

Regimi totalitari e atteggiamenti totalitari

L'anno scorso il Convegno internazionale organizzato dall'*Institut international de Philosophie politique* e dall'*Istituto accademico di Roma* (Roma, 2-3 luglio 1976) ha affrontato il tema del totalitarismo⁽¹⁾. Si tratta di un argomento che va sempre più attirando l'interesse degli studiosi di filosofia politica e sociale. Il che è un fattore positivo, perché, essendo il totalitarismo una prerogativa dello Stato contemporaneo e dei regimi di massa, è sperabile che si arrivi ad una migliore precisazione di questo concetto politico al fine di evitare un uso puramente ideologico di esso da una parte e di individuare le nuove forme, che esso va assumendo, dall'altra.

Ogni nozione politica porta con sé una carica emotiva e si presta agli usi ideologici più diversi. In una certa misura ciò è inevitabile, ma si può e si deve mirare ad una maggiore precisione scientifica di questi concetti, se si vuole togliere quanto più è possibile ogni giustificazione ad un loro uso arbitrario. Vi è chi dispera che un simile obiettivo possa essere raggiunto ed addirittura propone di eliminare dal linguaggio filosofico-politico certi termini particolarmente intrisi di emotività ideologica ed in primo luogo lo stesso 'totalitarismo'⁽²⁾. Ma, se seguissimo questo criterio, finiremmo per dover rinunciare progressivamente a tutto il vocabolario politico. Si dovrebbe cominciare con l'eliminare lo stesso termine di 'democrazia', che non è meno carico di senso laudativo di quanto 'totalitarismo' sia carico di un senso disapprovativo e dispregiativo. Se si crede di aver rimesso a posto le cose con una semplice operazione di pulizia linguistica, si sbaglia di grosso. Il vero problema è quello di riagganciare l'uso di tali concetti e le valutazioni che essi sottendono ad una base scientifica oggettiva. La filosofia politica non può sfuggire alla valutazione della bontà o meno dei propri concetti, a meno che non voglia rinunciare

(1) Riporteremo tra parentesi i titoli di quelle relazioni, da cui abbiamo tratto queste nostre riflessioni sul tema.

(2) B. BARBER-H. J. SPIRO, *The Concept of Totalitarianism as the Foundation of American Counter-Ideology in the Cold War*, in «Politics and Society», vol. I, n. 1 (nov. 1970).

a se stessa riducendosi ad analisi del linguaggio politico. Si può constatare che, ogniqualvolta la filosofia ha disatteso questi compiti, la scienza è stata costretta ad un ruolo di supplenza con il risultato di inquinare la stessa dimensione scientifica e di rafforzare l'uso ideologico delle valutazioni filosofiche.

La scienza e la storiografia politica del nostro tempo hanno già prodotto preziose indagini sulle caratteristiche dei regimi totalitari, indagini che attendono di essere « valorizzate » sul piano filosofico. Spetta ora alla filosofia politica fornirci le basi per un'individuazione e una valutazione del totalitarismo. Su questo piano si apre la possibilità e l'opportunità di una feconda collaborazione tra prospettiva scientifica e conoscenza filosofica con reciproco vantaggio.

V'è poi un'ulteriore ragione, che rafforza la necessità di un più profondo incontro tra queste discipline, ed essa è tratta dalla natura stessa delle scienze umane, i cui risultati possono essere compresi in tutta la loro portata solo se proiettati in una dimensione più ampia e messi a contatto con le altre sfere del mondo dell'uomo, ed in particolare con il problema della scelta dei valori. Così, ad esempio, un'indagine puramente descrittiva sulle istituzioni politiche, oltre che essere di estrema utilità alla teoria politica delle forme di governo, alla valutazione e distinzione tra forme buone e forme cattive, può ricevere da essa luce, pur senza abbandonare la propria autonomia metodica e la propria oggettività scientifica.

Il dibattito attuale sul totalitarismo può quindi servire ad immettere un po' di ossigeno nell'ambito della problematica filosofico-politica già da tempo asfittica, ridotta ad un instancabile inventario dei soliti concetti, isolata dalla scienza e dalle vicende sociali del nostro tempo. Se si saprà approfittare di questa occasione, evitando due pericoli incombenti, si potrà rafforzare questa tendenza all'incontro tra valutazione filosofica, indagine scientifica ed impegno politico, guardandosi però dal cadere in un'ibrida commistione di metodi ed obiettivi diversi. I due pericoli, a cui mi riferisco, sono quello della dissoluzione del dibattito attuale sul totalitarismo in una prospettiva meramente storiografica e quello di un allargamento indiscriminato del tema in questione tanto da renderlo scientificamente impraticabile. Entrambi questi pericoli si sono puntualmente presentati nel Convegno internazionale di Roma, ma il secondo è stato certamente più presente del primo.

La questione pregiudiziale, che si pone la filosofia politica nei confronti del totalitarismo, è relativa alla possibilità di enuclearlo come con-

cetto filosofico e non meramente storico. I fenomeni totalitari fino ad oggi conosciuti, ed accettati come tali da tutti, concernono i regimi fascisti e il regime staliniano. Evidentemente essi sono stati resi possibili da contingenze storiche particolari, a cui si accompagnava la generale crisi della democrazia in un momento in cui la massa faceva la sua apparizione sulla scena politica. È molto probabile che quelle condizioni siano irripetibili, ma ciò non significa che altri regimi totalitari non possano costituirsi o che alcuni non siano già operanti, pur non essendo ancora universalmente riconosciuti come tali.

