sentono l'imperativo categorico di rivoltarsi contro di essa²⁷².

²⁶⁷ Ivi, p. 125.

²⁶⁸ L. Pellicani, *La società dei giusti, cit.*, p. 272.

²⁶⁹ Ivi, p. 273.

²⁷⁰ Ivi, p. 276.

²⁷¹ Ivi, p. 277.

²⁷² Ivi, p. 272.

Solo attraverso disciplina, centralismo e gerarchia, l'organizzazione funzionale può diventare quella "fortezza spirituale, circondata da bastioni insuperabili"²⁷³, necessaria al compimento della prima tappa della sua missione: convertire i propri adepti in agenti di risocializzazione permanente. "Il rivoluzionario [...] non deve avere relazioni passionali, né cosa o creatura amata. Dovrebbe spogliarsi persino del suo nome. Tutto in lui deve concentrarsi in una sola passione: la rivoluzione."²⁷⁴ Questo permetterebbe la trionfante diffusione del messaggio di speranza della dottrina salvifica nelle coscienze delle vittime della proprietà privata, con l'obiettivo dichiarato di dimostrar loro come la dolorosa situazione in cui riversano non sia un destino naturale, ma piuttosto un evento "congiunturale" che può e deve essere superato²⁷⁵.

Una tale strategia richiede l'istituzione di un comitato centrale, composto da individui altamente qualificati e riceventi della più profonda fedeltà degli adepti. Ogni decisione presa da questo comitato sarà presentata come il risultato logico della corretta applicazione dell'ideologia alle circostanze specifiche²⁷⁶. Tuttavia, questo disegno politico-organizzativo non dovrebbe necessariamente implicare il ricorso alla violenza. Senonché, come sostiene Pellicani, "è psicologicamente difficile, per uomini animati dalla certezza di conoscere le vie della liberazione, accettare l'idea che occorre attendere pazientemente la maturazione di tutto il popolo"²⁷⁷. Avendo creato l'"arma organizzativa" e convinti di aver compreso l'ineluttabile verità della Storia, gli attivisti gnostici sono convinti di avere lo strumento necessario per rigenerare l'intera società, "forzando i tempi" sotto la spinta della legittimità di cui si ritengono investiti. Ai loro occhi, possiedono ogni ragione per utilizzare la violenza come mezzo per promuovere la corretta, inevitabile visione del Mondo Nuovo: "si afferma così fra loro la convinzione che è legittimo, e persino doveroso, costringere gli uomini a essere liberi"²⁷⁸, sentendosi il "nucleo salvato a partire dal quale si propagherà la salvezza"²⁷⁹. E poiché unici

²⁷³ Ivi, pp. 276-277.

²⁷⁴ A. Camus, *L'uomo in rivolta*, cit., p. 174.

²⁷⁵ Ibidem.

²⁷⁶ Ibidem.

²⁷⁷ Ivi, pp. 282-283.

²⁷⁸ Ibidem.

²⁷⁹ Ivi, p. 284.

interpreti qualificati della dottrina carismatica, gli agenti di risocializzazione devono essere riconosciuti come i soli aventi diritto al monopolio della “rappresentanza esistenziale”²⁸⁰.

Un’intera tradizione storiografica critica della Rivoluzione francese affronta il punto cruciale della volontà dei rivoluzionari di accelerare il tempo, cercando di "brutalizzarlo nel tentativo di bruciare le tappe". È Mona Ozouf a sottolineare l’illusione fatale della rivoluzione: essa dimentica che “non si può fare l’opera del tempo al suo posto”, pretendendo, erroneamente, di inaugurare una “congiuntura miracolosa” senza la mediazione del tempo, necessaria al concepimento dell'uomo nuovo²⁸¹. Tuttavia, più che il desiderio utopico di creare un uomo nuovo, sembra essere soprattutto la paura del ritorno dell'uomo del presente a sospingere l’azione incendiaria degli attivisti gnostici²⁸². Poiché l’individuo che si fa rivoluzionario è, nel suo presente, un “alieno” che è nel mondo ma non fa parte di esso, estraneo a tutte le strutture sociali da cui si sente escluso e deriso²⁸³, è costante il suo bisogno di “accelerare il ritmo, di velocizzare i cambiamenti e, a tal fine, di surriscaldare il clima per mantenere la tensione sempre alta”²⁸⁴ per evitare che la sua condizione prosegua o si ripresenti.

“Ne consegue un impulso incoercibile alla rigenerazione forzata della società”²⁸⁵, come dimostrato dai due moniti di Robespierre, emblematici della dimensione totalitaria e violenta della rivoluzione: "volevate una rivoluzione senza rivoluzione?" è la dichiarazione sarcasticamente sprezzante che mette in evidenza la brutalità dell’azione rivoluzionaria. “È l’immaginazione che pone solitamente le basi del possibile e dell’impossibile. Ma quando si ha la volontà di agire bene, bisogna avere il coraggio di superare questi limiti”²⁸⁶; ecco l’incitazione del politico

²⁸⁰ Ibidem.

²⁸¹ M. Ozouf, *L’homme régénéré. Essai sur la Révolution française*, Gallimard, Parigi, 1989, p. 12.

²⁸² H. Burstin, *Rivoluzionari, cit.*, cap. I, p. 40.

²⁸³ L. Pellicani, *La società dei giusti, cit.*, p. 270.

²⁸⁴ H. Burstin, *Rivoluzionari, cit.*, cap. I, p. 40.

²⁸⁵ Ibidem.

²⁸⁶ *Archives parlementaires*, t. 72, p. 125, 13 août 1793.

francese durante la Convenzione del 13 agosto 1793 che aprì “le dighe all’onnipotenza della volontà e alle sue conseguenze totalitarie”²⁸⁷.

La deriva autoritaria della rivoluzione si manifesta nelle sue chimere utopistiche e nella volontà di applicare coercitivamente ad un popolo ritenuto accecato dal male contingente del concetto di “mio” e “tuo”. Si esercita violenza sull’individuo in nome di un bene superiore e di un mitico obiettivo finale²⁸⁸. Come osserva Uspenski, uno dei compagni di Neciaiev, "Che diritto abbiamo di togliere la vita a un uomo?". La risposta è emblematica: "Non si tratta di diritto, ma del nostro dovere di eliminare tutto ciò che nuoce alla causa"²⁸⁹. Quando la rivoluzione diventa l'unico valore, non ci sono più diritti, solo doveri²⁹⁰.

Gli attivisti gnostici definiscono il grande mutamento da loro immaginato come “rivoluzione popolare”, ma ciò non cambia il fatto che il movimento rivoluzionario sia strutturato come un esercito, le cui truppe proletarie sono tenute a “eseguire disciplinatamente gli ordini dello stato maggiore composto da coloro che hanno fatto della rivoluzione permanente il loro Beruf”²⁹¹. La grande trasformazione rivoluzionaria non può che essere guidata dagli attori sociali che hanno penetrato i segreti della Gnosi. Pellicani illustra come tutto ciò si dispieghi al pari delle idee a fondamento del mito platonico della caverna:

davanti allo sguardo del filosofo dialettico-rivoluzionario, cioè di colui che è uscito dal mondo delle ombre che gli uomini scambiano per la realtà – le “chimere” e i “dogmi” della società borghese -, la verità finalmente si è resa manifesta e indica la “sola prassi capace di mutare il mondo”²⁹².

Conclude che

tutte le idee estranee alla loro dottrina sono inevitabilmente inquinate e inquinanti: esse non possono che esprimere, sotto mentite spoglie, gli interessi

²⁸⁷ H. Burstin, *Rivoluzionari*, cit., cap. II, p. 7.

²⁸⁸ Ibidem.

²⁸⁹ A. Camus, *L'uomo in rivolta*, cit., p. 176.

²⁹⁰ Ibidem.

²⁹¹ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 284.

²⁹² Ivi, p. 377.

e le illusioni delle forze sociali – che la marcia necessariamente progressiva della Storia si appresta a schiacciare²⁹³.

3.2 Intelligentija e Nichilismo: I motivi che hanno permesso al marxismo di attecchire in Russia

Se, alla luce degli eventi che dolorosamente marchiano il nostro tempo, la grande massima ciceroniana “Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis” può, ahimè, essere facilmente confutata, risulta imprescindibile, nell’ambito dell’analisi pellicaniana del messianesimo russo, il dispiegarsi degli eventi che ne segnarono l’origine e l’ascesa.

Sebbene la Rivoluzione si sia consumata, nei fatti, in pochi giorni, la Russia allestiva la sua trasformazione radicale da mezzo secolo. I fermenti ideologici che avrebbero portato al mutamento ebbero una lunga e tormentata gestazione. Mentre l’Europa, a partire dal XV secolo, diveniva il fulcro dell’individualismo dinamico e si incamminava verso la costituzione delle “società aperte”²⁹⁴, la Russia si aggrappava con le unghie e con i denti ai suoi caratteri dispotici. Essa non è mai stata una mera periferia della civiltà europea né l’ultima propaggine di uno spirito asiatico che, in fondo, la ripudiava; al contrario, si presentava come un amalgama singolare e complessa, una sintesi che si rivelerà infine letale per se stessa e per la storia futura, tra lo spirito bizantino e quello greco-romano²⁹⁵.

La Russia fu teatro di una “vera e propria guerra culturale permanente”²⁹⁶, uno scontro il cui esito più prezioso e insidioso fu l’*intelligencija*, un “fenomeno sociale indotto”²⁹⁷, “prodotto di due distinte civiltà – la civiltà europea e la civiltà russa – di cui la prima, in virtù della sua formidabile potenza radioattiva, ha costretto l’altra a continui adattamenti autoplastici”²⁹⁸.

²⁹³ Ibidem.

²⁹⁴ Cfr., L. Pellicani, *La società dei giusti*, p. 212.

²⁹⁵ Ivi, pp. 209-210.

²⁹⁶ Ivi, cit., p. 210.

²⁹⁷ Ivi, p. 209.

²⁹⁸ Ibidem.

