



**Dipartimento di ECONOMIA E MANAGEMENT**

**Cattedra di Metodologia delle Scienze sociali**

*Rousseau e le origini del totalitarismo*

RELATORE:

*Prof. Lorenzo Infantino*

CANDIDATO:

*Giuseppe Punzi*  
Matr. 180821

**Anno Accademico 2015/2016**

*A Grazia Fornarelli, Alberto Punzi, Donato Punzi,  
la cui forza d'animo è stata per me d'esempio nell'affrontare  
la vita senza mai cedere dinanzi alle difficoltà che possono  
sopraggiungere*

# Indice

<b>Introduzione</b>	<b>3</b>
<b>I regimi totalitari</b>	<b>5</b>
1.1§ - <i>Essenza e capisaldi:</i>	5
1.2§ - <i>Origine di un neologismo:</i>	6
1.3§ - <i>Totalitarismo come deformazione della natura sociale dell'uomo:</i>	8
1.4§ - <i>Analisi di Sternberger:</i>	12
<b>Platone e Agostino</b>	<b>15</b>
2.1 § - <i>Platone, il filosofo totalitario:</i>	15
2.2 § - <i>Idealizzazione di Sparta</i>	18
2.3 § - <i>Agostino erede del Platonismo:</i>	21
2.4 § - <i>Obiezioni alle tesi platonico – totalitarie:</i>	24
<b>Rousseau</b>	<b>27</b>
3.1§ - <i>Introduzione al pensiero politico di Rousseau:</i>	27
3.2 § - <i>Comunità e Volonté Générale:</i>	29
3.3 § - <i>Originalità dell'ottica di Rousseau:</i>	33
3.4 § - <i>Il Legislatore:</i>	37
<b>Conclusioni</b>	<b>41</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>43</b>
<b>Sitografia</b>	<b>45</b>

## Introduzione

Analizzare quali possono essere state le origini alla base del fenomeno del totalitarismo non è semplice poiché molteplici sono i punti di vista al riguardo.

L'intento della mia analisi è quello di ripercorrere l'evoluzione di tale dottrina a partire dagli orientamenti di coloro che possono essere considerati i padri del totalitarismo: Platone, Agostino e Rousseau.

In primo luogo, a seguito di una breve descrizione dei principi cardine delle dottrine totalitarie, si passa ad un'analisi storico-filologica del termine *totalitarismo*.

Successivamente la mia ricerca si è soffermata sugli effetti che tali regimi comportano, specie in relazione allo spessore ideologico che esercitano sui cittadini.

Una volta esaurita tale indagine l'attenzione seguirà una breve panoramica riassuntiva delle teorie degli illustri pensatori menzionati.

In ordine cronologico, mi focalizzerò sulle teorie platoniche, sull'analisi di esse da parte di K. R. Popper e sulla sublimazione della *polis* spartana compiuta da Platone, senza tralasciare le interpretazioni del pensiero platonico fornite da filosofi ed intellettuali moderni. I principi teorizzati dal

filosofo greco, infatti, hanno dato adito ad un grande dibattito tuttora molto attuale.

Di seguito, illustrerò la teorica di colui che è considerato il successore dell'autore della "*Repubblica*", ovvero il filosofo d'Ippona, Agostino.

Ancorché non sia d'immediata evidenza, intercorre un profondo legame tra Platone ed Agostino, al punto che il modello agostiniano trova un'ampia anticipazione nelle teorie del filosofo greco.

Infine, approfondirò il pensiero di Rousseau e il suo ideale di comunità analizzando i due pilastri della collettività cioè l'espressione della *volonté générale* e la figura del legislatore.

Proprio un autore eclettico come Jean Jacques Rousseau offre, con le sue opere, numerosi spunti di riflessione che saranno poi sviluppati dalle diverse scienze sociali quali la filosofia politica, l'antropologia culturale, la pedagogia ma, soprattutto, si presta ad un'interpretazione del proprio pensiero in chiave totalitaria.

## I regimi totalitari

### *1.1§ - Essenza e capisaldi*

L'analisi sul totalitarismo stimola l'interprete a domandarsi quale possa essere la genesi di un simile fenomeno e in cosa consiste il *proprium* del suo genere.

Occorre, anzitutto, cominciare dal risalire, tramite gli eventi storici e le realtà istituzionali, ai capisaldi dei regimi totalitari.

Ebbene, il denominatore comune delle strutture sociali totalizzanti risiede in numerosi elementi ovvero: un'ideologia, il potere concentrato nelle mani di un singolo individuo o di un ristretto gruppo votato a quell'ideologia, il terrore scatenato dalle forze di polizia, il monopolio della comunicazione e degli armamenti e, infine, un saldo controllo dell'economia e dei rapporti sociali.

Molteplici sono state, inoltre, le interpretazioni e le teorizzazioni del totalitarismo; tuttavia, ognuna di esse possiede, in comune con le altre, la concezione che tale regime ha riflessi in numerosi campi tra i quali quelli storico, filosofico, economico e culturale.

Si profila anche uno di quegli aspetti sul quale incentrerò la mia ricerca, ovvero il contenuto escatologico dell'ideologia totalizzante, il suo messianismo e la costante tensione verso una realtà considerata ultima e perfetta.

### *1.2§ - Origine di un neologismo*

Storicamente il nuovo lemma inizia ad essere utilizzato, anche se raramente, a partire dalla Rivoluzione francese in poi in connessione con il principio cardine della società Rousseauiana rappresentato dall'idea della *volonté générale*, ovvero, in relazione alla movimentazione generale, dalla cosiddetta *levée en masse* di guerra totale.

Alcuni teorici dello Stato, come il filosofo tedesco Hegel, imputano all'idea di Stato un carattere globale ed imperativo rispetto al singolo individuo.

Ai natali del neologismo ha poi contribuito l'Italia associando tale termine all'inclinazione che stava prendendo il governo mussoliniano, volto al controllo indiscusso della vita politica e amministrativa.

Sono molteplici le volte in cui l'aggettivo totalitario viene adoperato in modo sprezzante e dispregiativo, negli anni '20 dello scorso secolo, da personaggi illustri quali Amendola, Sturzo, Monti, Gobetti, Giordani e Gramsci.

Nel 1925 compare forse per la prima volta il termine sostantivato "Totalitarismo" in un articolo della rivista "*La Rivoluzione liberale*" scritto da Lelio Basso. In esso l'autore riferendosi allo Stato fascista afferma che "*esso rappresenta*

*l'Assoluto, l'Infallibile*"<sup>1</sup> e che tutti gli organi dello stato "diventano strumenti di un solo partito che si fa interprete dell'unanime volere, del Totalitarismo indistinto"<sup>2</sup>.

Durante lo stesso anno poi si ebbe, o meglio, si tentò di operare, un radicale capovolgimento della situazione usurpando il neologismo allo scopo di metterlo in stretta relazione con la portata rivoluzionaria e l'onnipotenza dell'ideologia fascista.

