

Placido Currò

## L'idea di Europa nell'età delle Rivoluzioni: l'identità europea tra «umanità», «civiltà» e «nazione»

È oltremodo noto che il pensiero e la pratica dell'«equilibrio» dinastico-militare, delle tante e diverse forme di stato alla ricerca di convivenza (per come presupposto da Machiavelli) hanno evidentemente influenzato l'idea, o meglio, la progressiva esplicitazione del concetto di Europa per tutta la prima età moderna. E tuttavia basta poco per rendersi conto di una inevitabile proiezione alternativa di quell'idea negli anni che precedono e accompagnano la rivoluzione<sup>1</sup>, quando persino le figurazioni del *ratto di Europa* (per tutti vedasi Coypel) ridisegnano profondamente gli intendimenti e i significati attribuiti alla visione unitaria dei processi sociali che toccano non solo i popoli del continente, ma le condizioni generali di tutto il periodo.

Nel mezzo del decimottavo, cioè, la sensazione del possibile accostamento del termine Europa a quello di umanità inizia sensibilmente a emergere dopo secoli di ostentata contrapposizione identitaria (lo splendore progressivo del vecchio continente dinanzi l'oscura barbarie di terre incivili e di selvaggi da convertire): «Se il cittadino deve molto alla patria di cui è membro – scrive Fénelon –, ciascuna nazione deve, a maggior ragione, ancora di più al benessere e alla salute della repubblica universale di cui essa è parte e in cui sono contenute tutte le patrie particolari»<sup>2</sup>. Repubblica universale allora, e non più nel senso medievale di una terminologia molto vicina al sentire onnicomprensivo di unità cristiana, di «dovere cristiano».

---

<sup>1</sup> Sull'idea di rivoluzione si vedano S. DI BELLA, *L'età delle Rivoluzioni. Dalle rivolte alle rivoluzioni nell'Europa Moderna (XVII-XX sec.)*, Vibo Valentia-Messina 2009 e dello stesso autore: *Le parole delle libertà*, Zaleuco, Vibo Valentia-Messina 2009

<sup>2</sup> F. DE SALIGNAC DE LA MOTHE-FENELON, *Directions pour la conscience d'un roi, composées pour l'instruction de Louis de France, duc de Bourgogne*, La Haye 1748, p. 82. Il testo è citato in L.FEBVRE, *L'Europa. Storia di una civiltà*, Donzelli, Roma 1999, p. 195.

Dottrina dell'equilibrio, quindi, e pace conseguente, come garanzia di benessere comune, e ancora come momento fondante per una nuova definizione di umanità non svincolata dal più percepibile «motivo»<sup>3</sup> della libertà, dalla dignità pienamente rinascimentale dell'individuo in quanto uomo (e, maggiormente, all'interno di un'esistenza possibilmente collettiva), dalla costituzione di superiori «principi informativi degli istituti fondamentali della vita politica»<sup>4</sup>.

Europa, cioè – l'Europa della gente colta e raffinata, dei pensatori e dei filantropi – nel pieno di una sostanziale laicizzazione generale, e di un sogno di unità (appunto quello della *res publica christiana*) che sperimenta nuove aspettative e nuove parole: umanità, civiltà, «amicizia repubblicana»<sup>5</sup>, fraternità, felicità politica, la pericolosissima uguaglianza che invita alla ribellione e così via.

Di certo, l'Europa mantiene la sua maestosa specificità, quella che Montesquieu ha separato dalla semplice identificazione geografica, e che riporta alla diversità storica e intellettuale, alla morale, all'economia, alle scienze, alla potenza militare, alla supremazia (o egemonia) acquisita in mezzo a popolazioni e luoghi dissimili, alle rivolte più che alle cospirazioni, oltre che alla *felice formula* della convivenza eterogenea di settentrione e mediterraneo<sup>6</sup>.

«Il capo d'Asia», che nell'età del Grande Pietro doveva necessariamente riproporre la vicinanza e l'affinità con le terre del Nord e le terre d'oriente, ritrova il suo collegamento, e per intero, con i sette mari del mondo, la sua corporalità fatta di battelli, convogli, mercanzie, il suo sfogo mediterraneo momentaneamente ridimensionato. Un'Europa della ricchezza, della chabodiana *auri sacra fames*, del trasformato concetto di lavoro (addirittura «febbre di lavoro»), dell'attenzione ai redditi, della delicatezza dei costumi, della «politesse», della mondanità, della «urbanità di modi», della «cortesia» dantesca<sup>7</sup>, dei viaggiatori e dei commerci, delle invenzioni, della scienza come manifesto della grandezza dello spirito umano, dei poteri intermedi, delle stagioni temperate, eppure macchiata dal militarismo più esasperato,

---

<sup>3</sup> Cfr. F.CHABOD, *Storia dell'idea di Europa*, Laterza, Roma-Bari 2005<sup>6</sup>, p. 89.

<sup>4</sup> Cfr. G. ZAGREBELSKY, *Imparare la democrazia*, Einaudi, Torino 2007.

<sup>5</sup> F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2001, p. 90.

<sup>6</sup> Cfr. L.FEBVRE, *L'Europa. Storia di una civiltà*, cit., p. 198.

<sup>7</sup> Cfr. F.CHABOD, *Storia dell'idea di Europa*, cit., p. 119.

dal bieco interesse, dalle tentazioni dispotiche, dalla complicata «fisica dei corpi», dalle liquide «variazioni di posizione, di volumi, di potenza degli stati». Potente e fragile, come dice Febvre, e ancora grandiosa e misera, instabile e infedele.