Se la convinzione della Chiesa greco-ortodossa nell'identificare il popolo russo come il “nuovo popolo eletto”, custode di un'ortodossia immacolata, aveva indotto le élite russe a chiudersi in una presunzione di purezza, immaginando Mosca come la Terza Roma²⁹⁹, immune dai veleni europei e isolata come una fortezza assediata nelle sue tradizionali forme di vita e pensiero, la crescente disparità economica con i suoi "avversari" rese tale chiusura insostenibile. La Russia, inevitabilmente, dovette piegarsi alle pressioni del Dio denaro, costretta ad abbracciare, almeno in parte, le influenze esterne per non soccombere alla potenza economica occidentale. Nella storia è manifesto come tutti, volenti o nolenti, capitolino sotto questa inesorabile forza. Così accadde anche al novello popolo eletto durante la rivoluzione petrina, una risposta alla sfida del capitalismo occidentale, un tentativo disperato di preservare la preziosa autonomia politica di fronte alla minaccia, potenzialmente letale, della “colonizzazione economica”³⁰⁰ occidentale.

Fu un punto di svolta epocale: le élite russe, avviluppate nella convinzione della loro missione divina, dovettero riconoscere l'impellente necessità di adattamento. Tale adeguamento si concretizzò in un tentativo di assimilazione delle tecniche occidentali, pur preservando l'integrità di una visione del mondo profondamente radicata nell'ortodossia russa. Questa tensione tra l'apertura verso l'Occidente e la salvaguardia delle proprie tradizioni, costituisce uno dei nodi fondamentali del messianesimo russo. Il processo di occidentalizzazione della civiltà russa si configurò come un'“autocolonizzazione culturale”³⁰¹: non si trattò di una acculturazione indiscriminata, ma di un fenomeno complesso e ambivalente. Le élites al potere “presero a imitare le forme di vita dell'Europa occidentale”³⁰², mentre la maggioranza dei sudditi dell'Impero rimase all'oscuro di tratti caratteristici del modello. E rimarrà tale soprattutto perché i tratti essenziali del dispotismo carismatico, tipico della tradizione bizantina, continuarono a incombere nella storia russa come il suo stendardo più splendente. Questo dispotismo venne mantenuto in vita durante l'acculturazione petrina, la quale fu essenzialmente “materiale, non già spirituale”³⁰³. Si venne così a creare un “fossato intellettuale e morale

²⁹⁹ Cfr., V. Gitermann, *Storia della Russia*, La Nuova Italia, Firenze, 1980. Vol. 1, p. 54.

³⁰⁰ R. Portal, *Pierre le Grand*, Editions Complexe, Bruxelles, 1990, p. 291.

³⁰¹ L. Pellicani, *La società dei giusti, cit.*, p. 219.

³⁰² *Ibidem*.

³⁰³ *Ivi*, p. 220.

tra governanti e governati”³⁰⁴, che col tempo si allargò fino a divenire un abisso irreparabile. Questo divario generò uno scisma nell’anima russa, che, a partire dalla rivoluzione petrina, fu tirata in due direzioni contrarie e incompatibili: da un lato la fedeltà a se stessa e “alla speciale missione divina da cui si sentiva investita”³⁰⁵, dall’altro l’assorbimento senza riserve nella civiltà occidentale.

Così, fiorisce dal suolo dell’ineguaglianza il bocciolo dell’intelligenza laica. Quando la combinazione tra tradizionalismo e moralismo, l’equilibrio fondante seppur precario, su cui si basava la rivoluzione di Pietro il Grande, si concretizzò nella necessità di istituire università³⁰⁶, emerse quella nuova classe di uomini, destinati a segnare la sorte del paese. Essi rappresentarono una “novità assoluta”: una “una minoranza acculturata, condannata, per ciò stesso, a vivere in due universi spirituali reciprocamente repulsivi – quello della tradizione autoctona e quello della tradizione esotica -, senza, peraltro, potersi identificare con uno di essi. Il che trasforma l’*intelligencija* in una classe destinata all’alienazione e quindi all’infelicità permanente”³⁰⁷.

La guerra di cui si fecero promotori fu duplice: una contro “la società che [li aveva] generata”, con l’obiettivo di “riplasmarla secondo i nuovi valori che [avevano] assorbito durante il processo di acculturazione”³⁰⁸; l’altra verso “la società aggressora, di cui, per altro, [sentivano] il fascino”³⁰⁹.

Pellicani accentua la tragicità di questa dinamica affermando che l’intelligenza deve “condurre questa doppia battaglia in una condizione di sradicamento culturale, poiché non vive in un mondo che possa dire suo”³¹⁰. E “stando così le cose, nessun compromesso era possibile, e persino immaginabile, fra le élites del potere [...] e l’*intelligencija*”³¹¹. Condannate a un conflitto perpetuo, queste forze sono destinate a scontrarsi nell’arena della storia, dove l’*intelligencija*, nella sua alienazione, trova il senso della propria esistenza nella rivoluzione.

³⁰⁴ Ivi, p. 219.

³⁰⁵ Ibidem.

³⁰⁶ Cfr., L. Pellicani, *La società dei giusti*, p. 222.

³⁰⁷ Ivi, cit. pp. 222-223.

³⁰⁸ Ivi, p. 223.

³⁰⁹ Ibidem.

³¹⁰ Ibidem.

³¹¹ Ivi, p. 226.

Inspirata dalle stesse pulsioni che avevano animato i rivoluzionari prima di loro, la nuova élite di infelici trasformò il proprio sentimento di estraneità in un motore propulsore di rinascita spirituale. Il tipico *modus operandi* è noto: proclamandosi “santa laica”³¹², l’*intelligencija* associava il suo movimento di contestazione a “tutto ciò che di nobile e di degno poteva immaginare”³¹³. Essi seguirono le tracce degli gnostici che, prima di loro, avevano tentato di calpestare il mondo con scarponi da guerra. Anche per gli intellettuali declassati russi, lo scopo sembrava essere quello di segnare la storia con orme profonde imbevute di sangue: la distruzione divenne per loro sia il fine che il mezzo, incarnando perfettamente le parole di Bakunin: “la passione della distruzione è insieme una passione creativa”³¹⁴. Il grido “Tutto o nulla”³¹⁵ risuonava come il mantra di un’élite che si riteneva “l’avamposto della rivoluzione”³¹⁶, “operante in un Paese ottusamente legato a forme di vita barbare e perciò stesso insensibile ai suoi incitamenti e affatto incapace di intendere”³¹⁷ i suoi messaggi. Isolata e alienata, questa élite non poteva fare altro che fantasticare un rivolgimento totale della società, un palingenesi che, nella loro visione, avrebbe finalmente risolto la tensione esistenziale tra tradizione e modernità.

Il rivoluzionario è un uomo perduto in partenza. [...] Un unico interesse lo assorbe e ne esclude ogni altro, un unico pensiero, un’unica passione – la rivoluzione [...]. Conosce un’unica scienza, la scienza della distruzione [...]. Egli disprezza l’opinione pubblica. Disprezza e detesta la morale vigente nella società in goni suo motivo e manifestazione. Per lui è morale tutto ciò che contribuisce al trionfo della rivoluzione; immorale e criminale tutto ciò che l’ostacola³¹⁸.

I “vagabondi della terra russa”³¹⁹, nel progressivo, seppur marginale, avvicinamento della loro società al paradigma occidentale, si inserirono sempre più convintamente nei ranghi dell’opposizione, trovandosi così a fronteggiare il nemico

³¹² Cfr., L. Pellicani, *La società dei giusti*, p. 228.

³¹³ Ibidem.

³¹⁴ Così aveva sentenziato Bakunin nel celebre articolo *Die Reaction in Deutschland*.

³¹⁵ La formula si trova in una lettera scritta da Bakunin nel 1845 ai fratelli e alle sorelle.

³¹⁶ J. Roth, *Il profeta muto*, Bompiani, Milano, 1990, p. 84.

³¹⁷ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., pp. 228-229.

³¹⁸ S. Nečaev, *Catechismo del rivoluzionario*, in M. Confino, *Il catechismo del rivoluzionario*, Adelphi, Milano, 1976, p. 125.

³¹⁹ Così Dostoevskij chiamò coloro che Turgenev avrebbe poi reso noti con l’appellativo di “nichilisti” nel suo celebre romanzo “Padri e figli”.

primario designato: la burocrazia zarista. Tuttavia, tra questa e l'*intelligencija* rivoluzionaria, le somiglianze emergono con evidenza maggiore delle differenze. Entrambe si muovevano con cieca convinzione secondo la medesima "logica marziale, del tutto incompatibile con la logica della democrazia liberale"³²⁰. Analogamente alla brutalità dei ranghi imperiali nei confronti dei nemici, gli "uomini della negazione"³²¹ dell'*intelligencija* russa fecero dell'estremismo, intolleranza e massimalismo il loro baluardo.

L'occidentalismo della nuova *intelligencija*, come dichiara convintamente Pellicani, era assai *sui generis*³²²: "in nome dei valori e dei principi della "scienza profana" rifiutavano la "vecchia Russia"³²³; ma la loro "nuova Russia" non era una copia dell'Europa liberale, che non amavano punto per il suo individualismo atomistico e per lo strapotere della ricchezza borghese". I nuovi sacerdoti della rivoluzione erano pervasi da una "tragica ironia"³²⁴: sebbene percepissero intollerabile la distanza tra la loro patria e l'Europa, un sentimento sempre più bruciante man mano che tale distanza si accorciava, "essi non intendevano affatto adottare il modello occidentale"³²⁵. Al contrario, auspicavano all'edificazione nella terra natia di qualcosa di "radicalmente altro rispetto al tipo di civiltà che si era sviluppato in Europa e nel quale vedevano con orrore il trionfo del mercante"³²⁶.

L'occasione perfetta per dare effettività alla "grande causa"³²⁷ si presentò come un prodigio cosmico, un confluire di eventi che trascendevano l'azione dell'*intelligencija*: la rivoluzione trovò il suo varco nella fragilità dei suoi avversari, abbattuti dal peso delle proprie debolezze. I militanti rivoluzionari non ebbero neanche il tempo di sguainare la spada, che il vecchio regime si sgretolò sotto i loro occhi.

³²⁰ L. Pellicani, *La società dei giusti, cit.*, p. 234.

³²¹ A. Herzen, *Dall'altra sponda*, Adelphi, Milano, 1993, p. 198.

