



CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI
SIMPOSI ROSMINIANI

In collaborazione con



Conferenza Episcopale
Italiana



Diciannovesimo Corso dei “Simposi Rosminiani”:

*Il '68: una rivoluzione
dimenticata o da dimenticare?*

STRESA, COLLE ROSMINI, 21-24 AGOSTO 2018

Il Sessantotto tra filosofia e utopia

Luciano Malusa

[La presente bozza di relazione deve ancora essere rivista e corretta dall'Autore per gli Atti. NDR]



1. Si può parlare di una filosofia del Sessantotto?

Il titolo di questo intervento, propostomi dall'infaticabile padre (don) Umberto Muratore, va spiegato. Dopo aver accettato di partecipare attivamente a questo Simposio e di parlare appunto di filosofia e utopia nel Sessantotto, mi sono posto la questione fondamentale: «Ma davvero si può parlare di una “filosofia del Sessantotto”?» E poi: «Davvero la cifra del movimento (o dei movimenti) del Sessantotto è l'utopia?». La risposta è stata per me tendenzialmente negativa, e da allora ho cercato di dare un significato plausibile a questo titolo con cui mi presento a voi.

Prima però debbo fare alcune premesse. Innanzitutto intendo difendere la scelta di questo tema per il XIX corso dei Simposi rosminiani, confutando il parere, anche di colleghi ed amici, i quali ritengono che il tema sia rilevante, ma non sono d'accordo che sia un incontro con il marchio rosminiano a doverne parlare. Io reputo che non sia sbagliato neppure al livello

di un incontro organizzato dal Centro internazionale di Studi rosminiani il cercare di fare un bilancio dei movimenti che, a livello mondiale, sono sorti in quel fatidico 1968 e, successivamente, hanno connotato cultura, politica, costume. I “Simposi rosminiani”, come ha spiegato anche padre Muratore, non si occupano, a differenza delle passate “Cattedre rosminiane”, di fondazione sciacchiana, che hanno concluso nel 1997 la loro funzione, di esporre nel modo adeguato la dottrina ed i testi di Antonio Rosmini, onde mantenere viva la presenza del pensiero e della metodologia filosofica di Rosmini tra i giovani e tra i non più giovani. Persone appassionate nel seguire pensiero e personalità del grande Roveretano, che a Stresa riposa con le sue spoglie mortali, ce ne saranno sempre, spero anche tante. Per loro mi auguro che si organizzino incontri specializzati, che aprano i veri e propri segreti contenuti negli scritti rosminiani, scritti per la maggior parte di filosofia, ma scritti preziosi che vanno letti con calma, meditati, riscoperti, capiti fino in fondo, discussi. Spero che vi siano molto più spesso incontri del tipo di quello che, il 26 e 27 ottobre, in

Domodossola, offrirà alla cittadinanza della Val d'Ossola l'accesso alla persona di Rosmini ed ai temi del suo pensiero, che tanto ha operato nell'Ottocento, ed è stato presente anche nel Novecento e che ora, nel nuovo secolo, può ancora dire parecchio¹.

Per le persone le quali aderiscono alla spiritualità rosminiana e che condividono le finalità dell'Istituto della Carità, ma conoscono solo per sommi capi la filosofia rosminiana, i Simposi sono occasioni di incontro, approfondimento e pure accrescimento culturale molto rilevanti. Tali Simposi debbono occuparsi di temi vari, collegati al presente ed al passato. In questo caso, considerato che si è parlato molto di quanto è avvenuto cinquant'anni fa in tutto il mondo occidentale, delle rivolte studentesche, dei sommovimenti sociali, delle infinite discussioni a livello di partiti politici di sinistra ma non solo, sul modo migliore di cambiare una cultura sclerotizzata, autoritaria, priva di ideali, credo non sia per nulla strano che se per quattro giorni qui, in questa bella sede del Collegio Rosmini, ci si occupi di tali movimenti e si cerchi di farsene un'idea precisa. Oltre tutto non è per nulla vietato che si cerchino dei raffronti tra le idee di quegli anni, tra le stesse contraddizioni che si verificarono, e la visione rosminiana dell'uomo e della società che, se necessariamente non può essere che datata, legata ai suoi tempi ed all'Italia degli anni lontani in cui Rosmini operò, eppure può offrire spunti non secondari per capire quanto è avvenuto cinquant'anni fa e pure quanto accade nel nostro tempo presente. Il Sessantotto agitò temi di natura politica i quali si inscrivono a buon diritto nel capitolo collegato alle critiche rosminiane al "perfettismo".

Detto questo, resomi pure io sicuro che non è strano o sconveniente parlare su questo colle rosminiano delle vicende di tanti paesi del mondo nei quali si videro giovani cercare la strada per un profondo cambiamento della cultura e della politica, nonché dell'educazione, mi accingo a spiegare quale percorso compirò nell'intervento che debbo fare.

Mi premurerò anzitutto di indicare alcune scuole di pensiero le quali influirono più o meno efficacemente sui giovani intellettuali e studenti i quali operarono la famosa "contestazione globale", cioè l'attacco alle strutture del sapere e della politica del loro paese, che sembravano inadeguate a loro. Fu un attacco forte, con metodi allora inusitati, tra i quali annovero l'occupazione delle Università, che si operò paese per paese, e quindi con modalità e logiche diverse. Contatti vi furono, in Europa soprattutto, tra i diversi movimenti e tra persone impegnate nella lotta; vi furono inoltre scambi di opinioni attraverso la stampa e la radio-televisione. Si tenga conto che cinquant'anni fa non esistevano fenomeni forti di globalizzazione economica e culturale, e, soprattutto, non esistevano ancora *computer* e *web*. Vi fu prevalentemente il riferimento ad alcuni autori della sinistra europea, e soprattutto alla cosiddetta "Scuola di Francoforte", un movimento di filosofia sociale e politica che si manifestò tra i docenti ed i frequentanti dell'Institut für Sozialforschung dell'Università di Francoforte, nel corso di diversi anni, a partire dal primo anteguerra, per l'esattezza dal 1923². Molto interessante è la storia di questo Istituto e delle persone che entro di esso insegnarono e si riunirono creando diversi sodalizi di pensiero nell'ambito delle scienze sociali. Si trattò di un interessante esperimento di rinascita dei temi più rilevanti del pensiero continentale contemporaneo, rivisitati in chiave di revisione del marxismo. Va detto che queste persone avevano tutte una formazione culturale marxista, ma per nulla erano dei fanatici ripetitori delle tesi del marxismo-leninismo che si era affermato in Russia. Nel 1923, quando l'Istituto viene fondato da Friedrich Pollock e Felix Weil nell'"Università Goethe" (Goethe-Universität), lo scopo è quello di uno studio critico della società secondo le basi del pensiero politico che può essere riferito a Marx, ma con estrema libertà. L'Institut di Francoforte fu la fucina d'un marxismo molto libero e quindi interessante anche per le contaminazioni con diverse altre visioni dell'uomo, come quella psicoanalitica. Ne fecero parte studiosi come

-
1. L'incontro, organizzato dall'Associazione "Mario Ruminelli" e finanziato con i fondi della "Fondazione Paola Ruminelli, ha come titolo: *Antonio Rosmini: la Filosofia dopo le "filosofie". La sfida rosminiana alla contemporaneità*.
 2. Vastissima la bibliografia sulla scuola di Francoforte. Mi limito ad alcuni lavori: *La scuola di Francoforte: teoria critica in nome dell'uomo*, a cura di U. Galeazzi, Città Nuova, Roma 1978²; M. JAY, *L'immaginazione dialettica. Storia della scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali. 1923-1950*, trad. it. Einaudi, Torino 1979 (originale in lingua inglese: Little, Brown and Co., Boston 1973); R. WIGGERSHAUS, *La scuola di Francoforte. Storia. Sviluppo teorico. Significato politico*, trad. it. Bollati-Boringhieri, Torino 1992 (originale in lingua tedesca: Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1986). Per un giudizio sulla scuola abbiamo un importante saggio di uno degli ultimi esponenti di essa, addirittura di colui che operò la "liquidazione" dei suoi fondamenti teorici: Jürgen Habermas. Cfr. J. HABERMAS, *L'intrico di mito e illuminismo: Horkheimer e Adorno*, in *Il discorso filosofico della modernità. Dieci lezioni (1985)*, Laterza, Roma-Bari 1988², pp. 109-134 (edizione in lingua tedesca del 1985: Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985).

Walter Benjamin, Carl Grünberg, Theodor Wiesengrund-Adorno, Max Horkheimer, Leo Löwenthal, Erich Fromm, Herbert Marcuse. Potremmo dire comunque che alcune concezioni antropologiche e sociali furono prese in considerazione dai francofortesi in modo critico, e sono la concezione ontologico-esistenziale heideggeriana, tanto diffusa in Germania, la filosofia neopositivistica ed i primi autori che diffusero la filosofia analitica del linguaggio, come ad esempio Ludwig Wittgenstein. La scuola di Francoforte è composta di pensatori dichiaratamente atei al modo del marxismo classico, e di pensatori i quali si riferiscono massicciamente alla dialettica hegeliana, sia pure interpretata secondo categorie per niente ortodosse e spiritualistiche. Non cerchiamo nella dialettica dei francofortesi l'idealismo. Cerchiamo una metodologia di critica della società occidentale e dello stesso marxismo ortodosso, nonché del marxismo asiatico e del maoismo. In ogni caso la concezione fenomenologica venne considerata con molta attenzione.

Alcuni dei filosofi francofortesi furono particolarmente letti e discussi in Germania e poi, dopo la seconda guerra mondiale, anche in America, dove gli esponenti della Scuola dovettero emigrare per l'avvento del nazismo. Parte dei filosofi francofortesi era di stirpe ebraica, e parte era di dichiarata fede politica marxista, vicina al partito socialdemocratico tedesco, e pure al partito comunista. Tutti furono costretti a raggiungere l'America o l'Inghilterra. La scuola, cioè l'Istituto per le ricerche sociali, chiuso dal regime nazista nel 1933 stesso, si trasferì in Ginevra, poi a Londra, Parigi, New York ed infine pose la sua base a Los Angeles. La California fu il luogo dove gli aderenti alla scuola si stabilirono. L'Istituto fu diretto allora da Max Horkheimer. Parecchi poi ritornarono in Europa dopo il 1945; altri si fermarono in America. Questo fu il destino di molti scienziati tedeschi; questo il destino pure dei "filosofi critici" tedeschi, di non essere accettati in Germania per la barbarie nazista. L'intolleranza ed il razzismo costrinsero il meglio della cultura tedesca a lasciare le Università della Germania per le Università inglesi ed americane, luoghi di libertà.

