

A14



Giuseppe Gagliano  
**La democrazia totalitaria**

Messianesimo e violenza rivoluzionaria  
nelle dottrine giacobine e marxiste



Copyright © MMXIV  
ARACNE editrice S.r.l.

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)  
[info@aracneeditrice.it](mailto: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  
*Popolo e volontà generale. Radici intellettuali di una  
metafisica dell'emancipazione collettiva,*  
di Luca Corchia
- 33     Introduzione  
*Quadri interpretativi del profetismo totalitario*
- 49     Capitolo I  
*Profili sociologici dell'intellettuale-filosofo*
- 69     Capitolo II  
*La volontà generale in Jean-Jacques Rousseau*
- 77     Capitolo III  
*La dottrina della dittatura politica giacobina*
- 103    Capitolo IV  
*Teoria e prassi rivoluzionaria babouvista*
- 121    Capitolo V  
*La funzione salvifica del proletariato nel pensiero  
marxista*
- 131    Capitolo VI  
*L'intellettuale-filosofo nell'ideologia leninista*
- 143    Capitolo VII  
*La trasfigurazione chialistica del partito comunista*

6 *La democrazia totalitaria*

157 Capitolo VIII

*Prassi rivoluzionaria dello gnosticismo marxista*

175 Appendice

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

191 Bibliografia

Prefazione  
*Popolo e volontà generale. Radici intellettuali di  
una metafisica dell'emancipazione collettiva,*

di Luca Corchia

Ci si rese allora conto che espressioni come *autogoverno* e *potere del popolo su se stesso* non esprimevano il vero stato delle cose. Il *popolo* che esercita il potere non coincide sempre con coloro sui quali quest'ultimo viene esercitato; e l'*autogoverno* di cui si parla non è il governo di ciascuno su se stesso, ma quello di tutti gli altri su ciascuno<sup>1</sup>.

I

Il dibattito culturale e la prassi politica del Novecento sono state animate dalla contrapposizione tra due concezioni della democrazia, quella liberale e quella socialista, mentre in posizione largamente minoritaria nel consenso pubblico si atteggiavano i fautori di terze vie liberalsocialiste<sup>2</sup>. Il liberalismo e il socialismo, pur assunti come ideologie antagonistiche dalla maggioranza delle classi sociali della borghesia e del proletariato, non furono certo dottrine compatte e univoche nelle proprie numerose componenti interne, così come diverse furono le traduzioni istituzionali; eppure alcuni tratti distintivi mantennero l'antinomia. Anzitutto, fu scontro nell'individua-

<sup>1</sup> J.S. Mill (1859), *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano, 1997, p. 6.

<sup>2</sup> N. Bobbio (1994), *Introduzione. Tradizione ed eredità del liberalsocialismo*, in Id., *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Torino, Einaudi, 1999, pp. 306-320.

zione dei principi di legittimazione del potere, tra il valore liberale della difesa della libertà come non costrizione all'agire del singolo e quello socialista della promozione dell'egualianza sociale. Un secondo elemento di differenziazione tra le due visioni era ontologico, in merito alla natura del soggetto depositario del potere sovrano: se per i liberali il *démos* era un aggregato di individui, per i socialisti era un corpo collettivo che si proietta sullo schermo della storia universale". Un'ultima basilare divergenza concerneva l'orientamento realistico dei liberali e quello soteriologico dei socialisti, scissi tra un presente assorbito nella transitoria organizzazione dell'intera esistenza umana e un'attesa avveniristica di un'emancipazione che finisce per sfumare nell'utopia<sup>3</sup>.

Lasciando sullo sfondo la questione tuttora irrisolta di come conciliare programmaticamente la libertà e la giustizia, Giuseppe Gagliano mette in luce i limiti epistemologici e le conseguenze politiche di una dottrina socialista che, abbandonando il sicuro terreno della scienza critica, finì per costruire delle nuove divinità a cui sacrificare, in vista di una futura salvezza, le condizioni di vita degli uomini. Non vi è dubbio, infatti, che il socialismo reale non mantenne le promesse della "democrazia totalitaria" e che non esiste democrazia possibile che non sia liberale nel nucleo<sup>4</sup>.

Sul piano epistemico il socialismo è stata ingabbiato da una filosofia della storia i cui concetti di base e prospettive temporali finirono per diffondere una visione generale della società in radicale dissociazione dalla prassi politica. Per un verso, nel quadro di riferimento categoriale si inseriscono concetti di "totalità sociale", quali popolo e classe, che fanno ritenere che tali "macrosoggetti" possano essere concepiti antropomorfi-

<sup>3</sup> N. Bobbio (1973), *Democrazia socialista?*, in Id., *Quale socialismo?*, Einaudi, Torino, 1976, pp. 5-20.

<sup>4</sup> G. Sartori (1993), *Democrazia, cos'è?*, Rizzoli, Milano, 2007.



camente come entità sostanziali che agiscono sul palcoscenico della “storia del mondo”, piuttosto che come costrutti euristici delle scienze sociali<sup>5</sup>. Per altro verso, nell’interpretazione sistematica della storia del *Gattungssubjekt*, dal punto di vista del suo processo di formazione, anche pur capovolgendo la prospettiva dalla fenomenologia hegeliana dello spirito alla dialettica marxiana della prassi, si inserisce la scoperta di presunte leggi universali che determinerebbero teleologicamente le successioni degli eventi verso un fine o un significato ultimativo. Le filosofie della storia non si limitano a fornire resoconti del passato in riferimento ad altri eventi passati o presenti ma pretendono di raccontare la “totalità della storia” – passata, presente e futura. Ritenere che il futuro possa essere rappresentato con lo stesso “grado di determinazione” del passato nega l’indeterminatezza e l’inconsapevolezza che caratterizza ogni “situazione ermeneutica di partenza”. Jürgen Habermas rileva che è in questo senso che «la filosofia della storia anticipa il punto di vista che, a conclusione della storia nella sua totalità, potrebbe guidare l’ultimo storico. Dal momento che non possiamo anticipare lo sviluppo futuro delle cose, non possiamo neppure fondatamente anticipare il punto di vista dell’ultimo storico»<sup>6</sup>. Ancor più interessante è il parallelo che Karl Löwith (1949), aveva posto tra la filosofia della storia e la teologia, rintracciando nella visione escatologica contenuta nella scrittura biblica la matrice della moderna cre-

<sup>5</sup> Renato Treves sottolineava che dal rifiuto della concezione storicistica della verità da parte degli intellettuali di professione (i “chierici”), discende facilmente un fanatismo imposto da chiese, stato, partito o classe. R. Treves (1954), *Spirito critico e spirito dogmatico. Il ruolo critico dell'intellettuale*, FrancoAngeli, Milano, 2009, p. 49.