³²² L. Pellicani, *La società dei giusti, cit.*, p. 249.

³²³ *Ibidem*.

³²⁴ *Ivi*, p. 234.

³²⁵ *Ivi*, p. 249.

³²⁶ *Ibidem*.

³²⁷ P. Kropotkin, *Memorie di un rivoluzionario*, Feltrinelli, Milano, 1969, p. 163.

Nel 1880, con la nascita del primo partito rivoluzionario, la *Volontà del Popolo*, il malessere della società russa si manifestò nella sua tragicità. Un'insofferenza, radicata nel tessuto civile, si armò di “bombe e rivoltelle” contro il simbolo dell'oppressione politica e dello scontento esistenziale: lo zar Alessandro II cadde assassinato³²⁸. Nonostante nessun rivoluzionario sfuggì alla condanna a morte – noto il caso di Aleksandr Ul'janov, membro di un gruppo terrorista e fratello maggiore del futuro volto della rivoluzione, Lenin -, il 1° marzo 1881 segnò un momento epocale. Forgiò negli animi russi una fiamma ribelle che avrebbe atteso la sua “congiunzione astrale” per riemergere. Tra il 1890 e il 1905, la marcia verso la rivoluzione avanzò ulteriormente: in quegli anni si consolidò forma un vasto proletariato e, all'alba del secolo nuovo, nacquero due grandi partiti rivoluzionari, operanti inizialmente nella clandestinità: il Partito Socialista-Rivoluzionario e il Partito Operaio Social-Democratico, che presto si sarebbe scisso in menscevichi e maggioranza bolscevica³²⁹. Con lo scoppio della Prima guerra mondiale, la “vigilia della rivoluzione socialista”³³⁰, venne rivelata l'insostenibilità del regime zarista. Questo “crollò di schianto, travolto da un colossale ammutinamento popolare”³³¹. Anche il tentativo di instaurare un regime borghese fallì³³². Le sue aspirazioni moderate furono schiacciate sotto l'impeto bolscevico. La rivolta dei contadini e l'insurrezione dei proletari aveva consegnato definitivamente al nuovo partito rivoluzionario le chiavi per la vittoria, consacrandolo come l'artefice del grande stravolgimento russo.

Era l'inizio della fine.

3.3 Leninismo: Il volto della Rivoluzione

Il 22 aprile 1870, in Russia, un'idea si incarnò in un uomo: Vladimir Il'ič Ul'janov, che il mondo avrebbe conosciuto come Lenin. Architetto della Rivoluzione d'Ottobre, primo

³²⁸ Cfr. V. Serge, *La Rivoluzione russa*, Bollati Boringhieri editore, Torino, 2021, cap. 1, pp. 1-2.

³²⁹ Ivi, p. 3.

³³⁰ A. Salomoni, *La Rivoluzione russa – personaggi ed eventi della storia*, Pelago, Milano, 2022, cit., cap. 1, p. 5.

³³¹ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 326.

³³² Cfr. V. Serge, *La Rivoluzione russa*, cap. 1, p. 40.

presidente dell'Unione Sovietica, e guida del comunismo internazionale tra il 1917 e il 1924, Lenin portò avanti l'eredità di Karl Marx, diventando uno dei più influenti leader rivoluzionari della storia.

Waclav Makhaiski, con una perspicacia condivisa anche da Pellicani, definiva il leninismo come la “scienza gesuitica dei marxisti”³³³. A sostegno di questa visione, arrivano le riflessioni di Edward Carr, storico che, partendo da posizioni liberali, si avvicinò progressivamente al marxismo. Quando Carr affermava che la rivoluzione russa fosse stata "realizzata e preservata non da una classe, ma da un partito che si autoproclamava rappresentante e avanguardia di una classe"³³⁴, non faceva altro che rimarcare la distanza tra il progetto di Lenin e la concezione originaria di Marx. Per il filosofo del *Capitale*, la società comunista sarebbe emersa con l'estinzione del capitalismo nel suo stadio finale: una società perfetta nata dalle ceneri di un sistema intrinsecamente contraddittorio. Marx concepiva la società socialista non come creazione *ex nihilo*, ma come un esito inevitabile delle crisi interne a un sistema obsoleto. Lenin, al contrario, vedeva la società comunista come un progetto da forgiare intenzionalmente mediante un'azione violenta su quella esistente, arrestando e invertendo la sua evoluzione spontanea³³⁵.

Questa reinterpretazione del marxismo trovava maggiore conforto nelle previsioni di Marx sui futuri epicentri della rivoluzione. Egli immaginava la rivoluzione nei paesi dove la società borghese si era pienamente sviluppata e aveva esaurito tutte le sue potenzialità. In questa prospettiva, la desolata e arretrata Russia, priva di una robusta società borghese, non avrebbe mai potuto essere il terreno fertile per il fiore della rivoluzione. Lenin, però, non poteva tollerare che le placide attenzioni deterministiche frenassero il volontarismo che gli ardeva nel petto. Questa rivoluzione si doveva fare. Era giunto il tempo della rivoluzione per lui. Così, quando nel 1917 la Russia fu “colpita da un triplice collasso: militare, politico e sociale”³³⁶, Lenin intuì che la crisi era ormai matura; "la storia", scrisse al comitato centrale del suo partito, "non perdonerà alcun ritardo a rivoluzionari che

³³³ J. W. Makhaiski, op. cit., pp. 156 e ss.

³³⁴ E.H. Carr, *La rivoluzione russa. Da Lenin a Stalin 1917-1929*, Einaudi, Torino 1980.

³³⁵ Cfr., L. Pellicani, *La società dei giusti*, p. 187.

³³⁶ Ivi, p. 340.

potrebbero vincere immediatamente". L'attesa, nella visione leninista, diventava un crimine contro la rivoluzione stessa.

Poiché la classe operaia non era in grado di alimentare autonomamente la macchina rivoluzionaria, il compito di accendere e guidare la coscienza rivoluzionaria nei lavoratori, sempre esposti ai mali del riformismo, spettava agli intellettuali Marx-leninisti. Il lavoro teorico dell'intelligenza era il cuore pulsante dell'azione rivoluzionaria³³⁷. Lenin, quindi, "teorizzava la necessità di trasformare la superiorità scientifica degli intellettuali sui proletari in superiorità politica"³³⁸. analogamente a come i generali imponevano la loro preminenza sui soldati, Lenin concepiva il rapporto tra intelligenza e lavoratori: sebbene questi ultimi fossero essenziali alla rivoluzione, ricoprivano un ruolo meramente "fisico", simile a quello dei soldati in guerra. Erano semplici "masse di manovra"³³⁹, l'armata della rivoluzione. Il cervello di quest'ultima non poteva essere costituito da individui privi delle qualità intellettuali necessarie per definire un piano strategico efficace. Si delineava così una "nuova gerarchia sociale non più basata sulla egemonia degli *haves* sugli *have-nots*, bensì sulla egemonia dei *knows* sui *know-nots*"³⁴⁰.

Non ci sembra prematuro giungere a una conclusione che lo stesso Pellicani sosterrà: quella di Lenin era "una dittatura, certo, ma non la dittatura del proletariato, bensì la dittatura di un pugno di politici, vale a dire una dittatura nel senso borghese, nel senso del dominio giacobino"³⁴¹. E così non può che essere se si considera la teoria leniniana come ideologia dell'intelligenza. Il partito, definito "avanguardia armata del proletariato", "non era altro che la legittimazione del diritto storico degli intellettuali rivoluzionari al monopolio della rappresentanza esistenziale, il quale doveva essere esercitato anche contro gli operai, qualora questi si fossero rivelati incapaci di intendere i loro interessi reali"³⁴². Si trattava, in sostanza, di un'"agenzia specializzata nella selezione e nella

³³⁷ Poiché "la coscienza rivoluzionaria non è una conseguenza automatica della condizione operaia e neanche qualcosa cui gli operai possono giungere autonomamente nel corso delle loro lotte sindacali, bensì il frutto di un complesso lavoro teorico, che richiede competenze specifiche che solo gli specialisti della produzione spirituale posseggono" (L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p.188).

³³⁸ *Ivi*, p. 189.

³³⁹ *Ibidem*.

³⁴⁰ J. W. Makhaiski, op. cit., pp. 156 e ss.

³⁴¹ R. Luxemburg, *Scritti scelti*, a cura di L. Amodio, Einaudi, Torino, 1975.

³⁴² L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 190.

professionalizzazione del personale rivoluzionario”³⁴³, una catena di montaggio che generava un’élite tecnocratica di nuovo tipo.

Una tale strutturazione del partito trova le sue radici in una visione del mondo, derivata dai padri fondatori del socialismo scientifico, che concepisce la realtà come un campo di battaglia in cui si fronteggiano il “partito della corruzione” e il “partito della rivoluzione”³⁴⁴. In questa lotta titanica, le baionette diventano strumenti indispensabili per imporre la “giusta coscienza”³⁴⁵ della volontà demiurgica degli illuminati. Così, quella parte “che sente il diritto-dovere di diventare il Tutto”³⁴⁶, non può che assumere le sembianze di un’entità paramilitare. La comune dogmatica fede avrebbe cementato il sodalizio indissolubile tra il ristretto numero di eletti, accomodati ai vertici dell’organizzazione, e le masse, il cui unico compito sarebbe stato quello di “servire senza discutere”³⁴⁷.

Così, il partito assumeva le sembianze di una “macchina da guerra”, un’organizzazione implacabile, determinata a demolire ogni traccia della città dell’Avere. Questa distruzione non ammetteva clemenza: la pena capitale veniva inflitta senza processo a “idee, istituzioni, pratiche, uomini”. Nulla doveva essere risparmiato³⁴⁸. Chiunque o qualunque cosa ostacolasse il cammino della storia, che secondo Trockij coincideva con i passi della rivoluzione comunista³⁴⁹, sarebbe stato “eliminato dalla faccia della terra”. La fede rivoluzionaria imponeva una “guerra lunga, tenace, disperata per la vita e per la morte”³⁵⁰, dove la morte rappresentava la perpetuazione del dominio borghese. Per Lenin, l’”arena civile” doveva trasformarsi in “arena militare”³⁵¹ affinché la marcia proletaria verso la rivoluzione potesse trionfare.

