

Giuseppe Bedeschi

Storia del pensiero liberale

Universale *Rubbettino*

GIUSEPPE BEDESCHI

Storia
del pensiero liberale



Rubbettino

© 2015 - Rubbettino Editore
88049 Soveria Mannelli - Viale Rosario Rubbettino, 10
tel (0968) 6664201
www.rubbettino.it

Indice

Introduzione

PRIMA PARTE
I presupposti intellettuali del liberalismo

1. Locke. I diritti fondamentali degli uomini: vita, libertà, averi
2. Montesquieu. Occorre che il potere freni il potere
3. Il liberalismo economico di Adam Smith
4. Kant. Una società che faccia valere universalmente il diritto
5. Humboldt. I limiti dello stato

SECONDA PARTE
I liberali francesi nell'età della Restaurazione

1. I "dottrinari"
2. Constant. La libertà dei moderni

TERZA PARTE
Liberalismo e democrazia in Tocqueville e in Mill

1. Tocqueville. La democrazia può uccidere la libertà

2. John Stuart Mill. Elogio della varietà e del dissenso

QUARTA PARTE
Il pensiero liberale fra le due guerre

1. Kelsen. Lo stato è l'ordinamento giuridico

2. Croce. La storia è storia della libertà

3. Tra Croce ed Einaudi

4. De Ruggiero. Diversità di mentalità fra liberalismo e democrazia

QUINTA PARTE
Il pensiero liberale dopo la seconda guerra mondiale

1. Popper. Società aperta e razionalismo critico

2. Von Hayek. La società libera

3. Il neo-elitismo di Aron

Alla memoria di Nicola Matteucci

Introduzione*

1. Definire il liberalismo

CHE COS'È IL LIBERALISMO? La domanda è assai meno pedante o retorica di quanto possa apparire a prima vista. Dopotutto, lo stesso aggettivo "liberale" entra nel linguaggio politico solo con le Cortes di Cadice del 1812, per connotare il partito *liberal*, che difendeva le libertà pubbliche contro il partito *servil*, e, nella letteratura, esso apparve per la prima volta con Madame de Staël e Sismondi, per indicare un nuovo orientamento etico-politico[1]. Donde il paradosso che alcuni di quelli che noi consideriamo i maggiori pensatori liberali (Locke, Montesquieu, Kant, per fare solo alcuni nomi), non hanno mai conosciuto né il sostantivo ("liberalismo"), né l'aggettivo ("liberale"), perlomeno nell'accezione in cui noi li usiamo oggi. A ciò bisogna aggiungere che nel pensiero politico liberale, considerato da un punto di vista filosofico ed etico, troviamo ispirazioni e strumenti teorici non solo diversi, ma addirittura opposti fra loro: ci sono stati pensatori liberali che hanno fondato le loro concezioni sul giusnaturalismo (esempio classico: Locke), e altri che lo hanno negato radicalmente (esempio classico: Hume); c'è stato un liberalismo di ispirazione etica (Kant) e c'è stato un liberalismo di ispirazione utilitaristica (J.S. Mill). Inoltre, sarebbe assurdo credere che il pensiero liberale, che si è sviluppato dal Seicento a oggi, cioè lungo quattro secoli di storia della civiltà occidentale, sia rimasto sempre identico a se stesso, come una specie di idea platonica, e non abbia conosciuto sviluppi e trasformazioni, ripensamenti e arricchimenti, a seconda dei diversi contesti sociali, politici e culturali nei quali ha operato, e quindi a seconda dei diversi problemi che ha affrontato e dei diversi obiettivi che ha perseguito. Per questo, alcuni studiosi hanno negato la legittimità stessa del concetto di liberalismo in quanto categoria storico-politica, e hanno preferito parlare di molti e diversi "liberalismi".

Questa sembra però una posizione estrema e inaccettabile: del resto, anche quando si dice che non c'è stato un solo liberalismo, e che ci sono stati in realtà molti liberalismi, l'uso stesso del sostantivo (sia pure al plurale) non denota qualcosa di comune che ne giustifica l'uso? Se non fosse così, tanto varrebbe rinunciare alla stessa parola "liberalismo", espungerla dal lessico filosofico-politico: ma questo nessuno osa proporre. Dopotutto, ci possono essere delle democrazie che si definiscono tali perché in esse la maggioranza del popolo si riconosce nel partito o nel gruppo di partiti al potere (e il popolo manifesta tale riconoscimento per mezzo di plebisciti), ma che nessuno si sognerebbe mai di definire *liberal*-democrazie, perché in esse le minoranze dissenzienti non sono sufficientemente garantite e tutelate. Ancora: nel linguaggio politico corrente si dice che noi europei viviamo in società *liberal*-democratiche. Dove l'aggettivo "liberale" è assai importante, sia per quel che include (il rigoroso rispetto dei diritti e delle sfere individuali da parte dei pubblici poteri, nonché la libertà di esprimere le proprie opinioni e di organizzarsi in associazioni e in partiti per tradurle nella realtà), sia per quel che esclude (per esempio, non viviamo in democrazie plebiscitarie).

E tuttavia, se l'uso del concetto di liberalismo è non solo legittimo ma necessario, è anche vero che in effetti esso è il risultato di una estrapolazione dai molti e diversi liberalismi che si sono manifestati storicamente. In quanto il liberalismo non è stato un unico soggetto storico (ideologico e politico), esso è in larga misura un'astrazione, ovvero una ricostruzione formalizzata, un isolamento delle caratteristiche tipiche (o di quelle che noi riteniamo siano le caratteristiche tipiche) dei vari pensatori, dei vari istituti e dei vari movimenti liberali. Il liberalismo è insomma un "tipo ideale", secondo il significato che a tale concetto ha conferito Max Weber[2]. Il che significa che qualunque discorso o indagine sul liberalismo, mentre deve coglierne e metterne in rilievo le esigenze, le ispirazioni, le soluzioni in qualche modo tipiche, non deve però mai perdere di vista i concreti contesti storici nei quali quelle ispirazioni e soluzioni sono maturate, e quindi le loro specificità e le loro diverse angolazioni e sfumature[3].

Detto ciò, come può essere definito il liberalismo? Alcuni studiosi ne hanno sottolineato fortemente (e giustamente) la dimensione giuridico-politica, e quindi hanno definito il liberalismo come una dottrina che afferma la limitazione dei poteri dello Stato in nome dei diritti naturali individuali, inerenti a ogni uomo in quanto tale (i cosiddetti diritti innati). In questa definizione liberalismo e giusnaturalismo sono indissolubilmente connessi. «La dottrina liberale – ha scritto Norberto Bobbio – è l'espressione, in sede politica, del più maturo

giusnaturalismo: essa, infatti, si appoggia sull'affermazione che esiste una legge naturale precedente e superiore allo Stato e che questa legge attribuisce diritti soggettivi, inalienabili, agli individui singoli prima del sorgere di ogni società, e quindi anche dello Stato. Di conseguenza lo Stato, che sorge per volontà degli stessi individui, non può violare questi diritti fondamentali (e se li viola diventa dispotico), e in ciò trova i suoi limiti; anzi, deve garantirne la libera applicazione, e in ciò trova la sua funzione, che è stata detta "negativa" o di semplice "custode"». Bobbio ha aggiunto che, per quanto riguarda i princìpi filosofici, il liberalismo è espressione dell'individualismo razionalistico, proprio della filosofia illuministica, per il quale l'uomo in quanto essere razionale è persona, e ha un valore assoluto, prima e indipendentemente dai rapporti di interazione coi suoi simili. Come persona, il singolo è superiore a qualsiasi società di cui entra a far parte, e lo Stato, a sua volta, è soltanto un prodotto dell'uomo (in quanto sorge da un accordo o da un contratto fra gli uomini stessi), e non è mai una persona reale, bensì solo una somma di individui aventi ciascuno la propria sfera di libertà. I diritti fondamentali, che lo Stato deve garantire, pur variando da autore ad autore, e da costituzione a costituzione, si possono raggruppare in due grandi categorie: diritti che riguardano la libertà dallo Stato nella sfera spirituale (libertà di pensiero, di religione, ecc.); diritti relativi alla libertà dallo Stato nella sfera economica (diritto di proprietà, libertà di intrapresa economica, di commercio, ecc.)[4].

Questa definizione di Bobbio riconduce giustamente il liberalismo alle sue origini, che sono giusnaturalistiche e contrattualistiche – non si dimentichi che la prima grande e organica concezione liberale è quella di Locke (1632-1704) –, e ne sottolinea opportunamente sia gli aspetti filosofici, sia gli aspetti politici, sia gli aspetti economici: la persona come valore, antecedente al costituirsi della società; il sorgere della società da un accordo fra gli individui (contrattualismo); la società come somma delle sfere di autonomia e di libertà dei singoli (tanto nel campo intellettuale e spirituale quanto in quello economico), che non possono essere lese in alcun modo, bensì devono essere garantite dallo Stato; una concezione negativa del ruolo dello Stato (libertà *dallo* Stato), il quale deve limitarsi ad assicurare l'applicazione delle regole della convivenza fra gli individui, ma non può imporre loro alcunché né sul piano intellettuale e morale né sul piano economico.

Questo modello, essenzialmente giusnaturalistico e contrattualistico (che ha avuto, come abbiamo detto, il suo massimo teorico in Locke), è stato però duramente criticato da David Hume (1711-1776), il quale ha posto le premesse

per una nuova e diversa visione del liberalismo.

Hume si è richiamato, in primo luogo, a una considerazione storica più realistica per quanto riguarda l'origine degli Stati. «Quasi tutti i governi attualmente esistenti, o di cui rimanga una qualsiasi documentazione storica – egli ha detto –, originariamente sono stati fondati o sull'usurpazione o sulla conquista, oppure su entrambe, senza alcuna pretesa al leale consenso o di volontaria soggezione da parte del popolo»[5]. Del resto, egli ha aggiunto, la storia ci mostra un mutamento continuo, per la trasformazione dei piccoli regni in grandi imperi, per il frazionamento dei grandi imperi in piccoli regni, per la fondazione di colonie, per le migrazioni delle genti. «Che altro si può trovare in questi eventi, se non la forza e la violenza? Dove sono l'accordo reciproco e l'associazione volontaria di cui tanto si parla?»[6].

È dunque inutile e vano, secondo Hume, affermare che tutti i governi sono, o dovrebbero essere, originariamente fondati sul consenso popolare, non solo perché le cose umane non permetteranno mai tale consenso (o ne ammetteranno talvolta soltanto le apparenze), ma anche perché la conquista o l'usurpazione – cioè, in parole povere, la forza – dissolvendo gli antichi governi, è l'origine di quasi tutti i nuovi governi, che siano mai sorti nel mondo. D'altro canto, «nei pochi casi in cui il consenso sembra si sia manifestato, è stato di solito così limitato, o talmente frammisto alla frode o alla violenza, da non poter certo avere una grande autorità»[7].

Ma per Hume la teoria del contratto non solo è priva di qualunque realismo sul piano storico, e viene subito confutata dalla più elementare considerazione delle vicende delle società politiche e degli Stati; essa ha anche un altro grave difetto: sopravvaluta il potere della ragione umana, e quindi attribuisce alla sola decisione razionale degli uomini il sorgere delle società e dei governi[8]. È vero che gli individui si rendono conto assai presto che la giustizia è necessaria per conservare la pace e l'ordine, e che la pace e l'ordine sono necessari per tenere in vita la società. «Tuttavia – dice Hume –, nonostante questa forte ed evidente necessità, la fragilità e la malvagità della nostra natura è tale che è impossibile fare in modo che gli uomini si mantengano con lealtà e con sicurezza sulla via della giustizia». Può sempre accadere infatti, e assai spesso accade, che qualcuno ritenga che il proprio interesse sia più favorito dalla frode e dalla rapina che danneggiato dalle conseguenze di tale comportamento. E molto spesso gli uomini si lasciano distogliere dal loro interesse più grande e più importante, ma lontano, in forza delle lusinghe che vengono loro dalle tentazioni presenti, anche se assai frivole e pericolose. «Questa grave debolezza – dice Hume – è

incurabile nella natura umana»[9].

Paradossalmente, dunque, la necessità di istituire un governo è imposta agli uomini assai più dalla fragilità e dalla malvagità della loro natura, che dalla loro capacità di deliberare razionalmente. In altre parole, gli individui sono costretti a edificare una società politica per cercare di attenuare gli inconvenienti e i difetti che essi non possono curare con gli strumenti della ragione e della convinzione. Perciò essi «devono istituire delle persone, con il nome di magistrati, il cui compito specifico sia quello di dare rilievo ai decreti dell'equità, di punire i trasgressori, di correggere la frode e la violenza, e di obbligare gli uomini, sebbene riluttanti, a tener conto dei loro interessi permanenti e reali»[10]. Senza obbedienza ai magistrati non c'è giustizia, cioè non c'è pace, non c'è sicurezza (di dedicarsi alla propria professione, ai propri affari, alle proprie attività sociali, ecc.). Una forte e salda autorità politica è dunque la *conditio sine qua non* perché gli uomini siano garantiti nei rapporti tra loro, e perché possano vivere in uno stato pienamente legale.

Ma Hume non si limita a tracciare questo quadro ricavato dall'osservazione storica; ovvero egli non si limita a dire che è l'istinto stesso di autoconservazione degli uomini a costringerli a edificare delle società politiche, nelle quali l'autorità (il governo) garantisca la legalità. Egli va oltre. In diverse sue formulazioni traspare infatti chiaramente – pur nel quadro di un robusto realismo storico e di una forte ispirazione antigiusnaturalistica e anticontrattualistica – la sua preferenza per un «governo libero»[11]. Che cosa intende Hume con questa espressione? Intende un governo che «ammette una ripartizione di poteri tra parecchie persone, la cui autorità, presa nel suo insieme, non è minore, o è comunemente anche maggiore di quella di un qualunque monarca; ma queste persone, nel corso normale dell'amministrazione, devono agire in base a leggi generali ed uguali, previamente note a tutti i membri del governo e a tutti i loro sudditi»[12].

Dunque, un governo è libero quando i suoi poteri sono frazionati e divisi fra molte persone (un monarca, un'aristocrazia e un'assemblea popolare), e quando tali persone, che esercitano ciascuna le funzioni corrispondenti a una parte del potere sovrano, non possono mai agire arbitrariamente, perché sono soggette anch'esse a leggi generali e uguali per tutti. Il governo libero, quindi, è il governo delle leggi, non degli uomini; ovvero, è il governo degli uomini, ma in quanto essi sono rigorosamente sottoposti alle leggi. (Ritorna qui la grande lezione di Aristotele nella *Politica*). «Si può ora affermare delle monarchie civili – dice Hume –, quello che una volta si diceva soltanto a lode delle repubbliche,

cioè che esse sono un governo di leggi, non di uomini»[13]. Questo, e soltanto questo garantisce la libertà dei sudditi, quella libertà che costituisce «la perfezione della società civile».

Qual è la ragione ultima della netta preferenza espressa da Hume per un «governo libero»? Il pensatore scozzese si esprime a questo proposito in termini tipicamente illuministici. «Man mano che aumenta l'esperienza dell'umanità – egli dice –, ci si accorge anche che il popolo non è un mostro così pericoloso come lo si è sempre rappresentato, e che da ogni punto di vista è meglio guidarlo in modo degno di creature razionali, piuttosto che dirigerlo o manovrarlo come si fa con gli animali bruti»[14]. L'uomo è una creatura razionale, e come tale capace di un perfezionamento costante (anche se continuamente insidiato dalla debolezza e fragilità che sappiamo): ecco il motivo fondamentale per il quale egli merita un «governo libero». Solo un «governo libero», infatti, assicura il progresso, cioè lo sviluppo delle scienze e delle arti, che è la finalità più alta dell'uomo in quanto creatura razionale. Il «potere arbitrario», invece, è sempre «qualcosa di oppressivo e degradante». La persona che lo detiene «governa i sudditi con piena autorità, come se fossero cose sue, e con negligenza e tirannia, come se appartenessero a qualcun altro. Un popolo governato in tal modo è schiavo nel senso pieno e proprio della parola ed è impossibile che possa aspirare a qualche raffinamento del gusto o della ragione. Esso non osa neppure aspirare alle necessità della vita per quanto riguarda l'abbondanza o la sicurezza»[15]. Diversi studiosi hanno affermato, a proposito di queste formulazioni, che Hume, pur partendo da premesse teoriche diverse (antigiusnaturalistiche e anticontrattualistiche), perviene sostanzialmente alle stesse conclusioni di Locke: nel senso che, come ha sottolineato F. Meinecke nelle sue *Origini dello storicismo*, il significato della storia inglese consisteva per Hume nel passaggio da un *government of will* a un *government of laws*: «rendere perspicuo questo processo […] in tutta la sua complicazione e in tutte le sue fasi, era, o, più ancora, divenne il suo proposito»[16].

Le concezioni di Locke e di Hume, così radicalmente contrapposte nei metodi e negli strumenti concettuali, ma aventi entrambe come obiettivo l'instaurazione di un governo libero e di una società libera, ci mostrano, se pur ce ne fosse bisogno, con quanta cura, nel ricostruire la storia del pensiero liberale, si debba cogliere le peculiarità dei singoli pensatori e al tempo stesso ciò che li unisce sotto un comune orientamento etico-politico.

2. Le garanzie per il cittadino contro gli abusi del potere

Il cittadino deve godere di alcune garanzie contro gli abusi del potere: è, questo, un tema cruciale, un'esigenza fondamentale che attraversa tutto il pensiero liberale. La teoria politica di Locke sorge e si sviluppa per dare una piena e coerente giustificazione del fatto che i diritti dei cittadini non possono essere mai violati dal potere politico, il quale ha da essere quindi un potere limitato, fondato sul consenso e sulla fiducia dei cittadini medesimi.

La teoria politica del filosofo inglese è assai elaborata e complessa, nonostante lo stile piano e quasi colloquiale con cui egli l'ha esposta, e pone diversi, delicati problemi di interpretazione. Qui ci limiteremo a richiamarne alcuni motivi rinviando, per una trattazione più dettagliata, al cap. 1 della prima parte.

Locke respinge e demolisce sia la concezione paternalistica (con i suoi corollari assolutistici) del potere sovrano, sia quella dispotica. Nel primo caso, combattendo le teorie di Filmer, egli obietta che il potere del monarca non può essere considerato una forma del potere paterno, né i re possono essere considerati i padri dei loro popoli (in virtù di una pretesa trasmissione del potere sovrano, fatta da Adamo ai suoi discendenti e quindi ai padri delle prime famiglie, e da questi ai primi monarchi), per il semplice fatto che il potere paterno è un potere duale, cioè un potere di entrambi i genitori sui figli. Inoltre, esso è un potere temporaneo (viene esercitato, cioè, solo durante la minore età della prole); infine, è un potere limitato, poiché non può violare la vita e i possessi dei figli. Non ha senso alcuno, quindi, la giustificazione della monarchia assoluta attraverso la sua assimilazione al potere paterno.