In un discorso tenuto da Forges Davanzati il 28 febbraio 1926, egli si espresse in tal modo: "Se gli avversari ci dicono che siamo totalitari, che siamo domenicani, che siamo intransigenti, che siamo tirannici, non vi spaventate di questi aggettivi. Prendeteli con onore e con orgoglio [...]. Sì, siamo totalitari! Vogliamo essere tali"<sup>3</sup>.

Fu lo stesso Mussolini, inoltre, che elogiò come il suo regime perseguisse con ardore la "feroce volontà totalitaria"<sup>4</sup>.

Tuttavia l'intento dei fascisti di attribuire un senso positivo al termine, e a ciò che esso rappresentava, non si realizzò in quanto, nel lessico comune, le parole "totalitarian" e "totalitarianism" si erano già diffuse nel mondo intero con la

---

<sup>1</sup> Cfr. Prometeo Filodemo (L.Basso), *L'antistato* in "La Rivoluzione liberale", 2 gennaio 1925.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Cfr. R. Forges Davanzati, *Fascismo e cultura*, Firenze, 1926.

<sup>4</sup> Cfr. Mussolini, *Discorso davanti al Parlamento*, 22 giugno 1925.



loro accezione negativa a causa delle traduzioni degli scritti di Luigi Sturzo.

### *1.3§ - Totalitarismo come deformazione della natura sociale dell'uomo*

I sistemi totalitari rappresentano la massima forma dello snaturamento dell'uomo politico. Essi eliminano radicalmente la libertà degli individui e la sottopongono a un dominio fondato su basi ideologiche, contro cui, tramite terrore e controllo degli ideali, ogni resistenza risulta essere impossibile.

La storia è colma di esempi di regimi in cui il potere è esercitato da un singolo o da un esiguo gruppo di individui in maniera incondizionata ed arbitraria.

Diversi sono stati gli appellativi per tali regimi: tirannici, dittatoriali, autoritari e assolutisti. Proprio in quest'ultima espressione possiamo identificare quello che è definito come totalitarismo ovvero una forma di governo che mira al controllo di tutta la società.

Due sono le caratteristiche distintive del totalitarismo inteso come snaturamento politico dell'uomo: in primo luogo la onnipervasività adoperata per rimodellare l'intera società e, in secondo luogo, un governo legittimato dal popolo in cui vi è

la partecipazione attiva delle masse fondata non sull'obbedienza ma sulla fede di esse.

La radice per la costituzione del totalitarismo risiede nella utilizzazione in chiave escatologica della concezione dell'idea di redenzione.

Tale idea assume uno specifico rilievo poiché la vera essenza dei regimi totalitari è *“l'estrema forma di alterazione cognitiva che si nutre dell'illusione di poter affrancare la condizione umana da ogni conflitto e che considera colpevole ogni ritardo frapposto al conseguimento della meta”*<sup>5</sup>.

Inoltre, la redenzione dal conflitto contribuisce a mascherare il progetto più grande di costituzione di un potere avente come finalità *“l'onnipervasività”* e la *“repressione”* del conflitto. Un progetto intrapreso allo scopo della destrutturazione totale del presente con la finalità di riedificare una nuova società, un nuovo uomo.

L'ideologia totalitaria, quindi, è spinta dall'intento di annichilire ogni forma di pluralismo reale e legale costituendo un potere sulla società privo di qualsivoglia limitazione<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Cfr. L. Infantino, in *“Potere”*, Rubbettino, 2013, p. 96

<sup>6</sup> Sul punto Kolakowski (in *“Lo spirito rivoluzionario”*, trad. it., Sugarco, Milano, 1982, p. 13) ha giustamente parlato di una promessa di *“liberazione attraverso la negazione”*. Fisichella (in *“Totalitarismo”*, La Nuova Italia, Roma, 1987, p. 70), ha sostenuto che il progetto totalitario è

Per quanto un regime di stampo totalitario possa sembrare arbitrario, esso svuoterà sempre l'apparato statale della sua funzione sovrana servendosi di esso solo come un mero organo funzionale, poiché la legittimazione al comando è data solo dalla sovranità popolare.

Il potere di coloro i quali sono a capo del governo, dunque, non può essere strutturato ponendo alle basi del potere un rapporto privilegiato con la divinità e sull'accondiscendenza dei suoi seguaci, bensì sull'opinione pubblica.

Come anticipato, l'altro punto cruciale risiede nella fede degli uomini.

Qualunque regime totalitario, infatti, deve mobilitare dall'alto la partecipazione e la convinzione dei cittadini, quindi la loro adesione al sistema, ad una ideologia.

A questo punto sorge spontaneo porsi delle questioni, in particolare se non è forse vero che il consenso possa essere corrotto e facilmente manipolato.

A differenza di uno scambio tra due parti, in cui è possibile una valutazione oggettiva dei beni e servizi scambiati ed è permesso il recesso reciproco dal rapporto, nel momento in cui si attribuisce potere ai governanti non si è più in grado di

---

tale, perché *“vuole cambiare la totalità”* sottolineando che: *“l'ipotesi politica di fondo è [...] la cancellazione dell'esistente e l'edificazione di una città integralmente originale”*.

porre al vaglio costante dei soggetti governati la loro opera. È qui, dunque, che si manifesta il vero potere insito all'interno di tali regimi: la capacità di sfruttare l'insieme delle credenze degli uomini.

Questo è il ruolo dell'ideologia: la speculazione dei governanti sulla pervasività delle credenze dei governati, che supplisce alla lacuna di un controllo basato su di un'effettiva capacità critica di essi.

In più, vi è da aggiungere che in una società così edificata risulta impossibile qualunque forma di ribellione o di diserzione in quanto i governati non posseggono le doti e le informazioni necessarie per esprimere in maniera oggettiva un giudizio sull'operato dei governanti, i quali sono in possesso del monopolio dell'apparato coercitivo.

Come ben sottolinea Infantino, *“non a caso Max Weber ha scritto che, nell'attività politica in senso stretto, «il peccato contro lo Spirito Santo comincia quando [... l'] aspirazione al potere smarrisce le «cause» per cui esiste e diviene oggetto di autoesaltazione puramente personale». È questo il «volto demoniaco del potere»<sup>7</sup>.*

---

<sup>7</sup> Cfr. Max Weber, *“La politica come professione”*, 1966, p.62, trad. it., in *“Il lavoro intellettuale come professione”*, Einaudi, Torino, richiamato da L. Infantino, in *“Potere”*, Rubbettino, 2013, p. 55.

#### *1.4§ - Analisi di Sternberger*

Alla stregua dello studio sin qui svolto l'attenzione verrà focalizzata sullo spessore spirituale del totalitarismo a partire dalle origini di esso, rinvenibile in molteplici autori del passato come si può facilmente evincere dall'analisi svolta da Dolf Sternberger il quale, all'interno della sua opera "*Drei Wurzeln der Politik*", trattò della storia dell'idea di politica, muovendo dalla concezione della politica del filosofo greco Aristotele fino a giungere a quella contemporanea.

