

Riflessioni sulla Rivoluzione francese

a cura di Luca Bondesan

Non si intende, in così poche righe, cercare di esaurire un argomento così vasto e così ricco di sfaccettature come la Rivoluzione francese. Ad oggi sono state già ampiamente esplorate e portate alla luce molte possibili letture riguardo questo periodo storico. Esso ha, di fatto, traghettato un'età moderna ormai al culmine in un'età contemporanea che per noi è sicuramente più di facile comprensione. La Rivoluzione francese, sebbene non la prima della storia, ha avuto il ruolo di far spiccare, nel mare sconfinato della storia umana, l'essere umano inteso sia come singolo elemento della società, sia come parte integrante di un complesso sistema collettivo. Purtroppo l'individualismo¹ ha goduto della celebrità di un attimo, per poi inevitabilmente andare a smarrirsi nell'anonimato della cloaca del capitalismo e del consumismo odierno.

I

La monarchia assoluta e le aspirazioni nobili e borghesi

Prima del 1789, ci si ritrova in una Francia piegata ai voleri di un monarca assoluto. L'assolutismo perde vigore nella seconda metà del XVIII secolo, va affievolendosi, ammannandosi in un distacco esageratamente ampio tra il governo, Luigi XVI e i fatti quotidiani della vita della popolazione. Un abisso che potrebbe risultare difficile da comprendere. Ci si ritrova in una Francia nella quale la giustizia cammina su norme e consuetudini regionali e su rielaborazioni impolverate del diritto romano, in cui le cariche pubbliche spesso ancora sono ereditarie e comunque verticalmente settorializzate, vale a dire chiuse entro i confini della chiesa, dell'economia, dell'esercito. Tutto può aver avuto inizio proprio da quel ceto sociale che, alla fine della Rivoluzione stessa, sarà il grande sconfitto. L'aristocrazia accompagna la monarchia assoluta al tracollo: non è solamente un'aristocrazia pigra e fannullona che vive sulle spalle del Terzo Stato, bensì è quel ceto che, nella seconda metà del XVIII secolo e sempre in maniera crescente, prende consapevolezza del suo malcontento nei confronti di un assolutismo che l'ha esautorata di tutto il potere sociale del quale essa godeva prima, del peso politico che essa aveva e che il sovrano assoluto le ha sottratto in maniera quasi totale. È doveroso utilizzare il *quasi* poiché si può individuare una debolezza strutturale nell'assolutismo francese del '700 che si dimostra essere l'inizio della catena di eventi che porta agli Stati Generali. La Francia è costellata di Parlamenti provinciali, presieduti dalla nobiltà del luogo, che fungono più da tribunali che da organi legiferativi: tra questi vi è il Parlamento di Parigi che è l'unico che detiene il potere, in qualche modo, di dichiarare l'illegittimità delle leggi emanate dal sovrano. L'assolutismo è un freno per l'espressione politica dell'aristocrazia e di ciò essa ne è sempre più consapevole.

La pressione sul sovrano aumenta proprio dal Parlamento di Parigi, a causa di una politica economica disastrosa e oramai sull'orlo della bancarotta nazionale, fino a trovare lo sfogo nella convocazione degli Stati Generali. Tale convocazione è come un bersaglio che può essere centrato da due punti di tiro opposti. Da una parte l'aristocrazia che, sull'onda emotiva (e non solo) di un sentimento reazionario, rivendica il potere di decidere

¹Secondo la lettura del filosofo J. Maritain (1882-1973) l'individuo è una delle componenti dell'essere umano. L'*individualità*, ciò che è legato alla sfera materiale, completa l'uomo solo se posta a fianco della *personalità*, ciò che è metafisico e trascende il mondo, in quello che San Tommaso d'Aquino definì come *actus essendi* - l'atto d'essere. Nel trattare la Rivoluzione francese non si è in grado di coinvolgere la persona, solo l'individuo. E' intrinseco all'illuminismo settecentesco il soppiantare l'autonomia di spiritualità della persona per ridurre il tutto ad un individuo che esiste solo se parte di un contratto sociale con una comunità.

l'imposizione delle tasse e quindi ridimensionare il dispotismo in una forma più controllata di monarchia. Dall'altra, una borghesia ricca e intellettuale che esige, dalla storia, la sua rivalse e quindi la sua fetta (non minoritaria) di potere, nonché una rifondazione della società che sia plasmata a sua immagine e somiglianza: una società liberale, individualista. È qui, su questo bersaglio puntato da due opposti tiratori, che si ha la prima grande detonazione del dardo rivoluzionario: le modalità della convocazione degli Stati Generali. Il Parlamento parigino, nobile, vuole applicare esattamente l'assetto del 1614, il voto per ordine, mentre il Terzo Stato è desideroso non solo di una doppia rappresentanza ma anche della votazione per testa.

L'aristocrazia francese, legata indissolubilmente ad una tradizione di potere le cui radici vanno ricercate addirittura prima di Luigi XIII, non è stata in grado di accettare il compromesso di cessione di una fetta del proprio potere in cambio del mantenimento di una parte di esso. La paura di perderlo nuovamente tutto, unita alla non corretta lettura - alla sottovalutazione di una effettiva potenza borghese, hanno fatto sì che essa venisse schiacciata. La voglia, probabilmente irrazionale, di una egemonia di un ceto sociale sugli altri e quindi il suo tentativo di imposizione di una struttura sociale e politica, hanno segnato la condanna alla ghigliottina dell'aristocrazia francese.

Nella volontà di voto per testa ², si può riassumere gran parte del sogno egualitario borghese. Questa è una delle risultanti di quasi due secoli di elaborazioni teoriche illuministe e di proposte e progetti sociali nelle quali, dopo che da sempre l'individuo non era stato l'obiettivo, esso di colpo lo diviene in maniera dirompente come unico beneficiario designato della volontà generale. Tuttavia, solo la superficialità indurrebbe a fermarsi a questa lettura, poiché ve ne è sicuramente un'altra, più strisciante nell'ombra di questa prima fase della Rivoluzione francese. È assolutamente lecito pensare ed interpretare la volontà borghese di votare alla pari degli altri ordini aggiungendo, inoltre, un grado di libertà (quello del voto per testa - sicuramente a suo favore), come desiderio superficialmente di eguaglianza sociale ma di fatto traducibile nella necessità di impossessarsi della libertà di legiferare a proprio favore (e non a favore di tutti i francesi) per quanto riguarda l'economia interna ed estera. Nella rivendicazione di uguaglianza sociale della borghesia, nella convocazione degli Stati Generali con voto per testa, si può leggere l'inoculazione nella società francese (che poi si espanderà nel resto dell'Europa continentale - in Gran Bretagna già viveva di vita propria), del seme del capitalismo. Capitalismo che è l'espressione pratica di un liberalismo il cui obiettivo diventa la possibilità, legalizzata, per chi ha tanto, di avere ancora di più, con il pretesto di applicare l'uguaglianza sull'intera Nazione.

Il 1789

Continuando il cammino cronologico, si arriva nel momento di scissione tra il vecchio e il nuovo. Se esistesse la possibilità di apporre un segnalibro nelle pagine della storia sulle giornate di svolta, ciò dovrebbe essere fatto al 20 giugno 1789, ovvero quella giornata nella quale i deputati del Terzo, recatisi alla sala dell'Hotel de Menus Plaisir, la trovano chiusa per volere del Re. Essi dunque si spostano nella Sala della Pallacorda ed è nel giuramento

²Il Terzo Stato che si presenta agli Stati Generali nel maggio del 1789 è rappresentato maggiormente da una borghesia cittadina mediamente ricca, illuminista ed intellettuale, che esige essenzialmente due cose: che vi sia il voto per testa e non per ceto (uno vale uno) e che il numero dei rappresentanti del Terzo ammessi all'Assemblea sia uguale alla somma dei rappresentanti dell'aristocrazia e del clero

redatto da Target ³ e letto da Bailly ⁴ che nasce veramente l'Assemblea Nazionale:

“[...] nulla può impedirle di continuare a deliberare, qualunque sia il luogo in cui sarà costretta a riunirsi e che dovunque i suoi membri si riuniranno, là sarà l'Assemblea [...]”.

È nell'emotività e nell'ideologia più pure che sono espresse in queste parole che la Rivoluzione viene scolpita nella roccia della storia. Si ammette che l'Assemblea possa autonomamente regolamentarsi senza il benessere del monarca assoluto, che è qui che perde, si potrebbe dire, definitivamente, il suo potere sull'Assemblea stessa.