Da siffatto schema operativo, non sorprende che centralizzazione assoluta, disciplina militare, epurazione permanente e indottrinamento intensivo figurino nei capisaldi della

³⁴³ Ivi, p. 207.

³⁴⁴ Cfr., L. Pellicani, *La società dei giusti*, p. 187.

³⁴⁵ Ivi, p. 190.

³⁴⁶ Ivi, p. 191.

³⁴⁷ F. Borkenau, *Storia del comunismo europeo*, Neri Pozza, Venezia, 1963, p. 32.

³⁴⁸ Cfr. Lenin, *Che fare?*, pp. 369-370.

³⁴⁹ Cfr. L. Trockij, *La mia vita*, p. 321.

³⁵⁰ Lenin, *Che fare?*, cit., p. 368.

³⁵¹ H.D. Lasswell, A. Kaplan, *Potere e società*, Etas Kompass, Milano, 1969, p. 269.

“Bibbia rivoluzionaria”. Questi elementi non solo garantivano l’aggressività nell’attacco, ma fungevano anche da sistemi di protezione³⁵², “argini creati con lo specifico obiettivo di impedire che le fetide acque del pantano borghese possano penetrare nell’oasi di purezza”³⁵³. Pellicani osserva come il centralismo spietato leninista, volto a instillare una psicologia dello stato d’assedio nel movimento socialista, mirasse a rendere il nucleo dei rivoluzionari di professione psicologicamente e moralmente invulnerabile, isolandoli spiritualmente dal contesto circostante³⁵⁴:

il partito di tipo nuovo ideato e costruito da Lenin è un *Bund*, vale a dire un ordine religioso, composto, come tutti gli ordini religiosi, da un ristrettissimo numero di individui che “si raccolgono insieme come veracemente rigenerati” e che sono pronti a tutto sacrificare [...] per servire la sacrosanta causa con la quale si sono identificati [...]. Questo significa che il partito leninista è una istituzione ierocratica nel senso specificato da Nietzsche: “un edificio di dominazione che assicura il posto supremo agli uomini più spirituali e crede alla potenza dello spirito”³⁵⁵.

Pellicani descrive il partito leninista come il più “energico e coerente sforzo di edificare sulla roccia del proletariato la Chiesa del futuro che tanti rivoluzionari, a partire da Robespierre e Saint-Jules, avevano sognato e ardentemente desiderato”³⁵⁶. Quello che poteva sembrare un’utopia evanescente si concretizzò con il programma bolscevico e la completa sostituzione della società civile con lo Stato onniproprietario³⁵⁷. Con la professionalizzazione del rivoluzionario e la creazione dell’impianto statale profetizzato da Lenin, si inaugurava “l’era dell’espansione planetaria dello gnosticismo rivoluzionario”³⁵⁸. Finiva così “l’epoca romantica delle rivoluzioni”³⁵⁹ e iniziava quella

³⁵² “Un partito marxista è una sorta di bunker culturale, ermeticamente chiuso nelle sue certezze ideologiche, che nessun messaggio esterno può scalfire, poiché è solo al suo interno che abitano la Verità e il Bene” (L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 201).

³⁵³ *Ivi*, p. 193.

³⁵⁴ *Ibidem*.

³⁵⁵ *Ivi*, pp. 204-205.

³⁵⁶ *Ivi*, p. 206.

³⁵⁷ Cfr. L. Pellicani, *La società dei giusti*, p. 342.

³⁵⁸ *Ivi*, cit., p. 328.

³⁵⁹ *Ivi*, p. 207.

tecnocratica. L'avvenire veniva strappato dalle mani della storia e consegnato, in pochi giorni e da una manciata di individui, ai fanatici dell'apocalisse.

3.3.1 Struttura dello stato bolscevico

Ancora risuona l'eco del mantra rivoluzionario del 1917: "Il regno dei lavoratori non avrà fine"³⁶⁰. Proiettati verso il futuro radioso delineato dal loro profeta, i marx-leninisti abbracciarono questa massima come loro credo supremo. Eppure, la sua vera portata rimase incompresa ai più, nonostante in quelle poche parole fosse racchiuso il cuore della filosofia di Lenin: quale regno e il sangue di chi ne avrebbe costituito le fondamenta. L'ebbro entusiasmo della distruzione rimandava il momento della costruzione. Ma "Il totalitarismo è in noi," scriveva con amara rassegnazione Victor Serge. "Quale tragico cammino abbiamo percorso in questi trent'anni! L'evento più carico di speranza, il più maestoso della nostra epoca, sembra essersi ritorto contro di noi. Cosa rimane degli indimenticabili entusiasmi del 1917? Molti uomini della mia generazione, comunisti della prima ora, provano nei confronti della Rivoluzione russa solo amarezza"³⁶¹.

La vera natura della rivoluzione emerse chiaramente quando il decreto dell'8 novembre 1917 istituì il Consiglio dei Commissari del Popolo, definito un "governo provvisorio degli operai e dei contadini"³⁶², con l'incarico di operare sino alla convocazione dell'Assemblea Costituente. Tuttavia, le elezioni di quest'ultima inflissero una pesante sconfitta ai bolscevichi, che ottennero solo 175 seggi su 715. Incapace di tollerare una tale disfatta, Lenin sciolse l'assemblea appena costituita, etichettandola come una "fabbrica da chiacchiere"³⁶³. La rivoluzione bolscevica, lentamente ma inesorabilmente, mostrava il suo vero volto e il governo rivoluzionario si fece strumento di "sterminio dell'opposizione in qualsiasi forma"³⁶⁴. Celebri le parole di Lenin, che tuonava: "schiacciare la resistenza degli sfruttatori" per instaurare "un potere non vincolato da

³⁶⁰ V. Serge, *Memorie di un rivoluzionario*, cit., p. 163.

³⁶¹ V. Serge, *La Rivoluzione russa*, cit., cap. II, pp. 2-3.

³⁶² E.H. Carr, *La Rivoluzione bolscevica*, cit., p. 105.

³⁶³ M. Heller, A. Nekric, *Storia dell'URSS*, Rizzoli, Milano, 1984, p. 45.

³⁶⁴ A. Balabanova, *La mia vita di rivoluzionaria*, Feltrinelli, Milano, 1979, p.150.

alcuna legge”, concentrato nelle mani di “una vera e propria oligarchia: [...] il Comitato centrale del partito”³⁶⁵.

Difatti, la natura del governo rivoluzionario era intrinsecamente terroristica. Dittatura, non governo: la prima, monopartitica, del XX secolo³⁶⁶. Dai campi di concentramento, ai processi sommari, fino alle azioni omicide della Ceka, l’obiettivo dell’eletto “governo” bolscevico era di “rifare il popolo russo e l’umanità intera”³⁶⁷. Lo gnosticismo marx-leninista disprezzava, di fatto, ogni invito ad accogliere le manifestazioni della vita terrena, comprese quelle dolorose, senza rincorrere l’illusione-speranza di un cielo idealizzato. Per i rivoluzionari, l’assalto al cielo costituiva il nucleo del credo rivoltoso. Come gli gnostici che li avevano preceduti, miravano a sottrarre i cieli dalle entità demiurgiche per innalzare la terra al suo presunto, ormai perduto, stato di perfezione. In tale ottica, era “naturale” che la dittatura del proletariato non si limitasse a esercitare il suo potere solo sugli agenti corruttori della società, ovvero la borghesia. Essa doveva agire indiscriminatamente, rivitalizzando coloro che avevano perso la linfa vitale ma che non erano ancora stati completamente consumati dalla forza avara del capitale: quella parte “non ancora cosciente e retriva dei proletari e dei loro alleati”³⁶⁸. In modo analogo, era necessario eliminare coloro che non riuscivano né sarebbero mai riusciti ad adattarsi alla velocità richiesta per il compimento della missione rivoluzionaria, al punto che alcuni si spinsero a dichiarare: “i riformisti. I riformisti li si fucila”³⁶⁹. Era l’umanità stessa ad essere negata; spogliati della loro essenza, gli uomini erano definiti unicamente dalle idee che professavano. E fattasi unica religione quella rivoluzionaria, ogni pensiero alternativo a quello marxista-leninista diveniva motivo di condanna. Borghesi, “sospetti”, “elementi nocivi” e anche i “cittadini inutili”³⁷⁰ che non servivano alla causa dell’armata rivoluzionaria, erano destinati a una sola sorte.

Il Partito comunista si identificava, ex definitione, con il marxismo; il marxismo con il proletariato, e quest’ultimo con la “volontà della Storia”.

³⁶⁵ Lenin, *L’estremismo, malattia infantile del comunismo*, cit., pp. 37-38.

³⁶⁶ Cfr., L. Pellicani, *La società dei giusti*, p. 331.

³⁶⁷ B.D. Wolfe, *Le lèninisme*, in M.M. Drachkovitch (a cura di), *De Marx à Mao Tse-Toung*, Calmann-Lévy, Paris, 1967, p. 82.

³⁶⁸ Cit. da M. Ferro, op. cit., p. 61.

³⁶⁹ Ibidem.

³⁷⁰ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 334.

Sicché i bolscevichi ritenevano – del tutto logicamente, dato l’universo ideologico di “menzogna organica” entro il quale si muovevano – che, instaurando il terrore, usavano la violenza come un’ostetrica: si limitavano, giusta la famosa metafora di Marx, ad aiutare il parto della nuova società³⁷¹.