Le direzioni più battute dagli studiosi nell'elaborazione di una definizione del totalitarismo vanno o nel senso di un'identificazione di un nucleo di mezzi cui tale regime fa necessariamente ricorso (un leader, l'asservimento dell'ordine legale, il controllo della moralità privata mediante il terrore e l'ideologia, una formula democratica e una mobilitazione permanente) ⁽³⁾ o nel senso di un'enucleazione dei risultati, cui perviene un potere politico di tipo totalitario, e degli atteggiamenti che lo caratterizzano.

Così il Neumann, nel distinguere la dittatura cesaristica da quella totalitaria, sostiene che il termine 'totalitarismo' fa piuttosto riferimento agli effetti, che un determinato uso del potere produce sulla libertà personale, che alla titolarità del potere stesso. La dittatura totalitaria ha per risultato la distruzione della distinzione tra società e Stato e una totale politicizzazione della società ⁽⁴⁾. Ma il più delle volte le « definizioni » del totalitarismo consistono in un miscuglio dei due aspetti. Perciò giustamente Maurice CRANSTON (« *Should we cease to speak of Totalitarianism?* ») le considera, piuttosto che definizioni, descrizioni a carattere esplicativo della fisionomia di un dato regime totalitario o di un gruppo di essi. Si tratta invece di individuare quella caratteristica essenziale, la cui presenza rende un regime « totalitario » distinguendolo dalle altre forme di dittatura. Il Cranston, sulla scia del Friedrich, sottolinea l'importanza del fattore ideologico: il totalitarismo è quel regime in cui domina « a totalist ideology ». È questa la sua caratteristica principale e determinante. Essa dà un significato ben preciso a tutti gli altri elementi, che possono peraltro ritrovarsi anche in regimi non totalitari. Così egli perviene alla determi-

⁽³⁾ Questa elencazione — a titolo esemplificativo — è tratta da L. SHAPIRO, « Il concetto di totalitarismo », in *Il totalitarismo nelle società moderne*, a cura di D. Staffa, Milano, 1975.

⁽⁴⁾ F. NEUMANN, « Note sulle teorie della dittatura », in *Stato democratico e Stato autoritario*, trad. di G. Sivini, Bologna, 1973, pp. 345 e segg.

nazione del seguente criterio: « the *most* totalitarian regime is the one where the penetration of the regime into the soul of the individual is complete ». In fondo il Cranston rivendica la necessità di una definizione di tipo filosofico, che sappia affrancarsi dalla mera descrittività e cogliere il fine di ogni regime totalitario.

Se si prescinde dal fine e si resta sul piano dei mezzi e dei comportamenti, non solo non si raggiungerà niente di filosoficamente apprezzabile sul piano politico ma anche non si riusciranno ad elaborare criteri capaci di smascherare ed individuare le nuove forme di totalitarismo. Sul piano dei mezzi ci si può chiedere, ad esempio, se la presenza di un leader sia essenziale ad ogni regime totalitario oppure se questo possa farne a meno. I regimi, riconosciuti unanimemente come totalitari, hanno avuto il loro leader, ma ciò non significa che questo elemento sia essenziale ad ogni totalitarismo. Pur essendo il terrore strettamente connesso ad ogni dittatura totalitaria, ci si chiede se sia possibile individuare un particolare uso degli strumenti di terrore a questa congeniale. Anche sulla essenzialità del partito unico possono essere avanzati dei dubbi in quanto il pluralismo partitico non necessariamente significa pluralismo ideologico. Si può ipotizzare una società totalitaria in cui al pluralismo partitico non corrisponda la possibilità di un'alternativa ideologica. Questa incertezza sull'individuazione dei mezzi totalitari si ripercuote sulla scientificità e sull'utilizzabilità del concetto di totalitarismo. D'altronde tutti i tentativi di una precisazione ulteriore spingono di necessità a pensare i mezzi in relazione con il fine, riconoscendo così la possibilità di una più ampia varietà e duttilità di questi.

Evidentemente i simpatizzanti di una concezione totalitaria della vita politica hanno tutto l'interesse a mantenere un'accezione puramente descrittiva di carattere storico, per cui totalitarismo si identificherà con fascismo o con stalinismo. Un'ambiguità di questo genere è individuata da Dante GERMINO (« *Antonio Gramsci and the Totalitarianism of Hegemony* ») nella distinzione di Gramsci tra totalitarismo regressivo o reazionario (fascismo) e totalitarismo progressivo (marxismo). È chiaro che qui l'aggettivo cambia completamente la natura del sostantivo e tutto ciò che v'è di detestabile nel totalitarismo viene dirottato sul suo aspetto reazionario. Da simili operazioni ideologiche ci si può difendere solo riportando il discorso sul piano dei fini, come fa il Germino nell'osservare i caratteri della filosofia gramsciana della prassi. Egli arriva a questa conclusione: « Gramsci was not a totalitarian in the police-state sense; he was a totalitarian in the spiritual sense ».

Partendo quindi dalle ottime acquisizioni raggiunte dalla scienza politica sul nostro tema, è auspicabile ora che si compia un mutamento di prospettiva, passando dall'elencazione dei singoli strumenti usati dal potere totalitario e dal genere di mezzi che esso predilige ad una analisi più approfondita delle ideologie totalitarie nonché della loro portata filosofica e culturale. Queste indagini dovrebbero essere guidate da una posizione ormai acquisita, che può assumere il ruolo di principio-guida: ogni regime totalitario privilegia quei mezzi di potere che consentono un impossessamento della persona umana nella sua totalità, sottraendo ad essa la sfera del privato e spogliandola della sua coscienza e responsabilità. Solo approfondendo questo primo approccio teleologico ad una definizione di totalitarismo, si potranno mettere a punto criteri più adeguati alla identificazione dei sintomi totalitari.