Poiché la decisione di riunirsi comunque nella Sala della Pallacorda viene presa dai deputati del Terzo, si infrange in essa definitivamente anche l'aspirazione aristocratica di poter essere lei stessa l'anima del rovesciamento della monarchia. È verso la fine giugno del 1789 che l'aristocrazia è costretta a piegarsi al volere della borghesia per poter partecipare agli Stati Generali e non si trascuri il fatto che Necker ⁵, il ministro di Luigi XVI, ha concesso il voto per testa qualche giorno prima: Necker, l'arrampicatore sociale straniero e protestante che, agendo dall'interno del potere, lo guida a favore della borghesia.

Nelle giornate di luglio che si consumano sia l'incapacità di Luigi XVI di poter pensare di arrendersi per conservare una parte del suo potere (ancora lui non sa che, in realtà, gli verrà concesso il potere esecutivo dalla Costituzione, due anni più tardi), sia la miccia rivoluzionaria popolare, quella delle masse urbane e contadine, che come un'onda alimentata dal vento riformatore, si infrange contro una borghesia che forse non aveva valutato a pieno il ruolo di ciò che rimaneva del Terzo, che comunque conta milioni e milioni di persone in tutta la Francia.

Il re compie l'errore di pensare che ancora la forza militare possa sedare la situazione attuale, il *modus operandi* dell'Ancien Regime si riconferma inamovibile dalle posizioni di imposizione della forza e Parigi viene circondata dall'esercito regio. A questo punto è la borghesia parigina che interviene per evitare la deriva anarchica: prende le redini del Comitato permanente di Parigi e crea la Guardia Nazionale. Il popolo assale la Bastiglia alla ricerca delle armi e la cosa davvero importante da sottolineare è che il movimento rivoluzionario parigino non nasce con l'intento di preservare il traguardo raggiunto dagli Stati Generali, bensì si muove per salvaguardare se stesso dalla minaccia militare del re: proteggendo se stessa, Parigi protegge anche l'Assemblea Nazionale e dà vita alla seconda parte della Rivoluzione francese, quella popolare, quella più irrazionale e meno illuminata, mossa da un popolo affamato e per il quale l'unico metro di misura sono gli altissimi e proibitivi prezzi del pane e del cibo. Si è così in presenza di una rivoluzione urbana parigina e non solo, che si potrebbe legare debolmente agli Stati Generali in corso: sono gli eventi sulle rive della Senna che incarnano il concetto di Rivoluzione come si è più portati a pensare, vale a dire quella armata e guidata prevalentemente dall'irrazionalità selvaggia di una disastrosa situazione economica e dei beni di prima necessità. Tutto questo finisce con lo spaventare i deputati del Terzo che partecipano alle sedute dell'Assemblea, perché non avevano forse troppo tenuto in conto della deriva violenta del rovesciamento dell'Ancien Regime. La prova che conferma questa lettura risiede nelle norme economiche che l'Assemblea comincia in maniera rocambolesca ad emanare appena ha la coscienza di farlo, vale a dire tra luglio e agosto del 1789.

In questo periodo, parallelamente alle sommosse popolari parigine, che se nell'azione sono puramente emotive hanno però alla guida una borghesia cittadina consapevole di

³Gui-Jean-Baptiste Target (1733-1806), avvocato e politico francese

⁴Jean-Sylvan Bailly (1736-1793), letterato, matematico e politico francese. Sindaco di Parigi e Presidente dell'Assemblea Nazionale durante gli anni della Rivoluzione

⁵Jaques Necker (1732-1804), economista e politico.

quello che sta facendo - talmente consapevole che pone un marchese, La Fayette, a capo della Guardia Nazionale, nelle campagne francesi vi è una sorta di fobia generale ma infondata che verrà poi ribattezzata “la grande paura”. Nel mondo rurale francese si diffonde, in questo segmento del 1789, una paura generale tra i contadini, sia di un invasore straniero ormai alle porte, sia della volontà dei signori locali di rafforzare un antico sistema feudale: in tantissime regioni di Francia, lontane dalla capitale dalla quale le notizie anche faticano ad arrivare e ad arrivare integre, contadini e braccianti delle campagne attaccano le signorie locali, nel tentativo sconsiderato di prevenire un tanto preannunciato quanto falso disastro.

Tra luglio e agosto del 1789 la rivoluzione francese si palesa in tutta la sua estensione, sociale e geografica, dilagando dall’alta borghesia ai contadini, da Versailles alle campagne. È doveroso ribadire, per avere un quadro più chiaro, che buona parte delle sommosse rurali e cittadine non sono state guidate dai lumi della ragione, dalla voglia di liberalismo e di uguaglianza, bensì, più semplicemente dalla necessità più selvaggia del cibo. Si noti dunque di come, in quell’estate, i deputati del Terzo dovettero in maniera, in un primo momento, emanare delle misure per accontentare l’insorgente mondo rurale francese, dato che non avevano forse minimamente tenuto conto di questa evoluzione dei loro Stati Generali. Misure che si rivelano comunque vantaggiose, il calcolo politico non viene trascurato: l’abolizione del regime feudale implica una parificazione delle proprietà nobiliari a quelle borghesi di campagna e applicando un elaborato metodo di interesse sul capitale, la borghesia riesce a posizionarsi in una situazione di vantaggio economico.

II

La formazione di una società politica

La base ideologica che ha spinto il Terzo Stato, o meglio i suoi rappresentanti illuminati, va ricercata nella filosofia dei decenni precedenti al 1789 anche se è innegabile che, all’atto pratico, ciò che ha soffiato vento nelle vele rivoluzionarie è stato in buona parte l’abate Sieyès⁶, che con il suo pamphlet ha riassunto in maniera chiara e diretta i *perché* della Rivoluzione.

Una doverosa riflessione va fatta riguardo al capitolo V di *Che cos’è il Terzo Stato?*: qui l’autore suggerisce l’esistenza di tre distinte epoche di formazione di una società politica. La prima riguarda la sola volontà individuale: degli esseri umani isolati si vogliono unire tra loro e per questo formano già una nazione: ciò che agisce è il volere del singolo. La seconda si concentra sulla formazione di una volontà comune: il potere passa da una condizione indefinita all’appartenere alla comunità che lo esercita come una mente unica. Essendo la volontà comune la somma di quelle individuali, essa ne ricalcherà le molteplici forme ma la singola non avrà voce di fonte all’insieme. La terza, infine, è l’evoluzione della seconda laddove il numero degli individui associati o l’estensione territoriale rendessero impossibile la riunione diretta di coloro che formano la comunità. Verrebbero quindi eletti dei rappresentanti che eserciterebbero il potere nella forma di una volontà comune rappresentativa: essi non godrebbero di un diritto proprio bensì di un diritto al potere che appartiene ai loro mandanti.

La comunità, detta nazione, conferisce ad un gruppo di rappresentanti eletti per l’occasione

⁶Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1836), abate e politico. Il suo impatto negli eventi del 1789 è stato tanto importante quanto la sua presenza nel triumvirato consolare del 1799 prima del colpo di Stato di Bonaparte

e solo per l'occasione, il dovere di redigere una Costituzione, vale a dire una serie di leggi fondamentali che abbiano il ruolo di regolamentare il potere legislativo e di definire i comportamenti dei corpi nazionali attivi: tali leggi costituzionali cristallizzeranno la volontà generale di governarsi in una data maniera.

Infine, una volta che sia stato definito *come* il potere legislativo debba agire, esso viene dato alla rappresentanza della Nazione che lo esercita, andando così a dar vita all'ultimo livello di questo sviluppo comunitario, vale a dire il *diritto positivo*: tutte quelle norme e quelle leggi che, regolamentando la convivenza comunitaria, si esprimono con un oggetto sempre generale e mai particolare.

Le proposte di Sieyès sono state, in larga parte, sperimentate durante e dopo la Rivoluzione francese. Nella ricerca dell'asintoto utopico ⁷, quanto riassunto finora fornisce degli interessanti spunti di riflessione sulle metodologie di gestione del potere legislativo e magari, in un secondo momento, al quesito nel quale si potrebbe addirittura mettere in dubbio che esso sia, per così dire, essenziale.

