

Giuseppe Gagliano  
**La democrazia totalitaria**

Messianesimo e violenza rivoluzionaria  
nelle dottrine giacobine e marxiste



Copyright © MMXIV  
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it  
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133/ A-B  
00173 Roma  
(06) 93781065

ISBN 978-88-\*\*\*-\*\*\*\*-\*

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: febbraio 2014

## Indice

- 7     Prefazione  
*La volontà generale. Radici intellettuali di una  
metafisica dell'emancipazione collettiva*  
di Luca Corchia
- 27    Introduzione  
*Quadri interpretativi del profetismo totalitario*
- 47    Capitolo I  
*Profili sociologici dell'intellettuale-filosofo*
- 71    Capitolo II  
*La volontà generale in Jean-Jacques Rousseau*
- 79    Capitolo III  
*La dottrina della dittatura politica giacobina*
- 109   Capitolo IV  
*Teoria e prassi rivoluzionaria babouvista*
- 131   Capitolo V  
*La funzione salvifica del proletariato nel pensiero  
marxista*
- 145   Capitolo VI  
*L'intellettuale-filosofo nell'ideologia leninista*

6 *La democrazia totalitaria*

157 Capitolo VII

*La trasfigurazione dialettica del partito comunista*

175 Capitolo VIII

*Prassi rivoluzionaria dello gnosticismo marxista*

193 Appendice

*L'intellettuale-filosofo tra vie di fuga esistenziali e  
anelito della totalità*

213 Bibliografia

*Quadri interpretativi del profetismo totalitario*

La questione cruciale del Novecento è stata la contrapposizione tra la democrazia liberale da un lato e la democrazia totalitaria dall'altro. La sfida tra le due concezioni non deve essere interpretata come la lotta fra l'affermazione della libertà e la sua negazione<sup>1</sup>, quanto piuttosto tra differenti concezioni della politica che rispondono rispettivamente a istanze mondane o escatologiche. Mentre nel pensiero liberale la prassi procede per tentativi, più o meno riusciti, per i teorici della democrazia totalitaria la prassi è unica ed è assoluta, per cui la politica deve applicare una filosofia onnicomprensiva e coerente all'organizzazione dell'intera sfera privata e sociale dell'esistenza. Inoltre, mentre per la democrazia liberale è da escludersi l'uso della forza per la realizzazione dei propri obiettivi, per la democrazia totalitaria il raggiungimento del disegno finale prevede anche la forza

<sup>1</sup> Ambedue le correnti affermano, infatti, il valore assoluto della libertà, che per il primo orientamento consiste nella spontaneità e nell'assenza di coercizione, mentre per il secondo essa può realizzarsi soltanto mediante la tensione verso un sommo fine collettivo, per cui l'uso della coercizione era giustificato contro coloro che rifiutavano di vivere liberamente e moralmente.

poiché è una questione di somma urgenza. La democrazia totalitaria ha però una dimensione paradossale, legata al concetto di libertà: essa asserisce, infatti, la compatibilità con la libertà umana di un modello unico di esistenza sociale, il cui fine è comunque immanente alla ragione umana in quanto rappresenta la piena realizzazione e soddisfazione del suo interesse. In fondo tutti i problemi della democrazia totalitaria nascono proprio dalla difficoltà di tenere insieme la libertà con la teoria di un fine assoluto che pare prevaricarla.

I due tipi di democrazia sgorgano entrambi dal pensiero originario e condiviso del diciottesimo secolo. Essi si distinsero solo dopo gli eventi rivoluzionari in Francia, allorché andò in crisi l'ordinamento tradizionale europeo, basato sul forte ascendente religioso e sulla gerarchia feudale, e si affacciò l'idea che le condizioni di vita vissute fino a quel tempo fossero contrarie alla natura umana. Le consuetudini e le tradizioni furono scosse da idee nuove di impronta fortemente razionalistica, come il principio dell'utilità sociale, la moralità laica, l'individualismo. Il concetto di *status* perse gran parte del suo valore, rimpiazzato dall'idea del benessere collettivo, incastonata in un unico schema di riferimento collettivo, la nazione. Quello che Jacob L. Talmon, ne *Le origini della democrazia totalitaria (1952)*<sup>2</sup>, definisce «il grande sci-