La narrazione di questo esodo poi, però, si fa ingarbugliata. Infatti, qualche decennio dopo che gli intellettuali tedeschi si inserirono nel tessuto culturale americano, taluni di loro iniziarono a considerare le criticità della società che li ospitava. Non furono però gli scienziati, impegnati nei più rilevanti progetti spaziali statunitensi. Furono alcuni esponenti della teorica critica della società, tra i quali Herbert Marcuse, che giudicarono le stesse Università americane e l'intera società d'oltre oceano come pervase da una tendenza antiliberal e antilibertaria. La critica della società e della cultura statunitensi andava d'accordo con le tesi fondamentali della critica all'Illuminismo, cioè ai fondamenti della società borghese. Si saldano quindi due critiche: quella originaria, che potremmo chiamare "europea", della concezione e della prassi della società che si era sviluppata tra Settecento ed Ottocento, concezione capitalistica e liberale; e quella successiva, che potremmo chiamare "americana", che colpiva la trasformazione della società borghese in società unidimensionale, società dei consumi e dell'uniformità culturale e sociale. Nello sviluppo di entrambe le critiche entrò la visione marxista, come revisione dialettica delle tesi marxiane, e come critica dell'utopia marxista stessa. Di fronte all'ideologia marxista di stampo sovietico o vicina ad essa, come le visioni dominanti nei partiti comunisti di Francia ed Italia, la filosofia, che qualcuno chiamò "revisionistica", della scuola di Francoforte si fece sempre più intransigente, fino a considerare la prassi del comunismo in Unione Sovietica e nei paesi cosiddetti "satelliti" come un modo particolare di capitalismo di Stato.

La scuola di Francoforte, nei suoi due continenti di sviluppo, ha influenzato parecchi giovani contestatori delle strutture del sapere nei paesi occidentali. Influenza a volte particolare, in quanto gli stessi giovani contestatori non avevano del tutto capito le dottrine degli autori che seguivano o credevano di seguire. Molte volte vennero pronunciate superficialmente certe parole d'ordine derivanti dalle opere di questi autori. Più avanti spiegherò quello che molti giovani, che io ho osservato nel loro comportamento di contestazione, hanno interpretato nella critica della società capitalistica avanzata.

Seguirò le dottrine di tre filosofi della scuola di Francoforte, ed a questi mi riferirò. Intendo parlare innanzitutto di Theodor Wiesengrund-Adorno³ e di Max Horkheimer⁴, i due rappresentanti più rilevanti

3. Theodor Wiesengrund-Adorno (1903-1969) prese dopo il 1933 il cognome della madre, originaria corsa, Adorno, per ragioni legate alla politica razziale di Hitler. Emigrò a New-York nel 1938. In seguito portò entrambi i nomi, quello ebraico del padre e quello della ma-

della scuola nel dopoguerra, che scrissero assieme tra il 1942 ed il 1947 un'opera difficile ma fondamentale come *Dialektik der Illuminismus*, e che furono i maestri di un altro pensatore, Herbert Marcuse⁵, il quale sviluppò in America le tesi fondamentali della scuola francofortese, e produsse scritti che ebbero grande successo come *Eros and Civilization*⁶ e *One dimensional Man*⁷. Proprio il successo riportato da Marcuse negli anni Sessanta in America e il suo influsso sulla generazione dei giovani contestatori della California, indusse anche in Europa a ricercare le tesi di lui, per farne quasi la bandiera di questa contestazione. Confesso che considero Marcuse un autore difficile, in quanto la sua dialettica non è completamente chiara, e che quindi molti suoi seguaci compresero solo parte delle sue dottrine e si impadronirono più che altro delle sue parole d'ordine piuttosto che dei suoi ragionamenti e del suo sistema. Marcuse è alla fin fine un hegeliano interessante per la paradossalità della sua visione dialettica. Tuttavia è stato largamente sopravvalutato, come dirò.

Cercherò di capire, esponendo alcuni testi dei francofortesi, quella che si potrebbe chiamare la “filosofia della contestazione”, quale si delineò da noi, tra i giovani che occuparono le Università. Non posso però nascondere che i movimenti del Sessantotto furono diversi e spesso si manifestarono avendo idee contraddittorie. Non è semplice cercare di capire in un'unica visione le ragioni delle tensioni in favore di un mutamento radicale della società, della cultura e della scuola, quali furono espresse da coloro i quali occuparono, manifestarono e pure violentemente si contrapposero alle autorità costituite. Anzi, non esiste un denominatore comune ai diversi sforzi che furono fatti. Io cercherò di mostrare che le tensioni di cambiamento radicale furono certo viziate da utopismo, ma che la filosofia dei contestatori era pure viziosa da una sorta di assolutizzazione dei termini della questione legata a società e cultura, che nasceva dalle radici hegel-marxiste della scuola di Francoforte, cui i contestatori si rifacevano, bene o male non importa. La rigidità dell'impostazione della “contestazione globale” presupponeva una sorta di filosofia bloccata nel rifiuto di ogni mutamento che non passasse attraverso un'improbabile rivoluzione, una sorta di palingenesi.

In altre parole non è facile né individuare la filosofia di riferimento dei movimenti contestativi, né indicare le difficoltà delle tensioni utopiche le quali si erano manifestate nella contestazione globale della società. Mi dovrò limitare a descrivere alcune costanti che nei movimenti si manifestarono. Si è scritto comunque tanto in questi cinquant'anni del Sessantotto e pure in questo solo anno di commemorazioni⁸. Troppo a mio avviso, perché spesso è prevalso il punto di vista parziale di questo o quello studioso, che ha indicato la sua personale interpretazione degli stessi fatti verificati, troppi per essere tutti insieme giudicati. Ragion per cui io procederei con cautela e darei solo mie impressioni⁹.

dre. Rientrò in Europa nel 1949 e riprese il suo posto nell'Institut di Francoforte. Su di lui cfr. i seguenti saggi biografici e critici (sovrattutto in lingua italiana): R. NEBULONI, *Dialettica e storia in Th. W. Adorno*, Vita e Pensiero, Milano 1978; A. ARBO, *Dialettica della musica. Saggio su Adorno*, Guerini e Associati, Milano 1991; S. MORAVIA, *Adorno. Filosofia dialettico-negativa e teoria critica della società*, Mimesis, Milano 2004; W. Adorno. *La ricezione di un maestro conteso*, a cura di M. Ferrari e A. Venturelli, Leo Olshki, Firenze 2005; L. CORTELLA, *Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una “Dialettica negativa”*, Meltemi, Roma 2006; S. PETRUCCIANI, *Introduzione a Adorno*, Laterza, Roma-Bari 2007; G. DANESE, *Theodor Wiesengrund Adorno, il compositore dialettico*, prefazione di Elio Matassi, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

4. Cfr. su Horkheimer (1895-1973) i seguenti saggi biografici e critici, privilegiando quelli in lingua italiana: A. PONSETTO, *Max Horkheimer. Dalla distruzione del mito al mito della distruzione*, Il Mulino, Bologna 1981. L'edizione di tutti i suoi scritti si trova presso la Fischer Verlag, Francoforte sul Meno 1985-1996, 19 voll.
5. Cfr. su Marcuse (1898-1979): H. BRUNNKHORST – G. Koch, *Herbert Marcuse zur Einführung*, Hamburg 1987, trad. it Bolsena 2002; L. Casini, *Eros e utopia. Arte, sensualità e liberazione nel pensiero di H. Marcuse*, Roma 1999.
6. L'opera venne pubblicata a New York presso Vintage books nel 1955. In trad. it. venne pubblicato per Einaudi, Torino 1964.
7. L'opera apparve nel 1964. Cfr. oltre.
8. Cito solo alcuni lavori apparsi prima del 2018 e quelli veramente utili apparsi in quest'ultimo anno, dichiarando che non condivido parecchie delle linee interpretative del movimento che sono state enunciate: S. TARROW, *Democrazia e disordine. Movimenti di protesta politica in Italia. 1965-1975*, Laterza, Roma-Bari 1990; M. FLORES – A. DE BERNARDI, *Il Sessantotto*, Il Mulino, Bologna 1998; P. ORTOLEVA, *I movimenti del Sessantotto in Europa e in America*, Editori Riuniti, Roma 1998²; D. GIACHETTI, *Il Sessantotto e tre conflitti. Generazione, genere e classe*, BFS Edizioni, Pisa 2008; N. BALESTRINI – P. MORONI, *L'orda d'oro 1968-1977. La grande ondata rivoluzionaria e creativa, politica ed esistenziale*, Feltrinelli, Milano 2015⁷; M. BOATO, *Il lungo '68 in Italia e nel mondo. Cosa è stato, cosa resta*, La Scuola – Morcelliana, Brescia 2018; P. POMBENI, *Cosa resta del '68*, il Mulino, Bologna 2018 (cfr. la presentazione in «Avvenire», 27 febbraio 2018); G. PANI, *Mezzo secolo fa: il Sessantotto*, «La Civiltà Cattolica», 2018, vol. II, pp. 417-431.
9. Mi pare che i due fascicoli della rivista «MicroMega», dedicati al Sessantotto e curati da P. Flores d'Arcais (1 e 2/2018), siano preziosi per avere testimonianze di quanto accadde nel 1968 e dintorni, ma che non affrontino in nessuna parte la problematica di offrire un bilancio od un giudizio.