L’ossessione per la purezza dottrinale era insieme la matrice e l’obiettivo del partito. Questo assillo trovava spiegazione nel grado di coesione intellettuale e morale necessario per mantenere vivo un credo rivoluzionario di quella portata. In un perpetuo tumulto di forze contrastanti, il successo della Rivoluzione poteva essere garantito solo attraverso l’impenetrabilità del “corpo dei consacrati”³⁷². Lenin invocava il “lavoro ideologico”³⁷³ per creare un autentico movimento rivoluzionario, una nozione che esigeva una totale rottura degli individui con il mondo esterno e una completa identificazione con la missione “di cui la setta si sente carismaticamente investita. Solo attraverso questa completa rigenerazione e possessione ideologica poteva nascere l’”uomo nuovo”³⁷⁴. Come spiegato da Pellicani, “la vocazione profonda di una setta gnostica è non essere altro, in tutte le sue manifestazioni, che la materializzazione dell’ideologia che definisce la natura e la ragione d’essere della setta medesima”³⁷⁵. La purezza, pertanto, si rispecchiava nell’“ortodossia”: una “difesa a oltranza della sola teoria – il socialismo scientifico – capace di impedire il prevalere della spontaneità sulla coscienza”³⁷⁶. Ogni sottomissione del movimento operaio alla spontaneità rappresentava una “deviazione intellettuale e morale”³⁷⁷, un pericoloso opportunismo. Così si spiega l’attenzione maniacale dei partiti comunisti verso i problemi organizzativi: non si avrebbe garanzia di purezza ideologica senza il più assoluto controllo delle menti e dei cuori delle pedine dell’apparato rivoluzionario. Tuttavia,

se i bolscevichi si fossero limitati a praticare il terrorismo, mai e poi mai sarebbero riusciti a ottenere il necessario consenso di massa per annientare gli altri partiti ed estendere il loro dominio su tutta la Russia. Essi vinsero

³⁷¹ Ivi, cit., pp. 335-336.

³⁷² Ivi, p. 193.

³⁷³ Ivi, p. 273.

³⁷⁴ Cfr. Ivi, p. 274.

³⁷⁵ Ivi, p. 278.

³⁷⁶ Ivi, p. 194.

³⁷⁷ Ibidem.

perché alzarono il triplice standardo della pace, del potere ai soviet e della terra ai contadini e perché propalarono l'Utopia chiliastica della società senza classi e senza Stato³⁷⁸.

Quando la paura si impossessò della società civile russa a seguito della Grande Guerra e del lungo conflitto civile, i bolscevichi seppero impadronirsi di tale sentimento, trasformandolo in un potente alleato³⁷⁹. Coniugandolo al modello del terrore e agli altri tratti distintivi del manicheismo giacobino, essi lo presentarono come unico strumento capace di risollevare le sorti di una Russia inginocchiata e tremante. E poiché tutti gli “elementi più attivi e creativi della popolazione”³⁸⁰ avevano abbandonato la madrepatria a un destino apparentemente segnato, il vuoto sociale creatosi fu facilmente colmato dalla potenza retorica rivoluzionaria. Un vuoto socio-politico che rese il paese “facile preda dell'unica forza dotata di una forte coesione interna e animata dalla ferrea determinazione di imporre il suo dominio totale”³⁸¹.

Il primo passo fu la statalizzazione di stampa, radio e cinema³⁸². “L'universo simbolico” che questi strumenti erano deputati a creare era essenziale alla genesi degli uomini nuovi, inseriti in un ambiente omogeneo e compatto, circoscritto alle espressioni ideologiche del Partito: “l'ideologia e la realtà diventano di fatto un'unica cosa – nel senso che la prima schiaccia e occulta la seconda – e la manipolazione delle menti può essere totale”³⁸³. Gli uomini non avevano alcuna possibilità di scelta. Non potevano far altro che riconoscere nell'immagine del mondo presentata e diffusa dagli strumenti del regime, la corrispondenza esatta con la realtà circostante. Quando Hannah Arendt si cimentò nella definizione dei tratti costitutivi di un regime totalitario, non le sfuggì quello del controllo assoluto dei mezzi di propaganda; essi, necessari all'indottrinamento, rappresentavano una delle molteplici forme di violenza operate dal potere. Un terrore usato non solo per sottomettere la gente – processo che, secondo le analisi della storica, avveniva

³⁷⁸ Ivi, p. 338.

³⁷⁹ Cfr., ivi, p. 339.

³⁸⁰ M. Malia, *La Rivoluzione russa e i suoi sviluppi*, il Mulino, Bologna, 1974, p. 156.

³⁸¹ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 339.

³⁸² Cfr., Ivi, p. 454.

³⁸³ Ibidem.

soprattutto nella fase iniziale di ascesa e consolidamento del partito – ma anche e soprattutto “per realizzare costantemente le proprie dottrine ideologiche e disposizioni pratiche”³⁸⁴.

Strutturata come una cittadella costantemente angosciata dal timore di un imminente assedio, il Partito-Stato dei bolscevichi richiedeva una sorveglianza inquisitoriale, non dissimile da quella esercitata dalla Chiesa controriformistica³⁸⁵. Tale vigilanza era imperativa per prevenire qualsiasi forma di corruzione spirituale nel popolo recentemente convertito, seppur parzialmente. Questa logica portò a un isolamento culturale e a un controllo sospettoso e onnipervasivo dell’intera società. Il “Modello Singalev”³⁸⁶ istituzionalizzò un clima di sorveglianza tale da evocare quello che Orwell avrebbe descritto in epoca successiva: “Ogni membro della società sorveglia gelosamente l’altro e controlla ciascuno [...]. Controllo pubblico a ogni ora e momento. Ciascuno deve spiare l’altro e denunciarlo”³⁸⁷. Questa realtà non si limitava alla sola ricerca ossessiva di unità spirituale perseguita dal partito, ma era anche cruciale per la sua stessa sopravvivenza. Gli individui erano obbligati a credere “in ciò che non esiste e a negare la realtà”³⁸⁸ poiché il presente doveva “cessare di essere percepito come esperienza per diventare attesa pura, ibernazione politica e spirituale”³⁸⁹. La Rivoluzione non poteva che configurarsi come un “regno della menzogna”³⁹⁰.

Se tale era la situazione, il passo successivo doveva inevitabilmente consistere nella ridicolizzazione del nemico di classe. Poiché “l’esistenza storica di una dittatura gnostica è inscindibile dall’evocazione di un Nemico Assoluto contro il quale scatenare quel potente fattore di unificazione e di mobilitazione che è l’odio”³⁹¹, il combattimento ad oltranza dei bolscevichi contro il presunto marciume della società era costante e senza fine. La sopravvivenza della dottrina e la perpetuazione del suo potere erano garantite da questa dicotomia ideologica e sociale: con

³⁸⁴ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Meridian Books, New York, 1964, cit., p. 341.

³⁸⁵ Cfr. A. Alcalá (a cura di), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Arici, Barcelona, 1984.

³⁸⁶ L. Pellicani, *La società dei giusti*, p. 457.

³⁸⁷ F. Dostoevskij, *Taccuini per “I demoni”*, Sansoni, Firenze, 1958, pp. 1098-1099.

³⁸⁸ M. Heller, op. cit., p. 231.

³⁸⁹ C. Dumitresco, *La Cité totale*, Seuil, Paris, 1980, p. 95.

³⁹⁰ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 456.

³⁹¹ Ivi, p. 455.

l'eliminazione totale di una forza avversa da dover cancellare dalle pagine della storia, come avrebbero potuto giustificare "il quotidiano incitamento a vigilare, controllare, sospettare, denunciare"³⁹² che era, e sarebbe sempre stato, il fondamento del loro regime? Il clima psicologico di un perpetuo "stadio d'assedio" era la linfa vitale di una retorica perennemente angosciata dalla minaccia della delegittimazione e delle sue conseguenze. Soggiogare il razicinio umano sotto l'egida della "pedagogia dell'odio"³⁹³ rappresentava la scelta più rassicurante per le élite rivoluzionarie.

Per illustrare il meccanismo intrinseco alla macchina bolscevica, Pellicani si avvale dei concetti di *kosmos* e *taxis* propri della filosofia di Hayek. Il primo, che rappresenta un ordine spontaneo, privo di finalità ultima, consente agli individui di operare secondo schemi e obiettivi autonomamente scelti. In netto contrasto, la *taxis* si configura come un ordine strutturato, finalizzato a delineare un *modus operandi* preciso, orientato verso un fine predefinito³⁹⁴. La società russa sotto il giogo bolscevico non poteva che rientrare in questa seconda categorizzazione: non era forse una società civile "spossessata di tutti i mezzi di sussistenza, privata di ogni possibilità di autoregolazione e di iniziativa, e imprigionata nella gabbia d'acciaio di un Apparato burocratico-manageriale ideologicamente ispirato"³⁹⁵ quella sotto il comando dei Rossi? Ogni forma di pluralismo doveva essere soppressa. Che fosse ideologico, materiale o nei fini, la possibilità di qualcosa di "altro" rispetto ai dogmi rivoluzionari doveva essere cancellata³⁹⁶. E infatti, sosteneva Mises, "in una società socialista il cittadino non può avere maggior libertà di un soldato in un esercito"³⁹⁷. Ciò avviene perché la missione rivoluzionaria si identifica con l'epurazione totale dell'individualismo³⁹⁸. E solo il Partito, "depositario della fede",

³⁹² Ibidem.

³⁹³ Ibidem.

³⁹⁴ Cfr. F.A. Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, il Saggiatore, Milano, 1986, pp. 50-52.

³⁹⁵ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 489.

³⁹⁶ Cfr. L. Infantino (a cura di), *Il mito del collettivismo*, SugarCo, Milano, 1983.

³⁹⁷ L. Mises, *Omnipotent Government*, Arlington House, New Rochelle, 1969, pp. 51-52.

³⁹⁸ Una volta concluso il processo rivoluzionario, e dopo che ogni traccia di individualismo sarà stata epurata, l'umanità ritroverà la sua originaria unità, trasformandosi finalmente in un "un tutto organico, un sistema omogeneo e compatto che lavorando utilmente, che producendo disinteressatamente la ricchezza sociale, affermerà la sua sovranità, attuerà il suo potere e la sua libertà creatrice di storia" (A. Gramsci, *L'Ordine Nuovo*, cit. p. 37).

"custode carismatico della Verità"³⁹⁹, e istituzione monopolistica del Bene, poteva decretare la morte della libertà dei moderni e di tutte le sue manifestazioni.