<sup>6</sup> J. Habermas, *La problematica della comprensione del senso nelle scienze dell'azione empirico-analitiche*, in Id., *Logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna, 1970, pp. 240-241.

denza laica nel progresso o nella rivoluzione<sup>7</sup>.

Se alla fede religiosa si sostituisce una ragione così fondata, la pratica politica deve essere conseguentemente totalitaria. Per favorire l'anticipazione del "nuovo regno" o quantomeno contrastare le forze sociali che vi si oppongono, ogni mezzo è lecito, anche la soppressione dei diritti di libertà: gli interessi collettivi sono preminenti su quelli degli singoli individui e la ragion di stato si ammanta degli *arcana imperii*, *arcana naturae* e *arcana dei*, tanto più per giustificare una prassi che sembra contraddire la teoria ma che necessita della mobilitazione entusiastica delle masse. Gli intellettuali e, più fattivamente, i leader politici rivoluzionari, definiscono la propria funzione proprio nel comporre il dissidio tra la coscienza "in sé" e "per sé" di quel macro-soggetto la cui "volontà generale" interpretano come un destino storico. Con la particolarità che, nei regimi totalitari, la sfera pubblica in cui dovrebbe avvenire un libera discussione su valori, fini e mezzi è circoscritta e irregimentata nella minoranza organizzata del partito, cui compete l'indottrinamento e la rieducazione dei dissidenti.

Se questo è il quadro analitico con cui Gagliano ricostruisce il concetto di "democrazia totalitaria", ricorrendo allo studio di Jacob L. Talmon (1952)<sup>8</sup>, caposaldo della storiografia anticomunista, in cui ricorre il parallelo tra escatologia cristiana e messianismo rivoluzionario e che tematizza un modello istituzionale, la democrazia totalitaria, appunto, che oggi non può non sembrarci come un ossimoro e che non condividiamo né per il carattere assoluto del potere statale che il popolo affiderebbe all'élite dominante né per la natura sacrale della sua missione rivoluzionaria. Al testo dello storico polacco, che

<sup>7</sup> K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano, 1989, pp. 151-172.

<sup>8</sup> J.L. Talmon (1952), *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna, 2000.

riecheggia motivi comuni al pensiero di Hannah Arendt e Raymond Aron, si affiancano due importanti saggi sociologici di Gian Paolo Prandstraller<sup>9</sup> e Luciano Pellicani<sup>10</sup> sul tema del ruolo degli intellettuali e il loro collegamento allo gnosticismo rivoluzionario, ossia alla corrente di pensiero che, sin dalla Rivoluzione francese, pose gli intellettuali alla guida del “rovesciamento del mondo rovesciato”, assegnandogli la prometeica ricostruzione di “un regno di Dio, senza Dio”<sup>11</sup>, e che, nell’esperienza sovietica, finì per trasformare la “tirannia ideocratica” in una “teocrazia burocratico-manageriale”.

La tesi ripercorsa da Gagliano è che le radici intellettuali del totalitarismo comunista del Novecento, pur disseminate nella storia del pensiero occidentale, affondano nel terreno dell’ideologia egualitaria di sinistra, a partire dall’ambiguo concetto di “volontà generale” di Rousseau, attraverso la trasfigurazione nazionalistica del popolo e il governo di salute pubblica del giacobinismo di Robespierre e Saint-Just, il tentativo di cospirazione egualitaria del babuvismo, sino al comunismo di Karl Marx, al bolscevismo di Lenin e al regime stalinista, il vero oggetto della serrata critica elaborata dai tre autori di riferimento. Allargando le considerazioni a tutti i totalitarismi, in modo analogo, Luigi Einaudi aveva così stigmatizzato l’attribuzione di tale funzione salvifica: «A decine gli dèi sono comparsi e hanno assunto l’ufficio di guide di popoli. Da Robespierre a Babeuf, da Buonarroti a Saint-Simon, da Fourier a Marx, da Mussolini a Hitler, da Lenin a Stalin, si sono succedute le guide a insegnare ai popoli inconsapevoli quale era la verità, quale era la volontà generale, che essi ignorava-

<sup>9</sup> G.P. Prandstraller, *L’intellettuale-tecnico e altri saggi*, Comunità, Milano, 1972.

<sup>10</sup> L. Pellicani, *I rivoluzionari di professione*, FrancoAngeli, Milano, 1975, 2008.

<sup>11</sup> L’espressione di Ernst Bloch si trova ne *Il principio speranza*, Garzanti, Milano, 1994, vol. III, p. 1514.

no; ma che una volta insegnata e riconosciuta, i popoli non potevano rifiutarsi di attuare [...]. Non ha importanza la formula, con la quale l'oracolo conduce gli uomini alla scoperta della verità. Per Rousseau e Robespierre essa prende il nome di "virtù", per Saint-Simon di religione della scienza, per Hitler di dominio del sangue e della razza, per Marx e Lenin di dittatura del proletariato. Le formule mutano e passano. La dottrina di una verità la quale, scoperta, deve essere riconosciuta e ubbidita, rimane»<sup>12</sup>.

Nel presentare il volume ci soffermeremo sul momento germinale di questa vera e propria metafisica della teoria dell'emancipazione collettiva esaminando come la teoria della sovranità popolare elaborata da Rousseau abbia giustificato il terrore giacobino durante la Rivoluzione francese.

## II

Nell'interpretazione che Gagliano condivide con buona parte delle dottrine politiche il primo grande teorico della "democrazia totalitaria" è stato Jean-Jacques Rousseau<sup>13</sup>. La critica concerne la concezione della sovranità statale come incarnazione della "volontà generale" del popolo. Oltre a Talmon, tra i detrattori del Rousseau "totalitario", egli può fare affidamento anche su Isaiah Berlin (1958)<sup>14</sup> e ancor prima

<sup>12</sup> L. Einaudi (1956), *Prediche inutili*, Einaudi, Torino, 1964, p. 197.

<sup>13</sup> Va detto, peraltro, che su questo come su molteplici altri aspetti della vita e dell'opera del filosofo ginevrino, e tanto più per la storia dei suoi effetti, in ragione delle diverse situazioni politiche e culturali della recezione, vale quanto scrisse Ernst Cassirer in premessa allo studio del 1912, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, La nuova Italia, Firenze, 1968<sup>4</sup>, p. 7: «la personalità di Rousseau e il suo mondo d'idee non si sono trasformati ancora in un fatto storico che a noi resti unicamente da comprendere e da rappresentare nella sua pura obiettività».

<sup>14</sup> I. Berlin, *Due concetti di verità*, Feltrinelli, Milano, 2000.