L'Europa che rappresenta se stessa e, in parte, le possibilità, non dappertutto espresse, della sua capacità di progresso, di civilizzazione, di universalità: «Per la prima volta – scrive Huizinga – l'umanità si trovava di fronte il sogno di un futuro umano, piuttosto che un sogno di passato».

È il classico settecento europeo che si rivolge al mondo senza dimenticare l'orgoglio e l'entusiasmo per la propria dimensione, erasmianamente per la propria cultura, e poi per le proprie tecniche. L'Europa della riflessione, dove Voltaire ricerca il genio, l'Ulisse che «lancia la sua nave oltre le colonne d'Ercole» – persino oltre i cieli e le follie – il talento, la saggezza, la grandezza della modernità che riesce a superare il suo passato più esaltato e celebrato, che lo «perfeziona», per la caparbia volontà di abbattere credenze e attitudini tradizionali; che vive di gelosie, di eccitante ammirazione, di fierezza, di vanità, di arte ineguagliata. Il prestigio, allora, e la consapevolezza dell'avanzamento pure sul piano dell'esistenza materiale, della spicciola quotidianità intrecciata alla vitalità condivisa di principi politici e giurisprudenziali, della cosiddetta socievolezza, dell'*esprit de société*, del bello, di uno spiccato gusto estetico, come spiccata sembra essere in talune parti di società la brama di arricchimento: «belle case, buoni vestiti, un buon cibo con buone leggi, e la libertà, valgon di più dell'indigenza, dell'anarchia e della schiavitù». Europa materiale ed Europa politica, oltreché religiosa, Europa carnale ed Europa della ragione, Europa dei costumi (meglio della «varietà dei costumi») e delle virtù, innegabilmente accomunate.

L'abito europeo, dunque, in cui stoffe e velluti non nascondono, anzi, esaltano l'«ardore fremente» di un corredo ideale che si arricchisce oltre misura. È l'Europa, si è detto, del filosofeggiare di Voltaire, «adulatore» e insieme «satirista del dispotismo»<sup>8</sup>, certo, e maggiormente dell'irrompere di Rousseau, della sorpresa di una comunanza naturale che ridimensiona la caratteristica geografica e ingigantisce «la riconciliazione dei popoli» sulla base dei diritti universali, della giustizia, dell'eguaglianza come «principio

---

<sup>8</sup> Secondo la celebre definizione del Paine. Cfr. J. ISRAEL, *Una rivoluzione della mente. L'illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*, Einaudi, Torino 2011, p. 120.

fondamentale di ogni repubblica democratica»<sup>9</sup>, del diritto alla rivolta, pensando persino alla lontana Russia di Puga ëv<sup>10</sup>: «Non ci sono più oggi, né francesi, né tedeschi, né spagnoli, né inglesi. Ci sono solo europei». Forse, potremmo aggiungere, non ci sono che cittadini, che «animi cosmopoliti», sfrenata vertigine immaginaria, dissolvimenti di barriere o di freddi e meschini confini, fede indefessa nella società fatta da uomini liberi. Ardito pensiero nel predicare progetti di futura *pace perpetua* sulla proibizione dell'omologante mescolanza, sulla «esortazione» alla difesa coi denti delle «usanze patrie» – quasi all'«autarchia spirituale» che tende a oltrepassare «un vincolo sociale imperfetto» – e comunque nell'auspicabile e vagheggiato costituirsi di un corpo federale capace di non discriminare le singolarità nazionali, le coscienze o le volontà particolari, quando Raynal annuncia l'universo come patria dei grandi uomini e il cinismo di Turgot, alle soglie della Rivoluzione, battezza il tutto come «brusio delle illusioni europee» in vista del naufragio futuro in mezzo alla tempesta delle nazionalità.

Ma al di là dei tristi presentimenti, l'Europa nei grandi circoli, o nei salotti, nei castelli, nelle accademie, corrisponde ad una splendida visione, ad un raffinato pensiero, è un «sogno» da ricchi, da benestanti e benpensanti, da regine e gentiluomini, da cerimoniali, da ceralacca impressa su missive ed epistolari rigorosamente appuntati in francese – malgrado, come puntualizza Diaz, «in rari momenti della storia un insieme di spinte e fermenti intellettuali venne ad avere una tale influenza nel corso dei fatti»<sup>11</sup> – mentre la virulenza della crisi sociale è alle porte e il pane seguita a scarseggiare. Le prospettive vanno mutando, come le chiavi interpretative, come la stessa fisionomia del continente<sup>12</sup>: «La speranza rivoluzionaria di trasformazione profonda e irreversibile dei rapporti tra gli uomini è un labirinto di cui non si trova l'uscita, e dal quale non si torna indietro»<sup>13</sup>. La nazione sembra contaminarne l'immagine, invero incide a fondo non solo nel merito della costruzione di una nuova patria, di più nell'esperienza del concetto di popolo. La dissonanza può apparire terribile, eppure l'orientamento a servire l'ideale di umanità dietro la maschera violenta della Nazione continua: «non

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>11</sup> Cfr. F. DIAZ, *Dal movimento dei lumi al movimento dei popoli*, Il Mulino, Bologna 1986, p. 24.

<sup>12</sup> Cfr. G. LEFEBVRE, *Napoleone*, Laterza, Roma-Bari 2009.

