

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Dégeler la Révolution: Stato sociale, proprietà e sovranità nel manoscritto *De la Nature* di Antoine-Louis de Saint-Just

Dégeler la Révolution:
Welfare State, Property, and Sovereignty in Antoine-Louis de
Saint-Just's Manuscript *De la Nature*

Piergiuseppe Spinelli

piergiuseppe.spinelli@studenti.unipd.it

Università di Padova

A B S T R A C T

Obiettivo del saggio è analizzare l'originale declinazione di concetti quali quello di stato sociale, proprietà e sovranità nel manoscritto *De la Nature* di Saint-Just. Il punto di partenza è individuato nel ribaltamento della logica giusnaturalistica del contratto sociale per mezzo del concetto di *stato sociale*. Su questa base il saggio prova a individuare le conseguenze di tale impostazione su altri concetti del lessico politico rivoluzionario, mettendone in luce sia le conseguenze istituzionali, sia le analogie con le rivendicazioni delle frange rivoluzionarie popolari.

PAROLE CHIAVE: Saint-Just; Rivoluzione francese; Stato sociale; Proprietà; Sovranità.

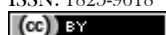
The aim of this essay is to analyze the distinctive formulation of concepts such as social state, property, and sovereignty in Saint-Just's manuscript *De la Nature*. The starting point lies in the overturning of the natural law logic of the social contract through the concept of *social state*. On this basis, the essay seeks to identify the implications of this framework for other notions within the revolutionary political lexicon, highlighting both its institutional consequences and its affinities with the demands of popular revolutionary factions.

KEYWORDS: Saint-Just; French Revolution; Social state; Property; Sovereignty.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXVIII, no. 74, 2026, pp. 117-130

DOI: <https://doi.org/10.60923/issn.1825-9618/25902>

ISSN: 1825-9618



1. Introduzione

La Rivoluzione francese, come momento che più di ogni altro ha determinato l'irruzione nella storia della moderna statualità democratica, costituisce un oggetto di studio difficile da evitare, specialmente per chi voglia addentrarsi tra le maglie dei concetti politici moderni, così da sfidarne la logica e metterne alla prova le contraddizioni. L'epilogo del '700 francese, pur presentando su alcuni versanti una sua certa continuità con le tendenze centralizzatrici dell'*Ancien Régime*¹, realizza una vera e propria frattura con gli assetti istituzionali preesistenti. François Furet, in un passaggio particolarmente critico nei confronti del giacobinismo del suo *Penser la Révolution française*², nota come tale frattura si renda tanto più evidente quanto più si osserva la declinazione giacobina della prassi rivoluzionaria: da un lato per il debito verso i *philosophes* e le dottrine del contratto sociale e, dall'altro, per quella peculiare modalità di organizzazione della prassi che Cochin³ chiama *société de pensée*. Per questa ragione, quella tradizione di studi che, da Augustin Cochin ad Alessandro Biral⁴, ha voluto mettere in luce il peso specifico della rivoluzione giacobina, non ha potuto fare a meno di riconoscere il ruolo decisivo che il sapere astratto della moderna scienza politica ha giocato nella formazione degli *chef d'opinion*, sino a leggere il fenomeno giacobino, e con esso l'esito dell'intera Rivoluzione, come un processo di inveramento della logica e delle aporie sottese ai concetti politici moderni. Eppure, la Rivoluzione sembra non arrestarsi al momento negativo di una contraddizione che si avvia nella violenza del terrore, forzando in alcuni frangenti decisivi il cortocircuito logico-pratico generato dai fondamenti teorici dello sconvolgimento rivoluzionario, per andare oltre il canone concettuale della modernità.

È a questa altezza che appare interessante considerare il pensiero di Antoine-Louis de Saint-Just che, in particolar modo nei suoi scritti più teorici, mostra una chiara ricezione critica di alcuni degli autori fondamentali per il pensiero politico moderno e per la Rivoluzione francese, offrendo un punto di vista mai arroccato su di una conoscenza meccanica del politico e, pertanto, peculiare rispetto al contesto cui appartiene. Da questo atteggiamento, che non separa mai nettamente la teoria politica e la prassi rivoluzionaria, deriva una risemantizzazione radicale di alcuni tra i concetti decisivi della modernità, osservabile anzitutto nel manoscritto *De la nature*, su cui questo saggio intende soffermarsi, scritto probabilmente tra il settembre 1791 e il settembre 1792 ma pubblicato da Albert Soboul solo nel 1951⁵. Considerando, assieme agli appunti manoscritti, anche alcuni dei discorsi tenuti da Saint-Just alla Convenzione nazionale, è possibile ricostruire alcune direttrici teoriche costanti che, sebbene non siano mai esposte in maniera sistematica, portano ad apprezzare un sostanziale ripensamento di categorie, come quella di proprietà o quella di sovranità, centrali per il pensiero politico moderno. Lo scarto rispetto ai teorici del contratto sociale, che Saint-Just rivendica esplicitamente, si inserisce

¹ Soprattutto per quanto illustrato da A. DE TOCQUEVILLE, *L'Ancien régime et la Révolution* (1856), Saint-Amand, Gallimard, 1964, trad. it. A. DE TOCQUEVILLE, *L'Antico regime e la Rivoluzione*, Milano, BUR, 2006.

² Si veda F. FURET, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 53-80, trad. it. F. FURET, *Critica della rivoluzione francese*, Roma Bari, Laterza, 1980.

³ Si veda A. COCHIN, *L'esprit du jacobinisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979.

⁴ Il riferimento principale è A. BIRAL, *La società senza governo. Lezioni sulla Rivoluzione francese volume secondo 1785-86*, Padova, Il Prato, 2017.

⁵ Per la storia editoriale dei manoscritti si veda SAINT-JUST, *Œuvres complètes*, a cura di M. ABENSOUR, Paris, Gallimard, 2004, pp. 1041-1042, 1085-1087.



all'interno di un più generale e determinante cambiamento nel modo di pensare l'uomo come essere sociale, giungendo a modificare, di conseguenza, anche lo stesso spazio riservato alla politica e allo Stato e marcando così un drastico cambio di paradigma rispetto al canone giusnaturalistico.