La volontà generale

Rousseau ⁸ parla di limite alla volontà generale ⁹ riferendosi alla rappresentanza: nel momento in cui solo alcuni individui possono creare o modificare delle leggi, queste saranno frutto indiretto della volontà generale tramite un meccanismo di retroazione troppo lento. Quando una nazione elegge un parlamento che può, basandosi su di una costituzione, agire sul diritto positivo, quella nazione ammette che sia quel parlamento ad esprimere la sua volontà generale. Quest'ultima, invece, verrà testata nuovamente su base nazionale solo alle elezioni successive del parlamento stesso ma mai agirà essa sul diritto positivo, bensì si limiterà a scegliere degli individui che possano farlo. L'autoregolamentazione è nella promozione o meno dell'operato dei rappresentati e solo a questo si ferma. Per cui, se la democrazia è una metodologia di organizzazione di una comunità, la democrazia rappresentativa ne è una sua specifica istanza, contrapposta alla più generale democrazia diretta. Quest'ultima, a differenza della prima, permette totalmente l'espressione della volontà generale della nazione ma si scontra con l'impossibilità di essere applicata a vasti territori. Ancora una volta, le dimensioni geografiche e demografiche sono la variabile indipendente che porta a dover fare delle scelte piuttosto che altre.

Per cui, se nella ricerca dell'asintoto utopico si volesse escludere la democrazia rappresentativa da quelle forme di gestione di una nazione, si sarebbe pienamente giustificati a farlo solo scegliendo un territorio piccolo e popolato da poche persone, alla stregua delle città-stato antiche, in quanto si è visto la scarsissima capacità di portare alla luce l'effettiva volontà generale. Il porre dei rappresentanti aumenta, inoltre, a dismisura, il rischio di una deriva oligarchica: fornendo solo a pochi (rispetto alla vastità di una nazione) la possibilità di accedere alla modifica del diritto positivo, unito al fatto che quegli stessi individui concorrano per proprio interessi economici o sociali, si rischierebbe molto facil-

⁷In analisi matematica, l'asintoto può essere visualizzato come una retta alla quale una funzione di una variabile reale tende senza raggiungerla mai. Ad esempio, la funzione *iperbole* ha come asintoti gli assi x e y . Con la forma *asintoto utopico* si vuole quindi definire il tendere all'utopia di una situazione reale: la società umana non sarà mai utopica quanto tenderà sempre ad esserlo, rincorrendo quell'asintoto perfetto che non raggiungerà mai. Ricercare l'asintoto utopico significa scandagliare nel mare della storia passata quelle situazioni la cui evoluzione, applicata al presente, siano capaci di porre le basi per un futuro più aderente possibile all'idealità.

⁸Jean-Jaques Rousseau (1712-1778), filosofo e pedagogista.

⁹*Il contratto sociale*, Libro III cap. XV

mente di tramutare il desiderio dell'espressione della volontà generale nel più utilitaristico soddisfacimento delle volontà particolari dei rappresentanti.

Se la democrazia rappresentativa deve obbligatoriamente essere scartata in quanto sistema inefficace, quella diretta conserva, di contro, una applicabilità molto vicina alle necessità quotidiane di una comunità. Essa infatti, esprimendo veramente la volontà generale senza filtri, permette una gestione degli affari collettivi più in linea con le necessità effettive della comunità stessa. Tuttavia, non bisogna dimenticare che il voto diretto sul diritto positivo implica che possa essere non nullo il rischio di inesperienza, da parte dei votanti, su certi temi, oppure che il voto sia guidato più dall'irrazionalità che dalla conoscenza reale del problema riguardo al quale viene espresso il voto. Qui si innesta, invece, un vantaggio della possibilità di avere dei rappresentanti, poiché sarà più logico pensare a loro come tecnici esperti del diritto positivo sul quale andranno a legiferare e, quindi, in linea teorica, più razionali in certe scelte. È altresì vero che, nel momento in cui si pensa ad una nazione come espressione della somma delle volontà individuali che danno vita a quella generale, essa avrà sia i tratti razionali che quelli irrazionali degli individui che la compongono, per cui il legiferare da parte del popolo tutto non sarà altro che la manifestazione ultima del carattere di quel popolo.

Il principio del mandato libero

Appurato che la democrazia rappresentativa è solo un'istanza storica della democrazia in generale e che quindi un giorno tenderà, verosimilmente, ad esaurirsi per poter poi essere sostituita da altro, va obbligatoriamente affrontato il principio del mandato libero, noto anche come principio dell'imperatività di mandato. Tale principio afferma che non vi può essere obbligo di voto da parte del mandante sul mandatario. In altre parole, il rappresentante, una volta eletto, dovrà avere libera facoltà di voto che potrà avvenire secondo scienza e coscienza. Tale principio del mandato libero è salvaguardato dal diritto naturale della libertà di pensiero: quest'ultimo, garantendo ad ogni individuo la piena libertà di pensare ciò che vuole in merito sia ad un fatto generale, sia ad uno particolare, gli permette di esprimersi liberamente di fronte ad una Assemblea di voto su di un diritto positivo, senza dare ai mandanti la facoltà di imporre essi un modo di pensiero o di azione a quell'individuo che li rappresenta. Inoltre, tale principio è pienamente supportato dal metodo elettivo a cadenza regolare di un parlamento: come già detto, se una comunità di elettori non ritiene che un certo suo rappresentante si sia attenuto fedelmente alla rappresentanza stipulata in sede di contratto, avrà la piena facoltà e possibilità di deporlo ed eleggerne un altro. (Cosa si vede qui se non la libera concorrenza delle idee politiche?) Tuttavia è necessario valutare il caso opposto, vale a dire se il rappresentante non segue totalmente le direttive e gli obblighi datigli dalla sua comunità di elettori. Si sarà, in questo caso, in presenza di un mancato rispetto degli obblighi contrattuali (cosa è una rappresentanza di una comunità se non un puro contratto di obblighi reciproci stipulato tra mandante e mandatario?), il che pone in una posizione di svantaggio la comunità di votanti. Ma di che contratto si sta parlando? Del contratto elettivo: da una parte, una comunità che necessita di un rappresentante in quanto troppo geograficamente e/o demograficamente vasta per poter partecipare tutta insieme al potere legislativo, dall'altra un singolo individuo che si presta come portavoce di quella comunità. Entrambi riceveranno qualcosa da questo contratto: la comunità la garanzia di essere rappresentata in una assemblea parlamentare con la speranza di ricevere risposte alle sue necessità, mentre l'individuo verrà ripagato di uno stipendio, di prestigio pubblico e del potere decisionale

sulla comunità stessa. Ecco, infine, l'assurdo a cui va incontro il principio del mandato libero: un rappresentante deve rispettare il volere di una comunità per adempiere al contratto stipulato ma così facendo viene privato della sua libertà personale di decisione. Di contro, lo stesso rappresentante, avvalendosi della sua libertà di pensiero e di voto, può non rispettare il vincolo contrattuale con la comunità, privando questa dell'unico suo modo di agire (anche se indirettamente) sul diritto positivo.

È chiaro che la democrazia diretta non risente questo limite: rimuovendo totalmente il corpo dei rappresentanti, rimuove anche tutta quella serie di probabilità (ahimè, mai nulle!) di incorrere in problemi di non rispetto del contratto di rappresentanza ma soprattutto di corruzione del corpo stesso che nel capitalismo occidentale odierno ha, oramai, assunto le sembianze non più confondibili con altro che con l'oligarchia.

III

Il Terrore e la paura di perdere tutto

Compiendo un balzo in avanti, si atterra a piè pari in quello che viene chiamato il *Terrore*. A questo punto della Rivoluzione francese, che si è stiracchiata negli anni diventando forse più confusione politica che costruzione consapevole di un mondo liberale, si ha un colpo di coda dello spirito radicale dei rivoluzionari, i giacobini e i montagnardi¹⁰. Questi saranno, lo diventeranno forzatamente, i portavoce di tutto un substrato di popolazione (soprattutto parigina) che percepirà di essere stata largamente esclusa dalla grande Rivoluzione del 1789, non ritrovandosi di fatto eleggibile e facendo fatica ad eleggere.

Nel capitolo *l'Anno felice* del loro saggio sulla Rivoluzione francese¹¹, gli autori esplicitamente raccontano che coloro i quali si sono dedicati alla stesura della Costituzione di Francia sono stati individui che hanno studiato i libri del passato^{12 13} e, guarda caso, ritengono che l'intervento popolare tenda a delle derive più passionali e agli eccessi piuttosto che al compromesso politico. Dunque, il sistema di votazione dell'Assemblea Nazionale non solo viene relegato ad essere una democrazia rappresentativa (che dopo più di cento anni di monarchia assoluta è già di per se una boccata d'ossigeno) ma viene sbeffeggiato diventando censitario: l'accesso alle votazioni delle assemblee primarie richiede il pagamento di una tassa, non esagerata ma non nulla e i deputati vengono eletti solo da coloro che sono precedente eletti a loro volta dalle assemblee primarie. Benché una grossa fetta di piccola borghesia e di piccoli proprietari terrieri passa ad un ruolo attivo di votazione nella Francia dal 1790, rimane latente il concetto che bisogna per forza fare qualcosa per poter votare: mentre prima si era legati alla nascita, vale a dire al ceto, ora si lega il potere di voto alla ricchezza individuale. E laddove si possa sempre attribuire alla precaria situazione economica francese tutta la serie di instabili vicende politiche fino a Brumaio anno VIII¹⁴, va detto che a far venire a galla la violenza sanculotta non si è troppo nell'errore se si cerca in quel marco d'argento che, nella Costituzione, deve essere pagato per poter partecipare attivamente alla vita politica francese.