Poiché il Partito si autodefinisce "Superego rivoluzionario"⁴⁰⁰, ne consegue l'inevitabilità dell'"assorbimento della morale nella politica"⁴⁰¹. Sebbene, almeno sulla carta, l'obiettivo bolscevico fosse l'eliminazione dello Stato, della guerra e della lotta di classe – elementi costitutivi della politica stessa - il Marxismo-Leninismo dichiara che "tutto è politica"⁴⁰². Ciò accade perché l'eliminazione di questo nemico, pur strumentalmente utilizzato, non potrebbe realizzarsi se non attraverso la "politicizzazione integrale della vita"⁴⁰³. "Contro la civiltà moderna, che pretende di scomporre la realtà sociale in una serie di sfere relativamente autonome – l'economia, la politica, la morale, la scienza, la religione, l'arte ecc."⁴⁰⁴ il Partito impone una giurisdizione "potestativa e normativa"⁴⁰⁵ su tutte le manifestazioni della vita umana. L'obiettivo dichiarato è garantire che nessuna di queste sfere entri in conflitto con i principi rivoluzionari. Infatti,

solo quando tutto sarà stato trasfigurato, il Partito non avrà più alcuna ragione di esistere e abbandonerà la scena. Ma fino a quando un solo frammento della realtà non sarà pervaso dall'ethos comunista, il Partito, espressione organizzata e cosciente di quella "necessità dura ma salutare e salvatrice" che è la guerra di annientamento dei "borghesi", dovrà esercitare la "vigilanza rivoluzionaria", di modo che "nessuna iniziativa individuale o di gruppo in campo politico, economico o culturale, nessuna aggregazione fra individui sia tollerata se si esprime al di fuori del Partito e dello Stato"⁴⁰⁶.

3.4 Carattere schizofrenico del discorso morale bolscevico: la tirannia delle parole sulla coscienza

³⁹⁹ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 481.

⁴⁰⁰ Ibidem.

⁴⁰¹ Ibidem.

⁴⁰² A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit. p. 886.

⁴⁰³ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 482.

⁴⁰⁴ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit. p. 886.

⁴⁰⁵ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 482.

⁴⁰⁶ Ibidem.

Nel suo saggio *Coscienza, linguaggio, società*, John Searle è stato categorico: “il potere politico è costituito linguisticamente”⁴⁰⁷. In un’analisi che svela il linguaggio come l’istituzione umana primaria, Searle dimostra come l’origine di qualsiasi forma di potere risieda nelle parole, nei significati che diamo loro e nella funzione normativa che acquisiscono all’interno di una comunità. Attraverso il linguaggio, imponiamo funzioni a cose e persone, conferendo loro ruoli che, prima, erano ad essi estranei⁴⁰⁸. Searle le definisce “funzioni di status”⁴⁰⁹: qualità e mansioni che emergono non dalla natura intrinseca degli oggetti o delle persone, ma dal fatto che li riconosciamo come tali entro una rete condivisa di diritti, doveri e vincoli. Seppur arbitrarie nella loro origine, tali funzioni sono potentemente reali grazie al consenso collettivo e istituzionale che le sorregge. Il linguaggio, dunque, non è soltanto un mezzo di comunicazione, ma porta con sé un “potere deontico”⁴¹⁰: la capacità di generare diritti, doveri e responsabilità. Ma c’è di più: esso possiede un “potere mentale”⁴¹¹, una forza semantica che, in un gioco di pura convenzione, dà vita a realtà che trascendono la parola stessa.

La vera questione del totalitarismo si rivela, in fondo, come una questione di linguaggio. Sigmund Freud ammoniva spesso che quando si inizia a cedere sulle parole, si finisce per cedere su tutto. Essendo il linguaggio matrice della realtà conosciuta, ogni compromesso nel modo in cui percepiamo e definiamo il mondo produce trasformazioni tanto potenti da asservire cose e persone alla volontà di chi, con coercizione o sottili strategie, ha assunto il controllo del processo di costruzione sociale. E se il fine ultimo di ogni progetto gnostico è la tabula rasa dell’esistente, quale arma più efficace dell’assassinio del linguaggio?

Testimone dell’”esistenza di un resto, un resto indistruttibile dell’umano, della condizione psichica dell’uomo, un resto che nessuna tanato-politica potrà mai cancellare”⁴¹², il linguaggio evocativo rappresenta la minaccia più grande per tutte quelle forme di

⁴⁰⁷ J. Searle, *Coscienza, linguaggio e società*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2009, p. 194.

⁴⁰⁸ Ivi, p. 109.

⁴⁰⁹ Ibidem.

⁴¹⁰ Ibidem.

⁴¹¹ Ivi, p. 110.

⁴¹² N. Zaltzman, *Homo sacer: l’homme tuable, in La résistance de l’humain*, PUF, Parigi, 2015 (ed. Kindle), pos. 323 di 3353.

gnosticismo che trovano il loro principio vitale nell'eliminazione di questo "residuo". Per spezzare una tale resistenza, diventava necessario, agli occhi dei rivoluzionari, fondare una civiltà a-storica, in cui l'umanità si smarrisca in memorie mai vissute, imprigionandosi così nell'impossibilità di ricordare "ciò che la rende tale"⁴¹³. Così, un passato inesistente viene insinuato come reale.

Da questo progetto nascono gli "ingegneri linguistici"⁴¹⁴, esperti incaricati di legittimare un "linguaggio operativo-decisionale"⁴¹⁵ destinato a "mantenere il corpo sociale perennemente all'interno della logica del Medesimo"⁴¹⁶, in un circolo che elimina ogni differenza. Nelle lingue totalitarie - che possiamo a buon diritto identificare come lingue "gnostiche" - si diffondono parole e significati che tendono "a impedire le capacità riflessive e a negare la pluralità umana, la differenza di ogni essere umano dagli altri"⁴¹⁷. È tirannia delle parole sulla coscienza, l'imposizione di un ordine che riduce la realtà a un dominio di omologazione spietata.

Non è un caso che Pellicani richiami la parola d'ordine del Komintern nella formulazione data da Massimo Luigi Salvadori: o "conquista dei diversi oppure il loro annientamento"⁴¹⁸. L'organizzazione di asceti votati alla rivoluzione permanente aveva compreso con estrema lucidità come la rivoluzione comunista dovesse articolarsi su due fronti: da un lato la guerra "palese", condotta con le armi, dall'altro una sotterranea. I rivoluzionari russi, proiettati verso il "risultato assoluto"⁴¹⁹ che intendevano raggiungere, ambivano a una forma di conflitto totale, capace di coniugare alla perfezione l'uso del potere coercitivo a un'operazione sottile di penetrazione psicologica. L'obiettivo era chiaro: "assumere e mantenere il controllo di grandi strati di masse e di pilotarne le opinioni, i giudizi e le conseguenti manifestazioni, agendo sulla ricettività istintiva, sull'emotività e sul processo formativo delle valutazioni"⁴²⁰.

⁴¹³ M. Q. Nguyen, *Sui linguaggi operativi e il mondo contemporaneo – Il totalitarismo o l'assassinio del linguaggio*, Polimia digital editions, Sacile, 2023, p. 12.

⁴¹⁴ Ivi, p. 42.

⁴¹⁵ Ivi, p. 13.

⁴¹⁶ Ibidem.

⁴¹⁷ Ivi, p. 42.

⁴¹⁸ M.L. Salvadori, *L'utopia caduta*, Laterza, Roma-Bari, 1991, p. 73.

⁴¹⁹ Cfr., C. Milanese, *Principi generali della guerra rivoluzionaria*, Feltrinelli, Milano, 1970, p. 9.

⁴²⁰ P. Baroni, *La guerra psicologica*, Ciarrapico, Roma, 1986, p. 55.

Non va dimenticato quanto avvenne in Francia durante uno dei primi incendi appiccati dalla scintilla gnostica: i giacobini conquistarono il potere attraverso la violenza delle baionette. Eppure, appare oggi evidente come il fallimento dei loro scopi ultimi sia da ricondurre alla contraddizione che li attraversava: da un lato, il disprezzo per la legittimazione popolare, dall'altro, la disperata necessità di ottenerla. Consapevoli dell'esigenza di legittimazione dal basso, anche se imposta, i bolscevichi misero in moto una complessa macchina di manipolazione, descritta da Pellicani come tesa a un doppio obiettivo: "elevare al massimo grado il morale dell'*in-group* e, contemporaneamente, demoralizzare l'*out-group*"⁴²¹. Ancora una volta, la logica era quella dell'annientamento dell'"altro" o della sua assimilazione più completa – e, forzata – nelle fila del Partito. A tal fine, la propaganda politica orchestrata dall'élite bolscevica può essere interpretata come una forma di terrore psicologico-ideologico, finalizzato a piegare il linguaggio stesso per criminalizzare e demonizzare gli avversari. Richiamandosi al pensiero di Jean-Marie Domenach, Pellicani spiega come

la propaganda comunista può essere ridotta a due espressioni essenziali: la rivelazione politica (o denuncia) e la parola d'ordine. La rivelazione consiste nel denunciare davanti al popolo i misfatti dell'oligarchia dominante [...]. Il rivoluzionario di professione deve [...] svolgere un'opera di spietata demistificazione e [...] su ogni problema [...] egli deve intervenire e contrapporre ai provvedimenti adottati dal governo soluzioni alternative, onde rendere dominante la convinzione che solo il Partito comunista difende gli interessi e i diritti del popolo [...]. Scopo dichiarato: creare, attraverso un "assedio regolare della fortezza nemica", una situazione propizia "all'insurrezione armata di tutto il popolo". La seconda risorsa tipica della propaganda rivoluzionaria è la parola d'ordine. Questa, in un esercito, è la parola che, data dal comando e trasmessa alle sentinelle, serve a distinguere gli amici dai nemici. La stessa funzione essa svolge nel piano operativo leninista: "una volta che gli obiettivi sono stati proclamati, amico è chi li accetta, nemico chi non li riconosce"[...]. La sua efficacia si misura dalla sua capacità di mobilitazione, la quale è massima se esprime, sintetizzandola in

⁴²¹ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 417.

una formula, un'esigenza molto diffusa. Esempi classici: "Tutto il potere ai soviet" e "La terra ai contadini"⁴²².