<sup>2</sup> Polacco di origini ebraiche, Talmon, dopo aver studiato presso l'Università ebraica di Gerusalemme, in Francia e a Londra, dove conseguì il dottorato in filosofia alla London School of Economics, ha insegnato Storia Moderna presso l'Università di Gerusalemme. La sua notorietà è legata al concetto di «democrazia totalitaria», che esprime in maniera sintetica e ossimorica le caratteristiche di quello

sma» si verificò quando la nuova religione laica si trovò dinanzi al conflitto tra libertà e moralità: mentre la democrazia liberale esorcizzò la violenza rifugiandosi nella filosofia dei tentativi e degli errori, il messianismo totalitario legittimò l'uso della forza e trasformò la religione laica da una dottrina prettamente etica in una dottrina socio-economica, superando così le incoerenze e i *cul-de-sac* teorici in cui si erano infilati gli intellettuali dell'Ottocento, che avevano cercato vanamente di conciliare l'assolutismo con il liberismo economico. Lo scisma fu provocato anche dalla questione della proprietà.

Con l'espressione democrazia totalitaria<sup>3</sup>, Talmon compie una distinzione all'interno del campo che nel Novecento si è opposto alle democrazie liberali. Mentre il totalitarismo di sinistra è centrato sull'uomo, sulla sua natura razionale e sulla sua realizzazione, ed è per questo

sviluppo del pensiero democratico che si tradusse nel totalitarismo comunista il quale si presentava come l'espressione degli interessi del proletariato. Nel 1960 Talmon ha pubblicato un'altra importante opera, prosecuzione ideale della precedente, dal titolo *Political Messianism. The Romantic Phase*, nel 1967 diede alle stampe *Romanticism and Revolt. Europe 1815-1848*, mentre è del 1981 l'ultimo suo grande contributo, intitolato *The Myth of the Nation and the Vision of the Revolution*.

<sup>3</sup> Il termine fu utilizzato con accezioni simili da altri studiosi prima e dopo Talmon: cfr. B. de Juvenal, *On Power: Its Nature and the History of its Growth*, Hutchinson, Salt Lake City, 1948; E.H. Carr, *The Soviet Impact on the Western World*, Macmillan, New York, 1947; F.W. Engdahl, *Full Spectrum Dominance: Totalitarian Democracy in the New World Order*, Third Millennium Press, Boxboro, 2009; S.S. Wolin, *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*, Princeton University Press, Princeton, 2010.

incline ad assumere il carattere di una fede universale, il totalitarismo di destra è guidato dall'idea di stato, nazione o razza, dunque da entità collettive e non individuali; esso nega tanto il valore unificante della ragione quanto l'universalità dei valori umani. Le due forme di totalitarismo si differenziano anche per il modo diverso di concepire la natura umana: il totalitarismo di sinistra afferma la sua sostanziale bontà e perfettibilità, mentre il totalitarismo di destra sostiene la sua intrinseca debolezza e corruzione, che va corretta attraverso metodi coercitivi. L'aspetto democratico del totalitarismo di sinistra consiste nel fatto che un eventuale ricorso alla forza è finalizzato al processo di perfezionamento individuale e sociale dell'uomo. Tuttavia, la degenerazione dei regimi totalitari di sinistra è un importante elemento di valutazione che non può essere sottaciuto e che solo in parte può spiegarsi con il processo di corruzione che inevitabilmente un'idea subisce quando il potere finisce nelle mani dei suoi sostenitori. L'obiettivo ricostruttivo di Talmon non è la natura oggettiva del potere in sé, quanto piuttosto il rapporto del potere con la coscienza, ovvero la relazione fra la prassi politica dei sistemi totalitari e le convinzioni e le aspirazioni dell'uomo.

La democrazia totalitaria si è configurata come una vera e propria religione laica la cui forza sociologica si è protratta senza soluzione di continuità per un secolo e mezzo. Talmon individua tre stadi attraverso i quali tali ideali sociali si tradussero nella moderna democrazia totalitaria a partire dall'ambiguo concetto rousseauiano di «volontà generale»: il postulato del diciottesimo secolo relativo all'ordine naturale, l'improvvisazione giacobina e la cristallizzazione babouvista, che insieme prepararono il