¹⁰Detto anche *la Montagna*. Gruppo politico che nella Convenzione del 1792-1795 sedeva nei seggi in alto a sinistra. Radicali, furono coloro che, con Robespierre, guidarono la Convenzione all'epurazione dai girondini e stabilirono il regime del Terrore tra il '93 e il '94.

¹¹*La Rivoluzione Francese*, Francois Furet e Denis Richet - Biblioteca Universale Laterza, 1986

¹²*Repubblica*, Platone (428/427 a.C.-348-347a.C.)

¹³*Il Contratto Sociale*, J.J. Rousseau (1712-1778)

¹⁴18 brumaio anno VIII - 9 novembre 1799. Caduta del Direttorio e colpo di Stato di Napoleone Bonaparte.

La medio-alta borghesia che accede alle stanze dell'Assemblea Nazionale e che ha accompagnato la Francia nella liberazione dalla monarchia assoluta, forse per paura (come l'aristocrazia prima di essa) di diluire troppo il potere che ha conquistato, forse per inesperienza politica davanti ad un così grande mutamento storico, sembra non concedere ai principi di uguaglianza tanto osannati la libertà che essi meritano, alimentando tutte quelle contraddizioni, palesi e non, che hanno caratterizzato il passaggio al "secolo lungo". Tagliando fuori dal potere legislativo gran parte della piccola borghesia, che è consapevole delle sue potenzialità, la medio-alta borghesia si separa ancor più profondamente da una Francia che lavora, che muove la nazione e che più di tutti soffre enormemente della tragica situazione economica. In tutto ciò, questa stessa Francia viene tagliata esplicitamente fuori dal poter dar vita alla sua volontà generale. Ecco, dunque, da dove nasce la travolgente rivolta sanculotta che prende forma il 10 agosto del 1792 e poi il 2 giugno 1793, da una esclusione politica unita ad una mancanza di ascolto delle richieste economiche mosse fin da quando la sala della Pallacorda ha visto la prima Assemblea. Il periodo che traghetta la Francia dell'Assemblea Nazionale alla Francia della Convenzione è composto da quelle settimane tra agosto e settembre del 1792 che vedono altresì l'esaurimento del tentativo di controrivoluzione: i foglianti, i filo-monarchici ancora speranzosi di poter dar nuovamente vita politica al re, cadono definitivamente schiacciati da una nuova dilagante paura irrazionale del popolo francese che, frastornato da una profonda e persistente instabilità politica, cade nuovamente nella spirale del timore di una nuova ondata assolutistica. Ma è a Parigi che prende vita la *Repubblica*, il 21 settembre del 1792 prima, il 21 gennaio del 1793 poi, con la decapitazione di Luigi XVI. Si replica quanto già visto nel 1649 in Inghilterra e l'Europa consolida definitivamente l'idea che la monarchia assoluta non è affatto un "per sempre". Il vero periodo del Terrore, che storicamente viene riconosciuto

iniziare da giugno del 1793 con l'espulsione definitiva dei girondini dalla Convenzione, è paragonabile al rimbalzo di una molla tirata quasi al punto di snervamento. Robespierre e i montagnardi, dopo aver spinto la Convenzione ad una sorta di auto-epurazione con il sostegno popolare violento dei sanculotti, di fatto creano un assurdo: la più alta forma osannata di democrazia di quel periodo, la rappresentanza popolare, per paura di sé stessa si pulisce di coloro i quali vengono additati come nemici della Costituzione sulla quale l'intero sistema politico francese dovrebbe poggiarsi. Questo "lavarsi di dosso" la passione rivoluzionaria girondina, più moderata, porta la Convenzione ad una oligarchia, conosciuta meglio con il nome di Comitato di Salute Pubblica. Tuttavia questo periodo, altalenandosi tra odierne ammirazioni e condanne, è di grande insegnamento: è il rimbalzare dell'emotività umana verso una chiusura totale con l'unico obiettivo di salvaguardare i risultati ottenuti, senza rendersi conto che il trincerarsi dietro inamovibili posizioni è deleterio in quanto finisce inevitabilmente con l'isolamento. Robespierre e i montagnardi, che sono riusciti a far propria la Convenzione, nella prima metà del 1794 risultano essere loro stessi imprigionati in un sistema di repressione del quale non riescono più fare a meno, spaventati dalla possibilità sia di perdere il potere acquisito, sia di vedere minacciata la costituzionalità della politica francese raggiunta dopo anni di sofferenze rivoluzionarie.

L'oratore Robespierre

Maximilien Robespierre non ha lasciato in eredità un suo "Leviatano" o un suo "Capitale" dal quale attingere le linee guida per la comprensione delle sue azioni e di quelle della Montagna in generale. Non ha altresì speso poi troppo tempo nella metafisica o nella costruzione puntuale di una solida ideologia da divulgare in un periodo di terremoto

storico come quello dei primi anni '90 del XVIII secolo. Per cercare di capire il punto di vista di un carismatico oratore politico e deciso uomo della Convenzione, ci si può attenere a quelle che sono le trascrizioni e gli appunti dei suoi discorsi al club dei cordiglieri e alla Convenzione dal 1791 al 1794 ¹⁵.

Nel 1791 è già viva nelle parole di Robespierre la critica al marco d'argento necessario per accedere al voto. Come si può limitare o escludere il peso politico di un individuo sulla base del denaro posseduto o pagato allo Stato? La partecipazione politica, se ammettiamo che debba esistere, allora dovrà essere regolamentata solo dall'effigie di cittadino e quest'ultima sarà data in egual misura a tutti quanti risiedano in uno stesso territorio e rispondano in primis alla legge di quel territorio. Ci sarà sicuramente qualcuno, magari più conservatore di altri, che inneggerà sempre all'utilità sociale di un individuo per ammettere quest'ultimo alla partecipazione politica. Questo è un limite del liberalismo: definire, come metro di misura della qualità dell'uomo, il contributo che quell'uomo porta nella società. Ciò significa quantificare con il denaro la qualità dell'operato di un essere umano, eliminando il suo valore metafisico di persona. Ancora: poiché può essere dimostrato che il denaro è una convenzione umana ¹⁶ e in quanto tale subordinata, come importanza, al diritto naturale, si può concludere che l'utilità sociale fa parte di uno strato aggiuntivo di definizione delle persone che il progresso liberale ha creato. In quanto tale, ciò non fa altro che allontanare dall'asintoto utopico quella società basata su tali principi.

“[...] L'utilità generale, voi dite! Ma vi è forse mai qualcosa di utile che non sia anche giusta e onesta? E questa massima eterna non si applica forse soprattutto all'organizzazione sociale? E se lo scopo della società è la felicità di tutti, la conservazione dei diritti dell'uomo, che cosa bisogna mai pensare di coloro che vogliono fondarla sulla potenza di pochi individui e sull'avvilimento e l'annullamento del resto del genere umano? [...]” ¹⁷.

Robespierre pone l'accento proprio su come questi metodi di valutazione dei diritti del cittadino siano alla base della disuguaglianza sociale tra cittadini stessi.

Tuttavia bisogna sempre aver ben presente il contesto storico nel quale ciò avviene *Sono questi i decenni della prima rivoluzione industriale, ribalta economica ed affermazione definitiva del liberismo e dell'utilitarismo.*, vale a dire quello in cui l'emergente borghesia dei capitali ha preso coscienza del suo potenziale politico e cerca di ottenerlo senza compromessi di sorta, a maggior ragione se quei compromessi debbono essere fatti con la classe sociale che deve essere controllata, vale a dire la piccola borghesia, la nascente classe operaia e lo strato rurale.

