

L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea. Il contributo di Augustin Cochin

di Nevio Genghini

In precedenti occasioni abbiamo rivisitato, su queste pagine, la sociologia del giacobinismo e i fondamenti dell'epistemologia storica di Augustin Cochin. Qui intendiamo valutare, attraverso una riflessione di secondo grado, il contributo che lo studioso francese ha offerto alla formazione di quel controverso paradigma storiografico comunemente designato col termine «revisionismo».

Questa espressione, che giaceva inerte nell'immenso arsenale dell'invettiva ideologica del Novecento, è stata riabilitata in anni recenti per poter ricondurre gli orientamenti eterodossi della storiografia contemporanea nel quadro rassicurante di categorie sperimentate e note.

Di revisionismo si cominciò a parlare in Italia a proposito dell'opera di Renzo De Felice, in particolare dopo la pubblicazione dell'*Intervista sul fascismo*¹. Poi fu la volta di François Furet e del suo temerario proposito di *Penser la Révolution française*²; infine, nel corso del celebre *Historikerstreit* suscitato dai fantasmi della memoria tedesca, la stessa sorte è toccata a quanti, come Ernst Nolte, affermano l'esistenza di un mimetismo occulto tra la costellazione ideale del bolscevismo e quella del nazionalsocialismo³. Peraltro, quelli citati non sono che gli episodi più recenti di una *vexata quaestio*: evocando lo spettro

* Presentato dall'Istituto di Sociologia.

¹ Roma-Bari, Laterza 1975.

² Tr. it. col titolo *Critica della Rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza 1980.

³ Cfr. *Nazionalsocialismo e bolscevismo. La guerra civile europea 1917-1945*, Firenze, Sansoni 1991.

del revisionismo, l'indirizzo storiografico prevalente si cautela nei riguardi di una metodologia innovativa e di risultati difformi dai *tópoi* dominanti.

Che cosa si rimprovera esattamente allo storico sospettato di revisionismo? Qual è il contenuto razionale celato nell'involucro 'mistico' di questa accusa? L'opera di Cochin ci offre, al riguardo, un eccellente punto di vista per valutare la disputa sul revisionismo ad un livello di profondità che nelle sue più recenti appendici si può soltanto intravedere. Da un lato, egli rientra di diritto tra le fonti più remote di questo indirizzo storiografico, e tanto basta a giustificare l'inedito interesse che, dopo un lungo oblio, oggi circonda la sua teoria del giacobinismo. Dall'altro, la candida avversione per la Rivoluzione francese, una certa propensione a mescolare giudizi di valore e giudizi di fatto, la ruvida efficacia dei suoi argomenti permettono di scorgere con paradossale chiarezza l'oggetto del contenzioso tra gli storici «ortodossi» e quelli revisionisti. Si tratta, in breve, del ruolo e della potenza delle idee nella storia, ovvero dello specifico statuto che occorre rispettivamente attribuire alla *causalità ideale* ed ai centri di imputazione di carattere strategico e funzionale nella comprensione dell'agire umano.

Cochin ha rinnovato la tradizione della storiografia concettuale, inaugurata da Tocqueville, formulando prospettive che oggi ritroviamo, filtrate da una più matura coscienza storica, nei suoi recenti estimatori. Inoltre, attraverso l'esame di una fase cruciale della Rivoluzione francese, il fenomeno giacobino, Cochin ha promosso un radicale ripensamento del rapporto tra storia culturale e storia sociale, tra politica ed economia. Per quanto incompiuto, il suo lavoro articola i presupposti categoriali della conoscenza storica in modo sostanzialmente diverso da chi, come fa oggi M. Vovelle, pratica «la storia della mentalità come punta avanzata della storia sociale, cercando di risalire 'dalla cantina al solaio', dall'economia alla mentalità»⁴. Si tratta di una gerarchia inedita, in cui l'analisi di simboli e disposizioni spirituali generalizzate svolge un ruolo decisivo nella selezione e nell'ordinamento intelligibile dei fatti.

⁴ A.M. Rao, *La Rivoluzione francese e la scoperta della politica*, in «Studi Storici» 1, 1995, p. 183.

Il registro delle nostre considerazioni si situa all'incrocio fra campi di argomentazione differenziati: quello storiografico, quello sociologico, quello filosofico. Questo intreccio è forse la caratteristica saliente dell'avventura intellettuale di Cochin. Esso ci è stato dunque imposto, al di là dei nostri dubbi sulla possibilità di dominare con la necessaria sicurezza regni tanto complessi. Il saggio è ispirato da un duplice intento: tracciare la biografia di un pensiero e saggiare la consistenza delle sue ambizioni. L'ipotesi che le nostre osservazioni intendono «corrobore» è la seguente: Cochin, per molto tempo trascurato come una deviazione sociologizzante della storiografia rivoluzionaria, ha in realtà preparato l'avvento dell'«interpretazione transpolitica» della storia contemporanea⁵.

I. *Un nuovo paradigma storiografico*

Cochin è ormai unanimemente considerato il precursore della corrente revisionistica in seno alla storiografia rivoluzionaria. Ma in che modo si è guadagnato questa controversa reputazione?

Agli occhi del suo più illustre estimatore, Cochin ha il merito di aver messo in luce l'autonomia e la logica immanente del politico come campo di lotta tra rappresentazioni conflittuali della sovranità popolare e della libertà umana⁶. Cochin è dunque, insieme a Tocqueville, l'interlocutore naturale della storiografia *critica* e l'artefice della sua catarsi intellettuale. Le ha consentito, infatti, di affrancarsi dagli stereotipi della storiografia *celebrativa*, che, da Marx fino a Hobsbawm, da Jaurès fino a Soboul, continua a dipingere il 1789 come una *rivoluzione borghese*.

L'imputazione dell'evento all'irresistibile ascesa di una classe sociale sottovaluta l'obiettivo più originale della Rivoluzione, quello che le sue classi dirigenti perseguirono con inflessibile perseveranza: sollevare la coscienza dei francesi all'altezza dei

⁵ L'espressione «interpretazione transpolitica» è stata usata per la prima volta da R. De Felice nel suo libro *Le interpretazioni del fascismo*, Roma-Bari, Laterza 1969, in rapporto alle prospettive storiografiche dischiuse da A. Del Noce e da E. Nolte.

⁶ Cfr. F. Furet, *Critica della Rivoluzione francese*, cit., pp. 183 ss.

principi repubblicani. Attraverso una pedagogia coercitiva, i severi custodi del nuovo ordine politico cercarono di affrettare la rigenerazione morale del paese e la metamorfosi antropologica dei *citoyens*. Se si prende l'idea degli interessi di classe come il principale filo conduttore degli eventi, il massiccio ricorso al crimine politico rimane un enigma appena scalfito dalla rievocazione delle circostanze eccezionali e delle ragioni di salute pubblica.

L'enigma rimane tale anche quando, sulle orme di Hanna Arendt, si tenti di scindere la forma autentica dello spirito rivoluzionario dalle modalità inautentiche della sua realizzazione⁷. Dissociare il *pathos* del civismo repubblicano dal regime del Terrore significa ammettere che l'ambizione più originale e feconda della Rivoluzione sia stata, al contempo, la più fragile e vulnerabile fra le potenze storiche liberate nel corso degli eventi. Il proposito di riaggregare il corpo politico sulla base di principi universalistici doveva necessariamente soccombere davanti agli imprevedibili effetti della lotta contro l'assolutismo. L'emancipazione del Terzo stato dischiuse infatti in tutta la sua profondità un nuovo abisso sociale, che opponeva non più gli aristocratici ai plebei, ma i ricchi ai poveri. Nella sfera pubblica comparvero *les malheureux* con i loro bisogni elementari e la loro violenza prepolitica. Le forze devastatrici dell'infelicità e della miseria contaminarono il nuovo spirito civile, finché la politica, sopraffatta dalla loro invadenza, rientrò nel cerchio delle attività finalizzate alla sussistenza, dalle quali era miracolosamente evasa. L'autonomia e la superiorità dell'agire rispetto al fare, dell'auto-realizzazione rispetto alla mera sopravvivenza andavano così perdute dopo una fugace stagione di trionfi.

Malgrado il loro timbro dolente, gli argomenti della Arendt non fanno che ribadire la centralità dello scontro di classe nella costellazione degli eventi rivoluzionari e non apportano alcuna significativa correzione alla tesi delle circostanze, secondo la quale il Terrore nacque essenzialmente dall'assenza «di una volontà e di una capacità superiori a quelle espresse dagli uomini che lo realizzarono; da rapporti di forza, il cui peso era inevitabile che si facesse sentire nella misura schiacciante in cui si fece

⁷ Cfr. H. Arendt, *Sulla Rivoluzione*, Milano, Edizioni di Comunità 1983.

sentire»⁸. Cochin, al contrario, ha dimostrato come il Comitato di salute pubblica e le altre istituzioni del Terrore subissero non solo le istanze dei *malheureux* o la costrizione delle circostanze, ma anche e soprattutto le coazioni di un fenomeno intellettuale, l'ideologia rivoluzionaria, che si espandeva e si autoalimentava al di là delle loro intenzioni coscienti. Da questa fondamentale intuizione discende la paradossale attualità del «reazionario» Cochin, come da più parti è stato riconosciuto, ovvero la capacità predittiva della sua teoria del giacobinismo⁹. Analizzando la struttura, le pratiche, gli automatismi, il linguaggio del club e dei suoi antecedenti, le «società di pensiero», egli ha diagnosticato il potenziale autoritario della democrazia moderna con largo anticipo rispetto alle teorie del totalitarismo che fiorirono nel secondo dopoguerra.