Ora, a parte la diffidenza che gli scienziati della politica hanno per il problema dei fini, si è notato giustamente che il totalitarismo è contrassegnato da un'assenza di fini o di valori politici determinati⁽⁵⁾. D'altronde, essendo diretto a fagocitare tutta la persona, non opera una scelta di valori affinché nulla sia sottratto alla competenza del potere politico. La qualcosa dà ad un regime totalitario una intensa capacità di adattamento e la possibilità di germogliare da tutte le premesse o di essere la corruzione dei regimi politici più diversi.

È noto quanto sia travagliato il problema della derivazione politica del totalitarismo. Di quale regime politico esso può ritenersi la corruzione e di quale può essere il logico sviluppo? È stato posto in stretto rapporto con la democrazia, ma resta ancora oscuro il carattere di questo rapporto. Con 'democrazia' qui si intende solo un insieme di regole tecniche della vita politica o ci si riferisce anche a dati valori fondamentali? È molto importante stabilire ai fini di una caratterizzazione del totalitarismo se quest'ultimo sia una degenerazione delle regole democratiche ovvero dei valori democratici. Si dirà che è impossibile separare gli uni dalle altre. Nei dibattiti attuali intorno al concetto di democrazia vi sono due tendenze preoccupanti: da una parte una sopravvalutazione delle regole democratiche e dall'altra una loro svalutazione. È chiaro che dietro questa facciata sono in gioco i valori sostanziali della democrazia. Coloro che

⁽⁵⁾ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, trad. di A. Guadagnin, Milano, 1967, p. 448.

sopravalutano le regole privilegiano ovviamente il valore dell'uguaglianza formale. Quelli che le sottovalutano, insistono sulla necessità di una partecipazione reale di tutti al potere politico. Ma anche in questo caso ciò di cui il concetto di democrazia viene privato è un fine oggettivo, cioè un bene da raggiungere. V'è un'attenzione esclusiva ai soggetti della vita democratica e si tende ad una massimizzazione della soggettività senza che ci si renda conto che quest'ultima deve nutrirsi di valori oggettivi, se vuole evitare l'autodistruzione.

Se la democrazia decade nel totalitarismo, è proprio perché ha creduto di potere fare a meno di un bene oggettivo. A questo proposito è sempre valido l'avvertimento di Montesquieu: la corruzione della democrazia avviene o per una eccessiva uguaglianza o per la totale scomparsa di essa ⁽⁶⁾. L'uguaglianza diventa eccessiva e scompare nell'eguagliamento, quando i criteri di misura si traggono dalla mera soggettività. Il problema cruciale della democrazia non è tanto quello della tutela delle regole democratiche, ma quello di una consapevole scelta dei fini. Arroccarsi sul piano dei mezzi nella convinzione che non v'è possibilità di discorso razionale sui fini, significa prestare il fianco alla scelta emotiva e al gioco libero del potere.

La responsabilità della democrazia nei confronti delle tendenze totalitarie consiste dunque nell'aver eliminato l'essenzialità del fine dalla vita politica. Essa si basa oggi sul presupposto che non v'è un fine comune dello Stato, tranne la stessa partecipazione di tutti alle decisioni politiche. Il cittadino viene così educato a ragionare in termini di libertà e di potere, ma disabituato a porsi il problema del bene comune, in sostanza a risolvere il problema dell'uso del potere e della libertà. Ora, se è vero che il totalitarismo è collegato ad un processo di spersonalizzazione dell'essere umano, credo che non vi possa essere maggiore espropriazione della personalità individuale di quella del fine stesso della persona e della società. Proprio questo spossamento dei fini ad opera dei mezzi ha accresciuto la sete per un potere cieco, privo di direzione e di obiettivi precisi, pronto a piegarsi verso qualsiasi scopo gli venga proposto, purché ve ne sia uno! In genere gli obiettivi, di cui il potere totalitario si serve per soggiogare le masse, sono diretti ad esaltare le capacità produttive e creatrici della collettività ovvero le sue capacità di autoconservazione nel respingere le insidie dei nemici ⁽⁷⁾.

⁽⁶⁾ *Esprit des Lois*, l. VIII, c. II.

⁽⁷⁾ Cfr. l'indagine sulla «teoria cospirativa della storia» di F. NEUMANN, «Angoscia e politica», in *op. cit.*, pp. 126 e segg.

Il totalitarismo è quindi una degenerazione della tecnica democratica e nello stesso tempo manifesta una sete di valori politici, frustrata da una falsa concezione della democrazia. Questo contraccolpo totalitario ai tentativi di razionalizzazione del potere è il prodotto della sclerotizzazione dei fini.