Gaetano Salvemini (1905)<sup>15</sup>, il quale aveva parlato di “infiltrazioni totalitarie”, seguendo una linea interpretativa che – come ricorda Giuseppe Bedeschi<sup>16</sup> – è stata a osteggiata, nell’Italia della seconda metà del Novecento, dalla rivalutazione marxista di Galvano Della Volpe<sup>17</sup> e dai suoi brillanti allievi, Umberto Cerroni<sup>18</sup> e Lucio Colletti<sup>19</sup>. Vediamo brevemente come si presentano le tesi nei testi.

Il *Contratto sociale* (1762), rappresenta un frammento compiuto di un’opera più vasta sulle *Istituzioni politiche*, mai portata a termine, che nei propositi di Rousseau avrebbe dovuto controbilanciare la fama presso i contemporanei de *L’Esprit des Lois* (1748) di Montesquieu. Sulla scia del giusnaturalismo di Hobbes e di Locke, il filosofo ginevrino si propone di spiegare il passaggio dallo stato di natura allo stato civile attraverso la figura del contratto e di indicare nell’eguaglianza tra gli uomini la condizione di legittimità degli obblighi reciproci nella comunità sociale. La questione della giustificazione dell’ordinamento civile emerge come il problema centrale da subito nelle celebri righe con cui si apre il *Contratto sociale*: «L’uomo è nato libero, e dovunque è in catene. Anche chi crede di essere padrone degli altri, è più schiavo di loro. Come avviene questo mutamento? Lo ignoro. Che cosa può renderlo legittimo? Credo di poter risolvere questo problema. [...] l’ordine sociale è un diritto sacro, che sta alla base di tutti gli altri. Tuttavia non deriva dalla natura, ma è fondato su con-

<sup>15</sup> G. Salvemini, *La Rivoluzione francese (1788-1792)*, Feltrinelli, Milano, 1962.

<sup>16</sup> G. Bedeschi, *La democrazia totalitaria di Rousseau*, in “Corriere della Sera”, 12 giugno 2011, p. 29.

<sup>17</sup> G. Della Volpe, *Rousseau e Marx*, Editori Riuniti, Roma, 1957.

<sup>18</sup> U. Cerroni, *Marx e il diritto moderno*, Editori Riuniti, Roma, 1962.

<sup>19</sup> L. Colletti (1968), *Rousseau critico della «società civile»*, in Id., *Ideologia e società*, Laterza, Bari, 1972, pp. 195-262.

venzioni. Si tratta dunque di sapere quali esse siano»<sup>20</sup>.

Al pari di Hobbes, Rousseau immagina uno stato di natura dominato dalla lotta violenta tra gli uomini la cui condizione è segnata da una dipendenza alle cose aggravata dai pericoli che una libertà incontrollata introduce nelle relazioni. In questo stato governato dall'insicurezza dei rapporti di forza emerge un bisogno di ordine come necessaria coazione alla solidarietà tra gli uomini. Nello stato civile le istituzioni devono realizzare l'unità comune, così che ogni individuo non si considera più una unità, ma una parte del tutto: «Questo passaggio dallo stato di natura allo stato civile ha prodotto nell'uomo un cambiamento notevolissimo, sostituendo nella sua condotta la giustizia all'istinto e dando alle sue azioni la moralità che mancava loro in precedenza. È soltanto allora che, succedendo la voce del dovere all'impulso fisico ed il diritto all'appetito, l'uomo, che fino a quel momento non aveva pensato che a se stesso, si vede obbligato ad agire in base ad altri principi, e a consultare la sua ragione prima di ascoltare le sue inclinazioni»<sup>21</sup>. Tuttavia, le obbligazioni sociali sono legittime solo se trovano il libero consenso di tutti coloro – e di ciascuno “con se stesso” – che si associano nel contratto sociale. Rousseau descrive così il passaggio dallo stato di natura allo stato civile: «Benché in questo stato perda molti vantaggi che ha per natura, ne guadagna altri ben grandi, le sue facoltà si acquiscono e si sviluppano, le sue idee si allargano, la sua anima s'innalza al punto che, se gli abusi di questa nuova condizione non lo riportassero spesso al di sotto di quella da cui è uscito, dovrebbe benedire sempre il momento che ve lo ha strappato per sempre e che, da animale stupido e deficiente, ne ha fatto un essere intelligente, un uomo»<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Mursia, Milano, 1965, pp. 21-22.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

La stipulazione del patto, tuttavia, non è strumentale alla mera tutela della sfera privata dei singoli individui. Rispetto alla tradizione liberale che legittima dell'ordinamento politico in virtù dei principi di legalità e della libertà dei privati di perseguire, nei limiti della legge, i propri progetti personali, senza imposizioni da parte delle autorità, il repubblicanismo di Rousseau valorizza la volontà concorde e unificata di tutti i cittadini, ossia quella sovranità che trasforma i "sudditi del re" in soggetti giuridici che si rappresentano come dei legislatori di uno stato di diritto. Gli attori, per loro natura eguali, devono regolare autonomamente la loro convivenza, vincolando il proprio volere a leggi che possono essere giustificate in base al riconoscimento del bene eguale per ciascuno. Si tratta di una dottrina che rievoca la "libertà degli antichi"<sup>23</sup>, vale a dire quei diritti politici di partecipazione al governo della cosa pubblica che rendono possibile una prassi di autodeterminazione che trova fondamento nella concezione giusnaturalista dei diritti naturali. Norberto Bobbio così ben commenta la massima "L'obbedienza alla legge che ci siamo prescritta è libertà": «Per Rousseau il problema fondamentale è quello della formazione della volontà generale: la sola libertà possibile nello stato è che i cittadini diano leggi a se stessi. La libertà coincide non con l'autodeterminazione individuale, ma con l'autodeterminazione collettiva»<sup>24</sup>. In Rousseau, vi è quindi l'idea che una prassi costituente genera simultaneamente la cittadi-

<sup>23</sup> Il binomio tra la libertà antica e moderna fu posta al centro della dottrina politica da Benjamin Constant (1819), *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Editori Riuniti, Roma, 1970, p. 227: «Il fine degli antichi era la divisione del potere sociale tra tutti i cittadini di una stessa patria: era questo che essi chiamavano libertà. Il fine dei moderni è la sicurezza dei godimenti privati; ed essi chiamano libertà le garanzie accordate dalle istituzioni a questi godimenti».

<sup>24</sup> N. Bobbio (1965), *Kant e le due libertà*, in Id., *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli, 1974, p. 150.

nanza politica e il patto democratico tra uomini liberi ed eguali che decidono di esercitare collettivamente il proprio diritto originario. Il vincolo liberamente stretto dai costituenti però è stringente e prevede che «Ciascuno di noi mette in comune la sua persona ed ogni suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale; e noi tutti in corpo consideriamo ogni singolo membro come parte indivisibile del tutto»<sup>25</sup>. La composizione tra libertà ed eguaglianza non è, invero, risolta bene dall'idea che ognuno, unendosi a tutti, «non obbedisce che a se stesso, e resti libero come prima»<sup>26</sup>.