In particolare l'autore tedesco si focalizza sulla "Politologia" aristotelica, sulla "Demonologia" di Machiavelli e sulla "Escatologia" riconducibile al filosofo Sant'Agostino.

Dolf Sternberger ha determinato tre differenti modalità di struttura delle relazioni tra coloro che sono governati e coloro che esercitano il potere su di essi. A questi tre tipi di relazioni ha fatto corrispondere differenti concezioni della pace, attribuite rispettivamente ai tre filosofi sopra menzionati.

Ad Aristotele viene attribuita la considerazione che la pace degli individui (governanti e governati) viene ottenuta tramite la "regolazione" del conflitto, frutto del governo della legge,

in quella forma di governo nella quale “*tutti i cittadini partecipano al potere, sotto la sovranità della legge*”<sup>8</sup>.

Quindi, alla “regolazione” del conflitto corrisponde la “riorganizzazione” del potere sociale e pubblico.

Per quanto riguarda, invece, la progettazione della pace ideata da Machiavelli, essa si basa sulla visione della pace come repressione ed inganno. In tale riflessione si riscontra, dunque, l’indiscussa supremazia dello Stato che assume una posizione del tutto autonoma: si ottiene il trionfo dello sfruttamento politico.

L’escatologia di Agostino, invece, si manifesta come una pace mirata alla redenzione dal conflitto.

Molti dei tratti tipici del sistema delineato da Agostino trovano una propria anticipazione nell’opera del filosofo Platone; anche per questo è forse più corretto definire tale modello platonico-agostiniano.

Dolf Sternberger attribuisce al filosofo religioso l’appartenenza ad un modello mosso dall’intento di annullare la dimensione politica della vita umana e contestualmente di estinguere il conflitto sociale.

---

<sup>8</sup> Cfr. Aristotele, “*Politica*”, in “*Politica e Costituzione di Atene*”, UTET, Torino 1992, richiamato da L. Infantino, in “*Potere*”, Rubbettino, 2013, p. 61.

Pertanto, analizzando l'opera agostiniana, egli associa alla *Civitas Dei* l'origine di un messianismo che tende alla purificazione degli uomini ed alla loro conseguente riplasmazione, anch'essa a riprova del debito nei confronti di Platone.

Riplasmazione che risulta essere necessaria, assieme ad illusione e coercizione, per edificare sulla terra la città di Dio in quanto gli uomini hanno l'esigenza di tutelare le proprie pretese totalitarie.

Grazie all'analisi del tedesco, quindi, s'intuisce come l'espiazione promessa sia in realtà un sistema creato sulla mera repressione del contrasto e di ogni possibile forma di eterogeneità e, come ben osservato da Infantino, essa è *“la più estrema forma di dominio. E' l'insidioso mascheramento del totalitarismo”* costituendo, dunque, quella che è *“l'esatto capovolgimento e la più completa negazione dell'idea di redenzione”*<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Cfr. L. Infantino, in *“Potere”*, Rubbettino, 2013, p. 65.

## **Platone e Agostino**

### *2.1 § - Platone, il filosofo totalitario*

Il fenomeno totalitario si manifesta chiaramente con l'instaurazione dei principali regimi nel XX secolo; tuttavia l'esordio di tali ideologie è riscontrabile sin dagli orientamenti di una delle menti più illustri del V secolo a.C. ovvero il filosofo greco Platone.

Nel corso della prima metà del '900 si è aperta una accesa disputa in merito alla filosofia platonica e, nello specifico, alle sue ripercussioni sul mondo della politica.

Molteplici autori giudicano il pensiero del greco come una delle giustificazioni dei regimi totalitari che si erano, o, che si stavano affermando proprio in quegli anni.

Tra questi studiosi spicca K. R. Popper che con il suo saggio di filosofia politica "*The open society and its enemies*" in cui formula la ben nota tesi per cui Platone è da reputare come un filosofo totalitario.

A riprova di tale ricostruzione del pensiero platonico, Popper ha osservato, all'interno del suo elaborato, come i punti cardine della dottrina platonica siano sovrapponibili a quelli del totalitarismo e si costituiscano in una chiara e manifesta divisione delle classi sociali, nella coincidenza tra le sorti dello Stato e della cerchia dei governanti, nell'ingente potere



della classe dirigente, tale per cui essa ha il dominio e la facoltà di rendere uniformi le idee degli uomini, ed infine nell'autosufficienza dello Stato.

Non ultimo, è degno di nota il ruolo che il filosofo assume all'interno della società idealizzata da Platone.

Sul punto Infantino bene evidenzia: *“Platone ha avuto bisogno di un Redentore. E lo ha individuato nel filosofo, cioè in se stesso”*<sup>10</sup>.

La conoscenza per Platone ha provenienza divina. Nel suo pensiero, dunque, il filosofo-redentore è in contatto con la Divinità, e, in virtù della sua posizione, ha il compito di espiare le colpe di coloro i quali errano, istruendoli su ciò che egli ha appreso in ragione del legame di cui beneficia.

L'uomo regio, nonché filosofo, deve ottemperare quindi al suo ufficio di *“pastore divino”*<sup>11</sup>, poiché egli è l'unico custode della *“scienza del bene e del male”*<sup>12</sup>.

Emerge allora l'idea dell'esistenza di una conoscenza privilegiata, che si estende agli individui tramite la rivelazione.

---

<sup>10</sup> Cfr. L. Infantino, in *“Potere”*, Rubbettino, 2013, p. 80.

<sup>11</sup> Ibidem p. 87.

<sup>12</sup> Ibidem p. 87.

Tale conoscenza è la verità religiosa: una verità foriera di salvezza, che contribuisce a compiere la riplasmazione dell'individuo.

È impossibile non notare come il filosofo greco ricorra alla religione ed ai suoi effetti sugli individui per giustificare la sua teoria ed il suo status, non lasciando intravedere alternative per il governo della comunità sociale.

Così si esprime, infatti, all'interno della “*Lettera VII*” dei “*Dialoghi politici e lettere*”: “*Mai [...] per l'umano genere cesseranno i mali finché i puri e autentici filosofi non arriveranno al potere, o i capi degli stati, per grazia divina, non si metteranno a filosofare veramente*”<sup>13</sup>.

Appare evidente come l'autonomia individuale, secondo la visione platonica, non possa non corrispondere al “Male”.

Ritornando a quanto suesposto, l'unico modo per evitare lo scaturire di conseguenze dannose per la società consiste nella conversione, nell'intimazione della verità religiosa in modo perentorio da parte del filosofo-governante, ma questa imposizione non sarebbe altro che “*la forma rudimentale dell'escatologia*”<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Cfr. Platone, “*Lettera VII*”, in “*Dialoghi e lettere*”, UTET, Torino, 1970.

<sup>14</sup> Cfr. Sternberger, “*Le tre radici della politica*”, 2001, p. 229, trad. it., Il Mulino, Bologna.