Da dove nasce il dispotismo democratico? Tocqueville, a suo tempo, aveva formulato l'ipotesi più convincente: la passione egualitaria, abbandonata ai suoi eccessi, rischia di livellare e inaridire lo spirito pubblico delle società moderne. Cochin, per parte sua, ha individuato la radice intellettuale di questo paradosso: la fede nella piena disponibilità della storia alla potestà del volere umano. La tentazione della «democrazia totalitaria» riposa su aspettative di ampiezza incommensurabile. Se è vero che nel loro sviluppo le rivoluzioni coagulano i più diversi fattori di insoddisfazione sociale, è altrettanto vero che il loro successo storico dipende in gran parte dalla potenza evocativa delle rappresentazioni e dei simboli messianici di cui si rivestono per legittimarsi al cospetto del popolo. Cochin ha visto congiungersi nel fenomeno giacobino l'impulso rivoluzionario con l'istanza millenaristica, e ha calcolato in anticipo le disastrose conseguenze storiche di tale connubio.

Degna di nota è la cornice storica che racchiude le intuizioni

⁸ G. Galasso, *Introduzione* a E.-J. Sieyès, M. De Robespierre, J. De Maistre, *Pro e contro la Rivoluzione*, a cura di A.M. Rao, C. Galderisi e E. Ruffi, Roma, Salerno Editrice 1989, pp. 27-28. Qui Galasso riporta l'opinione, peraltro condivisa, di Adolfo Omodeo (cfr., di Omodeo, *La cultura francese nell'età della Restaurazione*, Milano 1946).

⁹ Cfr. la significativa introduzione di S. Romano, *L'attualità di uno storico reazionario*, a A. Cochin, *Lo spirito del giacobinismo*, Milano, Bompiani 1989, pp. 5-18.

di Cochin. Mentre ci si andava convincendo che gli antagonismi più radicali del mondo moderno potessero essere compendati nello schematico destra / sinistra, egli ha preparato l'avvento di una concezione più complessa della democrazia e dei suoi potenziali avversari. Benché si sentisse estraneo ai principi della civiltà liberale, li esaminò senza lasciarsi sopraffare dai propri sentimenti. Così ha potuto osservare per primo ciò che in seguito sarebbe divenuto un luogo comune della storiografia critica: i nemici più temibili della «società aperta» non sono i nostalgici del *mondo di ieri*, bensì gli entusiastici fedeli delle nuove religioni secolari¹⁰.

Le forme del millenarismo politico del Novecento sono riconducibili alle due grandi passioni collettive che infiammarono gli animi dei francesi durante la Rivoluzione, la nazione e la giustizia. La volontà di autoaffermazione di un popolo, da un lato, e l'ambizione di emancipare la vita sociale da ogni costrizione ingiustificata, dall'altro, hanno storicamente alimentato l'idea di una rivoluzione ulteriore rispetto a quella fondata sui principi del 1789. La passione dell'uguaglianza è sfociata in una critica dei diritti *formali* e in una prassi politica che, in nome della superiore legittimità dei diritti *reali*, ha spesso calpestato le protezioni giuridiche delle libertà individuali. Per contro, le passioni legate all'identità nazionale hanno dato luogo al fenomeno delle «rivoluzioni conservatrici». In questo caso, la volontà di riabilitare l'antico deposito di virtù civili e di caratteri razziali, condannato all'oblio da ideologie cosmopolite e minoranze organizzate, legittimò la persecuzione dei 'corpi estranei' alla nazione, sospettati di attentare alla purezza della sua memoria storica e biologica.

Nelle teologie politiche del Novecento riaffiorano dunque la medesima coazione all'unanimità e la stessa percezione del flusso storico come *tempo messianico* dell'attesa e della salvezza che Cochin ha osservato e descritto, al momento del loro esordio, durante la Rivoluzione francese. Si tratta di rappresen-

¹⁰ La presenza di istanze religiose eterodosse nello «spirito rivoluzionario» è stata magistralmente analizzata da E. Vögelin. Cfr. *La nuova scienza politica*, Torino, Borla 1968.

tazioni teleologiche del corso del mondo che annunciano, sulla base dell'emancipazione sociale o del riscatto nazionale, l'avvento di una illuminazione profana e generalizzata.

Un ulteriore contributo di Cochin alla formazione del paradigma «critico» della storiografia rivoluzionaria è di ordine metodologico. Egli ha utilizzato la storia delle idee politiche in un ruolo meramente ausiliario rispetto alla funzione strategica assoluta, nel suo modello esplicativo, dalla sociologia del fenomeno rivoluzionario. Cochin riprende l'ipotesi che, in vario modo, era stata elaborata da De Maistre, da Tocqueville e da Taine: la filosofia dell'Illuminismo ha preparato l'avvento della Rivoluzione. Ma come si è passati dal regno delle idee al piano degli eventi? Inoltre, postulando la linearità della successione storica e nessi causali troppo rigidi, non si corre il rischio di occultare «la discontinuità radicale delle insorgenze e le discordanze irriducibili che separano le differenti serie di discorsi e di pratiche»¹¹? Non sono proprio questi sviluppi imprevedibili a far sì che al termine di ogni ricostruzione storiografica l'evento ci venga restituito «come residuo di ogni tentativo di spiegazione»¹²? Ogni genealogia della Rivoluzione si scontra necessariamente con tali obiezioni di principio: il 1789 ha instaurato una configurazione politica e sociale in nessun modo riconducibile alle condizioni che l'hanno resa possibile.

Rigettando la tesi del complotto ordito dagli intellettuali, divulgata a suo tempo dall'abate Barruel, Cochin dimostra di essere consapevole delle aporie inerenti ad una interpretazione puramente filosofica della Rivoluzione francese. L'incontro con le opere di Durkheim fu, in questo senso, risolutivo. Che cosa apprese il giovane conservatore dal grande sociologo «progressista», in ordine al problema storiografico che lo assillava? Innanzitutto, che nelle comunità umane le idee si trovano sistematicamente associate ad istituzioni e pratiche sociali. In secondo luogo, che le disposizioni spirituali, incorporate nelle forme dello «spirito oggettivo», determinano il corso degli eventi in

¹¹ R. Chartier, *Le origini culturali della Rivoluzione francese*, Bari-Roma, Laterza 1991, p. 4.

¹² P. Ricœur, *Tempo e racconto*, I, Milano, Jaca Book 1986, p. 330.

modo spesso difforme dai calcoli degli agenti: la spontaneità del volere umano è limitata e condizionata dalla forza di costrizione sociale delle rappresentazioni collettive.

L'accorto impiego del metodo sociologico permetteva, agli occhi di Cochin, di articolare in modo nuovo il rapporto tra le origini intellettuali e la dinamica materiale della Rivoluzione¹³. Egli si mosse in una duplice direzione. Dapprima ricondusse la molteplicità delle voci e la varietà degli accenti della filosofia illuministica alla loro essenza unitaria: *una nozione costruttivistica della verità*. Poi individuò le pratiche sociali ed i supporti comunicativi nei quali quel paradigma, sia a monte che a valle della Rivoluzione, esercitò il suo magistero.

Nel corso del XVIII secolo, «l'uso pubblico della ragione» aveva ormai profanato i misteri della religione e della politica. I filosofi avevano infatti scoperto la comune vocazione legislatrice della ragione e della volontà. Come la *raison* trascende i dati dell'esperienza e li organizza secondo un principio d'ordine ricavato dalla sua stessa costituzione immanente, così la *volonté générale* ha il diritto di plasmare il corpo politico conformemente ad una idea di bene comune estranea alle rappresentazioni ordinarie della felicità e della giustizia.

L'analogia tra la spontaneità dell'intelletto e la sovranità del volere era da principio soltanto un'intuizione colta. Mancava ancora di quella energia addizionale, garantita da supporti sociali e circuiti comunicativi allargati, che sola avrebbe potuto trasformarla in una potenza storica. Ora, l'attitudine legislatrice del *Weltgeist* poté trasferirsi dai libri nella realtà allorché, nelle pieghe dell'Ancien Régime, si produsse il suo correlato sociale ed esistenziale, «le società di pensiero», delle quali il club giacobino avrebbe rappresentato il distillato più puro.

All'interno di queste associazioni, costituite su base puramente volontaria, si sperimentano abiti intellettuali radicalmente alternativi ai principi della tradizione europea. Esse ospitano un

¹³ Sull'uso limitato e circoscritto del metodo sociologico nella storiografia di Cochin, e più in generale sull'interpretazione delle società di pensiero quali 'culle' della socialità democratica, mi permetto di rimandare a N. Genghini, *La sociologia del giacobinismo di Augustin Cochin*, in «Studi Urbinati B» 66, 1993-94, pp. 709-738.

tipo di conversazione in cui il giudizio è sistematicamente disgiunto dall'azione, il pensiero dalla realtà, il disegno riformatore dal ragionevole calcolo delle sue conseguenze. Le implicazioni «gnoseologiche» di questo agire comunicativo sono profondi. L'intelligenza si emancipa progressivamente dal ruolo di testimone e di levatrice di una razionalità inscritta nelle cose. *Nessun significato obiettivo preesiste alla ricerca cooperativa della verità.* Si consolida, in tal modo, una forma di «economia psichica» (N. Elias) che, trascurando il principio di realtà, confida nel potere illimitato dell'agire umano. Inoltre, l'iniziale varietà delle opinioni soggiace, in queste associazioni, ad una inflessibile coazione all'unanimità: l'idea di verità come *consensus omnium* erode sottilmente la legittimità del dissenso.

I caratteri della «socialità democratica» sperimentata nella «repubblica delle lettere» sono gli stessi che ritroviamo all'opera nel club giacobino ed in tutte le fasi salienti della Rivoluzione. Quelle che erano semplici aporie ed incongruenze sul piano filosofico, cominciarono a sviluppare la loro coazione sul piano storico, portando alla luce le tragiche implicazioni dello *spirito dell'utopia*. In particolare, la mistica della nazione doveva condurre, per contrappasso, alla confisca della sovranità popolare da parte ora di una fazione, ora di un'altra. Inoltre, il culto dell'unanimità avrebbe dissolto il concetto stesso di opposizione in un sistema di pensiero che non riconosceva nessun ordine di realtà superiore alla legge democratica.