Il diritto alla libertà e alla proprietà

Tra i diversi discorsi tenuti alla Convenzione, cattura l'attenzione quello riguardo la proprietà ¹⁸. Benché non dimostri una profonda ideologia capace di scavare nel profondo delle cause della disuguaglianza data dalla proprietà come invece si può trovare in Proudhon ¹⁹, tale discorso rimarca un tema che già alla fine del XVIII secolo è di attualità nell'analisi critica del liberalismo dilagante in occidente. Robespierre dice chiaramente che l'estrema proporzione delle fortune degli individui è fonte di molti mali sociali ma aggiunge anche

¹⁵ *Maximilien Robespierre - La rivoluzione giacobina*, a cura di Umberto Cerroni - Editori Riuniti, 1967

¹⁶ *La ricchezza delle nazioni*, Adam Smith (1723-1790)

¹⁷ *Sulla necessità di revocare i decreti che legano l'esercizio dei diritti del cittadino all'imposta del marco d'argento o di un determinato numero di giornate lavorative*, Maximilien Robespierre - Le Creuset, marzo 1791.

¹⁸ *Sulla proprietà*, Maximilien Robespierre - Convenzione, 24 aprile 1793

¹⁹ *Critica della proprietà e dello Stato*, Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865)

un interessante passaggio. Afferma che si è altresì convinti che sia l'uguaglianza dei beni ad essere vista come il problema e con ciò pone l'accento sull'arma principale dell'idea liberale. Questa, infatti, dona tutta l'importanza che è capace di donare all'idea che la vera uguaglianza risieda nel trovarsi tutti allo stesso punto di partenza per la scalata sociale e che poi la maggior e la minor ricchezza dipendano esclusivamente dalle capacità del singolo individuo immerso nella comunità. Ben lungi dall'aderire all'asintoto utopico ricercato, la teoria liberale prevede che, benché tutti nascano uguali, il loro benessere in vita dipenderà dalla capacità di venderli nel mercato globale del capitale umano. È qui che si ha la più grande espressione di disuguaglianza: come in una giungla di belve feroci, gli esseri umani vengono catapultati in una arena da combattimento nella quale l'unico obiettivo è mangiare gli altri per far valere sé stessi e quindi alimentare sempre di più il sogno liberale dell'individuo ricco e potente. Nel crogiolarsi all'ombra della credenza che l'uguaglianza tra gli uomini risieda esclusivamente nel concedere a tutti pari opportunità, velocemente si capitombola nel dirupo delle abissali disuguaglianze sociali che le diverse capacità e i diversi contesti di espressione dei singoli, creano. È essenzialmente come una gara di corsa: tutti partono dallo stesso identico punto e a tutti è prospettato lo stesso percorso da seguire ma alla fine ci sarà un vincitore, un secondo posto, un terzo e così via fino all'ultimo classificato.

Perché ci si dovrebbe scandalizzare così tanto nel pensare che tutti gli individui possono avere accesso a risorse in egual misura a quelle che sono le proprie necessità senza dover accumulare nulla che vada a discapito di altri che rimarrebbero senza?

Robespierre, nello stesso discorso, costruisce un interessante confronto su di una mancata definizione.

“[...] Nel definire la libertà il primo dei beni dell'uomo, il più sacro tra i diritti che derivano dalla natura, avete detto con ragione che essa aveva per limite i diritti degli altri. E perché mai, allora, non avete applicato questo principio alla proprietà, che è una istituzione sociale? Come se le leggi eterne della natura fossero meno inviolabili delle convenzioni degli uomini! [...]”

Essenzialmente egli fa notare che, nel momento in cui nella *Dichiarazione* la libertà e la proprietà sono messi allo stesso livello ²⁰ allora bisognerebbe applicare loro lo stesso metodo esecutivo. Se la libertà ²¹ di un individuo si ferma laddove essa non invade quella di un altro individuo, vale a dire non gli impedisce di pensare ed agire senza costrizioni, allora perché invece si ammette che la proprietà del singolo non abbia il suo limite esattamente laddove essa non privi della proprietà minima per la sussistenza un altro individuo? La situazione contemporanea, sia che si parli del XVIII secolo, sia che si parli del XXI secolo, non si discosta molto dal vedere tantissimi individui non avere di che vivere contrapposti ad altri pochissimi che invece hanno di che sperperare. Cosa ha davvero imparato la società contemporanea dalla *Dichiarazione* del 1789?

“[...] Avete moltiplicato gli articoli per assicurare la più grande libertà nell'esercizio della proprietà e non avete detto una sola parola per determinarne il carattere legittimo; in modo che la vostra Dichiarazione sembrerebbe fatta non già per gli uomini ma per i ricchi, per gli accaparratori, per gli speculatori e per i tiranni! [...]”

²⁰Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino. Articolo II. *Il fine di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali ed imprescrittibili dell'uomo. Questi diritti sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione.*

²¹*La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Benjamin Constant - 1819.

Il potere politico e l'autorità pubblica

In contrapposizione con quanto scritto da Sieyès circa la rappresentanza popolare, Robespierre la attacca frontalmente. Egli, in uno dei suoi appassionati discorsi alla Convenzione²², sembrerebbe concentrare l'attacco politico non tanto sul concetto alla base della scelta o meno della forma della democrazia rappresentativa, quanto piuttosto sugli sviluppi inevitabilmente negativi che essa porta con sé. Il dito viene puntato sui mandatari che, con la sicurezza di una costituzione alle loro spalle, esulano da quello che è il loro ruolo per darsi sempre più potere. Il potere, la possibilità di interagire attivamente con la quotidianità di un individuo, è quel castello umano costruito sulla base della credenza che vi siano individui che vengono investiti dalla collettività della possibilità di alterare la vita di altri loro simili. Sparisce, con il potere, il concetto di *parità*: alcuni individui saranno identificati come *inferiori* mentre altri saranno loro *superiori*. Questi aggettivi hanno il ruolo ben preciso di denotare una posizione di predominanza, di vantaggio: chi è più in alto dà l'idea di essere in una situazione di maggior controllo di coloro i quali si trovano in una posizione più vicina alla terra e quindi, magari, con una visione più limitata dell'ambiente circostante. Il potere politico lo si ritrova nella situazione in cui tutti gli individui di una comunità affidano solo ad alcuni la possibilità di emanare le leggi e palese si mostra il limite intrinseco della democrazia rappresentativa. In essa il potere di emanare leggi riconosciute da tutta una comunità deve essere inevitabilmente scorporato dalla comunità stessa per essere affidato ai rappresentanti. Essi, però, cercheranno, o prima o dopo, di soddisfare i loro interessi particolari prima di quelli generali e ciò avverrà solo ed esclusivamente in forza del fatto che potranno farlo - come se l'egoismo umano fosse stimolato dalla sola possibilità di poterlo soddisfare. Non sono essi, i rappresentanti e i governanti, che si appropriano del potere ma è la comunità intera che glieli regala su di un piatto d'argento. Quale assurdità è, dunque, la presenza del governo e dei parlamentari di una democrazia rappresentativa? Ciò nasce dall'inesperienza politica della comunità stessa: il non sapere cosa fare, il non sapere che esistono, per lei, forme più alte di gestione, l'hanno portata ad eleggere a metodo principe dell'uguaglianza la nomina di qualcuno che legiferi al posto suo, la nomina di qualcuno che decida al posto suo. Nella ricerca dell'asintoto utopico sarà quindi bene tener presente che un potere affidato ad una cerchia ristrettissima di persone non è mai una regolazione naturale della vita di una comunità, bensì un metodo di sua gestione. Detto questo, si deve, in definitiva, aver ben presente che, come tutto ciò che è artificiale, anche la rappresentanza è eliminabile.

Nel resto del medesimo discorso, Robespierre calca ancora di più la mano su come sia assolutamente contro il benessere dell'intero popolo l'istituzione della rappresentanza e di come, in essa, l'equilibrio tra i vari poteri statali sia, in realtà, una chimera il cui solo scopo diviene proteggere se stessa e il suo potere sul popolo, dal popolo stesso che potrebbe, in sede rivoluzionaria, farla cadere dal suo piedistallo di onnipotenza terrena.

Dopo una serie di proposte pratiche fatte alla Convenzione sempre nel discorso *Sulla Costituzione*, in un particolare punto ci si sente in dovere di annotare qualcosa di esplicitamente utile per la ricerca dell'asintoto utopico.

“[...] In una parola, restituite alla libertà individuale tutto ciò che non appartiene per sua natura all'autorità pubblica: e in tal modo avrete concesso tanto minor presa all'ambizione e all'arbitrio [...]”.