La particolarità che qualifica lo sforzo teorico compiuto da Saint-Just in *De la Nature* rivela un tratto massimamente importante delle sue riflessioni, consistente nella ricerca di un fondamento per le nuove istituzioni repubblicane che possa divincolarsi dall'aporetica relazione tra teoria e prassi come carattere peculiare della moderna scienza politica. È soltanto a partire da questa esigenza, manifestatasi inequivocabilmente dopo il tentativo costituyente del 1791, che si può comprendere la necessità di recuperare quella dimensione spontanea della socialità che, rifiutata dai principali esponenti del contrattualismo, aveva ricevuto un ferocissimo attacco da parte di Le Chapelier con l'omonima legge proprio nel giugno '91. In questo particolare frangente, dunque, Saint-Just mostra una chiara vicinanza alle rivendicazioni dei sanculotti e, in generale, delle frange popolari attive a ridosso della proclamazione della prima repubblica, che gli consente da un lato di problematizzare, ma soprattutto di rilanciare, concetti come quello di *proprietà* e *sovranità* sottraendoli all'astrattezza della logica giusnaturalistica, e dall'altro di produrre a partire dall'esperienza rivoluzionaria concetti quali quello di *stato sociale*, utile a rendere conto di una prassi politica squalificata dagli stessi cardini teorici cui convenzionalmente è fissata la Rivoluzione francese.

2. Lo *stato sociale* e la critica al contrattualismo

Per comprendere il pensiero di Saint-Just e l'originalità che lo contraddistingue, è opportuno cominciare dal manoscritto *De la nature*, nel quale vengono presentate le linee teoriche generali che conducono, in prima istanza, ad un ribaltamento delle categorie contrattualistiche. Nel manoscritto, l'uomo come essere socievole e, dunque, lo stato sociale (*état social*) in cui si trova, vengono posti a fondamento della condizione primitiva e prepolitica dell'essere umano. In effetti, a connotare la natura umana prima di qualsivoglia forma di convenzione o patto è, per Saint-Just, una fondamentale socialità naturale che, oltre a garantire l'unione degli esseri umani tra loro, rappresenta il principio della loro stessa conservazione: «la vita sociale è dunque la relazione omogenea che unisce gli esseri umani, unico ed eterno principio della loro conservazione»⁶. Già da queste prime considerazioni è possibile apprezzare la distanza che separa Saint-Just da due capisaldi del pensiero giusnaturalista moderno, Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau, che verranno, più avanti, chiamati direttamente in causa. Come è noto, infatti, al netto delle differenze tra i due autori, è per entrambi da escludere una socialità intrinseca e primitiva che garantisca la conservazione di ciascuno allo stato naturale. Anzi, se per Hobbes nello stato che precede il patto nessuno è assicurato contro ciascun altro, finendo così per aprire quello spazio di possibilità che sprofonda nel rischio costante del conflitto violento⁷, in Rousseau l'uomo selvaggio, pacifico e autosufficiente, è solo, incapace persino di riconoscere gli individui della sua stessa specie, finanche i suoi

⁶ SAINT-JUST, *Œuvres complètes*, p. 1043, la traduzione di tutti i passi ricavati dalle *Opere complete* è mia.

⁷ T. HOBBS, *Leviathan* (1851), London, Penguin Books, 2017, pp. 102-3, trad. it. C. GALLI, Hobbes, *Leviatano*, Milano, BUR, 2018.

stessi figli⁸. Le relazioni tra individui non mediate dal patto, in un caso e nell'altro, non solo non assicurano la conservazione, ma sono garanzia di ingiustizia e prevaricazione.

Una volta assunta questa premessa, la logica dell'esposizione di Saint-Just somiglia per certi versi ad una vera e propria inversione della tipica logica contrattualista. In quest'ultima il contratto, come convenzione che vede partecipi gli individui allo stato naturale o, nel caso di Rousseau⁹, gli individui fuoriusciti dalla beatitudine della vita selvaggia e gettati nell'iniquità della vita sociale, ha l'obiettivo di generare lo Stato come veicolo della sola forma legittima di società. Nella fattispecie, come si osserva seguendo la linea hobbesiana del contrattualismo, che su questo punto sembra essere il preciso obiettivo polemico del giacobino, la convenzione contrattuale diventa l'espedito che consente a ciascuno di vivere la propria libertà senza il pericolo che venga attentata da chicchessia poiché, il potere politico generato dal patto, è maestosamente posto a garanzia di ciascun individuo contro la minaccia rappresentata dai suoi simili. Per Saint-Just, al contrario, non solo la socialità appartiene già all'uomo prima che si dia qualsiasi accordo convenzionale, ma, possedendo lo stato sociale un carattere di assoluta spontaneità, esso verrebbe nullificato qualora si pretendesse di legittimarlo per mezzo di un contratto: «l'arte di istituire una società per mezzo di un patto o attraverso le modificazioni della forza è l'arte stessa di distruggere la società»¹⁰. Da questo deriva che l'uomo nello stato sociale è tutt'altro che un selvaggio, ed è precisamente la corruzione della socialità naturale ad opera delle convenzioni e delle leggi politiche a generare lo stato propriamente politico che è, per Saint-Just, la vera condizione di barbarie in cui versa il genere umano. Se per i giusnaturalisti, dunque, lo stato selvaggio precede quello politico ed è sostanzialmente asociale o, ad ogni modo, privo di ogni forma legittima di socialità, in Saint-Just esso è del tutto sovrapposto allo stato politico, identificando una condizione successiva e corrotta rispetto a quella della naturale e primitiva socialità. Per questa ragione è criticato Hobbes, che ha rappresentato non l'uomo naturale ma l'uomo divenuto ormai selvaggio¹¹ e diffidente: «in effetti, Hobbes rappresenta l'uomo divenuto selvaggio [...] l'uomo sociale è un essere semplice, amico del suo simile, l'uomo *selvaggio o politico* è un animale crudele»¹².

Le condizioni che, per Saint-Just, hanno determinato il passaggio dallo stato sociale a quello politico sono nella fattispecie di due tipi. C'è anzitutto un serie di cause di carattere storico: da una vecchia coincidenza dei ruoli del principe e del sovrano, entrambi esercitati dal popolo e che Saint-Just fa risalire agli antichi franchi e germani, si è passati ad una separazione delle due funzioni. In questo modo i popoli, una volta perso il costume di riunirsi per negoziare e decidere dell'agricoltura e delle conquiste, si ritrovano a impegnarsi in due specie di convenzioni: la prima stipulata dai cittadini tra loro, la seconda tra questi e il principe. Nel primo caso «tutti si arruolano l'uno contro l'altro»¹³, dissolvendo il legame sociale origina-

⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les Hommes* (1755), Paris, GF Flammarion, 2008, pp. 102-3, trad. it. G. Preti, J.-J. ROUSSEAU, *Origine della disuguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2007.