## 2.2 § - Idealizzazione di Sparta

I capiscuola del totalitarismo si dimostrarono più sensibili ai miti ed ai modelli dell'antichità greca e romana, che essi vedevano incarnati nel cittadino spartano e in quello romano.

Non è un caso, visto il suo “programma politico”, che Platone abbia realizzato delle aspirazioni utopiche nei confronti di quell'armonia e quell'apice di perfezione raggiunto nella società chiusa.

Caratteristiche utopiche, quest'ultime, che, in quanto tali, sono irraggiungibili. Platone, essendo un artista, tendeva sempre alla perfezione ma non comprese che non ci si può avvalere delle vite degli uomini come uno strumento per appagare un desiderio, e fu anche a causa di tale tensione che le sue teorie sono state ritenute un preludio alle ideologie totalitarie.

Il filosofo greco ha concorso maggiormente all'idealizzazione di quel modello di collettività che oggi viene definito “mito di Sparta” alimentando quella convinzione secondo cui quella *polis* fosse l'*habitat* naturale della virtù.

Una figura preminente e di grandissima autorevolezza all'interno del modello lacedemone fu quella di Licurgo, legislatore dotato di un “*punto di vista privilegiato sul*

*mondo*<sup>15</sup>. Licurgo, infatti, ricoprì la carica di leader politico in quanto, come vaticinato dall'oracolo di Delfi, era predestinato a ciò.

Egli era ben voluto dal divino anzi, era stato giudicato, come osservato da Plutarco, “*dio più che uomo*”<sup>16</sup> di talché la legittimazione religiosa permetteva il riconoscimento della sua autorità politica.

Platone, dunque, ha pervaso il collettivismo lacedemone di uno “*spirito nuovo*” aggregando ad esso la riplasmazione umana, possibile tramite quella credenza salvifica e quell'impegno per l'estirpazione del Male dalla comunità di cui si è detto nel paragrafo precedente.

L'allievo di Socrate ha inoltre palesato la sua pretesa di un rappresentante che fosse, come Licurgo nella fisiologia della comunità spartana, non semplicemente un guerriero, bensì un filosofo in grado di purificare gli uomini.

L'idealizzazione di Sparta non discendeva, quindi, unicamente dal suo rilievo militare: gli ambiti della religione e dell'arte del governo erano infatti strettamente connessi l'uno all'altro e Platone riteneva possibile, grazie a ciò, concretizzare il raggiungimento della virtù in terra.

---

<sup>15</sup> Cfr. L. Infantino, in “*Potere*”, Rubbettino, 2013, p. 101.

<sup>16</sup> Cfr. Plutarco, “*Le vite di Plutarco e di Numa*”, Fondazione Valla, Milano, 1980.

Tuttavia, nel momento stesso in cui la realizzazione di tale virtù risulta coercitiva, diviene inesorabile la militarizzazione della comunità.

Questi ed altri aspetti sono stati ripresi in seguito da Agostino, in particolare con la teorizzazione dell'ideale di "monaco-guerriero"<sup>17</sup>, così come da molteplici altri filosofi quali Cartesio, Mably e Rousseau.

René Descartes fu autore di un plauso, negativo, alla *polis* spartana per evidenziare che l'idea dell'esistenza di un'unica verità, potenzialmente accessibile da parte di tutti se non limitati dalla malvagità, induce la convinzione di realizzare un ordine sociale esemplare. Questa la manifestazione del suo pensiero: "[...] credo che, se Sparta sia stata un tempo così fiorente, ciò non è dovuto a nessuna delle sue leggi in particolare [...], ma al fatto che, essendo state inventate da uno solo, tendevano ad un medesimo fine"<sup>18</sup>.

Negli anni antecedenti la Rivoluzione francese tornò in auge l'eccellenza della *polis* spartana: Gabriel Bonnot de Mably ritenne "*Licurgo il più saggio degli uomini*"<sup>19</sup> e lo elogio per

---

<sup>17</sup> Così Pellicani, in "*La società dei giusti. Parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*", Etaslibri, Milano, 1995, p. 118.

<sup>18</sup> Cfr. R. Descartes, "*Discorso del metodo*", trad. it., in "*Opere filosofiche*", UTET, Milano 1969.

<sup>19</sup> Così Gabriel Bonnot de Mably, "*Dialoghi di Focione*", 1961, p. 341-342, trad. it. in "*Scritti politici*", vol. 1, UTET, Torino.

aver reso fiorente la Grecia; Rousseau descrivendo Sparta la paragonò ad una “*Repubblica di semidei più che di uomini*”<sup>20</sup>.

### 2.3 § - *Agostino erede del Platonismo*

Come osservato nel primo capitolo, secondo Dolf Sternberger, Agostino è il padre di un modello di comunità improntato alla rimozione della sfera politica umana ed alla cessazione dei dissidi sociali.

Il tedesco si occupa in particolare della contrapposizione tra *Civita Dei* e *civita terrena* poiché, come menzionato dal testo dello stesso Agostino, “*vera giustizia è solo in quello Stato [...] fondato e retto da Cristo*”<sup>21</sup>.

Agostino riprende quella che in Platone risulta il punto cardine della sua teoria per la società ovvero la prevalenza della filosofia.

Per il cristiano la figura del filosofo è rappresentata da colui che ama Dio. Idea questa attribuita dallo stesso Agostino a Platone.

---

<sup>20</sup> Cfr. J.-J. Rousseau in “*Discorso sulla scienza e sulle arti*”, 1970, p. 219, trad. it. In “*Scritti politici*”, UTET, Torino.

<sup>21</sup> Cfr. Agostino, “*La città di Dio*”, II, 21, p. 157, Rusconi, Milano, 1984.

La filosofia è considerata anche stavolta come una dote donata dalla divinità ad ogni individuo che permette di non adagiarsi finendo con il compiacersi delle passioni e dell'orgoglio<sup>22</sup>.

A differenza del filosofo del greco, Agostino non ha avuto bisogno di un redentore. Egli lo aveva già all'interno di sé, in quanto dotato di quel dono divino comune a tutti gli uomini.

La verità, dunque, non nasce da un confronto (dalla cui mancanza, come osservato, deriva la cessazione del conflitto evidenziata da Sternberger), bensì è il frutto di un processo interiore.

Per di più, tale verità è religiosa e caratterizzata dal fine ultimo dell'anzidetta riplasmazione umana. Essa consiste, infatti, nella contemplazione di ciò che è il Bene e viene intesa come il risultato finale di un affinamento della capacità conoscitiva.

Quindi, come per Platone, anche per il filosofo d'Ippona tutto parte da una conversione dell'uomo.

È evidente il riferimento all'ambiente religioso. Non ci si deve stupire che, secondo quanto osservato da Werner Wilhelm

---

<sup>22</sup> Per usare le parole di Agostino richiamate da L. Infantino nel *"Potere"* Rubbettino, 2013, p. 78: *"quando l'uomo vive secondo se stesso, cioè secondo l'uomo e non secondo Dio, vive sicuramente secondo la menzogna"*.