²² *Sulla Costituzione (Sul governo rappresentativo)*, Maximilien Robespierre - Convenzione, 10 maggio 1973

In queste parole, l'imperativo per Robespierre sembra essere quello di ridimensionare il più possibile il potere sull'individuo dell'autorità pubblica che invece deve occuparsi solo della comunità. Ma qual'è l'autorità pubblica? Si potrebbe arrivare, alla fine di un parziale percorso attraverso i meandri della democrazia rappresentativa e di quella diretta, ad affermare che un *modus operandi* che rimuove il potere a qualcuno in particolare per ridarlo alla tanto osannata volontà generale, potrebbe essere quello del concentrare i tre poteri ad oggi noti, quello legislativo, quello esecutivo e quello giudiziario, alla volontà generale. Questo assetto garantirebbe che non vi sia alcun individuo con del potere rispetto ad altri, poiché questo apparterebbe a tutti in egual misura. Due sono i limiti di ciò, che però non verranno approfonditi qui: le comunità molto estese e la necessità di ammettere come valido il metodo della maggioranza.

La giustificazione del Terrore

Nel *Discorso sui principi del governo rivoluzionario*²³ è possibile capire ed interpretare i pensieri che hanno spinto il Comitato di Salute Pubblica ad applicare il regime del Terrore tra il 1793 e il 1794. Il discorso si apre con una massima di Cesare: *“I difensori della Repubblica ritengono che non si sia fatto ancora niente fino a che resterà qualcosa da fare”*. Ne segue una sorta di elenco, molto fluido, nel quale Robespierre cerca di contrapporre le finalità di un governo costituzionale a quelle di un governo rivoluzionario. Il primo ha, come obiettivo, una volta emanata una solida costituzione approvata da una Assemblea del popolo, di far sì che essa venga applicata in maniera puntuale e corretta, al fine di salvaguardare sempre l'individuo dalla potenza pubblica, garantendogli di godere a pieno dei principi emanati dalla *Dichiarazione*. Il secondo, di contro, deve avere come fine la salvaguardia degli affari pubblici in termini di sicurezza da coloro che ne vogliono minare la libertà. Il governo costituzionale esiste nel momento in cui una Nazione già è stata incollata in un unico ammasso di volontà generale grazie ad una costituzione. Il governo rivoluzionario, invece, afferma Robespierre, esiste in uno stato di effettiva guerra: la rivoluzione non si è ancora esaurita del tutto ed è necessario trincerare la Repubblica dietro una solida barricata di repressione. Tale repressione, eseguita con metodi violenti, vuole a tutti i costi epurare gli organi legislativi ed esecutivi da coloro i quali, per storicità o inclinazione presente, sono espliciti (o meno) sostenitori di ciò che c'era prima della rivoluzione. Lo scopo, continua Robespierre, è quello di garantire sempre di più all'intera Nazione che i pericoli reazionari vadano scemando fino ad esaurirsi del tutto. Solo questo passaggio è in grado di garantire la possibilità alla Costituente di operare in maniera davvero democratica. Non vi saranno intrighi, tradimenti, sotterfugi di alcun tipo che rischieranno di compromettere il fine ultimo dell'Assemblea costituente che è e deve sempre essere, quello di costruire, mattone dopo mattone, una costituzione capace di dare al popolo la possibilità di esprimere a pieno la sua volontà, la volontà generale e, nel contempo, limitare con efficaci strumenti il potere dato in mano ai rappresentati. L'analisi di questo discorso deve portare ad una riflessione in merito all'efficacia di un metodo come il Terrore. Sarebbe troppo sbrigativo additarlo come un semplice periodo di violenza, perché non è solo questo. Il Terrore instauratosi in Francia tra il 1793 e il 1794 rappresenta, come già detto in precedenza, il rimbalzo dell'emotività rivoluzionaria. L'essere umano, dopo aver sacrificato se stesso per ottenere un più alto livello di libertà individuale e collettiva, reagisce d'istinto al timore che i traguardi raggiunti gli vengano sottratti. I Montagnardi, nel radicalizzarsi a tal punto da prendere il controllo del governo

²³Maximilien Robespierre - Convenzione, 25 dicembre 1793

di Francia con il Comitato di Salute Pubblica, hanno assecondato l'impulso patriottico di salvaguardia di se stessi, del potere ottenuto da loro e dal popolo che credevano di rappresentare. Dopo essere riusciti ad estromettere totalmente i foglianti simpatizzanti della monarchia e dopo aver scalzato anche i girondini con gli assalti sanculotti alla Convenzione del giugno 1793, i giacobini eseguono un'operazione rapida di centralizzazione del potere sull'intera Francia, convinti che il semplice epurare dai filo-monarchici e dai più discreti moderati sia sufficiente per consolidare la Rivoluzione di quattro anni prima e renderla persistente. In realtà, ciò che porta al disfacimento del Terrore non è tanto la perdita di passione rivoluzionaria o indebolimento sentimentale della direzione giacobina, quanto la sua incapacità pratica di portare a termine le riforme effettive che, sanculotti in primis, la Francia richiedeva, delle quali aveva realmente bisogno.

Tutto questo va incastonato nella lunghissima catena che lega l'asintoto utopico alla storia. Al di là delle motivazioni che possono portare ad una rivoluzione davvero significativa come quella francese, il fallimento del Terrore deve suggerire l'imperatività di non lasciarsi mai trasportare dalle necessità emotive che l'impresa eroica può instillare nell'animo umano. L'utopia può essere ricercata solo se, dopo aver soddisfatto l'impulso umano primordiale al cambiamento, la ragione finisce con il guidare le azioni che vogliono effettivamente scolpire nella storia il vantaggio della rivoluzione appena compiuta.

IV

L'anonimato del Direttorio e la nostalgia termidoriana

Dal 9 termidoro anno II ²⁴ al 18 brumaio anno VIII ²⁵ vi sono profondi mutamenti e, in qualche misura, dei consolidamenti della rivoluzione francese. Essa va, in questo periodo storico, ad esaurirsi, per lasciare lentamente spazio ad una vera evoluzione della società francese che la porterà ad accettare addirittura un imperatore. Lungi dall'essere anche solo minimamente aderente alla ricerca di un asintoto utopico sul quale poter riflettere, non è altresì assolutamente corretto screditare la deriva imperiale dei primi del secolo XIX in quanto, a modo suo, ha contribuito allo sviluppo di certe sfaccettature della società europea delle quali se ne vedranno gli effetti per tutto lo stesso secolo e anche oltre.

Qui, in queste riflessioni, non si è in grado di scandagliare l'articolato periodo del Direttorio francese. Come a concludere un piccolo percorso attraverso la Francia di fine '700, si cercherà, nelle prossime righe, di catturare utili spunti da ciò che successe nel 1796, più precisamente in quell'evento che è oggi noto come *Congiura degli Eguali (o di Babeuf)* ²⁶.

Il consolidamento politico degli anni del Direttorio (il quale non ha implicato il consolidamento del Direttorio stesso), che non ha lasciato alla storia nomi di importanza rilevante, lo si trova nella forte separazione dei tre poteri politici, lo si trova nella forza che la classe alto-borghese esercita sulle riforme che il parlamento francese emana ²⁷, lo si

²⁴27 luglio 1794 - fine del Terrore, esecuzione di Robespierre, Saint-Just e Couthon

²⁵9 novembre 1799 - Colpo di Stato di Napoleone Bonaparte, viene sciolto il Parlamento e viene nominato un triumvirato composto dallo stesso Bonaparte come figura principale e da Sieyes e Ducos che però finiscono con il ricoprire solo un ruolo di consiglieri.

²⁶François-Noël Babeuf, 1760-1797. Fondatore del giornale *Le Tribun du peuple*

²⁷Va sottolineato che nei primi mesi dopo il 9 termidoro, la Convenzione che vi sopravvive punta quasi esclusivamente ad eliminare tutto ciò che di giacobino rimane a Parigi. È una Convenzione *reazionaria*, vale a dire che oppone una forza uguale e contraria a quando ha esercitato il Terrore fino a quel momento. Il termine *reazionario* trova qui la sua prima contestualizzazione. Solo più tardi diverrà indicativo di una determinata posizione politica.

trova nelle campagne militari italiane. Vi è, a guardar bene questo periodo storico, una sorta di “schiacciamento” dell’eguaglianza intesa come partecipazione politica: le elezioni coinvolgono fette di popolazione davvero minuscole (decine di migliaia a fronte di circa venti milioni di francesi), frappongono diversi livelli tra il singolo votante e il potere sovrano (come il Consiglio dei Cinquecento e quello degli Anziani) e filtrano la classe politica rendendone stabile e non sostituibile ben due terzi.