⁹ Si veda J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social* (1762), Paris, GF Flammarion, 2012, pp. 51-52, trad. it. J. Bertolazzi, J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, Feltrinelli, Milano 2008.

¹⁰ SAINT-JUST, *Œuvres complètes*, p. 1043.

¹¹ Qui Saint-Just riprende in qualche modo la critica che Rousseau aveva mosso a Hobbes nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (pp. 93-94), quando il ginevrino accusa Hobbes di aver pensato l'uomo naturale come un essere malvagio, attribuendogli tutti i vizi e tutte le passioni che caratterizzano l'uomo associato e, perciò, ormai uscito dallo stato di naturale solitudine.

¹² SAINT-JUST, *Œuvres complètes*, p. 1050, il corsivo è mio.

¹³ *Ivi*, p. 1051.



rio mentre, nel secondo caso, «tutti si impegnano ad obbedire in modo tale che colui a cui si deve obbedienza sia al posto di tutti»¹⁴. La posizione che Saint-Just esprime in questo frangente squalifica alla radice il duplice movimento che sta alla base della logica del moderno contratto sociale, specialmente per come si presenta nella trattazione hobbesiana. Per un verso, viene sottolineata la portata catastrofica della nozione di conflitto tra individui allo stato naturale, che giustifica il passaggio, mediante il patto, all'unica forma legittima di società¹⁵ mentre, per un altro, viene criticato il fondamento del potere civile a partire dall'accordo degli individui tra loro, che legittima la sottomissione di ciascuno al potere sovrano¹⁶. Saint-Just si mostra perfettamente consapevole di questa peculiarità del contrattualismo moderno¹⁷, e nonostante questo la rifiuta categoricamente poiché, se da un lato sostituisce alla socialità naturale la convenzione, nullificando la prima, dall'altro finisce comunque per assoggettare il popolo ai magistrati che esso si è dato, giustificando surrettiziamente la schiavitù con il formalismo pattizio. È questo, inoltre, il piano principale sul quale Saint-Just entra in polemica anche con Rousseau che

volge incessantemente il suo sguardo verso la natura, cerca una società indipendente, ma questo non si concilia affatto con il governo vigoroso che egli immagina; soffoca la libertà con le sue stesse mani e più si sforza di inventare degli stratagemmi contro la schiavitù, più forgia armi per la tirannia¹⁸.

L'altro fattore che ha determinato l'allontanamento dallo stato sociale ha a che fare invece con il diritto e risiede nell'abbandono della legge sociale in favore della legge civile. Essendosi sviluppati in maniera autonoma e divergente rispetto allo stato sociale, il commercio, l'agricoltura e l'industria hanno finito per svincolarsi da quella normatività che spontaneamente regola la socialità, invertendo il naturale e corretto ordine delle cose. Invece di trovare nello stato sociale quelle leggi che avrebbero dovuto governare la società civile, si è giunti a derivare la relazione sociale dal sistema di rapporti proprio del commercio civile, arrivando a reificarla di modo che

è certo che ogni oggetto è diverso per il suo valore e, essendo l'uomo e l'oggetto confusi nell'opinione civile, anche l'uomo fu considerato ineguale rispetto al suo simile come lo sono gli oggetti tra loro¹⁹.

Secondo Saint-Just è piuttosto a partire dal dato immediato della spontanea socialità umana che va pensato il modo di regolare la società civile e, assieme a questa, tutte le forme di comunità politica, rendendo essenziale da un punto di vista tanto

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Va precisato che tale meccanismo si ripresenta sia quando il conflitto assume la forma del *bellum omnium contra omnes* hobbesiano, sia quando è configurato come conflitto possibile dovuto alla mancanza del potere comune in Locke o Pufendorf. In dettaglio si veda G. DUSO, *Dal potere naturale al potere civile: l'epoca del contratto sociale*, in G. DUSO, *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci Editore, 2015 pp. 113-120.

¹⁶ Quest'ultimo punto individua un tratto essenziale del contrattualismo affermatosi a partire da Hobbes. Le forme contrattuali precedenti, in particolar modo quelle praticate a partire dal XIII secolo e che pure possono essere considerate come un momento decisivo per la storia dello Stato moderno, si strutturavano secondo un generale dualismo tra principe e ceti, che identificavano le due parti contraenti. È solo con Hobbes che il contratto prende la forma di accordo degli individui tra di loro. Si veda W. NÄF, *Le prime forme dello "Stato moderno"*, in E. ROTELLI – P. SCHIERA (eds), *Lo Stato moderno. Dal Medioevo all'età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1971, pp. 51-68; G. DUSO, *Patto sociale e forma politica*, in G. DUSO (ed), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* Milano, Franco Angeli, 1998, pp. 7-49.

¹⁷ Si veda SAINT-JUST, *Œuvres complètes*, p. 1052.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ivi*, p. 1054.

teorico quanto politico, come spiega Miguel Abensour²⁰, recuperare quella dimensione sociale che è andata perduta.

Occorre dunque ora circoscrivere quei principi della vita associata che permettono a Saint-Just di giungere a pensare il corpo sociale nella forma della *Cité*. Il termine *Cité*²¹ è usato nel manoscritto *De la nature* per riferirsi al corpo sociale nella sua interezza, ovvero come insieme dei cittadini uguali regolato dalle leggi della socialità naturale²². Questa scelta terminologica, che è ricavata, probabilmente, dalla trasposizione in francese del termine latino *civitas*, è utile a ribadire il ruolo centrale del legame sociale come struttura elementare della comunità. Risulta, su questo versante, estremamente interessante il lavoro di Émile Benveniste sul vocabolario delle istituzioni indoeuropee, in particolar modo sulla differente derivazione del greco *pólis* e del latino *civitas*²³. Nonostante i due termini siano stati per lungo tempo sovrapposti a causa dell'influenza esercitata dalla cultura greca su quella romana, la loro storia, spiega il linguista francese, non mostra alcun incrocio. Il greco *pólis* risente dell'antico termine vedico *pūr* (cittadella), utilizzato anzitutto in *akrópolis* (cittadella fortificata) fino a riferirsi non più solo alla fortezza o all'insediamento fortificato ma alla città nel suo complesso. In latino, invece, per riferirsi alla città si usa il termine *urbs*, mentre *civitas* è derivato da *civis* per indicare l'insieme dei concittadini. *Civitas*, dunque, non fa direttamente riferimento a un luogo, ma al rapporto di reciprocità tra i membri di una comunità²⁴ di soggetti che condividono gli stessi diritti politici, mostrando una forte analogia con il significato attribuito da Saint-Just alla parola *Cité*, che viene preferita a termini largamente più utilizzati come *État* o *Règne*.