II. Critici ed estimatori del nuovo paradigma

Cochin ha inaugurato la corrente revisionistica in seno alla storiografia rivoluzionaria. Il suo ritratto apre la galleria dei pensatori che, risalendo la corrente dello «spirito del tempo», si sono opposti allo stereotipo della *rivoluzione borghese* ed al repertorio dei suoi collaudati argomenti. Naturalmente il posto strategico che gli spetta nell'albero genealogico del revisionismo doveva portargli, con i riconoscimenti degli estimatori, anche le severe critiche dei custodi del vecchio paradigma. A parte i rilievi che sottolineano i limiti tecnici e le lacune procedurali di un lavoro storiografico necessariamente datato, le perplessità

maggiori riguardano la vastità dell'ipotesi esplicativa in rapporto alla carente fondazione empirica dei suoi enunciati¹⁴.

Cochin costruisce modelli d'azione come le «società di pensiero», il «giacobinismo» o la «democrazia diretta», ma non distingue queste rappresentazioni stilizzate degli attori sociali dalla grande eterogeneità dei loro caratteri empirici e dei loro moventi concreti. Rimanendo sul piano dei *tipi ideali*, Cochin ed i suoi tardi epigoni hanno buon gioco nel presentare la dinamica politico-ideologica, depurata da ogni altra contaminazione, come il solo registro effettivamente determinante. Contrariamente alle migliori correnti della storiografia contemporanea, che si sono finalmente emancipate dal retaggio delle spiegazioni univoche di matrice hegeliana, la linea Cochin-Talmon-Furet vorrebbe riproporre la causa ideale quale principio decisivo «in ultima istanza» della comprensione storica. L'attenzione unilaterale accordata al conflitto per il monopolio della legittimità rivoluzionaria ripropone indirettamente l'esistenza di un *Weltgeist* che produce da se stesso le condizioni materiali della propria autorealizzazione.

Ora, un approccio che relega ai margini del nucleo intelligibile della Rivoluzione le formidabili aspettative di trasformazione sociale racchiuse nel suo simbolismo politico e ideologico, ignora colpevolmente la fertile prospettiva indicata a suo tempo da Lucien Febvre alla storiografia rivoluzionaria: «histoire de masses et non de vedettes; histoire vue d'en bas et non d'en haut; histoire logée surtout dans le cadre primordial des réalités économiques»¹⁵. Il modo di procedere del revisionismo storiografico, in definitiva, «richiama pericolosamente un impianto di tipo idealistico: da un lato il terreno degli avvenimenti, dove si innesca il meccanismo perverso che procede autoalimentandosi e costituisce l'anarchico svolgimento delle circostanze; dell'altro, l'operare di una sottile razionalità, una sorta di astuzia della ragione non percepita dai protagonisti, quasi attori inconsapevoli

¹⁴ Cfr. G. Carpinelli, *Augustin Cochin*, in *L'albero della Rivoluzione. Le interpretazioni della Rivoluzione francese*, a cura di B. Bongiovanni e L. Guerci, Torino, Einaudi 1989, pp. 131-138.

¹⁵ L. Febvre, *Combats pour l'histoire* (1953), cit. in H. Burstin, *La rivoluzione francese tra politica e ideologia: dibattiti recenti, tentazioni antiche*, in «Passato e Presente» 3, 1983, p. 158.

di una volontà trascendente che genera attraverso di essi le autentiche novità»¹⁶.

Come si vede, il dissenso nei confronti di Cochin e della sua posterità intellettuale fa appello ad un modello di comprensione storica fondato sull'articolazione apparentemente armoniosa di una pluralità di fattori causali: economici, sociali, politici, culturali. Le congetture della storiografia revisionistica non sono suscettibili di falsificazione in virtù dell'arbitrio metodologico col quale, isolando il conflitto politico-ideologico nel complesso e frammentario spettro degli eventi rivoluzionari, gli si riconosce un rango ed un'autonomia ingiustificati. Chi rigetta l'unilateralità di tale ambizione sembra dunque voler contrapporre una *epistemologia pluralista* all'inaccettabile regressione verso una concezione monistica del fenomeno rivoluzionario.

Tuttavia, l'esigenza di affrancare l'interpretazione della Rivoluzione dall'ipoteca di un modello *nomotetico* di comprensione storica non sembra essere pienamente soddisfatta nemmeno presso i critici del paradigma revisionistico¹⁷. Il tentativo di esprimere con categorie flessibili e differenziate il torrenziale flusso degli eventi rivoluzionari si scontra con le costrizioni intellettuali di una interpretazione speculare, benché di segno rovesciato, rispetto a quella che si rimprovera agli «idealisti». Esempio, in questo senso, è la disputa intorno al Terrore.

Furet, seguendo Cochin, sostiene che il Terrore esprime l'essenza dell'ideologia rivoluzionaria: le circostanze, invocate spesso come attenuanti, sono state in realtà abilmente manipolate dal vissuto psicologico dell'epoca, affinché assumessero il senso voluto nel quadro della competizione per l'accaparramento della volontà popolare¹⁸.

Al contrario, la linea «ortodossa» della storiografia rivoluzionaria situa il terrore all'interno del complesso rapporto fra la direzione politica e il movimento rivoluzionario di massa. Lo «spirito giacobino» si dispiegò a contatto con il multiforme e contraddittorio sviluppo delle aspettative popolari. La passione

¹⁶ H. Burstin, *La Rivoluzione francese*, cit., p. 156.

¹⁷ Sui limiti strutturali di una comprensione nomotetica della storia, cfr. P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, vol. I, cit., pp. 185-216.

¹⁸ Cfr. F. Furet, *Critica della Rivoluzione francese*, cit., pp. 71-90.

per i principi, retaggio delle antiche esercitazioni retoriche in seno alle società di pensiero, divenne *funzionale* agli sforzi per tenere sotto controllo una situazione magmatica ed imprevedibile. L'ideologia giacobina, in altre parole, compensò, sul piano delle rappresentazioni collettive, le enormi difficoltà di reperire un programma politico capace di soddisfare le rivendicazioni più disparate. «Insomma, il giacobinismo – al pari del Terrore – fu un'«improvvisazione»: (...), fu un insieme di pragmatismo e di tensioni utopiche maturato nel quadro di una situazione eccezionale, fu un fenomeno che ci ostiniamo a ritenere impensabile senza il concorso di circostanze (sì, proprio di circostanze) che nessuno storico concettualizzatore può cancellare, perché esse sono lì a richiamarci a tempi di ferro e di fuoco»¹⁹.

Il «discorso tragico e puro» del giacobinismo sulla sovranità popolare e sulla democrazia diretta rientra nell'ambito del controverso rapporto fra il momento direttivo e quello spontaneo della Rivoluzione. Per quanto importante, tale discorso non può godere, agli occhi dello storico empiricamente orientato sui fatti, di alcun privilegio. La dialettica tra i movimenti di massa e la sublimazione delle loro aspettative nell'autocoscienza delle classi dirigenti stabilisce una chiara sequenza logica: esiste un piano dell'evento rivoluzionario rispetto al quale i simboli della rigenerazione morale e politica della nazione appaiono come «derivazioni», non come «forze motrici»²⁰. Il giacobinismo va dunque inteso come un epifenomeno della Rivoluzione, una sorta di formazione sostitutiva del consenso popolare che le classi dirigenti avevano inutilmente cercato di aggregare attorno ad un programma di trasformazione sociale e politica sufficientemente articolato.

Come si vede, nel clima surriscaldato della contesa storiografica capita spesso che ciascuno si attesti su posizioni altrettanto dogmatiche di quelle che si rimproverano agli avversari. La critica del revisionismo non muove forse da una riformulazione, per quanto prudente, dello schematismo binario «struttura/sovrastruttura» di marxiana memoria? Nel riproporlo, ci si preoc-

¹⁹ L. Guerci, *Furet e la Rivoluzione francese*, in «Studi Storici» 21, 1980, p. 239.

²⁰ Cfr. G. Galasso, *Introduzione*, cit., p. 33.

cupa di emancipare lo schema dal suo determinismo immanente, incorporando il «salto nell'utopia» nel movimento stesso del «sociale». L'utopia diventa, in altri termini, «parte di quel fenomeno in cui gli uomini si aggregano per la trasformazione dell'esistente»²¹. Anche così, rimane però sostanzialmente oscuro il motivo per cui, agli occhi degli apologeti e degli avversari, la Rivoluzione è apparsa fin dal principio come un evento inscindibilmente politico e filosofico. Come si spiega la straordinaria divaricazione tra l'«orizzonte di attesa» e l'«esperienza», ovvero il piano delle cose accessibili, nella mentalità rivoluzionaria? Da dove nasce la fede nell'onnipotenza dell'agire umano? Perché la Rivoluzione ha immediatamente acquistato, in relazione all'entusiasmo o alla ripulsa che suscitava, ora il tratto dell'evento messianico ora quello di manifestazione demoniaca?

Le questioni appena menzionate ruotano attorno al carattere più enigmatico della Rivoluzione francese, quella singolare «mescolanza di generi», il politico ed il filosofico, «grazie al quale il 1789 si apparenta ad un'Annunciazione religiosa laicizzata, a una Promessa della ragione e dei diritti che si sostituisce a quella di Dio»²². Qual è dunque il motivo che impedisce a una certa tradizione storiografica di riconoscere l'oggettiva importanza della prospettiva inaugurata da Cochin? Si tratta soltanto di un dissenso metodologico, legato alla priorità che il revisionismo accorda alla causalità ideale in rapporto ad altri principi esplicativi dell'agire umano?