Locke combatte poi la concezione dispotica del potere sovrano (concezione che aveva avuto il suo massimo campione in Hobbes), attraverso la sua particolare caratterizzazione dello stato naturale e del passaggio da tale stato alla società civile o politica. Secondo Locke, nello stato naturale gli individui vivono, almeno in un primo tempo, in una condizione pacifica, godendo dei diritti inerenti ad ogni uomo sin dalla nascita (il diritto alla vita, il diritto alla libertà e il diritto alla proprietà). Lo stato naturale, lungi dall'essere asociale (come per Hobbes), costituisce per Locke una società notevolmente sviluppata, in cui sono presenti diversi istituti (la famiglia, il rapporto padrone-servo) e rapporti economico-sociali molti articolati (corrispondenti a un'economia mercantile assai matura). L'abbandono dello stato naturale e il passaggio alla società civile

o politica diventano necessari perché a un certo punto lo stato naturale degenera in stato di guerra (in esso, infatti, in mancanza di leggi positive e di giudici che le facciano rispettare, ognuno deve farsi giustizia da solo). Ma, a differenza di quanto avviene in Hobbes, il patto stipulato fra gli individui per dar vita alla società civile o politica non costituisce per Locke una completa alienazione di tutti i diritti individuali (escluso il diritto alla vita) a un sovrano che, lungi dall'essere un contraente del patto, ne è un mero beneficiario; al contrario, secondo Locke, attraverso il patto gli individui entrano in società conservando tutti i loro diritti naturali (che dunque devono essere garantiti dalle leggi positive), tranne uno: il diritto di farsi giustizia da soli. Ne segue che il potere sovrano non può acquisire più di quanto gli sia stato trasmesso, e quindi non è un potere illimitato, *legibus solutus*, non può violare i diritti individuali, non può imporre alcunché ai cittadini, né sotto il profilo economico-sociale, né sotto il profilo spirituale e intellettuale. Il potere politico è, insomma, un potere fiduciario. Ma proprio perché è tale, esso trova la sua concretizzazione più importante nel potere legislativo (espressione della volontà della maggioranza dei cittadini). Il potere legislativo è quindi il potere supremo, rispetto al quale il potere esecutivo è senz'altro subordinato. Legislativo ed esecutivo sono poteri nettamente separati, in quanto esercitano funzioni nettamente distinte (il primo ha il compito di fare le leggi, il secondo di farle eseguire). E come il potere esecutivo non può limitare in alcun modo il potere legislativo, così quest'ultimo non può venir meno alla fiducia che il popolo ha riposto in esso. Il popolo ha il pieno diritto o di deporre l'esecutivo che conculca il legislativo o di rovesciare il legislativo venuto meno alla sua fiducia, e di eleggere un nuovo legislativo: un diritto che il popolo può esercitare anche con la forza, poiché, dice Locke, alla forza si può reagire soltanto con la forza (il pensatore inglese riconosce dunque al popolo il diritto di resistenza).

È interessante notare che la concezione politica liberale lockiana, il cui impianto è di tipo giusnaturalistico-contrattualistico, presenta, come è stato opportunamente rilevato, una significativa inversione rispetto al corso storico. *Storicamente*, infatti, lo Stato liberale nasce da una continua e progressiva erosione del potere assoluto del re (si tratta naturalmente di un processo lungo, tormentato e complesso, che ha la sua prima manifestazione importante nella concessione della Magna Charta da parte di Giovanni Senzaterra nel 1215); *razionalmente*, invece, lo Stato liberale viene giustificato dai teorici giusnaturalisti come il risultato di un accordo fra individui inizialmente liberi (nello stato di natura), i quali decidono di entrare in una società politica per

tutelare meglio la loro libertà. «Mentre il corso storico procede da uno stato iniziale di servitù a stati successivi di conquista di spazi di libertà da parte dei soggetti, attraverso un processo di graduale liberalizzazione, la dottrina percorre il cammino inverso, in quanto parte dall'ipotesi di uno stato iniziale di libertà, e solo in quanto concepisce l'uomo naturalmente libero giunge a costruire la società politica come una società a sovranità limitata. In sostanza la dottrina, nella specie la dottrina dei diritti naturali, inverte l'andamento del corso storico, ponendo all'inizio come fondamento e quindi come *prius* quello che storicamente è il risultato, il *posterius*»[17].

Come è ben noto, questa inversione è stata aspramente criticata dalla cultura storicistica. E tuttavia è importante capire la funzione alla quale essa adempie. Giusnaturalismo e contrattualismo sono inestricabilmente connessi, ed entrambi presuppongono una concezione del primato dell'individuo singolo, con le sue esigenze, coi suoi bisogni e coi suoi interessi, rispetto alla società. Prima del tutto, c'è la parte, e il tutto è solo la somma delle singole parti, ovvero la società è solo la somma dei singoli individui, che nascono liberi, ed essa sorge sulla base del loro consenso (contratto), per tutelare pienamente i diritti *naturali* e quindi *presociali* degli individui medesimi. È, questa, una concezione rigorosamente individualistica. Ma senza individualismo (contrapposto a qualunque forma di organicismo) non c'è liberalismo. «Senza questa vera e propria rivoluziona copernicana – ha scritto assai bene Bobbio – in base alla quale il problema dello Stato è stato visto non più dalla parte del potere sovrano ma da quella dei sudditi, non sarebbe stata possibile la dottrina dello Stato liberale, che è *in primis* la dottrina dei limiti giuridici del potere statale»[18].

Un'espressione fondamentale di questa rivoluzione copernicana si trova nello *Spirito delle leggi* di Montesquieu (1689-1755). Nella sua opera Montesquieu ha presente tanto la monarchia francese quanto la monarchia inglese (non si dimentichi che la monarchia costituisce per l'Autore la forma di governo più adatta per uno Stato di medie dimensioni), e naturalmente le considerazioni che egli svolge in riferimento all'una e all'altra sono assai diverse, essendo diversi i rispettivi contesti socio-politici. E tuttavia si tratta di considerazioni che muovono da un'unica preoccupazione: è assolutamente necessario limitare il potere politico, è assolutamente necessario dividerlo e frazionarlo il più possibile; solo così si potrà porre un freno a quella che è la tendenza insita nel potere medesimo (in ogni potere), di abusare delle proprie prerogative, di prevaricare sulla società civile e di limitare gravemente o addirittura distruggere le libertà dei sudditi.

Nel caso della monarchia francese, in cui uno solo governa (il re) nel quadro di leggi fondamentali o costituzionali (senza le quali non ci sarebbe monarchia, bensì dispotismo), hanno un ruolo di grandissima importanza i poteri o corpi intermedi (nobiltà, città, clero, ecc.), i quali costituiscono la natura stessa del governo monarchico. D'altro canto, senza i corpi intermedi (con i loro diritti e le loro prerogative) non avrebbero alcuna efficacia neppure le leggi fondamentali o costituzionali (in quanto queste presuppongono dei canali mediani attraverso i quali possa scorrere il potere): resterebbe così soltanto la volontà momentanea e capricciosa del monarca (cioè si avrebbe, di nuovo, uno Stato dispotico). Inoltre, accanto ai poteri o corpi intermedi sono necessari, nello Stato monarchico, i Parlamenti, il cui compito essenziale consiste nel render note le leggi, nel custodirle e nell'esigerne il rispetto. Compito di estrema importanza, questo, poiché, dice Montesquieu, senza un «deposito delle leggi», e senza adeguati strumenti (i Parlamenti, appunto) che le custodiscano e le facciano valere, cioè senza un corpo di giudici indipendenti, la monarchia degenera inevitabilmente in dispotismo.

Come si vede, il grande avversario di Montesquieu è lo Stato dispotico, cioè quello Stato in cui governa uno solo «senza né leggi né freni», e «trascina tutto e tutti dietro la sua volontà e i suoi capricci».

Del resto, quale sia l'ideale politico di Montesquieu emerge nettamente dalla bipartizione che egli traccia tra governi moderati e governi immoderati: una bipartizione che costituisce la chiave di volta dell'opera politica montesquiviana. Governo moderato è quello fondato su un opportuno bilanciamento o equilibrio dei vari poteri e dei vari corpi che lo compongono, nel senso che l'uno limita l'altro senza prevaricare su di esso; il che significa che ciascun potere e ciascun corpo non agisce arbitrariamente, ma osserva regole ben precise e si muove all'interno di confini ben delineati. Se questo delicato meccanismo può essere osservato in un determinato stadio della monarchia francese – basata appunto su un complesso bilanciamento o equilibrio fra potere regio (limitato dalle leggi fondamentali), corpi intermedi (coi loro diritti e i loro privilegi) e Parlamenti (costituiti da giudici indipendenti) – esso può essere osservato anche e soprattutto nella monarchia inglese, di tanto più evoluta e matura. Qui vige un sistema di distinzione e al tempo stesso di bilanciamento dei poteri, che sarebbe troppo schematico e riduttivo definire di pura e semplice separazione dei poteri medesimi (secondo che si attribuisce troppo spesso alla teoria politica di Montesquieu). Distinzione, perché, come dice il grande pensatore francese, «tutto sarebbe perduto se la stessa persona, o lo stesso corpo di grandi, o di

nobili, o di popolo, esercitasse questi tre poteri: quello di fare le leggi, quello di eseguire le pubbliche risoluzioni, e quello di giudicare i delitti o le liti dei privati». Legislativo, esecutivo e giudiziario devono essere dunque poteri distinti, cioè non possono essere uniti nella stessa persona o nello stesso corpo politico, poiché, ove questo avvenisse, verrebbe meno quel frazionamento del potere, e quel reciproco controllo fra le singole parti che lo costituiscono, che è la *conditio sine qua non* per evitare il dispotismo. Ma al tempo stesso bilanciamento dei poteri (e non meccanica separazione). Infatti, lo stesso corpo legislativo è diviso in due parti (Camera alta e Camera bassa), che si tengono a freno fra loro grazie alla reciproca facoltà di impedirsi. Le leggi, d'altro canto, non entrano in vigore se non vengono approvate dal re. Il che significa che l'intero sistema politico non può funzionare senza l'assenso e il concorso dei vari elementi che lo compongono (monarca, Camera alta, Camera bassa), e che basta il dissenso di uno di questi per incepparlo. Ma proprio qui è la migliore garanzia di un governo moderato, in cui nessun interesse particolare e nessuna frazione della società è in grado di imporre la propria volontà contro quella degli altri. Governo moderato è dunque per Montesquieu quel governo che tiene conto della molteplicità e della diversità degli interessi, che riesce a trovare un punto di equilibrio o di compromesso fra loro. Su questa base sorge un sistema di civile convivenza, in cui vengono rispettati i diritti e gli interessi di tutti, ed è bandito ogni atto di forza e ogni abuso politico.

Il governo fondato sulla distinzione e sul bilanciamento dei poteri è dunque il governo moderato per eccellenza. L'alternativa a esso è il governo immoderato o dispotico, in cui il principe riunisce nella propria persona tutte le magistrature. Ma questo governo, che annulla tutti i diritti dei sudditi, ha come proprio principio la paura. In esso i sudditi devono al despota un'obbedienza incondizionata, quale che sia la sua volontà o quali che siano i suoi capricci. Sono impossibili accomodamenti, controproposte, discussioni, accordi. I sudditi sono creature che obbediscono a una creatura che vuole, e ad essi, come agli animali, non restano che l'obbedienza o il castigo. E se si volesse sostenere che il fine del governo dispotico è la tranquillità, bisognerebbe aggiungere che non si tratta però della pace, bensì, dice Montesquieu, del silenzio di quelle città che il nemico è sul punto di occupare. E con ciò il pensatore francese non poteva dare del dispotismo (il cui principio «si corrompe continuamente, perché è corrotto per sua stessa natura») una caratterizzazione più negativa e pronunciarne una condanna più aspra e più ferma (su tutto ciò cfr. cap. II della prima parte).

L'istanza antipaternalistica (così viva in Locke) e quella antidispotica (così

forte sia in Locke che in Montesquieu) costituiscono anche il contrassegno essenziale della concezione politica di Kant (1724-1804). Per il filosofo di Koenigsberg uno dei princìpi *a priori* sui quali deve essere fondato lo Stato civile in quanto Stato giuridico, è la libertà. Tale principio significa, dice Kant, che «nessuno mi può costringere ad essere felice a suo modo (come cioè egli si immagina il benessere degli altri uomini), ma ognuno può ricercare la sua felicità per la via che a lui sembra buona, purché non rechi pregiudizio alla libertà degli altri di tendere allo stesso scopo, in guisa che la sua libertà possa coesistere con la libertà di ogni altro secondo una possibile legge universale (cioè non leda questo diritto degli altri)». Si tratta, come si vede, di un principio schiettamente liberale, che mira a salvaguardare una larga sfera d'azione dell'individuo nella sua vita privata e sociale, al riparo dalle pretese e dalle intrusioni del principe. Senza tale sfera d'azione, senza la possibilità di seguire le proprie inclinazioni, di soddisfare i propri gusti, di manifestare il proprio carattere e di adottare lo stile di vita a esso conforme, l'individuo è completamente asservito. E infatti Kant, per chiarire meglio il proprio concetto, aggiunge che un governo fondato sul principio della benevolenza verso il popolo, al modo di un governo di un padre verso i figli, cioè un *governo paternalistico*, in cui i sudditi, come figli minorenni che non possono distinguere ciò che è loro utile o dannoso, sono costretti a comportarsi solo passivamente, ad aspettare che il Capo dello Stato giudichi in qual modo essi *devono* essere felici, e ad attendere solo dalla sua bontà che egli lo voglia, è il peggior dispotismo che si possa immaginare.

Il problema di una forma di governo che sia fondata sul consenso dei cittadini e che rispetti scrupolosamente i loro diritti, costituisce quindi la preoccupazione fondamentale di Kant. Per lui la costituzione dello Stato deve essere *repubblicana*; essa, in quanto tale, si oppone radicalmente a quella *dispotica*. Il regime repubblicano (che può essere anche una monarchia costituzionale) si fonda essenzialmente sul principio politico della separazione del potere legislativo dal potere esecutivo e dal potere giudiziario: tali poteri sono coordinati, e al tempo stesso i loro compiti e le loro sfere sono rigorosamente distinti. Il dispotismo, invece, è caratterizzato dall'esecuzione arbitraria delle leggi dello Stato, e in esso la volontà pubblica è maneggiata dal sovrano come sua volontà privata. Nel regime repubblicano, al contrario, il vero potere sovrano è il legislativo (eletto dai cittadini che abbiano diritto di voto), al quale l'esecutivo è sottomesso. Perciò il legislativo può anche togliere all'esecutivo il suo potere, deporlo o riformare la sua amministrazione. Infine, nel regime

repubblicano né il sovrano o legislativo, né il reggitore o esecutivo possono giudicare. Il popolo si giudica da sé per mezzo di quei cittadini che esso nomina a questo effetto, con una libera scelta, come suoi rappresentanti, per ogni atto particolare.

Con ciò il filosofo di Koenigsberg ha tracciato il disegno del suo Stato ideale in quanto Stato di diritto e liberale a un tempo, fondato sulla divisione e sul coordinamento dei poteri, a tutela della libertà di ognuno, scrupolosamente garantita e delimitata dai diritti e dai doveri di tutti. E per Kant ogni forma di governo che non sia *rappresentativa* è propriamente *informe*, poiché in essa il legislatore può essere in una sola e medesima persona anche esecutore del proprio volere, con tutte le inevitabili conseguenze di abuso e di arbitrio (ma nemmeno in questo caso il filosofo tedesco riconosce al popolo il diritto di ribellione o di resistenza, mostrando in ciò una posizione assai più arretrata di quella di Locke).

Questa preoccupazione liberale di tutelare i diritti e le libertà dell'individuo contro gli abusi e le prevaricazioni del potere politico trova probabilmente la sua espressione più sottile ed efficace nella dottrina di Benjamin Constant (1767-1830), maturata nel fuoco delle tremende esperienze della dittatura giacobina e del dispotismo napoleonico[19].

Constant è un convinto difensore della sovranità popolare, la quale non può non significare supremazia della volontà generale su ogni volontà particolare. Ma sarebbe un errore imperdonabile, egli dice, scambiare tale supremazia per una sovranità illimitata. Il potere sovrano deve sempre avere due limiti invalicabili: il rigoroso rispetto dei diritti delle minoranze e la non intromissione nella vita privata dei singoli, qualora questi non violino le leggi. C'è sempre una parte dell'esistenza umana che deve restare individuale e autonoma, e che è di diritto fuori di ogni competenza sociale. Se la società viola i diritti delle minoranze, o se si intromette nella sfera della vita individuale che non le compete, essa si rende colpevole non meno del despota che ha come titolo soltanto la spada sterminatrice. Il che significa che la sovranità può esistere solo in maniera limitata e relativa, che la società non può eccedere dalla sua sfera di competenza senza essere usurpatrice, la maggioranza senza essere faziosa.

In questo quadro, di rigorosa ispirazione giusnaturalistico-individualistica, Constant vibra un attacco formidabile alla concezione di Rousseau, tanto spesso invocata a favore della libertà ma divenuta il più terribile sussidio di ogni specie di dispotismo. Rousseau, dice Constant, definisce il contratto intervenuto fra la società e i suoi membri come la completa alienazione di ogni individuo con tutti

i suoi diritti e senza riserve alla comunità. E per rassicurarci circa le conseguenze di questa completa alienazione di tutti i nostri diritti a favore di un ente astratto, Rousseau ci dice che il sovrano, cioè il corpo sociale, non può nuocere né all'insieme dei suoi membri né a ciascuno di essi in particolare; che ognuno, in quanto si dà a tutti, non si dà a nessuno; e che ognuno, infine, acquista su tutti gli associati gli stessi diritti che cede loro e guadagna con maggior forza l'equivalente di tutto ciò che perde. Senonché, nonostante queste rassicurazioni, la soluzione roussoiana è astratta e irrealistica. Rousseau dimentica infatti, dice Constant, che non appena il sovrano deve fare uso della forza che possiede, non appena deve procedere a una organizzazione effettiva del proprio potere – in quanto non può esercitarlo in prima persona – egli deve delegarlo; sicché non è affatto vero che il cittadino, dandosi a tutti, non si dà a nessuno: egli si dà invece a coloro che agiscono a nome di tutti. Accade così che coloro ai quali è stato delegato l'esercizio della sovranità traggono esclusivo profitto dal sacrificio degli altri. Non è affatto vero, dunque, che nessuno abbia interesse a rendere onerosa la condizione altrui, poiché in realtà vi sono dei consociati che sono fuori della condizione comune; non è affatto vero che tutti i consociati acquistino gli stessi diritti che essi cedono, perché non tutti guadagnano l'equivalente di ciò che perdono.