Per Pierre ARNAUD (« *Le totalitarisme, stade suprême du libéralisme* ») il liberalismo è il diretto responsabile del totalitarismo, che ne è il logico sviluppo. Tra totalitarismo e liberalismo v'è una « différence de degré, donc, et non de nature ». Il totalitarismo trarrebbe origine dal permissivismo dell'ideologia liberale, dal suo agnosticismo nei confronti della verità, dal suo spirito antiscientifico, individualista e nichilista. C'è del vero in questa tesi, ma la sua dimostrazione non convince. Arnaud parte da un non ben precisato concetto di liberalismo, inteso piuttosto come atteggiamento culturale che come dottrina politica. Ora, anche accettando questo significato così generico, non si possono condividere tutte le affermazioni dell'Arnaud. Non v'è dubbio che il liberalismo è essenzialmente relativista nei confronti della verità, ma è impossibile accettare le asserzioni dell'Arnaud relative ad un divorzio tra spirito scientifico e liberale. Per Arnaud il liberalismo ha asservito e avvilito lo spirito scientifico e non ha per nulla contribuito a promuoverlo. Questo genere di accuse finisce per screditare la pur valida tesi di partenza. In effetti qui Arnaud ha presente lo sfruttamento della ricerca scientifica ad opera dei regimi capitalistici dei nostri tempi, ma dimentica quanto la scienza moderna debba proprio alla cultura liberale. Tuttavia, proprio perché siamo convinti della piena consonanza tra liberalismo e scienza moderna, constatiamo ciò che ha prodotto la concezione utilitaristica e relativistica della scienza. Ha prodotto un divorzio tra spirito scientifico e verità. La categoria teoretica della scienza non è più quella del vero e la sua categoria morale non è più quella del bene, ma quella dell'utile. Mancando criteri oggettivi di bene, l'utile non può essere derivato da esso ma solo dalla volontà di chi detiene il potere. La scienza diventa così uno strumento del potere e si pongono le premesse per un suo uso totalitario.

La concezione dell'uomo e del mondo, che deriva dalla scienza moderna, conserva quindi un'ambiguità di fondo: mentre libera l'uomo dall'asservimento alle forze della natura, gli dà un potere che può rivolgere contro se stesso e ne indebolisce la forza morale. Il problema politico, cioè quello della libertà e della coercizione, è direttamente inte-

ressato dagli sviluppi della concezione scientifica dell'universo. Questa ambiguità si ritrova negli stessi termini per quanto concerne il liberalismo. A questo proposito bisogna distinguere la visione liberale dell'uomo e della società dalla teoria politica liberale. Quest'ultima infatti è concepita come il rimedio necessario prescritto al fine di rendere possibile una vita sociale, che salvi il valore della libertà, date certe premesse poste dall'antropologia liberale. Il totalitarismo può derivare dall'insufficienza del rimedio proposto ovvero dall'incapacità radicale di controllare l'egoismo, l'individualismo e la sete di potere dell'uomo liberale. Nessuno potrà negare la attendibilità di molte notazioni, che il liberalismo avanza sull'uomo e sulla vita sociale. Il guaio è che queste caratteristiche sono trasformate in valori da proteggere e da difendere nella vita politica. I rimedi proposti, cioè il liberalismo politico, hanno quindi come risultato il rafforzamento e il potenziamento di quell'immagine dell'uomo, proprio mentre cercano di smussarne gli aspetti più antisociali. L'educazione liberale ha agito quindi da fattore diseducante alla vita sociale e non è stata certo un freno per la sete di potere e di dominio.

In questo senso il liberalismo è responsabile del totalitarismo contemporaneo. Il suo errore fondamentale consiste nell'aver eluso il problema di un'effettiva trasformazione delle condizioni di fatto della vita umana e sociale. Ma questo problema non poteva porsi, perché il suo relativismo e nichilismo gli hanno impedito di fare della natura un punto di riferimento deontologico invece che un insieme di condizioni fattuali falsamente ritenute immutabili ed eterne. Pur nondimeno non arriverei ad affermare che tra totalitarismo e liberalismo vi sia una differenza solo di grado, ma non di natura. Non si può sostenere che la corruzione di un modello abbia la sua stessa natura, quando è proprio questa che si corrompe. Tuttavia nel liberalismo vi sono elementi caratterizzanti (quali quelli che l'Arnaud addita), che possono produrre esiti totalitari.

Marx invece ebbe consapevolezza che la storia nel suo insieme non è che una trasformazione continua della natura umana e si impegnò a razionalizzare quest'opera di trasformazione, individuando i soggetti storici di essa nelle classi sociali. Dalla adorazione dei fatti si è passati così all'esaltazione della capacità produttiva e creatrice dei soggetti della storia. Tuttavia, siccome per Marx la classe non deve essere intesa come una entità trascendente al di fuori degli individui che la compongono, la sua stessa forza creativa è soggetta ai meccanismi della razionalità storica.

Così Augusto DEL NOCE (« *L'avenir du totalitarisme* ») afferma che ciò che impedisce al pensiero di Marx di essere totalitario è proprio la sua filosofia della storia: il materialismo storico e la visione deterministica della storia. Ma Werner BECKER (« *Traits totalitaires dans la Doctrine de Marx* ») sostiene che sul piano della scienza sociale ed economica marxiana e marxista si può parlare di un totalitarismo culturale, che consiste nella assunzione dogmatica di premesse sottratte ad una continua verifica.

Secondo il Del Noce il cammino che porta al totalitarismo politico comincia quando al materialismo storico si sostituisce la filosofia soggettivistica della prassi, cioè quando il marxismo non è più inteso in termini di filosofia della storia ma d'ideologia, di cui il rivoluzionario si serve per agire. Per il Del Noce tutto ciò non è che uno sviluppo necessario del marxismo, che in tal modo mette a nudo le origini gnostiche del suo pensiero rivoluzionario.