<sup>13</sup> P. VIOLA, *Il trono vuoto*, Einaudi, Torino 1989, p. XIII.

c'è patria là dove ci sono bastiglie», dice Brunot, o ancora non c'è popolo, non ci sono popoli, al plurale, dove sopravvivono tirannie. Il singolare che assolutizza l'unicità di comunità territoriali particolari, fortemente accentuata, non cede del tutto il palcoscenico all'esigenza di pensare una fraternità molto più ampia. L'appartenenza alla radice sensoriale, alla tradizione fisica dei luoghi, al «senso di individualità storica»<sup>14</sup> ha però un ascendente feroce, crea un bisogno originario<sup>15</sup>. La comunità internazionale passa dalla cognizione dell'identità primaria costituita dallo Stato come contenitore, o espressione pura di un modo d'essere e agire recepito, di una risposta collettiva alla domanda dei tempi e della società che comunque attesta una «transizione delle manifestazioni rivendicative da circoscritte, specifiche e dicotome a cosmopolite, modulari e autonome»<sup>16</sup>. Persino fantasiose, passionali, sentimentali<sup>17</sup>. Il diritto a sentirsi cittadino vincola alla partecipazione attiva all'affare pubblico, alla autodeterminazione dei popoli<sup>18</sup>. La nascita della cittadinanza, favorita certamente da motivi trasversali, «genera mutue obbligazioni» che assumono caratteristiche e legami prima di tutto locali. Avviene cioè necessariamente che tutto si realizzi nella pratica e nel discorso pubblico – e anzi, nel primo vero «conflitto tra ideologie rivali»<sup>19</sup> – nell'«equazione tra diritti politici e civili in nome del nuovo principio di sovranità popolare»<sup>20</sup>, nella creazione e nella realizzazione della legge, nella redistribuzione dei beni, nella «rivoluzione dei sistemi di governo» che secondo Paine può orientare «la sorte felice dell'uomo»<sup>21</sup>, per come anticipato da Beccaria: «la maggiore felicità divisa sul maggior numero possibile» (si veda il noto motto di Bentham: «greatest happiness of the greatest number»). La visione intellettuale della nuova Europa si traduce nelle passioni politiche, e invece di compattarsi, si

---

<sup>14</sup> F. CHABOD, *L'idea di nazione*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 17.

<sup>15</sup> P. VIOLA, *op. cit.*, p. 234.

<sup>16</sup> Cfr. CH. TILLY, *Conflitto e democrazia in Europa, 1650-2000*, Bruno Mondadori 2007, pp. 81-94.

<sup>17</sup> F. CHABOD, *L'idea di nazione*, cit., p. 17.

<sup>18</sup> Cfr. J. GODECHOT, *La Grande Nazione*, Laterza, Roma-Bari 1962, p. 72.

<sup>19</sup> Cfr. J. ISRAEL, *op. cit.*, p. VIII.

<sup>20</sup> La citazione di Rosanvallon è in CH. TILLY, *Conflitto e democrazia in Europa, 1650-2000*, cit., p. 161.

<sup>21</sup> Cfr. T. PAINE, *I diritti dell'uomo (1790)*, Editori Riuniti, Roma 1978, p. 139.

disgrega, si frammenta. L'imminente trasformazione sociale non si assorbe nell'immediato, procura la frattura nel momento stesso in cui predicando il sentimento d'umanità distingue al suo interno correnti disomogenee (prime tra tutte la distinzione irrisolvibile tra «patrioti» e «controrivoluzionari»<sup>22</sup>) che non possono integrarsi né nello spazio né nel tempo. Politica, legge, ideali invadono dunque gli ultimi anni del secolo, si diffondono per le strade, non più esclusivamente per le corti affollate da disinvolti privilegiati di spirito o di portafoglio. Lo spartiacque è la Rivoluzione. Non possono esistere due realizzazioni europee: l'Europa dei monarchi si oppone all'Europa rivoluzionaria che proclama l'uguaglianza nei diritti. Sul momento, e da un certo punto di vista, può sembrare necessaria la morte dei re per la sopravvivenza dei popoli. La guerra civile è la tragica sembianza di una nuova strutturazione, di un preciso intendere la civiltà europea (quasi «il purificarsi» della «nozione di *civilisation*»<sup>23</sup>) come portatrice di valori assolutamente nuovi e assolutamente inconciliabili col passato, di una lettura riveduta delle frontiere reali e delle bandiere, di un concorrere interno di stili di vita e forme di socialità. «In questa visuale – commenta Toynbee –, che è umile ed è tuttavia orgogliosa, il motivo principale e profondo della storia moderna dell'Occidente, non è [...] l'espansione dell'Occidente sul resto del mondo [...]. Il motivo principale è la progressiva costruzione di una struttura nel cui giro tutte le società, prima separate tra loro, sono entrate per amalgamarsi»<sup>24</sup>. Tocqueville l'aveva chiaramente avvertito: «La Rivoluzione francese non rimase circoscritta ad un territorio particolare [...]. Unì gli uomini o li divise, al di là di leggi, tradizioni, carattere e lingua, rendendo talvolta compatrioti i nemici ed estranei i parenti; o piuttosto, superando ogni barriera nazionale, creò una comunità ideale di cui potevano divenire cittadini uomini di ogni nazione ...»<sup>25</sup>. Un sovvertimento generale che si legge quasi come scheletro di una verosimile e nuova religione, una fondazione *ex nihilo*. L'Europa non poteva che percepire questo tremolio della coscienza individuale (Hazard avrebbe parlato della celebre *crisi delle coscienza europea*), il proporsi di un modello di convivenza comune di fatto

---

<sup>22</sup> Cfr. G. RUDÈ, *L'Europa rivoluzionaria 1783-1815*, Il Mulino, Bologna 1985, p. 172.

<sup>23</sup> A. SAIITA, *L'idea di Europa dal 1815 al 1870*, in *Aspetti e momenti della civiltà europea*, Guida, Napoli 1971, p. 177.