3. La proprietà come relazione

Poiché si è detto che la regola dello stato civile deve essere derivata da quella dello stato sociale e non il contrario, a partire da quelle leggi che dovrebbero governare la dimensione civile dovrebbe essere possibile ripercorrere a ritroso il ragionamento di Saint-Just fino a risalire ai loro fondamenti e cioè alla legge sociale. A tal proposito, nel libro secondo del manoscritto *De la nature*, dedicato proprio allo stato civile, Saint-Just scrive: «l'uomo è nato per la vita civile. Poiché l'uomo è nato per possedere, il commercio di ciò che possiede è ciò che costituisce lo stato civile»²⁵. Lo stato civile, dunque, non rappresenta di per sé una degenerazione dello stato sociale, ma è una particolare articolazione del rapporto sociale derivante dai bisogni più elementari dell'essere umano, che Saint-Just individua primariamente nella riproduzione e nel nutrimento²⁶, qualificandosi non già immediatamente come

²⁰ M. ABENSOUR, *Saint-Just and the Problem of Heroism in the French Revolution*, «Social Research», 56, 1/1989, pp. 187-211.

²¹ È opportuno segnalare che l'utilizzo della parola *Cité* per riferirsi alla comunità politica non è un tratto esclusivo della produzione di Saint-Just, ma è piuttosto diffuso, ad esempio, anche nelle opere di Robespierre. In queste ultime la parola ricorre per ben 350 volte, contro le 75 delle opere complete di Saint-Just nelle quali, tuttavia, ha una frequenza relativa maggiore. In particolare, si veda C. VETTER, *La felicità è un'idea nuova in Europa. Contributo al lessico della Rivoluzione francese Tomo I*, Trieste, EUT-Edizioni Università di Trieste, 2005, pp. 122-179.

²² Si veda SAINT-JUST, *Œuvres complètes*, p. 1079.

²³ É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Economie, parenté, société*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, in particolare si veda il libro terzo, capitolo 6, «*cités et communautés*», pp. 363-373.

²⁴ *Ivi*, capitolo 4, «*philos*», pp. 335-353.

²⁵ SAINT-JUST, *Œuvres complètes*, p. 1059.

²⁶ Si veda *ivi*, p. 1060.



rapporto diretto tra i cittadini, il quale è, spiega Saint-Just, lo stato sociale, bensì come rapporto tra i loro bisogni.

Il fondamento della legge civile, che pertanto regola i rapporti tra bisogni, risiede nel possesso e, dovendo essere mutuato dai fondamenti della legge sociale, deve avere nello stato sociale un termine corrispondente dal quale trae origine, identificato da Saint-Just nella *propriété*. In breve, si potrebbe dire che la proprietà sta allo stato sociale come il possesso sta allo stato civile, fermo restando che l'ordine del rapporto tra questi ultimi due termini deve essere derivato dall'ordine del rapporto dei primi due, mai il contrario.

Occorre a questo punto analizzare più precisamente cosa intende Saint-Just per proprietà e per possesso. La questione è affrontata nel capitolo settimo, dedicato precisamente a questi due concetti, in cui i due termini vengono definiti in maniera piuttosto brachilogica come segue: «la legge sociale non è nulla di diverso dalla proprietà, la legge civile è il possesso»²⁷. Va da sé che, per comprendere questa breve definizione, è necessario conoscere cosa intende Saint-Just per legge. Le leggi, di qualsiasi specie siano, come viene puntualizzato nel capitolo successivo, vanno intese come i *rapporti naturali* tra le cose (*rapports naturels des choses*)²⁸, rapporti stabili e non relativi, che non possono essere in alcun modo espressione di una volontà²⁹. Su questo punto Saint-Just inasprisce la polemica nei confronti di Rousseau giacché, non potendo la legge essere sovrapposta all'atto volitivo di qualcuno, non può neppure essere espressione della volontà generale messa in forma dal legislatore. In effetti, nel manoscritto, l'unica circostanza in cui la legge si sovrappone alla volontà è rappresentata dalla convenzione per mezzo della quale un popolo si sottomette a un principe, sancendo, come si è già puntualizzato nel paragrafo precedente, il dissolvimento dello stato sociale.

Tornando alla proprietà, quando Saint-Just scrive che la proprietà è la legge sociale, sta allo stesso tempo dicendo che essa, in quanto legge, è relazione naturale tra le cose. In particolar modo la proprietà esprime due tipi di rapporti, essendo essa stessa di due specie e distinguendosi in proprietà di sé stessi (*de soi-même*) e proprietà del territorio (*de l'empire ou du territoire*). Forzando un po' il ragionamento di Saint-Just o, per meglio dire, portandolo alle sue estreme conseguenze, si potrebbe sostenere che, se la proprietà di sé esprime quell'insieme di rapporti tra cittadini che identifica la sfera affettiva e relazionale più intima, la proprietà del territorio (talvolta Saint-Just si riferisce a quest'ultima come *propriété de son champ*) qualifica quell'insieme di rapporti che, nello stato civile, mediano il commercio, l'occupazione del suolo e così via³⁰, portando alla soddisfazione dei bisogni.

Ciò che si può sostenere a partire da queste considerazioni è che la proprietà non viene pensata come correlata immediatamente al carattere cosale dell'oggetto di cui si entra in possesso, e neppure, con un ragionamento più strettamente giuridico, come il diritto esclusivo di qualcuno ad una cosa, bensì come una relazione tra cittadini nello stato sociale, fortemente connessa ai loro bisogni materiali. Saint-Just, infatti, non parla mai di proprietà delle cose, così come, trattando della proprietà *de soi-même*, non si riferisce affatto alla proprietà del proprio corpo come

²⁷ *Iv*, p. 1066.

²⁸ *Iv*, p. 1067.

²⁹ Sebbene in questo punto Saint-Just non lo convochi esplicitamente, è evidente il riferimento quasi letterale alle prime battute del libro primo de *Lo spirito delle leggi* di Montesquieu.

³⁰ Si veda M. ABENSOUR, *Saint-Just and the Problem of Heroism in the French Revolution*, pp. 200-201.

aspetto oggettuale dell'essere individuo. A conferma di questo si può considerare un passo delle *Institutions républicaines* che ripercorre il ragionamento proposto in *De la nature*:

tutti gli esseri sono nati per l'indipendenza; questa indipendenza ha delle leggi senza le quali gli esseri soffrirebbero isolati. Queste leggi, avvicinandoli, formano la società; queste stesse leggi derivano dai rapporti naturali, tali rapporti sono i bisogni e gli affetti³¹.