Siamo perfettamente d'accordo con il Del Noce sul fatto che il modo più appropriato e radicale di saggiare le tendenze totalitarie del marxismo è quello di rifarsi alle sue matrici filosofiche piuttosto che alle particolari tesi di carattere politico o sociologico, come ad esempio quella, oggi dibattutissima, della dittatura del proletariato. Fin quando il marxismo non rinuncia al primato della prassi e alla trasformazione radicale della natura umana come obiettivo fondamentale della politica, non potrà evitare gli esiti totalitari. Si pone certo il problema se con tale rinuncia esso non finisca per rinnegare se stesso. A questo proposito l'analisi di Del Noce può rivelare tutta la sua potenziale capacità di approdare a criteri di valutazione delle situazioni concrete ai fini di stabilire fino a che punto le « rinunzie » del marxismo sul piano teorico possano essere considerate rassicuranti dal filosofo della politica.

Gli sviluppi contemporanei del marxismo vanno — come è noto — verso una progressiva liquidazione delle sue premesse filosofiche sia nel senso di un affrancamento dalla metafisica del materialismo storico e dialettico che nel senso di una più prudente presa di coscienza delle effettive condizioni di fatto. Il relativismo è penetrato nel marxismo. Ma al regresso del dogmatismo marxista corrisponde un progresso della mentalità marxista. Si riconosce che oggi non si può più essere solo marxisti, ma si mette sempre meno in dubbio che non si può non essere marxisti. È difficile da spiegare come una dottrina possa conoscere la sua maggiore diffusione e penetrazione proprio quando si corrodono i suoi presupposti teorici sia sul piano filosofico che su quello sociologico ed economico. È stata già più volte notata la sproporzione tra l'enorme diffusione politico-

sociologica del marxismo e il suo impegno teorico e critico (^{7-bis}). A questo proposito è bene tornare a riflettere sulla distinzione tra *dottrina e mentalità* nella sua applicazione al marxismo.

Per la nostra educazione culturale occidentale siamo abituati a dare maggior peso alle dottrine e ben poco agli atteggiamenti, che consideriamo derivati o secondari rispetto alle prime. Invece nel marxismo è la dottrina ad assumere un ruolo derivato o secondario proprio in ragione del prevalere della filosofia della prassi sulla filosofia marxiana della storia. La dottrina ha rilevanza solo ai fini dell'uso ideologico cui si presta e deve quindi essere modellata in base alle concrete esigenze della lotta politica e sociale. In quest'ottica si comprende come sia possibile parlare oggi di un incontro tra relativismo e marxismo, cioè tra un filone di pensiero maturato dallo spirito borghese e la filosofia del proletariato. Si tratterà di vedere quale dei due ne uscirà corrotto e chi riuscirà a fagocitare l'altro o se l'operazione non abbia in definitiva che fini meramente politici di allargamento del consenso, specie tra gli intellettuali. Due *ismi* non sono compatibili per definizione.

Se noi esaminiamo, ad esempio, alcune tesi portanti della cultura marxista nostrana, quali il pluralismo politico, il personalismo, l'attenzione rivolta agli enti intermedi, è facile individuarne la provenienza extramarxista, liberale o cristiana. Tuttavia queste teorie assumono nell'ambito del marxismo un significato diverso non solo e non tanto per i contenuti che portano avanti, ma soprattutto per il ruolo ideologico che giocano all'interno della strategia marxista. Nel momento in cui il marxismo si va spogliando del dogmatismo di un'ideologia, va acquistando una sempre maggiore abilità nell'uso ideologico di ogni dottrina.

Ora, è proprio quest'atteggiamento, che si ritrova oggi nel marxismo fino ad identificarsi con esso, che presta il fianco ad interpretazioni totalitarie. Mi riferisco a quest'atteggiamento di strumentalizzazione della verità ai fini del potere, che oggi è collegato ad un processo di deideologizzazione, in cui, accanto agli indubitabili vantaggi, vi è anche il rischio di far cadere la vita politica in un piatto pragmatismo e di recidere il legame tra i movimenti politici e le ideologie, che li hanno generati.

Solitamente questo fenomeno, che non interessa solo il marxismo ma ha una portata molto più vasta, viene valutato come antitotalitario in quanto lontano da quel dogmatismo, che è l'anima del totalitarismo culturale. Ma, a ben guardare, l'antitotalitarismo in dottrina non ci mette

(^{7-bis}) Da ultimo cfr. D. ZOLO, *Stato socialista e libertà borghesi*, Bari, 1976, p. 12.

ancora al riparo dalla *mentalità totalitaria*, che risiede nella tendenza a far dipendere la verità dei contenuti di pensiero dalla qualità dei soggetti (partiti o classi), che li portano avanti nella storia. Quest'atteggiamento, imparentato con il totalitarismo culturale, si va pericolosamente diffondendo nella nostra società ed il marxismo ne è uno dei responsabili. È di estrema importanza saggiare la natura di questa responsabilità per stabilire se la corrosione delle ideologie non sia per il marxismo un obiettivo ben più coerente alla filosofia della prassi della fedeltà ad una dottrina.

Un altro atteggiamento, non esente da rischi totalitari, consiste nel tentativo di assorbire le diverse posizioni nell'*ideologia del progressismo*, cioè in un'ideologia deideologizzata, che si presta alla lotta per il potere senza vincolare a determinati contenuti e valori.

Accanto alle analisi filosofiche occorrerà affrontare il problema del rapporto tra totalitarismo e marxismo anche dal punto di vista sociologico. Sarebbe interessante riprendere, ad esempio, l'analisi marxiana del concetto di classe sociale per confrontarla con gli sviluppi della sociologia contemporanea e per verificare se esso conservi ancora quel carattere totalizzante e sovrafunzionale proprio di una società globale, che ben ha messo in luce il Gurvitch. Un'indagine del genere dovrebbe essere svolta anche nei confronti del partito politico e del rapporto di questo con la classe sociale, di cui è l'espressione. Si tratta in tutti questi casi non solo e non tanto di misurare la distanza tra Marx e il marxismo contemporaneo quanto di misurare il potenziale totalitario o meno delle tesi attuali.