È in questo scenario politico che i nostalgici termidoriani²⁸ e i sopravvissuti montagnardi, oramai esclusi dalla politica attiva, cominciano a assemblare delle nuove idee e delle nuove proposte politiche. Degna di nota è la prima società, la *Società del Pantheon* aperta con il benessere del Direttorio ma successivamente chiusa per una deriva ideologica non affine al Direttorio stesso. In essa cominciano a confluire molti cittadini patrioti che credono nella Repubblica e, soprattutto, tendono ad unirsi sotto la bandiera dell’*eguaglianza*. Inizialmente i pantheonisti organizzano i lavori delle assemblee della società in maniera tale da non poter essere definiti anticostituzionali: il non inimicarsi il Direttorio vuole essere la strategia per continuare a far sì che le idee democratiche possano germogliare. Tale tattica si dimostra efficace fino a quando i vari oratori della società non riescono più a bilanciare correttamente il messaggio democratico con il metodo governativo. Questa deriva porta ad un ordine di chiusura della Società del Pantheon nel febbraio del 1796, dopo che l’oratore Darthé include in uno dei suoi discorsi un articolo del *Tribune du peuple* di Babeuf. Il lavoro di elaborazione ideologica non si ferma con la sola chiusura della Società, anzi, si fortifica. Nel marzo dello stesso anno, Babeuf, Antonelle, De Bon, Buonarroti, Darthé, Lepelletier e Maréchal creano quello che viene chiamato *Direttorio Segreto di Salute Pubblica*, le cui proposte sociali, politiche ed economiche sono state raccolte solo decenni più tardi da uno dei suoi membri²⁹. Questo Direttorio Segreto nasce con l’intento di elaborare una dettagliata e ampia strategia sia di rivoluzione del potere repubblicano francese, sia di instaurazione di una nuova società, di una nuova politica, di una nuova economia. Nel libro *Cospirazione per l’eguaglianza detta di Babeuf* vengono presentati, capitolo dopo capitolo, sia i piani pratici sia le basi ideologiche di quella che sarebbe dovuta essere la Rivoluzione degli Eguali ma che, in realtà, è stata intercettata dal Direttorio regolare e decapitata con Babeuf il 27 maggio del 1797.

Nella ricerca dell’asintoto utopico non si può non porre attenzione al principio di eguaglianza proposto dal Direttorio segreto e da Babeuf. Non si devono assolutamente saltare a piè pari queste ideologie in quanto sono estremamente profonde e così molto si avvicinano, in maniera oggettivamente quantificabile, all’idealità di una società.

il Direttorio segreto e i cardini dell’ideologia babuvista

Il cardine principale attorno al quale ruota tutta l’ideologia babuvista è l’assenza della proprietà privata. Secondo il Direttorio Segreto, la proprietà privata è una istituzione della legge civile e non di quella naturale. Essa va eliminata poiché è la fonte dalla quale nascono tutte le disuguaglianze tra gli individui di una società. La proprietà privata ammette la distribuzione non uniforme delle ricchezze che la terra dà agli uomini e che questi sono in grado di trasformare. La distribuzione non uniforme genera situazioni di accumulo e spreco e, parallelamente, situazioni di scarsità e di insufficienza. Il diritto naturale,

²⁸Vengono chiamati così coloro i quali credevano che l’impostazione politica del Comitato di Salute Pubblica potesse essere vincente

²⁹Filippo Buonarroti (1761-1837) ha raccolto tutto ciò che poteva essere raccolto sulla Congiura degli Eguali nel suo libro *Cospirazione per l’eguaglianza detta di Babeuf*, che è la principale fonte dal quale vengono tratte le riflessioni di questa sezione.

sostengono i babuvisti, non ha previsto in alcun modo che qualcuno in particolare possa disporre a piacimento di un certo ammontare di prodotto della terra mentre altri no, se non nella misura in cui vi sia una legge che gli permetta di farlo. Tale legge, teorizzata dal Direttorio Segreto, prevede che tutti i beni di una nazione appartengano al popolo e che tali beni vengano distribuiti in base alle necessità di ognuno, tenendo conto di quelle che sono le uniche disuguaglianze reali, vale a dire quelle naturali. È interessante notare come, in realtà, la proprietà privata non venga esattamente eliminata ma solo riassegnata alla collettività. Scrive esplicitamente Buonarroti ³⁰:

[..] La proprietà di tutti i beni esistenti sul territorio nazionale è unica ed appartiene inalienabilmente al popolo, che solo ha il diritto di assegnarne l'uso e l'usufrutto [..]

Tale visione è innovativa in quanto ammette che il singolo individuo non sia possessore di nulla che non gli venga assegnato dalla collettività, concetto in totale contrapposizione con quanto proposto dalla Dichiarazione del 1789 che invece decreta che la proprietà privata di ognuno sia essa un bene inalienabile. Questo è un primo embrione di comunismo: il Sovrano, vale a dire il popolo legislatore, prende possesso di tutti i beni e, palesando la sua volontà generale secondo il metodo della maggioranza, assegna ad ogni singolo individuo quello di cui ha bisogno per vivere, più eventuali beni accessori. Ed è qui che, cogliendo la palla al balzo, si può dare una forma meglio definita alla grande, profonda e incolmabile differenza tra le due visioni dell'uguaglianza tra gli individui. Da una parte, una società liberale nella quale l'eguaglianza risiede nel fatto che tutti siano uguali alla partenza, che tutti abbiano idealmente accesso a tutte le risorse possibili e che, facendo proprie queste risorse e quindi accumulando ed avendo a disposizione del capitale, possano, in concorrenza con gli altri, salvaguardare e accrescere la propria felicità avendo, con lo scorrere del tempo, la possibilità reale di possedere più di altri e quindi garantirsi sempre la sopravvivenza. Dall'altra parte, invece, una società comunista nella quale gli individui non è detto che partano dalla stessa condizione ma viene garantito loro ciò di cui hanno bisogno per vivere dalla collettività stessa al fine di avere, allo scorrere del tempo, una situazione in cui tutti hanno tutto ciò che serve e nessuno possa prevalere su altri per possesso di beni.

Se la proprietà viene così ridefinita dal Direttorio Segreto, stessa sorte tocca anche all'altro attore fondamentale di una società, il lavoro. Sempre la collettività, il popolo tutto, attraverso le leggi, obbliga tutti i cittadini al lavoro utile nella misura in cui essi siano capaci di svolgerlo, in una sorta di regolamentazione della produttività individuale proporzionale alle capacità fisiche. Questo obbligo è giustificato dal fatto che tutti hanno la sicurezza di ricevere sempre quanto è loro necessario per vivere, di contro dovranno contribuire alla creazione della ricchezza nazionale. Il concetto di dovere-diritto ³¹, che nella maggior parte dei casi viene limitatamente confinato alla sola possibilità di votare, in questa proposta babuvista assume un carattere più ampio e se vogliamo, più totalizzante. Mentre si potrebbe dire che il voto è richiesto da una artificiale convenzione umana, vale

³⁰ *Cospirazione per l'eguaglianza detta di Babeuf* - cap. III, par. II

³¹ Interessante è richiamare in questo punto quanto viene proposto dalla filosofa francese Simone Weil (1909-1943) riguardo la precedenza del dovere sul diritto: "Un diritto non è efficace di per sé, ma solo attraverso l'obbligo a cui esso corrisponde; l'adempimento effettivo di un diritto non proviene da chi lo possiede, bensì dagli altri uomini che si riconoscono, nei suoi confronti, obbligati a qualcosa. L'obbligo è efficace allorché viene riconosciuto. L'obbligo, anche se non fosse riconosciuto da nessuno, non perderebbe nulla della pienezza del suo essere" - *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, Simone Weil, 1943.

a dire quella della regolamentazione della vita in società, il lavoro è sicuramente più vicino all'origine naturale. L'essere umano può vivere anche senza votare ma non può vivere senza lavorare. Per cui, applicando il dovere-diritto all'accoppiata lavoro-beni, si ingloba il processo naturale del sostentamento del singolo a quello della comunità. Ciò non è assolutamente vero, di contro, in un sistema basato sul liberismo: ognuno è libero di lavorare quanto e come vuole secondo scienza e coscienza ma ciò non gli garantisce affatto la sussistenza minima e il rapporto tra quantità di lavoro e beni ottenuti non è proporzionale.

È ovviamente nell'agricoltura e nei mestieri ad essa connessa che il Direttorio segreto indica il punto di partenza nella distribuzione delle attività individuali. Analogamente alla società industriale nascente, viene mantenuto il concetto della divisione del lavoro, in contrasto con quanto invece sostiene Rousseau³². La proprietà e non la divisione del lavoro è, per Babeuf e i suoi, l'origine della disuguaglianza.