terreno al comunismo economico e alla congiunzione dei concetti di sovranità popolare e di dittatura di un partito unico. Questa periodizzazione sarà riproposta nella struttura del presente libro in cui cercheremo di ricostruire tale storia, considerando altresì che la caratterizzazione moderna non significa che in precedenza non vi fossere state delle anticipazioni, nelle speculazioni utopiche di Platone, Tommaso Moro e Campanella, in fenomeni distanti come il chiliasmo<sup>4</sup> nell'età medievale e della Riforma, o nella rivoluzione puritana nell'Inghilterra del diciassettesimo secolo. Infatti, Talmon paragona il moderno messianismo rivoluzionario di sinistra al movimento escatologico cristiano: entrambi si svilupparono parallelamente e perifericamente rispetto alle dottrine ufficiali della democrazia liberale e della Chiesa cattolica, anche se il confronto non va inteso in senso troppo stretto: i movimenti chiliastici furono infatti fenomeni sporadici che influirono poco sul loro tempo, anche a causa della dimensione religiosa che li spingeva a separarsi dalla società e a strutturarsi in sette. In secondo luogo, va precisato che l'orizzonte dei rivoluzionari cristiani era divino, mentre il paradigma ideale del messianismo moderno è la ragione umana, la sua volontà, il suo desiderio mondano di raggiungere la felicità in terra attraverso un processo di radicale trasformazione sociale. Se fosse stato più incisivo sulla società, il messianismo religioso avrebbe potuto frenare

<sup>4</sup> Il chiliasmo predicava l'avvento del regno di Cristo in terra, prima del giudizio finale, riservato ai giusti e, secondo la maggior parte dei calcoli, destinato a durare mille anni. Il termine indica dunque l'attesa del regno millenario che Cristo avrebbe dovuto instaurare con i suoi fedeli ritornando sulla terra prima del giudizio universale.

almeno alcune derive dell'assolutismo politico e del monismo laico messianico. In realtà, l'impronta escatologica religiosa fu intaccata già dai settori più radicali del puritanesimo inglese, che si sforzò di conciliare un individualismo estremo a un carattere totalitario. In ogni caso, i teorici della democrazia totalitaria si dimostrarono più sensibili ai miti e ai modelli dell'antichità greca e romana, che essi vedevano incarnati nel cittadino spartano e in quello romano, che avevano dimostrato di rispettare tanto la libertà quanto la moralità.

Nel seguire le analisi di Talmon occorre prevenire una possibile obiezione alla scelta di trattare il messianismo come prospettiva sul mondo, cioè separatamente dagli eventi storici, dalle idee sociali e dagli uomini che l'hanno professato. L'oggetto di indagine è l'insieme di atteggiamenti intellettuali, comportamentali ed emotivi che nella dimensione religiosa determinano in profondità le idee e le azioni più dei ragionamenti sistematici e discorsivi<sup>5</sup>. Poiché la storia dei giacobini, dei babouvisti e dei blanchisti<sup>6</sup> così come dei comunisti, dei socialisti e

<sup>5</sup> Cfr. C. Galli, *Presentazione* a J.L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna, 2000, p. XV: «Una spiccata attenzione alla storia e alla logica intellettuale delle idee distingue, nel complesso, l'opera di Talmon dalla sociologia storica dei rivoluzionari in seguito tratteggiata da Billington in *Con il fuoco nella mente*: il nesso moderno fra religione e rivoluzione – istituito dagli intellettuali che, reagendo all'imperfezione del mondo, fanno della rivoluzione una fede, un moderno paganesimo, un'idolatria della politica – è infatti qui studiato con peculiare attenzione alla sistematica ideologica».

<sup>6</sup> Il blanquismo era una corrente del movimento operaio francese del XVIII secolo, impersonata dall'attività e dal pensiero di Louis-Auguste Blanqui, erede della tradizione cospirativa di Filippo Buonar-

degli anarchici si configura come una vera e propria religione secolare, che ha saputo inculcare in masse di uomini e donne l'idea di un sistema onnicomprensivo e di un orizzonte di armonia assoluta, appare vantaggioso considerare il messianismo politico come un vero e proprio postulato, un fatto di fede che sfugge alle confutazioni argomentative. Fin dal diciottesimo secolo, questa religione messianica laica ha sviluppato un peculiare *corpus* teorico ed etico composto da ideali e schematismi universali e astratti che sono stati poi plasmati dal corso del tempo in eventi spesso drammatici.