La proprietà pensata in questi termini, dunque, è quella relazione che, regolando i rapporti nello stato sociale, sta alla base del possesso nello stato civile, possesso che, differenziandosi dalla proprietà che è organicamente vincolata al legame sociale ed è pertanto inalienabile, può essere oggetto di scambio.

Dal momento che, tuttavia, è necessario preservare il "nucleo sociale" della proprietà, gli scambi che si effettuano con ciò che è in possesso del cittadino non devono mai giungere ad intaccarla. Di fatto, pensare a un cittadino non proprietario significa, nel lessico di Saint-Just, pensarlo al di fuori del legame sociale e, perciò, escluso non solo dalla *Cité*, ma anche dall'umanità cui appartiene, ed è per questa ragione che tali considerazioni sulla proprietà devono anche avere delle conseguenze istituzionali forti. Affinché il cittadino possa conservare il suo *status* di membro dello stato sociale è necessario, istituzionalizzando il concetto di proprietà, impedire che chiunque possa cedere sé stesso o la minima porzione di territorio che riflette il suo essere cittadino. Per questa ragione Saint-Just pensa, trattando della legge agraria, ad un *minimum* di terra che non può essere in alcun caso venduto, a differenza dei frutti ricavati da quella stessa terra, che sono in possesso del cittadino cui appartiene:

essendo il possesso della terra una forma del legame sociale della *cité*, la minima parte di questo possesso non potrà essere venduta né dal creditore né dal possessore; i debiti verranno pagati con i frutti della terra o, se dovessero eccedere il suo valore, il creditore sarebbe punito³².

Da quanto si è detto risulta che l'immagine del cittadino proprietario tratteggiata da Saint-Just non corrisponde affatto a quella dell'individuo proprietario borghese poiché, essendo la proprietà pensata in maniera intrinsecamente relazionale, essa non trova il suo fondamento teorico nel rapporto tra l'individuo e le cose che sono in suo possesso, ma nel legame sociale che, contemporaneamente, precede ed eccede l'individuo. Una conseguenza decisiva di questa impostazione è l'impossibilità di pensare il diritto naturale alla proprietà come teoricamente illimitato, cosa che invece caratterizza l'orientamento delle istituzioni rivoluzionarie fino al 1791³³. La proprietà risulta, piuttosto, delimitata sia per eccesso che per difetto dal diritto naturale del cittadino a conservare, tanto la propria esistenza sociale, quanto la propria esistenza materiale.

Su questo versante, l'originale elaborazione di Saint-Just sembra ravvivare la polemica con alcuni tra i più noti pensatori liberali, avvicinandosi piuttosto alle rivendicazioni delle frange rivoluzionarie popolari che parteciparono alla caduta della monarchia e alla nascita della prima repubblica. Quest'ultimo aspetto merita tuttavia un chiarimento. Sebbene, sin dalla sua elezione alla Convenzione nazionale nel settembre 1792, Saint-Just si fosse distinto proprio per la sua prossimità alle frange rivoluzionarie del *petit peuple*³⁴, nel corso della Rivoluzione il rapporto tra i

³¹ SAINT-JUST, *Œuvres complètes*, p. 1092.

³² *Ivi*, p. 1078.

³³ Si veda F. GAUTHIER, *Triomphe et mort de la révolution des droits de l'homme et du citoyen (1789-1795-1802)*, Paris, Éditions Syllepse, 2014, pp. 59-70.

³⁴ Si veda B. VINOT, *Saint-Just*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1985, pp. 136-138.



giacobini e i movimenti animati dalle porzioni meno abbienti del popolo francese risulta tutt'altro che pacifico. Specialmente dopo l'estate del 1793, con il consolidamento del governo rivoluzionario, il conflitto tra giacobini e sanculotti diventerà insanabile, soprattutto a causa dell'incompatibilità tra l'accentramento del potere da parte della Convenzione, che pretende di identificarsi moralmente con l'intero popolo francese, e le sezioni delle assemblee popolari, che rivendicano l'esercizio autonomo della sovranità³⁵. Ciononostante, il modo in cui Saint-Just si occupa della proprietà in *De la Nature*, che precede di almeno un anno l'avvento del terrore, resta generalmente in accordo con il programma economico proprio della sanculotteria parigina³⁶. Si possono ad esempio confrontare le riflessioni del giacobino riportate nel manoscritto e le posizioni assunte dai sanculotti a partire dal 1792.

In primo luogo, come i sanculotti³⁷, Saint-Just privilegia la piccola proprietà ed il lavoro ad essa collegato, vale a dire il lavoro della terra e quello dei piccoli artigiani e proprietari di negozi³⁸ dal momento che, il lavoro del contadino e quello del commerciante, costituiscono «il nodo che lega alla realtà, che da forma all'impero e riunisce il sovrano»³⁹. In secondo luogo, entrambi si battono a favore di un *maximum* della proprietà in modo tale da poter redistribuire ciò che lo supera per eccesso e garantire a ciascuno qualcosa di cui godere. Tuttavia, se per i sanculotti questo ha come scopo principale il raggiungimento dell'*égalité des jouissances* e la garanzia del *droit à l'existence*, per Saint-Just si rivela essere anche uno strumento istituzionale indispensabile poiché, non solamente impedisce all'accrescimento smisurato del possesso di determinare l'elisione della legge civile dal suo fondamento sociale, ma permette anche di rendere tutti i cittadini proprietari e, con questo, parte integrante della *Cité*. Allora, scrive Saint-Just, una volta fissato il *maximum*

l'eccesso del *maximum* sarà scambiato per denaro, non ci si potrà rifiutare di venderlo a colui che si presenterà per acquistarlo in modo tale che ciascuno possa essere proprietario e abbia una patria [...] si verrà cacciati se non si possederà un campo il cui *minimum* verrà fissato [...] perché ciascun membro della *cité* deve essere legato alla *cité*⁴⁰.

4. Sovranità come resistenza all'oppressione

Come si è cercato di mostrare, la nozione di stato sociale che Saint-Just adopera, serve a rendere conto di quelle relazioni spontanee e stabili che legano gli uomini

³⁵ Si veda prevalentemente A. SOBOUL, *Les sans-culottes parisiens en l'an II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire (1793-1794)*, Paris, Editions du Seuil, 1968, pp. 121-134, trad. it. A. SOBOUL, *Movimento popolare e rivoluzione borghese: i sanculotti parigini nell'anno 2*, Bari, Laterza, 1959, e L. JAUME, *Le discours jacobin et la démocratie*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1989, pp. 88-149.