Ciò emerge immediatamente se consideriamo gli attribuiti assegnati da Rousseau alla “volontà generale”: “inalienabile”, “indivisibile”, “infallibile” e “assoluta”.

Per il primo carattere, «il sovrano, che è un ente collettivo, non può essere rappresentato che da se stesso», per cui «soltanto la volontà generale può dirigere le forze dello Stato secondo il fine della sua istituzione»<sup>27</sup>. Ne discende il rifiuto della “rappresentanza politica” a favore di una democrazia diretta e permanente attraverso deliberazioni popolari: «la volontà non si rappresenta; essa è la medesima o è un'altra; non c'è via di mezzo. I deputati del popolo, dunque, non sono né possono essere i suoi rappresentanti; essi non sono che i suoi commissari; essi non possono concludere nulla in via definitiva. Ogni legge che il popolo in persona non ha ratificato, è nulla; non è una legge»<sup>28</sup>. E ne deriva anche il rapporto delegato del governo che traduce le leggi generali del popolo sovrano in provvedimenti particolari, come una “forza al servizio della volontà”: «i magistrati o re», cioè governatori [non hanno] altro che un incarico, un impiego, nel quale da semplici ufficiali del sovrano, essi esercitano in suo nome il potere

<sup>25</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 31.

<sup>26</sup> Ivi, p. 30.

<sup>27</sup> Ivi, p. 39.

<sup>28</sup> Ivi, p. 96.



di cui egli li ha resi depositari, e che egli può limitare, modificare e riprendere quando gli piaccia. L'alienazione di un tale diritto, essendo incompatibile con la natura del corpo sociale, è contraria al fine dell'associazione»<sup>29</sup>.

Per la stessa ragione per cui è inalienabile, la volontà generale è altresì indivisibile, contrariamente alle tesi della tripartizione del potere nei tre organi costituzionali. Secondo Rousseau la concezione liberale che – pur riconoscendo l'unica fonte popolare della sovranità – separa le sue funzioni in parti finisce per uccidere la stessa sovranità popolare creando «un essere fantastico, formato di pezzi cuciti insieme; è come se formassero l'uomo con parecchi corpi, uno dei quali avesse gli occhi, un altro le braccia, un altro i piedi, e niente di più. I ciarlatani del Giappone, si dice, tagliano in pezzi un fanciullo, sotto gli occhi degli spettatori; poi, gettando in aria le membra, una dopo l'altra, fanno ricadere a terra il fanciullo vivo e intero. Press' a poco tali sono i giochi di bussolotti dei nostri politici; dopo aver spezzato il corpo sociale, con un gioco di prestigio degno di una fiera, ne riuniscono i pezzi non si sa come»<sup>30</sup>.

L'indivisibilità del potere sovrano estende anche ai rapporti tra lo Stato e i corpi intermedi della società civile, per cui Rousseau esclude ogni intervento di società "parziali" – ceti, associazioni, partiti, ecc. – i cui interessi particolari minaccerebbero l'universalità e l'infallibilità delle disposizioni normative che devono disciplinare l'ordine della società generale tendendo sempre all'utilità pubblica: «quando si creano fazioni e associazioni parziali a spese della grande, la volontà di ciascuna di queste diventa generale rispetto ai suoi membri, e particolare rispetto allo Stato»<sup>31</sup>. Dopo aver escluso l'ipotesi

<sup>29</sup> Ivi, p. 66.

<sup>30</sup> Ivi, p. 40.

<sup>31</sup> Ivi, p. 42.

che la volontà generale possa errare, Rousseau affronta il problema di limiti del potere sovrano confermandone l'assolutezza: «Se lo Stato o la città è una persona morale la cui vita consiste nell'unione dei suoi membri, e se la sua cura più importante è quella della propria conservazione, è necessaria una forza superiore e coattiva per muovere e disporre ogni parte nel modo più conveniente al tutto. Come la natura dà ad ogni uomo un potere assoluto su tutte le membra, così il patto sociale dà al corpo politico un potere assoluto su tutti i suoi membri; e questo stesso potere, guidato da una volontà generale, prende, come ho detto, il nome di sovranità»<sup>32</sup>.

In *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1961), Habermas definiva il significato della "volontà comune" nella composizione della frattura tra ordine naturale e società civile: «La geniale trovata del *Contrat social* dovrebbe sanare questa *lacerazione*: ognuno sottopone alla comunità persona e proprietà, insieme con tutti i diritti, per continuare a partecipare, tramite la mediazione della volontà comune ai diritti e ai doveri di tutti. Il patto sociale esige un trasferimento senza riserva, *l'homme* si risolve in *citoyen*. Rousseau traccia l'idea non borghese di una società profondamente politica, nella quale la sfera privata, la società civile emancipata dallo Stato, non ha alcun posto. La sua *base* non fa eccezione: la proprietà è allo stesso tempo privata e pubblica, proprio come ogni cittadino è suddito di se stesso in quanto partecipa della *volontà comune*»<sup>33</sup>. Il riferimento alla proprietà non è affatto casuale visto che Rousseau - autore anche del *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini* (1754) - sottolinea, contro Hobbes, che la condizione di aleatorietà e sopruso non è eliminata dalla devoluzione alla volontà collettiva di poteri

<sup>32</sup> Ivi, p. 43.

<sup>33</sup> J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari, 1971, p. 120.

assoluti se non si adopera per realizzare un elementare principio di giustizia, per cui «nessun cittadino sia tanto ricco da poterne comperare un altro e nessuno abbastanza povero da essere costretto a venderci»<sup>34</sup>. La critica dell'iniqua configurazione dei rapporti sociali quale ostacolo, al contempo, al perfezionamento della volontà generale e all'emancipazione umana sarà al centro della lettura marxista di Della Volpe, Cerroni e Colletti nel quadro di una riflessione su di una libertà egualitaria, “più universale” – “*libertas maior*” –, rispetto a quella liberale, che orienti la «ricerca di una “via italiana” e graduale al socialismo»<sup>35</sup>.