Come applicare concretamente un cambiamento così profondo?

L'obiettivo di regolamentare l'assegnazione del lavoro porta con sé sia dei limiti concettuali, sia delle difficoltà applicative. Concettualmente è limitante pensare di porre delle necessità sociali al di sopra del desiderio individuale: ogni individuo è libero di scegliere il mestiere che preferisce e per il quale è più portato ma se la domanda legata a quel mestiere è satura allora egli sarà obbligato a fare qualcosa che o non vuole fare o per il quale non è adeguatamente predisposto. Applicativamente è di complicata realizzazione poiché richiederebbe innanzitutto una valutazione delle necessità di tutta la comunità, la determinazione delle risorse per ogni attività che deve essere svolta, la comprensione delle inclinazioni lavorative e delle capacità di ogni singolo individuo ed infine il suo inserimento nel campo ad egli assegnato, oltre che alla previsione di un possibile cambiamento dello stesso dato da necessità di ordine superiore. È per via di questi limiti che, nella ricerca dell'asintoto utopico, si potrebbe pensare ad una suddivisione del lavoro puramente accessoria. Il singolo individuo partecipa attivamente, in proporzione alle sue capacità fisiche, alle attività agricole e quelle ad esse connesse per una parte della giornata, con il fine di generare il sostentamento per se stesso e un piccolo eventuale surplus per andare a coprire le necessità di coloro che non possono lavorare. Poi, una volta finita l'attività agricola quotidiana necessaria, il singolo individuo si potrebbe dedicare liberamente a tutto quello che più gradisce fare, senza limiti di sorta se non quello di non evitare che gli altri facciano lo stesso. Una differenza tra questo asintoto utopico e quanto proposto nel '95-'96 dal Direttorio Segreto risiede nella necessità di regolamentare il lavoro attraverso la legge. Per i rivoluzionari francesi, esso deve essere diviso e assegnato dalla legge sulla base dell'intera comunità. Invece, l'assenza della legge permetterebbe all'autosussistenza di regolamentarsi a livello della singola famiglia per allargarsi alla comunità solo se necessario in termini di redistribuzione del surplus.

Buonarroti porta all'attenzione del lettore il tema delle dimensioni della comunità. Secondo il Direttorio Segreto, più è grande la comunità considerata, quindi la nazione francese, nel loro caso specifico, più sarà facile ed efficiente redistribuire il prodotto del lavoro, in quanto sarà più elevata la diversificazione del prodotto della terra e quindi più

³² *L'origine della disuguaglianza - parte II. “[..]Ma dal momento che un uomo ebbe bisogno dell'aiuto di un altro, dal momento che era utile ad uno solo di avere le provviste per due, da quel momento l'uguaglianza disparve[.]” “[..] La metallurgia e l'agricoltura furono le due arti la cui invenzione produsse questa grande rivoluzione[.]”*

facile statisticamente redistribuirne il surplus. Tuttavia, Buonarroti non trascurava il fatto che sarà necessaria l'introduzione di una figura intermedia tra il singolo e la comunità che si occupi di calcolare il fabbisogno e definire la distribuzione. Ma questo, benché fatto con le migliori intenzioni, è comunque l'immissione, nella comunità, di un corpo aggiuntivo che detiene se non il potere, anche solo l'incarico di gestire il bene pubblico. Non ci si libera, neanche in questa proposta babuvista, della presenza di qualcuno che decida su ciò che non gli appartiene direttamente.

“[...]C'è corruzione nella società quando gli elementi di cui si compone sono divisi per differenza e per contrasto di interessi. Una nazione è quindi corrotta quando nel suo seno esistono uomini che si sono creati pretese inconciliabili con l'interesse di tutti[.]”

Una delle conseguenze dell'eguaglianza babuvista è, secondo Buonarroti, lo spopolamento delle città. L'assembramento in grandi centri urbani è diretta conseguenza della divisione del lavoro sul modello liberista: gli individui vengono addensati in metropoli nelle quali diventano anonima manodopera sfruttata dal detentore della proprietà privata più grande - il capitalismo prende forma. Nel momento in cui la proprietà privata non esiste più come diritto individuale ma diventa la condivisione di una comunità, ecco che non ha più senso per gli individui ammassarsi in quartieri sovraffollati e inquinati, bensì conviene la loro redistribuzione più omogenea su tutto il territorio, in quanto è l'attività diretta dell'uomo sulla terra che porta alla produzione di beni utili per la comunità tutta. Ovviamente si avrebbe una semplificazione dell'utilizzo del territorio e un miglioramento dell'inquinamento dello stesso: verrebbero meno i falsi bisogni indotti dall'appartenenza ad un nucleo abitativo nel quale i singoli convivono solo per concorrere ad avere più degli altri, dimenticando le necessità reali.

Quanto proposto dal Direttorio Segreto è realmente un cambiamento totale dell'ordine costituito, rappresenta concretamente un piano d'azione per non solo sovvertire il potere borghese che ha preso piede nella Repubblica di Francia dopo il 9 termidoro ma per rifondare il concetto stesso di convivenza degli individui in un territorio comune, in una società già formata. Ed è proprio in questa altissima ambizione che si può trovare anche il motivo principale del fallimento, al di là dei tradimenti che portarono alla scoperta della cospirazione degli eguali. Nella ricerca dell'asintoto utopico ci si può rendere ragionevolmente conto che un cambiamento alle radici della società come quello proposto da Babeuf e dagli altri cospiratori necessita di tempo, di una lunga decantazione e soprattutto di una lenta assimilazione da parte della società umana. Le idee proposte in quella fetta della storia di Francia sono sicuramente molto aderenti ad una sperabile utopia, si pongono il problema di uniformare la distribuzione dei beni più che la loro produzione ma, in quanto così agli opposti del liberismo, impossibile da iniettare in un colpo solo nelle vene della società globale.

V

Gli eventi francesi hanno aiutato in maniera concreta e determinante il plasmarsi della società individualista e liberale che, nei secoli, è diventata l'intero mondo occidentale contemporaneo. Se la rivoluzione industriale inglese ha forgiato l'incudine sulla quale il martello capitalista ha battuto e batte i suoi colpi ancora oggi, la Rivoluzione Francese è stata, in qualche modo, colei che ha dato un'anima e un sentimento al nuovo mondo, alla contemporaneità. In questi paragrafi, tuttavia, non si è voluto riassumere linearmente gli

eventi, per questo arduo compito già tanti, tantissimi saggi sono stati scritti da profondi conoscitori di quel periodo storico. Si è voluto, invece, cercare di catturare quella parte di eredità storica che la Rivoluzione Francese ha lasciato e che più aderisce bene alla ricerca dell'asintoto utopico. Essa, senza troppe esitazioni, può essere eletta a primo grande gradino fatto dal genere umano nella enorme scala dell'utopia (senza nulla togliere alla *Gloriosa Rivoluzione* inglese del XVII secolo): la ricerca di uno stato di felicità migliore, di uno stato di benessere più elevato, di più equità tra gli individui. Questi sono i principi romantici che rendono giustizia a quel periodo storico che, in tutti i cittadini europei, suscitano l'idea di una più alta libertà individuale.

Pur cercando di estrapolare quanto c'è di più utile da essa, non va dimenticato che, di contro, la Rivoluzione francese è stata la fucina all'interno della quale la borghesia si è data una forma e si è auto-eletta detentrica del potere politico del mondo occidentale. Essa, per la precisione l'alta borghesia, è l'unico vero e profondo vincitore della Rivoluzione Francese. È riuscita a garantirsi un durissimo substrato di potere politico tangibile ed effettivo ed è stata altresì abile a far germogliare su quello stesso substrato l'illusione che il popolo, falso Sovrano, sia libero di scegliere e di non scegliere, di fare e disfare le leggi attraverso la falsa purezza della democrazia rappresentativa. È esattamente quest'ultima il cardine attorno al quale la moderna borghesia fa girare l'illusione di una sovranità appartenente al popolo, mantenendo invece essa il potere decisionale su chi e come può avere delle possibilità di legiferare e governare.

Questo è l'utile da cogliere: che la democrazia rappresentativa è limitata, inefficace e conservatrice delle disparità sociali che non spariscono ma mutano. Nella ricerca dell'asintoto utopico sarà quindi buona cosa ricordare come una classe sociale sia in grado di ottenere il potere decisionale sui popoli e di come possa riuscire a nascondere dietro l'illusione di una sovranità di tutti.