<sup>24</sup> A.J. TOYNBEE, *Civiltà al paragone*, Bompiani, Milano 2003, p. 129.

<sup>25</sup> A. TOCQUEVILLE, *L'Antico Regime e la Rivoluzione*, BUR, Milano 1998, p. 45.

segnato dalla consapevolezza di un metro di paragone diverso: la civiltà<sup>26</sup>, o anche l'elaborazione di una «comunanza di civiltà»<sup>27</sup>, e ancora la rivisitazione e la gestazione di un meglio stratificato motivo repubblicano, a partire – certo – dal recupero della lontana e mitizzata virtù romana di Fabrizio ma di più nella proposizione di una originale dimensione assegnata alla gestione plurale della cosa pubblica, beninteso il difficile allinearsi di «denuncia sociale» e «progressismo»<sup>28</sup>. Lo si può leggere nei *Miserabili*: «Io non credo di avere il diritto di uccidere un uomo; ma sento il dovere di sterminare il male. Ho votato per la fine del tiranno. Vale a dire la fine della prostituzione per la donna, la fine della schiavitù per l'uomo, la fine della notte per il bambino. Votando per la repubblica, ho votato per tutto ciò. Ho votato la fratellanza, la concordia, l'aurora! Ho contribuito alla caduta dei pregiudizi e degli errori. Il crollo degli errori e dei pregiudizi porta alla luce. Abbiamo fatto cadere il vecchio mondo, noialtri, e il vecchio mondo, vaso di tutte le miserie, rovesciandosi sul genere umano, è diventato un'urna di gioia».

La Rivoluzione ha inventato la politica contemporanea, ha riscritto le categorie del democratico, ha portato a compimento un nuovo vocabolario, una «carità» persino collegabile all'«amore» per «la propria terra»<sup>29</sup>, con la conseguente applicazione delle formule rivoluzionarie all'idea di Europa e in certo qual mondo persino riappropriandosi di vetuste velleità culturali ed egemoniche mai dimenticate: è l'origine controversa e dibattuta della cosiddetta esportazione della democrazia, o ancora dell'esportazione della pace, contro la quale intervenne lo stesso Robespierre: «Aggiungi, la sola nazione od i suoi rappresentanti aver diritto a prendere provvedimenti e risoluzioni di sì grande importanza per la loro libertà e per il loro benessere; doversi inoltre desiderare che tutti i popoli pesassero maturamente sì rilevanti interessi. Conclusi poi esser disegno del popolo francese, quello di non fare alcuna conquista e godere in pace dell'acquistata libertà, affinché le altre nazioni col tempo il suo esempio seguissero». E ancora: «Non è con le gesta guerresche che soggiogheremo l'Europa, ma con la saggezza delle

---

<sup>26</sup> Cfr. R.R. PALMER, *L'era delle rivoluzioni democratiche*, Rizzoli, Milano 1971, p. 553.

<sup>27</sup> G. LEFEBVRE, *La Rivoluzione Francese*, Einaudi, Torino 1987, pp. 96-97.

<sup>28</sup> Cfr. J.-M. GOULEMOT, *Sul repubblicanesimo e sull'idea repubblicana nel XVIII secolo*, in F. FURET, M. OZOUF (a cura di), *L'idea di repubblica nell'Europa moderna*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 5-43.

<sup>29</sup> F. VENTURI, *op. cit.*, p. 91.

nostre leggi». L'idea che sta alla base del ripudio della scelta espansionistica pare convincente: «seguendo principi molto differenti da quelli che hanno provocato l'infelicità dei popoli, la nazione francese, contenta d'essere libera, non vuole impegnarsi in nessuna guerra e vuol vivere con tutte le nazioni nella fraternità comandata dalla natura». Eppure la guerra in mezzo al continente acquisisce un altro valore: quello espiatorio<sup>30</sup>, addirittura quello redentore, anche se sempre in chiave assolutamente laica, e ben diversamente dai fuochi dei conflitti religiosi cinque e secenteschi, ad esempio ricordati dal disgusto di Montaigne, dove lo scetticismo religioso affianca la denuncia dell'«orribile» fanatismo, della superstizione e di una «esecrabile» *ragion di stato* ritenuta opprimente. Del resto, il secolo aveva visto Diderot legittimare un unico “genere” di guerra (eccezion fatta per i permessi concessi a Caterina), la guerra di liberazione, le ribellioni dei popoli oppressi contro qualsiasi forma di dispotismo, contro i re, i nobili, i preti o l'aggressività del mercantilismo ricordato da Condorcet. Le detestate guerre di Federico, traviate dalla continua belligeranza, erano le cicatrici più profonde alla critica illuministica della guerra madre di tutto (*bellum omnium mater*)<sup>31</sup>, quando la pace perpetua, al di là dei trattati, e dei riferimenti alla *Querela pacis* di Erasmo, rimandava, per la stragrande maggioranza degli intellettuali, a «uomini mondani privi di senso pratico»<sup>32</sup>, all'accettabile raggiungimento massimo dell'ideale di tolleranza. Persino Kant, al momento, avrebbe definito chimerico «il supremo scopo» della totale armonia internazionale, senza l'irrealizzata transizione dall'arbitrio governativo al «repubblicanesimo legislativo», peraltro impensabile al di fuori dell'autorità principesca o all'interno di una democratizzazione non del tutto ammissibile, o di una eguaglianza non ancora matura, malgrado si dicesse che «la violazione del diritto avvenuta in un punto della terra [potesse essere] avvertita in tutti i punti» del globo. Così lo intendeva lo stesso Sorel: «Voto platonico d'un Congresso di metafisici, che speculava nel vuoto politico sui misteri della pace perpetua; pericolosa utopia di una assemblea francese che deliberava come se fosse tutta l'Europa»<sup>33</sup>. E però, il radicalismo razionale legato all'universalizzazione dei saperi e della coscienza illuminata aveva da tempo, e malamente, puntato il dito contro le

---

<sup>30</sup> Cfr. L. FEBVRE, *op. cit.*, p. 203.