³⁶ L'accordo tra le posizioni giacobine e le rivendicazioni sanculotte in questo particolare frangente della Rivoluzione non è una prerogativa del solo Saint-Just. Florence Gauthier nota infatti che, tra il 1792 e l'aprile del 1793, i discorsi di Robespierre aventi per tema la proprietà sono fondamentalmente concordi con le petizioni sanculotte presentate nell'estate del 1793. Si veda F. GAUTHIER, *Triomphe et mort de la révolution des droits de l'homme et du citoyen (1789-1795-1802)*, pp. 94-95.

³⁷ Si veda principalmente A. SOBOUL, *Les sans-culottes parisiens en l'an II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire (1793-1794)*, pp. 64-75.

³⁸ È opportuno segnalare che questa attenzione particolare per la piccola proprietà non è un tratto esclusivo del pensiero di Saint-Just, ma caratterizza alcune posizioni economico-sociali del giacobinismo in generale. Nella fattispecie, il debito maggiore qui è nei confronti di Robespierre che, rifiutando l'estrema ricchezza assieme all'assoluta povertà, vede nella moderazione dei piccoli proprietari un elemento cruciale per il rinnovamento morale del popolo. Si veda a tal proposito M.A. CATTANEO, *Libertà e virtù nel pensiero politico di Robespierre*, Milano, Cisalpino - Istituto editoriale universitario, 1990, pp. 159-176.

³⁹ SAINT-JUST, *Œuvres complètes*, p. 1078.

⁴⁰ *Ibidem*.

tra di loro, ed è pertanto utile a comprendere la natura della *Cité* per ciò che concerne i rapporti che si articolano al suo interno. Si tratta adesso di considerare quei rapporti che una comunità o un popolo intrattengono verso l'esterno, con un altro popolo o con un potere che si contrapponga alla totalità della *Cité*. È solo a quest'altezza che è possibile, per Saint-Just, parlare legittimamente di politica dal momento che, nel rapporto di un popolo con un altro, viene meno il momento della socialità naturale, «perché le relazioni che uniscono gli uomini non esistono più tra i popoli, questi ultimi non hanno che rapporti fisici»⁴¹. Per questa ragione nel regolare i rapporti politici non ci si può avvalere della legge sociale, e la regola diventa piuttosto la forza, dal momento che è necessario difendersi dalle possibili minacce che possono attentare all'ordine della *Cité*. Dunque, quando un popolo è coeso al suo interno, con la proprietà a consolidare il legame sociale, esso è sovrano nella misura in cui può rivendicare la sua autonomia con la forza, «ma esso è sovrano soltanto nei rapporti esterni»⁴² scrive Saint-Just. Infatti, essendo la legge politica coercitiva per definizione, non può essere in alcun modo utile al governo interno di una comunità, giacché questa si governa da sé per mezzo della legge sociale e, di conseguenza, della legge civile che da essa deriva. Se così non fosse, il potere sovrano si sostituirebbe alla legge sociale mutando il rapporto sociale naturale in rapporto politico, modificando cioè i rapporti tra cittadini in rapporti di forza.

La legge politica come regola della comunità o, il che è lo stesso, il potere sovrano esercitato verso l'interno, è perciò tanto più nocivo quanto più si qualifica come potere individualizzante, che «separa tutti per proteggere ciascuno all'interno, il che è superfluo o tirannico»⁴³. Il potere sovrano deve invece trovare la sua ragion d'essere nello stato sociale per garantire il legame sociale, la proprietà e il possesso contro l'esterno e, nell'eventualità che il popolo nomini dei capi per organizzare le sue forze a questo scopo, eventualità che pure Saint-Just ammette, il popolo sovrano può respingerli come nemici esterni della *Cité* qualora essi vogliano abusare del loro mandato per rivolgere la forza verso il popolo stesso. Saint-Just non esclude neppure la possibilità, per un popolo, di nominare dei governanti che si occupino degli affari interni⁴⁴, ma il loro mandato è radicalmente altro rispetto all'autorità di cui sono investiti coloro i quali devono sovrintendere alla sua difesa, poiché essi dovrebbero al più vigilare sulla giustizia naturale che caratterizza lo stato sociale, garantendone l'armonia, essendo perennemente sottomessi alla legge sociale.

Il popolo può dunque darsi dei magistrati, ma, come si legge nelle *Institutions Républicaines*, «chiunque sia magistrato non appartiene più al popolo. Non trova spazio tra il popolo alcun potere individuale»⁴⁵; e perciò il rapporto tra un popolo e chi è incaricato di svolgere alcune funzioni di governo è strutturalmente duale e antagonistico, respingendo fermamente l'identificazione di governanti e governati tipica del dispositivo rappresentativo moderno⁴⁶. Saint-Just definisce allora la sovranità come segue: «la sovranità del popolo è indivisibile, incommunicabile, inalienabile: essa è la forza attraverso la quale resiste all'oppressione»⁴⁷.

È evidente a questo punto lo scarto tra tale modo di pensare la sovranità e quello tipico della concettualità politica moderna, espresso anzitutto dagli autori le cui teo-

⁴¹ *Ivi*, p. 1046.

⁴² *Ivi*, p. 1058.

⁴³ *Ivi*, p. 1048.

⁴⁴ Si veda in particolare il *Discours sur la constitution de la France* in SAINT-JUST, *Œuvres complètes*, p. 537.

⁴⁵ *Ivi*, p. 1139.

⁴⁶ Si veda A. BIRAL, *Hobbes: la società senza governo*, in G. DUSO (ed), *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Milano, Franco Angeli, 1999, pp. 83-142, in particolare pp. 115-118.

⁴⁷ *Ivi*, p. 1059.



rie contrattualiste Saint-Just critica in *De la nature*. In quest'ottica, infatti, un popolo si dice sovrano in quanto unico depositario di quel potere in luogo del quale può esprimere la propria volontà come legge. Seguendo il concetto moderno di sovranità nella sua declinazione rousseauiana, il popolo sovrano è capace di dare riflessivamente la legge a sé stesso di modo che, obbedendo a nulla che non sia la sua stessa volontà, possa mantenere intatta la libertà di ogni singolo individuo che lo compone. Questo vale sia nel caso in cui il comando sovrano venga derivato dal popolo radunato in assemblea, sia nel caso in cui si renda necessaria la messa in forma della volontà generale⁴⁸ da parte del legislatore⁴⁹.