Vi sarà poi nella seconda parte di questo intervento l'irruzione delle mie personali testimonianze del Sessantotto come l'ho vissuto, un Sessantotto allungato fino almeno al 1977, un Sessantotto che nel nostro paese, ma non solo, ha visto la trasformazione della contestazione globale in lotta armata, in alcune frange fanatiche di esponenti della sinistra rivoluzionaria. Non ho ancora capito, pur avendo cercato di interrogare tutte le fonti disponibili, come mai gruppi di intellettuali e di operai si unirono nel segreto per cercare di fare uscire con i loro attentati e con i loro rapimenti una rivoluzione proletaria. Resterà per me un enigma. La filosofia della contestazione non incitava al terrorismo. Gli autori che spiegherò non scrivono in termini di rivoluzione violenta e di sovversione delle strutture, ma fanno sempre riferimento ad una dialettica che sveli il carattere oppressivo della società occidentale contemporanea, e che semmai induca a comportamenti di presa di coscienza e di distacco. Nessuno degli autori della scuola di Francoforte, pur proponendo una visione della società che opprime, pone l'accento sulla violenza rivoluzionaria di tipo bolscevico od altro. Questi autori notano che perfino negli Stati in cui si è instaurato il "socialismo reale" la struttura di stampo capitalistico ha tolto ogni possibilità di contrapposizione e miglioramento.

Le Brigate Rosse italiane, come pure altri movimenti della lotta armata clandestina che sorsero in Europa, si avvalsero certo delle parole d'ordine della contestazione al sistema capitalistico, ma usarono la violenza e gli attentati, l'assassinio politico ed i rapimenti senza alcun riferimento alla metodologia della contestazione che, sorta dal Sessantotto, andò declinando e rimase solo una specie di ideale di riferimento. La contestazione della società unidimensionale capitalistica fu un atteggiamento che divenne poi una moda, e che si spense. Rimasero risentimenti e convinzioni sbagliate che crearono la mentalità del "brigatista", convinto che alla società bloccata occorreva contrapporre la scelta rivoluzionaria, dapprima clandestina ed elitaria, ma poi diffusa e forse in grado di rovesciare lo stato di cose. Ma gli autori che avevano formulato la "teoria critica" non avevano scritto mai che la società occidentale nella sua situazione di blocco degli ideali, di monolitica aggregazione scientifica e tecnologica, potesse essere trasformata dalla lotta armata, con la distruzione dei simboli di essa. Vedremo invece quali furono i termini effettivi, in Italia, della trasformazione della contestazione. Personalmente ho alcune testimonianze da offrire.

2. La "teoria critica" quale ispiratrice della filosofia della contestazione

Mi riprometto di leggere e commentare alcuni passi della *Dialettica dell'illuminismo* di Adorno-Horkheimer¹⁰ e del *best seller* della contestazione, cioè *L'uomo ad una dimensione* di Marcuse¹¹. Lo farò non tanto per valutare le tesi di questi due interessanti da difficili libri, quanto per capire quali delle tesi che commenterò furono accettate e poi professate dai contestatori.

2.1. L'inganno dell'illuminismo

Occorre subito spiegare che cos'è la "teoria critica della società" formulata appunto dalla scuola di Francoforte. Una parte dei giovani i quali contestarono nel mondo le strutture della cultura e dell'istruzione definendole oppressive ed obsolete si avvalse degli argomenti della scuola di Francoforte. *Dialettica dell'illuminismo* è in un certo senso la "bibbia" della revisione delle tesi marxiane e del marxismo ortodosso sovietico ed occidentale. Ebbe successo tra gli intellettuali di sinistra in Europa ed in America e quindi l'opera venne invocata come ispiratrice di argomenti da molti tra quelli che considerarono necessario liberare la cultura dai pesanti condizionamenti borghesi e dalle rigidità in cui si trovava. Non vi sono procedure univoche nell'utilizzo della teoria critica della scuola di Francoforte, enunciata del resto anche in altri scritti dei due autori che considereremo.

10. L'opera, *Dialektik der Illuminismus. Philosophische Fragmente*, venne pubblicata presso Querido, Amsterdam, nel 1947. Era stata composta dai due autori già nel periodo di guerra, ed era stata pubblicata, come ciclostile, a New York, Social Studies Ass. nel 1944. In traduzione italiana, per le cure di R. Solmi, presso Einaudi, Torino, l'opera comparve per la prima volta nel 1966, quindi prima della edizione di Fischer, col titolo *Dialettica dell'illuminismo*, per essere poi ristampata secondo l'edizione tedesca (nel 1974). Seguirò l'edizione nella ristampa del 1997, con l'introduzione di C. Galli.

11. Lo scritto, *One Dimensional Man*, apparve nel 1964, Boston. Venne pubblicato in traduzione italiana (*L'uomo ad una dimensione*) per Einaudi, Torino nel 1967 (per le cure di Luciano Gallino), e, in lingua tedesca, sempre in quell'anno ad Hamburg presso l'editore Luchterhand. Si citerà l'opera nella ristampa dell'edizione del 1999, fatta nel 2018.

La parola “illuminismo” cui i due pensatori si riferiscono, sempre scritta con la minuscola si badi, non indica il movimento del Secolo dei Lumi, o meglio non solo quello: indica una sorta di categoria dello spirito, un atteggiamento che sorge nell’età moderna, e che vede il suo padre in Francesco Bacone. Via via altri esponenti dell’aspirazione ad un dominio razionale della natura sorgono tra i pensatori del razionalismo e dello stesso empirismo. La filosofia dell’illuminismo altro non è che la mentalità razionalistica imposta all’organizzazione sociale, che produce l’ascesa della borghesia, gli inizi del capitalismo e poi il dominio totalizzante di esso. La critica del capitalismo, che i due autori francofortesi costruiscono, riguarda l’intera società che inizia con l’imperativo della dominazione della natura e che poi realizza un totale dominio sull’uomo singolo stesso, ridotto ad oggetto. Lo studio dei meccanismi della reificazione dell’uomo e della prevalenza dell’elemento scientifico e tecnico come elemento di dominio è lo scopo dell’opera che si articola su un saggio fondamentale, quello più rilevante dedicato appunto alla definizione di illuminismo, e due altri saggi, l’uno dedicato all’industria culturale e l’altro dedicato agli “elementi dell’antisemitismo”. Vi sono poi due “excursus” che vorrebbero spiegare il rapporto tra mito e ragione e rivelare che l’illuminismo non è l’eliminazione del mito per instaurare il regno della ragione, bensì un certo modo di intendere il mito. Il primo “excursus” tratta del mito nell’*Odissea* e del modo molto particolare con cui esso è trattato; il secondo “excursus” tratta dell’ideale illuministico della filosofia, l’equiparazione della verità al sistema scientifico¹², che genera un percorso di annullamento dell’individuo entro l’uniformità tecnico-razionale che va da Kant a Nietzsche ed alle opere del “divino marchese”, cioè De Sade. La scelta di quest’ultimo autore ci fa comprendere che il significato di illuminismo, nell’opera dei francofortesi, è piuttosto largo. Siamo di fronte ad una triade di accostamenti discutibile, specialmente nel ricorso ad opere letterarie come quelle di De Sade, abbastanza estranee alla filosofia e di difficile interpretazione. L’opera è completata da una serie di *Appunti e schizzi* che sviluppano punti particolari delle trattazioni.

Fin dall’inizio del capitolo fondamentale sono enunciate le tesi di fondo. «L’illuminismo, nel senso più ampio di pensiero in continuo progresso, ha perseguito da sempre l’obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni. Ma la terra interamente illuminata splende all’insegna di trionfale sventura. Il programma dell’illuminismo era di liberare il mondo dalla magia. Esso si proponeva di dissolvere i miti e di rovesciare l’immaginazione con la scienza»¹³. I due autori dell’opera ritengono che questo programma si sia realizzato nel modo sbagliato. La “trionfale sventura” è quella del dominio sociale dapprima di una classe, quella borghese, e poi di un complesso di situazioni che rendono superflua la classe antagonista, il proletariato. L’utopia marxiana, che voleva, nelle concezioni del pensatore di Treviri, essere la visione “reale” della storia, proclamava l’eliminazione del dualismo delle classi e la realizzazione della “società senza classi”. Ora questa visione utopica non può essere sostenuta come programma, in quanto la scienza e la tecnologia hanno reso universale il dominio della razionalità funzionale, volta a perpetuarsi. La classe dominante resta quella borghese, la quale riesce ad assimilare la classe antagonista. Non si eliminano le classi, ma s’instaura un dominio rappresentando qualcosa che nasce dalla fusione delle due classi antagoniste. Capitale e lavoro sono assimilati nella razionalizzazione.

Il concetto di illuminismo serve agli autori per indicare che la classe dominante, che finisce con il confondersi con la classe dominata, ha prodotto grazie al processo di razionalizzazione un unico blocco, che è appunto il dominio razionale senza finalità. La definizione del movimento illuministico utilizza elementi storici utili, ma poi li confonde nella totalità di un destino: dalla critica della magia e del mito alla pura oggettività. «Il mito trapassa nell’Illuminismo e la natura in pura oggettività. Gli uomini pagano l’accrescimento del loro potere con l’estraneazione da ciò su cui lo esercitano. L’illuminismo si rapporta alle cose come il dittatore agli uomini: che conosce in quanto è in grado di manipolarli. Lo scienziato conosce le cose in quanto è in grado di farle. Così il loro *in-sé* diventa *per-lui*. Nella trasformazione l’essenza delle cose si rivela ogni volta come la stessa: come sostrato del dominio. Questa identità fonda e costituisce l’unità della natura. Che era altrettanto poco presupposta dall’evocazione magica, come l’unità

12. ADORNO-HORKHEIMER, *Dialettica dell’illuminismo*, p. 90.

13. *Ivi*, p. 11.

del soggetto»¹⁴.

La tesi dell'opera è che la guerra intrapresa al mito da parte del movimento razionalistico e poi dello stesso ambiente illuministico, in realtà perpetua il mito stesso. Una caratteristica effettiva dei movimenti che gli storici chiamano illuministici è la lotta al predominio del mito, come prosecuzione dalla negazione della magia. Identificando religione, superstizione e magia gli autori del Settecento effettivamente vollero anche distruggere la presenza del mito stesso. Ma questo non è distruggibile, ma solo trasformabile. Come costruzione fantastica che serve a rappresentare realtà, situazioni, aspirazioni, il mito deve sparire per far luogo alla ragione scientifica ed alla visione del mondo in chiave matematica. Ma questa intenzione dei rappresentanti di quello che io chiamo il vero e proprio Illuminismo, e che indico con la lettera maiuscola, non si realizza, secondo l'interpretazione di Horkheimer e Adorno. Infatti il mito resta e si trasforma.