L'opera di Talmon non si configura come un trattato di teoria politica né come un mero racconto di eventi storici, bensì come uno studio della moderna religione laica considerata nella sua realtà oggettiva. Si tratta di un'analisi dell'azione reciproca tra il messianismo politico e le situazioni contingenti della storia, nelle quali determinati uomini hanno potuto offrire il loro contributo unico e irripetibile. A nostro giudizio *Le origini della democrazia totalitaria* è un'opera fondamentale nella storia delle ideologie politiche per l'interpretazione del fenomeno del totalitarismo europeo degli ultimi due secoli, di cui indaga le origini storiche. Pubblicato nel 1952, dunque in piena guerra fredda, e tradotto in Italia soltanto quindici anni dopo, nel 1967, il volume, che uscì ad appena un anno dalla pubblicazione del celebre *Le origini del totalitarismo* di Hannah Arendt, aveva come obiettivo di mostrare come l'alternativa tra il liberalismo e il comunismo avesse radici lontane, interne alla tradizione politica eu-

roti e sostenitore della critica della democrazia borghese e dell'assunzione del potere da parte del proletariato tramite il colpo di Stato.

ropea e si qualificò, pur tra varie polemiche, come opera fondamentale nello studio del giacobinismo come paradigma ideologico-politico. In Italia il filone di ricerche sul totalitarismo riscosse scarso successo, basti pensare che l'opera *Démocratie et totalitarisme* di Raymond Aron uscito nel '65 venne da noi tradotta nel 1973 con il titolo più neutro di *Teoria dei regimi politici*<sup>7</sup>.

Nell'affrontare il tema della democrazia totalitaria a partire dal contenuto messianico professato dai suoi epigoni ci siamo avvalsi anche dell'opera *L'intellettuale tecnico e altri saggi* (1972) di Gian Paolo Prandstraller, docente di sociologia presso varie università italiane. In particolare, partendo dalla postulazione di prototipi significativi – che egli ha individuato nell'«intellettuale-filosofo» e nell'«intellettuale-tecnico» –, il suo pensiero ha evidenziato gli aut-aut che si prosettano dinnanzi agli intellettuali, contretti al difficile tentativo di mantenersi in equilibrio tra le proprie idee e le necessità di intraprendere

<sup>7</sup> Nell'Italia repubblicana il termine «totalitarismo» aveva circolato largamente ma con riferimento al fascismo e alla Democrazia cristiana: Palmiro Togliatti denunciò il «totalitarismo clericale» di De Gasperi a proposito della “Legge truffa”; Lelio Basso pubblicò nel 1951 un libro intitolato *Due totalitarismi*, che erano appunto il fascismo e la Dc. In quegli anni non era possibile parlare del comunismo come di una forma di totalitarismo. Ma a determinare la sfortuna italiana del libro di Talmon concorse anche il fatto che nel nostro paese il collegamento fra la rivoluzione francese e la rivoluzione russa circolava sì, ma con un segno nettamente positivo: per gli intellettuali di sinistra dell'epoca i bolscevichi erano stati dei giacobini che avevano attuato, sia pure con qualche eccesso, ciò che i rivoluzionari francesi avevano annunciato nel 1789. Cfr. G. Belardelli, *Rousseau e Babeuf. Ecco i padri di Stalin*, «Corriere della sera», 11 agosto 2000, p. 29.

un'esperienza pragmatica all'interno delle organizzazioni pubbliche e private, fornendo quindi servizi di concetto<sup>8</sup>.

Un ulteriore contributo è dato poi dal testo *I rivoluzionari di professione* (1975, 2008 ed. agg.) di Luciano Pellicani, il quale si muove nell'ambito della sociologia dei fenomeni rivoluzionari. Coerentemente con i propri interessi scientifici, il docente di sociologia politica presso la facoltà di Scienze politiche della Luiss di Roma prende in considerazione quello che egli chiama il "rivoluzionari-smo gnostico"<sup>9</sup> e in particolare il ruolo giocato dagli intellettuali che lo hanno rappresentato nella genesi e nello sviluppo delle rivoluzioni moderne, da quella protestante e puritana alla rivoluzione francese con i suoi epigoni a quella russa e, parzialmente, ai movimenti rivoluzionari extraeuropei.

<sup>8</sup>Per lo studio sociologico degli intellettuali, Prandstraller ha scelto di non utilizzare gli strumenti offerti dalla sociologia della conoscenza, poiché essa tendenzialmente trascura il ruolo del pensiero nel processo di strutturazione, e si è servito invece delle categorie dell'antropologia culturale, che riconosce ai prodotti mentali una funzione primaria nel divenire sociale, e della sociologia della cultura.