<sup>31</sup> Cfr. F. BRAUDEL, *Grammaire des civilisations*, Flammarion, Paris 1999.

<sup>32</sup> Cfr. J. ISRAEL, *op. cit.*, p. 119.

<sup>33</sup> Cfr. J. GODECHOT, *La Grande Nazione*, cit., p. 69.



guerre ingiuste, le guerre di corte, le guerre «delle cricche aristocratiche dei finanziari e dei mercanti»<sup>34</sup>, «della gloria», degli eserciti permanenti, delle animosità premeditate, degli inganni, della «credula venerazione» per le divinità terrene, come scrisse D'Holbach; della credulità, cioè, insita nella teologia che giustifica conflitti scoppiati in nome di capricci o rami dinastici – nell'espressione di Barlow –, e che scorda la *vrai politique*, «l'arte di rendere gli uomini felici»<sup>35</sup>, di pensare alla *bienfaisance* delle genti, all'utilità pubblica che mitiga le durezze giornaliere e rivaluta la «contentezza di sé» tanto cara a Rousseau<sup>36</sup>, ambigualmente affiancabile nondimeno all'esaltazione dell'austera (quasi ascetica e frugale) repubblica classica. La tanto idolatrata severità spartana si dissolve innanzi il mostro raffigurato dal militarismo.

Non esiste più – almeno come prima – l'Europa dei monarchi (e nemmeno del mecenatismo), esiste l'Europa delle nazioni, con l'amplificazione straordinaria tanto dei sentimenti di ostilità reciproca che di comunanza. È un'Europa meno serena, più agitata, convulsiva, preoccupata, turbata. E per tanti versi, paradossalmente, ancora più sognatrice, in mezzo a nuove e molto più cruente e sanguinarie devastazioni. Le nazioni, se libere, poteva pensare Anacharsis Clooth, sarebbero state, in ridondanza, «organi di una stessa umanità», i popoli allora, riuniti in repubblica universale, allegramente organizzati all'interno di una politica dal respiro planetario, di un «senato» internazionale, *ante litteram*, per dirla con Cerisier. L'Europa che si era persa tra le Nazioni, che magari prendeva le vesti del nemico dichiarato, aveva l'occasione di ritrovarsi ancora una volta nel concetto di umanità, e lo doveva fare nonostante «l'ora tragica» della patria in pericolo, della Vandea, dei re coalizzati, delle leve in massa a difesa del paese, delle estreme fatiche popolari a sostegno della Rivoluzione e contro le oligarchie di nuovi e vecchi poteri. La «logica rivoluzionaria-giacobina induceva a parlare degli uomini in generale»<sup>37</sup>, degli schiavi e dei dittatori, dei ribelli. Era un «nazionalismo dell'umanità» inteso come «anticipazione, priva di misura e di buon senso, di un uomo visionario e chimerico» – astratto si direbbe –, il rivoluzionario, che crede nel «fondamento» del «diritto universale», nel riconoscimento emotivo del genere umano come unità impenetrabile, della religione come naturale tendenza alla trascendenza, ad un'etica razionale, «alta e pura», che attinge

---

<sup>34</sup> Cfr. J. ISRAEL, *op. cit.*, p. 123.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>36</sup> G. LEFEBVRE, *La Rivoluzione Francese*, cit., p. 91.

<sup>37</sup> A. SAIITA, *L'idea di Europa dal 1815 al 1870*, cit., p. 173.

da Cristo e dal pagano (malgrado qualcuno potesse supporre lucifero il primo giacobino<sup>38</sup>); della giustizia pure nei difficili meccanismi dell'economia, nella spartizione e divisione di beni e di prodotti secondo lungimiranza, bisogni e ragione, nel merito e nell'abolizione di corrotti privilegi di rango o delle distinzioni di classe già intese da Lessing<sup>39</sup> e Quesnay; nel senso ultimo, inoltre, del dovere personale orgogliosamente differente dall'antico onore e dall'antica fedeltà, nella pace in quanto fine comune dei popoli. Ci sperava lo stesso Cerisier: «non è impossibile che i governanti delle nazioni possano un giorno desiderare il bene dell'umanità». È l'esplicitarsi di un nuovo intendimento di democrazia «come governo di tutti», di una «moltitudine immensa [...] senza proprietà» che comincia a pretendere uguaglianza. Basti per tutti Nietzsche: «La nostra ostilità alla Révolution non si riferisce alla farsa cruenta, all'immoralità con cui si svolse; ma alla sua moralità di branco, alle "verità" con cui sempre e ancora continua a operare, alla sua immagine contagiosa di "giustizia e libertà", con cui si accalappiano tutte le anime mediocri, al rovesciamento dell'autorità delle classi superiori»<sup>40</sup>. Un'uguaglianza che non perde del tutto la sua vicinanza agli elementi cristiani di vita comune (si veda la regola benedettina), alla romanzesca malinconia per il primitivo, per il pastorale, per i modelli comunitari dell'antichità o post rinascimentali (Moro o Campanella) e giusnaturalistici, ma in forma molto più concreta e radicata in società<sup>41</sup>. L'essere uguali che per tanti pare un'istigazione «al delitto e al saccheggio», «la cosa più naturale e la più chimerica» leggendo Voltaire, la risposta più violenta al predominio della proprietà, la scoperta di una possibilità collettiva che passa dai movimenti delle donne (le giornate di ottobre, l'assalto alle Tuileries e così via) e dal riscatto delle popolazioni di colore o giudee, non più dalle fortune o dalla nascita, al di là dei preti rossi o della rabbia sanculotta, prende a estendersi: «L'uguaglianza – scrive Mably – deve procurare tutto il bene possibile, poiché tiene uniti gli uomini, eleva la loro anima e li educa a dei sentimenti di mutua benevolenza e amicizia; ne concludo che la disuguaglianza produce tutti i mali».