«Come i miti fanno già opera illuministica, così l'illuminismo, ad ogni passo, si impiglia più profondamente nella mitologia. Riceve ogni materia dai miti per distruggerli, e, come giudice, incorre a sua volta nell'incantesimo mitico. Vuole sfuggire al processo fatale della rappresaglia, esercitando la rappresaglia sul processo stesso. Nei miti ogni evento deve pagare per il fatto di essere accaduto. E così nell'illuminismo: il fatto si annulla appena è avvenuto»¹⁵. La visione scientifica che dovrebbe superare le visioni proprie della magia e del mito, da essa derivata, in realtà perpetua il mito in un'assolutizzazione della ragione.

«Ma quanto più scompare l'illusione magica, e tanto più spietatamente la ripetizione, sotto il nome di legalità, fissa l'uomo nel ciclo avendo oggettivato il quale nella legge di natura egli si crede garantito come libero soggetto. Il principio d'immanenza, la spiegazione di ogni accadere come ripetizione, che l'illuminismo sostiene contro la fantasia mitica, è quello stesso del mito. L'arida saggezza per cui non c'è nulla di nuovo sotto il sole, perché tutte le carte dell'assurdo gioco sono state giocate, tutti i grandi pensieri sono già stati pensati, le scoperte possibili si possono costruire a priori, e gli uomini sono condannati all'autoconservazione per adattamento, quest'arida saggezza non fa che riprodurre la fantastica che respinge: la ratifica del destino, che ripristina continuamente, per contrappasso, ciò che già era. Ciò che potrebbe essere altrimenti, viene livellato [...] L'illuminismo dissolve il torto della vecchia inuguaglianza, il dominio immediato, ma lo eterna nell'universale mediazione, che rapporta ogni ente ad ogni altro»¹⁶. Interessante è la constatazione che il principio d'immanenza, caposaldo dell'Illuminismo storico, non è altro che il principio stesso della costruzione del mito. Con un salto logico e storico gli autori considerano che l'immanenza costituisca pure il mito. Difficile forse da comprendere, ma logico. Infatti Adorno ed Horkheimer affermano: «L'uomo s'illude di essersi liberato dalla paura quando non c'è più nulla di ignoto. Ciò determina il corso della demitizzazione, dell'illuminismo che identifica il vivente con il non-vivente come il mito il non-vivente con il vivente. L'illuminismo è l'angoscia mitica radicalizzata. La pura immanenza positivista, che è il suo ultimo prodotto, non è che un tabù per così dire universale. Non ha da esserci più nulla *fuori*, poiché la semplice idea di un fuori è la fonte genuina dell'angoscia»¹⁷. La mitologia del razionalismo moderno, potremmo tradurre noi, vorrebbe che l'uomo credesse che nulla è al di fuori della ragione. Il mito cioè della ragione conclusa implica che il dominio sulla natura sia l'inclusione di essa nell'immanenza e che di questa immanenza l'uomo sia il protagonista a patto di esserne incluso totalmente.

La riduzione *ad unum* della natura e dell'uomo pone in atto una mitizzazione particolare. Viene elaborato il mito dell'assoluta razionalizzazione. Adorno ed Horkheimer pensano che la conversione del mito abbia anche la valenza sociale ed economica della consacrazione della condizione subalterna del proletariato, cioè di un'autentica ingiustizia. «Nel mondo illuminato la mitologia è penetrata e trapassata nel profano. La realtà completamente epurata dai demoni e dai loro ultimi rampolli concettuali, assume, nella sua naturalezza tirata a lucido, il carattere numinoso che la preistoria assegnava ai demoni. Sotto l'etichetta

14. *Ivi*, pp. 19-20.

15. *Ivi*, p. 20.

16. *Ibidem*.

17. *Ivi*, p. 23.

dei fatti bruti l'ingiustizia sociale da cui essi nascono è consacrata, oggi, non meno sicuramente, come qualcosa di immutabile in eterno, quando era sacrosanto e intoccabile lo stregone sotto la protezione dei suoi dei»¹⁸.

L'ingiustizia sociale altro non è che una razionalizzazione dei rapporti tra gli uomini. «L'estraneazione degli uomini dagli oggetti dominati non è il solo pagato per il dominio: con la reificazione dello spirito sono stati stregati anche i rapporti interni tra gli uomini, anche quelli di ognuno con se stesso. Il singolo si riduce a un modo o crocevia di reazioni e comportamenti convenzionali che si attendono praticamente da lui. L'animismo aveva vivificato le cose; l'industrialismo reifica le anime»¹⁹. L'esistenza del lavoratore sfruttato per l'illuminismo è altrettanto razionale quanto il dominio scientifico-tecnico sulle forze naturali. Adorno ed Horkheimer pensano che fin dalle premesse sei-settecentesche della razionalizzazione della natura e della società l'oppressione di tipo capitalistico divenga pressoché ineluttabile. Ovviamente pensano che bene ha fatto il marxismo, che è la base indispensabile della teoria critica, a porre la contrapposizione dialettica delle classi. Ma le teorie di Marx non sono applicabili.

Dal razionalismo illuministico al positivismo ottocentesco, competitore del marxismo, vi è un processo di totale assimilazione del soggetto alla razionalità impersonale. «La soggettività si è volatilizzata nella logica di regole del gioco che si vorrebbero arbitrarie, solo per potere governare tanto più indisturbata. Il positivismo, infine, che non si è fermato neppure alla cosa più cervellotica che si possa immaginare – il pensiero – ha accantonato anche l'ultima istanza intermediaria fra l'azione individuale e la norma sociale. Il processo tecnico in cui il soggetto si è reificato dopo essere stato cancellato dalla coscienza, è immune dall'ambiguità del pensiero mitico come da ogni significato in generale, perché la ragione stessa è divenuta un semplice accessorio dell'apparato economico onnicomprensivo. Essa funge da utensile universale per la fabbricazione di tutti gli altri, rigidamente funzionale allo scopo, funesto come l'operare esattamente calcolato nella produzione materiale, il cui risultato per gli uomini si sottrae a ogni calcolo. Si è finalmente realizzata la sua vecchia ambizione, di essere il puro organo degli scopi»²⁰.

Il dominio quindi comporta l'alienazione del lavoro intesa nel senso di una necessaria sottomissione della natura al Sé, indispensabile per l'industrializzazione. «Da ultimo, automatizzata l'autoconservazione, la ragione viene abbandonata da coloro che hanno preso il suo posto alla guida della produzione, e che la temono ora nei diseredati. L'essenza dell'illuminismo è l'alternativa, la cui ineluttabilità è quella del dominio. Gli uomini avevano dovuto sempre scegliere fra la loro sottomissione alla natura e quella della natura al Sé. Con l'espansione dell'economia mercantile borghese l'oscuro orizzonte del mito è rischiariato dal sole della *ratio* calcolante, ai cui gelidi raggi matura la messe della nuova barbarie. Sotto la coazione del dominio il lavoro umano si è sempre più allontanato dal mito per ricadere sotto il dominio, sempre di nuovo in sua balia»²¹.

La conciliazione della classe dominante con la classe sfruttata, e l'assimilazione della seconda alla prima è contenuta nell'avvio dell'industrializzazione. Pertanto le lotte operaie e le teorizzazioni di Marx, addirittura lo stesso socialismo da lui e da Engels organizzato sono inutili tentativi. Il pensiero rivoluzionario non può avere un senso in quanto l'illuminismo ha dato adito ad una cristallizzazione del pensiero. «Lungo la via dalla mitologia alla logistica il pensiero ha perduto l'elemento della riflessione-su-di-sé, e oggi il macchinario mutila gli uomini, anche se li sostiene. Ma nella forma delle macchine la *ratio* estraniata si muove in direzione di una società che concilia il pensiero, cristallizzato in apparato materiale e intellettuale, coll'essere vivente liberato, e lo riferisce alla società stessa come a suo soggetto reale. L'origine particolare del pensiero furono da sempre inseparabili. Oggi, con la trasformazione del mondo in industria, la prospettiva dell'universale, la realizzazione sociale del pensiero, è talmente vicina e accessibile, che proprio a causa di questa prospettiva, il pensiero è rinnegato, dai padroni stessi, come mera ideologia»²².

18. *Ivi*, p. 35.

19. *Ivi*, p. 36.

20. *Ivi*, pp. 37-38.

21. *Ivi*, p. 39.

22. *Ivi*, p. 45.

Il pensiero è oggettivazione, e quindi unificazione. Ne consegue che non vi può essere pensiero rivoluzionario, dialettico. «Gli uomini si distanziano col pensiero dalla natura per averla di fronte nella posizione in cui dominarla. Come la cosa, lo strumento materiale che si mantiene identico in situazioni diverse, e separa così il mondo – caotico, multiforme e disparato – da ciò che è noto, uno ed identico, il concetto è lo strumento ideale, che si apprende a tutte le cose nel punto in cui si possono afferrare. Come del resto il pensiero diventa illusorio, appena vuol rinnegare la funzione separante, distacco e oggettivazione»²³.

Per Adorno ed Horkheimer l'economia borghese ha distanziato da sé la natura come realtà originaria. Il dominio non comporta altro metodo che l'assimilazione e l'abbandono odi ciò che non serve. «Moltiplicando la violenza attraverso la mediazione del mercato, l'economia borghese ha moltiplicato anche i propri beni e le proprie forze al punto che non c'è più bisogno, per amministrarle, non solo dei re ma neppure dei borghesi: semplicemente di tutti. Essi apprendono, dal potere delle cose, a fare infine a meno del potere. L'illuminismo si compie e si toglie quando gli scopi pratici più prossimi si rivelano come la lontananza raggiunta, e le terre “di cui i loro emissari e informatori non danno loro notizie”, e cioè la natura misconosciuta dalla scienza padronale, sono ricordate come quelle dell'origine»²⁴.

«Oggi che l'utopia di Bacone – “comandare alla natura nella prassi” – si è realizzata su scala tellurica, diventa palese l'essenza della costrizione che egli imputava alla natura non dominata. Era il dominio stesso. Nella cui dissoluzione può quindi trapassare il sapere, in cui indubbiamente consisteva, secondo Bacone, la “superiorità dell'uomo”. Ma di fronte a questa possibilità l'illuminismo al servizio del presente si trasforma nell'inganno totale delle masse»²⁵. Se Bacone aveva promosso un processo di conoscenza della natura al fine del dominio, non aveva però previsto lo sfruttamento di essa al fine di sottomettere l'uomo ad un programma di razionalizzazione. L'inganno non è stato completamente svelato e l'umanità si trova, dopo la fine dell'illuminismo, cioè nella contemporaneità, in una condizione di unificazione di scopi e di aspirazioni che toglie ragione dello stesso sforzo di ricercare il miglioramento.