<sup>9</sup> Seguendo la lezione di Voegelin (cfr. E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino, 1968, pp. 179-204), Pellicani intende affermare che il progetto che ne è alla base nasce da una derivazione in qualche modo ereticale ed atea interna al modo di considerare il mondo proprio della tradizione giudaico-cristiana. Lo gnosticismo moderno parte dalla fede nella conoscenza speculativa, la *Gnosis* in grado di indicare la strada per eliminare il male, anche sociale, dal mondo. Tale strada è quella della rivoluzione permanente volta a creare un nuovo ordinamento totalmente diverso. Si tratta di una via che non può che essere totalitaria. Essa è una prosecuzione dell'*eschaton* cristiano, trasformato in senso immanentistico (L. Pellicani, *I rivoluzionari di professione*, FrancoAngeli, Milano, 2008, p. 8).

Pur nella loro specificità, intuibile già dai titoli e dal particolare contesto storico in cui sono nate – gli anni '50 e il periodo della guerra fredda per il lavoro di Talmon, il post-sessantotto in Italia per quelli di Prandstraller e Pellicani – le fonti a cui ricorriamo per costruire i nostri quadri interpretativi presentano punti di contatto che, se sono particolarmente evidenti per Talmon e per Pellicani date le comuni tematiche affrontate, si possono cogliere in maniera più circoscritta ma comunque di chiara intuizione in Prandstraller. È manifesta infatti la similarità tra la figura dell'intellettuale-filosofo, profeta e sacerdote, al centro dell'interesse dello studioso trevigiano, con gli esponenti del messianismo politico di cui parla Talmon e con l'intellettuale gnostico studiato da Pellicani, anche se a una lettura approfondita dei testi non possono sfuggire altri elementi di una comune visione filosofica, storica e sociologica tra i tre autori. Essi adottano infatti approcci capaci di tenere insieme l'analisi oggettiva degli eventi storici e l'approfondimento delle idee che ne hanno determinato in parte l'esito e finiscono per convergere su temi come il rapporto tra ideologia e religione, il mondo utopico che entrambe sottendono, il ruolo dell'intellettuale nell'elaborazione della teoria e nella prassi ad esso relative<sup>10</sup>, il senso di estraniamento rispetto alla società e ai valori codificati che egli prova come uomo del risentimento, affetto da nevrosi e da una volontà superomistica di autoaffermazione.

Per dimostrare l'incompatibilità tra la fede assoluta e la

<sup>10</sup> Come chiarisce Pellicani, si considerano "intellettuali" anche i rappresentanti della casta sacerdotale in quanto anch'essi depositari di un tipo di sapere (Ivi, pp. 16, 26).

libertà soggettiva, Talmon ha seguito le tracce della tendenza verso una democrazia totalitaria che, secondo lo storico polacco, si è sviluppata fin dal XVIII secolo parallelamente alla democrazia liberale. Egli individua l'origine di questa tradizione di pensiero nell'aspirazione messianica a realizzare una società perfetta, ossia nell'idea che l'ordine naturale sia un obiettivo concretamente raggiungibile al capolinea della storia. Il messianismo politico teorizzato dai filosofi prerivoluzionari (Helvétius, d'Holbach, Rousseau, Morelly, Mably), ispirò infatti l'agire dei giacobini (Sieyès, Saint-Just) e la cospirazione comunista di Babeuf. Indagando le implicazioni totalitarie presenti nelle esperienze intellettuali e politiche dell'Illuminismo, Talmon ha criticato Rousseau per la sua concezione di Stato come incarnazione della «volontà generale». Studiando le antinomie del pensiero giacobino, egli ne messo in luce la contraddizione irrisolvibile tra l'esaltazione della libertà e la volontà di attuare un fine collettivo predeterminato razionalmente. Babeuf viene, quindi, criticato per aver organizzato la prima cospirazione comunista e, più in generale, i postulati di unità, unanimità e omogeneità peculiari della democrazia giacobina. Poiché non ammettono la diversità di opinioni e interessi, essi hanno prodotto necessariamente un sistema di coercizione e accentramento soffocante. Sottolineando come il fine proclamato dalla democrazia totalitaria non sia mai presentato come un'idea assoluta, esterna e anteriore all'uomo, bensì come immanente alla ragione e alla volontà dell'uomo, Talmon ha inteso dimostrare che tale illusione consistette nella *reductio ad absurdum* dell'idea razionalista dell'uomo del diciottesimo secolo, un'idea nata dalla falsa convinzione che gli elementi irrazionali della natura

umana costituiscano uno sfortunato accidente destinato ad essere riassorbito entro un comportamento razionale in una società integrata<sup>11</sup>. Inoltre, nell'indagine sulle origini remote del totalitarismo comunista, Talmon rimase fortemente colpito dalle affinità tra il Terrore giacobino e quello della Russia staliniana.