Jaeger, “[...] i culti di derivazione greca più diffusi nel IV secolo a.C fossero i misteri, in quanto essi statuivano un rapporto personale con la divinità. Ovunque i filosofi ponessero il loro insegnamento [...] era ai misteri che si riferivano come alla più elevata forma di religione, capace di dare un messaggio al genere umano”<sup>23</sup>.

Ancora, anche Agostino sosteneva che la verità sana ciò che è Male sottolineando l’occorrenza di “tagliare la cancrena”<sup>24</sup>, cioè eliminare la libertà del singolo individuo con qualsiasi metodo, rilevando solo la volontà di chi opera.

La sua logica, pertanto, giustifica ogni azione tesa a tale fine poiché tramite essa la religione giunge alla redenzione.

Questo stesso pensiero, tuttavia, ripropone quello che sarà successivamente il metodo del totalitarismo d’imporsi tramite terrore e coercizione. Ciò fu evidente anche a Popper, secondo cui, coloro “che esaltano la reputazione di Platone come maestro di morale [...] spianano la strada al totalitarismo”<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Cfr. Werner Wilhelm Jaeger, “Cristianesimo primitivo e Paideia greca”, in trad. it., La Nuova Italia, Firenze, 1997, p. 75.

<sup>24</sup> Così Agostino, “Lettera 93” in Barbero, 2, 8, p. 278, 1965.

<sup>25</sup> V. K. R. Popper, “La Società aperta e i suoi nemici”, 1973, p.152, trad. it., vol. 1, Armando, Roma.



#### 2.4 § - *Obiezioni alle tesi platonico – totalitari*

Le tesi platonico-totalitarie hanno destato non poche perplessità.

Popper riteneva che il grande errore di Platone era stato quello di fornire *“argomenti seducenti e profondi a favore del perenne attacco contro la libertà e la ragione”*. Interpretò la figura del filosofo come un uomo che *“sa che cos’è il Bene e cosa è il Male ed è pertanto divorato dallo zelo di eliminare il Male e di imporre il Bene ad ogni costo”*.

Molteplici sono state le menti che hanno confutato tale visione e che hanno anzi difeso la filosofia platonica da una simile interpretazione.

John Wild nel suo elaborato *“Plato’s modern enemies and the theory of natural law”* sostenne che *“la diffusa opinione secondo cui il pensiero platonico sia sostanzialmente un pensiero avverso a tutti i moderni ideali progressisti è il risultato di una tragica incomprendenza”*.

Giovanni Reale, dal canto suo, sostiene che se si legge la *Repubblica* in relazione alle ideologie politiche più moderne, *“si tradisce il significato più autentico del discorso politico di Platone, che non è soltanto ideologico, ma è soprattutto filosofia, metafisica e perfino escatologia dello Stato. Dunque la corretta prospettiva di lettura della Repubblica resta la*

*segunte: Platone vuole conoscere e formare lo Stato perfetto per conoscere e per formare l'uomo perfetto*".

Di talché, secondo tale studioso, le teorie platonico-totalitarie hanno origine da una scorretta interpretazione delle riflessioni del filosofo greco il cui intento non è politico ma pedagogico.

In tal modo dev'essere considerato anche il filosofo-re, il cui interesse non risiede nell'imporre la propria visione, ma nel condurre l'uomo all'*eudaimonia* e nel portarlo sulla retta via, verso la costruzione di una società giusta ed armoniosa.

Sul punto Hans-Georg Gadamer ebbe ad osservare che Popper non comprese Platone poiché non ha tenuto conto del genere letterario delle opere del filosofo greco<sup>26</sup>.

Secondo il tedesco, la *Repubblica* e le *Leggi* sono delle costruzioni satirico-utopiche e quindi le progettazioni del filosofo greco non sono nate per essere realizzate costruendo lo Stato perfetto, ma per effettuare una critica allo status del tempo.

Tuttavia, una cosa è certa: ancora oggi, è quanto mai attuale la riflessione di Dario Antiseri, il quale si interrogava se fosse solo una casualità il fatto che a Mosca, nella stele in cui vengono ricordati i più illustri intellettuali comunisti, l'allievo di Socrate è al primo posto e, se sia possibile, che proprio a

---

<sup>26</sup> Cfr. H-G- Gadamer, "*Il pensiero di Platone nelle utopie*", 1983.

Platone si riferirono i nazisti per affermare le loro idee sulla razza e sull'onnipotenza dello Stato<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Sul punto cfr. Dario Antiseri, in “*Platone è totalitario, va corretto*”, Corriere della Sera, 12 agosto 2010 (disponibile su <http://rassenastampa.unipi.it/rassegna/archivio/2010/08/12SIP4033.PDF>)

## Rousseau

### *3.1§ - Introduzione al pensiero politico di Rousseau*

Nonostante Jean Jacques Rousseau non avesse dei principi libertari come i suoi contemporanei illuministi, tale illustre filosofo francese non può essere considerato un fautore dell'anarchismo: la solitudine ed il ritorno allo stato naturale che egli teorizza non sono da considerarsi "autoreferenziali": essi pongono le fondamenta per ricreare un'idea di socialità e di partecipazione comunitaria.

Grazie al ritorno verso lo *stato di natura* Rousseau intende far sì che gli uomini si depurino da quei vizi e virtù frutto di determinate strutture sociali per cercarne delle nuove nell'ottica di una differente socializzazione basata sull'educazione dei cittadini.

La problematica di Rousseau, dunque, risiede nel circoscrivere le condizioni di tale socializzazione.

In particolare, per essere sociali è necessario che gli individui abbiano, almeno spiritualmente, la capacità di esserlo totalmente, senza che nella comunità vi siano egoismi e sentimenti di estraneità.

Nel pensiero del filosofo francese *Ego* ed *Alter* devono, dunque, identificarsi in un Noi che precede qualsiasi rapporto di separazione e di delimitazione dell'io e del Tu. Essi devono

immedesimarsi in uno stesso senso di socialità, chiamato dal filosofo ginevrino, la *volonté générale*.

Proprio a tale volontà Rousseau assegna il difficile compito di rigenerare sia l'uomo sia la società, di riplasmare gli uomini in modo tale che essi si fondino in un comune insieme di idee, valori e simboli.

L'ideale della volontà generale si esplica nella manifestazione di una coesione di coscienze che deve essere necessariamente libera da ogni condizionamento. Ciò è essenziale, infatti, per la coesistenza di differenti individui che da essa traggono non solo dignità sociale ma anche la propria qualificazione personale.

Proprio in tale concezione è possibile cogliere l'eco dell'essenzialismo di matrice platonica: così come per Platone anche secondo Rousseau creare il cittadino corrisponde a creare un uomo eticamente consapevole.