Lo scritto in cooperazione di Adorno e Horkheimer ebbe un influsso decisivo sugli intellettuali europei durante il periodo della contestazione, anche se come tale lo scritto non incitava ad alcuna ribellione, specialmente studentesca. Nel 1969, quando gli studenti occuparono l'Institut di Francoforte per realizzare un passaggio fondamentale nella contestazione della società capitalista, cioè l'occupazione proprio del “tempio” della teoria critica, avvenne che Adorno, il quale allora era il direttore di esso, chiamò la polizia e fece sgomberare i locali dell'Ateneo²⁶.

2.2. L'uomo, prodotto concettuale dell'illuminismo, può riscattarsi?

Il pensiero di Marcuse venne studiato con grande interesse da parte degli studenti e dei professori italiani i quali ritenevano che si sarebbe dovuta negare la radice stessa della società contemporanea, frutto di una falsa mediazione tra le classi sociali, addirittura ricondotta alla ragione strumentale. Le basi delle ricerche condotte da Marcuse come sociologo sistematico, cioè l'analisi delle varie parti della società contemporanea e della filosofia che avrebbe dovuto giudicarla, sono quelle della scuola di Francoforte. Però il giudizio complessivo sul ruolo dell'uomo in questa società appare caratterizzato dalla ricerca di una via d'uscita, a differenza da quanto avevano ritenuto i due capiscuola dell'Istituto francofortese. Adorno ed Horkheimer non hanno mai indicato risoluzioni alla situazione della società contemporanea, erede dell'illuminismo. Per loro era indeterminata la sorte dell'Occidente, aperta forse a diverse opzioni.

Marcuse dapprima illustra la condizione della società occidentale con il manifestarsi del progresso tecnologico. Esso elimina, come avevano affermato Adorno ed Horkheimer, la dualità di borghesia e proletariato. «Ma a questo punto la società industriale avanzata pone dinanzi alla critica una situazione che sembra privare quest'ultima delle sue stesse basi. Il progresso tecnico esteso a tutto il sistema di dominio e di

23. *Ivi*, p. 47.

24. *Ivi*, p. 49.

25. *Ivi*, p. 50.

26. Adorno aveva rafforzato le tesi sue negli scritti: *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966 (in trad. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, con introduzione di S. Petruccianni); e *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1951; trad. it. di R. Solmi: *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994. Forte della sua autorevolezza non si preoccupò delle ripercussioni del gesto repressivo. Questo lo pose in contrasto con Marcuse.

coordinazione crea forme di vita e di potere che appaiono conciliare le forze che si oppongono al sistema, e sconfiggere o confutare ogni protesta formulata in nome delle prospettive storiche di libertà dalla fatica e dal dominio. La società contemporanea sembra capace di contenere il mutamento sociale, inteso come mutamento qualitativo che porterebbe a stabilire istituzioni essenzialmente diverse, imprimerebbe una nuova direzione al processo produttivo e introdurrebbe nuovi modi di esistenza per l'uomo». La speranza di un cambiamento rivoluzionario viene meno, in una situazione in cui si uniformano le strutture. «Questa capacità di contenere il mutamento sociale è forse il successo più caratteristico della società industriale avanzata; l'accettazione generale dello scopo nazionale, le misure politiche avallate da tutti i partiti, il declino del pluralismo, la connivenza del mondo degli affari e dei sindacati entro lo Stato forte, sono altrettante testimonianze di quell'integrazione degli opposti che è al tempo stesso il risultato, non meno che il requisito, di tale successo»²⁷. Per Marcuse tuttavia questa situazione si può studiare e magari anche risolvere in altro. Naturalmente il tono circa la possibilità di modificare e rovesciare la situazione resta pessimistico. Ma non in assoluto.

Vi sono infatti per Marcuse situazioni le quali richiedono un orientamento di cambiamento nonostante l'esito di blocco della società nella condizione delle conquiste tecnologiche. «Dinanzi a fatti apparentemente contraddittori, l'analisi critica continua ad insistere che il bisogno di un mutamento qualitativo non è mai stato così urgente. Ma chi ne ha bisogno? La risposta è pur sempre la stessa: è la società come un tutto ad averne bisogno, per ciascuno dei suoi membri. L'unione di una produttività crescente e di una crescente capacità di distruzione; la politica condotta sull'orlo dell'annientamento; la resa del pensiero, della speranza, della paura alle decisioni delle potenze in atto; il perdurare della povertà in presenza di una ricchezza senza precedenti costituiscono la più imparziale delle accuse, anche se non sono la *raison d'être* di questa società ma solamente il suo sottoprodotto: la sua razionalità travolgente, motore di efficienza e di sviluppo, è essa stessa irrazionale»²⁸.

Marcuse pensa che vada guardata con realismo la situazione. «Posto dinanzi al carattere totale delle realizzazioni della società industriale avanzata, la teoria critica si trova priva di argomenti razionali per trascendere la società stessa. Il vuoto giunge a svuotare la stessa struttura della teoria posto che le categorie di una teoria sociale critica sono state sviluppate nel periodo in cui il bisogno di respingere e sovvertire era incorporato nell'azione di forze sociali efficaci. Tali categorie erano in essenza dei concetti negativi, dei concetti d'opposizione, i quali definivano le contraddizioni realmente esistenti nella società europea dell'Ottocento. Perfino la categoria "società" esprimeva l'acuto conflitto esistente tra la sfera sociale e quella politica – la società era antagonista rispetto allo Stato. Del pari, termini come individuo, classe, privato, famiglia, denotavano sfere e forze non ancora integrate con le condizioni vigenti, erano sfere di tensione e di contraddizione. Con la crescente integrazione della società industriale queste categorie vanno perdendo la loro connotazione critica e tendono a diventare termini descrittivi, ingannevoli, od operativi»²⁹. Eppure, nonostante lo "svuotamento" della teoria critica della società elaborata nell'Ottocento, la nuova teoria può trovare una via per essere efficace. Occorre esaminare bene quanto avviene.

L'analisi marcusiana più chiara della condizione sociale che determina l'unidimensionalità antropologica è questa: «Come universo tecnologico, la società industriale avanzata è un universo *politico*, l'ultimo stadio della realizzazione di un progetto storico specifico, vale a dire l'esperienza, la trasformazione, l'organizzazione della natura come un mero oggetto di dominio. Via via che il progetto si dispiega, esso plasma l'intero universo del discorso e dell'azione, della cultura intellettuale e di quella materiale. Entro il medium costituito dalla tecnologia, la cultura, la politica e l'economia si fondono in un sistema onnipresente che assorbe o respinge tutte le alternative. La produttività e il potenziale di sviluppo di questo sistema stabilizzano la società e limitano il progresso tecnico mantenendolo entro il quadro del dominio. La razionalità tecnologica è divenuta razionalità politica»³⁰. Come può essere disarticolato il sistema onnipresente?

27. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, p. 6.

28. *Ivi*, p. 7.

29. *Ivi*, p. 8.

30. *Ivi*, p. 10.

Marcuse presenta una possibilità di liberazione della società dalla produzione centralizzata. «Oggi, l'opposizione alla pianificazione dal centro in nome di una democrazia liberale che è negata nella realtà serve da sostegno ideologico per gli interessi repressivi. La possibilità di realizzare un'autentica autodeterminazione degli individui dipende da un effettivo controllo sociale sulla produzione e distribuzione delle cose necessarie (nei termini del livello di cultura raggiunto, materiale ed intellettuale). Su questo punto la razionalità tecnologica, spogliata delle sue caratteristiche sfruttatrici, è il solo criterio e guida valido per pianificare e sviluppare le risorse da porre a disposizione di tutti. L'autodeterminazione nella produzione e distribuzione dei beni e dei servizi vitali sarebbe rovinosa»³¹. Tecnologia e conduzione libera della società dovrebbero potersi sostenere. «Si tratta di un compito tecnico, e come compito veramente tecnico, favorisce la riduzione della fatica fisica ed intellettuale. In questo regno il controllo accentrato è razionale se stabilisce le condizioni necessarie di una autodeterminazione significativa. Quest'ultima potrà quindi attuarsi nel proprio regno, nelle decisioni che riguardano la produzione e la distribuzione del sopravanzo economico, e nell'esistenza individuale. In ogni caso, la combinazione di autorità accentrata e di democrazia diretta è soggetta ad infinite variazioni, a seconda del grado di sviluppo. L'autodeterminazione sarà reale nella misura in cui le masse si saranno dissolte in individui liberi da ogni propaganda, indottrinamento e manipolazione, capaci di conoscere e di comprendere i fatti e di valutare le alternative. In altre parole, la società sarebbe irrazionale e libera nella misura in cui è organizzata, sostenuta, e riprodotta da un Soggetto storico essenzialmente nuovo»³². Ma quella del soggetto storico nuovo si rivela una risorsa utopistica.

Questa possibilità che Marcuse indica viene resa impossibile dal potere e dall'efficienza del sistema, dall'assimilazione della mente con il fatto, del pensiero con il comportamento richiesto. La classe lavoratrice di antica concezione non esiste più. E pure non esiste la possibilità che sorga un pensiero che liberi la società unidimensionali usando la stessa logica dell'organizzazione tecnologica. Ma può avvenire qualche modifica. Marcuse conta su fatto che si creino difficoltà nella monoliticità del sistema. «I fatti che convalidano la teoria critica della questa società e del suo fatale sviluppo sono tutti presenti: l'irrazionalità crescente dell'insieme; lo spreco e la limitazione della produttività; il bisogno dell'espansione aggressiva; la minaccia costante della guerra; lo sfruttamento intensificato; la disumanizzazione. E tutti rimandano all'alternativa storica: l'impiego pianificato delle risorse per la soddisfazione dei bisogni vitali con un minimo di fatica, la trasformazione del tempo dedicato a passatempi, in vero tempo libero, la pacificazione della lotta per l'esistenza. Ma i fatti e le alternative stanno lì come frammenti che non si congiungono, o come un mondo di oggetti muti senza un soggetto, senza la pratica che muoverebbe questi oggetti nella nuova direzione. La teoria dialettica non è confutata, ma ciò non può offrire il rimedio. Non può aver carattere positivo. È vero che il concetto dialettico, nel mentre comprende i fatti dati, trascende i fatti dati: è questa la prova autentica della sua verità. Esso definisce le possibilità storiche, anzi le necessità; ma la loro realizzazione può soltanto venire dalla pratica che risponde alla teoria e al presente, la pratica non dà tale risposta»³³.