L'approccio di Prandstraller nasce dall'idea che le forme organizzative dipendano dalle grandi esigenze culturali collettive e dalle scelte che esse postulano. Nella storia degli intellettuali, secondo il sociologo veneto, i valori di tipo culturale, che hanno attinenza col processo di conoscenza della realtà, hanno prevalso sui valori di tipo socio-economico. In particolare, per gli intellettuali, il principale polo di attrazione sembra essere stato il problema della verità. In questa prospettiva, l'illuminismo ha segnato lo sbocco di un modo di pensare i cui fermenti hanno portato ad un valore culturale che informa di sé tutto l'orizzonte della cultura, la «ragione»: esso ha aperto la strada ad una funzione inedita degli intellettuali<sup>12</sup>. Ebbene, tra gli aspetti intellettuali e psicologici del giacobinismo messi in luce da Talmon, particolare importanza riveste proprio la verità. Per gli ideologi del pensiero de-

<sup>11</sup> D. Cofrancesco, *Democrazia o liberalismo? (rileggendo J. L. Talmon)*, in «La Cultura», 9, 1971, p. 259, così però commenta: «A dire il vero, forse per l'imprecisione del vocabolario filosofico impiegato da Talmon, quest'analisi, se trova una parziale verifica sul piano storico, in sede teoretica non è del tutto convincente».

<sup>12</sup> Cfr. F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Einaudi, Torino 1963, p. 89: «I filosofi devono rivendicare la loro posizione di élite dirigente nel processo di liberazione della vita sociale dalle ingiustizie e dalle superstizioni, verso forme di governo più razionali, più vantaggiose per il benessere di tutti i cittadini».



mocratico totalitario, la verità politica è unica ed è assoluta, per cui la politica deve applicare una filosofia onnicomprensiva e coerente all'organizzazione della società e all'intera sfera dell'esistenza umana. In effetti, tanto Robespierre quanto Saint-Just assegnarono ai «principi eterni», all'"ordine naturale", al "regno della virtù" e ad altri concetti ideali una consistenza e un valore veritativo pressoché assoluti. Essi non contemplavano che una sola morale e una sola coscienza umana, per cui ogni opinione differente era un attentato alle verità immutabili di cui si credevano i portatori<sup>13</sup>. Anche i babouvisti intendevano raggiungere il proprio obiettivo attraverso il progresso della ragione pubblica e l'imporsi della verità. Sebbene in Prandstraller non sia presente la critica espressa da Talmon nei confronti degli intellettuali illuministi che, convinti assertori dell'idea di libertà, ne davano poi un'interpretazione conforme alla loro particolare visione della realtà, su un altro punto i due autori sembrano dialogare a distanza muovendosi su posizioni non dissimili. Se l'intellettuale-filosofo simboleggia l'ambiguità e la precarietà di quel rapporto tra valori intellettuali e mondo della prassi, cui il complesso dialogo tra cultura e politica ci ha abituati, Talmon è lì a ricordare che gli intellettuali del diciottesimo secolo non furono soltanto ardenti profeti della libertà e dei diritti dell'uomo: essi rifiutavano di riconoscere l'inesorabile conflitto tra libertà e moralità e, sebbene fossero radicali nelle loro premesse teoretiche, rifuggono dall'applicare il principio di rinnovamento totale

<sup>13</sup> Nell'ottica dei suoi promotori, la rivoluzione francese rappresentava un'opportunità irripetibile per riconsegnare le sorti della libertà nelle mani della verità oggettiva ed eterna.

alla sfera dell'economia e della proprietà. È interessante notare che laddove Prandstraller scorge nella letteratura romantica (e più tardi in quella esistenzialista) diverse riproposizioni della drammatica condizione in cui si è ritrovato l'intellettuale-filosofo, sospeso tra il desiderio di acquisire un posizione dominante e la frequente messa ai margini della vita sociale, Talmon sottolinea come gli intellettuali del Settecento si trovarono coinvolti in gravi incoerenze, che si sforzarono di celare con ogni genere di espedienti, come per esempio la combinazione fisiocratica dell'assolutismo in politica. Entrambi hanno dunque voluto richiamare l'attenzione sulle naturali aspirazioni degli intellettuali e sul loro esito spesso deludente.

