

A14

Giuseppe Gagliano

La democrazia totalitaria

Messianesimo e violenza rivoluzionaria nelle dottrine
giacobine e marxiste

Prefazione di
Luca Corchia



Copyright © MMXIV
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

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

ISBN 978-88-548-6908-0

*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
- 51 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
- 107 Capitolo IV
Teoria babouvista dell'egualitarismo
- 127 Capitolo V
*La funzione salvifica del proletariato nel pensiero
marxista*
- 137 Capitolo VI
L'intellettuale-filosofo nell'ideologia leninista

6 *Prefazione*

- 149 Capitolo VII
La trasfigurazione chialistica del partito comunista
- 165 Capitolo VIII
Prassi rivoluzionaria dello gnosticismo marxista
- 183 Appendice
*L'intellettuale-filosofo tra vie di fuga esistenziali e
anelito della totalità*
- 199 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 ciascuno¹.

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 liberalsocialiste². 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

¹ J.S. MILL (1859), *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano, 1997, p. 6.

² 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.

mantennero l'antinomia. Anzitutto, fu scontro nell'individuazione 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'utopia³.

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 nucleo⁴.

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

³ N. BOBBIO (1973), *Democrazia socialista?*, in Id., *Quale socialismo?*, Einaudi, Torino, 1976, pp. 5-20.

⁴ G. SARTORI (1993), *Democrazia, cos'è?*, Rizzoli, Milano, 2007.

“totalità sociale”, quali popolo e classe, che fanno ritenere che tali “macrosoggetti” possano essere concepiti antropomorficamente come entità sostanziali che agiscono sul palcoscenico della “storia del mondo”, piuttosto che come costrutti euristici delle scienze sociali⁵. 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.⁶

⁵ 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.

⁶ 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.

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 credenza laica nel progresso o nella rivoluzione⁷.

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 ammantava 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.

Questo è il quadro analitico con cui Gagliano ricostruisce il concetto di "democrazia totalitaria", ricorrendo allo studio di Jacob L. Talmon (1952)⁸, caposaldo della storiografia anticomunista, in cui ricorre il parallelo tra escatologia cristiana e messianismo rivoluzionario. In esso si tematizza un modello

⁷ K. LÖWITH, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano, 1989, pp. 151-172.

⁸ J.L. TALMON (1952), *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna, 2000.

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 riecheggia motivi comuni al pensiero di Hannah Arendt e Raymond Aron, si affiancano due importanti saggi sociologici di Gian Paolo Prandstraller⁹ e Luciano Pellicani¹⁰ 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 prometteica ricostruzione di “un regno di Dio, senza Dio”¹¹, 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 totali-

⁹ G.P. PRANDSTRALLER, *L'intellettuale-tecnico e altri saggi*, Comunità, Milano, 1972.

¹⁰ L. PELLICANI, *I rivoluzionari di professione*, FrancoAngeli, Milano, 1975, 2008.

¹¹ L'espressione si trova in ERNST BLOCH, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano, 1994, vol. III, p. 1514.

tarismi, 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 ignoravano; 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.¹²

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 Rousseau¹³. La

¹² L. EINAUDI (1956), *Prediche inutili*, Einaudi, Torino, 1964, p. 197.

¹³ 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

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)¹⁴ e ancor prima Gaetano Salvemini (1905)¹⁵, il quale aveva parlato di “infiltrazioni totalitarie”, seguendo una linea interpretativa che – come ricorda Giuseppe Bedeschi¹⁶ – è stata a osteggiata, nell’Italia della seconda metà del Novecento, dalla rivalutazione marxista di Galvano Della Volpe¹⁷ e dai suoi brillanti allievi, Umberto Cerroni¹⁸ e Lucio Colletti¹⁹. 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 reci-

quanto scrisse, in premessa allo studio del 1912, ERNST CASSIRER, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, La nuova Italia, Firenze, 1968⁴, 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».

¹⁴ I. BERLIN, *Due concetti di verità*, Feltrinelli, Milano, 2000.

¹⁵ G. SALVEMINI, *La Rivoluzione francese (1788-1792)*, Feltrinelli, Milano, 1962.

¹⁶ G. BEDESCHI, *La democrazia totalitaria di Rousseau*, in “Corriere della Sera”, 12 giugno 2011, p. 29.

¹⁷ G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx*, Editori Riuniti, Roma, 1957.

¹⁸ U. CERRONI, *Marx e il diritto moderno*, Editori Riuniti, Roma, 1962.

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

proci 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 convenzioni. Si tratta dunque di sapere quali esse siano.²⁰

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 consideri più una monade, 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.²¹

²⁰J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, Mursia, Milano, 1965, pp. 21-22.

²¹Ivi, p. 34.

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 nel seguente modo 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.²²

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”²³, vale a dire quei

²² *Ibidem*.

²³ 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

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»²⁴. In Rousseau, vi è quindi l’idea che una prassi costituente genera simultaneamente la cittadinanza 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»²⁵. 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»²⁶.

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 se-

sicurezza dei godimenti privati; ed essi chiamano libertà le garanzie accordate dalle istituzioni a questi godimenti».

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

²⁵ J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., p. 31.

²⁶ Ivi, p. 30.

condo il fine della sua istituzione»²⁷. Ne discende il rifiuto della “rappresentanza politica” a favore di una democrazia diretta e permanente che si esprime nelle 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 legge²⁸.

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 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.²⁹

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

²⁷ Ivi, p. 39.

²⁸ Ivi, p. 96.

²⁹ Ivi, p. 66.

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.³⁰

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»³¹. Dopo aver escluso l'ipotesi 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.³²

³⁰ Ivi, p. 40.

³¹ Ivi, p. 42.

³² Ivi, p. 43.

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 partecipe della *volontà comune*.³³

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)³⁴ – sottolinea, contro Hobbes, che la condizione di aleatorietà e sopruso non è eliminata dalla devoluzione alla volontà collettiva di poteri 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 venderli»³⁵. La critica dell'iniqua configurazione dei rapporti sociali quale ostacolo, al contempo, al perfezionamento della volontà generale e della emancipazione umana sarà al centro della lettura marxista di Della Volpe, Cerroni e Colletti nel quadro di una riflessione su di una libertà “più uni-

³³ J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari, 1971, p. 120.

³⁴ M. FEDELI DE CECCO, *Rousseau e il marxismo italiano nel Dopoguerra*, Biblioteca Cappelli, Bologna, 1982, p. 169.

³⁵ J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., p. 61.

versale” – *libertas maior* –, rispetto a quella liberale, che orienti la «ricerca di una “via italiana” e graduale al socialismo»³⁶.

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* (1750), in una società così quella dell’epoca che sembra disporre di «tutte le apparenze della virtù senza il possesso di nessuna virtù»³⁷, 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»³⁸. La volontà generale del popolo rimanda ai “costumi”, “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 purezza³⁹. Come preci-

³⁶ J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull’origine e i fondamenti dell’ineguaglianza tra gli uomini*, in Id., *Scritti Politici*, UTET, Torino, 1979, pp. 267-370.

³⁷ J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sulle scienze e le arti*, in *Antologia di scritti politici*, Il Mulino, Bologna, 1977, p. 54.

³⁸ Ivi, p. 56.

³⁹ 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,