Il fatto è che, quando la sovranità non è limitata, non c'è alcun mezzo per tenere gli individui al riparo dai governi; ed è vano pretendere di sottomettere i governi alla volontà generale, perché sono sempre i governi a dettare tale volontà. E neppure è sufficiente stabilire che il potere esecutivo non ha il diritto di agire senza il concorso di una legge, se a esso non si pongono dei confini precisi, se non si dichiara che vi sono materie sulle quali il legislatore non ha diritto di fare leggi, e che vi sono delle volontà che né il popolo né i suoi delegati hanno il diritto di violare. Ecco dunque quello che bisogna proclamare, il principio eterno che bisogna stabilire: «I cittadini – dice Constant – posseggono diritti individuali indipendenti da ogni autorità sociale o politica, e ogni autorità che viola questi diritti diviene illegittima. I diritti dei cittadini sono la libertà individuale, la libertà di religione, la libertà di opinione, che comprende la libertà di manifestarla, il godimento della proprietà, la garanzia contro ogni arbitrio. Nessuna autorità può attentare a questi diritti senza lacerare il suo titolo». Dove si vede come, nonostante la grande ammirazione professata da Constant per Montesquieu (da lui definito il più grande scrittore politico moderno accanto a Machiavelli), egli superi la concezione di Montesquieu: poiché, mentre per quest'ultimo il potere si limita solo attraverso il potere, per

Constant, invece, il potere si limita tracciando i confini entro i quali esso può legittimamente esercitarsi. «Mentre in Montesquieu l'individuo si perde in una meccanica di bilance e contrappesi istituzionali, in Constant l'individuo è la controparte di uno Stato, del quale i diritti individuali circoscrivono i limiti»[20].

3. Liberalismo e rivoluzione

Ma il pensiero politico di Constant non può essere inteso adeguatamente senza fare riferimento alle sconvolgenti vicende della Rivoluzione francese, nel corso delle quali quel pensiero maturò e si temprò. Più in generale, la grande Rivoluzione influì profondamente, in positivo e in negativo, su alcuni pensatori di ispirazione liberale, e si può dire che essa inaugurò una nuova, importante stagione del liberalismo.

La Rivoluzione divise profondamente gli scrittori liberali: alcuni la condannarono nel modo più fermo e incondizionato (il caso più importante e significativo fu quello di Burke), altri, invece, l'approvarono nei suoi primi atti, ma la condannarono poi per la sua "deviazione" giacobina e terroristica.

Particolarmente tormentata fu la posizione di Kant. Il quale non poteva non condannare la rivoluzione in quanto *rivoluzione* (egli negava infatti al popolo il diritto di resistenza), e vide nell'esecuzione solenne di Luigi XVI un delitto non solo «orribile», ma (dal punto di vista giuridico-politico) «inespiabile», poiché tale esecuzione era «un completo rovesciamento dei princìpi che regolano i rapporti tra il sovrano e il popolo (questo si costituisce a padrone del primo, alla legislazione del quale egli deve la sua esistenza), in modo che la violenza cammina a fronte alta e si erige in principio al di sopra del più santo diritto». Ma nel 1798, ritornando sul significato complessivo della grande Rivoluzione, Kant aderì profondamente ai suoi contenuti sociali e politici, ne celebrò la portata epocale, e individuò la ragione dell'immenso fascino che essa esercitava su tutto il mondo civile nella disposizione morale del genere umano. Egli scrisse infatti:

> La rivoluzione di un popolo di ricca spiritualità quale noi abbiamo visto effettuarsi ai nostri giorni, può riuscire o fallire; può essere talmente colma di miseria e crudeltà che un uomo benpensante, anche se potesse sperare d'intraprenderla con successo una seconda volta, non si deciderebbe di tentare l'esperimento a tal prezzo: eppure questa rivoluzione trova negli spiriti di tutti gli spettatori (non coinvolti in questo gioco) una *partecipazione* d'aspirazioni che rasenta l'entusiasmo e che nel suo stesso manifestarsi non andava disgiunta da pericolo, e che per conseguenza non può avere altra causa se non in una disposizione morale del genere umano.

Per Kant la grande Rivoluzione non poteva non suscitare «entusiasmo» in

quanto aveva fatto trionfare definitivamente i princìpi di libertà e di eguaglianza (di tutti gli uomini di fronte alla legge), e quindi aveva demolito una volta per tutte la società fondata sul privilegio e sulla divisione in caste ereditarie; perciò essa, pur con tutti i suoi eccessi e i suoi orrori, costituiva una tappa decisiva nella storia del mondo.

Nella prima fase della Rivoluzione (1789-'91) non mancò chi, in polemica con le *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia* (1790) di Burke, ne sottolineò il carattere relativamente non cruento. Nel 1791 Thomas Paine formulò infatti il seguente giudizio:

Nonostante le terrificanti descrizioni di Burke, se si paragona la rivoluzione francese con quelle di altri Paesi ci si stupirà che essa sia stata segnata da così poche vittime; ma lo stupore cesserà ove si rifletta che furono i *princìpi* e non gli *individui*, che si volle consapevolmente sopprimere. L'impulso che muoveva la mentalità della nazione era assai più elevato di quello che avrebbero suggerito le considerazioni personali, e mirava a conquiste più importanti che non la semplice eliminazione del nemico. Nessuno dei pochi che caddero fu preso di mira intenzionalmente; tutti subirono la loro sorte a causa delle circostanze del momento, e non furono perseguitati come, nel 1745, si perseguitarono con fredda e vendicativa determinazione gli infelici scozzesi[21].

Gli sviluppi successivi della Rivoluzione avrebbero proiettato un'ombra assai patetica su queste parole di Paine, che sembravano essere state scritte apposta per far risaltare vieppiù il robusto realismo dell'analisi di Burke, il quale aveva asserito che la continuazione della rivoluzione poteva avvenire solo nel senso della tirannia: essa, infatti, dando vita a un potere mostruoso che non avrebbe potuto più essere temperato da nulla, sarebbe divenuta una fornace insaziabile che avrebbe ingoiato tutto e tutti. Il terrore, e poi il dispotismo militare, erano dunque iscritti, secondo Burke, nelle stesse premesse rivoluzionarie dell'Ottantanove[22].

I termini del confronto Paine-Burke si riproposero, nella loro sostanza, ai pensatori liberali francesi che avevano vissuto l'esperienza rivoluzionaria e che ne avevano visto la conclusione. Il più eminente fra essi, Benjamin Constant, fece propria una concezione dualistica della Rivoluzione: nel senso che egli riteneva che la prima fase della Rivoluzione (fino al 1791) fosse stata buona e necessaria; mentre riteneva la seconda fase, giacobina e terroristica, una negazione della prima e una deviazione da essa.

La prima fase della Rivoluzione era stata necessaria, anzi inevitabile, secondo Constant, perché le istituzioni durano e prosperano finché resiste il loro accordo con l'opinione illuminata, cioè con le idee che garantiscono il progresso della società. Quando tale accordo si spezza, «le rivoluzioni sono inevitabili: esse tendono a ristabilire questo accordo». La Rivoluzione, nella sua prima fase, era stata la vittoria della ragione, dei princìpi della *philosophie*, sul regno della forza e della violenza, sul dispotismo che affondava le sue origini nel mondo feudale; ma, nella sua seconda fase, facendo ricorso al Terrore, la Rivoluzione aveva deviato dai suoi obiettivi fondamentali e aveva rinnegato se stessa: il Terrore, infatti, era stato una rivincita della forza sulla ragione[23]. Da un punto di vista sociale, Constant vedeva nella prima fase della Rivoluzione l'abolizione dei privilegi, il trionfo dell'eguaglianza civile e politica; nella seconda fase, vedeva invece il tentativo di instaurare l'eguaglianza sostanziale, il livellamento assoluto delle condizioni. La Rivoluzione, insomma, era stata prima una rivoluzione *politica*, che aveva abolito la divisione in caste e i privilegi a essa connessi, rendendo tutti gli uomini uguali di fronte alla legge; dopo, essa era divenuta una rivoluzione *sociale*, mirante alla soppressione della proprietà privata e a un'eguaglianza sostanziale: ma attentando alla proprietà, nonché alla vita e alla libertà dei cittadini, la Rivoluzione aveva rinnegato se stessa.

Alla luce di questo schema interpretativo elaborato da Constant, la Rivoluzione (fino al 1791) poteva essere fatta propria dal pensiero liberale, che individuava in essa la svolta decisiva della storia del mondo moderno, in quanto aveva reso possibile il trionfo definitivo dei princìpi di libertà e di eguaglianza (giuridica) per tutti gli uomini; la fase giacobina e terroristica veniva invece respinta, in quanto considerata non già come una continuazione della Rivoluzione, bensì come una sua deviazione e negazione.

La Rivoluzione non fu rinnegata nemmeno dai liberali cosiddetti "dottrinari" dell'età della Restaurazione in Francia. Essi si riconobbero nella carta accordata da Luigi XVIII. Royer-Collard (l'esponente più eminente, insieme a Guizot, di questo gruppo), pur fieramente avverso agli eccessi rivoluzionari, proclamò con grande eloquenza ciò che di legittimo e di sano era stato espresso dalla Rivoluzione come ormai acquisito nel patrimonio etico-politico dell'umanità. Egli faceva, in ossequio alla propria fede monarchica, una netta distinzione fra trono e Rivoluzione, nel senso che – egli diceva – l'uragano rivoluzionario non si era diretto tanto contro il trono (che infatti aveva potuto risorgere), quanto piuttosto «contro la costituzione interiore della società». Ma proprio per questo, per aver avuto come principale bersaglio «la costituzione interiore della società»,

il grande sommovimento dell'Ottantanove aveva dato vita a qualcosa di radicalmente nuovo. «Questa rivoluzione – diceva Royer-Collard – ha spostato tutto ciò che non ha spezzato, le proprietà, le gerarchie, l'autorità, la gloria stessa. Essa ha strappato la società dai suoi antichi fondamenti e l'ha ristabilita su fondamenti nuovi. Di tutto ciò che è stato abbattuto solo il trono ha potuto essere risollevato, perché era perito solo per accidente. Ecco ciò che l'universo sa, e che noi non possiamo bandire da questa deliberazione»[24]. Costituivano conquiste imperiture della Rivoluzione l'abolizione dei privilegi, l'eguaglianza di tutti nei diritti civili, la libertà degli uomini, l'apertura di tutte le carriere a tutti.

E Guizot, a sua volta, pur condannandone la deviazione sanguinosa (che lo aveva colpito direttamente: suo padre era stato ghigliottinato sotto il Terrore), dichiarava che la Rivoluzione doveva essere considerata alla luce delle sue motivazioni e delle sue istanze più profonde: allora essa mostrava una sua «unità», un suo «principio», un suo «fine». Malgrado tutte le facce che aveva avuto e tutte le strade sulle quali si era smarrita, la Rivoluzione non aveva mai «assolutamente cambiato il suo punto di partenza, né cessato di perseguire il suo disegno»[25]. Essa, infatti, aveva «voluto l'eguaglianza, vale a dire la giustizia per tutti; la libertà, vale a dire la sottomissione di tutti a leggi concepite nell'interesse generale»: in breve, essa aveva voluto «il bene comune della società»[26].

Ma l'adesione dei "dottrinari" alle principali conquiste della Rivoluzione, non significava certo che essi si confondessero con le correnti democratiche avanzate. Essi rifiutavano infatti la dottrina della sovranità popolare, che appariva loro come sovranità della maggioranza numerica, come *souveraineté du nombre*, e quindi come sovranità della forza (che, peraltro, non garantiva contro il dispotismo): tale sovranità doveva essere respinta in nome di una sovranità della ragione. I "dottrinari" combattevano ogni forma di dispotismo (fosse esso del re per diritto divino o del popolo) non in nome di una "astratta" dichiarazione dei diritti dell'uomo (la quale presupponeva una concezione "atomistica" della società, polverizzata in un numero infinito di individui isolati fra loro: donde l'anarchia sulle cui rovine Napoleone aveva potuto costruire la sua dittatura) – bensì, appunto, in nome della ragione. Nessuno, essi dicevano, possiede la verità, nessuno è infallibile, e quindi ogni detentore del potere (sia esso un monarca o un governo democratico) deve sottomettersi alle leggi della ragione, l'unica che possa impedire tanto l'assolutismo quanto il "terrorismo"[27]. Inoltre, i "dottrinari" difendevano sì l'eguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge,

ma tale eguaglianza giuridica, essi pensavano, non doveva impedire alle vere superiorità sociali di venire alla luce e di imporsi, poiché nessun ordine sociale poteva esistere senza una qualche gerarchia[28]. Affermava Guizot: «Le camere, la pubblicità dei dibattiti, le elezioni, la libertà della stampa, la giuria […] hanno come disegno e come risultato […] di mettere in luce le superiorità di ogni genere che [la società] contiene, di condurle al potere e, dopo di avervele collocate, di obbligarle a meritarlo sotto pena di perderlo»[29].

I "dottrinari" vedevano nelle classi medie le «depositarie della ragione e delle superiorità sociali». Nei suoi corsi alla Sorbona sulla storia della civiltà Guizot aveva individuato nell'ascesa di tali classi, a partire dal 1789, il fatto più caratteristico della storia francese. Più tardi, nei suoi *Mémoires*, egli affermerà di avere sempre avuto il proprio punto di riferimento socio-politico nelle classi medie. «La politica che noi sostenevamo e praticavamo – scriverà – aveva il suo principale punto di appoggio nell'influenza preponderante delle classi medie: influenza riconosciuta e accettata nell'interesse generale del Paese»[30]. E affermazioni analoghe si trovano, a questo proposito, in Royer-Collard, il quale vedeva nell'ascesa delle classi medie il trionfo della democrazia politica. Disse infatti in un importante discorso: «A mia volta, prendendo, come devo, la democrazia in una accezione meramente politica, e come opposta, o solamente raffrontata con l'aristocrazia, io convengo che la democrazia scorre in piena nella Francia […]. Vero è che da un pezzo l'industria e la proprietà non hanno cessato di fecondare, di accrescere, di elevare le classi medie, sicché queste si sono talmente ravvicinate alle classi superiori che, per scorgerle al di sopra delle loro teste, esse dovrebbero scendere di molto. La ricchezza ha prodotto gli agi; gli agi han dato i lumi; l'indipendenza ha fatto nascere il patriottismo. Le classi medie hanno affrontato gli affari pubblici […]. Ecco la nostra democrazia, come io la vedo e la concepisco. Sì, essa scorre in piena in questa bella Francia, più che mai favorita dal cielo»[31]. La Camera, eletta con suffragio censitario, era espressione delle classi medie, e quindi espressione della ragione, perché nelle classi medie si trovavano gli uomini superiori per ricchezza e per educazione. Di qui la distinzione che i "dottrinari" facevano tra *società civile* e *società politica*: alla prima appartenevano tutti gli uomini, dotati di eguali diritti (libertà, proprietà, ecc.); alla seconda gli uomini capaci di «agire secondo ragione» (e quindi titolari del diritto di elettorato attivo e passivo)[32].

Su questa base ideologico-politica i "dottrinari" si riconobbero nella primissima fase della Restaurazione (essi appoggiarono il moderato Decazes, si batterono per l'estensione della libertà di stampa, e, più in generale, si

sforzarono di far evolvere le istituzioni in senso sempre più liberale), e poi nella monarchia orleanista (ma qui la figura chiave fu Guizot).

Vero è che la monarchia costituzionale francese della Restaurazione metteva sì una pietra tombale sull'*ancien régime* (la Carta proclamava infatti che tutti i Francesi erano uguali di fronte alla legge, stabiliva l'eguaglianza dei cittadini nell'accesso agli impieghi civili e militari, garantiva la libertà di culto e una moderata libertà di stampa[33], dichiarava inviolabili tutte le proprietà, quale che fosse la loro origine, e vietava ogni persecuzione politica ai danni dei partigiani della Rivoluzione e dell'Impero) – ma la restaurata monarchia borbonica (in cui il gabinetto rispondeva al re e non alle due Camere, così come l'iniziativa delle leggi spettava alla Corona) aveva un fortissimo carattere oligarchico: basti pensare che gli elettori erano circa 90.000, in un Paese che superava largamente i 26 milioni di abitanti; e che di questi 90.000, solo un quarto era eleggibile, poiché il censo richiesto a tal fine era assai alto (sicché gli eleggibili appartenevano per lo più alla classe dei grandi proprietari terrieri). Dopo il 1830, sotto la monarchia di Luigi Filippo d'Orléans, gli elettori furono 166.000, per diventare 250.000 alla vigilia della rivoluzione del 1848: un allargamento certo sensibile rispetto all'elettorato della Restaurazione, e tuttavia non tale da superare il fortissimo carattere oligarchico che contrassegnava anche la «monarchia di luglio». Non avere avvertito questa gravissima strozzatura, che impediva una soluzione politica delle fortissime tensioni sociali che covavano nella società francese e rendeva inevitabili i grandi scoppi rivoluzionari, fu il limite principale dei "dottrinari".

4. Proprietà e libertà

Una delle critiche più ricorrenti rivolte al liberalismo è stata quella di avere espresso gli interessi delle classi e dei gruppi sociali che detenevano la ricchezza, e di aver concepito la proprietà privata come il diritto per eccellenza, al quale avrebbe subordinato tutti gli altri e per la tutela del quale avrebbe congegnato l'intero sistema politico.

Lo storico Harold J. Laski (autore, negli anni Trenta, di una ben nota opera sulle origini del liberalismo europeo[34]) ha espresso questo punto di vista (di ispirazione marxista) nel modo più chiaro. «Nel periodo che va dalla Riforma alla Rivoluzione francese – egli ha scritto – una nuova classe sociale si creò i titoli per una piena partecipazione al controllo dello Stato. Nella sua ascesa al potere, spezzò tutte le barriere che, in ogni sfera della vita, fuorché in quella della vita ecclesiastica, avevano fatto del privilegio una funzione della condizione sociale, ed avevano associato l'idea di diritto con il possesso di terre. Per raggiungere i suoi fini, essa dovette effettuare un mutamento fondamentale nei rapporti giuridici fra gli uomini». In breve, nuove condizioni materiali dettero origine a nuove relazioni sociali[35].