Quando la nuova religione laica si trovò dinanzi al conflitto tra libertà e moralità, il messianismo totalitario rifiutò di procedere per tentativi e per errori e, giustificando l'uso della forza, trasformò la religione laica da una dottrina prettamente etica in una dottrina socio-economica, scavalcando le incoerenze teoriche in cui si erano imbattuti gli intellettuali del Settecento. Il sovvertimento dei valori fondamentali della filosofia del secolo dei Lumi fu la premessa per un cambio di atteggiamento verso gli intellettuali, i sofisti e gli oratori, accusati di usare le sofisticherie dell'ingegno piuttosto che la spontaneità dell'istinto, e di essersi macchiati di disonore durante la rivoluzione, passando dalla simpatia per la repubblica nel 1788 alla difesa della monarchia nel 1793. Non è difficile riconoscere in queste annotazioni di Talmon una delle premesse storico-teoriche della tesi di Prandstraller relativa al progressivo declino di prestigio della classe intellettuale. I rivoluzionari, preoccupati per gli effetti nocivi derivanti dalla raffinatezza artistica e intellettuale, erano convinti che le

arti e le scienze avrebbero dovuto abbandonare il carattere di auto-espressione individuale, per diventare invece funzioni sociali e strumenti per evocare esperienze collettive. Anche in questo caso il pensiero corre ad uno degli esiti peculiari della riflessione di Prandstraller sulla sociologia degli intellettuali, ossia il riconoscimento di un loro margine di operatività maggiore nell'odierna società dei «servizi pubblici» (la scuola, il tribunale, l'ospedale)<sup>14</sup>. Riflettendo sul rapporto tra religiosità, ideologia e utopia, il sociologo ha colto le somiglianze tra il pensiero ideologico e religioso: entrambi fanno riferimento ad un contenuto, concettuale o spirituale, capace di illuminare e donare senso ad ogni scelta umana. Entrambi gli approcci speculativi si basano su una concezione piramidale e onnicomprensiva del sapere, intrinsecamente totalitaria, da cui nessun aspetto della realtà è escluso. La naturale e frequente inclinazione della filosofia a farsi sistema, riprendendo la *forma mentis* del pensiero religioso – fino ad abolire le differenze tradizionali tra filosofia e religione – è stata particolarmente accentuata a partire dalla metà dell'Ottocento; tuttavia, come ha dimostrato Talmon, la formazione della religione, e del mito, del messianismo politico rivoluzionario e del millenarismo risale sino alla filosofia illuministica.

Passando alla nostra terza fonte, non solo Pellicani accoglie la lezione dei due studiosi ma, data l'ampia documentazione bibliografica da cui attinge, nel suo lavoro sui rivoluzionari di professione traccia un quadro storico-

<sup>14</sup> G.P. Prandstraller, *L'intellettuale-tecnico e i grandi servizi pubblici*, in *L'intellettuale-tecnico e altri saggi*, Comunità, Milano, 1972, pp. 127-164.

sociale estremamente definito della figura dell'intellettuale gnostico e delle conseguenze politiche della sua azione nella storia europea e in parte mondiale. Rispetto a Talmon, Pellicani, sulla scorta degli studi di Walzer e di altri, sposta l'origine del rivoluzionarismo gnostico (che ha comunque precedenti di una qualche consistenza anche nel millenarismo cristiano del Medioevo e perfino in San'Agostino) al periodo della Riforma protestante, con Thomas Müntzer in testa e poi più giù fino ai puritani inglesi. Tuttavia anch'egli presta particolare attenzione ai rivoluzionari francesi, da Robespierre a Babeuf a Blanqui a Buonarroti, riconoscendo nella loro ideologia e nella loro azione politica, proprio come aveva fatto Talmon, la prima manifestazione del totalitarismo, inteso, allo stesso modo dello studioso polacco, come subordinazione di tutto e di tutti alla necessità politica, così come sarà poi, in maniera compiuta perché sostenuta da una lunga preparazione e pianificazione, nell'esperienza marxista-leninista. Pellicani concentra la sua attenzione sul rivoluzionarismo come manifestazione di una volontà di rivolgimento sociale e politico scaturita dall'azione di un'intelligenza in rivolta contro la società dominante nei momenti di forte crisi che hanno attraversato l'Europa al culmine del passaggio dal vecchio al nuovo, cioè dalla società capitalistica e dell'*ancien régime* alla modernità. L'intelligenza si fa protagonista dei movimenti rivoluzionari in virtù della *Gnosis* di cui è portatrice: con ciò l'autore intende evidenziare, come Talmon e Prandstraller, ma usando una terminologia di derivazione voegeliana, l'orgoglio dell'intellettuale che si sente superiore alla massa immatura e confusa di cui intende essere guida verso un mondo di giustizia e di felicità che