Un altro aspetto interessante ai fini dell'argomentazione di Gagliano è l'istanza di conversione che muove l'animo del filosofo ginevrino. Infatti, come si legge nel *Primo discorso sulla scienza e sulle arti* (19750), in una società così quella dell'epoca che sembra disporre di «tutte le apparenze della virtù senza il possesso di nessuna virtù»<sup>36</sup>, Rousseau ritiene che tale corruzione richieda la trasformazione morale della natura umana nella persona del cittadino ma, a dispetto del rischiaramento culturale e scientifico dei libri, della stampa e dei discorsi di caffè, circoli e salotti su cui confidavano gli illuministi, egli affida la moralizzazione delle coscienze e la definizione del “bene comune” al “senso comune” (*bon sens*). Rousseau rovescia il fronte della polemica contestandogli di dedicare il loro talento a minare le fondamenta della fede ed annientare la virtù popolare, e avvertendo come una sciagura se alla «disprezzata ignoranza si sostituirà un pericoloso pirronismo»<sup>37</sup>. La volontà generale del popolo rimanda ai “costu-

<sup>34</sup> M. Fedeli De Cecco, *Rousseau e il marxismo italiano nel Dopoguerra*, Biblioteca Cappelli, Bologna, 1982, p. 169.

<sup>35</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 61.

<sup>36</sup> J.-J. Rousseau, *Discorso sulle scienze e le arti*, in *Antologia di scritti politici*, Il Mulino, Bologna, 1977, p. 54.

<sup>37</sup> Ivi, p. 56.

mi”, “usanze” e “opinioni” che vivono nel “cuore dei cittadini”, di cui il “grande legislatore” si “occupa in segreto” e che conserva nella loro immediata spontaneità e purezza<sup>38</sup>. Come precisa Habermas, secondo Rousseau, «La *volonté générale* è più un consenso del cuore che egli argomenti. La società meglio governata è quella in cui le leggi (*lois*) corrispondono senz’altro ai costumi radicati (*opinions*)»<sup>39</sup>.

Per la critica intellettuale, per contro, egli prevede la figura di un “censore”, a cui sono altresì attribuiti i compiti di conservare i costumi e impedire che il senso comune si corrompa. Dell’opinione popolare, il censore non è giudice ma portavoce: «Come la dichiarazione della volontà generale si fa per mezzo della legge, così la dichiarazione del giudizio pubblico si fa per mezzo della censura: l’opinione è una specie di legge, affidata al censore, ch’egli applica ai casi particolari, come fa il principe. Dunque, il tribunale censoriale, lungi dall’essere l’arbitro dell’opinione del popolo, ne è l’espressione; e quando se ne allontana, le sue decisioni sono inutili e senza effetto»<sup>40</sup>. Eppure affinché la volontà possa affermarsi è necessario che vi sia una guida che l’adegui alla ragione perché il popolo è «una moltitudine cieca, la quale spesso non sa ciò che vuole, perché raramente conosce quel che è bene per lei»<sup>41</sup>.

Al divieto di associazioni parziali o, per converso, alla loro

<sup>38</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 63. Per la necessità di una tale conversione morale, Rousseau aveva limitato la realizzazione di una costituzione repubblicana modellata secondo i principi del *Contratto sociale* ai popoli piccoli (come quello Corso) e che si trovavano a un livello di sviluppo sociali più arcaico. L’industria e il commercio non dovevano essere troppo fiorenti, la proprietà largamente frazionata e diffusa, e i costumi puri e semplici. Al contrario, per i grandi Stati in cui vi era un grado avanzato di civiltà, egli non prendeva, seriamente in considerazione l’ipotesi di un mutamento in senso repubblicano.

<sup>39</sup> J. Habermas, *Storia e critica dell’opinione pubblica*, cit., p. 121.

<sup>40</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 122.

<sup>41</sup> Ivi, p. 50.

polverizzazione in una infinità di realtà particolari che, “per somma delle differenze”, si annullano in quella generale, si aggiunge quindi la censura della sfera pubblica politica. Se lo Stato non ha né può avere interessi opposti ai cittadini, non si può dire lo stesso di quest’ultimi, le cui obbligazioni sociali sarebbero costantemente in bilico se il potere “non avesse i mezzi per assicurarsi la loro fedeltà”. Rousseau giunge quindi a sostenere il diritto di “riportare all’obbedienza”, con la forza di “tutto il corpo”, chi dominato dalla sua volontà particolare rifiuta di sottomettersi alla volontà generale; e ciò in nome della responsabilità di costringere il singolo a “essere libero” e mirare a un’utilità pubblica che estende i benefici a tutti e ciascuno cittadino<sup>42</sup>.

Ora pur denunciando che Rousseau “vuole la democrazia senza discussione pubblica”, Habermas non ha posto in evidenza sufficientemente i tratti totalitaristici del contratto sociale rousseauiano né – diversamente da Hannah Arendt nel saggio *Sulla rivoluzione* (1965)<sup>43</sup> – la connessione con la deriva giacobina della rivoluzione francese, su cui si sofferma con dovizia la ricostruzione di Gagliano.

### III

Gli avvenimenti che seguirono al 1789 sconvolsero l’ordine costituito così a fondo che ancora oggi la rivoluzione francese incarna nel senso comune il concetto stesso di una rivoluzione cruciale non solo nella storia europea, ma di tutto il genere umano. Non possiamo certo qui entrare nel merito delle molteplici e divergenti interpretazioni che i cronisti degli eventi e gli storici hanno proposto<sup>44</sup>. Per sommi esempi, ad

<sup>42</sup> Ivi, p. 33.

<sup>43</sup> H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Comunità, Milano, 1996<sup>2</sup>.

<sup>44</sup> B. Bongiovanni, L. Guerci (a cura di), *L’albero della Rivoluzione. Le*

alcuni, come Jules Michelet, la rivoluzione era sembrata il frutto della ribellione alla miseria del popolo francese, mentre altri<sup>45</sup>, come Albert Mathiez e Georges Lefebvre<sup>46</sup>, hanno messo in luce il ruolo della borghesia, capace di affermarsi come classe dominante travolgendo le barriere sociali ed economiche dell'Antico Regime nobiliare, seppure con l'appoggio inconsapevole delle masse. Da un'altra prospettiva, Hippolyte-Adolphe Taine aveva dato rilievo a quelle idee che come egli scrive furono "cerini" gettati dai palazzi dei *philosophes* nella polveriera che stava per la strada<sup>47</sup>. E in effetti, molte delle idee illuministe che in primo periodo furono appannaggio dei salotti e della ristretta opinione pubblica finirono per influenzare anche gli strati popolari, alimentando, in un periodo di profonda crisi dell'istituzione monarchica, il diffondersi di idee che minavano alle fondamenta la legittimità della struttura sociale. Altri, ancora, hanno posto il problema se la rivoluzione francese fosse un fenomeno unitariamente interpretabile, come ritenevano Edmund Burke<sup>48</sup> e gli stessi rivoluzionari, oppure contenga invece, diverse fasi non riconducibili l'una all'altra, attraverso gli eventi che vanno dall'Assemblea nazionale (9.7.1789) e la costituzione liberale al terrore della dittatura giacobina (10.8.1792), e poi dalla caduta di Robespierre, il 9 termidoro (27.7.1794), al colpo di stato di Napoleone Bonaparte del 18 Brumaio (9.11.1799). Ciò qui interessa è stato la natura metafisica di un concetto di po-

*interpretazioni della Rivoluzione francese*, Einaudi, Torino, 1989.