In realtà, questa divergenza di principio è acuita e resa in qualche modo insuperabile dalla esplicita *professione antimoderna* dello storico francese. Il retaggio familiare, la formazione intellettuale, il temperamento ascetico e lo stile benedettino della sua vita, le stesse circostanze struggenti ed epiche della sua morte lo resero completamente estraneo ai fondamenti spirituali della Terza repubblica e nettamente ostile alla laicizzazione della società francese perseguita dai suoi gruppi dirigenti. Tanto è bastato per situare Cochin nel solco della tradizione controrivoluzionaria, presentandolo come l'ideale punto di congiunzione tra

²¹ H. Burstin, *La Rivoluzione francese*, cit., pp. 171-2.

²² F. Furet, *Introduzione*, in *L'eredità della Rivoluzione francese*, a cura di F. Furet e M. Boffa, Roma-Bari, Laterza 1988, p. 3.

l'ispirazione apocalittica di De Maistre ed il nazionalismo aggressivo e antisemita di Maurras. La presunta unilateralità delle sue idee viene così ricondotta alla generale avversione di questa famiglia di spiriti nei confronti delle conquiste politiche e civili nate dalla Rivoluzione.

Fino a che punto si deve ritenere legittima l'iscrizione di Cochin nell'albo dei pensatori controrivoluzionari?

III. *Il retaggio familiare*

La patente di «storico reazionario» attribuita a Cochin è imprecisa in almeno due punti. Anzitutto essa collega rigidamente la teoria del giacobinismo all'indole antimoderna del personaggio, mentre è possibile dimostrare il carattere sostanzialmente accessorio, sul piano della riflessione storiografica, del suo rimpianto per l'Ancien Régime. In secondo luogo, lo stereotipo menzionato sussume erroneamente l'antimodernismo di Cochin nell'ambito di una tradizione culturale che, almeno parzialmente, egli rigettava. L'anomalia di Cochin rispetto alla corrente di pensiero che unisce De Maistre a Maurras è già in qualche modo inscritta nella sua biografia umana e intellettuale.

Egli era l'erede di un'antica ed influente dinastia di notabili parigini, autorevoli portavoce del punto di vista della Santa Sede nella vita pubblica francese. Suo nonno, Pierre-Suzanne-Augustin Cochin, si era adoperato per sottrarre il cattolicesimo francese alla rovinosa alternativa tra la difesa nostalgica dell'assolutismo ed il cedimento al nuovo spirito dei tempi. Aveva così cominciato ad esplorare il lascito della Rivoluzione ed a saggiare le istanze del mondo che essa aveva concepito, con la speranza di poter riconciliare talune di queste istanze, opportunamente emendate della loro carica antireligiosa, con la tradizione spirituale del paese.

La sua attenzione di studioso si concentrò sul fenomeno del pauperismo in Inghilterra e sulle condizioni degli operai in Francia. In relazione a questi problemi preparò importanti *Etudes sociales et économiques*, pubblicati postumi nel 1880. Il senso di queste ricerche trascendeva naturalmente la sfera degli interessi accademici: Pierre Cochin era oppresso, al pari dei primi «socialisti», dall'insopportabile spettacolo dell'indigenza

umana nella civiltà industriale ed auspicava la ricostruzione di un tessuto biologico della società che implicasse vincoli di obbligazione morale dei ceti abbienti verso le classi emarginate. Questo sentimento lo avvicinò a quanti erano impegnati nella edificazione teorica e pratica delle prime forme di cattolicesimo sociale.

In particolare, egli strinse amicizia con Frédéric Le Play. Questi, nella sua *Réforme sociale en France* (1864), aveva combinato l'eredità cattolica intransigente con il «mito» saintsimoniano del *bonheur* sociale: gli effetti perversi dell'individualismo economico e della proprietà privata dovevano essere temperati «attraverso un sistema di partecipazione delle *familles agricoles*, delle corporazioni, delle camere sindacali, degli istituti di *patronage* imprenditoriale modellati sull'*autorité paternelle*»²³. Egli contrapponeva la *famille-souche* a quella ormai del tutto *déracinée* degli agglomerati urbani. Inoltre, nel suo testamento spirituale, *Constitution essentielle de l'humanité* (1881), sostenne che solo l'universalismo cattolico poteva riuscire nell'opera in cui era fallito il cosmopolitismo illuministico: dar voce alla volontà della nazione senza scadere nella rappresentazione monistica della sua unità²⁴.

L'impegno politico avvicinò Pierre Cochin alle figure più eminenti del cattolicesimo liberale. Amico e biografo di Montalembert, egli intrattenne assidui e profondi rapporti anche con Lacordaire. Il gruppo si era ritrovato attorno al «Correspondant», quando nel 1855 Montalembert ne assunse la direzione. Sulle pagine della rivista ricorrevano le tesi destinate, nel lungo periodo, a mutare drasticamente il rapporto dei cattolici con i regimi delle libertà costituzionali. Anzitutto si pensava che un sobrio liberalismo, inteso come filosofia delle istituzioni pubbliche, fosse almeno altrettanto compatibile con la vita e la prosperità della Chiesa di quanto lo era stato, a suo tempo, l'Ancien Régime. Inoltre, memori della lezione di Tocqueville, i redattori del «Correspondant» ritenevano che la persistenza di un legame,

²³ M. Battini, *L'Ordine della Gerarchia. I contributi reazionari e progressisti alle crisi della democrazia in Francia 1789-1914*, Torino, Bollati Boringhieri 1995, p. 149.

²⁴ Cfr. F. Boiardi, *Storia delle Dottrine Politiche*, IV, Milano, Nuova Cei 1980, pp. 285-289.

per quanto indiretto, tra religione e vita pubblica, costituisse il solo antidoto alle tentazioni dispotiche della democrazia moderna: «Più si è democratici – scrive il Montalembert – più occorrerebbe essere cristiani; perché il culto fervente e pratico del Dio fattosi uomo è il contrappeso indispensabile di questa tendenza perpetua della democrazia a stabilire il culto dell'uomo che si crede Dio»²⁵.

In questo clima si profilò la possibilità di un rapporto inedito tra il cattolicesimo ed i regimi costituzionali: *L'Église libre dans l'État libre*. Attribuita comunemente al Montalembert, la paternità di questa formula va in realtà estesa all'intero circolo della rivista. Essa compare infatti per la prima volta in due lettere redatte da Pierre Cochin, che Montalembert inviò a Cavour munite della sua firma²⁶.

Il grande lascito intellettuale del nonno fu messo a frutto, sul piano politico, dal padre di Augustin Cochin, Denys. Più volte deputato al parlamento, egli operò in un clima di crescente antagonismo tra la Chiesa e lo Stato repubblicano. Le premesse di questo irrigidimento erano addebitabili ad entrambe le parti. Se è vero che l'episcopato, il mondo delle opere e delle congregazioni religiose, il clero alto e basso formavano da sempre «la struttura portante dell'opposizione al liberalismo»²⁷, è altrettanto vero che la storiografia rivoluzionaria, da Michelet a Aulard, aveva messo a disposizione dei repubblicani una devastante arma polemica, che essi non tardarono ad utilizzare contro la chiesa. Già Michelet, nella sua *Histoire de la Révolution française* (1847-51), individuò nell'*Ancien Régime Catholique* il vero responsabile delle calamità, feudalesimo e monarchia, che avevano ritardato l'avvento della sovranità popolare. La diagnosi storica enunciava indirettamente il compito politico della Terza repubblica: «Il compimento della fratellanza passa non soltanto attraverso la distruzione della Chiesa e delle istituzioni forgiate sul suo modello, ma attraverso la fine di ogni visione trascen-

²⁵ La citazione è riportata in F. Traniello, *Cattolicesimo e società moderna*, in *Storia delle Idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, V.: *L'età della Rivoluzione industriale*, Torino 1972, p. 586.

²⁶ Desumiamo questa notizia dalla *Enciclopedia Cattolica*, III, Firenze, Sansoni 1949, pp. 1905-06.

²⁷ M. Battini, *L'Ordine della Gerarchia*, cit., p. 27.

dentale: la Rivoluzione francese avrebbe dovuto essere la religione di sé medesima»²⁸.

In una situazione che tendeva ad accrescere nei due campi avversi il peso degli 'arrabbiati' e degli estremisti, Denys Cochin dimostrò in più occasioni, attraverso una non comune libertà di giudizio, di valutare le circostanze da un punto di vista superiore al dualismo moderno/antimoderno. Egli guidò, com'era prevedibile, l'opposizione parlamentare contro l'anticlericalismo del ministero Combes, che nel volgere di poche settimane escluse tutte le congregazioni religiose non ancora soppresse dall'insegnamento e ruppe le relazioni diplomatiche con la Santa Sede. Il tentativo di frenare l'espansione dello spirito repubblicano in una società che restava, agli occhi del governo, incomprensibilmente avvinta ai miti religiosi della sua infanzia, rientra indubbiamente nel *cliché* di un fiero avversario dello stato laico. Altri episodi della biografia politica di Denys Cochin non sembrano però compatibili con quei «codici del potere autoritario» che il cattolicesimo ufficiale aveva scelto quali simboli della propria avversione allo spirito repubblicano.

La testimonianza più eloquente della sua autonomia egli la rese durante la crisi politica che seguì il caso Dreyfus. Se l'antisemitismo, che contagiò in tale circostanza i circoli cattolici più intransigenti, può essere a buon diritto considerato la «sostanza ultima del rigetto delle istituzioni liberali»²⁹, allora bisogna riconoscere a Denys Cochin una collocazione inedita rispetto alle consolidate linee di frattura fra modernità e reazione, fra destra e sinistra.

«Il 22 giugno 1899 si costituisce il ministero Waldeck-Rousseau. Contro l'agitazione anti-Dreyfus, unita alla tentazione del colpo di Stato, si tratta di difendere i diritti della Repubblica 'costituzionale'. Per questa impresa di salvataggio, il presidente del consiglio presenta un governo che va da Galiffet a Millerand e trova in Parlamento il sostegno di parlamentari dell'opposizione che, come P. de Cassagnac o Denys Cochin, sono convinti dell'innocenza di Dreyfus. Ma un anno

²⁸ F. Furet, *L'idea di Repubblica e la storia della Francia nel XIX secolo*, in *L'idea di Repubblica nell'Europa moderna*, a cura di F. Furet e M. Ozouf, Roma-Bari, Laterza 1993, pp. 313-314.