Il rapporto di cittadinanza, dunque, per entrambi i pensatori, include la liberazione dell'uomo dal suo individualismo ed è perciò una condizione necessaria tanto per la costruzione di una struttura sociale coerente quanto per il formarsi di una coerente moralità.

Il fatto che la volontà sia incondizionata e priva di alcuna limitazione fa sì che si celi dietro le quinte di tale intuizione il pericolo che si sconfini facilmente in ambizioni e velleità

autoritarie. Rousseau, infatti, pur attribuendo a tale volontà delle prerogative per rendere gli uomini liberi, non impone alcun temperamento giuridicamente definito.

La volontà generale rousseauiana deve segnare profondamente la realtà sociale.

L'influenza della volontà generale non deve limitarsi al campo politico ed istituzionale anzi, essendo legittimata dal popolo, è necessaria la sua competenza sull'educazione e sulla modificazione delle propensioni e delle passioni umane. In questo senso è da interpretarsi il simbolismo della volontà generale atto ad esaltare un popolo, una comunità, munita di un patrimonio di ideali condivisi.

### 3.2 § - *Comunità e Volonté Générale*

L'associazione non è un semplice patto tra uomini che rimangono uguali, essa è il presupposto della formazione di una realtà collettiva.

Questa collettività è il popolo, un'entità unitaria, dotata di una propria volontà ed individualità e non considerato come una mera aggregazione di individui.

Con la creazione della volontà generale sorge, dunque, una nuova realtà con propria identità e con propria autonomia. Essa è formalmente composta dagli uomini che ne fanno parte

ed allo stesso tempo è distinta dagli individui che la compongono.

In questa concezione il tutto non può essere la somma delle parti, ciò è quanto traspare quando Rousseau scrive che bisogna pensare al “*genere umano come una persona morale che abbia [...] un motore universale che faccia agire ciascuna parte per un fine generale relativo al tutto*”<sup>28</sup>.

Il patto sociale per Rousseau costituiva molto più di una relazione di convenienza, come sostenevano i contrattualisti, in quanto esso dava vita ad un nuovo modo, comune a tutti gli aderenti al patto, di sentire e volere.

L’unica forma di contratto che è in grado di garantire la libertà è quella che si basa sull’alienazione totale di ciascun associato che rinuncia a tutti i suoi diritti in favore della comunità e con la quale “*ciascuno di noi mette in comune la sua persona e tutto il suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale*”<sup>29</sup>.

Il suddetto concetto che Rousseau esprime all’interno del suo “*Contratto sociale*” è ambivalente: è assunto come un obbligo – dal momento che se non assoggettato ad esso un uomo non può definirsi cittadino – e, nel contempo, anche come l’unica

---

<sup>28</sup> Così. L. Infantino, “*L’ordine senza piano*”, Armando editore, 2011, p. 117.

<sup>29</sup> Cfr. Rousseau, “*Du Contrat social*”, libro I, cap. 6, p. 67, Bur, 2005.

origine della libertà, poiché è con il passaggio dallo stato naturale alla società che l'uomo diviene titolare della personalità giuridica e morale.

La paternità del concetto è dubbia in quanto già Denis Diderot, all'interno dell'*Enciclopedia*, nella sua analisi della problematica, distinse la volontà particolare da quella generale inserendovi due voci dedicate a *Legislateure Droit Naturel*.

Diderot, infatti, reputava errato e rischioso affidarsi alla volontà personale dell'individuo. Occorreva, per l'illuminista, riferirsi alla volontà generale per esprimere un giudizio su ciò che è giusto e ciò che è sbagliato.

La *volonté générale* definiva, dunque, la fisiologia ed i limiti degli obblighi individuali e per questo chiunque si opponesse ad essa si opponeva alla stessa natura umana.

L'idea suesposta che il tutto non sia uguale alla sommatoria delle sue parti fa sì che si venga a creare ancora una volta l'utopia del *punto di vista privilegiato sul mondo* di fronte al quale la diversità è destinata a soccombere.

Rousseau si scaglia contro gli interessi parziali, visti come dei nemici dell'armonia sociale, e preconizza una società senza classi mirando – qui un ulteriore aspetto in comune le idee Platone ed Agostino – alla cancellazione di ogni forma di pluralità.



Come sottolineato all'interno dello scritto *“Ordine senza piano”* di Infantino, *“Rousseau non esita ad affermare che «per scoprire e regole di società che meglio convengono alle nazioni, ci vorrebbe un'intelligenza superiore, che vedesse tutte le passioni degli uomini e non ne provasse nessuna; che non avesse alcun rapporto con la nostra natura, e pur la conoscesse fino a fondo [...] Ci vorrebbero degli Dei per dare leggi agli uomini»<sup>30</sup>”*.

Nell'ottica di Rousseau, inoltre, il cuore della volontà generale risiede nel popolo.

Il patto sociale non può in nessun caso prevedere la cessione della sovranità poiché essa appartiene solo al popolo e nessun rappresentante è in grado di manifestarla. La rappresentanza è incompatibile con l'autodeterminazione politica della collettività. Citando Rousseau: *“il sovrano, il quale è solo un essere collettivo, non può essere rappresentato che da se stesso: il potere si può certo trasmettere, ma non la volontà”<sup>31</sup>*.

Il potere sovrano, inoltre, è indivisibile. Appare evidente come il ginevrino si distacchi di molto dalla morale illuminista improntata verso la tripartizione dei poteri.

---

<sup>30</sup> J.-J. Rousseau in *“Il Contratto sociale”*, 1970, p. 752, trad. it., in *“Scritti politici”*, UTET, Torino, presente in *“L'ordine senza piano”* di L. Infantino, Armando editore, 2011, p. 117.

<sup>31</sup> Cfr. Rousseau, *“Du Contrat social”*, libro II, cap. 1, p. 76, BUR, 2005.

Egli sostiene, per l'appunto, che la volontà generale è incondizionata, assoluta e inscindibile poiché una sua divisione la priverebbe della sua potenzialità globale e non le garantirebbe di proporsi come unica verità autentica e compiuta.

È facile riscontrare, dunque, come tale archetipo mal si concili con quello della divisione dei poteri. Per Rousseau se il potere sovrano viene diviso diviene oggetto di mercificazione, di transazioni materiali e compensazioni e, chiaramente, tutto ciò non può che ridimensionare l'efficacia pratica dell'autorità pubblica.

Si deve ammettere che il pensiero del filosofo non lasci alcuno spazio ad una politica di matrice costituzionalistica; non sembra di certo appartenere a quell'insieme di dottrine che fanno capo a Montesquieu, Constant e Toqueville.

### *3.3 § - Originalità dell'ottica di Rousseau*

Nelle riflessioni di Rousseau trova ancora una forte eco quell'idea di riplasmazione dell'uomo nata con Platone.