distrugga le barriere innalzate da una società corrotta rispetto alle origini naturali. Anche Pellicani condivide l'analisi dei due studiosi precedenti sull'intellettuale gnostico come emarginato sociale, che ha a sdegno la società dominata da valori "bassi" e fuorvianti, attribuendogli una funzione pedagogica in base alla quale egli si sente in qualche modo riscattato e riabilitato nelle proprie capacità e funzioni. In fondo l'intellettuale gnostico risente di quegli elementi di non integrazione sociale che Prandstraller e con lui prima ancora Talmon avevano interpretato come superomismo paranoide. Mentre il sociologo veneto riserva all'intellettuale deluso dal fallimento della azione politica il ritorno a ciò che gli è più congeniale, gli studi, o lo sbocco nella solitudine della creazione artistica che gli consente di riacquisire un suo pur tormentato paradiso perduto, per l'intellettuale gnostico di Pellicani l'impegno politico è un imperativo assoluto, oltre che l'unica via di fuga consentita dall'insoddisfazione e dal risentimento nei confronti di un mondo di cui non condivide i valori e che non lo comprende nella sua superiore grandezza. Ecco allora il suo immergersi in una prassi politica che ha tutte le caratteristiche di una missione religiosa realizzata sulla terra, e qui ritroviamo il messianismo politico di cui parla Talmon, che ai giacobini, ma anche al giacobinismo come paradigma ideologico-politico, riserva il termine di "setta", ripreso dallo stesso Pellicani in riferimento all'intelligenza gnostica. Da quando l'intellettuale abbraccia tale scelta tutto il suo modo di concepire e di fare è rivestito delle caratteristiche di una mentalità totalizzante e pervasiva all'estremo, che intende controllare ogni aspetto della vita umana, come evidenziato da Talmon a proposito degli ideologi giacobini.

A questo punto entrambi gli studiosi mettono in evidenza come tutti i mezzi di governo, anche i più crudeli, diventino validi per gli intellettuali al potere purché siano finalizzati al raggiungimento del fatto rivoluzionario, mentre lo stesso Prandstraller riconosce nella violenza una componente necessaria per il raggiungimento della palingenesi cui l'intellettuale filosofo aspira data la sua tendenza all'assolutismo ideologico. Se Talmon pone un particolare accento sugli aspetti contraddittori che il pensiero rousseauiano che sarà fatto proprio dai capi giacobini comporta riguardo alla libertà e alla coercizione, al punto da indurre questi ultimi a fare del Terrore non solo un'arma difensiva nei confronti degli avversari, ma il mezzo per diffondere e mantenere le idee e le acquisizioni rivoluzionarie, Pellicani ugualmente sottolinea che il nuovo Principe (in senso machiavelliano) rappresentato dall'intellettuale al potere si sente autorizzato all'uso dei mezzi più adatti alla realizzazione dei suoi scopi, rendendosi interprete di una morale slegata da ogni precetto a priori che non sia quello del supposto bene del popolo. È vero, come entrambi evidenziano, che il Terrore è dai rivoluzionari considerato una fase transitoria del processo di affermazione del nuovo mondo, ma resta pur sempre il fatto che esso, pur se considerato una forma accentuata di giustizia, insieme all'intolleranza per ogni modo di pensare divergente da quello stabilito dalla nuova *élite* al potere politico, costituisce una delle basi più solide di quello che vorrebbe essere un libero regime democratico.

Il confronto tra i lavori dei tre studiosi qui considerati può dunque schiudere inediti collegamenti e spunti interpretativi se ci si sofferma su alcuni concetti-chiave, quali il rapporto tra la storia delle idee e la storia degli

eventi, il rapporto problematico tra gli intellettuali e la prassi, la relazione tra la libertà individuale e la verità assoluta, infine le implicazioni totalitarie di una parte considerevole della riflessione filosofica e delle implicazioni che ne sono scaturite ad opera di una classe politica di orientamento suppostamente democratico degli ultimi due o tre secoli.