<sup>45</sup> J. Michelet (1847-1853), *Storia della Rivoluzione francese*, Rizzoli, Milano, 1981.

<sup>46</sup> A. Mathiez, G. Lefebvre, *La rivoluzione francese*, Einaudi, Torino, 1952.

<sup>47</sup> H.-A. Taine (1876-1893), *Le origini della Francia contemporanea*, Adelphi, Milano, 1986.

<sup>48</sup> E. Burke (1790), *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, in Id., *Scritti politici*, Utet, Torino, 1963, pp. 149-443.

polo che ha giustificato il mito della rivoluzione politica come violenza non distruttiva ma creatrice di un ordinamento nuovo, come ben precisato da Norberto Bobbio: «La verità è che di rivoluzioni politiche nel senso che il termine rivoluzione avrà dopo la Rivoluzione rancese, nel senso rousseauiano e quindi giacobino di creazione di un ordine nuovo e addirittura di un uomo nuovo, in altri termini di una rivoluzione che fosse non soltanto religiosa ma anche politica, non vi erano precedenti nella storia»<sup>49</sup>.

La Rivoluzione francese fu anzitutto un grandioso episodio di “decomposizione politica” dell’antico regime, una “salutare esplosione” che, tuttavia, non riuscì realizzare una “ricomposizione sociale” conseguente ai principi<sup>50</sup>. La crisi di legittimità in cui era rovinato il regno di Luigi XVI, costretto a convocare gli Stati generali dopo oltre centocinquant’anni, viene esaltata in misura massima nel noto pamphlet *Che cos’è il terzo stato?* (1789) dell’abate Emmanuel-Joseph Sieyès nel quale egli reclama al “terzo stato” la rappresentanza dell’intera nazione e solleva la necessità di abolire tutti i benefici di cui godono i privilegiati (il clero e i nobili) che «lungi dall’essere utili alla nazione, possono solo indebolirla e nuocerle»<sup>51</sup>. La perdita di consenso da parte della Corona non era, però, uniformemente diffusa, soprattutto tra gli *stati* che traevano profitto dei favori di corte e tra la massa contadini la cui devozione verso la persona del re rimaneva solida e diffusa. D’altra parte, non

<sup>49</sup> A. Comte (1842), *Corso di filosofia positiva*, Utet, Torino, 1967, vol. I, lezione LVII, p. 426. In un altro brano Comte contestualizza l’interpretazione storica nel quadro della teoria dei tre stati: esta crisi decisiva era indispensabile per segnalare opportunamente a tutti i popoli avanzati l’avvento diretto della rigenerazione finale gradatamente preparata dal grande movimento universale dei cinque secoli precedenti».

<sup>50</sup> N. Bobbio (1979), *Riforme e rivoluzione*, in Id., *Teoria generale della politica*, cit., p. 553.

<sup>51</sup> E.-J. Sieyès (1789), *Che cosa è il terzo stato?*, Editori Riuniti, Roma, 1972, p. 52.

esistevano ancora movimenti politici coesi o serie congiure orientate all'abbattimento della monarchia tra la nobiltà liberale, i parlamentari e gli strati superiori del terzo stato. La mancanza di un'opposizione antagonista e l'incapacità del governo di risolvere le tensioni di un lungo periodo di difficoltà economiche impedirono esiti riformistici e portarono il paese alla rivoluzione. Le riforme necessarie per ammodernare l'amministrazione e fare sì che il fisco non gravasse solo sulla parte produttiva del paese non videro mai la luce, al punto che dal 1754 al 1789 si alternarono al controllo delle finanze una ventina di ministri. Ogni volta un ministro volenteroso cercava di porre cambiamenti significativi finiva per scontrarsi con indegna difesa dei propri privilegi da parte degli ordini sociali. A questa crisi socio-economica si sovrappose l'ottusa difesa del potere assolutistico da parte del re, sin dai prime sedute in cui si discuteva la verifica dei poteri degli "stati".

Allorché si giunse alla *Dichiarazione dei diritti* fu chiaro che l'ordinamento istituzionale stava ridefinendo in maniera totalmente inedita le propria fundamenta. E sin dal primo momento la rivoluzione provocò grande impressione per la portata e per la radicalità dell'attacco scagliato allo *status quo* in nome dei principi universalistici di libertà, di uguaglianza e di fraternità tra gli uomini, i cittadini e i popoli, al punto che nel 1790 Burke scrisse che era in atto la prima rivoluzione integrale della storia. Infatti, vi era una basilare differenza rispetto ai *Bills of rights* americani, i quali non facevano sostanzialmente altro che inventariare quanto i cittadini britannici già possedevano, pur nel quadro di un guerra d'indipendenza dalla madrepatria. La *Déclaration* francese, per contro, doveva dare validità costituzionale a un diritto giusnaturalistico del tutto nuovo. Nelle discussioni nell'Assemblea nazionale nel luglio-agosto del 1789, rispetto a coloro, come Lafayette, che sostenevano erano fautori della tesi di una sostanziale identità, la maggioranza dei costituenti finì per rimarcare l'incolmabile peculiarità dei delegati francesi riuniti per fondare



“filosoficamente” le norme attraverso cui si riordini pubblicamente l’organizzazione dell’educazione civica dei cittadini e “rammenti loro incessantemente” e in modo inequivocabile che “l’ignoranza, l’odio o il disprezzo dei diritti dell’uomo sono le uniche cause delle sciagure pubbliche e della corruzione dei governi”, come recita il *Preambolo*.

Accanto al saggio comportamento dell’uomo di Stato, l’intellettuale assume il compito di far vigere politicamente la ragione, attraverso il rischiaramento dell’opinione pubblica sulle leggi naturali. Come scrive Sieyès, nell’epigrafe del *pamphlet*, «solo bussando ovunque essa riesce a giungere a segno, poiché soltanto così si forma quella forte corrente di opinioni a cui si deve forse la maggior parte dei cambiamenti veramente utili ai popoli». Questa è la via per cui la teoria diventa forza pratica e l’intellettuale avrà esaurito il suo dovere di “dichiarare” la verità quando «l’opinione pubblica detterà le leggi ai legislatori»<sup>52</sup>.