Inoltre, nel tracciare il proprio quadro, Laski non trascura gli elementi ideologici presenti nelle origini del liberalismo. Egli sottolinea infatti che quest'ultimo si è affermato come una nuova cultura destinata a soddisfare le esigenze spirituali (oltre che materiali) di un mondo nuovo. Donde sorgevano queste esigenze? Laski parla delle scoperte geografiche e dei loro effetti, del sorgere di nuove Chiese che non conoscono più il primato di Roma, della rivoluzione scientifica che cambia la prospettiva del pensiero umano, del volume crescente di invenzioni tecniche, che portano a nuova ricchezza e ad una popolazione accresciuta, della scoperta della stampa, con tutto ciò che essa significa nella circolazione della cultura, e così via. «Nessuno può passare dal '400 al '500 o addirittura al '600 – dice Laski – senza avere la sensazione di trovarsi davanti ad orizzonti più vasti, senza dover riconoscere che vi è una maggiore considerazione per il valore intrinseco della personalità umana, una suscettibilità per l'applicazione di pene inutili, uno zelo per la verità in quanto tale, un desiderio di sperimentare al servizio della verità, che sono tutte parti di un'eredità sociale che sarebbe stata infinitamente più misera senza queste conquiste, recate dal trionfo dell'idea liberale»[36].

E tuttavia, secondo lo storico inglese, tutto ciò non deve impedire di vedere il

rovescio della medaglia, un rovescio che pesa così negativamente da indurre a considerazioni assai pessimistiche sul ruolo svolto dal liberalismo nella civiltà occidentale. Se è vero, infatti, che esso si è affermato come nemico del privilegio conferito a una classe sociale (feudale e nobiliare), è altrettanto vero, dice Laski, che la libertà che esso ha difeso non aveva valore universale, poiché il suo godimento era limitato a coloro che avevano una proprietà da difendere. Il liberalismo ha mirato sì, sin dagli inizi della sua storia, a limitare l'ambito del potere politico, a costringere l'attività del governo nel quadro di princìpi costituzionali, e perciò ha delineato un sistema di diritti fondamentali dell'individuo che lo Stato non può violare; e tuttavia, nell'attuare quei diritti, il liberalismo è stato più rapido e più ingegnoso a esercitarli in difesa degli interessi dei proprietari che a proteggere coloro che di proprietà erano privi e non avevano altro da vendere se non il proprio lavoro. In particolare, il liberalismo non ha mai compreso, secondo Laski, che la libertà contrattuale non è veramente tale fino a che le parti contraenti non abbiano lo stesso potere di negoziazione, che è necessariamente in funzione di condizioni materiali equivalenti. Per questi motivi il liberalismo non ha mai potuto superare l'orizzonte all'interno del quale era sorto, e nel suo stesso sorgere erano implicite le condizioni del suo superamento[37].

Il liberalismo sarebbe stato dunque – questo il senso ultimo del discorso di Laski – un epifenomeno della società borghese, ovvero una sua manifestazione sovrastrutturale. Certo, esso è stato un progresso e non un regresso, nella storia della civiltà occidentale, ma un progresso limitato, e fin troppo limitato. Di tali limiti esso non è stato consapevole, vittima della propria ideologia e delle proprie illusioni: ha creduto di creare le condizioni per la libertà di tutti gli uomini, e invece ha creato le condizioni per la libertà di una minoranza soltanto; ha creduto di esprimere esigenze universali, e di creare regole e istituzioni atte a soddisfarle, e invece ha espresso solo esigenze particolari, e ha creato regole e istituzioni per soddisfare quelle esigenze particolari, a spese della grande maggioranza.

Ho indugiato un poco su questa analisi di Laski, perché essa riassume e condensa i principali pregiudizi sul liberalismo e sul pensiero politico liberale (pregiudizi che hanno avuto larghissimo corso durante l'egemonia della cultura marxista).

Confutare questo punto di vista non è difficile, e, a veder bene, la ricostruzione che ho abbozzato nel paragrafo 1, delle dottrine e delle tecniche politico-giuridiche elaborate dai pensatori liberali a difesa della libertà

individuale contro le intromissioni e le prevaricazioni del potere politico, dimostra già quanto il punto di vista espresso da Laski sia schematico e unilaterale. Oltretutto, quelle dottrine e quelle tecniche sono sopravvissute (e quale funzione hanno avuto!) nelle società contemporanee (definite, appunto, *liberal*-democratiche), le quali non sono certo classistiche al modo delle società secentesche, settecentesche e ottocentesche.

A ciò bisogna aggiungere che, a una considerazione non prevenuta e obiettiva, anche il concetto di proprietà non ha nei pensatori liberali quel significato e quella funzione univoci che Laski pretende di attribuirgli (anche se non si dovrebbe mai dimenticare che il diritto di proprietà è stato considerato per secoli come l'argine più robusto al potere arbitrario del sovrano). Il quadro è molto più sfumato, più variegato e più complesso di quanto si sia voluto far credere; inoltre, esso presenta sviluppi importanti.

Assai significativo è il caso di Locke. Del filosofo inglese è stata citata infinite volte l'affermazione, che ricorre spesso nel *Secondo trattato sul governo*, secondo la quale per potere politico si deve intendere «il diritto di far leggi con penalità di morte, e per conseguenza con ogni penalità minore, per il regolamento e la conservazione della proprietà». Si tratta di un testo certo esemplare, per la sua fortissima sottolineatura della proprietà privata. Senonché, si è voluto ignorare troppo spesso che Locke ha una concezione assai ampia della proprietà, nella quale rientrano non solo i beni mobili e immobili, ma anche la vita, la sicurezza, la libertà. Del resto, nella *Epistola sulla tolleranza* egli afferma significativamente: «Mi sembra che lo Stato sia una società di uomini costituita per conservare e promuovere soltanto i beni civili. Chiamo beni civili la vita, la libertà, l'integrità del corpo, la sua immunità dal dolore, i possessi delle cose esterne, come la terra, il denaro, le suppellettili, ecc.». Qui viene enunciata, come si vede, una definizione ampia e polisensa di proprietà, che è ben lungi dal ridurre quest'ultima ai soli beni materiali. Con ciò non si vuol sostenere, naturalmente, che la proprietà privata in senso stretto non abbia un'importanza fondamentale nella concezione politica di Locke (oltretutto, il filosofo inglese ha elaborato, proprio nel *Secondo trattato sul governo*, una teoria assai acuta e originale per spiegare il sorgere della proprietà privata dei beni, la cui origine viene individuata nel lavoro). Si vuole solo sottolineare il fatto, non certo privo di significato, che la concezione lockiana della proprietà non può essere appiattita sui suoi contenuti "borghesi", anche se essi sono certo importantissimi (su ciò cfr. cap. 1, § 1, della prima parte).

Tali contenuti "borghesi" si ritrovano anche nella concezione politica di Kant.

Anche per Kant, infatti, la proprietà privata è già presente nello stato di natura, e la costituzione civile ha fra i suoi obiettivi fondamentali quello di rendere *perentorio*, ovvero giuridicamente garantito, quel possesso (il mio e il tuo esterni, secondo la terminologia kantiana) che nello stato naturale era solo *provvisorio*, cioè non sufficientemente garantito. Inoltre, nella sua teoria del potere legislativo, Kant considera la posizione economica e il censo quali condizioni imprescindibili per l'esercizio dell'elettorato attivo e passivo. Per avere il diritto di voto, e dunque per essere cittadino in senso pieno, occorre infatti, dice Kant, essere *padrone di sé* (*sui juris*), e quindi avere una qualche proprietà che procuri i mezzi per vivere. Coloro che sono privi di proprietà, e che hanno soltanto il loro lavoro da alienare (i quali sono da qualificare come *operarii*) non possono essere considerati cittadini in senso pieno (ovvero titolari dei diritti politici), ma soltanto consociati sotto la protezione dello Stato (cfr. cap. 3, § 2, della prima parte). Nessun dubbio che qui Kant esprima un punto di vista rigidamente classistico, che sarà corretto in notevole misura dagli sviluppi successivi del pensiero liberale.

E infatti la concezione della proprietà come qualcosa di naturale e di presociale trova una significativa attenuazione nell'opera di Benjamin Constant (il che è tanto più ragguardevole se si pensa che egli è uno scrittore di ispirazione giusnaturalistica). Beninteso, anche Constant è assai fermo nell'escludere gli indigenti dai diritti politici. Nessun popolo, egli dice, ha mai considerato come membri dello Stato tutti gli individui che risiedano come che sia sul suo territorio: né la nascita nel Paese né la maturità dell'età sono elementi sufficienti a conferire i diritti politici. «Coloro che l'indigenza mantiene in un'eterna dipendenza e condanna a lavori giornalieri non sono né più illuminati dei fanciulli in merito agli affari pubblici, né più interessati degli stranieri a una prosperità nazionale di cui non conoscono gli elementi e di cui godono i vantaggi soltanto indirettamente». Per esercitare i diritti politici con piena maturità occorre qualcos'altro oltre alla nascita e all'età prescritta dalla legge: occorre il tempo indispensabile all'acquisizione della cultura e di un retto giudizio. Ma soltanto la proprietà garantisce questa disposizione.

E tuttavia, detto ciò, Constant introduce qualcosa di nuovo e di importante nella concezione della proprietà privata. Egli polemizza infatti contro «un errore grave»: l'errore di coloro che hanno rappresentato la proprietà come antecedente alla società o indipendente da questa (si pensi a Locke e a Kant). «Nessuna di queste asserzioni – dice Constant – è vera. La proprietà non è affatto anteriore alla società, perché senza l'associazione che le dà una garanzia essa non sarebbe

che il diritto del primo occupante, in altri termini il diritto della forza, cioè un diritto che non è tale. La proprietà non è indipendente dalla società perché uno stato sociale, in verità assai miserevole, può concepirsi senza proprietà, mentre non si può immaginare la proprietà senza stato sociale». In realtà, la proprietà esiste perché esiste la società, e quindi essa «non è altro che una convenzione sociale», anche se dal considerarla tale non discende che essa sia meno essenziale e meno necessaria di quanto la considerino altri scrittori.

Questa concezione constantiana della proprietà come «convenzione sociale» è assai importante, sia perché spezza lo schema giusnaturalistico della proprietà come qualcosa di presociale, sia perché, implicitamente, inaugura un modo di considerare la proprietà in funzione della società, delle sue esigenze e dei suoi bisogni. Ed è significativa l'aspra accusa rivolta a Constant, su questo punto, da alcuni critici (come Laboulaye): di aver aperto in tal modo la strada nientemeno che al comunismo!

Un altro aspetto degno di nota della concezione constantiana della proprietà consiste nel fatto che egli ritiene che la Rivoluzione francese abbia aperto un positivo processo di frazionamento della proprietà fondiaria, un processo che si concluderà con l'estinzione della grande proprietà e con il consolidamento delle piccole proprietà. Questo processo sarà accelerato dal rafforzarsi continuo dell'industria, la quale contribuirà a rendere la proprietà fondiaria sempre più divisa, mobile, circolante all'infinito. Sorgerà così una classe media sempre più numerosa, formata da tutti gli individui intraprendenti e dotati di iniziativa e di talento, una classe che costituirà la spina dorsale della nazione. Il pensiero di Constant su questo punto costituisce un'importante testimonianza del passaggio dall'ideologia liberale propria dei ceti terrieri a quella propria dei ceti industriali (su tutto ciò cfr. cap. 2, § 1 della seconda parte).

E tuttavia, se l'idea della proprietà privata registra significativi mutamenti nella storia del pensiero liberale, essa resta però fondamentale per tutti i pensatori liberali, i quali vedono in essa una garanzia irrinunciabile: la garanzia che venga riconosciuta all'individuo una sfera di autonomia (dal potere statale, dalle intromissioni – comunque giustificate – della collettività), nella quale egli possa svolgere la propria attività professionale ed economica nel modo e con i criteri che a lui paiono più opportuni, e grazie alla quale possa accumulare ricchezza in misura sufficiente a garantire il benessere suo e dei suoi familiari sia nel presente che nel futuro. La proprietà, insomma, è per i pensatori liberali la prima (anche se, certo, non l'unica) garanzia della libertà.

Del resto, è significativo che anche un pensatore come John S. Mill (1806-

1873), che ha assunto un atteggiamento tutt'altro che ostile verso le varie scuole di indirizzo socialista (owenismo, sansimonismo, fourierismo, ecc.), e che anzi si è detto convinto che in futuro le classi lavoratrici non solo accresceranno di gran lunga il loro peso nella società, ma supereranno anche la loro condizione di lavoratori salariati (in alcuni casi attraverso l'associazione dei lavoratori col capitalista, in altri casi attraverso l'associazione dei lavoratori fra loro, ovvero attraverso cooperative) – anche John S. Mill, dicevo, è ben lontano dal ritenere che la strada giusta sia quella della soppressione pura e semplice della proprietà privata. Egli pensa che un regime comunistico non lascerebbe sufficiente spazio all'individualità dei caratteri, che l'assoluta dipendenza di ciascuno da tutti e la sorveglianza di tutti su ciascuno ridurrebbero gli uomini a una tetra uniformità di pensieri, di sentimenti, di azioni. La strada da seguire è quindi un'altra: incidere profondamente sul meccanismo della produzione della ricchezza, in modo da garantire a tutti quella quantità di proprietà che è necessaria allo sviluppo di ciascuno e che è proporzionale alla sua laboriosità e alle sue capacità.

Nei pensatori liberali contemporanei la proprietà privata non ha più quel ruolo centrale che essa aveva nel primo liberalismo. Per esempio, uno scrittore come Friedrich von Hayek, dopo aver riconosciuto l'utilità della proprietà al fine di preservare quella sfera privata che ci protegge contro la coercizione, ha però rilevato che nella società moderna il requisito essenziale per la libertà dell'individuo non è che egli possegga una proprietà, ma che i mezzi materiali, che gli permettono di perseguire un piano d'azione, non siano tutti sotto l'esclusivo controllo di un altro. È una delle grandi realizzazioni della società libera – ha aggiunto von Hayek – che possa godere della libertà una persona che praticamente non ha niente di suo (eccetto cose personali come gli indumenti, i quali però possono anche essere presi in affitto). Il punto decisivo, insomma, è che il controllo delle risorse sia abbastanza diffuso, sicché l'individuo non dipenda da particolari persone, uniche e sole in grado di fornirgli il necessario o di dargli lavoro, e possa scegliere fra un'ampia gamma di possibilità[38]. Di qui l'ispirazione antimonopolistica del liberalismo di Hayek, e la sua opzione per il frazionamento della ricchezza e per la libera concorrenza[39].

5. Fecondità dell’antagonismo, della varietà, del dissenso

Un aspetto fondamentale del pensiero liberale è da cercare nella sua ferma convinzione che l’antagonismo fra gli individui, i gruppi, i ceti e le classi sia estremamente fecondo, e che senza tale antagonismo in campo economico, sociale, politico e culturale non ci sia progresso della società, bensì solo stagnazione e regresso. Il confronto e il conflitto fra interessi e opinioni diversi non sono dunque fatti negativi, ma altamente positivi, che lo Stato liberale deve porre a proprio fondamento, limitandosi a tutelare il loro corretto svolgimento. La società pluralistico-conflittuale è enormemente superiore a qualsiasi società omogenea e organicistica. Solo la prima è una società dinamica, e quindi in grado di produrre e accumulare beni, conoscenze, sapere; la seconda è invece una società statica, incapace di miglioramento e di progresso. «Solo nella lotta, – ha affermato uno scrittore liberale italiano – solo in un perenne tentare e sperimentare, solo attraverso a vittorie e ad insuccessi, una società, una nazione prospera. Quando la lotta ha fine si ha la morte sociale e gli uomini viventi hanno perduto la ragione medesima del vivere»[40].

Chi ha espresso questo punto di vista con maggior forza è stato forse, fra i “classici”, Kant. Egli ha affermato che il mezzo di cui la natura si serve per attuare lo sviluppo di tutte le sue disposizioni è l’antagonismo degli individui, in quanto esso è la causa dell’ordinamento civile della società. Per antagonismo si deve intendere – egli ha chiarito – la «insocievole socievolezza» degli uomini, cioè la loro tendenza a unirsi in società, congiunta con una generale avversione, che minaccia continuamente di disunire la società medesima. Si tratta, dice Kant, di una tendenza insita nella natura umana. L’uomo, infatti, ha per un verso una forte inclinazione ad associarsi con gli altri uomini, perché egli sente di poter sviluppare meglio, nella società, le proprie disposizioni naturali; ma per un altro verso ha una forte tendenza a dissociarsi, poiché ha in sé la qualità antisociale di voler volgere tutto al proprio interesse, contro gli interessi degli altri.

Questa caratteristica della natura umana costituisce per Kant qualcosa di altamente positivo. Infatti la resistenza di ognuno contro tutti, egli dice, eccita le energie dell’uomo, lo induce a vincere la sua tendenza alla pigrizia; l’uomo, spinto dal desiderio di onori, di potenza, di ricchezza, si conquista un posto tra i suoi consoci. In tal modo si compiono i primi veri passi dalla barbarie alla civiltà, si sviluppano a poco a poco tutte le capacità umane, si educa il gusto, ecc. Senza la insocievolezza, «tutti i talenti rimarrebbero in eterno chiusi nei loro

germi in una vita pastorale arcadica di perfetta armonia, frugalità, amore reciproco», e «gli uomini, buoni come le pecore che essi menano al pascolo, non darebbero alla loro esistenza un valore maggiore di quello che ha questo loro animale domestico». «Siano allora rese grazie alla natura – esclama Kant – per la intrattabilità che genera, per la invidiosa emulazione della vanità, per la cupidigia mai soddisfatta di averi o anche di dominio! Senza di esse tutte le eccellenti disposizioni naturali insite nell'umanità rimarrebbero eternamente assopite senza svilupparsi» (su ciò cfr. cap. 5, § 2, della prima parte).

È una tematica, questa, che trova importanti sviluppi in Wilhelm von Humboldt (1767-1835), il quale ha espresso in modo estremamente efficace il punto di vista secondo il quale il progresso della società ha la propria molla nel libero dispiegarsi degli individui. Perché tale libero dispiegamento abbia luogo occorre naturalmente piena libertà nel campo sociale e politico, tale da produrre una ricca varietà di situazioni e una vasta gamma di scelte. Infatti, anche l'uomo più libero e più indipendente, se posto in un ambiente uniforme, ha uno sviluppo meno completo.

Questo è per Humboldt un punto assai importante e delicato, anche in considerazione del fatto che il progresso della civiltà comporta uniformità: ogni epoca è sempre meno varia di quella che l'ha preceduta, a causa del processo di unificazione e di omogeneizzazione (degli stili di vita, del costume, della mentalità, ecc.) che la diffusione della civiltà comporta. Inoltre, il continuo complicarsi della vita sociale richiede anche un crescente intervento dello Stato, e quindi un potenziamento della macchina burocratico-amministrativa. «Di decennio in decennio – dice Humboldt – aumentano, nella maggior parte degli Stati, il personale dei funzionari e gli archivi, mentre diminuisce la libertà dei sudditi».