---

<sup>38</sup> G. LEFEBVRE, *Napoleone*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 21.

<sup>39</sup> Cfr. J. ISRAEL, *op. cit.*, p. 67.

<sup>40</sup> Cfr. N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1997, p. 95.

<sup>41</sup> R. REICHARDT, *Uguaglianza*, in AA.Vv., *L'Illuminismo. Dizionario storico*, a cura di V. FERRONE e D. ROCHE, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 93.

Questo umanesimo rivoluzionario «poteva farsi etica della nobiltà umana, studio e azione» (letteratura, arte, filosofia e poi barricate, rivolte e rivoluzioni), e «credere nel genio umano e nelle sue creazioni, e usare la forza e contrapporla alla brutalità delle condizioni e delle nature contingenti», della tradizione, dell'autorità, del dogma, del proibito, persino della morte. Come racconta il Faust di Goethe, «fu fatica insistente tesa alle più alte forme dell'esistenza, intenzione ardita di imporre una società capace di desiderare la perfezione dei rapporti civili, di liberare l'uomo senza dimenticare completamente Dio ma credendo nell'opera della cultura, del diritto, dell'economia, della morale individuale e collettiva; fu volontà battagliera di dirigere i propri destini e idealizzarli, anche con la violenza. Il suo linguaggio, il suo linguaggio rivoluzionario, ha potuto parlare alle generazioni future proprio con la violenza delle sue anticipazioni, con la legittimità della forza al servizio di una giustizia sociale e civile creduta più fraterna»<sup>42</sup>.

La libertà, divenuta discriminante politica, in maniera certamente sfaccettata – e non più collegabile esclusivamente agli *iura* o ai *privilegia*, alle franchigie, alle regalità paternalistiche, alle *libertates* feudali di gruppi particolareggiati, tremendamente dure da far morire –, imponeva la soggettività<sup>43</sup> anche nei rapporti internazionali, la gelosa singolarità del particolare e del territoriale, quasi una «incomposta insolenza»<sup>44</sup>, senza privarsi comunque del contatto col complesso, come dimostra ad esempio la stessa arte raccontata da Winckelmann<sup>45</sup>. Tutto comincia a giocare sul significato decisivo assegnato al termine *popolo*, anche pericolosamente, come si legge in Hofmann: «Questo nuovo mito del popolo e della nazione riesce, come sappiamo, a divorare persino interamente l'altro fondamento di legittimazione, quello della morale illuministica e universalistica dei diritti

---

<sup>42</sup> Cfr. P. CURRÒ, S. DI BELLA (a cura di), *Robespierre. Memorie, Zaleuco*, Vibo Valentia-Messina 2009.

<sup>43</sup> Per soggettività si intende soprattutto la volontà individuale incastonata tra diritto naturale e contratto sociale. Il diritto, in sostanza, «comincia ad essere rappresentato come "diritto soggettivo"». Cfr. L. FERRY, *I diritti dell'uomo*, in F. FURET (a cura di), *L'eredità della rivoluzione francese*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 285.

<sup>44</sup> N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, cit., p. 93.

<sup>45</sup> F. CHABOD, *L'idea di nazione*, cit., p. 18.

dell'uomo, cui viene sostituito il valore dell'auto-affermazione»<sup>46</sup>. Il disincarnato europeismo, di fatto messo a mal partito, aveva di fronte una nuova accezione di Stato, una nuova «mistica» a carattere nazionale, figlia, se si vuole, di quel cosiddetto illuminismo radicale, di quei miscredenti (nella definizione di Burke) che per tutta la seconda metà del Settecento avevano immaginato la cosa pubblica «pienamente secolare», pienamente capace di «promuovere gli interessi terreni della maggioranza», poeticamente democratica<sup>47</sup>, nell'acquisita libertà di pensiero e stampa, nella «mobilità» mercantile e artigianale<sup>48</sup>, persino della *libertà fisica* riferibile ai folli, ai vagabondi, agli infermi, ai contadini, ai mendicanti, ai miserabili in genere<sup>49</sup>, nel disgusto del servaggio e di una devozione pregiudiziale e legittimante chiamata addirittura «religione d'amore» (Michelet), nella separazione dei poteri e nella distinzione delle competenze ecclesiastiche e statuali all'interno dei prosaici processi legislativi e di controllo<sup>50</sup>. La repubblica delle lettere si era incrociata con la repubblica politica al confine tra modelli universali e condizioni territoriali insuperabili. Lo aveva sostenuto almeno un ventennio prima Filangieri: «Spogliandoci di ogni prevenzione, investendoci di quel sano carattere d'imparzialità, che le ricerche politiche esigono, noi troveremo l'interesse privato di ciascheduna nazione così strettamente unito al particolare, che una nazione non può perdere, senza che le altre perdano, e che non può guadagnare senza che le altre guadagnino»<sup>51</sup>. Lo riprende più tardi, al crepuscolo del secolo, lo stesso Schiller: «Scrivo da cittadino del mondo, che non è al servizio di alcun principe. Ho perduto presto la mia patria, per sostituirla con il vasto mondo»<sup>52</sup>. Gli eserciti, in cui si esaltano non solo generali, ma cittadini, braccianti, borghesi e disgraziati con cuore e stomaco pieni di speranze, veicolano questa articolazione non ancora definibile chiaramente: combattere per principi assoluti e insieme per

---

<sup>46</sup> H. HOFMANN, *La libertà nello stato moderno*, Guida, Napoli 2009, 159.