Fu proprio Toqueville a cogliere nell'estremismo della rivoluzione francese quello “*spirito nuovo*” appartenente alle teorie platoniche riprese da Rousseau. Egli scrisse: “*Poiché sembrava tendere alla rigenerazione del genere umano, più ancora che alla riforma della Francia, essa poté accendere*

*passioni che, sino allora, le rivoluzioni politiche ancor più violente non avevano mai saputo produrre. Essa indusse al proselitismo, diede luogo alla propaganda. Con ciò, infine, poté assumere quell'aspetto di rivoluzione religiosa, che tanto atterriva i contemporanei [...]*<sup>32</sup>.

Non c'è alcun dubbio che tale estremismo si possa diffondere solo se il suo fine ultimo è la *salvezza*: lo scopo principale fu, ancora una volta, la rieducazione dell'uomo e del mondo mossa dalla tracotante pretesa di eliminare l'individualismo.

L'opera del ginevrino, infatti, assume un carattere politicamente rivoluzionario perché smentisce ogni derivazione del potere pubblico estranea a quello popolare. In nome dell'assoluta sovranità popolare, Rousseau giunse a giustificare, all'interno del terzo libro del "*Contratto sociale*", la pena di morte così come l'uso della coercizione volta ad imporre e garantire l'obbedienza alle leggi.

Infantino, riprendendo le parole di Ernst Cassirer, afferma: "*Togliendo a Dio il «fardello della responsabilità» e facendolo gravare sulla società umana, «Rousseau ha dato una risposta al problema della teodicea». Ha ripreso «l'antica lotta per la giustificazione di Dio». L'ha sospinta «fuori della*

---

<sup>32</sup> Cfr. Toqueville, "*L'Antico Regime e la Rivoluzione*", 1968 p. 619, trad. it., in "*Scritti politici*", UTET, Torino.

*cerchia della metafisica e l'ha trasportata al centro dell'etica e della politica»<sup>33</sup>.*

L'unicità del contributo del filosofo francese risiede proprio nell'aver risolto il problema della teodicea.

A differenza di Platone ed Agostino, Rousseau non apporta nessuna giustificazione divina alla sua teoria in quanto è l'uomo a dover divenire in senso etico il creatore di se stesso.

Riprendendo l'interpretazione della visione rousseauiana di Cassirer: *“La società, nella forma finora conosciuta, ha provocato all'umanità le più profonde ferite; ma è anche l'unica che può e deve guarire queste ferite”<sup>34</sup>.*

Quindi, solo con la perfettibilità – e non per merito del divino e della *redenzione* – l'uomo giunge alla libertà che lo rende padrone del proprio destino.

Nei suoi primi scritti l'autore ginevrino sostiene che il dono dell'uomo che lo distingue da tutti gli esseri viventi è la perfettibilità. L'uomo non rimane fermo nel suo stato originario, ma si volge al suo superamento intraprendendo una strada che lo conduce anche a molteplici pericoli.

---

<sup>33</sup> Cfr. L. Infantino, in *“Potere”*, Rubbettino, 2013, p. 111.

<sup>34</sup> Cfr. Ernst Cassirer, in *“Rousseau”*, Castelvechi, 2015, p. 47.

Dalla perfettibilità umana hanno origine tutte le sue prospettive ma anche tutti i suoi errori. È la sorgente sia dei suoi pregi che dei suoi difetti.

Cionondimeno, l'uomo ha bisogno di essere guidato poiché sino a quel momento la perfettibilità lo ha condotto verso tutti i mali della società, portandolo alla disparità e all'assenza di libertà. Ma questa, e solo questa, può e dev'essere il motore propulsore per raggiungerla.

La perfettibilità deve spianare la strada per la libertà che dev'essere conquistata.

Il repubblicanesimo di Rousseau si connota, dunque, per non essere una semplice proposta di un regime politico, bensì l'anello finale di una concezione dell'uomo, della morale, della società e della politica in netta contrapposizione rispetto alla mentalità del suo tempo.

Di certo Rousseau non può essere annoverato tra i sostenitori dell'utilitarismo o del naturalismo delle teorie sociali degli Enciclopedisti.

Il ginevrino, di fatto, non ritiene che la tensione dell'uomo verso la felicità o il mero impulso naturale della "*sympathy*", possano essere la base fondante della collettività. La sua vera e stabile fondazione, invece, è costituita dalla coscienza della libertà.

Tali concezioni determinano un solco profondo tra le opinioni del francese ed i suoi contemporanei enciclopedisti<sup>35</sup>. Egli, infatti, esige dalla Comunità non tanto l'accrescimento della felicità umana, quanto una garanzia sulla libertà dei suoi partecipanti.

### 3.4 § - *Il Legislatore*

Un punto in comune tra il filosofo greco Platone e Rousseau è l'utilizzo della figura carismatica del legislatore a sostegno dei propri ideali.

Nel delineare i contorni della *république* è necessario essere coerenti con il vincolo posto come principio del *Contratto sociale*, che consiste nel considerare gli uomini come capaci di ragione, ma anche passibili di essere preda delle loro passioni, come Rousseau mostra in merito alla storia della specie nel "*Discours sur l'inégalité*" ed al processo di evoluzione dell'individuo nell'"*Emile*".

Va dato, però, conto di come si possa ottenere dagli esseri umani la costituzione della *volonté générale*.

---

<sup>35</sup> Per usare le parole richiamate da L. Infantino nel "*Potere*" Rubbettino, 2013, p. 112: "*Ecco perché Voltaire, d'Alembert, e Diderot condividevano un comune «senso di disagio» nei confronti di Rousseau.*"

In questo si mostra la fragilità teorica dello strumento concettuale del contratto: con esso si può ottenere esclusivamente, come lo stesso Rousseau dichiara, un interesse ad essere giusto. Tuttavia Rousseau stesso riconobbe come l'interesse da solo, sia un movente quanto mai fioco per l'instaurazione di un obbligo politico.

Ebbene, a questo punto entra in scena il legislatore.

Il suo è un ruolo chiaro: egli deve riuscire a denaturare gli uomini, deve formare l'*homme civil*.

Nel "*Contratto sociale*" si legge a tal riguardo: "*Colui che osa tentare l'impresa di dare istituzioni ad un popolo deve sentirsi in grado di cambiare, per così dire, la natura umana; di trasformare ogni individuo [...]*"<sup>36</sup>.

L'ufficio del legislatore, tuttavia, non fa parte di tale costituzione, assume una posizione particolare e superiore rispetto al potere umano.

Nell'opera di legislazione coesistono così due aspetti che sembrano incompatibili tra loro, ovvero un'impresa al di sopra delle capacità umane ed un'autorità nulla.

Gli strumenti mediante i quali un simile obiettivo può essere raggiunto sono i costumi e l'opinione pubblica. Grazie alla portata di tali espedienti ciò che Rousseau chiama il "*quarto*

---

<sup>36</sup> Cfr. Rousseau, "*Du Contrat social*", libro II, cap. 7, p. 92, Bur, 2005.

*tipo di legge*” rinvigorisce o sopprime, quando necessario, le leggi e le istituzioni della comunità sostituendo in maniera impercettibile la forza delle consuetudini a quella dell’ autorità e riunendo un popolo in un unico sentire.