Verso il crescente intervento dello Stato nella vita civile Humboldt è estremamente diffidente e preoccupato, in quanto esso comporta un aumento costante della regolamentazione della società dall'alto, e un progressivo indebolimento dell'iniziativa individuale dal basso. Senonché l'intelletto umano si educa solo attraverso la propria attività autonoma, la propria inventività o la personale utilizzazione di invenzioni altrui. Le istituzioni statali e le iniziative da esse promosse comportano invece sempre costrizione, oppure abituano a contare su direttive, controlli e aiuti esterni, invece che a pensare e ad agire autonomamente. Di qui, anche, la diffidenza di Humboldt verso le grandi associazioni e le grandi organizzazioni di massa, le quali non richiedono agli individui di essere sempre più autonomi, più originali e più riccamente dotati,

bensì, all'opposto, di essere sempre più omogenei e uniformi, sempre più conformisti, di avere sempre minore iniziativa personale, di diventare meri strumenti dell'organizzazione. «L'individuo che sia spesso e in larga misura eterodiretto – dice Humboldt – arriva facilmente a sacrificare quasi volontariamente ogni residuo di indipendenza. Egli si crede sollevato da ogni responsabilità, constatando come altri se l'accolli, e pensa di fare abbastanza attendendo le altrui direttive e seguendole» (su ciò cfr. cap. 5, § 2 della prima parte).

È una nota, questa, che risuonerà, alcuni decenni dopo, in Tocqueville (1805-1859), allorché egli apprezzerà altamente, nella democrazia americana, l'autonomia della società civile dal potere politico: un'autonomia che ha risvegliato tutte le capacità e tutto lo spirito d'iniziativa della società civile medesima, la quale ha individuato da sola le proprie necessità e le ha soddisfatte con straordinaria efficacia. «Non c'è Paese al mondo – dice Tocqueville – ove gli uomini facciano, in definitiva, tanti sforzi per creare il benessere sociale. Non conosco un popolo che sia riuscito a creare scuole altrettanto numerose ed efficienti; chiese più adatte ai bisogni religiosi degli abitanti; strade comunali meglio tenute. Non bisogna dunque cercare negli Stati Uniti l'uniformità e stabilità di vedute, la cura minuziosa dei particolari, la perfezione dei procedimenti amministrativi; ciò che vi si trova è l'immagine della forza, un po' selvaggia, è vero, ma piena di potenza, l'immagine della vita, disseminata di contrarietà, ma anche di movimento e di sforzi».

A questa libertà un po' selvaggia ma estremamente vitale, il seguace dello Stato paternalistico è portato a contrapporre un modello completamente diverso, caratterizzato da un'autorità sempre all'erta, che veglia sulla tranquillità del suddito, che vola davanti ai suoi passi per allontanarne tutti i pericoli, che gli assicura l'esistenza materiale senza che egli abbia bisogno di pensarvi. Ma, esclama Tocqueville, che cosa importa tutto ciò, «se poi questa autorità, nello stesso tempo in cui allontana le più piccole spine dal mio passaggio, è padrona assoluta della mia libertà e della mia vita; se monopolizza il movimento e la vita al punto che, quando essa langue, tutto langue, quando essa dorme, tutto dorme, quando essa muore, tutto muore?» (su ciò cfr. cap. 1, § 2 della terza parte).

Ma è soprattutto in John S. Mill che rivive nel modo più suggestivo l'ispirazione individualistica humboldtiana, per il fortissimo accento da lui posto sul singolo, sulla sua libertà, sulla sua originalità, e quindi sulla varietà delle personalità umane e delle loro libere aggregazioni. «La natura umana – dice Mill – non è una macchina da costruire secondo un modello e da regolare perché

compia esattamente il lavoro assegnatole, ma un albero, che ha bisogno di nascere e svilupparsi in ogni direzione, secondo le tendenze delle forze interiori che lo rendono una creatura vivente». Non è dunque stemperando nell'uniformità tutte le caratteristiche individuali, ma coltivandole e facendo appello a esse entro i limiti imposti dai diritti e dagli interessi altrui, che gli individui diventano nobili esempi di vita. Solo così l'esistenza umana si arricchisce, si diversifica e si anima, fornendo maggiore stimolo ai pensieri e ai sentimenti più elevati. Ma perché la natura di ciascuno abbia la possibilità di esplicarsi, è essenziale che sia consentito a persone diverse di condurre vite diverse, secondo la loro vocazione, i loro talenti, le loro aspirazioni e il loro carattere.

Di qui la ferma difesa, pronunciata da Mill, dell'autonomia intellettuale e morale dell'individuo. Il quale non deve essere costretto da alcuna autorità a fare o non fare qualcosa, con la motivazione che è meglio per lui, perché lo renderà più felice, o perché è giusto od opportuno, ecc.: questi sono buoni motivi per discutere e persuadere, non per costringere o punire chi si comporta diversamente. Ognuno ha il diritto di essere felice a modo suo, o di perseguire il proprio utile nel modo che ritiene più opportuno (ritorna qui, come già in Tocqueville, l'istanza antipaternalistica così viva nel pensiero liberale a partire da Locke e da Kant). Questa libertà o indipendenza deve essere la più ampia possibile, anzi deve essere assoluta. Su se stesso, sulla sua mente, sul suo corpo, l'individuo deve essere sovrano. Tale libertà deve avere un solo limite: non può causare danno ad altri.

Questo per un verso. Per un altro verso, accanto a questa libertà di perseguire nel modo che si ritiene più efficace la propria felicità e il proprio vantaggio, c'è per Mill un'altra libertà, non meno importante ed essenziale: la libertà di opinione, che non può essere mai conculcata, e meno che mai invocando la ragione del numero. Anche se tutti gli uomini, meno uno, avessero la stessa opinione, non avrebbero per questo alcun diritto di far tacere quell'unico individuo. E se lo facessero, ciò sarebbe altamente controproducente per loro stessi.

La posizione di Mill a questo proposito è assai importante e significativa. Egli ritiene che l'unanimità non sia *mai* utile (dunque *non* sia un valore), e che la diversità di opinioni sia *sempre* altamente auspicabile (dunque sia un valore). Gli uomini infatti non sono infallibili, e quello che credono falso oggi può dimostrarsi vero domani; inoltre, le loro verità sono per la maggior parte delle mezze verità, e anche l'opinione erronea può contenere, e spesso contiene, una

parte di verità, che può emergere solo e soltanto attraverso il confronto tra opinioni opposte. Le certezze, sempre provvisorie, così raggiunte, devono accettare di essere rimesse continuamente in discussione, poiché in caso contrario si arresterebbe il processo di ricerca, e la certezza appena conquistata si tramuterebbe, da elemento provvisorio e fallibile, in dogma, e quindi in morto rituale che uccide ogni curiosità per il nuovo e ogni spirito di indagine (cfr. cap. 2, § 2, della terza parte).

Infine, sul piano economico, Mill è un convinto difensore della libera concorrenza. Su questo punto egli polemizza vivacemente con le varie scuole socialiste, che nella concorrenza vedono l'origine di ogni male. Ma i socialisti dimenticano, dice Mill, che dovunque non vi è concorrenza vi è monopolio, e che il monopolio, in tutte le sue forme, è una tassazione sugli uomini attivi, per il mantenimento dell'indolenza, se non delle ruberie, degli uomini inattivi. In realtà, se si eccettua la concorrenza fra i lavoratori (superabile, oltre che con gli insegnamenti di Malthus, con una organizzazione associazionistica e cooperativistica della società), ogni altra concorrenza è a vantaggio dei lavoratori stessi, in quanto riduce il costo delle merci che essi consumano. (Ritorna qui la grande lezione di Adam Smith).

La stretta unità, che è caratteristica delle riflessioni di Mill, fra il modo di considerare la società a livello intellettuale (necessità di idee diverse e del loro confronto) e il modo di considerarla a livello economico (necessità della libera concorrenza), ritorna, con una impostazione assai ricca e suggestiva (e assolutamente lontana dai sogni associazionistici e cooperativistici di Mill), in un pensatore liberale contemporaneo: Friedrich von Hayek. Hayek mette in rilievo la profonda connessione fra la sfera intellettuale e scientifica – in cui il progresso delle conoscenze ha luogo in modi e secondo itinerari assolutamente imprevedibili, essendo il risultato di una combinazione di concetti, di scoperte e di circostanze estremamente vari, a volta addirittura fortuiti, e appartenenti sempre ai più vari campi del sapere – e la sfera socio-economica. «La libertà d'azione, anche nelle cose umili, – dice Hayek – è tanto importante quanto la libertà di pensiero. È diventato d'uso comune svilire la libertà d'azione chiamandola "libertà economica". Ma il concetto di libertà d'azione è molto più ampio di quello di libertà economica, che vi è ricompreso, e – cosa ancor più importante – è discutibile che esistano mere azioni "economiche" e che possano applicarsi restrizioni alla libertà limitatamente ai cosiddetti aspetti puramente "economici"». In realtà, secondo Hayek, esaltare il valore della libertà intellettuale a detrimento della libertà economico-sociale, equivale a considerare

il cornicione da solo come se fosse tutto l'edificio. Tale punto di vista non comprende che abbiamo idee nuove da discutere e visuali diverse da confrontare, ed eventualmente da adattare e da combinare fra loro, solo perché quelle idee e quelle visuali sono nate dagli sforzi fatti in tutte le nuove circostanze dagli individui che nei loro compiti concreti hanno sperimentato nuovi metodi e nuovi strumenti[41]. Proprio per questo la società deve essere integralmente libera (e quindi estremamente varia) sia nella sfera intellettuale che in quella socio-economica.

È inutile dire che in questa visione il confronto e la concorrenza sono fondamentali. «Tutte le argomentazioni a sostegno della libertà intellettuale – dice infatti Hayek – valgono anche per la libertà di fare, vale a dire per la libertà d'azione. Le svariate esperienze, da cui sorgono le differenze di opinione che, a loro volta, danno origine allo sviluppo intellettuale, sono il risultato delle diverse scelte d'azione compiute da diverse persone in circostanze diverse. Così come per la sfera intellettuale, anche in quella materiale la concorrenza è il mezzo più efficace per scoprire il modo migliore di raggiungere i fini umani. Soltanto là dove sia possibile sperimentare un gran numero di modi diversi di fare le cose si otterrà una varietà di esperienze, di conoscenze e di capacità individuali tale da consentire, attraverso la selezione ininterrotta delle più efficaci fra queste, un miglioramento costante. E poiché l'azione è la fonte principale delle conoscenze individuali, su cui poggia il processo sociale di avanzamento del sapere, le ragioni della libertà di azione sono altrettanto forti di quelle della libertà di opinione»[42].

6. Lo Stato minimo e i pericoli della democrazia

Va da sé che la ferma difesa dell'antagonismo, della concorrenza, nonché della varietà e del dissenso, e la correlativa esaltazione della personalità individuale, della sua originalità, della sua intima energia creatrice, che si rafforza solo attraverso la lotta e il confronto, implicano, nei pensatori liberali, una forte diffidenza verso lo Stato e una tendenza a ridurne al minimo indispensabile sia i poteri che le funzioni. Sotto il profilo della riduzione e del controllo dei poteri, i pensatori liberali teorizzano lo Stato limitato; sotto il profilo della riduzione, quanto più ampia possibile, delle funzioni, essi teorizzano lo Stato minimo[43].

Il primo e più deciso difensore dello Stato minimo è stato senza dubbio Humboldt (anche se la concezione negativa dello Stato come organo che deve limitarsi a far rispettare le regole della convivenza sociale è già presente in Locke e in Kant). È significativo che Humboldt abbia apposto come motto alla propria opera principale un'affermazione di Mirabeau padre che dice: «Il difficile è di promulgare soltanto le leggi necessarie, di restare sempre fedeli a questo principio veramente costituzionale della società, di stare in guardia contro il furore di governare, la più funesta malattia dei governi». Lo Stato, dunque, deve intervenire il meno possibile nel libero svolgimento e nella libera crescita della società civile, che ha in se stessa tante energie, tanto rigoglio e tanta forza da assicurare senz'altro, nel modo più ampio, quello svolgimento e quella crescita, i quali possono essere invece solo inceppati e compromessi dall'intervento della pubblica autorità. Ma protagonista della società civile è l'individuo. Dunque, più la sfera d'azione dell'individuo è ampia e libera, e, correlativamente, più la sfera dell'intervento dello Stato è ristretta, e più il progresso della società è assicurato.

Ovviamente, in questa concezione humboldtiana il fine della società non è lo Stato, il quale è invece solo lo strumento, strettamente subordinato alla società, per garantirne lo sviluppo infinitamente mutevole e vario. Lo Stato è coercizione, la società è libertà degli individui che la compongono. Perciò l'*optimum* sarebbe poter fare a meno dello Stato. Ciò però non è possibile, perché senza lo Stato le sfere d'azione degli individui, le loro libertà, entrerebbero in collisione, e la convivenza diventerebbe presto impossibile. Lo Stato è dunque un male necessario (*ein notwendiges Uebel*), ma occorre fare in modo che sia il male minore[44], ovvero che la sua funzione sia mantenuta entro limiti assai precisi e molto ristretti: garantire la sicurezza sia contro i nemici

esterni sia contro i contrasti interni tra i cittadini. Per quanto riguarda questo secondo aspetto, un attentato alla sicurezza si dà solo nel caso di azioni che arrechino offesa al diritto altrui, o che siano tali che dalle loro conseguenze si possa temere una offesa simile (su ciò cfr. cap. 1, § 2 della prima parte).

Senonché, quelli che Humboldt considerava i possibili vantaggi dello Stato minimo, diventano sempre più problematici per i pensatori liberali che vivono il passaggio dalla società liberale alla società democratica. È soprattutto Tocqueville ad avvertire i grandi pericoli antiliberali che la società democratica sviluppa nel proprio seno: da un lato la tirannia della maggioranza e il conformismo di massa (un nuovo, potente Leviatano), dall'altro lato l'accentramento politico-amministrativo. Sembrano due fenomeni sostanzialmente diversi, mentre, a veder bene, sono profondamente connessi fra loro, e costituiscono due facce (affini e convergenti) di una stessa realtà.

Per il primo aspetto Tocqueville rileva che, a mano a mano che i cittadini divengono più uguali e più simili, la disposizione di ciascuno a identificarsi nella massa e a credere in essa aumenta, ed è sempre più l'opinione comune a guidare la società. Il pubblico viene quindi a godere, presso i popoli democratici, di un singolare potere: «non fa valere le proprie opinioni attraverso la persuasione, ma le impone e le fa penetrare negli animi attraverso una specie di gigantesca pressione dello spirito di tutti sull'intelligenza di ciascuno», sicché «si può prevedere che la fede nell'opinione pubblica diverrà come una specie di religione, di cui la maggioranza sarà il profeta». Si delinea così il pericolo di un nuovo dispotismo, tanto più pernicioso in quanto non controlla solo i movimenti e le azioni esteriori, bensì annichila l'autonomia dello spirito e isterilisce la creatività dell'intelligenza.

Per il secondo aspetto Tocqueville rileva che su tutti gli Stati della vecchia Europa, quanto più avanza il processo democratico, tanto più scende la coltre di una legislazione uniforme. È uno sviluppo oggettivo e soggettivo a un tempo, cioè uno sviluppo indotto dal livellamento sociale egualitario e dagli effetti che esso produce nella mentalità e nella psicologia degli uomini. Se a ciò si aggiungono i formidabili problemi creati dalla rivoluzione industriale, che richiedono un intervento sempre più esteso dei pubblici poteri, non può stupire che la democrazia finisca col produrre un nuovo Stato paternalistico, in cui il sovrano si ritiene responsabile delle azioni e del destino di ciascuno dei suoi sudditi, e perciò opera al fine di guidarli e di illuminarli nei diversi atti della loro vita e, se occorre, di farli felici loro malgrado. Da parte loro, i cittadini considerano sempre più il potere sovrano da questo stesso punto di vista, lo

chiamano continuamente in aiuto per i loro bisogni, e lo considerano un precettore o una guida. «Sostengo – dice Tocqueville – che in tutti i Paesi d'Europa l'amministrazione pubblica non solo è diventata più centralizzata, ma anche più inquisitiva e più minuziosa; ovunque essa penetra più profondamente di un tempo negli affari privati; ovunque regola a suo modo un numero sempre più grande di azioni sempre più piccole e si insedia, ogni giorno di più, a fianco di ogni cittadino, intorno a lui e sopra di lui, per assisterlo, consigliarlo e costringerlo». «Vedo una folla innumerevole – conclude Tocqueville – di uomini simili ed uguali che non fanno che ruotare su se stessi, per procurarsi piccoli e volgari piaceri con cui saziano il loro animo... Al di sopra di costoro si erge un potere immenso e tutelare, che si incarica da solo di assicurare loro il godimento dei beni e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto, minuzioso, sistematico, previdente e mite».

Contro lo Stato paterno che asservisce interamente gli individui e che crea un mostruoso sistema di controllo capillare, di uniformità intellettuale e morale, di infiacchimento delle coscienze e di mortificazione della società civile (la quale viene completamente "inghiottita" dal potere sovrano), Tocqueville invoca come rimedio in primo luogo un largo decentramento amministrativo, sul tipo di quello realizzato in America, che renda possibile un ampio autogoverno locale. Egli indica poi nell'associazionismo e nella libertà di stampa due importanti antidoti al potere onnipervasivo del nuovo Leviatano. Un'associazione – egli dice – (sia essa politica, o economica, o letteraria, o scientifica) «è come un cittadino illuminato e potente, che non può essere assoggettato a piacere, né oppresso in segreto». La libertà di stampa, a sua volta, è lo strumento attraverso il quale il singolo può rivolgersi alla nazione intera, esprimendole le proprie ansie, le proprie esigenze, i propri ideali, i propri timori.

È l'autonomia della società civile dal potere politico e burocratico che sta a cuore a Tocqueville; e al tempo stesso gli stanno a cuore il pluralismo e la ricca articolazione della società, che permettono all'individuo di vivere secondo le proprie esigenze e i propri ideali, in quadro di vera e piena libertà (cfr. cap. 1 della terza parte).

7. Liberalismo e democrazia

Tuttavia, se Tocqueville ha avuto per primo una giusta percezione dei pericoli che la società democratica sviluppa nel proprio seno contro lo spirito e la prassi liberale (e molte sue intuizioni conservano oggi una notevolissima attualità: basti pensare alla sua apprensione verso il conformismo di massa e verso gli stereotipi che esso impone), non per questo si può sostenere un contrasto strutturale e di principio fra liberalismo e democrazia. Del resto, noi oggi viviamo in società che vengono comunemente (e correttamente) definite come «liberal-democratiche», e questa è la dimostrazione migliore del fatto che liberalismo e democrazia possono coniugarsi fra loro.