²⁹ Cfr. M. Battini, *L'Ordine della Gerarchia*, cit., pp. 335 ss.

più tardi, nell'aprile e nel maggio del 1900, questi due parlamentari hanno cambiato schieramento. Essi promuovono infatti una interpellanza al governo sulla politica anti-religiosa, in particolare sull'obbligo fatto ai futuri funzionari pubblici di seguire tre anni di insegnamento all'università. E Denys Cochin protesta concludendo che i repubblicani non avevano mai rispettato le leggi della libertà, la cui difesa spettava al contrario ai partiti di 'tradizione parlamentare'»³⁰.

La defezione di Denys Cochin non fu l'esito di un ravvedimento politico-ideologico. Egli continuò a riconoscere l'opportunità di proteggere la repubblica costituzionale dalla minaccia dell'agitazione antisemita. Ciò che sconcertava il deputato cattolico era piuttosto il proposito repubblicano di sostituire alla religione tradizionale una religione civile ostile all'idea di trascendenza. La denuncia della *teologia politica* inscritta negli atti del governo repubblicano non alterò in alcun modo la fede di Cochin nell'innocenza dell'ufficiale ebreo Alfred Dreyfus. Si trattava, peraltro, di una convinzione razionale e non sollecitata dalle circostanze, una certezza radicata nella visione del cattolicesimo e dei rapporti col mondo moderno che lo stesso Leone XIII, nel mezzo della controversia, aveva esemplarmente riassunto.

«Intervistato da un giornalista del Figaro nel marzo del 1899, dopo aver deplorato lo spettacolo offerto dalla Francia con questo 'scandalo cosmopolita', egli sottolinea le assurdità delle sue lotte partigiane; e si chiede se, in pratica, la vera accusata non sia la Repubblica: il che è un modo come un altro per condannare l'agitazione realista. Il Papa conclude facendo comprendere chiaramente la posizione ufficiale della Chiesa: "La nostra religione ha già consacrato la giusta causa di migliaia di martiri (...). Il nostro Maestro, dal Calvario, ci impartisce il suo insegnamento. Felice la vittima che Dio riconosce abbastanza giusta da identificarne la causa con quella del proprio Figlio immolato". Così, la più alta autorità della Chiesa non esitava a paragonare la passione dell'Isola del Diavolo a quella del Golgota, Dreyfus a Cristo»³¹.

³⁰ O. Rudelle, *Il «legicentrismo» repubblicano*, in *L'idea di Repubblica*, cit., pp. 483-4.

³¹ A. Dansette, *Chiesa e società nella Francia contemporanea*, vol. II, Firenze, Vallecchi 1959, p. 264.

La testimonianza politica ed intellettuale della famiglia Cochin era dunque spontaneamente radicata negli umori più profondi del pontificato leonino. D'altra parte, la carente assimilazione del magistero petrino presso settori cospicui ed influenti del cattolicesimo francese conferiva alle posizioni di Denys Cochin un tratto di assoluta originalità. Se è vero che a partire dal 1894 il caso Dreyfus «affrettò l'identificazione della sinistra con la Repubblica e della destra col modello gerarchico, ispirato allo schema del cattolicesimo intransigente (...), ma ora corroborato da un nazionalismo aggressivo ed antisemita»³², è altrettanto vero che la posizione di Denys Cochin costituì, in tale contesto, una notevole eccezione e l'indicazione di un percorso affrancato dal dilemma modernismo / antimodernismo.

IV. *Uno storico reazionario?*

Il giovane Augustin si trovò dunque immerso in cosmo familiare saturo di umori politici e culturali. Il nonno ed il padre non avevano subito passivamente la secolarizzazione dei costumi e l'emarginazione dei cattolici dalla vita pubblica. Saggiarono anzi le opportunità che lo stato costituzionale lasciava intravedere ad uno sguardo non pregiudizialmente ostile nei suoi confronti. In questo clima, Augustin sviluppò una sensibilità per la tradizione che si discostava radicalmente dal culto nostalgico e risentito del passato istituito da De Maistre e perfezionato da Maurras. Ciò accadde a dispetto degli ambienti frequentati durante il suo *corsus studiorum*, tutti rigorosamente impregnati di spirito conservatore.

Nato nel 1876, dopo aver conseguito contemporaneamente una licenza in lettere e una in filosofia, Cochin fu ammesso, primo in graduatoria, all'«Ecole des chartes» e ne uscì nel 1903, ancora primo, con una tesi su *Le Conseil et les réformés de 1652 à 1658*. Sappiamo che, di lì a pochi anni, tra i docenti dell'«Ecole des chartes» e delle Facoltà parigine di Medicina e di Legge l'Action Française avrebbe reclutato i suoi quadri superiori. Eppure Cochin non dimostrò alcuna sensibilità per quel magistero.

³² M. Battini, *L'Ordine della Gerarchia*, op. cit., p. 26.

Al contrario, egli iscrisse di diritto la teologia politica di Maurras tra le «cattive apologie dell'ordine cristiano», al pari di quella modernista:

«c'est quand le corps s'affaiblit, quand le lien social se relâche, quand l'élan se ralentit, que parait le souci de l'union, de la défense commune du corps social pour lui-même, dans son Etre physique. Après la crise protestante du XVI siècle, le terme social 'catholique' prend, dans l'église officielle, la place du mot réel 'chrétien'. Le moderniste, poussant au bout du mouvement, voudrait mettre l'église à la place de Dieu. Et aujourd'hui même, il en est qui mettent le corps avant l'esprit, l'ordre avant le but: M. Maurras défend le corps pour l'ordre qu'il présente; M. Le Roy compromet l'esprit; c'est la même doctrine: intellectuelle chez Le Roy, matérialiste chez Maurras³³».

Questo severo giudizio sul fondatore dell'Action Française colpiva a ritroso anche colui che per primo aveva celebrato il principio gerarchico ed autoritario incarnato nella Chiesa cattolica quale archetipo di ogni buona organizzazione politica: il barone De Maistre. Questi si attendeva, come paradossale epilogo della stagione rivoluzionaria, la restaurazione di quel rapporto organico tra stato e religione che si era cercato vanamente di spezzare. Ai suoi occhi un potere è in tanto efficace, in quanto dispone di attributi sacrali e misterici che, circondando con un velo di oscurità le sue origini, vanificano qualunque disputa intorno alla sua legittimità. Un simile culto dell'autorità religiosa, modello di una sovranità irresistibile ed arbitraria, era agli antipodi della sensibilità di Cochin.

«Si quelque chose déshonore l'église, c'est l'adhésion pharisaïque à la forme, à l'extérieur, sans le fond. S'il est un anathème, c'est contre ceux qui adhèrent au corps et ignorent l'Ame. C'est le plus grand crime qu'ils puissent commettre contre la foi.

Le jour où celle-ci est convaincue d'illusion, d'erreur, d'imposture, peu importe qu'on croie ou non, qu'on rende ou ne rende pas l'hommage à sa vertu sociale. Elle s'évanouit, et le corps social, église ou

³³ A. Cochin, *Abstraction révolutionnaire et réalisme catholique*, Paris, Desclée 1935, pp. 52-53. Il libro è una selezione di appunti, note ed osservazioni tratti dal lascito manoscritto dell'autore.

patrie, comme un corps sans Ame et sans vie, privé de sève, meurt et sèche sur pied»³⁴.

La formazione di Cochin si compì nell'ambito di una temperie culturale curiosamente dissonante rispetto ai canoni del nuovo conformismo repubblicano. L'esordio del nuovo secolo fu accompagnato da un generale ripensamento dei fondamenti del sapere filosofico, letterario, scientifico. Cominciarono allora audaci sperimentazioni nei campi più diversi della cultura francese ed europea. In questi anni «Bergson pubblica *L'évolution créatrice* (1906), Croce si separa dal marxismo e teorizza l'arte come momento di conoscenza 'ingenua', Maurras trasforma in quotidiano una rivista (*L'Action française*) che egli aveva fondato nel 1899, Sorel abbandona il socialismo ufficiale e pubblica *Les réflexions sur la violence* (1906), Mosca e Pareto distruggono le fondamenta dell'egualitarismo democratico, Péguy incontra lungo il suo itinerario intellettuale la spiritualità cristiana. Nel mondo dell'arte e della letteratura il paesaggio è ancora più ricco di messaggi inquietanti. Dal cattolicesimo di Claudel (*L'annonce faite à Marie*, 1912) all'atto gratuito di Gide (*Les Caves du Vatican*, 1913), dall'estetismo anarchico e aristocratico di Barres a quello di D'Annunzio, dal cubismo al futurismo, da Kafka a Freud, dal *Sacre du printemps* di Stravinsky a *Alcools* di Apollinaire (1913), tutto sembra contraddire la filosofia dell'*establishment*. L'irrazionale, l'inconscio, il fantastico, l'assurdo, e la volontà di potenza di Nietzsche che, morto nel 1900, ha lasciato in eredità al secolo, sono ormai i temi dominanti della generazione che sta marciando verso la guerra mondiale»³⁵.

Dispensato da ogni preoccupazione professionale grazie al patrimonio familiare, immerso in uno stile di vita benedettino incompatibile con la frequentazione di circoli e sodalizi culturali, Cochin sembra apparentemente estraneo ai tumulti spirituali del suo tempo. Egli è unicamente assillato dall'enigma della Rivoluzione e dal suo episodio più oscuro, il giacobinismo. Terminati gli studi, si dedica, dopo una lunga esplorazione degli ar-

³⁴ *Ivi*, p. 53.