<sup>47</sup> F. VENTURI, *op. cit.*, pp. 109-113.

<sup>48</sup> I. HOF, *L'Europa dell'illuminismo*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 104.

<sup>49</sup> Cfr. F. BRAUDEL, *Grammaire des civilisations*, cit.

<sup>50</sup> Cfr. J. ISRAEL, *op. cit.*, pp. VII-VIII.

<sup>51</sup> Il brano tratto dalla *Scienza delle Legislazioni*, III, p. 21 è citato in F. CHABOD, *L'idea di nazione*, cit., p. 54.

<sup>52</sup> La citazione è in I. HOF, *L'Europa dell'illuminismo*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 103.

interessi particolari. La reazione dell'Europa a questa bizzarria, a questo paradosso irrisolto avrebbe portato non troppo tardi alla felice, passeggera, ma appassionata *primavera dei popoli*. Non solo: «Cosmopolita – scrive Venturi, riprendendo addirittura motivi e polemiche degli anni anche precedenti “l'illuminismo nascente” –, il nuovo patriottismo è inscindibilmente legato alla libertà, è inconcepibile o assurdo al di fuori di essa [...]. Il nuovo patriottismo è carico d'una secolare tradizione, ma si traduce ormai in termini che tutti gli uomini possono e debbono capire ed intendere, è universalmente umano, cosmopolita»<sup>53</sup>. Amore per la cittadinanza, più che per la terra; si tratta di un *civis mundi* che abbandonando Erasmo diventa millenario, è *l'orbis terrarum concordia* di Postel intesa come «fratellanza soprannaturale» laica<sup>54</sup>, quella intravista nella *Encyclopédie* sotto la firma di Jaucourt: «il patriottismo più perfetto è quello che si ha quando si è compresi dei diritti del genere umano che li rispetta davanti a tutti i popoli del mondo». Un'utopia, pensando allo stesso Rousseau, conciliare tradizione e futuro, la patria e il «senso europeo» di quei pensieri e di quegli accadimenti<sup>55</sup>, la volontà generale nel suo essere «azione della collettività» che crea il «*quid novi*» che è la sovranità popolare<sup>56</sup> allargata a dismisura e la «fanatizzante» politica di parte: «ogni individuo – scrive Bobbio – è stato elevato a soggetto potenziale della comunità internazionale»<sup>57</sup>, e a maggior ragione dopo i manifesti che all'indomani di Babeuf fomentano l'utopia democratica più estrema<sup>58</sup>.

Il sistema imperiale napoleonico, del resto, a qualche anno di distanza, avrebbe faticato le proverbiali sette camicie nel ricucire un continente lacerato non solo dalla guerra, ma dalla eterogeneità di identità troppo diverse, dalle pretese antiassolutistiche e dalle incombenti soluzioni conservatrici. Lo scontro identitario aveva esacerbato le contraddizioni europee «all'estremo della ferocia repressiva, dell'incapacità comunicativa», come nelle immagini di Goya, quando le lanterne che illuminano le

---

<sup>53</sup> F. VENTURI, *op. cit.*, pp. 91-92.

<sup>54</sup> W. FRIJHOFF, *Cosmopolitismo*, in AA.VV., *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit., p. 22.

<sup>55</sup> F. VENTURI, *op. cit.*, pp. 97-107.

<sup>56</sup> Cfr. F. CHABOD, *L'idea di nazione*, cit., p. 56.

<sup>57</sup> Cfr. N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, cit., p. 95.

<sup>58</sup> J.F. FUENTES, *Utopia*, in AA.VV., *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit., p. 151.

fucilazioni allo stesso modo ritraggono la crocifissione e l'umiliazione della luce sui volti dei condannati dalla rivoluzione<sup>59</sup>.

Un'Europa di fratelli e di fratellastri, come sempre, in cui la circolazione degli ideali rivoluzionari, se sul momento scatena la guerra civile, sul lungo periodo prepara però la formazione delle coscienze democratiche contemporanee. L'Europa, è vero, diviene la «stoffa» su cui Napoleone modella l'impero, e tuttavia – e non è secondario – si dimostra luogo di vigenti schiavitù non superate e ancora di emancipazione, di rimpianti, di nostalgie cavalleresche<sup>60</sup> (soprattutto reazionarie), di rivalutazioni (il medioevo), del recupero e dell'intreccio di eleganza greco-romana, germanesimo, cristianità (Novalis) nelle polemiche romantiche, di programmazione e proposte, di indagine crudele e utopica, di un inverno che sembra arrivare per tutti indistintamente, sempre in Goya, ma con una accezione diversa se solo si pensa alla «comunione» degli uomini che insieme avanzano attraverso il «gelo»<sup>61</sup>. Probabilmente è in germe già un'Europa politica – non solo in riferimento all'unificazione legislativa e amministrativa (Codice Civile) – nelle parole di Bonaparte: «Avrei realizzato la conquista spirituale dell'Europa, come ero stato sul punto di compierla con le armi. Di quale splendore sono stato privato! (*Memoriale*, p. 1525)»<sup>62</sup>. O ancora: «Il fatto è [...] che io combatto per i più cari interessi dell'Europa [...]: ho la previdenza di un saggio politico, mentre gli altri sovrani hanno solo l'accecamento della paura – una paura senza fondamento». Appare del resto, pure la caratterizzazione prevalente dell'essere civiltà: «sarebbe stato possibile librarsi verso il bello ideale della civiltà: è in questo stato di cose che si sarebbero trovate maggiori opportunità di realizzare dappertutto l'unità dei codici, quella dei principi, delle opinioni, dei sentimenti, dei punti di vista e degli interessi». Le resistenze incontrate dall'impero sulle strade delle periferie europee e mediterranee hanno parlato altrimenti.