Se lo spirito costituente americano fu francesizzato in una visione repubblicana della dottrina dei diritti naturali ciò si deve all’autorità indiscussa dell’idea di Rousseau, a cui si ispiravano Crenier, Biauzat, il conte Antraigues e molti altri delegati che aveva identificato la *Dichiarazione dei diritti dell’uomo* come l’atto della volontà generale. Dal filosofo ginevrino, infatti, deriva, la tesi che il parlamento debba perseguire unicamente la soddisfazione degli interessi collettivi, senza riguardo alcuno per quelli dei corpi intermedi che rivendicano privilegi particolari. Nel discorso all’Assemblea dell’8 luglio 1789, Sieyès così si esprimeva a favore della rappresentanza nazionale e contro ogni mandato particolare: «L’assemblea dichiara che, essendo la Nazione francese sempre legittimamente rappresentata dalla pluralità dei suoi deputati, né mandati imperativi, né l’assenza volontaria di alcuni suoi membri,

<sup>52</sup> Ivi, p. 125.

né le proteste della minoranza potranno mai interrompere la sua attività [...] o attenuare la forza delle sue decisioni»<sup>53</sup>.

Sebbene i partigiani di Rousseau fossero una minoranza all'interno della Assemblea, la Dichiarazione dell'89 realizza una concezione che deriva i diritti dell'uomo dall'accordo che sanziona una società costituita politicamente. I diritti fondamentali sono i principi primi di una costituzione politica che insieme allo Stato abbraccia anche la società con il deliberato intento di restaurare con gli strumenti della rivoluzione un ordine rispondente alla natura umana e statuito sul principio di sovranità popolare. Jean Starobinski descrive come, con l'incedere degli eventi rivoluzionari, la celebrità di Rousseau fosse accresciuta nei palazzi del potere e nelle piazze delle folle: «Dall'ottobre del 1790, l'Assemblea deliberava sotto un busto di Rousseau e una copia del Contratto sociale, e adottava spesso misure che ne invocavano l'autorità. [...] Ritratti e busti di Rousseau erano diffusi ed egli compariva nelle incisioni allegoriche che celebravano la Rivoluzione. C'era addirittura un commercio di oggetti di sua proprietà o presunti tali»<sup>54</sup>.

Quando i giacobini presero il potere – scriveva Guglielmo Ferrero, lo storico antifascista rifugiato a Ginevra – «La paura e il bisogno dell'assoluto condussero la Rivoluzione a fare del *Contratto Sociale* la sua Bibbia e di Rousseau il suo Mosè»<sup>55</sup>. Del filosofo ginevrino fu assunto, anzitutto, il principio di

<sup>53</sup> E.-J. Sieyès, *Opere e testimonianze politiche*, in Id., *Scritti editi*, a cura di G. Troisi Spagnoli, Giuffrè, Milano, 1993, vol. I, p. 345.

<sup>54</sup> J. Starobinski, *Rousseau e la Rivoluzione*, in "Il Sole-24 Ore", 5 maggio 2002, p. 33.

<sup>55</sup> G. Ferrero (1942), *Potere: i geni invisibili della città*, Marco Editore, Cosenza, 2005, p. 90. Si vedano anche le lezioni intitolate *Histoire analytique*, tenute nei due invernali e nei due estivi del 1940-42, riordinate e pubblicate da Luc Monnier nel 1951, e tradotte in italiano come *Le due rivoluzioni francesi*, Sugarco, Milano, 1986. Per una rapida disamina cfr. L. Mangoni, *Guglielmo Ferrero*, in B. Bongiovanni, L. Guerci (a cura di), *L'albero della Rivoluzione*, cit., pp. 190-193.

eguaglianza come architrave della legittimazione del nuovo ordine. Si pose il problema di creare le condizioni sociali per la partecipazione attiva dei cittadini alla formazione della volontà generale, ossia liberando le masse dal bisogno e dalla sofferenza. La dichiarazione del '93 introdusse, quindi, tra i diritti di libertà anche quelli sociali: il diritto al lavoro e all'assistenza pubblica (Art. 21), all'istruzione pubblica (Art. 22), etc., sotto la spinta del motto di Robespierre: «La monarchie? La république? Je ne connais pas que la question sociale». Nel celebre discorso alla Convenzione del 7 maggio 1794, intitolato Sui rapporti delle idee religiose e morali con i principi repubblicani e sulle feste nazionali, l'«Incorruttibile» dichiarava che la Rivoluzione «non è altro che il passaggio dal regno del crimine al regno della giustizia»<sup>56</sup>. Questo aspetto specifico della rivoluzione francese rispetto a quella americana è stato sottolineato dalla Arendt, secondo cui, ponendosi come obiettivo il miglioramento della condizione materiale degli uomini, il giacobinismo condusse la rivoluzione in contraddizione con la libertà, dovendo potenziare un'amministrazione pubblica tale da rendere politicamente realizzabili quei diritti di natura che una società depravata e una natura corrotta negano a molti<sup>57</sup>.

Ma per Robespierre – che per Filippo Buonarroti, protagonista della fallita congiura babuvista contro il Direttorio del 1796, diverrà il profeta di una rivoluzione sociale ancora di là da venire<sup>58</sup> – la fedeltà alla rivoluzione non si esprimeva con

<sup>56</sup> M. Robespierre, *Sulla religione e sulla morale*, in *La Rivoluzione giacobina*, Editori Riuniti, Roma, 1977, pp. 188.

<sup>57</sup> C. Pianciola, *Hannah Arendt*, in B. Bongiovanni, L. Guerci (a cura di), *L'albero della Rivoluzione*, cit., p. 17. Vedi anche J. Habermas (1963), *Hannah Arendt 1. La storia delle due rivoluzioni*, in Id., *Profili politico-filosofici*, Guerini e Associati, Milano, 2000, pp. 173-178.