D'altro canto, che liberalismo e democrazia non siano inconciliabili, e che anzi la democrazia possa essere considerata come il naturale sviluppo dello Stato liberale (se la si prende, beninteso, non dal lato del suo ideale sociale egualitario, bensì dal lato della sua formula politica, che è la sovranità popolare[45]), è un risultato acquisito da tempo dal pensiero liberale. Come ebbe a osservare acutamente De Ruggiero, «non appena il liberalismo sorpassa lo stadio feudale e ripudia il concetto della libertà come privilegio o monopolio tradizionale di pochi, per assumere quello di una libertà come diritto comune, almeno potenzialmente, a tutti, esso è già sulla stessa strada della democrazia». Certo, storicamente questo passaggio è stato tutt'altro che facile e tutt'altro che indolore, per le resistenze opposte dagli ambienti e dai ceti più conservatori. E tuttavia, una volta aboliti privilegi e monopoli, una rigida divisione di ambiti tra liberalismo e democrazia non è più possibile, e anzi il loro territorio è comune. Infatti liberalismo e democrazia hanno finito col coincidere nella concezione formale dello Stato, fondata sul riconoscimento dei diritti individuali e della capacità del popolo a governarsi da sé. «L'estensione democratica dei princìpi liberali – ha affermato ancora De Ruggiero – ha avuto il suo pratico complemento con la concessione dei diritti politici a tutti i cittadini e con la immissione degli strati più bassi della società nello Stato; e l'assimilazione ha potuto effettuarsi senza modificare essenzialmente la struttura politica e giuridica delle istituzioni liberali, confermando così l'unità dei princìpi»[46].

Il pensatore liberale che ha espresso nel modo più suggestivo l'incontro fra liberalismo e democrazia è John S. Mill.

Mill è convinto che la miglior forma di governo sia quella che investe della sovranità l'*intera* comunità, e in cui ciascun cittadino è chiamato, di quando in

quando, a prendere parte effettiva al governo con l'esercizio di qualche funzione pubblica locale o generale. In particolare, la superiorità dello Stato democratico-rappresentativo (ovvero liberal-democratico) riposa, secondo Mill, su due princìpi fondamentali. Il primo principio è che i diritti o gli interessi di chicchessia hanno la sicurezza di non essere mai trascurati solo là dove gli interessati posseggano essi stessi la forza di difenderli; il secondo principio è che la prosperità della cosa pubblica tanto più aumenta, quanto più le capacità politiche individuali (di tutti gli individui, o della maggior parte di essi) abbiano modo di svilupparsi. Ne consegue che lo Stato democratico-rappresentativo deve sollecitare il maggior numero di persone a partecipare al governo.

Sulla base di questi princìpi Mill è non solo un difensore del suffragio più esteso possibile (ne esclude gli analfabeti e coloro che vivono dell'elemosina delle parrocchie), ma anche un convinto proporzionalista. Una maggioranza di elettori, egli dice, dovrebbe sempre avere una maggioranza di rappresentanti, e una minoranza di elettori dovrebbe sempre avere una minoranza di rappresentanti. Là dove le minoranze non sono rappresentate, i loro diritti sono disconosciuti e i loro interessi conculcati.

E tuttavia, l'appassionata difesa che Mill fa del suffragio più ampio (esteso anche alle donne) e del criterio proporzionale, e dunque della più ampia democrazia, non impedisce nemmeno a lui di vedere i pericoli inerenti a questa forma di governo. «La tendenza naturale del governo rappresentativo – egli dice –, come della civiltà moderna scivola verso la mediocrità collettiva». Mill riprende a questo proposito temi squisitamente tocquevilliani (e del grande normanno egli fu amico ed estimatore)[47]: la tirannia della maggioranza, il conformismo di massa, il venir meno dell'originalità e della varietà, ecc. Ma soprattutto egli teme che nella democrazia rappresentativa, da lui difesa, la grande maggioranza dei cittadini sia composta in futuro di soli lavoratori manuali, con un doppio pericolo, come egli afferma: quello di un livello troppo basso di intelligenza politica e quello di una legislazione di classe. Contro questi pericoli egli invoca un rimedio: occorre rendere sempre più efficace e incisiva l'influenza delle persone colte, delle *élites* intellettuali sulla vita pubblica. Nel profilo dedicato a Mill in questo libro, il lettore troverà esposti nei dettagli quelli che il filosofo inglese riteneva i mezzi più adatti per favorire la formazione delle *élites* e per permettere il loro influsso sulla vita pubblica. Ma quello che importa rilevare è che anche il pensiero di Mill, che pure registra il punto più alto di incontro fra liberalismo e democrazia, conferma che una identificazione completa e senza residui fra i due termini è impossibile.

Il fatto è che – come ha rilevato in anni ormai lontani De Ruggiero – tra i due concetti (e fra le due realtà e le due culture che essi sottendono) c'è una differenza profonda di mentalità politica, che dà luogo a seri e durevoli conflitti sul terreno della pratica. «Innanzi tutto, vi è nella democrazia una forte accentuazione dell'elemento collettivo, sociale, della vita politica, a spese di quello individuale»[48]. Tale elemento collettivo si rafforza nella società industriale, che vede un doppio accentramento, capitalistico e operaio, il quale annega nell'organizzazione di categoria – sia essa il trust o il sindacato – le iniziative spontanee e autonome. «Questi convergenti impulsi – aggiungeva De Ruggiero – hanno servito a capovolgere gradualmente l'originario rapporto che la mentalità liberale aveva istituito fra l'individuo e la società: non è la cooperazione spontanea delle energie individuali che crea il carattere e il valore dell'insieme, ma è questo che determina e foggia i suoi elementi. […] Il logico sviluppo di siffatta tendenza porta non soltanto a disconoscere l'efficacia formatrice della libertà, ma anche a comprimerla e a deprimerla»[49].

Inoltre, c'è una differenza di atteggiamento, fra liberalismo e democrazia, verso le decisioni della maggioranza. Come ha osservato von Hayek, dal punto di vista del liberale è necessario che solo quanto è accettato dalla maggioranza diventi legge, ma non è da credere che ciò basti a renderla una buona legge; dal punto di vista del democratico, invece, il solo fatto che la maggioranza voglia qualcosa è sufficiente per considerare buono ciò che essa vuole. Ancora: per il liberale è indispensabile, in primo luogo, che la maggioranza osservi determinati princìpi e determinate regole; e, in secondo luogo, che il processo di formazione della maggioranza sia indipendente e spontaneo. Ciò però presuppone l'esistenza di vaste sfere libere dal controllo della maggioranza medesima, entro le quali si formano le opinioni individuali. Il democratico, invece, è portato, per mentalità e per cultura, a sottovalutare queste esigenze, fondamentali per il liberale[50].

A ciò bisogna aggiungere che nelle moderne società democratiche è sempre viva l'aspirazione all'eguaglianza sociale, variamente recepita da partiti politici e da organizzazioni sindacali (sempre più potenti in una società democratico-industriale). Senonché, come ha osservato Bobbio in modo perentorio (ma qui la perentorietà va a tutto vantaggio della chiarezza), «libertà ed eguaglianza sono valori antitetici, nel senso che non si può attuare pienamente l'uno senza limitare fortemente l'altro: una società liberal-liberista è inevitabilmente inegualitaria, così come una società egualitaria è inevitabilmente illiberale». E mentre per il liberale il fine principale della società è l'espansione della personalità individuale – anche se lo sviluppo della personalità più ricca e dotata può andare

a detrimento dello sviluppo della personalità più povera e meno dotata – per l'egualitario il fine principale è lo sviluppo della comunità nel suo insieme, anche a costo di diminuire la sfera di libertà dei singoli[51]. «L'eguaglianza – ha scritto Sartori – ha un andamento orizzontale, e la libertà uno slancio verticale. […] La differenza è che il liberalismo fa perno sull'individuo, la democrazia sulla società»[52].

8. Libertà ed eguaglianza

Il rapporto fra libertà politica e condizione sociale diventa molto importante e tormentato per il liberalismo al culmine della rivoluzione industriale, quando la società borghese diviene una società capitalistica nel senso pieno della parola, e genera, come rilevò drammaticamente Tocqueville, una nuova aristocrazia (costituita dagli imprenditori capitalistici) e una nuova plebe indigente (costituita dagli operai delle fabbriche).

In questa fase lo Stato non può più limitarsi a una funzione puramente negativa (garantire le regole della convivenza fra gli individui, dotati ciascuno di una propria sfera di libertà), ma deve svolgere un ruolo sempre più "interventista" nella sfera sociale ed economica: assicurare tutta una serie di infrastrutture e di servizi in una società estremamente variegata e complessa come quella industriale, e intervenire altresì nella vita economica attraverso una serie di strumenti (dalla politica fiscale a quella creditizia, ecc.) per alleviare le condizioni dei ceti più miseri e ridurre le tensioni sociali. Senonché questa nuova funzione non può esplicarsi senza una nuova concezione dello Stato e dei suoi rapporti con l'individuo: una concezione che mostra differenze di notevole portata rispetto al pensiero liberale classico.

Tale processo può essere seguito nel Paese europeo industrialmente più avanzato, l'Inghilterra, negli ultimi decenni dell'Ottocento e nel primo decennio del Novecento. Pensatori come Thomas Green e David Ritchie realizzano una profonda trasformazione (e un sostanziale indebolimento) degli ideali e della mentalità liberali. Nei loro scritti l'individuo, che è sempre stato il fulcro del pensiero liberale, passa in secondo piano e viene sempre più concepito in funzione della comunità, mentre allo Stato vengono riconosciuti compiti sempre maggiori; nello stesso tempo la libertà illimitata di iniziativa individuale e la libertà di contratto sono sentite come qualcosa di sempre più inadeguato e anacronistico. Questo movimento culmina nella sintesi liberal-socialista di Leonard Hobhouse, per il quale la proprietà privata non è mai soltanto una realizzazione individuale, ma è sempre una realizzazione sociale, e perciò deve soddisfare i bisogni e le esigenze della società nel suo complesso; lo Stato deve garantire a tutti un lavoro e un salario decenti, e quindi deve intervenire ampiamente nell'economia e non limitarsi a sovvenire i ceti più poveri attraverso una rete di provvidenze e di servizi. Hobhouse auspica senz'altro una «organizzazione socialistica dell'industria», anche se ha cura di distinguere il

proprio socialismo «liberale» da quello «illiberale» (di ispirazione marxista).

In tutta questa letteratura viene comunemente usata la distinzione fra libertà politica e libertà sociale. Lo Stato liberale – si dice – ha assicurato la prima ma non la seconda; occorre un nuovo tipo di liberalismo, che assicuri tanto la prima quanto la seconda. In altre parole, la libertà non può essere solo giuridico-politica, ma deve essere libertà anche nella sfera sociale (libertà dal bisogno, libertà di ricevere un'educazione adeguata e di godere tutti i vantaggi della società, ecc.).

Su questo cammino il liberalismo procederà molto innanzi, fino a incorporare diverse esigenze avanzate dai movimenti socialisti democratici (lo Stato deve garantire servizi e assicurazioni sociali a tutti, nonché il diritto allo studio ai più meritevoli, quale che sia la loro condizione sociale). Si tratterà però sempre di un cammino assai tormentato, in cui il giusto equilibrio fra libertà civile e politica e libertà sociale ed economica sarà trovato solo con grande difficoltà.

D'altro canto, in questa direzione non mancheranno radicalizzazioni ed estremismi da parte di autori liberali. È il caso, per es., di John Dewey (1859-1952). Per lui il liberalismo non poteva superare la gravissima crisi che lo aveva colpito (si ricordi che Dewey scriveva negli anni successivi al 1929, cioè durante la grande depressione che aveva investito tutto il mondo capitalistico, quando gli ideali liberali sembravano ormai soppiantati da quelli socialisti e comunisti), se non compiendo un enorme salto qualitativo: abbandonare ogni mentalità liberistica e costruirsi strumenti ideali e politici di tutt'altro tipo. «Le credenze e i metodi del primo liberalismo – diceva Dewey – si sono rivelati inefficaci ad affrontare i problemi dell'organizzazione e dell'integrazione sociale; e la loro insufficienza è responsabile in larga misura della credenza ora diffusa che qualsiasi liberalismo è dottrina fuori moda»[53]. Oggi, egli aggiungeva, limitarsi ad attribuire allo Stato il compito di garantire l'ordine fra gli individui e di assicurare riparazioni a una persona la cui libertà sia stata danneggiata da un'altra persona, equivale di fatto a giustificare la brutalità e l'iniquità dell'ordine esistente.

Il «nuovo liberalismo» auspicato da Dewey mirava a realizzare un'organizzazione sociale che mettesse sotto controllo l'industria e la finanza, affinché esse servissero alla liberazione economica e culturale degli uomini. La causa del liberalismo, diceva Dewey, sarebbe stata perduta per molto tempo se esso non si fosse preparato a socializzare le forze produttive, a instaurare un'economia socializzata[54].

Del carattere "liberale" del liberalismo di Dewey è, naturalmente, lecito

dubitare, nonostante le sue buone intenzioni. La “socializzazione” dell’economia, quale che sia la forma in cui essa viene realizzata, comporta infatti sempre una fortissima coercizione politica da un lato e una gravissima limitazione del pluralismo economico-sociale dall’altro: cioè comporta cose che liquidano i fondamenti stessi della società liberale.

E tuttavia, se Dewey (che peraltro scriveva, come abbiamo già ricordato, negli anni Trenta, cioè durante la Grande depressione) costituisce un caso limite all’interno del pensiero che si richiama ai valori del liberalismo, egli si colloca però al culmine di un processo che vede sempre più affermarsi, in determinati filoni del pensiero politico liberale, la distinzione-opposizione fra “eguaglianza-formale” ed “eguaglianza sostanziale”. Con questa distinzione-opposizione si sottintende, alla maniera dei marxisti, che l’eguaglianza sostanziale è assai più importante dell’eguaglianza formale, la quale sarebbe solo un guscio vuoto; ovvero si sottintende che l’essenziale non è la libertà (civile e politica), bensì l’eguaglianza (sociale), che è la sola che può dare senso e sostanza alla prima. Ma, a ben vedere, questa è una posizione ideologica assolutamente incompatibile con il liberalismo.

Tale posizione è stata efficacemente criticata, fra gli altri, da Kelsen, il quale ha osservato che «è il valore di libertà e non quello di eguaglianza a determinare, in primo luogo, l’idea di democrazia» (e quando Kelsen parla di democrazia, egli intende la liberal-democrazia). Certo, aggiunge Kelsen, anche l’idea di eguaglianza ha la sua parte nell’ideologia liberal-democratica: ma solo nel senso che, poiché tutti debbono essere liberi nella maggior misura possibile, tutti debbono partecipare in misura uguale alla formazione della volontà dello Stato, cioè tutti devono essere uguali nei diritti politici.

E che il principio fondamentale della liberal-democrazia sia la libertà e non l’eguaglianza, risulta, dice Kelsen, anche da un altro fatto: che mentre non si può escludere l’esistenza di una società perfettamente egualitaria ma non democratica (non libera), ovvero autoritaria o addirittura totalitaria, non si può concepire invece una società liberal-democratica che non garantisca le libertà fondamentali dell’individuo.

Sul rapporto libertà-eguaglianza sono stati versati fiumi di inchiostro, e questa non è la sede adatta per riassumere un dibattito secolare, che ha registrato le posizioni più varie. Qui basti dire che il pensiero liberale più coerente e più maturo ha sempre respinto la svalutazione della libertà civile e politica a favore dell’eguaglianza sociale. La libertà civile e politica è stata considerata sempre fondamentale dai liberali, perché senza di essa c’è solo il regime del privilegio

insieme a quello dell'arbitrio (come i regimi totalitari hanno mostrato nel modo più convincente e più terribile); e quindi senza libertà civile e politica non possono essere raggiunte nemmeno quelle libertà sociali, che stanno giustamente a cuore anche al liberalismo più avanzato. Senza libertà civile e politica, insomma, non ci può essere nemmeno giustizia sociale (la quale è sempre il risultato di una dialettica politica in cui devono avere libero gioco i partiti, i sindacati, i movimenti d'opinione, ecc.). Ha scritto molto bene Sartori: «le democrazie moderne sono rese intelligibili da un rapporto libertà-eguaglianza non reversibile, a senso unico, che va dal primo termine al secondo, dalla libertà all'eguaglianza. Quando lo si inverte – e tutti coloro che partono dalla democrazia *sic et simpliciter* tendono ad invertirlo – la libertà non si recupera più. Il liberalismo è strumento di democrazia, ma la democrazia non è di per sé veicolo di liberalismo. La formula della liberaldemocrazia è l'eguaglianza attraverso la libertà, mediante la libertà, e non la libertà a mezzo dell'eguaglianza»[55].

D'altro canto, lo stesso ideale fatto proprio da diversi filoni del pensiero liberale contemporaneo, che siano assicurate a tutti le stesse opportunità, è un'esigenza che può essere soddisfatta solo da una società integralmente libera: ovvero da una società in cui gli individui possano affermare le proprie potenzialità in tutti i campi (economico, professionale, culturale, politico), senza incontrare vincoli e condizionamenti, senza trovare limitazioni e ostacoli. Solo in una società di questo tipo è possibile una crescita tale, che renda possibili a tutti adeguate protezioni sociali, eguali punti di partenza, ecc.

Vero è (ma qui il problema si complica enormemente) che assicurare alla collettività determinati servizi e determinate provvidenze (quali sono assicurati oggi dal cosiddetto "Stato del benessere"), implica una forte ridistribuzione della ricchezza e un ampio intervento dello Stato in molti settori della vita sociale, cioè implica l'esercizio di una serie di poteri e di misure da parte del governo, che vengono sentiti come una seria minaccia da molti liberali (si pensi, per es., alle analisi di von Hayek). Tanto più che questi poteri e queste misure non possono esplicarsi senza il concorso di grandi organizzazioni e di grandi corpi burocratici, che diventano veri e propri contro-poteri sottratti spesso a ogni efficace controllo e capaci a loro volta di pressioni formidabili sul governo e sulla classe politica.