L'intreccio di classicismo e ventata americana, comunque, non nasconde l'avvento di un modo nuovo di vita in cui i rapporti di forza cominciano a tendere verso gruppi di individui non più a carattere sparso, ma strettamente

---

<sup>59</sup> Cfr. P. CURRÒ, S. DI BELLA (a cura di), *Robespierre. Memorie*, Zaleuco, Vibo Valentia-Messina 2009.

<sup>60</sup> A. SAIITA, *L'idea di Europa dal 1815 al 1870*, cit., p. 174.

<sup>61</sup> Cfr. F. Goya, *L'inverno*, 1787. L'analisi in J. STAROBINSKI, *1789. I sogni e gli incubi della ragione*, Abscondita 2010, p. 15.

<sup>62</sup> Cfr. V. CRISCUOLO, *Napoleone*, Il Mulino, Bologna 2009, da cui sono tratti i passi.

riferibili a un mutamento di situazioni lavorative e d'istruzione evidentemente condizionante. Le nazioni, o i popoli, o i popoli che si fanno nazioni, assumono la condizione della «fatalità»<sup>63</sup>, peraltro rivendicando la distinzione qualitativa tra generale e particolare, la differenziazione herderiana delle anime nazionali, nel timore dei soffocamenti o delle restrizioni coercitive. La fine di Bonaparte appare come il ripristino di un ago della bilancia costretto a indicare un punto di equilibrio veramente precario. In fondo, è la legittimazione della lezione civile della Rivoluzione, tra i chiarori dei lumi e «l'oscura spinta delle folle» o «l'oscura miseria», «la collera secolare» che si fa elementare distruzione<sup>64</sup>.

Se sopravvento irrompe, dunque, la concezione soggettiva dell'essere nazionale (la nazione, nella formula chabodiana, come nuova «misura di valore della vita politica»<sup>65</sup>), le correnti profonde che hanno creduto nella trasposizione dell'unità religiosa nella profana umanità sopravvivono forti nelle fantasticherie di una modernità combattuta e contraddittoria. Hugo, nato dalla guerra civile di Francia, distrutto negli affetti dall'incontenibile violenza di quegli anni, eppure fremente d'entusiasmo per i principi della repubblica, ha già in mente realtà altrimenti lontane da quelle della sanguinante Europa degli eserciti, e funerali diversi da quelli celebrati in nome dell'equilibrio continentale: «La Francia ha questo di ammirevole, che è destinata a morire, ma a morire come gli dei, per trasfigurazione. La Francia diventerà Europa... [...] Atene, Roma, Parigi sono Pleadi... La Grecia si è trasfigurata ed è diventata il mondo pagano, Roma si è trasfigurata ed è diventata il mondo cristiano; la Francia si trasfigurerà e diventerà il mondo umano». Una mitologia decisamente diversa dall'arcano delle origini o delle leggende che forgia nazionalismi di carattere aggressivo: «Abbasso le armi! Viva la pace! [...] sentirete un pensiero comune, degli interessi comuni, un destino comune [...]. Non vi chiamerete più guerra, vi chiamerete civiltà! [...] Verrà un giorno in cui voi [...] tutte, nazioni del continente, senza perdere le vostre qualità distintive e le vostre gloriose individualità, vi fonderete strettamente in una unità superiore e costituirete la fratellanza europea».

Ma ancora di più, la rivoluzione democratica poteva essere vissuta come la prima vera proiezione sulla società di una speranza e di una promessa –

---

<sup>63</sup> Vedi anche L. FEBVRE, *op. cit.*, p. 253.

<sup>64</sup> J. STAROBINSKI, 1789. *I sogni e gli incubi della ragione*, Abscondita 2010, p. 53-56.

<sup>65</sup> F. CHABOD, *L'idea di nazione*, cit., p. 17-25.

nella pluralità non più pretesa come esclusivo carattere dell'occidentalizzazione<sup>66</sup> – che faceva dell'individuo un uomo libero e uguale agli altri, disincantato certamente, ma non condannato alla condizione di inerme rassegnazione. Fernand Braudel ha scritto di una Europa rivoluzionaria, ancora controrivoluzionaria, e ancora incessantemente rivoluzionaria, «in cui quel che conta non è lo scarto tra realizzazioni e sconfitte, ma l'ispirazione e la forza degli ideali proiettati nel futuro, ciò che chiamiamo umanesimo della Rivoluzione»<sup>67</sup>.

È il grande equivoco di fronte al quale ci riporta Lucien Febvre, non appena ricordiamo che Albert Soboul ha insegnato a pensare ad una rivoluzione in divenire, ovunque: «L'Europa: sembra che il dato sia troppo grande, perché la parola Europa ricopre non una, ma molte unità politiche e culturali distinte, o troppo stretto, perché non ci si può più riferire all'Europa senza riferirsi all'universo intero ...»<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> Cfr. A.SEN, *La democrazia degli altri*, Mondadori, Milano 2004.

<sup>67</sup> Cfr. P. CURRÒ, S. DI BELLA (a cura di), *Robespierre. Memorie*, cit.

<sup>68</sup> Cfr. L. FEBVRE, *op. cit.*, p. 203.