Le possibilità di impedire l'uniformità va ricercata fuori dal sistema. «Tuttavia, al di sotto della base popolare conservatrice vi è il sostrato dei reietti e degli stranieri, degli sfruttati e dei perseguitati di altre razze e di altri colori, dei disoccupati e degli inabili. Essi permangono al di fuori del processo democratico. La loro presenza prova come non mai quanto sia immediato e reale il bisogno di porre fine a condizioni ed istituzioni intollerabili. Perciò la loro posizione è rivoluzionaria anche se non lo è la loro coscienza. La loro posizione colpisce il sistema dal di fuori e quindi non è sviata dal sistema; è una forza elementare che viola le regole del gioco e così facendo mostra che è un gioco truccato. Quando si riuniscono e scendono nelle strade, senza armi, senza protezione, per chiedere i più elementari diritti civili essi sanno di affrontare cani, pietre, e bombe, galera, campi di concentramento, persino la morte. La loro forza si avverte dietro ogni dimostrazione politica per le vittime della legge e dell'ordine. Il fatto che essi incomincino a rifiutare di prendere parte al gioco può essere il fatto che segna l'inizio della fine di un perio-

31. *Ivi*, p. 254.

32. *Ivi*, pp. 254-255.

33. *Ivi*, pp. 255-256.

do»³⁴. Nella società americana degli anni Sessanta era davanti a tutti gli occhi la realtà di un'opposizione non strutturata, che si faceva strada nell'ambito della questione della segregazione razziale e che pure si incominciava ad intravedere nelle stesse manifestazioni contro l'intervento americano in Vietnam.

Marcuse non intendeva considerare che le rivolte studentesche potessero divenire l'alternativa alla condizione di unidimensionalità sociale. Quando scrisse il suo lavoro di analisi e di applicazione della teoria critica probabilmente non considerava gli studenti tra i reietti o gli antagonisti. Si intese invece questa conclusione del suo lavoro come un invito a tentare la rivolta. Il filosofo tedesco-statunitense però aveva scritto a conclusione dell'*Uomo ad una dimensione*: «La teoria critica della società non possiede concetti che possano colmare la lacuna tra il presente ed il suo futuro; non avendo promesse da fare né successi da mostrare. Essa rimane negativa. In questo modo essa vuole mantenersi fedele a coloro che senza speranza hanno dato la loro vita per il Grande Rifiuto»³⁵. Espressione ambigua che però venne di certo interpretata da molti, in America ed in Europa, come un invito a contestare società che avessero ridotto ad una sola struttura la vita delle persone, rendendole partecipi di un universo regolare, razionale, magari protettivo, ma oppressivo alla fine, e lesivo della dignità personale di ciascuno.

Mentre per *Dialettica dell'illuminismo* l'oppressione creata dalla razionalizzazione totalizzante era sorta fin dall'età moderna, dagli inizi del Seicento, e si era raffinata, perfezionandosi nell'età contemporanea, secondo le argomentazioni dell'opera *L'uomo a una dimensione*, la dialettica delle classi sociali si era sviluppata nel corso dell'Ottocento, aveva dato quali risultati l'accrescimento del ruolo di contestazione della classe proletaria, operaia, ma poi non si era tramutata nel risultato sperato, utopico, della società senza classi. L'uniformità che si era stabilita tra le due classi con l'avvento della società industriale avanzata aveva bloccato ogni tensione al cambiamento. Di qui la requisitoria di Marcuse, l'auspicio della rivolta dei diseredati, con riferimento al Grande Rifiuto. Le diverse contestazioni avvenute in Europa ed in America si avvalsero di queste posizioni, pur nascendo da situazioni concrete distanti da questa mentalità. Il Grande Rifiuto marcusiano era in fondo un richiamo utopico e non il frutto di un'analisi scientifica reale. Gli studenti italiani, come i loro coetanei statunitensi, ma poi anche francesi e tedeschi, si sentirono investiti del compito, entro le Università, di tentare di dimostrare che, non avendo quasi nulla da perdere, essendo del tutto fuori dalla logica del sistema capitalistico avanzato, potevano mettere in crisi le strutture. Ma in realtà essi erano parte integrante del sistema sociale, figli della borghesia, e quindi la loro azione perdeva le caratteristiche dell'opposizione dei diseredati e degli stranieri. Eppure, nonostante questo inganno e questa illusione, di rappresentare l'unica alternativa al sistema, gli studenti crearono egualmente delle situazioni che indussero le autorità politiche a modificare le leggi e ad operare dei mutamenti nella struttura sociale e culturale dei diversi paesi investiti dall'ondata contestativa.

Vorrei a questo punto raccontare cosa accadde in Italia, secondo la mia esperienza. Si verificarono alcuni eventi importanti e gli studenti, pur mancando i loro obiettivi, indussero ad alcune situazioni non del tutto approvabili e soprattutto pericolose per il complesso sociale e culturale nostrano.

3. Qualche ricordo dall'Università di Padova: un Sessantotto dopo il Sessantotto

Penso possa essere utile concludere queste mie considerazioni sulla “filosofia presunta” dei sessantottini con la testimonianza autobiografica di un giovane assistente, allora “precario”, che ha vissuto le fasi della nascita, dell'assestamento e della fine della contestazione studentesca con la trasformazione di essa in altro, quindi con un sostanziale fallimento delle valenze utopiche di partenza³⁶.

3.1. Il “mio” Sessantotto

Frequentavo nel 1968 l'Istituto di Storia della Filosofia della Facoltà di Magistero dell'Università di

34. *Ivi*, p. 259.

35. *Ibidem*.

36. Prescindo, proprio per il carattere di una diretta testimonianza, dall'offrire in questo paragrafo una bibliografia degli scritti dedicati ai “cattivi maestri” cui faccio cenno. Neppure credo utile una bibliografia sul periodo in questione. Può bastare il riferimento ai due fascicoli di «MicroMega» prima citati.

Padova, in quanto ero assistente volontario, figura di assistente precario quanto mai, che tuttavia aveva un suo senso, in quanto, sia pure senza percepire manco un quattrino, questo assistente era considerato a tutti gli effetti “docente subalterno”, come allora si diceva, e partecipava alle sessioni di esame con il docente di riferimento e teneva anche corsi di esercitazioni per gli studenti. Gli anni di servizio passati in questa situazione venivano riconosciuti come anni di servizio universitario, se un giovane intraprendeva poi la carriera universitaria. Io facevo riferimento alla cattedra di due docenti di Storia della filosofia, cioè Fiorenzo Viscidi e Giovanni Santinello. Si tenevano parecchie assemblee di assistenti, di giovani che si avviavano alla carriera universitaria, e si contestavano i cosiddetti “baroni”, cioè i docenti universitari di ruolo, i titolari di cattedra, che consideravano le loro cattedre come luoghi di potere e di emanazione forte di autorità. Questi baroni in verità avevano del potere nelle Facoltà più rilevanti degli Atenei italiani come Medicina, Giurisprudenza, Economia, Ingegneria. Non si presentavano quasi mai alle lezioni delegando gli assistenti, controllavano i reclutamenti, i fondi delle Cliniche e degli Istituti. Il potere dei baroni nelle Facoltà umanistiche era molto meno forte e si dava il caso di un numero veramente scarso di docenti assenteisti e dediti alla sola gestione del potere. Gli studenti contestavano in ogni modo i loro professori, quale che fosse la Facoltà che frequentavano, accusandoli di non dire nulla di nuovo, di portare avanti un sapere lontano dalla realtà sociale e culturale del paese, di formare a professioni le quali mantenevano una società di classe, in cui non era possibile alcuna mobilità sociale, e che quindi perpetuavano la distinzione tra borghesia e proletariato, senza rendere possibile a questo una trasformazione ed una mobilità sociale. Gli studenti contestavano indiscriminatamente i docenti “baroni” e quelli invece semplicemente legati nella loro didattica a schemi sorpassati, oppure severi nelle spiegazioni e negli esami. Avevano torto in quanto il cuore dello strapotere accademico di quegli anni era quasi intoccabile ed infatti spesso restò indenne dalle contestazioni che colpirono solo docenti o troppo zelanti o di natura aristocratica, quindi negati al dialogo con gli studenti. Si accusava l’Università di non essere in grado di capire ed interpretare la situazione della società, situazione bloccata in una pesante egemonia della borghesia capitalista. Ma questa forma di accusa non era sempre operante, pur figurando immancabilmente nei lunghissimi documenti che al termine di ogni assemblea studentesca venivano affissi sulle porte delle aule e sul portone di ingresso della Facoltà.

Tra le assemblee degli studenti e quelle dei “docenti subalterni” vi erano parecchie somiglianze, e addirittura vi erano assemblee comuni, in cui cioè gli assistenti si univano agli studenti per analizzare la situazione della Facoltà (nel mio caso la Facoltà di Magistero). Nel 1968 io partecipavo anche alle assemblee miste e mi trattenevo fino ad ore tarde in Facoltà, pur essendo abitante a Verona, e dovendo quindi in serata rientrare a casa con il treno (circa un’ora di viaggio). Dimenticavo di dire che, la mattina, andavo a fare il professore di scuola media in provincia di Verona, e quindi per me il trattenermi a Padova a lungo era impossibile. Poi, nel 1969 sono diventato, mediante concorso, assistente universitario di ruolo alla cattedra di Storia della filosofia tenuta da Giovanni Santinello, professore che, per la sua moderazione, non fu mai in conflitto con gli studenti, anche quelli più estremisti. Non ho quindi più insegnato come professore nella scuola media e, come assistente universitario, ho partecipato con assiduità ad assemblee varie fin dall’autunno del 1969. Ma ero già in posizione di vantaggio: non ero più “precario”. Attivissimi tra i miei colleghi assistenti di ruolo nel portare avanti la contestazione dei docenti cattedratici, considerati lontani dalle esigenze dei giovani in formazione, in quanto preoccupati solo del potere da mantenere od accrescere, erano ad esempio Cesare De Michelis, Silvio Lanaro e Mario Mignucci, mio collega nell’Istituto di Storia della Filosofia.