Secondo Saint-Just, invece, il potere sovrano non serve a identificare i due poli dell'asse comando-obbedienza per come si presenta nella moderna teoria dello Stato, ma serve a dare al popolo la possibilità di porsi come elemento irriducibilmente resistivo di un comando giudicato illegittimo o dispotico. Per quanto l'attribuzione del potere sovrano al popolo sembri attenuare le differenze tra la nozione formulata da Saint-Just e la sovranità dello Stato moderno, lo slittamento del suo significato dovuto alla risemantizzazione operata nei manoscritti si rende ancora più evidente se lo si contrappone a quanto è scritto nella Dichiarazione del 1789 e nella Costituzione del 1791, entrambe fortemente debitrice del lessico politico moderno. Sia nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, all'articolo terzo, che nella Costituzione monarchica del '91, all'articolo primo del titolo terzo, la sovranità è giudicata appartenente alla Nazione nella sua interezza, termine con il quale ci si riferisce in primo luogo alla totalità astratta dei francesi e, in secondo luogo, all'istituzione statale che presentifica rappresentativamente il popolo come singolare collettivo, determinando la sovranità come quella modalità «in cui un corpo politico si rappresenta (o si presenta) per esistere, per volere, per ordinarsi e per agire secondo i propri fini»⁵⁰.

Seguendo Saint-Just, al contrario, la sovranità non risiede astrattamente nel popolo ma appartiene a lui in quanto già materialmente organizzato nelle strutture del corpo sociale, senza che vi sia una stretta necessità dell'esercizio del potere sovrano per realizzare lo sforzo costituente che consente il passaggio da una massa politicamente informe di individui all'ordine istituzionale dello Stato nazione. Di qui la scelta, nel *Discours sur la Constitution de la France* del 24 aprile 1793, di trattare la sovranità nel contesto di quelle articolazioni istituzionali, nello specifico le comuni⁵¹, che consentono al popolo di rivendicare un'esistenza politica materiale e attiva: «La sovranità della nazione risiede nei comuni»⁵², scrive Saint-Just.

⁴⁸ A tal proposito occorre notare come Rousseau, in questa circostanza particolare, non riesca completamente a disfarsi della necessità di rappresentare la volontà generale. Nonostante il rifiuto del meccanismo rappresentativo hobbesiano, persiste nel Contratto sociale la difficoltà di catturare empiricamente la volontà generale anche laddove vi sia il popolo radunato in assemblea. Pertanto, l'articolazione della volontà generale, richiede in questo caso un atto rappresentativo. Si veda su questo punto L. RUSTIGHI, *Paradoxes of Democracy: Rousseau and Hegel on Democratic Deliberation*, «Philosophy and Social Criticism», 48 1/2022, pp. 132-134.

⁴⁹ Si consideri il celebre passo nel capitolo VII del libro I del *Contratto sociale* in ROUSSEAU, *Du contrat social*, p. 56.

⁵⁰ C. GALLI, *Sovranità*, Bologna, Il Mulino, 2019, p. 12.

⁵¹ Si consideri inoltre che, in questo particolare frangente della Rivoluzione, le comuni e i distaccamenti locali del Club dei giacobini assumono un'importanza sempre crescente, sino a diventare un appoggio strategico fondamentale per le politiche di redistribuzione delle risorse. Cfr. J.-P., GROSS, *Fair Shares for All. Jacobin egalitarianism in practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 77-84.

⁵² SAINT-JUST, *Œuvres complètes*, p. 553.

Ancora una volta è interessante notare come la riformulazione del concetto di sovranità che il giacobino offre in queste particolari circostanze sia vicina alle rivendicazioni popolari e sanculotte successive al 10 agosto 1792. I sanculotti parigini, ad esempio, prestavano certamente maggior attenzione alla politica locale più che a ciò che accadeva nelle assemblee generali, tanto che, con le parole di Soboul, il militante sanculotto attribuisce grande peso alle

Assemblées communales et plus encore assemblées de section et sociétés populaires. A la notion abstraite de souveraineté s'exerçant par l'intermédiaire d'une assemblée nationale, il substitue la réalité concrète du peuple réuni dans ses assemblées de section⁵³.

Questa struttura della sovranità, che consente la resistenza all'oppressione e il controllo del potere rappresentativo, passa per una potente politicizzazione del cittadino e di tutte quelle istituzioni che, altrimenti, sarebbero rimaste nella docilità della loro funzione puramente amministrativa. La prossimità con le posizioni dei sanculotti, i quali da un lato incarnano quella riattivazione politica motivata dalle condizioni sociali materiali del popolo, e dall'altro si avvicinano fortemente all'idea di popolo formato da piccoli proprietari e lavoratori che Saint-Just considera nei manoscritti lo specchio dello stato sociale, rimane tuttavia confinata al periodo precedente l'autunno del 1793. La rilevanza particolare che viene data alle istituzioni comunali e alle assemblee primarie come strumento attraverso il quale il popolo può agire e organizzarsi, rappresenta, infatti, un tratto problematico soprattutto se si considerano gli sviluppi successivi delle posizioni assunte da Saint-Just e, più in generale, dai giacobini circa l'idea di sovranità. Come accennato in precedenza, per quanto Saint-Just fosse vicino, all'attività politica e comunale del *petit peuple*, come dimostra la passione con la quale abbracciò le cause dei contadini di Blérancourt⁵⁴, dove risiedeva prima di essere eletto alla Convenzione nazionale nel 1792, è proprio a partire dalle divergenze sul modo di intendere la sovranità che, dall'autunno 1793 in poi, i giacobini cominciano la loro campagna repressiva anche nei confronti delle società popolari e sanculotte. Le assemblee popolari sanculotte, organizzate in sezioni piuttosto che in assemblee generali, da cui l'appellativo di *sectionnaires*, furono ben presto accusate di minacciare l'unità popolare salvaguardata dalla Convenzione, finendo per essere tacciate di federalismo, un'etichetta che con estrema facilità era applicata a coloro che si discostavano dalla linea politica montagnarda⁵⁵.

5. Conclusione

Quello che risulta dall'attraversamento di alcune delle questioni principali affrontate da Saint-Just, è il tentativo di forzare le maglie della logica sottesa alla concettualità giusnaturalistica per assumere una postura teorica nuova che eluda le aporie entro le quali si è incagliata la stessa Rivoluzione francese. Saint-Just nel 1794 è pienamente consapevole che la Rivoluzione è ormai bloccata, essendo finita nella spirale di violenza del terrore, tanto da scrivere nelle *Institutions républicaines* «La rivoluzione è congelata; tutti i principi sono indeboliti»⁵⁶. La scienza politica moderna aveva infatti tentato audacemente di risolvere una volta per tutte il problema

⁵³ A. SOBOUL, *Les sans-culottes parisiens en l'an II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire (1793-1794)*, p. 121.