Intendiamoci: ben pochi liberali contestano le esigenze e le finalità del cosiddetto "Stato del benessere" (*Welfare State*). Su questo punto si registra una sostanziale convergenza fra liberali e democratici, o addirittura fra liberali e

socialisti. Come ebbe a rilevare Luigi Einaudi, «su taluna maniera di porre rimedio alla disuguaglianza nei punti di partenza vi ha sostanziale concordia fra liberali e socialisti, ed è per quel che riguarda l'apprestamento – a spese di tutti, e cioè dei contribuenti, ossia, formalmente, dello Stato, degli enti pubblici e delle varie specie di opere di bene, coattive o volontarie – di mezzi di studio, di tirocinio e di educazione aperti a tutti. […] Ad eguale sentenza si giunge rispetto a quei provvedimenti intesi ad instaurare parità di punti di partenza tra uomo e uomo con le varie specie di assicurazioni sociali: contro la vecchiaia e la invalidità, contro le malattie, a favore della maternità, contro la disoccupazione e simiglianti»[56]. E anche uno scrittore liberale come von Hayek, teorico della assoluta "spontaneità" del mercato, dopo aver rilevato che «tutti gli Stati moderni hanno adottato provvedimenti per gli indigenti, gli sfortunati, gli invalidi, e si sono preoccupati dei problemi sanitari e della diffusione della scienza», ha affermato che «non c'è ragione che, con il generale aumento della ricchezza, non aumenti anche il volume di queste attività di puri e semplici servizi», e che è impossibile negare che, quanto più ci arricchiamo, tanto più dovrà aumentare il ruolo dello Stato nel settore delle assicurazioni sociali e dell'educazione[57].

La differenza, semmai, fra liberali e democratici (e socialisti) sorge sui modi e sui criteri di applicazione di tali provvedimenti. Poiché mentre i liberali (come dice Einaudi) sono più attenti ai meriti e agli sforzi della persona, e quindi sono propensi a mantenersi stretti nell'ammontare dei sussidi, i socialisti, invece, sono pronti a maggiori larghezze. E, più in generale, mentre il liberale «vuole porre le norme, osservando le quali risparmiatori, imprenditori, lavoratori possono liberamente operare», il socialista, invece, «vuole sovrattutto dare un indirizzo, una direttiva all'opera dei risparmiatori, proprietari, imprenditori e lavoratori anzidetti. Il liberale pone la cornice, traccia i limiti dell'operare economico; il socialista indica od ordina le maniere dell'operare»[58]. Il dirigismo socialista è, insomma, di sostanza, mentre quello liberale è di cornice. Ciò significa, però, che per il socialista i dirigenti pubblici scelgono quel che si deve fare e le persone incaricate di fare. La scelta così operata può bensì apparire oggettiva e imparziale, «ma (proseguiva Einaudi) ha il gravissimo vizio di incoraggiare attività le quali possono non rispondere alle richieste attuali dei consumatori e di favorire sovraproduzioni di merci non richieste, e di scoraggiare le iniziative nuove, le industrie progredienti, le quali possono fare appello non ai bisogni del mercato, ma a quelli dell'avvenire». Se questo è vero, allora ne consegue che il socialismo dirigistico cristallizza, mentre il liberalismo è elastico; «il dirigismo

cristallizza gli interessi costituiti, [mentre] il liberalismo minaccia i beati possidenti e incoraggia gli uomini nuovi». Ciò non significa, naturalmente, che gli imprenditori privati non possano commettere errori, e anche errori rilevanti, «ma se coloro che li commettono non sono aiutati da pietosi interventi statali, l'interesse a non fallire è il più potente incitamento a ridurre gli sbagli al minimo umanamente pratico». Il metodo liberale è quindi certamente duro e penoso, ed è sempre provvisorio, poiché le norme poste dalla legge sono frutto dell'esperienza e devono essere riviste a ogni esperienza nuova[59]; ma è l'unico metodo in grado di promuovere lo sviluppo economico, e di incoraggiare tutte le iniziative che vadano nella direzione dell'innovazione (sia nella produzione di beni e di servizi, sia nel modo di produrli). Solo lo sviluppo economico, d'altro canto, permette alla società di adottare tutte le necessarie misure di sicurezza sociale e di garantire a tutti quel posto nella scala sociale, che sia proporzionale alle loro capacità e ai loro meriti.

Una concezione di questo tipo, mentre rinuncia a qualunque chimera di astratto egualitarismo (che promette tutto a tutti), mira ad assicurare ai cittadini meno abbienti quel minimo di risorse e di servizi, senza i quali perderebbe ogni senso il concetto stesso di cittadinanza nelle società contemporanee.

È significativo che anche un "liberista puro" come Hayek rivendichi una «limitata sicurezza che può essere realizzata per tutti e che pertanto non è un privilegio»: cioè «la sicurezza contro le privazioni fisiche gravi, la certezza di un minimo di mezzi di sussistenza per tutti». Ma questa sicurezza non ha assolutamente nulla a che fare – sottolinea Hayek – con la pretesa di assicurare a tutti lo stesso reddito e lo stesso livello di vita[60].

Hayek rifiuta qualunque modello di giustizia distributiva. Per il liberale, infatti, da un lato non esistono princìpi generali di giustizia distributiva universalmente riconosciuti, e, dall'altro lato, anche se fosse possibile raggiungere un accordo su di essi, non li si potrebbe imporre a una società in cui gli individui debbono essere liberi di impiegare le loro capacità e le loro cognizioni per il conseguimento di fini privati. Imporre alla società una gerarchia di fini equivarrebbe a chiedere agli individui di fare ciò che è necessario nella prospettiva di un programma autoritario[61]: cioè significherebbe realizzare un modello che è esattamente l'opposto della società liberale.

Inoltre il liberale auspica che nell'attuazione dei servizi e delle assicurazioni sociali venga lasciata aperta la possibilità di un intervento per l'iniziativa privata ogni qualvolta ciò appaia concretamente fattibile; che tali servizi siano gestiti, finché è possibile, dalle autorità locali, anziché da quelle centrali; e che infine la

maggior parte dei servizi di previdenza sociale siano forniti mediante la creazione di istituti assicurativi concorrenziali, al fine di evitare il monopolio di un'unica macchina burocratica sempre più vasta e potente, il cui controllo da parte della collettività è assai problematico, mentre i danni che essa arreca agli interessi e alla libertà dei cittadini sono sicuri[62]. «Invece – ha aggiunto von Hayek – la decisione di fare dell'intero campo delle assicurazioni sociali un monopolio statale, nonché quella di trasformare l'apparato costruito a tale scopo in un grande meccanismo di ridistribuzione del reddito, hanno condotto a una crescita progressiva del settore pubblico dell'economia (ossia del settore controllato dallo Stato) e a un costante restringimento di quell'area dell'economia in cui ancora prevalgono i princìpi liberali»[63].

Parecchi dei concetti di Hayek sono condivisi da un altro pensatore liberale, Raymond Aron. Ma con una riserva (che non è di poco conto): Aron non scorge nella libertà dei Whigs *tutta* la libertà. La libertà di scelta, egli dice, quando si tratta del consumatore, dell'elettore, del credente, dell'intellettuale, riguarda tutti gli uomini; ma quando si tratta del lavoratore inserito nell'impresa moderna, essa è necessariamente molto ridotta. Anzi, questa sfera di libertà individuale può apparire irrisoria a coloro che mancano di un minimo di risorse materiali. La concezione dei Whigs convincerà solo una minoranza, in quanto tale concezione scambia un aspetto della libertà con la libertà nella sua totalità. La libertà del consumatore ha un significato per tutti, la libertà dell'imprenditore soltanto per alcuni.

Questa concezione aroniana della libertà comporta una visione assai diversa, rispetto ad Hayek, del ruolo dello Stato nelle società industriali. Il regime misto (proprietà privata più proprietà statale), così come esso si è diffuso nell'Europa occidentale, ha apportato – dice Aron – alla maggioranza della popolazione dei benefici, o, più ancora, delle promesse di benefici, sufficienti a indebolire fortemente gli atteggiamenti di rifiuto globale presenti in queste società. Di qui la valutazione positiva di Aron sull'intervento statale nelle economie avanzate[64].

Su questo grande dilemma (economia privata senza intervento dello Stato, o economia privata con intervento dello Stato), assai bene espresso da due pensatori eminenti come Hayek e Aron, si è chiuso il dibattito sul liberalismo che ha attraversato tutto il Novecento.

* In questa Introduzione ho discusso alcuni problemi generali di interpretazione del liberalismo, e al tempo stesso ho messo in rilievo numerose convergenze fra i singoli pensatori liberali su alcuni temi fondamentali. L'Introduzione dovrebbe quindi rendere più agevole la lettura dei singoli capitoli del libro,

mostrandone le molteplici connessioni. Per fare ciò, non ho potuto evitare qualche ripetizione (assai sintetica) di motivi che vengono trattati in modo molto più ampio ed esauriente nel corso del libro medesimo, nei capitoli dedicati ai singoli autori.

1. N. MATTEUCCI, *Liberalismo*, in *Dizionario di politica*, a cura di N. Bobbio, N. Matteucci e G. Pasquino, UTET, Torino 1976, p. 530.
2. «Esso [il tipo ideale] è ottenuto mediante l'accentuazione di uno o di alcuni punti di vista, e mediante la connessione di una quantità di fenomeni particolari diffusi e discreti, esistenti qui in maggiore e là in minore misura, e talvolta anche assenti, corrispondenti a quei punti di vista unilateralmente posti in luce, in un quadro concettuale in sé unitario». (M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1958, p. 108).
3. Cfr. P. PORTINARO, *Profilo del liberalismo*, in appendice a B. CONSTANT, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Einaudi, Torino 2001, pp. 37 ss.
4. N. BOBBIO, *Liberalismo*, in *Dizionario di filosofia*, a cura di A. Biraghi, Comunità, Milano 1957, pp. 617-618.
5. D. HUME, *Sul contratto originario*, in ID., *Opere*, a cura di E. Lecaldano ed E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari 1971, p. 870.
6. *Ivi*, pp. 870-871.
7. *Ivi*, p. 873.
8. Su ciò cfr. R.S. HILL, *Hume*, in L. STRAUSS E J. CROPSEY, *Storia della filosofia politica*, vol. 2, Il Melangolo, Genova 1995, p. 351.
9. D. HUME, *Dell'origine del governo*, in ID., *Opere*, vol. 2, cit., pp. 432-433.
10. *Ivi*, p. 433.
11. *Ivi*, pp. 435-436.
12. *Ivi*, p. 436.
13. D. HUME, *Della libertà civile*, *ivi*, p. 499.
14. D. HUME, *La libertà di stampa*, *ivi*, p. 410.
15. *Ibidem*.
16. F. MEINECKE, *Die Enstehung des Historismus* (1936), trad. it. *Le origini dello storicismo*, Sansoni, Firenze 1954, p. 175.
17. N. BOBBIO, *Liberalismo e democrazia*, FrancoAngeli, Milano 1986, pp. 10-12.
18. *Ivi*, p. 12.
19. Sui saggi constantiani del periodo termidoriano e del periodo napoleonico, si veda S. DE LUCA, *Alle origini del liberalismo contemporaneo. Il pensiero di Benjamin Constant tra il Termidoro e l'Impero*, Marco, Lungro 2003.
20. M. BARBERIS, *Sette studi sul liberalismo rivoluzionario*. Giappichelli, Torino 1989, p. 298.
21. T. PAINE, *I diritti dell'uomo*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1978, p. 129.
22. E. BURKE, *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia*, a cura di M. Respinti, Ideazione, Roma 1998, pp. 236 ss.
23. Cfr. M. BARBERIS, *Benjamin Constant. Rivoluzione, costituzione, progresso*, il Mulino, Bologna 1988, p. 42, e S. DE LUCA, *op. cit*., pp. 85 ss.
24. Cfr. A. OMODEO, *La cultura francese nell'età della Restaurazione*, Mondadori, Milano 1946, p. 38.
25. F. GUIZOT, *Du gouvernement de la France depuis la Restauration*, Paris 1821/4a, p. XXVII.
26. *Ivi*, p. 26.
27. Cfr. A. ENCREVÉ, *La vita politica sotto la Restaurazione* e *La vita politica sotto la Monarchia di Luglio*, in AA.VV., *Storia della Francia nell'Ottocento*, il Mulino, Bologna 2003, pp. 139-140 e 164-167.
28. Cfr. M. BARBERIS, *Sette studi sul liberalismo rivoluzionario*, cit., p. 246.
29. F. GUIZOT, *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, Paris 1821, pp. 165-172.
30. Cit. in J.-C. LAMBERTI, *Tocqueville et les deux démocraties*, Puf, Paris 1983, p. 49.
31. Cit. in A. OMODEO, *op. cit*., p. 87.
32. Cfr. A. ENCREVÉ, *op. cit*., p. 165.
33. Cfr. L. COMPAGNA, *Alle origini della libertà di stampa nella Francia della Restaurazione*, Laterza,

Roma-Bari 1979.
34. H.J. LASKI, *The Rise of European Liberalism*, London 1936, trad. it., *Le origini del liberalismo europeo*, La Nuova Italia, Firenze 1962, p. 167.
35. *Ivi*, pp. 1-2.
36. *Ivi*, pp. 2 e 6.
37. *Ivi*, pp. 4-6.
38. F. VON HAYEK, *The Constitution of Liberty*, Chicago 1960, trad. it. *La società libera*, Vallecchi, Firenze 1969, p. 167; nuova edizione Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, p. 263.
39. Cfr. F. VON HAYEK, *Liberalismo*, in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1978, vol. III, p. 992; nuova edizione Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, pp. 13-14.
40. L. EINAUDI, *Prediche inutili*, Einaudi, Torino 1974, p. 243.
41. F. VON HAYEK, *La società libera*, cit., pp. 54-55; Rubbettino, p. 106.
42. F. VON HAYEK, *Liberalismo*, cit., p. 993; Rubbettino, p. 62.
43. Cfr. N. BOBBIO, *Liberalismo e democrazia*, cit., p. 13.
44. Ma già nel 1776 Thomas Paine aveva affermato: «La società è prodotta dai nostri bisogni e il governo dalla nostra malvagità; la prima promuove la nostra felicità *positivamente* unendo insieme i nostri affetti, il secondo *negativamente* tenendo a freno i nostri vizi. L'una incoraggia le relazioni, l'altro crea le distinzioni. La prima protegge, il secondo punisce. La società è sotto qualunque condizione una benedizione; il governo, anche nella sua forma migliore, non è che un male necessario, nella sua peggiore è insopportabile» (T. Paine, *op. cit*., p. 65).
45. Cfr. N. BOBBIO, *Liberalismo e democrazia*, cit., p. 30.
46. G. DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, 1925, Feltrinelli, Milano 1962, pp. 357-359.
47. Cfr. D. COFRANCESCO (a cura di), *John S. Mill. Sulla «Democrazia in America», di Tocqueville*, Guida, Napoli 1971.
48. G. DE RUGGIERO, *op. cit*., p. 359.
49. *Ibidem*.
50. F. VON HAYEK, *La società libera*, cit., pp. 127-133; Rubbettino, p. 215. Osserva finemente G. Sartori: «ci sono delle libertà che esorbitano dalla sensibilità della democrazia, così come ci sono delle eguaglianze che non sono apprezzate dal liberalismo» (ID., *Democrazia e definizioni*, il Mulino, Bologna 1958[2], p. 238. E si veda, nello stesso volume, tutto il cap. XIII, «Democrazia e liberalismo», assai importante.
51. N. BOBBIO, *Liberalismo e democrazia*, cit., p. 27.
52. G. SARTORI, *op. cit*., p. 240.
53. J. DEWEY, *Liberalismo and Social Action*, New York 1933, trad. it. *Liberalismo e azione sociale*, La Nuova Italia, Firenze 1946, pp. 33-34.
54. *Ibidem* e *passim*.
55. G. SARTORI, *op. cit*., p. 243.
56. L. EINAUDI, *Discorso elementare sulle somiglianze e sulle dissomiglianze fra liberalismo e socialismo*, in ID., *Prediche inutili*, cit., pp. 211-212.
57. F. VON HAYEK, *La società libera*, cit., pp. 291-292; Rubbettino, p. 464.
58. L. EINAUDI, *op. cit*., pp. 213 e 218.
59. *Ivi*, pp. 221-222.
60. F. VON HAYEK, *La società libera*, cit., pp. 293-294; Rubbettino, p. 466.
61. F. VON HAYEK, *Liberalismo*, cit., p. 900; Rubbettino, p. 51. Assai più negativo, su questo punto, R. NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*, New York 1974, trad. it. *Anarchia, Stato e Utopia*, Le Monnier, Firenze 1981, il quale non solo respinge qualunque modello di giustizia distributiva, ma anche l'eguaglianza delle opportunità (cfr. pp. 250-261 dell'ed. it.).
62. F. VON HAYEK, *Liberalismo*, cit., p. 991; Rubbettino, pp. 57-58.
63. *Ibidem*. In questo quadro si intende bene il profondo fascino che l'opera di Adam Smith esercita su Hayek e l'importanza fondamentale che egli le attribuisce nella storia del liberalismo. «Il contributo decisivo di Smith – egli dice – fu l'idea di un ordine autogenerantesi che si costituisce spontaneamente se gli individui vengono assoggettati al freno di leggi appropriate, La sua *Inquiry into the Nature and Causes*

of the Wealth of Nations (1776) segnò, in misura forse maggiore di qualsiasi altra opera, l'inizio del pensiero liberale moderno. Essa fece comprendere che quelle stesse restrizioni ai poteri del governo, originate esclusivamente dalla diffidenza nei confronti di ogni autorità arbitraria, erano divenute la causa principale della prosperità economica britannica» (*ivi*, p. 984). Su questi temi si veda anche P. ROSANVALLON, *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*, Seuil, Paris 1989.

64. Su questa tematica acute analisi in D. COFRANCESCO, *La democrazia liberale (e le altre)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, e G. PECORA, *La libertà dei moderni*, Dunod, Milano 1997.

Avvertenza

Una prima versione di questo libro uscì nel lontano 1990 (presso Laterza); negli anni successivi ebbe alcune ristampe, trovando una buona accoglienza sia fra le persone colte, sia nelle Università. Da vari anni, però, il libro è esaurito, e non più rintracciabile nelle librerie. L'editore Rubbettino ed io abbiamo pensato di riproporlo in una veste rinnovata: infatti ho aggiunto delle parti nuove, e altre le ho riscritte (anche per tener conto della bibliografia accumulatasi negli ultimi due decenni, nonché dei dibattiti più importanti che hanno avuto luogo in tale periodo). Anche la struttura del volume è stata rivista e modificata.