In definitiva ciò che mi sembra più interessante ed attuale nel dibattito sul totalitarismo non è tanto la descrizione dei regimi totalitari quanto il problema dei criteri per individuare gli atteggiamenti totalitari, che sono presenti nella società contemporanea. Andiamo sempre più acquistando la convinzione che nelle società industriali e post-industriali si fanno strada elementi di totalitarismo, che, pur non arrivando a costituire un regime totalitario, sono un fattore d'inquietudine e di preoccupazione, anche perché è possibile l'affermazione di un cripto-totalitarismo più raffinato e sottile e quindi più difficile da individuare. Tali atteggiamenti totalitari possono nascondersi anche sotto proposte progressiste ed è molto difficile discernere sin dove arrivano le giuste esigenze di una democratizzazione della vita politica, sociale ed economica. Per questo abbiamo bisogno di criteri di misura più precisi, ma tali criteri non possono scaturire che da un ripensamento critico della teoria politica e sociale. Sotto

questo aspetto il Convegno non è stato sempre soddisfacente. I riferimenti agli atteggiamenti totalitari sono stati ancora troppo generici e l'elaborazione dei criteri per individuarli troppo approssimativa.

Jacques ELLUL (« *Le consentement au totalitarisme* ») si è proposto di individuare le inclinazioni umane che favoriscono l'adesione al totalitarismo. È convinzione di Ellul che per ben comprendere il fenomeno totalitario bisogna rendersi conto che esso per istituirsi necessita della complicità dei membri della società, dell'adesione di tutti. Ciò significa che esso risponde o sembra rispondere a certi bisogni latenti dei consociati. I più rilevanti sono i seguenti: *l'ossessione dell'unità*, che si esprime nella volontà di eliminare le differenze e che conduce allo sforzo di elaborazione di una *dottrina esplicativa globale*; *il rifiuto della scelta*, che è in sostanza volontà di aver tutto nello stesso tempo e di non rinunciare a niente, nonché paura di assumere responsabilità personali; la *politicizzazione* progressiva di tutti gli aspetti dell'esistenza; ed infine la tendenza a ridurre ogni tipo di rapporto ad una relazione giuridica. Questo processo di *giuridicizzazione totale* dell'esistenza umana è particolarmente significativo, poiché allarga smisuratamente il dominio del potere politico sulla persona umana. Ellul ha accennato anche alle gravi responsabilità degli intellettuali nei confronti degli effetti della relativizzazione della morale e dei valori. Queste inclinazioni totalitarie possono quindi essere sfruttate ed esplicitate dalla propaganda.

Se ora riconsideriamo i singoli punti messi in rilievo da Ellul, ci accorgiamo con facilità che si tratta non già di inclinazioni latenti nella vita sociale ma di risposte estremizzate a bisogni legittimi. L'esigenza dell'unità è un bisogno ineliminabile della ragione umana ed una visione globale dell'esperienza è il frutto di quell'esigenza metafisica, che è radicata in ogni uomo, pur avendo molte forme d'espressione. Le difficoltà attuali della scelta nascono anche dal tentativo di accordare il progresso civile e tecnologico con una dimensione sapienziale della vita umana. La politicizzazione è la reazione a quella privatizzazione della vita sociale, che veniva così sottratta il più possibile alla sfera pubblica. Anche la giuridicizzazione è il tentativo di dare al diritto una funzione promozionale della personalità umana, non limitandolo ad una funzione puramente garantista.

Ciò ci fa comprendere meglio la ragione dell'inafferrabilità degli atteggiamenti totalitari o almeno della loro apparente legittimità. Infatti essi consistono per lo più in un'estremizzazione di esigenze legittime, che ricevono così una risposta totalizzante. Per questo motivo i pericoli del totalitarismo sono più presenti in epoche di crisi, laddove la reazione al

passato è spesso violenta ed estrema. Si tratterà allora di stabilire fino a che punto la risposta a quelle esigenze è adeguata e quando essa rischia di trasformarsi in atteggiamento totalitario. Ai fini di questa valutazione non credo che si possa prescindere da una teoria politica di stampo democratico, che abbandoni il formalismo per abbracciare coraggiosamente e con chiarezza contenuti sostanziali e valori dominanti.

In quest'ottica va da sé che la teoria giuridica ha un ruolo di fondamentale importanza. Ciò che è in gioco oggi è soprattutto il problema dell'uso del diritto e della funzione della legge. In particolare ciò che si ripropone è il rapporto tra libertà e coercizione, rapporto che è il nodo centrale del problema politico. Si tratta di vedere se la legge stia dalla parte della libertà o da quella della coercizione. Secondo la teoria garantista del diritto la legge, stando dalla parte della coercizione, ha la funzione di limitare la libertà naturale e di rendere possibile la coesistenza degli arbitri individuali. Affinché essa adempia questa funzione, deve evidentemente assumere in primo luogo la forma del divieto piuttosto che quella del permesso. La legge si presenta così con quel volto repressivo, che ha provocato una reazione di rigetto nei suoi confronti. Oggi registriamo un mutamento nella funzione della legge: da limite della libertà naturale ad elemento costitutivo e fondante della libertà sociale. Il compito della legge appare ora quello di promuovere situazioni di libertà, sopperendo alle ingiustizie delle disuguaglianze sociali. Il permesso assumerà allora un ruolo più importante e decisivo del divieto. La legge avrà lo scopo di concedere libertà, mentre ne regola l'esercizio.