<sup>58</sup> F. Buonarroti (1828), *Cospirazione per l'eguaglianza detta di Babeuf*, Einaudi, Torino, 1971. Cfr. A. Galante Garrone, *Buonarroti e Babeuf*, De Silva, Torino, 1948; N. Bobbio, *Eguaglianza ed egualitarismo*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 53, 3, 1976, pp. 321-330.

la sola adesione a un programma politico. Tale fedeltà era prima di tutto una qualità del cuore, un'inclinazione alla virtù che doveva permeare il rivoluzionario nei più intimi pensieri, rigettando ogni tipo di ipocrisia. Questo "amore per la virtù" è il motivo per cui in Robespierre sarà forte la missione di generare nella grande massa della popolazione quei sentimenti interiormente obbliganti adatti a render e ognuno sovrano e garantire libertà e eguaglianza. Nei suoi propositi, «Il capolavoro della società sarebbe di creare in lui, riguardo alle cose morali, un istinto rapido, che, senza il soccorso tardivo del ragionamento, lo portasse a fare il bene e ad evitare il male»<sup>59</sup>. In una delle rare considerazioni sulla Rivoluzione francese, Max Weber coglie quest'idea di una «illuminazione carismatica della "ragione"» che «trovò la sua espressione caratteristica nell'apoteosi che di essa fece Robespierre»<sup>60</sup>. Pier Paolo Portinaro illustra così quella che Weber riteneva "l'ultima forma che il carisma ha assunto nel suo molteplice cammino": «l'apoteosi che della ragione fa Robespierre configura una dimensione dello straordinario, del divino, di un potere non accessibile all'uomo comune nella condizione di minorità in cui secoli di oppressione lo hanno condannato. L'emancipazione da questo stato può aver luogo soltanto se all'oscurantismo di una religione asservita agli imperativi del dominio si contrappone la sacralizzazione della ragione come istanza capace di agire illimitatamente sul destino terreno dell'uomo ed anzi dotata di quegli stessi attributi di onnipotenza propri della divinità detronizzata»<sup>61</sup>. Non potendo ancorare la volontà generale a qualcosa di simile al vissuto quotidiano del *common sense* anglosassone, egli finisce per ritenere che, in Francia,

<sup>59</sup> M. Robespierre, *Sulla religione e sulla morale*, cit., p. 195.

<sup>60</sup> M. Weber (1922), *Economia e società*, vol. IV. *Sociologia politica*, Edizioni di Comunità, Torino, 1999<sup>3</sup>, p. 327.

<sup>61</sup> P.P. Portinaro, *Max Weber*, in B. Bongiovanni, L. Guerci (a cura di), *L'albero della Rivoluzione*, cit., p. 669.

l'instaurazione di un regime della ragione, che garantisca la libertà e l'eguaglianza, fosse possibile per il tramite di un'ambigua rigenerazione collettiva squisitamente "razionalistica" e "semiclericale", quale fu il culto dell'"Essere supremo"<sup>62</sup>, sanzionato con il decreto del 7 maggio 1794 che poneva al vertice la credenza razionalistica un *grande essere che veglia sull'innocenza oppressa e punisce il crimine trionfante*. Ciò che colpì molti osservatori dell'epoca era proprio il bisogno di rigenerazione morale rispetto alle istituzioni del passato – si ricordi che fu perfino modificato il calendario – che assunse tratti iconoclasti, un desiderio di un nuovo inizio in cui la fondazione della Repubblica rappresentava il primo anno dopo una storia di oppressione e di miseria. Nel tentativo di sostituire le credenze di fede e le pratiche di culto con una religione civile pagana – e con la strategia di assoggettamento del clero al potere politico centrale – il giacobinismo fondava un nuovo modello di ideologia nazionalista che salda l'unità interna con la prassi della violenza e proietta il popolo nel tempo sotierologico della redenzione. Come precisa Bongiovanni a proposito della ricostruzione di Talmon, la volontà generale «non è visibilmente operante, è soprattutto aspettativa di unanimità ed è governata dal tempo messianico dell'attesa e della salvezza: tra la sovranità concepita come indivisibile e il compimento rigeneratore dell'umanità può così insinuarsi ed inserirsi, come accadrà nella Rivoluzione, la magistratura provvisoria (in realtà totalitaria) della dittatura, l'incarnazione reale del millenarismo politico che vuole ritrovare la perduta pienezza dell'unità»<sup>63</sup>.

A sostegno della fede nell'Essere supremo, due giorni dopo la sua celebrazione al Campo di Marte (l'8 giugno), ebbe ini-

<sup>62</sup> J. Habermas (1963), *Diritto naturale e rivoluzione*, in Id., *Prassi politica e teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna, 1973, p. 157.

<sup>63</sup> B. Bongiovanni, *Jacob L. Talmon*, in B. Bongiovanni, L. Guerci (a cura di), *L'albero della Rivoluzione*, cit., p. 622.

zio un'ondata repressiva detta "Grande terrore". Bobbio così descrive il ruolo preminente che nella concezione giacobina fu dato al rischiaramento delle coscienze sul bene pubblico ad opera dei veri riformatori, che in nome della volontà popolare non lesinarono la violenza: «I primi rivoluzionari, i giacobini, e sulla loro scia i primi fautori della rivoluzione sociale intesa come opera del dispotismo (anche terroristico) di un pugno di uomini illuminati, erano ancora dei riformatori, se pure più conseguenti dell'idea illuministica della riforma dall'alto attraverso leggi semplici, rigorose e inesorabili: il loro maestro era Rousseau che aveva visto nel legislatore colui che è chiamato a cambiare attraverso la riforma della società addirittura la natura dell'uomo, e nella volontà generale l'organo della creazione delle leggi che una volta poste diventano, come nello stato più assoluto, indiscutibili e irresistibili»<sup>64</sup>.

Se all'interno, in un clima di sospetto in cui coloro che esprimevano un dissenso sul nuovo ordine rivoluzionario erano condannati a morte come nemici della patria – Saint-Just ebbe a esortare i cittadini a essere disumani per amore dell'umanità<sup>65</sup> –, all'esterno, il terrore giacobino si rivolse in offensiva delle truppe popolari contro le forze che minacciavano gli ideali rivoluzionari, creando le condizioni per la genesi della moderna identità nazionalistica<sup>66</sup>. Come ricorda Habermas «nella disponibilità a combattere e a morire per la patria devono confermarsi – in egual misura – sia la coscienza

<sup>64</sup> N. Bobbio (1979), *Riforme e rivoluzione*, in Id., *Teoria generale della politica*, cit., p. 553.

<sup>65</sup> H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., 95.

<sup>66</sup> Carl Schmitt, nel quadro di una ricostruzione dei momenti politicamente decisivi nella storia della statualità moderna, indica nella Rivoluzione francese la massima espressione del principio di nazionalità. Cfr. Id. (1929), *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spolicizzazioni*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 167-186.

nazionale sia i sentimenti repubblicani»<sup>67</sup>. Il coagularsi forzato dell'identità collettiva dei cittadini intorno all'idea di patria e il “mito dell'epopea militare della *Grande Nation*” occuparono a lungo un posto eminente nell'immaginario della sinistra francese durante l'Ottocento e il Novecento<sup>68</sup> e costituirono il modello per la ritorzione nazionalista di molte esperienze di socialismo reale, alle prese con una coscienza di classe immatura.

<sup>67</sup> J. Habermas (1996), *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 128.

<sup>68</sup> S. Luzzatto, *La “Marsigliese” stonata: la sinistra francese e il problema storico della guerra giusta (1848-1948)*, Dedalo, Bari, 1992, p. 7.