Un tale uso di propaganda e parole d'ordine che, come una scure divide in maniera netta e assoluta il Bene e il Male all'interno della società, rappresentano l'espressione più evidente del controllo sociale esercitato dal linguaggio operativo rivoluzionario in un contesto di matrice gnostica. In quanto "autogiustificato"⁴²³, tale controllo è assoluto: non solo riscrive la storia a proprio piacimento, ma ne annulla ogni significato precedente, spezzando il rapporto dell'individuo con la propria memoria "per mantenerlo in un universo chiuso sul piano simbolico"⁴²⁴. In questo scenario, le categorie di verità e falsità perdono ogni consistenza autonoma; è il partito a determinarle, plasmando simboli e operando una riduzione delle forme linguistiche precedenti⁴²⁵.

Il fondamento di questa logica di dominio risiede nella necessità di comprimere il "senso comune" di una società non ancora pienamente conforme agli schemi rivoluzionari all'interno della dialettica ideologica del Partito. Questo processo esige l'uniformità assoluta delle coscienze, senza margini di devianza. Così i bolscevichi riuscirono, senza essere oscurati dall'ombra e dalle paure che avevano tormentato i giacobini francesi, ad assurgere a classe egemone. Se il controllo degli apparati coercitivi dello Stato era già assicurato, ciò che ancora mancava era il dominio della produzione spirituale attraverso cui modellare e perpetuare il consenso delle masse.

È qui che prende corpo la strategia dell'egemonia, come teorizzata da Antonio Gramsci, che insieme a Benedetto Croce è stato il soggetto della tesi di laurea di Luciano Pellicani. Per Gramsci, brevemente, non è più la conquista violenta dello Stato a rivestire un ruolo centrale, ma la progressiva infiltrazione nella vita spirituale della società civile. Tuttavia, il fine rimane invariato: "il potere totale –

⁴²² Ivi, pp. 418-420

⁴²³ Richiamando le parole di Herbert Marcuse: "non dimostra e non spiega, bensì comunica decisioni, dettati, comandi". E ancora: è "un controllo che si realizza proprio perché la dimensione immaginaria del linguaggio è chiusa e non si apre ad altro".

⁴²⁴ M. Q. Nguyen, *Sui linguaggi operativi e il mondo contemporaneo*, cit. p. 29.

⁴²⁵ Cfr., *Ibidem*.

anzi, totalitario – del soggetto carismatico destinato a costruire la Città futura”⁴²⁶. “Investito dalla Storia di una siffatta missione”, esso si arroga il diritto e il dovere di diventare l’unico ordinatore della vita umana, scalzando la “divinità” e l’”imperativo categorico”, ponendosi come nuovo metro delle coscienze⁴²⁷.

Arriviamo così all’aspetto più fluorescente del linguaggio politico che veicola l’ideologia marx-leninista: la sua natura duplice. Fondato sulla “coesistenza di opinioni logicamente contraddittorie all’interno di un sistema di opinioni”⁴²⁸, esso arriva a “trasformare il rivoluzionarismo in una schizofrenia istituzionalizzata”⁴²⁹.

Tracciati gli scopi della lotta permanente – dalla promessa di una vera democrazia alla liberazione dall’oppressione, dalla supremazia della scienza alla battaglia per l’uguaglianza – il militante comunista finisce per agire in senso opposto rispetto ai principi proclamati: non instaura democrazia, ma dittatura; non libera, ma sottomette, reclamando per sé il trono e lo scettro. Così facendo, impone un dominio ancora più stringente di quello esercitato dagli stessi valori borghesi che dichiara di combattere. Un paradosso manifesto anche nel culto della Scienza, eretta a baluardo di verità ma ridotta a un sistema dogmatico che, per rigidità, si confonde con le credenze imposte dalla Chiesa antica⁴³⁰. La “falsa coscienza”⁴³¹ diventa così la sostanza della pratica rivoluzionaria: un linguaggio manipolatorio che promette mete luminose ma orienta verso strade oscure e divergenti.

L’inganno risiede proprio in questo: un discorso seducente che alimenta l’illusione nei “poveri diavoli”, quegli individui alienati che non possono sopravvivere se non aggrappandosi alla speranza di un paradiso irrealizzabile. Sono loro le vittime designate: i militanti non sono altro che “ingannatori ingannati”, marionette inconsapevoli che innalzano le gerarchie del Partito al rango di salvatori, quasi divinità. Eppure, proprio queste gerarchie sono ben consapevoli delle menzogne che usano come armi nella

⁴²⁶ Cfr., L. Pellicani, *Gramsci, Togliatti e il PCI*, Armando, Roma, 1991.

⁴²⁷ ⁴²⁷ Ibidem.

⁴²⁸ M. Rokeach, *The Open and Closed Mind*, Harper, New York, 1960, p. 36.

⁴²⁹ L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 457.

⁴³⁰ Cfr, *ivi*, pp. 457-458.

⁴³¹ *Ivi*, p. 459.

costruzione del socialismo, brandendo la falsità come strumento di potere e manipolazione.

Ma se la menzogna borghese si manifesta come un atto di autoconservazione, una strategia volta a cristallizzarsi come norma immutabile, la menzogna rivoluzionaria non si esaurisce in se stessa: essa aspira al "trionfo della verità"⁴³². In questo paradosso, che secondo Pellicani è tuttavia pienamente coerente con le premesse metafisiche dello gnosticismo rivoluzionario, la falsità viene innalzata a strumento per l'edificazione del "regno della verità"⁴³³. Affinché tale menzogna sia davvero efficace, essa non deve apparire come tale agli occhi delle masse. Deve, piuttosto, mascherarsi da "verità assoluta" e autoevidente. Un obiettivo possibile solo se il Partito riesce a forgiare un linguaggio nuovo, capace non solo di plasmare la percezione collettiva, ma di avvelenare la coscienza con una visione in cui l'illusione e l'evidenza diventano indistinguibili, piegando sistematicamente la realtà alle logiche del "doppio pensiero"⁴³⁴.

È qui che si manifesta il paradosso della "violenza rigeneratrice"⁴³⁵: un "moralismo amorale"⁴³⁶ che, nello spirito dello gnostico rivoluzionario, si rivela "necessariamente umano nel fine, ma antiumano nei mezzi"⁴³⁷. In questa logica perversa, si "predica l'odio di classe in nome dell'amore universale e la guerra permanente in nome della pace perpetua"⁴³⁸. Tutto in questo discorso "è scisso e invertito"⁴³⁹: non solo manca coerenza tra l'ideale e il reale, "ma questo è l'esatto contrario di quello"⁴⁴⁰, tanto che agire in maniera rivoluzionaria significa muoversi "in flagrante contraddizione con i valori proclamati"⁴⁴¹. Inoltre, l'assolutezza della meta finale – la società della fratellanza universale – diventa allora il criterio che legittima le azioni più turpi, attraverso un ragionamento che giustifica ogni mezzo:

⁴³² Richiamando le parole di uno dei più stretti collaboratori di Dzerzinskij, l'ascetico capo della Ceka: "Assassinio, menzogna, tradimento sono immorali e disonorevoli se risultano dannosi per la rivoluzione proletaria; le stesse menzogne, gli stessi tradimenti, gli stessi assassini sono morali e lodevoli se aiutano la rivoluzione" (Cit. da G. Pontara, *Se il fine giustifica i mezzi*, il Mulino, Bologna, 1975, p. 264.

⁴³³ Cfr., A. Solzenicyn, *Lettera ai dirigenti dell'Unione Sovietica*, Mondadori, Milano, 1975.

⁴³⁴ Cfr., L. Pellicani, *La società dei giusti*.

⁴³⁵ *Ivi*, p. 475.

⁴³⁶ *Ivi*, p. 474.

⁴³⁷ Cit. da R. Massari, *Marxismo e critica del terrorismo*, Newton Compton, Roma, 1979, p. 164.

⁴³⁸ L. Pellicani, *La società dei giusti*, p. 473.

⁴³⁹ *Ivi*, p. 474.

⁴⁴⁰ *Ibidem*.

⁴⁴¹ *Ibidem*.

nella lotta contro un ordine intrinsecamente corrotto, tutto è lecito, poiché tale lotta mira a estirpare il male e a instaurare un sistema che elimini lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo⁴⁴².

⁴⁴² Si deve fare ricorso alla violenza rivoluzionaria “non soltanto perché la classe dominante non può essere abbattuta in nessun'altra maniera, ma anche perché la classe che l'abbatte può riuscire solo in una rivoluzione a levarsi di dosso tutto il vecchio sudiciume e a diventare capace di fondare su basi nuove la società” (Cit. da A. Balabanoff, op. cit., p. 174).

CONCLUSIONE

Il tempo, con la sua paziente opera di erosione, attenua ogni spigolo trasformando l'asperità in forme docili, come il ciottolo levigato dalla corrente di un fiume. Così, la guerra di Troia, che sia stata cronaca o sogno di un poeta, si è sublimata in mito: il rosso crudo del sangue si è dissolto nel fulgore dorato di un immaginario che incornicia la violenza in un'aura di incanto. Ed è forse questa la sorte della rivoluzione?

Durante una lezione universitaria un professore – di cui non faremo il nome perché non è interesse di chi scrive ingraziarsi chicchessia – parlò di fiumi paralleli e fonti originarie per descrivere due tra le più distruttrici apparentemente dissimili ideologie del XX secolo. Comunismo e nazismo, per Pellicani, si incontrano proprio nella radice gnostica del loro pensiero: un anelito di rovesciamento dell'esistente, un progetto totalizzante che promette la redenzione attraverso la distruzione.

Pellicani, nel suo percorso teorico, lascia proprio alla conclusione del suo libro più celebre la trattazione di questo dramma nascosto. E così, partendo dallo gnosticismo, un'antica religione apparentemente dissolta nei secoli, egli approda al rosso e al nero che hanno insanguinato la storia contemporanea. Comunismo e nazismo, ci avverte Pellicani, sono l'espressione moderna di quell'antico impulso a sovvertire il mondo, che pretende di plasmarlo secondo un ideale di purezza e perfezione che si realizza, inevitabilmente, nel caos e nella distruzione.

Eppure, il dramma della rivoluzione non si esaurisce con il collasso dei grandi sistemi totalitari. Anche il breve, ma atroce, esperimento del regime di Pol Pot in Cambogia, uno degli ultimi avatar del Novecento, testimonia la persistenza di questa follia prometeica: la miccia ideologica che accende l'anelito rivoluzionario resta sempre latente, pronta a esplodere con conseguenze inimmaginabili.