Nel descrivere questa nuova situazione Julien FREUND (« *La manipulation de la loi* ») addita nella prevalenza del permesso sul divieto la predisposizione della legge ad un uso totalitario e quindi il pericolo di un atteggiamento totalitario della cultura giuridica. In tal caso infatti il legislatore presuppone l'esistenza di una proibizione generale e indefinita e concede determinati e circoscritti spazi di libertà, assumendosi un ruolo liberatorio. È proprio ciò che — secondo Freund — avviene nei paesi totalitari, in cui il cittadino non dispone che d'un campo ristretto per l'esercizio delle sue libertà definite in modo rigoroso dalle leggi. Freund non mette in dubbio che uno degli aspetti della legge sia quello di permettere, ma considera estremamente pericoloso farne l'aspetto fondamentale.

Ritengo che Freund abbia messo in luce un problema di estrema importanza che oggi è con troppa leggerezza sottovalutato, ma anche che egli abbia radicalizzato eccessivamente i termini del problema, cadendo in quell'errore che è tipico di coloro che parlano di totalitarismo.

Il primo modello di uso della legge si basava sul presupposto che tutta la libertà viene dalla natura e ogni coercizione viene dalla società. Il secondo modello subentra in seguito agli effetti provocati dal primo. Esso si basa sul presupposto rousseauiano che la vita sociale ha asservito totalmente l'uomo, che ha bisogno dunque di essere liberato da tali condizionamenti e limitazioni. La legge, come strumento della volontà popolare, opera un'autoliberazione dell'uomo. Il suo obiettivo è il recupero di quella libertà assoluta e indefinita che è stata perduta.

I due schemi d'azione della legge sono dunque molto più imparentati fra loro di quanto non pensi Freund non solo in quanto l'uno è diretto a correggere gli esiti negativi dell'altro ma soprattutto in quanto l'uno cerca di ripristinare il presupposto, che è venuto meno, dell'altro cioè lo stato della piena libertà e della perfetta eguaglianza. Ciò che prima era considerato un dato naturale, ora diventa un compito e un risultato dell'opera dell'uomo. Per questi motivi la svolta totalitaria nella funzione della legge si deve far risalire alle sue radici e ai suoi presupposti.

Il pericolo di un uso totalitario della legge è il risultato dell'incontro e della combinazione di due atteggiamenti, l'uno derivante dal primo modello e l'altro dal secondo. Dal primo modello deriva un concetto di natura contraddittorio, poiché esso vorrebbe prescindere dalla legge. Ma non v'è natura senza ordine e ordine senza legge. Noi sappiamo che il giusnaturalismo moderno ha separato il diritto dalla legge, ponendo le premesse per l'autodistruzione dell'idea stessa di natura umana. Dal secondo modello deriva la convinzione che l'assurda e contraddittoria idea di natura così concepita debba essere non già il presupposto ma il risultato dell'opera costruttiva della prassi. Abbiamo già sottolineato la carica totalitaria che ha l'idea di una trasformazione totale della natura umana come preminente obiettivo politico. Ma essa è la logica conseguenza del concetto liberale di natura umana.

Non si possono evitare i pericoli del totalitarismo senza presupporre una natura umana. Ed in ciò siamo d'accordo con Freund. Ma non si può pensare una natura umana senza ammettere una legge naturale. Dunque non si tratta solo di osservare i mutamenti all'interno della legge positiva ma soprattutto le sue relazioni con la legge naturale. Se la legge positiva, nella sua imprescindibile opera di liberazione, fosse guidata dalla legge naturale, allora si eviterebbe il rischio di una manipolazione della legge e della natura umana.

In tema di diritto pubblico poi destano perplessità, tra gli altri, due fenomeni apparentemente contraddittori, che pure vanno diffondendosi nella nostra cultura giuridica: da una parte una sempre più frequente

insistenza su una visione amministrativistica della vita politica e dall'altra una tendenza a politicizzare al massimo l'apparato burocratico. Entrambi questi aspetti sono stati considerati pericolosi per la democrazia e per la libertà personale da due noti studiosi del totalitarismo⁽⁸⁾. Il pericolo non consiste solo nella confusione tra il piano dei mezzi e quello dei fini, ma anche nel tentativo di contrabbandare le ideologie come soluzioni tecniche. Da questo punto di vista questi due fenomeni, piuttosto che annullarsi reciprocamente, finiscono per potenziare gli atteggiamenti totalitari della società contemporanea.

* * *

Vorrei infine accennare ad un ultimo punto non meno importante dei precedenti: il rapporto tra totalitarismo e religione, con particolare attenzione al cristianesimo. Le motivazioni più profonde degli atteggiamenti totalitari della cultura giuridica e politica possono essere ritrovate sul piano esistenziale e religioso. I regimi totalitari hanno saputo ben sfruttare il bisogno di assoluto, che hanno anzi esasperato sul piano psicologico. Il processo di atomizzazione dell'individuo distrugge le istituzioni che formano il tessuto delle relazioni private dell'uomo, estraniandolo dal mondo e privandolo del proprio io. Si scatena così un potente bisogno di ritrovamento dell'identità personale ed un'intensificazione dell'angoscia nevrotica, che è uno stato indefinito di timore a differenza della paura che è il riconoscimento di un determinato pericolo⁽⁹⁾. «L'angoscia, l'istinto di aggressione, il bisogno di identificazione sentito dall'essere umano isolato sono i processi psicologici che permettono il totale annichilimento della libertà nel totalitarismo»⁽¹⁰⁾.