³⁵ S. Romano, *L'attualità di uno storico*, cit., pp. 13-14.

chivi di provincia, ad uno studio minuzioso della campagna elettorale del 1789 per gli Stati generali, prima in Borgogna (1904), poi, in modo ancor più dettagliato, in Bretagna (1905-1909). Nel frattempo si era fatto conoscere dal pubblico colto con un brillante saggio, *La crise de l'histoire révolutionnaire. Taine et M. Aulard* (1908), comparso in due riprese su «Le Correspondant». Egli intervenne in difesa del celebre scrittore duramente attaccato, in un libro dell'anno precedente, dal titolare della cattedra di Storia della Rivoluzione francese appena inaugurata alla Sorbona.

Dal 1908 fino al drammatico epilogo della sua vita, consumatosi l'8 luglio del 1916 nel corso degli aspri combattimenti sulla Somme, Cochin lavorò ad una storia generale del Terrore, prevista in circa dieci volumi. L'imponente raccolta di fonti riguardante gli *Actes du gouvernement révolutionnaire (23 août 1793-23 juillet 1794)*, che doveva preparare la redazione vera e propria dell'indagine, benché già pronta nel 1914 venne pubblicata soltanto nel 1920. Nell'ultimo tormentato scorcio della sua breve esistenza, durante una lunga e dolorosa convalescenza in seguito alle ferite riportate nelle prime fasi dei combattimenti, Cochin redasse alcuni capitoli di un discorso preliminare alla storia del Terrore che poi un suo amico ed allievo, Charles Carpentier, integrò con altri manoscritti e pubblicò postumo con il titolo *La Révolution et la libre-pensée* (1924)³⁶.

Negli scritti di Cochin, lo si è già osservato, non si trovano che rari e sprezzanti riferimenti al paesaggio culturale della sua epoca. L'unica presenza consistente è quella di Durkheim e, in modo più sfumato, di M.J. Ostrogorski. Del primo aveva letto e meditato *Les Règles de la méthode sociologique* (1899), del secondo aveva apprezzato *La démocratie et l'organisation des partis politiques* (1903). Si era inoltre occupato del sistema politico americano leggendo in particolare *The American Commonwealth* di J. Bryce, apparso a New York agli inizi del secolo. Da questi autori egli trasse un'intuizione fondamentale, che avrebbe potuto conferire una nuova intelligibilità alla dinamica rivoluzionaria: «studiando i fatti sociali, la sociologia s'imbatte in cause

³⁶ Tr. It. *Meccanica della Rivoluzione*, Milano, Rusconi 1971.

più profonde delle ragioni riflesse, delle intenzioni formulate, delle volontà concertate»³⁷.

L'interesse per la sociologia in un intellettuale conservatore non giustifica alcuna sorpresa. Al di là di un favorevole retaggio familiare, come nel caso di Cochin, lo sviluppo delle scienze sociali veniva in soccorso alle suggestioni corporative e neoaristocratiche di molti cattolici intransigenti. Le opportunità racchiuse in questo insolito connubio furono percepite con chiarezza dal fondatore dell'Action Française:

«Avevo letto, credo con notevole profitto, Taine e Le Play. Il loro modo di trattare la questione si era imposto da solo: andai a rivedere Joseph de Maistre, lo rilessi meglio, come Bossuet, e mi accostai a Comte e Renan. Comte demoliva la perniciosa e faziosa opposizione tra gli interessi del governo e quelli del governato, poiché quest'ultimo ricava maggior vantaggio nell'essere diretto e guidato, quando, in fondo, la carica del capo serve solamente a deludere, più che a retribuirli, gli ambiziosi e i cupidi: nel seguire si ha passo più fermo che nel condurre! Renan riuscì a rendermi comprensibile il servizio che qualsiasi élite, sinceramente assorta nelle preoccupazioni più importanti, rende e deve rendere, anche involontariamente, a qualsiasi moltitudine»³⁸.

Cosa c'è di tanto attraente nell'approccio sociologico, per chi avversa l'eredità della Rivoluzione francese? Si tratta indubbiamente del ruolo determinante che essa assegna alla «lenta ed occulta azione delle istituzioni e dei rapporti sociali»³⁹ nella formazione dell'identità individuale e collettiva. Valorizzando quegli aspetti dell'esistenza umana nei quali perde rilievo il ruolo dell'intenzione mentre cresce il peso dell'imponderabile, la sociologia sembrava offrire un solido fondamento all'interpretazione transpolitica della Rivoluzione che, a partire da De Maistre, i cattolici intransigenti avevano sviluppato. Essi percepirono la distruzione della monarchia assoluta come l'epilogo di un dramma metafisico di proporzioni epocali. Lo scarto fra la modestia dei protagonisti e la straordinaria eco delle loro gesta sembrava attestare l'esistenza di una teleologia nascosta anche agli spiriti

³⁷ *Ivi*, pp. 131-32.

³⁸ C. Maurras, *Au Signe du Flore*, Paris 1933, cit. in M. Battini, *L'Ordine della Gerarchia*, cit., p. 340.

³⁹ A. Cochin, *Lo spirito del giacobinismo*, cit., p. 137.

più lungimiranti. Il carattere a un tempo democratico e provvidenziale della Rivoluzione metteva così in luce le invincibili coazioni, le «limitazioni sistemiche», a cui si trova sottoposta la spontaneità dell'agire nella storia.

Proprio l'organico intreccio tra metafisica e politica postulato da De Maistre doveva suscitare, a ritroso, l'interesse delle scienze sociali per le tesi del pensatore savoiardo e di altri eminenti apologeti della Restaurazione, come Bonald e Donoso Cortés⁴⁰. Secondo R. Nisbet, esiste una relazione circolare fra i concetti essenziali della sociologia (il primato del sociale sull'individuale, l'interdipendenza funzionale degli elementi sociali, la necessità del sacro, i corpi intermedi, gli ordini gerarchici, l'analisi degli effetti disgreganti della modernità) e l'eredità del pensiero conservatore⁴¹.

Se dunque non abbiamo motivo di stupirci per la consistente presenza dell'arsenale sociologico nell'opera di Cochin, dobbiamo tuttavia constatare l'originalità del suo impiego. Egli non se n'è servito per «maledire la costrizione democratica», com'era molte volte accaduto in passato, bensì per sottoporre al metodo d'indagine appreso sulle pagine di Durkheim la stessa temperie storica che aveva legittimato e generalizzato il suo uso.

«Prendiamo la filosofia [*che preparò e poi governò la Rivoluzione*] non più come uno spirito che si definisce per il suo fine, e neppure per una tendenza che si spiega con il suo esito, ma come una cosa, come un fenomeno intellettuale che è risultato necessario ed inconsapevole di certe condizioni materiali di associazione». [*Certo può sembrare irriverente*] «trattare (...) come una cosa inerte e cieca il 'pensiero moderno'». [*Ma proprio il pensiero moderno costituisce il miglior esempio di questo modo di procedere, giacché*] «da Renan a Loisy ci ha forniti di una nuova teologia e di una nuova esegesi, che rintuzzando l'assalto individualista del XVI secolo e prendendo la fede tra due fuochi, antepone la Chiesa a Cristo, la tradizione al Vangelo, spiega il 'morale' con il 'sociale'. Non vedo perché questa chiesa soltanto [*il pensiero moderno*] do-

⁴⁰ Cfr. C. Schmitt, *Le categorie del «politico»*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, Il Mulino 1972, pp. 75-86; cfr. R. Spaemann, *Die Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. Bonald*, München 1959.

⁴¹ Cfr. *La tradizione sociologica*, Firenze 1977.

vrebbe sfuggire alla critica che essa ha inventato, applicandola senza alcuna benevolenza alle altre»⁴².

Questo giudizio lascia intravedere, nelle pieghe del riserbo intellettuale di Cochin e malgrado la sua apparente estraneità allo spirito del tempo, un'attitudine eminentemente «moderna». Che cosa rappresentano le multiformi voci che si levano in seno alla cultura europea al passaggio del secolo, se non un controcanto al disegno di una compiuta razionalizzazione della vita pubblica concepito durante la Rivoluzione? Applicando il metodo sociologico al pensiero moderno, Cochin adombra la vera natura di questo controcanto. L'esaltazione delle dimensioni oniriche, visionarie, compulsive dell'agire umano non può essere semplicemente messa in conto ai nostalgici dell'Ancien Régime. La crisi della razionalità, stigma del nuovo secolo, è piuttosto il termine di una oscillazione immanente al razionalismo stesso, il frutto di una «patologia dell'attività di conoscenza» che affonda nelle premesse costruttivistiche del pensiero moderno.

Sotto questo profilo, anche la rappresentazione dualistica della politica, che si consolida agli inizi del Novecento, acquista un significato «metapolitico». La scissione della sostanza morale della nazione in una «destra» e una «sinistra», consumatasi nel corso della breve avventura umana di Cochin, verrà ossessivamente evocata dalle due sponde per occultare gli «scambi» ed i «prestiti» reciproci. In altre parole, la comprensione della condizione umana alla luce di questo dualismo prelude alla costruzione di un «mito», che nasconde alla *raison politique* l'instabilità dei suoi stessi fondamenti. Destra e sinistra, trasformate in «categorie della memoria», hanno da allora «garantito l'identità di molti conflitti politici di natura diversa»⁴³. Ma sono soprattutto servite a dirigere l'attenzione del razionalismo moderno verso le minacce che incombono ai suoi confini, distogliendolo da un onesto esame delle potenze disgregatrici che operano nel suo stesso grembo. Studiando la «deriva giacobina», Cochin ha descritto la *dialettica dell'Illuminismo* in termini singolarmente

⁴² A. Cochin, *Lo spirito del giacobinismo*, cit., p. 44.