Ho riportato dalla mia esperienza di spettatore di assemblee, e di protagonista passivo di occupazioni, queste convinzioni: i capi della contestazione erano studenti preparati ed alcuni di essi veramente avevano studiato le opere dei pensatori francofortesi; alcuni studenti poi erano politicizzati, nel senso che erano iscritti o simpatizzanti al PCI, oppure critici per la politica culturale di questo partito; la massa degli studenti non aveva opinioni particolari. Vi erano dei contrasti tra gli studenti sulle strategie da operare per ottenere dai cosiddetti “baroni” una situazione in cui il parere degli studenti contasse per davvero; però poi si raggiungevano situazioni di unanimità e le assemblee lanciavano delle richieste spesso anche ragionevoli, nonostante che i toni contestativi fossero piuttosto forti.

Vi furono a Padova alcune occupazioni per lo più simboliche della Facoltà, con l’introduzione

dell'“autogestione”, cioè di iniziative didattiche condotte dagli studenti stessi i quali, quindi, in luogo delle regolari lezioni loro impartite dai docenti, tenevano seminari con discussioni libere di problematiche legate alla condizione studentesca, alla necessità di cambiare l'Università e insieme di appoggiare anche le rivendicazioni degli operai nei conflitti con la grande industria. Ricordo il riferimento alle lotte operaie nel Petrolchimico di Porto Marghera, vicino a Venezia, dove si contestavano le condizioni di lavoro degli operai, nel più forte inquinamento. Nascevano i primi movimenti ecologisti e si cercava di saldare la lotta studentesca alla lotta operaia.

Nel corso di questi seminari autogestiti si discusse di tutto. Si trattarono anche i temi del pensiero critico dei francofortesi, e vidi diversi studenti impegnarsi nella lettura e nell'analisi delle tesi dell'opera di Marcuse, *L'uomo ad una dimensione*, di cui ho appena illustrato le dottrine principali. Ricordo che ad animare il dibattito fu invitato un collega di fede comunista, ma ortodossa, Attilio Zadro, studioso del pensiero antico e della logica. Non pareva che lui apprezzasse molto le tesi di Marcuse, e forse non soddisfece gli studenti del suo seminario. Allora, lo confesso, Marcuse non mi interessava. Per di più io non ero di formazione comunista, quindi non consideravo interessanti le polemiche intorno alla revisione del marxismo.

3.2. Il “secondo Sessantotto” di Padova

La contestazione divenne più tranquilla nel 1970; furono concesse agli studenti parecchie innovazioni, tra cui, da alcuni docenti, degli “ammorbidenti” dei programmi d'esame e complessivamente l'adozione di piani di studio per il conseguimento delle lauree nei quali venivano contemplati percorsi che favorivano le scelte personali degli studenti. I piani di studio rigidi contemplati dalla legislazione sui corsi di laurea, che era a livello nazionale, vennero sostituiti da piani di studio nei quali alcune discipline potevano essere frequentate al posto di altre, obiettivamente più difficili in se stesse. Fu così ad esempio che molti studenti poterono evitare l'esame di Lingua e letteratura latina, e perfino quello di Lingua e letteratura straniera, a volte difficile, anche per la presenza di prove scritte. Si verificò in tal modo che gli studenti rimasero soddisfatti dalle possibilità offerte dai piani di studio “liberi” e quindi non contestarono più le strutture della Facoltà. Talvolta le loro scelte erano piuttosto contrarie ad una serietà della preparazione. Ricordo che a quei tempi si vollero eliminare le lingue straniere dai *curricula*. Tendenza che allora io consideravo autolesionistica per i nostri studenti di Filosofia, perché contraria all'apertura alla cultura filosofica dei grandi paesi come la Germania o l'Inghilterra e la Francia.

I “baroni” vennero a patti con gli studenti pur di poter mantenere immutato il loro potere accademico, cioè il governo delle cattedre, con le possibilità di disporre di fondi e prestigio. Dovettero però sostenere la contestazione dei loro “subalterni”, cioè dei loro assistenti i quali, pur rischiando le loro rappresaglie, e pur sapendo che i meccanismi concorsuali erano nelle loro mani, rivendicarono una presenza degli assistenti in Facoltà, negli organismi di governo. Si ottennero quindi anche mediante accordi delle facilitazioni nelle carriere, e la creazione di percorsi attraverso i quali i giovani studiosi potessero divenire assistenti. Fu un complesso di rivendicazioni, di negazioni, di accordi, che portò poi l'Università a diventare di massa, da istituzione di *élite* quale era.

L'atto del governo della Pubblica Istruzione italiana che segnò l'inizio della fine dell'Università dei baroni fu di certo la concessione dell'accesso alle Facoltà universitarie a tutti i diplomati delle scuole secondarie superiori che avessero durata quinquennale. Non vi furono più quindi le limitazioni di classe del passato, che provenivano dalla Riforma Gentile del 1923, e le diverse Facoltà furono accessibili senza condizioni. I Licei classico e scientifico non furono più le scuole superiori privilegiate per l'accesso all'Università. Le lauree tanto scientifiche quanto tecniche furono accessibili a tutti i diplomati. Gli stessi diplomati in scuole secondarie di durata quadriennale, come gli Istituti magistrali ed i Licei artistici, poterono accedere all'Università mediante la frequenza di un corso integrativo di quinto anno da compiersi presso le scuole stesse di provenienza. Queste scuole andarono poi progressivamente a sparire, sostituite da istituti licealizzati di cinque anni. Un esempio sta nella rapida sostituzione dell'Istituto magistrale con il Liceo delle scienze umane, che comportò poi l'istituzione della Facoltà di Scienze della formazione, al cui interno venne quindi istituito un corso di laurea quinquennale per insegnanti nella scuola d'infanzia e della scuola primaria.

L'evento più rilevante per la Facoltà di Magistero fu comunque l'istituzione del corso di laurea in Psicologia, agli inizi degli anni Settanta. Padova fu una delle prime sedi ad avere questo corso, che attirò moltissimi studenti. Esso venne interpretato da molti come una conquista importante per la formazione di una mentalità critica, di contestazione delle strutture della società, dal punto di vista della prevenzione e cura delle malattie psichiche, e della regola dei comportamenti dell'individuo nella società. Per taluni un corso di laurea come quello di Psicologia poteva assomigliare al corso di laurea in Sociologia, istituito in Italia per la prima volta nell'Università di Trento. Vi era chi immaginava che la teoria critica della società, interpretata nuovamente, poteva essere elaborata con contributi adeguati alle nuove situazioni sociali, entro una filiazione dell'Istituto di ricerche sociali di Francoforte, che aveva ripreso nel dopoguerra il suo spazio nella città tedesca. Non era così, in quanto prevalevano in questo corso di laurea orientamenti di studio sperimentale e non certo invece volti a dare credito alle prospettive psicoanalitiche o di contestazione socio-psicologica. Ne nacque comunque in Padova un "nuovo Sessantotto" negli anni ad esso successivi, cioè tra il 1970 ed il 1977. Scoppiarono molte contraddizioni e Psicologia divenne il simbolo dell'innovazione che scuoteva le strutture delle Facoltà umanistiche con nuovi percorsi formativi, in parte scientifici, in parte neo-umanistici. Innanzitutto gli studenti erano troppi e la Facoltà di Magistero non sapeva come ospitarli. Anche la città di Padova si trovò in difficoltà ad ospitare tanti studenti negli appartamenti, in quanto le case dello studente e le residenze erano sature. Moltissimi studenti vennero ad abitare a Padova in situazioni precarie, e crearono una massa di persone piuttosto inclini a contestare in quanto scontente. Di qui sia le rivendicazioni di alloggi e sistemazioni decorose per gli studenti, sia le rivendicazioni per un corso di studi che fosse effettivamente professionalizzante, con tirocini adeguati e docenze rispondenti alla condizione della ricerca psico-sociale in Europa. Non posso dilungarmi nella spiegazione del percorso che ebbe la contestazione degli studenti di Psicologia. Sta di fatto che si determinarono movimenti di studenti piuttosto violenti, questa volta capitanati non tanto da studiosi quanto da persone che, seguendo dottrine eversive della società, pensavano di ottenere presto con la violenza mutamenti entro la Facoltà e nella politica.

Il mio Sessantotto fu questo: vidi una mutazione violenta del movimento studentesco e nessun tipo di compromesso poté soddisfare queste frange estremiste, che ubbidivano a parole d'ordine di "cattivi maestri" come il famoso Antonio (Toni) Negri, docente in Padova di Filosofia del Diritto che, con diversi altri professori, tanto del Magistero quanto di Scienze Politiche, capitanava il movimento detto dell'Autonomia operaia, che praticava per teoria la famosa "illegalità di massa". Un appoggio a lui veniva dal docente di Sociologia della mia Facoltà, Ivano Spano, che cercava sempre un compromesso tra le Autorità Accademiche e il movimento degli studenti. Questi docenti e gli studenti da essi sobillati pensavano di interpretare la parte dei reietti cui faceva riferimento Marcuse per il suo "grande rifiuto". Si sceglieva di vivere ai margini della società, rivendicando un mutamento sociale e culturale con la violenza, che era esercitata dagli stessi studenti nel corso di manifestazioni improvvise, non controllabili. In un certo senso si contestava con la violenza la società che cercava di assimilare tutti gli studenti e gli operai a certe standardizzazioni collegate alla società dei consumi. Riguardo alla teoria marcusiana, che era stata usata come ispirazione delle contestazioni nostrane, i nuovi orientamenti politici andavano oltre. Contestare la società del benessere, che rendeva tutti i membri di essa adeguati ad un solo modello, significava con la violenza respingere tanto l'Università massificata quanto l'industria appiattita su gerarchie e strategie che avevano instupidito ogni forma di lotta di classe. Questi studenti che incontrai a Padova e che ebbi come interlocutori senza dialogo nel loro rifiuto di riformare l'Università e lo Stato e nella loro speranza di capovolgere tutto, non erano certo ferrati nella teoria critica francofortese e neppure conoscevano fino in fondo le dottrine di Marcuse. Tuttavia partecipavano confusamente alle tensioni utopiche proprie dell'impostazione marcusiana. Non erano del tutto restii a considerarsi in contrapposizione all'unidimensionalità sociale. Erano "contro" l'ordine di cose che a loro sembrava effettivamente rigido e disumano. Interpretavano questa contrarietà loro come necessità della violenza.