Per secoli la rivoluzione ha incarnato il mito della Giustizia eterna, sussurrando l'eco lontana di un certo fascino estetico nelle menti più radicali dell'*intelligentia*. Ma è davvero questa l'essenza della rivoluzione? La sua storia non è forse anche una scia di lacrime giustificate in nome di un'utopia redentrice? Per secoli, anche i suoi detrattori più severi ne hanno intravisto un nucleo d'ideale che sembrava riscattarne gli orrori sotto il

peso di un fine più alto. La sofferenza e la morte apparivano allora inevitabili, quasi scagionate, nell'intreccio doloroso di valore e sacrificio.

Tuttavia, come ci ricorda Anatole France, le rivoluzioni non nascono da virtù, ma dall'illusione che l'uomo sia intrinsecamente virtuoso. La rivoluzione francese, per esempio, si trasformò in un vortice di sangue, mosso dal sogno di ripristinare una bontà edenica che l'umanità avrebbe perso con la caduta. Eppure, lo stesso France riconosce nell'uomo un "arrampicatore metafisico", spinto a trasformare il mondo per superare i propri limiti.

È forse il tempo, ancora una volta, a comporre questa dissonanza, a smussare gli spigoli del giudizio, riconciliando sogno e realtà. Assorbito il sangue dalla terra, resta la domanda: la rivoluzione è davvero morta? Quello spirito si è davvero assopito? O la macchia rossa, ormai invisibile, rimane sospesa, pronta a risvegliarsi?

La rivoluzione, con la sua duplice natura, rimane un enigma irrisolto, oscillante tra la promessa di redenzione e il rischio dell'annientamento. In essa si riflette la condizione stessa dell'umano: un eterno confronto con il desiderio di superare sé stessi e l'incapacità di sfuggire al proprio limite.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. 1964. *The Origins of Totalitarianism*. Meridian Books, New York.
- Balabanova, A. 1979. *La mia vita di rivoluzionaria*. Feltrinelli, Milano.
- Baczko, B. 1984. *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*. Payot, Parigi.
- Baroni, P. 1986. *La guerra psicologica*. Ciarrapico, Roma.
- Blicke, P. 1981. *La Riforma luterana e la guerra dei contadini*. Il Mulino, Bologna.
- Borkenau, F. 1963. *Storia del comunismo europeo*. Neri Pozza, Venezia.
- Brown, N. 1968. *La vita contro la morte*. Il Saggiatore, Milano.

- Burstin, H. 2016. *Rivoluzionari – Antropologia politica della Rivoluzione francese*. Editori Laterza, Bari.
- Campa, R. 1971. *Il profetismo laico*. Marsilio, Padova.
- Carr, E.H. 1980. *La rivoluzione russa. Da Lenin a Stalin 1917-1929*. Einaudi, Torino.
- Del Noce, A. 1978. *Il suicidio della rivoluzione*. Rusconi, Milano.
- De Benedetti, P. 2000. *I libri della Bibbia – Genesi*. Einaudi, Torino.
- Dostoevskij, F. 1958. *Taccuini per “I demoni”*. Sansoni, Firenze.
- Dumitresco, C. 1980. *La Cité totale*. Seuil, Paris.
- Durant, W. 1970. *Rousseau e la Rivoluzione*. Mondadori, Milano.
- Ferrero, G. 1986. *Le due Rivoluzioni francesi*. SugarCo, Milano.
- Goldmann, L. 1967. *L’illuminismo e la società moderna*. Einaudi, Torino.
- Gurian, W. 1962. *Introduzione al comunismo*. Cappelli, Bologna.
- Hauser, H., Renaudet, A. *L’età del Rinascimento e della Riforma*. Einaudi, Torino.
- Hayek, F.A. 1986. *Legge, legislazione e libertà*. Il Saggiatore, Milano.
- Heller, M., Nekric, A. 1984. *Storia dell’URSS*. Rizzoli, Milano.
- Heidegger, M. 1991. *Costruire, abitare, pensare*, in *Saggi e discorsi*. Mursia, Milano.
- Herzen, A. 1993. *Dall’altra sponda*. Adelphi, Milano.
- Hoffer, E. 1966. *The True Believer*. Harper and Row, New York.
- Jonas, F. 1970. *Storia della Sociologia*. Laterza, Bari.
- Kropotkin, P. 1969. *Memorie di un rivoluzionario*. Feltrinelli, Milano.
- Lasswell, H.D., Kaplan, A. 1969. *Potere e società*. Etas Kompass, Milano.
- Lunacarskij, A. 1973. *Religione e socialismo*. Guaraldi, Bologna.

- Lutero, M. 1959. *Scritti Politici*. UTET, Torino.
- Luxemburg, R. 1975. *Scritti scelti*, a cura di L. Amodio. Einaudi, Torino.
- MacCulloch, D. 2017. *Riforma – La divisione della casa comune europea*. Carocci, Roma.
- Malia, M. 1974. *La Rivoluzione russa e i suoi sviluppi*. Il Mulino, Bologna.
- Marat, J.P. 1968. *L'amico del Popolo*. Editori Riuniti, Roma.
- Massari, R. 1979. *Marxismo e critica del terrorismo*. Newton Compton, Roma.
- Milanese, C. 1970. *Principi generali della guerra rivoluzionaria*. Feltrinelli, Milano.
- Mises, L. 1969. *Omnipotent Government*. Arlington House, New Rochelle.
- Morselli, E. *Dizionario di Filosofia e Scienze umane*. Signorelli, Milano.
- Nečaev, S. 1976. *Catechismo del rivoluzionario*, in M. Confino, *Il catechismo del rivoluzionario*. Adelphi, Milano.
- Nguyen, M.Q. 2023. *Sui linguaggi operativi e il mondo contemporaneo – Il totalitarismo o l'assassinio del linguaggio*. Polimia Digital Editions, Sacile.
- Ozouf, M. 1989. *L'homme régénéré. Essai sur la Révolution française*. Gallimard, Parigi.
- Pecora, G. *La libertà dei moderni*. Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- Pellicani, L. 1975. *I rivoluzionari di professione – teoria e prassi dello gnosticismo moderno*. Vallecchi, Firenze.
- Pellicani, L. 1991. *Gramsci, Togliatti e il PCI*. Armando, Roma.
- Pellicani, L. 2012. *La società dei giusti – parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*. Rubettino, Catanzaro.
- Portal, R. 1990. *Pierre le Grand*. Editions Complexe, Bruxelles.
- Portelli, H. 1976. *Gramsci e la questione religiosa*. Mazzotta, Milano.

- Prestwich, M. 1986. *Introduction*, in ID., *International Calvinism*. Clarendon Press, Oxford.
- Prospero, A., Viola, P. 2000. *Storia moderna e contemporanea – dalla Rivoluzione inglese alla rivoluzione francese*. Einaudi, Torino.
- Quienet, E. 1953. *La Rivoluzione*. Einaudi, Torino.
- Rokeach, M. 1960. *The Open and Closed Mind*. Harper, New York.
- Roth, J. 1990. *Il profeta muto*. Bompiani, Milano.
- Rozitchner, L. 1971. *Morale borghese e rivoluzione*. Feltrinelli, Milano.
- Salvadori, M.L. 1991. *L'utopia caduta*. Laterza, Roma-Bari.
- Salomoni, A. 2022. *La Rivoluzione russa – personaggi ed eventi della storia*. Pelago, Milano.
- Sartre, J.P. 1951. *Le Diable et le Bon Dieu*. Gallimard, Paris.
- Sartre, J.P. 1975. *Ribellarsi è giusto*. Einaudi, Torino.
- Searle, J. 2009. *Coscienza, linguaggio e società*. Rosenberg & Sellier, Torino.
- Settembrini, D. 1974. *Anarchismo, marxismo e cristianesimo*, in *Socialismo e rivoluzione dopo Marx*. Guida, Napoli.
- Solzenicyn, A. 1975. *Lettera ai dirigenti dell'Unione Sovietica*. Mondadori, Milano.
- Taine, H. 1930. *Le origini della Francia contemporanea*. Treves, Milano.
- Verret, M. 1970. *L'ateismo moderno*. Editori Riuniti, Roma.
- Wolfe, B.D. 1967. *Le léninisme*, in M.M. Drachkovitch (a cura di), *De Marx à Mao Tse-Toung*. Calmann-Lévy, Paris.
- Zaltzman, N. 2015. *Homo sacer: l'homme tuable*, in *La résistance de l'humain*. PUF, Parigi.

ABSTRACT

This work delves into the trajectory of revolutionary Gnosticism, tracing the theoretical path outlined by Luciano Pellicani. The investigation unfolds through a historical, philosophical, and ideological lens, with the aim of uncovering the deep roots of the revolutionary impulse and examining the manner in which it has historically nurtured incandescent utopias and subversive tensions.

The first chapter explores the concept of Gnosticism as a key to interpreting revolutionary action. Through a Pellicanian reading, connections emerge between the Gnostic matrix and modernity, identifying in revolutionary ideologies the persistence of a secularized messianism that promises redemption through the reconstruction of the world.

The second chapter focuses on the relationship between Pellicani's thought and Marxism, investigating the way in which Gnostic messianism intertwines with the Marxian view of history and class struggle. Furthermore, the analysis extends to the early modern revolutions, from Luther to Cromwell to the French Revolution, highlighting the thematic thread linking these moments of subversion to the myth of Absolute Justice.

In the third chapter, the attention shifts to the totalitarian dimension of revolutionary ideologies, particularly with respect to the degenerate form of Communism. Pellicani recognizes in this phenomenon the extreme manifestation of the Gnostic dream of purity, which materializes as a destructive aspiration aimed at the creation of a regenerated humanity.

In conclusion, the work reflects on the legacy of revolutionary Gnosticism in contemporary thought, interrogating the persistence of these tensions in today's political imagination. Revolution is not merely a phenomenon confined to the past, but rather a recurring paradigm, oscillating between the promise of redemption and the risk of annihilation. Through this investigation, a critical framework is proposed for understanding the redemptive utopias that have traversed history, emphasizing their dual nature: on one hand, the idealistic yearning for transformation; on the other, the potentially destructive impetus inherent in any radical attempt to refound reality.