⁵⁴ Si veda B. VINOT, *Saint-Just*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1985, pp. 97-127, 274-275.

⁵⁵ Ne parla diffusamente Jaume in *Le discours jacobin et la démocratie* pp. 140-149, si veda anche D. EDELS-TEIN, *The Terror of Natural Right. Republicanism, the Cult of Nature, and the French Revolution*, Chicago, The University of Chicago Press, 2010, pp. 249-253.

⁵⁶ SAINT-JUST, *Œuvres complètes*, p. 1141.



politico nella teoria, cercando di architettare formalmente le modalità legittime di pensare lo Stato, la sovranità, il popolo, la rappresentanza, contrapponendo sé stessa al caos istituzionale che caratterizzava gli obsoleti e iniqui equilibri dell'*Ancien Régime*, generando nel contesto rivoluzionario una discrasia tra il concetto politico e le nuove istituzioni.

Per Saint-Just si tratta invece certamente di dare un esito positivo alla Rivoluzione, ma di non farlo astrattamente bensì promuovendo quelle istituzioni che sole possono essere garanzia di libertà e stabilità per i francesi. Questo non vuol dire che le istituzioni non debbano essere pensate, ma che il pensiero politico debba essere solidamente ancorato a quegli elementi materiali basilari su cui si fonda la vita di una comunità, elementi pienamente visibili nello sforzo teorico manifestato in *De la Nature*. Questo è testimoniato anzitutto dal rifiuto della convenzione o del patto come strumento fondativo della *Cité* dal momento che, essendo il legame sociale la condizione elementare per pensare una comunità, se venisse derivato da un atto del tutto artificiale si finirebbe per spostare la sua ragion d'essere dalla materialità dei rapporti tra i cittadini alla formalità dei rapporti tra le categorie di cui il pensiero si avvale per ordinare la realtà. La distanza che, con questo rifiuto, Saint-Just pone tra sé e i contrattualisti è indice anzitutto di una virata metodologica che non si ferma ad una semplice inversione dei termini del giusnaturalismo. Lo stato sociale che Saint-Just tratteggia non è affatto l'analogo, uguale ma di segno contrario, dello stato di natura pensato dai giusnaturalisti.

Quando Rousseau nel *Discours sur l'inégalité* tratteggia i contorni dello stato di natura, lo fa ben consapevole di star descrivendo una situazione che nulla ha a che fare con l'uomo reale³⁷, e che non dice niente della storia naturale dell'umanità. Lo stato di natura è, in questo caso, il frutto di congetture e speculazioni che, partendo dal principio dell'artificialità del legame sociale, procedono per eliminazione fino a spogliare l'uomo da ogni tratto della vita civile, in modo tale da circoscrivere quella condizione che possa fungere da premessa logica a partire dalla quale dedurre l'unica forma legittima di associazione tra gli individui. Questa particolare impostazione della scienza politica moderna, che fissa la dicotomia tra teoria e prassi, porta obbligatoriamente a pensare la rivoluzione come modalità di sovvertimento del disordine politico fondato sul pregiudizio e, dunque, come occasione di costruzione ordinata e razionale degli assetti politici reali, già anticipata nella teoria. Ma, proprio questa postura, nell'identificare il frangente della produzione istituzionale con l'operatività di un potere costituente pensato come atto di una volontà collettiva astrattamente libera e indeterminata, conduce ad una rivoluzione permanente, destinata a reiterare il momento costituente.

Le categorie impiegate da Saint-Just tentano di rispondere proprio a questo problema nella maniera più radicale, eliminando cioè la necessità di legare alla prassi una razionalità da essa trascendente. L'ordine dei rapporti tra cittadini è già raggiunto nello stato sociale, e non richiede, per venire alla luce, nessuno sforzo costituente. Lo stato sociale non si pone in una dimensione separata dalla vita materiale della comunità politica in modo tale da precederla e da servire come strumento

³⁷ Si veda J.-J. ROUSSEAU, *Origine della disuguaglianza*, p. 29. Rousseau in particolare scrive: «non è impresa da poco quella di sceverare ciò che vi è di originario da ciò che vi è di artificiale nella natura dell'uomo, e di conoscere bene uno stato che non esiste più, che forse non è affatto esistito e probabilmente non esisterà mai, e sul quale tuttavia è necessario avere delle idee giuste per giudicare bene intorno al nostro stato presente».

teorico propedeutico a questa; esso offre, piuttosto, l'immagine dell'equilibrio risultante dai rapporti interni della *Cité*, equilibrio che non si tratta di generare costituzionalmente bensì di preservare istituzionalmente. Per questa ragione la proprietà e le istituzioni legate alla sovranità acquisiscono una rilevanza decisiva come strumenti per consolidare lo stato sociale, in modo tale da sostituire allo slancio distruttivo del potere costituente, la stabilità dell'ordine istituzionale. Lungi dal derivare deduttivamente dai principi le istituzioni, Saint-Just le ricava dalle modalità organizzative di cui quel popolo di piccoli commercianti e lavoratori, che per l'*Archange de la Terreur* simboleggia il popolo *tout court*, si è dotato per affrontare la Rivoluzione. Insomma, più che a teorizzare astrattamente le nuove istituzioni, il pensiero di Saint-Just sembra teso a comprendere come istituzionalizzare le pratiche che il popolo adotta coerentemente alla sua natura sociale. Questo, in ogni caso, non squalifica l'operazione di Saint-Just dall'essere autenticamente teorica, dal momento che, come testimoniano le pagine del manoscritto *De la nature*, la legge sociale necessita di essere teoreticamente compresa se si vuole evitare di ricadere nell'errore delle forme contrattuali. E tuttavia, se si considera l'attenzione con la quale Saint-Just prova a immaginare, nei frammenti sulle *Institutions républicaines*, l'educazione dei bambini, i rapporti tra sessi o i rapporti di amicizia tra concittadini⁵⁸, si comprende come il suo tentativo comporti uno slittamento del compito primario svolto dalla teoria. Questa, infatti, da comprensione scientifica e meccanica del politico, diventa rielaborazione dell'esperienza rivoluzionaria in modo tale da ottenere, come effetto della sua ricaduta pratica, la conservazione e la prosperità del legame sociale.

⁵⁸ Si veda M. LINTON, *L'amitié dans la pensée et les pratiques politiques de Saint-Just* in P. BOURDIN – C. SIMIEN (eds), *L'amitié en révolution, 1789-1799*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2024, pp. 47-63.