Gli studenti manifestavano ora per le vie della città gettando sassi contro la Polizia e provocando le cariche di essa. Poi colpivano con spranghe i professori che nelle Facoltà contrastavano le loro posizioni. Vi fu anche qualche studente il quale individuò le autovetture dei professori che si opponevano alle violenze, per poi incendiarle. Fecero così anche per l'automobile del mio professore, Santinello, che, durante un

consiglio di Facoltà, aveva firmato un documento nel quale si stigmatizzava coraggiosamente il comportamento di questi gruppi di studenti, chiedendo un intervento delle autorità per riportare la legalità. Non aveva mai ricevuto contestazioni nel corso del Sessantotto vero e proprio; ora invece in questo clima veniva colpito.

Si sapeva che questi gesti venivano dai gruppuscoli che facevano capo alla contestazione di Psicologia e di Scienze politiche. In Facoltà ho assistito a diverse interruzioni di lezioni dei professori con insulti. Ho assistito alle interruzioni dei consigli di Facoltà. Il Preside di Facoltà, che allora era Letterio Briguglio, uno storico, che aveva cercato di andare a patti con gli studenti “autonomi”, diede le dimissioni e nessuno dei colleghi volle sostituirlo neppure come decano. Si passarono mesi e mesi di paralisi. Dopo una lunghissima occupazione, che riguardò anche i locali degli Istituti e delle Biblioteche e non solo le aule, si fece intervenire la polizia, che arrivò troppo tardi, quando tutti gli occupanti si erano dileguati. Nessuno sapeva chi fossero e quanti fossero: si scoprì che avevano creato molti danni e sottratto parecchio materiale, come fotocopiatrici e macchine da scrivere. Ma libri no. Per fortuna dopo questo episodio il professor Pietro Giacomo Nonis, docente di Filosofia morale, accettò con molto coraggio di candidarsi a Preside della Facoltà di Magistero. Per la cronaca Nonis era un sacerdote, e sarebbe poi stato designato qualche anno più tardi come vescovo di Vicenza. Resistette alle proteste dei gruppuscoli violenti, negò ad essi l'uso delle aule per le assemblee, se le richieste non venivano regolarmente presentate con firme che attestassero della responsabilità che gli organizzatori si prendevano per le eventuali occupazioni o per un uso non corretto delle aule. Posso testimoniare che egli prese per stanchezza i nuovi e violenti contestatori, ormai pallida copia di quelli del vero Sessantotto. Riuscì a farli uscire dalla Facoltà. Poi arrivò il momento in cui intervenne la Magistratura dopo una recrudescenza di episodi e di attentati.

Vi furono arresti dei capi dell'Autonomia operaia nel 1977, e, successivamente, dei gregari. I capi erano appunto quelli della scuola di Toni Negri. Per i reati commessi a Padova non vi furono però condanne severe. Tutto finì con lievi condanne ed assoluzioni, salvo che per il capo, appunto il filosofo Negri, che poi riuscì a fuggire a Parigi. Molti anni più tardi scontò parte della pena che gli era però stata inflitta per un episodio con reato avvenuto in località diversa da Padova. L'Autonomia operaia si dissolse, e non vi furono complessivamente condanne per la sua attività eversiva. Era nata dalla contestazione del Sessantotto ma poi aveva preso una strada diversa. In ogni caso non si è mai riusciti a capire quali dovevano essere stati i contatti tra questi studenti autonomi e gli esponenti delle Brigate Rosse che in Università a Padova si fecero vedere solo per un attentato, la gambizzazione di un professore.

Il problema della genesi e delle diverse storie delle Brigate Rosse è molto delicato. Di certo gli studenti padovani dell'“autonomia operaia” che si ispiravano a Marcuse e che aderivano alle visioni della teoria critica della società, non pensavano alla lotta armata. Le BR venete si radicarono nel Petrolchimico di Marghera e si fecero notare per il rapimento e l'uccisione dell'ingegner Giuseppe Taliercio, un dirigente della Montedison, e per il rapimento del generale americano James Lee Dozier. Fu quest'ultimo episodio che mosse i nostri servizi segreti e la polizia ad una frenetica caccia all'uomo, conclusasi con la liberazione di Dozier, avvenuta proprio in un covo brigatista a Padova. La stagione dell'illegalità e del terrorismo era finita. Da un lato i processi agli “autonomi” e dall'altro la repressione delle BR fecero ritornare la situazione alla calma. L'Ateneo patavino tornò a respirare e si poté porre mano anche ad una ristrutturazione del corso di laurea in Psicologia, cui fu data durata quinquennale, e che divenne poi corso di una Facoltà apposita, dotata finalmente di laboratori, sedi decorose e con studenti non più inclini a contestare ed a sentire le sirene della violenza.

Il Sessantotto non finì però con la fine dell'eversione armata e dei conati dell'autonomia operaia. L'esigenza di mutare strutture e di dare alla società un orientamento nuovo era stata lanciata e con difficoltà varie proseguì. Nell'Università e nella stessa scuola secondaria superiore le contestazioni di allora, con le esagerazioni e con le utopie non sempre chiare, lasciarono un segno, cioè il convincimento che occorreva superare le antiche barriere, rendere la scuola veramente democratica. Come superare le barriere? Questo fu il problema e, nella scuola italiana, ancor oggi si discute come rendere società e scuola in competizione e insieme in collaborazione.

4. Conclusione. L'onda lunga del Sessantotto: nell'Università italiana sono "sparite" le Facoltà

Il Sessantotto fu un fenomeno universalmente riconosciuto per la sua poliedricità. Iniziato già nel 1966 come insieme di manifestazioni studentesche, di contestazioni complessive di situazioni problematiche (come ad esempio il crescente impegno americano nella Guerra del Vietnam) si prolungò in Europa fino al 1977. Un insieme di provvedimenti per mutare l'assetto dell'Università italiana dopo la tempesta delle contestazioni si ebbe nel 1974 con la denominazione di "provvedimenti urgenti per l'Università", seguiti da leggi che organicamente, nel 1980, mutarono il corso della formazione dei docenti nelle Università, creando la figura del ricercatore universitario e quella del docente universitario che si poneva su due fasce, la prima, quella del docente ordinario, la seconda quella del docente associato. La mia Università di *élite* era ormai trasformata in un'Università di massa, con la creazione di un numero elevato di Università, e con l'aumento esponenziale del numero degli studenti. Le recenti trasformazioni delle Università e la creazione delle Università telematiche sono a mio parere la conseguenza degli orientamenti post-sessantotteschi delle Autorità.

La mia carriera si è svolta nel momento in cui l'Università si espandeva e si sentivano tutte le conseguenze delle decisioni prese dal Governo in Italia a seguito della contestazione. Non vi è infatti dubbio che quanto fu deciso riguardo agli studenti ed ai docenti delle Università avvenne nell'urgenza di rispondere alle contestazioni. Per farle cessare e per rispondere insieme alle richieste di ogni genere provenienti da docenti e studenti si decisero molte cose, che certo mutarono la fisionomia del nostro ordinamento universitario. Fu un bene? Forse no, se si guarda al caos che fu creato dal susseguirsi di provvedimenti non sempre coordinati. Forse sì, se si guarda anche all'intera Europa, nella quale furono introdotte riforme del tipo di quella italiana. Il rigore dei piani di studio anteriore al 1969 non c'è più. Siamo arrivati ad alcune sistemazioni dei corsi di studio che non hanno aumentato il grado di preparazione degli studenti, ma hanno semplicemente standardizzato su livelli bassi conoscenze e metodi.

In cinquant'anni l'istruzione universitaria ha mutato parecchie cose. Non ultima, ha abolito la dizione di Facoltà, sostituita con quella di Scuola, che poco significa. L'effettiva gestione della didattica e del reclutamento del personale docente nelle Università è passata ai Dipartimenti. Si è perso il collegamento con le origini dell'Università nella realtà medievale. La «*Facultas*» è un termine che indica il vero e proprio essere dell'«*Universitas studentium et magistrorum*», cioè indica la facoltà di essere dello studente un personaggio in formazione sotto la guida di un professore verso quattro indirizzi: la formazione propedeutica letteraria e matematica con le sette arti liberali (*Facultas Artium*), la formazione giuridica (*Facultas Iuridica*), la formazione medica (*Facultas Medica*), e la formazione nelle scienze sacre (*Facultas Theologica*). Successivamente il numero delle Facoltà è aumentato, ma il principio della ripartizione degli studi in ambiti determinati rimase operante. Ora non è più così. Prevale la dispersione dei corsi di studio. Ritengo che l'abolizione del termine Facoltà per indicare le articolazioni dell'Università sia stato un errore anche solo di comunicazione della stessa modalità di essere della formazione universitaria.

Non sta a me ora di valutare se queste modifiche che ha subito la struttura universitaria siano dovute ad un effetto proveniente dalla contestazione del Sessantotto. È certo che i movimenti del Sessantotto hanno messo in moto una trasformazione di cui l'attuale struttura universitaria è la figlia. Trasformazioni necessarie? Certamente sì. Probabilmente però la necessità di un cambiamento avrebbe potuto essere indicata e sostenuta con un'analisi più complessa e magari anche radicale della situazione scolastica e culturale italiana in quel periodo di fine anni Sessanta. I giovani che contestarono Università, scuola e cultura, nonché struttura della società italiana non ebbero le idee chiare. Si vennero delineando i mutamenti da apportare secondo logiche forse non adeguate. Il risultato fu però egualmente importante. Quei giovani che pensarono i cambiamenti e che li reclamarono avevano quale base di partenza una preparazione talvolta solida, talvolta piuttosto approssimativa. Da parte loro, in quegli anni e nei successivi, vennero elaborate dottrine del cambiamento che effettivamente si erano confrontate con le teorie della Scuola di Francoforte e con l'intera galassia della Teoria critica della società. Ma non parve a me che le idee espresse da chi operò occupazioni e scrisse di scuola e di Università avessero effettivamente capito le posizioni dei sociologi e fi-

losofi tedeschi ed americani e che avessero quindi formulato proposte sulla falsariga delle analisi contenute in opere come *Dialettica dell'Illuminismo*.