Un procedimento del genere viene spesso rimproverato al potere religioso, che si fonderebbe sull'angoscia esistenziale proprio per impadronirsi delle coscienze, sottomettendole ad un credo immutabile e monopolitico, ad un'istituzione centralizzata, gerarchizzata, immobile, sola detentrica della verità. Si sostiene anzi che i regimi totalitari hanno imparato proprio dalle istituzioni ecclesiastiche la loro tecnica di penetrazione nelle coscienze. Il calvinismo ginevrino ne è un esempio eloquente. Infatti i regimi del passato più vicini al totalitarismo contemporaneo sono quelli in cui il potere temporale e quello spirituale sono nelle stesse

(8) Rimando per il primo a L. SHAPIRO, *op. cit.*, p. 61 e per il secondo a F. NEUMANN, «Il concetto di libertà politica», in *op. cit.*, pp. 76 e segg.

(9) F. NEUMANN, «Angoscia e politica», in *op. cit.*, p. 120.

(10) F. NEUMANN, «Il concetto di libertà politica», in *op. cit.*, p. 61.

mani. Hobbes, attribuendo allo Stato la *potestas spiritualis*, ha auspicato una concentrazione del potere ideologico nel potere politico. Già, in germe, in questa teoria si intravede il partito unico ⁽¹¹⁾.

Affinché la religione non dia luogo ad un fenomeno totalitario, si auspica l'eliminazione dell'istituzione ecclesiastica e la riduzione della religione ad un fatto di coscienza. In realtà questa tesi, che si presenta come ispirata da una più profonda ed intima religiosità, appartiene a quel movimento di eliminazione di qualsivoglia diaframma tra lo Stato e l'individuo e di intolleranza nei confronti di un potere diverso da quello politico, che per definizione non tollera rivali.

Léo MOULIN (« *Le Christianisme ou l'opposition au Totalitarisme* ») ha voluto dimostrare il carattere antitotalitario del cristianesimo e della Chiesa cattolica. Per Moulin il messaggio cristiano è un messaggio di libertà e dunque essenzialmente pluralista. Il pluralismo è l'atteggiamento più naturale della Chiesa cattolica, anche se essa ha conosciuto periodi in cui ha prevalso l'autoritarismo e lo spirito d'intolleranza. Il Moulin deduce come prove dello spirito pluralista del cattolicesimo le differenti versioni della vita di Cristo (i quattro vangeli), l'autonomia delle prime comunità cristiane, la varietà delle ecclesiologie, la diversità delle istituzioni religiose, la diversità delle spiritualità, la diversità delle liturgie, la diversità delle filosofie cristiane, la diversità delle dottrine politiche appoggiate dalla Chiesa, l'estrema duttilità di questa nelle relazioni con lo Stato e così via. Non credo che questo sia un modo convincente di difendere il cattolicesimo dall'accusa di totalitarismo né il Moulin coglie quell'aspetto fondamentale che rende il cristianesimo antitotalitario per definizione.

Il termine 'pluralismo' è ambiguo e indefinito almeno quanto quello di 'totalitarismo' né il Moulin si preoccupa di uscire da questa equivocità di significati. Pluralismo può significare diversità di espressioni della stessa verità, dottrina, ideologia a seconda dei ruoli e delle vocazioni particolari oppure può significare coesistenza di verità diverse e di dottrine opposte. V'è una profonda differenza tra l'uno e l'altro significato né vi dovrebbe essere dubbio che la Chiesa cattolica può accogliere il primo ma non il secondo senza distruggere l'unità della fede e della comunione ecclesiale. Ma ciò non introduce nel cristianesimo lo spirito totalitario, poiché la società ecclesiale non deve essere pensata con le categorie proprie allo Stato, che riunisce famiglie culturali e ideologiche differenti. È un errore corrente del pensiero laicista quello di giudicare la Chiesa come

⁽¹¹⁾ N. BOBBIO, « La resistenza all'oppressione, oggi », in *Autonomia e Diritto di resistenza*, Milano, 1973, p. 19.

una società temporale e, ammesso questo presupposto, si ha perfettamente ragione nell'accusarla di totalitarismo. Né vi è dubbio che la Chiesa ha spesso prestato il fianco a queste accuse, ma proprio nella misura in cui si è secolarizzata e ha cercato l'identificazione con la società civile e politica.

Il totalitarismo ci appare in definitiva come un fenomeno propriamente secolare, come la pretesa dello Stato di impadronirsi della persona umana e di trasformarne la natura. In un'epoca di secolarizzazione non v'è quindi da stupirsi se emergono preoccupanti atteggiamenti totalitari. È proprio la dimensione trascendente a porre la religione cristiana all'opposizione di ogni totalitarismo. Essa non lascia la persona sola nella sua lotta contro il Leviatano, ma tutela la possibilità costante del suo riferimento al trascendente ⁽¹²⁾.

«L'uomo non si trova in rapporto con la comunità politica in tutto ciò che è o in tutto ciò che possiede: per questo non è necessario che tutti i suoi atti siano meritevoli o non meritevoli rispetto alla comunità politica. Ma tutto ciò che l'uomo è, e può e possiede, va riferito a Dio» ⁽¹³⁾.

FRANCESCO VIOLA

⁽¹²⁾ Cfr. S. COTTA, « Resistenza: in nome di che cosa? », in *Autonomia e Diritto di resistenza*, cit., p. 284.

⁽¹³⁾ S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 21, a. 4, ad 3m.