⁴³ M. Battini, *L'Ordine della Gerarchia*, cit., p. 28.

affini a quelli che ritroviamo nelle pagine di un maestro della sociologia contemporanea:

«L'Illuminismo, con la sua contraddizione di critica e pretesa di verità, urta contro i propri confini. Può usare figure argomentative storicizzanti e funzionalizzanti per smascherare le posizioni contrarie e per imporre se stesso. In questo modo ha accompagnato e fatto conoscere il crollo della stratificazione cetuale-clericale della vecchia Europa. Può superare la propria collocazione storica e generalizzare le proprie proposizioni, solo inquadrando il problema di riferimento della propria critica nella stratificazione sociale. Allora può fare 'critica ideologica'. Ma non può consentire un controilluminismo, non può autoriflettersi e non può quindi rivolgere verso se stesso la relativizzazione storico-funzionale. Ha bisogno di una buona terminologia per avere la coscienza pulita»⁴⁴.

V. Conclusioni

Proviamo, infine, ad articolare i punti salienti e le implicazioni teoriche del paradigma inaugurato da Cochin.

A) È stato giustamente osservato come Cochin tenda a presentare le «società di pensiero» come eruzioni improvvise dello spirito rivoluzionario nel grembo di una società organica ancora sostanzialmente intatta⁴⁵. L'analisi di breve periodo è però necessariamente unilaterale. Essa addebita infatti il collasso dell'Ancien Régime alla «macchina giacobina» ed alla sua eccezionale maestria nel sopprimere la concorrenza per il potere attraverso la confisca ideologica della volontà popolare. In tal modo Cochin avrebbe evitato domande inquietanti riguardo le «ragioni storiche del declino del mondo con cui egli si è totalmente identificato», assolvendo il passato da qualsiasi responsabilità⁴⁶. Lo stesso De Maistre, a suo tempo, era incorso nella medesima aporia. Se la Rivoluzione «non è stata semplicemente un evento ma un'epoca, allora essa affonda le radici in quel passato che si vorrebbe idealizzare». Essa scaturisce cioè dal «graduale pro-

⁴⁴ N. Luhmann, *Struttura della società e semantica*, Roma-Bari, Laterza 1983, p. 8.

⁴⁵ Cfr. F. Furet, *Critica della Rivoluzione francese*, cit., pp. 147-181.

⁴⁶ S. Romano, *L'attualità di uno storico*, cit., p. 10.

cesso di erosione del soprannaturale e della tradizione operato dalle forze disgregatrici del Protestantesimo e dell'Illuminismo»⁴⁷. È tuttavia impensabile che queste energie distruttive si siano andate accumulando in seno alla vecchia società senza la collaborazione della monarchia borbonica e degli istituti dell'ancien Régime. L'evento traumatico della Rivoluzione va dunque inscritto nelle trasformazioni di lunga durata della società francese, e l'analisi di Cochin integrata con quella di Tocqueville. Soltanto la congiunzione delle due prospettive spiega in modo credibile la moltiplicazione delle «società di pensiero» e la crescente influenza degli intellettuali nei decenni che prepararono la Rivoluzione: l'opera accentratrice della monarchia assoluta aveva infatti allontanato dagli affari e dalle responsabilità pubbliche gli scrittori, gli oratori, i filosofi⁴⁸.

Posta in questi termini, la genealogia delle società di pensiero riacquista quella profondità storica che l'approccio sociologico di Cochin sottovaluta. La combinazione delle due prospettive, peraltro, non sembra affatto ridimensionare il valore della sua interpretazione, benché il discorso di Cochin si presti talvolta a qualche equivoco. La sua intuizione di fondo resta decisiva: i giochi linguistici nei quali prende corpo, al riparo dai prosaici assilli della vita quotidiana, la nuova «socialità democratica», non sono semplici atti di ritorsione. Il loro costruttivismo non può essere francamente dedotto dall'emarginazione sociale che la «Repubblica delle lettere» soffre sotto la monarchia assoluta. La produzione dell'opinione unanime esige, per funzionare, non solo un meccanismo associativo ed un registro comunicativo affrancati dal principio di realtà, ma anche, e innanzitutto, l'idea che il bene comune non sia tale fin quando non è riconosciuto e voluto da tutti⁴⁹. Senza questo assunto metapolitico, che concepisce la giustizia sociale come il frutto di un'autodeterminazione collettiva, non si spiegherebbe l'ossessione giacobina per le raffigurazioni monistiche della volontà popolare e, correlativamente, la sua resistenza ad ammettere la legittimità del dissenso.

⁴⁷ M. Boffa, *La controrivoluzione*, in *L'eredità della Rivoluzione francese*, cit., p. 76.

⁴⁸ Cfr. R. Chartier, *Le origini culturali*, cit., pp. 10-19.

⁴⁹ Cfr. R. Spaemann, *Per la Critica dell'Utopia politica*, Milano, Angeli 1994, pp. 109-26.

B) Il paradigma inaugurato da Cochin aggrega le multiformi caratteristiche del fenomeno rivoluzionario intorno ad un nucleo intelligibile, costituito dall'immagine culturale dell'uomo e del suo destino che si è trovata ad essere dominante in quella fase storica. Le coordinate di questa immagine sono ormai sufficientemente note. I giacobini elaborarono l'esperienza dell'oppressione e dell'ingiustizia sociale sulla base di una filosofia politica che aveva storicizzato la malvagità della natura umana, dischiuse la prospettiva di una indeterminata perfettibilità della storia e assegnato alla politica il compito di realizzare la felicità pubblica. Ciò che abbiamo chiamato «filosofia politica» non è tanto un magistero esplicito, quanto una disposizione spirituale generalizzata. Essa stabilizzò ed assicurò l'unità di un evento che, al pari di ogni altro fenomeno epocale, incorporava aspettative eterogenee e ridondanti.

Questa «economia psichica» opera, nel corso della Rivoluzione, in due modi. Da un lato, legittima agli occhi dei francesi la distruzione del vecchio ordinamento politico e sociale. Dall'altro, determina la direzione lungo la quale le classi dirigenti cercano risposte alle sfide delle circostanze. Essa dunque rappresenta un oggettivo elemento di continuità nei diversi momenti di sviluppo della Rivoluzione, il linguaggio all'interno del quale i suoi attori maturano la coscienza del loro compito storico.

La filosofia della storia di Cochin, è importante osservarlo, non va confusa con quella hegeliana. Per Hegel, com'è noto, la storia è lo svolgimento di un'unica essenza razionale, che dispiega la sua intenzionalità nascosta utilizzando astutamente le passioni degli individui e le ambizioni degli stati. Al contrario, la riabilitazione della causalità ideale in Cochin ha un carattere metodologico e non metafisico. Essa enuncia semplicemente una regola della comprensione storica, la quale afferma che i suoi oggetti, anche quando sembrano trascendere, come le «entità societarie», la sfera dell'agire individuale, restano pur sempre manifestazioni di intelligenza e di riflessività⁵⁰. La condotta umana, in qualunque circostanza, va accolta come un'autorivelazione

⁵⁰ Cfr. P. Ricœur, *Tempo e racconto*, vol. III: *Il tempo raccontato*, Milano, Jaca Book 1988, pp. 317-365.

prudenziale dell'agente piuttosto che come sublimazione di pulsioni fondamentali o istinti gregari. «La risposta di un agente alle sfide della sua situazione è una comprensione, non la risoluzione di una tensione organica»⁵¹.

La riabilitazione della causalità ideale cerca così di sottrarre l'agire umano allo spirito riduzionistico di un diffuso canone interpretativo, il quale si serve preferibilmente di categorie come processo, struttura, funzione. Dapprima, esso tende ad isolare le radici prosaiche e magmatiche della condotta umana dalla componente simbolica e riflessiva che nobilita i suoi inconfessabili moventi. Poi cerca di reintrodurre il momento culturale nel contesto sistemico della prassi sociale come suo epifenomeno o sovrastruttura. In questo modo va però smarrito il carattere saliente della prassi umana, ovvero il raccordo tra l'assunto metapolitico dell'agente ed il suo orientamento verso scopi e beni storici circoscritti. La condotta umana oscilla infatti fra il presagio della perfetta felicità e la ricerca di soddisfazioni delimitate. Questo spiega perché l'azione, anche nella considerazione prescientifica, appare come una straordinaria opportunità di «autorivelazione» e «autorealizzazione». Trascurare tale raccordo significa spogliare l'azione del suo tratto autenticamente umano ed intenderla come un tipo particolarmente complesso di movimento naturale⁵².

C) Che rapporto intercorre fra l'assunto metapolitico del giacobinismo ed il regime del Terrore? Joseph De Maistre ha evocato efficacemente la disposizione spirituale che alimentò la Rivoluzione. Nel suo nucleo più profondo essa gli apparve come un'autentica insurrezione contro Dio, la cui potestà creatrice veniva sfidata nel modo più temerario: «tutto ciò che esiste non ci piace, perché il tuo nome è scritto su tutto ciò che esiste. Vogliamo distruggere ogni cosa e rifarla senza di te»⁵³. Si tratta, in altre parole, di una intuizione rigorosamente immanentistica della natura umana, che la politica può modificare a piacimento.

Cochin, a dire il vero, non ha mai tematizzato direttamente il

⁵¹ M. Oakeshott, *La condotta umana*, Bologna, Il Mulino 1985, p. 67.

⁵² *Ivi*, p. 120.

⁵³ J. De Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines* (1814) cit. in D. Fisichella, *Il pensiero politico di De Maistre*, Bari-Roma, Laterza 1993, p. 10.

potenziale religioso dell'ideologia rivoluzionaria, che non era invece sfuggito a Durkheim: «Questa attitudine della società ad erigersi un dio o a creare degli dei non fu visibile da nessuna parte se non durante gli anni della Rivoluzione. In questo momento, in effetti, sotto l'influenza dell'entusiasmo generale, certe cose, puramente laiche per natura, furono trasformate dall'opinione pubblica in cose sacre: sono la Patria, la Libertà, la Ragione»⁵⁴.