Nella visione di Rousseau il legislatore si occupa in maniera segreta di ciò che segna la riuscita del piano della creazione di una buona società.

Egli afferma: *“Rettificate le opinioni degli uomini e i loro costumi ritroveranno da soli la loro purezza”* ed ancora: *“La Censura preserva i costumi impedendo alle opinioni di corrompersi, conservando la loro rettitudine attraverso delle sagge applicazioni, certe volte anche fissandole quando sono incerte”*<sup>37</sup>.

Questa è la vera portata di quanto sarà poi alla base dei regimi totalitari che il mondo d’ oggi ha sperimentato su di sé. Queste sono, ancora una volta, la forza e l’ influenza che un’ ideologia ed un sentire comune hanno su di una comunità.

Molto si potrebbe obiettare all’ introduzione di un simile Legislatore che come un *deus ex machina* risolve, sicuramente in maniera non inconfutabile da un punto di vista meramente teorico, l’ *impasse* di Rousseau *“perché un popolo allo stato nascente fosse in grado di apprezzare i sani principi della politica [...] bisognerebbe che l’ effetto potesse diventare la*

---

<sup>37</sup> Cfr. Rousseau, *“Du Contrat social”*, libro IV, cap. 7, p. 187, Bur, 2005.



*causa, cioè che lo spirito sociale, il quale deve essere il prodotto dell'opera istitutiva, la informasse dall'inizio e che gli uomini fossero, prima di ricevere le leggi, ciò che debbono diventare per effetto di queste*"<sup>38</sup>.

Eppure, Rousseau avrebbe potuto non utilizzare un simile *escamotage*, avrebbe potuto non introdurre questa nuovo pedagogo del popolo. Egli, dunque, voleva attribuire un particolare significato a tale ufficio, ovvero che lo scopo ultimo della società e, contemporaneamente, il requisito originario per una sua armonia interna è la virtù, intesa come dominio della ragione sulle passioni.

Viene in tal modo a figurarsi l'impostazione autoritaria del filosofo che costituì un'anticipazione del totalitarismo moderno.

---

<sup>38</sup> Cfr. Rousseau, "*Du Contrat social*", libro II, cap. 7, p. 94, Bur, 2005.

## **Conclusioni**

Le opinioni circa la questione delle origini del totalitarismo sono senza dubbio contrastanti.

Non si può negare, tuttavia, che Platone, Agostino e Rousseau hanno avuto un'influenza nello sviluppo delle moderne teorie totalitarie.

In particolar modo Rousseau può essere considerato il principale precursore del totalitarismo. Egli, infatti, ha ideato una comunità politica volta al perseguimento della virtù, ma si è curato ben poco di predisporre delle forme di tutela istituzionali per controllare il potere.

Del resto Rousseau dimostra certo di non condividere quelle dottrine che, professate a partire da Locke, passano attraverso Montesquieu per giungere infine a Constant e Toqueville.

Nessuna incertezza vi è in merito al fatto che Rousseau abbia posto le basi della politica moderna sostenendo, come principio cardine della comunità, che nessun potere e nessuna funzione pubblica ha rilevanza se non legittimata dal popolo. Ciò che interessa Rousseau in politica è rendere libero ogni elemento rilevante della società da ogni sua origine individualistica, da ogni sua deformazione particolaristica, che spetta appunto alla volontà generale smentire e superare.

L'autorità proviene da un'unica fonte: il Popolo, da cui trae qualificazione e legittimità l'insieme dei diritti e dei doveri del cittadino.

Alla socializzazione dell'etica coincide, nella teoria di Rousseau, una certa concezione totalitaria dell'autorità chiamata a concretizzare quei valori di cui è depositaria la volontà del popolo.

Questa esaltazione della volontà generale rischia, tuttavia, di introdurre elementi di misticismo e di idealismo che rimangono incontrollabili anche se hanno un carattere popolare. L'idea della sovranità popolare, anziché rappresentare una difesa dal dispotismo, può contribuire a suscitarlo.

È impossibile, quindi, escludere una reinterpretazione delle teorie di questi tre pensatori in chiave totalitaria nel momento in cui vengono teorizzate delle società in cui si pongono dei limiti alla libertà – a partire dalla soppressione della libertà d'espressione – ed il potere è nelle mani solo di un singolo individuo che si professa conoscenza degli interessi e delle necessità di tutto il Popolo.

## Bibliografia

Prometeo Filodemo (Basso), *L'antistato* in *La Rivoluzione liberale*, 2 gennaio 1925.

Davanzati, *Fascismo e cultura*, Firenze, 1926.

Mussolini, *Discorso davanti al Parlamento*, 22 giugno 1925.

Infantino, *Potere*, Rubbettino, 2013.

Kolakowski, *Lo spirito rivoluzionario*, trad. it., Sugarco, Milano, 1982.

Fisichella, *Totalitarismo*, La Nuova Italia, Roma, 1987.

Max Weber, *La politica come professione*, 1966, trad. it., in *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino.

Aristotele, *Politica*, in *Politica e Costituzione di Atene*, UTET, Torino 1992.

Platone, *Lettera VII*, in *Dialoghi e lettere*, UTET, Torino, 1970.

Sternberger, *Le tre radici della politica*, 2001, trad. it., Il Mulino, Bologna.

Plutarco, *Le vite di Plutarco e di Numa*, Fondazione Valla, Milano, 1980.

Pellicani, *La società dei giusti. Parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*, Etaslibri, Milano, 1995.

Descartes, *Discorso del metodo*, trad. it., in *Opere filosofiche*, UTET, Milano 1969.

Mably, *Dialoghi di Focione*, 1961, trad. it., in *Scritti politici*, UTET, Torino.

Rousseau in *Discorso sulla scienza e sulle arti*, 1970, trad. it., in *Scritti politici*, UTET, Torino.

Agostino *La città di Dio*, II, 21, Rusconi, Milano, 1984.

Werner Wilhelm Jaeger, *Cristianesimo primitivo e Paideia greca*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze, 1997.

Agostino, *Lettera 93* Barbero, 2, 8, 1965.

Popper, *La Società aperta e i suoi nemici*, 1973, trad. it., vol. 1, Armando, Roma.

H-G- Gadamer, *Il pensiero di Platone nelle utopie*, 1983.

Infantino, *L'ordine senza piano*, Armando editore, 2011.

Rousseau, *Il Contratto sociale*, trad. it., in *Scritti politici*, 1970, UTET, Torino.

Toqueville, *L'Antico Regime e la Rivoluzione*, 1968, trad. it., in *Scritti politici*, UTET, Torino.

Cassirer, *Rousseau*, Castelvechi, 2015.

Rousseau, *Du Contrat social*, Bur, 2005.

## **Sitografia**

<http://rassegnastampa.unipi.it/rassegna/archivio/2010/08/12SIP4033.PDF>