L'assenza di un riferimento esplicito al ruolo dell'ideologia giacobina, quale «supporto di un certo numero di traslazioni di sacralità»⁵⁵, non deve però ingannare. Cochin giunse a diagnosticare per altre vie ciò che nell'assunto metapolitico della Rivoluzione annunciava l'avvento delle «religioni secolari». Qual è il punto di partenza del movimento che affranca la politica dall'ordine del relativo, spingendola ad usurpare funzioni e ruoli di carattere religioso? Dalle pagine di Cochin si evince una risposta sufficientemente chiara: il perfettismo dello spirito illuministico, che consta di due fenomeni congiunti. Il primo è un *patologia della conoscenza*, il secondo una *hybris della volontà*.

In un caso, il pensiero moderno si avvita in un insostenibile paradosso, che suona all'incirca così: «affirmer l'intelligible, c'est-à-dire nier l'être». Si ritiene comunemente, infatti, che «l'effort permanent de la pensée soit de diminuer la part du donné dans nos connaissances». Ma così si approda necessariamente al più rigoroso idealismo: «l'être n'est connaissable intellectuellement (...) que dans la mesure où il n'est pas»⁵⁶. Già in questa conclusione è adombrata la seconda radice del perfettismo, che a differenza della prima si riconosce per il suo marcato tratto volontaristico. Se, come ritiene il pensiero moderno, «la vérité a la forme d'une de nos opinions»⁵⁷, allora la verità è l'opera di una costruzione sociale o di una prestazione collettiva, mai un ordinamento intelligibile preesistente. Non deve dunque sorprendere che la Rivoluzione abbia potuto rivestirsi di tutti gli attri-

⁵⁴ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit. in J.P. Si-ronneau, *Rivoluzione francese: nascita dello statalismo e della ideocrazia*, in *Libertà e Potere: la questione della democrazia*, a cura di I. Colozzi, Bologna, Framil 1989, p. 101.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ A. Cochin, *Abstraction révolutionnaire*, cit., pp. 34-5.

⁵⁷ *Ivi*, p. 35.

buti tradizionalmente riservati a Dio: si tratta di un fatto del tutto coerente con lo spirito costruttivistico del pensiero moderno.

D) Le traslazioni di sacralità promosse dal giacobinismo sembrano comprovare una certa affinità antropologica tra il rivoluzionario e l'uomo religioso. Entrambi, in effetti, sono insoddisfatti del mondo, e portati a trascenderlo nella sua immediatezza. Entrambi tendono cioè a «considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione»⁵⁸. Essi però divergono radicalmente nella valutazione del finito. L'uomo religioso sa di essere moralmente coinvolto nel perverso meccanismo che riproduce le dissonanze della condizione umana. Il rivoluzionario, per contro, rigettando l'ipotesi di una colpa originaria, addebita agli avversari politici l'alienazione e l'infelicità del suo presente: ogni evento funesto reca l'impronta di una volontà ostile. Se l'uomo religioso è incline a perdonare ad ogni cosa il suo limite, l'attitudine prometeica si lega, nel rivoluzionario, ad un certo *disprezzo per il finito*: tutte le cose sono in se stesse contraddittorie, e come tali meritano di perire.

Sotto questo profilo, il Terrore appartiene all'essenza stessa del fenomeno rivoluzionario. La dittatura della volontà generale dovrebbe permettere a ciascuno di obbedire unicamente a se stesso. Ma questo «sé» è in realtà un «io diviso», scisso tra l'ossequio formale alla legge e l'irresistibile richiamo delle passioni. L'ideologia rivoluzionaria non può abbracciare entrambi i lati della contraddizione, ed infatti oscilla storicamente fra due estremi: in alcuni casi ha avvallato il dispotismo della ragione universale, in altri ha assecondato il «trionfo bacchico» delle passioni.

L'unità di moralismo ed immoralismo tipica della politica giacobina spiega «il contrasto fra la benignità delle teorie e la violenza degli atti»⁵⁹. Il mistero racchiuso in questa «eterogenesi dei fini» richiamò l'attenzione di De Maistre. Scandalizzati dal ripugnante spettacolo della sofferenza umana, i giacobini inse-

⁵⁸ T.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi 1979, p. 304.

⁵⁹ A. de Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution*, cit. in G. Galasso, *Introduzione*, cit., p. 30.

guirono il fantasma della perfezione sociale invece di applicarsi più sobriamente alla redistribuzione delle disuguaglianze. Ma il cumulo di lutti che si lasciarono alle spalle ed il miserevole epilogo delle loro ambizioni costituiscono «l'immagine stessa della nullità di ogni sforzo per governare il destino umano»⁶⁰. L'esito tragico ed apparentemente insensato della Rivoluzione contiene però un risvolto provvidenziale, poiché apre la strada alla restaurazione dell'ordine violato.

In che cosa consiste propriamente tale restaurazione? Cochin, a quanto riguardo, è stato singolarmente reticente. Benché idealizzasse l'Ancien Régime, egli non ha mai sollevato questa preferenza alla dignità di categoria storica né le ha mai riconosciuto alcuna funzione ermeneutica. Noi riteniamo che tale omissione, l'assenza di una esplicita apologia dell'assolutismo, sia il frutto di un originale ripensamento del carattere provvidenziale della Rivoluzione, superiore alla pura reazione antimoderna di Maurras.

L'eterogenesi dei fini rivoluzionari non può riportare in vita la configurazione storica travolta dagli eventi. La sua efficacia è più modesta, ma non per questo priva di conseguenze per il futuro della comunità politica. Essa ha infatti confutato il disegno dei giacobini e, indirettamente, l'assunto metapolitico che lo sorreggeva. Da ciò è dunque possibile trarre una conclusione di carattere generale: gli uomini incorrono nelle dure repliche della storia, decadendo da sovrani artefici del loro destino a vittime di una cieca costrizione che li sovrasta, quando trascurano colpevolmente le *condizioni di esistenza* delle comunità reali e progettano forme di convivenza sociale completamente affrancate da tali condizioni.

Ora, qual è la prima e fondamentale condizione di esistenza di una società umana? La testimonianza intellettuale di Cochin suggerisce questa risposta: esiste una *classe di beni morali indisponibili* che, in rapporto al modo con cui vengono pubblicamente riconosciuti ed apprezzati, influenzano anche il godimento dei beni accessibili e la ripartizione delle opportunità e degli oneri della cooperazione sociale.

E) Si può forse intravedere, fra i corollari del paradigma co-

⁶⁰ M. Boffa, *La controrivoluzione*, cit., p. 91.

chiniano, un'accettazione rassegnata dell'ordine esistente? Da quanto è risultato fino ad ora, ci sembra di poterlo escludere. La teoria del giacobinismo ha semplicemente portato alla luce il controverso destino dell'impulso rivoluzionario: quando l'infinita compassione per l'umanità sofferente investe la sfera contingente e limitata della politica, essa si tramuta in un «agente di morte» (H. Arendt). Rivolgendosi integralmente ed in modo squilibrato verso il mondo, la ricerca di una «perfetta e consumata giustizia» diventa una energia distruttiva. Tale ricerca, ammaestrata dalla storia, dovrebbe però rivedere le premesse antropologiche ed etiche che hanno sin qui indirizzato il suo corso. Inoltre essa dovrebbe lealmente riconsiderare quegli assunti metapolitici che non si trovano coinvolti nella crisi della sua disposizione spirituale antecedente. La rinuncia alle tentazioni millenaristiche potrebbe infatti acuire, piuttosto che deprimere, le virtù riformatrici dell'agire umano.

Quando l'affermazione della trascendenza religiosa si affranca dall'apologia nostalgica delle istituzioni sociali che un tempo ne incorporarono i valori, allora essa diviene un fattore di discernimento critico di qualunque ordinamento politico esistente, qualcosa che ricorda quella «costituzione scritta nell'avvenire dell'uomo» di cui parla Platone nella Repubblica.

Riferimenti bibliografici

- A. Cochin, *Meccanica della Rivoluzione*, Milano, Rusconi 1971.
- A. Cochin, *Lo spirito del giacobinismo*, Milano, Bompiani 1981.
- A. Cochin, *Abstraction révolutionnaire et réalisme catholique*, Paris, Desclée 1935.
- H. Arendt, *Sulla Rivoluzione*, Milano, Edizioni di Comunità 1983.
- M. Battini, *L'Ordine della Gerarchia. I contributi reazionari e progressisti alle crisi della democrazia in Francia 1789-1914*, Torino, Bollati Boringhieri 1995.
- B. Bongiovanni e L. Guerci (a cura di), *L'albero della Rivoluzione. Le interpretazioni della Rivoluzione francese*, Torino, Einaudi 1989.
- R. Chartier, *Le origini culturali della Rivoluzione francese*, Bari-Roma, Laterza 1991.
- I. Colozzi (a cura di), *Libertà e potere: la questione della democrazia*, Bologna, Framil 1989.
- A. Dansette, *Chiesa e società nella Francia contemporanea*, I-II, Firenze, Vallecchi 1959.
- F. Furet, *Critica della Rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza 1980.

- F. Furet e M. Ozouf (a cura di), *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Milano, Bompiani 1988.
- F. Furet e M. Ozouf (a cura di), *L'idea di Repubblica nell'Europa moderna*, Roma-Bari, Laterza 1993.
- F. Furet e M. Boffa (a cura di), *L'eredità della Rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza 1988.
- N. Luhmann, *Struttura della società e semantica*, Roma-Bari, Laterza 1983.
- M. Oakeshott, *La condotta umana*, Bologna, Il Mulino 1985.
- P. Ricœur, *Tempo e Racconto*, I, Milano, Jaca Book 1986.
- R. Spaemann, *Per la critica dell'Utopia politica*, Milano, Angeli 1994.
- E. Vöegelin, *La nuova scienza politica*, Torino, Borla 1968.