Questa nuova edizione della mia *Storia del pensiero liberale* presenta dunque diversi elementi di novità, che rendono più ricco e più dettagliato il disegno complessivo. Sono grato all'editore Rubbettino per avermi dato la possibilità di realizzare questo nuovo lavoro

PRIMA PARTE
I presupposti intellettuali del liberalismo

1.
Locke. I diritti fondamentali degli uomini: vita, libertà, averi

1. La teoria della proprietà privata

PER MOLTO TEMPO LOCKE (1632-1704) è stato presentato essenzialmente come un teorico della proprietà privata e un suo strenuo difensore, e nel suo pensiero politico si è voluto vedere la migliore dimostrazione del carattere angustamente borghese del liberalismo, colto nella sua genesi, e della sua incapacità di trascendere i propri ristretti limiti di classe. Questo giudizio ha avuto largo corso, nella cultura marxista in primo luogo, ma non soltanto in essa. Del resto, se è ai testi che bisogno prestar fede, non si legge proprio all'inizio del *Secondo trattato sul governo*: «Per potere politico, dunque, intendo il diritto di far leggi con penalità di morte, e per conseguenza con ogni penalità minore, per il regolamento e la conservazione della proprietà»?[1] E Locke non ripete infinite volte questa affermazione nel corso del *Secondo trattato*[2]? Nulla di più evidente, quindi, di ciò: il filosofo inglese ha identificato la libertà degli uomini con la libertà dei proprietari, ha avuto cioè una concezione ristretta e "classista" della libertà, incapace di aprirsi alle influenze sociali, civili, politiche e culturali di tutti gli uomini, perché rivolta alla gelosa ed egoistica tutela degli interessi di una sola classe sociale, ovvero della borghesia. «Lo Stato di Locke – ha affermato per esempio Laski – non è altro che un contratto fra un gruppo di uomini d'affari, che formano una piccola società a responsabilità limitata, il cui atto costitutivo vieta ai direttori tutte quelle pratiche di cui gli Stuart erano stati rei fino ai tempi suoi». Locke avrebbe costruito, insomma, le fondamenta di una società nella quale il proprietario fondiario e il contadino, il mercante e il bottegaio, hanno diritto alla fiducia: la sicurezza di cui parla il filosofo sarebbe

una sicurezza destinata a loro, la libertà sarebbe quella specie di libertà che essi possono attendersi, con la loro proprietà, di realizzare, e lo Stato sarebbe di natura tale da funzionare a modo loro, per la tutela dei loro interessi[3].

È un giudizio, questo, che mette conto di verificare con un minimo di accuratezza. Da tale verifica ricaveremo importanti elementi di valutazione, che ci permetteranno di ricostruire un quadro, in realtà, assai meno schematico e assai più variegato e complesso di quello che molti hanno voluto dipingere.

Certo, sul fatto che la proprietà privata occupa un posto centrale nel pensiero filosofico-politico di Locke non è possibile nutrire dubbi. Egli, a differenza di Hobbes, la colloca nello stato di natura. E fin qui nulla di straordinario. Grozio e Pufendorf avevano fatto la stessa cosa. Costoro, però, avevano dato alla proprietà un'origine convenzionale (gli uomini si accordano, nello stato di natura, per istituire la proprietà privata). Locke procede invece in tutt'altro modo. La grande novità che egli introduce su questo punto appare evidente nella dimostrazione audace e originale che egli dà del sorgere della proprietà, una dimostrazione che fa epoca nella storia del pensiero filosofico-sociale. Ed è a tale dimostrazione che dobbiamo dedicare in primo luogo la nostra attenzione, per coglierne tutto il significato e tutte le implicazioni, e per vedere, poi, se essa esaurisca la concezione lockiana della proprietà.

Il filosofo non si nasconde la difficoltà del proprio assunto. Egli parte infatti dal presupposto, ricavato dalle Sacre Scritture, che Dio, originariamente, ha dato la terra e tutte le cose in comune agli uomini, e riconosce che ciò «sembra costituire una grandissima difficoltà» (T II, 25). Tuttavia, egli non si perde d'animo, e procede diritto al suo scopo.

I momenti centrali della deduzione lockiana della proprietà privata sono i seguenti. È vero che Dio ha dato il mondo agli uomini in comune, ma egli lo ha dato loro per la loro sussistenza e per il conforto della loro esistenza. E quindi, sebbene tutti i frutti che la terra produce naturalmente e gli animali ch'essa nutre appartengano agli uomini in comune, tuttavia, dal momento che sono stati dati per il loro vantaggio, vi deve essere un mezzo per appropriarsene in qualche modo (T II, 26). Né, d'altra parte, può essere stato necessario un consenso degli altri affinché qualcuno si appropriasse di qualcosa, perché, «se fosse stato necessario un consenso del genere, egli sarebbe morto di fame, nonostante l'abbondanza che Dio gli ha dato» (T II, 28). Ora, se è vero che la terra e tutte le creature inferiori sono state date in comune a tutti gli uomini, è vero anche, dice Locke, che «ognuno ha la proprietà della propria persona, alla quale ha diritto nessun altro che lui. Il lavoro del suo corpo e l'opera delle sue mani possiamo

dire che sono propriamente suoi» (T II, 27). Dalla proprietà che ognuno ha della propria persona e del proprio lavoro, Locke deduce la proprietà privata dei beni, nel senso che a tutte quelle cose che l'uomo trae dalla condizione in cui la natura le ha prodotte, egli congiunge il proprio lavoro, cioè unisce qualcosa che è suo, che appartiene solamente a lui, e che non è di altri. «Poiché – dice infatti Locke – [le cose] son rimosse da lui dallo stato comune in cui la natura le ha poste, esse, mediante il suo lavoro, hanno, connesso con sé, qualcosa che esclude il diritto comune di altri» (T II, 27). Il lavoro, insomma, che è proprietà incontestabile del lavoratore, pone una differenza tra i frutti comuni e i frutti dei quali si appropria, «in quanto vi aggiunge qualcosa di più di quel che ha fatto la natura, madre comune di tutti», e così diventano proprietà di chi li ha lavorati (T II, 28).

Nello stesso modo si acquisisce la proprietà della terra: «Quanta terra un uomo lavori, semini, bonifichi e coltivi, usandone il prodotto, tanta è proprietà sua. Egli, col suo lavoro, la recinge, per così dire, sostituendosi alla proprietà comune» (T II, 32). Lavorando la terra, coltivandola a beneficio della propria vita, un uomo stende «su di essa qualcosa ch'era suo proprio, cioè a dire il suo lavoro», e dunque «vi aggiunge con ciò qualcosa ch'era sua proprietà, che un altro non può fare oggetto d'un suo diritto, né potrebbe togliergli senza ingiustizia» (T II, 32).

Il lavoro: ecco – per la prima volta nella storia del pensiero sociale e della filosofia politica – la *clavis aurea* della deduzione della proprietà privata. Si tratta di una concezione nuova e assai originale, che nella proprietà privata vede non più qualcosa di statico, bensì qualcosa di dinamico, non più qualcosa di dato da sempre, oppure di stabilito dagli uomini per comune accordo, bensì qualcosa che è frutto dello sforzo e dell'attività economica dell'uomo. È una concezione che ben si addice ai nuovi ceti borghesi, terrieri e mercantili, che erano in rapida ascesa nella società inglese del XVII secolo[4].

In un primo tempo Locke pone dei limiti all'acquisizione di proprietà privata, superando i quali si commette ingiustizia verso gli altri. Si tratta di limiti morali, che l'individuo deve autoimporsi, e tuttavia (grazie alla legge naturale, che regola lo stato di natura) essi sono limiti perentori. Il primo limite consiste nel fatto che debbono essere lasciate a disposizione degli altri «cose sufficienti e altrettanto buone» (T II, 27). Il secondo limite viene fissato da Locke nel seguente modo: «Di quanto si può prima che vada perduto [*before it spoils*] far uso a vantaggio della propria vita, di tanto si può col proprio lavoro istituire la proprietà: tutto ciò che oltrepassa questo limite, eccede la parte di ciascuno e

spetta ad altri. Nulla fu creato da Dio per l'uomo onde vada perduto o distrutto» (T II, 31)[5].

A veder bene, i due limiti fissati da Locke alla proprietà privata, nella sostanza si identificano: entrambi si basano, in definitiva, sul fatto che «gli uomini, una volta nati, hanno diritto alla loro conservazione, e per conseguenza a mangiare e a bere, e alle altre cose che la natura offre per il loro sostentamento» (T II, 25). Il presupposto ideale di tutto il discorso è, naturalmente, di ispirazione cristiana: poiché partecipiamo tutti d'una sola comune natura (in quanto siamo tutti creature di Dio), ognuno può appropriarsi solo quel tanto di cui può effettivamente far uso, senza guastare o mandare in rovina altre cose, che possono servire alla conservazione degli altri (T II, 6).

Senonché, una volta fissati questi limiti al diritto di proprietà, Locke poco dopo li trascende, rendendoli inoperanti[6]. E infatti, dopo aver detto che «la misura della proprietà è stata dalla natura ben stabilita in base all'entità del lavoro dell'uomo e dei comodi della vita», e che d'altro canto «non c'è lavoro che possa sottomettere o appropriarsi tutto, né fruizione che possa consumare più che una piccola parte, così ch'è impossibile che un uomo per questa via invada il diritto d'un altro» (T II, 369), Locke, con un rapido passaggio, prospetta una situazione interamente nuova rispetto a quella delineata finora: vi sarebbe terra sufficiente nel mondo, egli precisa, da bastare al doppio d'abitanti, «se l'invenzione della moneta e il tacito accordo degli uomini a porvi valore, non avessero introdotto per consenso più ampi possessi, e il diritto ad averli»(T II, 36).

È, questa, un'affermazione di grande importanza: l'invenzione e l'uso della moneta *giustificano*, cioè rendono non solo *possibili* ma anche *legittimi*, possessi *più ampi*, cioè possessi che vanno al di là di quei giusti limiti in base ai quali ognuno doveva appropriarsi soltanto di quello che poteva consumare, e doveva lasciare «per gli altri cose sufficienti e altrettanto buone».

Questo importante passaggio è reso possibile dal fatto che oro e argento «possono essere accumulati senza far torto a nessuno, poiché questi metalli non vanno perduti né si deteriorano nelle mani del possessore» (T II, 50). In altre parole, poiché i metalli nobili non sono deperibili, essi possono essere tesaurizzati senza alcun limite, in quanto, così facendo, nulla si guasta o va perduto, e quindi non si danneggia nessuno. Gli uomini possono così possedere terra e beni molto al di là delle loro personali necessità, «dal momento che – dice Locke – l'eccedere i limiti della giusta proprietà non sta nell'estensione del possesso, ma nel fatto che qualcosa vada in rovina inutilizzato nel possesso di

alcuno» (T II, 46). In questo modo gli uomini «hanno consentito a un possesso della terra sproporzionato e ineguale» (T II, 50), senza violare la legge naturale.

Giunti a questo punto nella ricostruzione del pensiero filosofico-sociale lockiano, sembra pienamente confermato il giudizio dal quale siamo partiti: Locke è un ideologo e un teorico della proprietà privata, e non solo della proprietà privata in generale, bensì della proprietà privata borghese, dell'accumulazione illimitata di ricchezza. Per il filosofo inglese, il potere politico deve tutelare questa proprietà, ed essa soltanto.

Ora, a ciò si potrebbe anche obiettare che, dopotutto, Locke si è limitato a proiettare nello stato di natura un processo storico (economico-sociale) effettivo: il sorgere dell'economia borghese moderna, che non tollera limitazioni né vincoli di sorta. Ma questa sarebbe una spiegazione debole. E infatti Locke, per giustificare la proprietà illimitata, non ricorre soltanto allo "stratagemma" della moneta, ma adduce anche più solidi argomenti incentrati sullo sviluppo economico (e questa è una nota assai moderna del suo pensiero sociale). Egli delinea chiaramente l'idea che un'economia fondata sulla proprietà privata e sull'accumulazione illimitata di ricchezza permette uno sviluppo economico infinitamente superiore a quello di qualsiasi società preborghese. «Chi si appropria terra col suo lavoro – dice infatti Locke – non diminuisce, ma aumenta le scorte comuni dell'umanità, perché le provvigioni che servono per la sussistenza della vita umana, prodotte da un solo jugero di terreno cintato e coltivato, sono – per dirla con un rapporto assai moderato – dieci volte maggiori di quelle che sono prodotte da uno jugero di terra di eguale fertilità lasciata deserta in comune». Anzi – egli precisa – il rapporto non è di dieci a uno, bensì piuttosto di cento a uno (T II, 37). E poco dopo egli osserva che «il re di un ampio e fertile territorio in America mangia, alloggia e veste peggio che un operaio giornaliero in Inghilterra» (T II, 41)[7].

Dunque, Locke ha proiettato nello stato di natura, regolato dalla legge naturale (la quale è per il filosofo inglese, non si dimentichi, essenzialmente «legge di ragione»[8]), dei processi storici precisi, e li ha "legittimati" in ogni senso. Non stupisce quindi che il passaggio dallo stato naturale alla società civile miri fondamentalmente a garantire e a tutelare la proprietà privata. Come, del resto, Locke afferma a chiare lettere: «Il fine maggiore e principale del fatto che gli uomini si uniscono in società politiche e si sottopongono a un governo – egli dice – è la conservazione della loro proprietà» (T II, 124).

Alla luce di ciò, negare il carattere "borghese"[9] della teoria lockiana della proprietà, è certamente impossibile. E oltretutto sarebbe far torto al carattere

nuovo, audace e originale, di tale teoria; in breve significherebbe disconoscerne la modernità.

Senonché, si sbaglierebbe di grosso se, nel ricostruire la concezione lockiana della proprietà, ci si limitasse alla sua teoria dell'origine della proprietà privata dei beni materiali, e non venissero considerati i molteplici significati che la proprietà viene ad assumere in Locke, proprio in riferimento al passaggio dallo stato naturale alla società civile o politica. Il fatto è che il filosofo inglese ha una concezione tutt'altro che angusta della proprietà che la società politica è chiamata a tutelare: una concezione ampia e polisensa, che sarebbe sbagliato sottovalutare.

È questo un punto assai delicato, che di solito viene trascurato dagli studiosi, e che occorre invece chiarire in tutti i suoi risvolti, se si vuole intendere la concezione di Locke nell'interezza dei suoi significati, senza appiattirla sui suoi contenuti "borghesi" e ridurla a essi soltanto (anche se essi sono certo originali e importantissimi, come abbiamo visto).

Quando, infatti, Locke dice che «il fine maggiore e principale del fatto che gli uomini si uniscono in società politiche e si sottopongono a un governo è la conservazione della loro proprietà», egli per proprietà non intende solo i beni mobili e immobili. In diversi punti del *Secondo trattato* egli precisa che gli uomini si riuniscono in società politiche «per la mutua conservazione delle loro vite, libertà e averi, cose ch'io denomino, con termine generale, proprietà» (T II, 123)[10]. Si badi: non averi soltanto, ma anche vita e libertà. Sembra un pleonasmo, e invece si tratta di una specificazione fondamentale.

Non c'è dubbio, infatti, che quando Locke parla di proprietà, egli la intenda generalmente in un senso molto ampio, e non in modo grettamente egoistico (cioè, non soltanto come beni materiali)[11]. Tant'è vero che nella *Epistola sulla tolleranza* egli può senz'altro affermare: «mi sembra che lo Stato sia una società di uomini costituita per conservare e promuovere soltanto i beni civili. Chiamo beni civili la vita, la libertà, l'integrità del corpo, la sua immunità dal dolore, i possessi delle cose esterne, come la terra, il denaro, le suppellettili, ecc.»[12].

È questa proprietà (definita come vita, libertà e averi) – chiave di volta di una concezione molto elevata dell'uomo in quanto creatura razionale e morale – che la società politica, fondata sul consenso, deve tutelare e garantire. Sicché si può ben dire che, se in questa concezione sono evidenti (e certo fondamentali) i suoi connotati "borghesi" (si pensi alla accumulazione illimitata di ricchezza), è altrettanto evidente, però, che essi sono ben lungi dall'esaurirla.

È questo un punto da tenere ben fermo, se si vuole intendere l'intero

significato della filosofia politica lockiana. E che tale filosofia non possa essere ridotta a una difesa pura e semplice degli interessi della borghesia in ascesa è ampiamente dimostrato, come vedremo tra poco, dalla sua teoria della società civile o politica, società che gli uomini edificano per sottrarsi agli inconvenienti dello stato di natura.

Tale stato, infatti, inizialmente pacifico, a un certo punto si altera, e degenera in stato di guerra[13]: e ciò perché in esso mancano leggi positive e un giudice che le faccia rispettare, sicché gli uomini devono farsi giustizia da soli. Ma la giustizia esercitata in questo modo si trasforma facilmente in abuso e in vendetta. Il potere civile o politico diventa quindi sempre più necessario per garantire i diritti e le libertà fondamentali degli individui, e per regolare i rapporti di uno stato naturale divenuto ormai variegato e complesso, sia per gli istituti che ha elaborato (famiglia, rapporto padrone-servo ecc.), sia per l'economia che ha sviluppato (una economia mercantile notevolmente articolata e matura). Gli individui, o la maggior parte di essi, stipulano così il famoso "patto", in virtù del quale abbandonano lo stato naturale ed edificano la società civile.

2. La società civile o politica

L'origine del potere civile. Uno degli aspetti più interessanti e originali della concezione politica di Locke è costituito dalla sua analisi della natura del potere civile o politico, che egli distingue rigorosamente tanto dal potere paterno quanto dal potere dispotico. Nel primo caso egli combatte soprattutto le teorie di Filmer, nel secondo caso quelle di Hobbes. Si tratta di una battaglia su due fronti, ma, come vedremo, con un unico obiettivo: quello di elaborare una teoria del potere politico come potere limitato, che deve garantire l'armonica coesistenza degli individui senza ledere la loro libertà e i loro diritti fondamentali.

Nel *Patriarcha* (1680) Filmer aveva sostenuto una teoria paternalistica del potere, e cioè che il potere sovrano era stato trasmesso da Abramo ai suoi discendenti, e quindi ai padri delle prime famiglie (patriarchi), sicché anche il potere del monarca non era che una forma del potere paterno. «Può sembrare assurdo – aveva asserito Filmer –sostenere che i re sono oggi i padri dei loro popoli, poiché l'esperienza mostra il contrario. È vero che non tutti i re sono padri naturali dei loro popoli, ma tuttavia sono o possono considerarsi gli eredi prossimi di quei primi progenitori, i quali furono al principio i genitori naturali di tutto il popolo, e sono loro succeduti, in base al diritto dei genitori, all'esercizio della giurisdizione suprema, e tali eredi non sono soltanto signori dei propri figli, ma anche dei propri fratelli e di tutti coloro ch'eran soggetti ai loro padri»[14].

Contro le tesi svolte da Filmer nel *Patriarcha* («uno dei testi fondamentali del partito *tory*, costituitosi intorno alla corona e ai suoi difensori»[15]), Locke obietta in primo luogo, con una argomentazione assai moderna, che il potere paterno è in realtà potere dei genitori, cioè è un potere duale. La ragione e la Rivelazione, afferma Locke, ci dicono che la madre ha gli stessi diritti sui figli che vi ha il padre (T II, 52, 64, 69), sicché i fautori della teoria paternalistica del potere sovrano rendono un pessimo servizio alla monarchia assoluta ch'essi sostengono quando derivano l'autorità suprema dal potere paterno, il quale è posto invece «non in una, ma congiuntamente in due persone» (T II, 53). In secondo luogo, Locke sottolinea che il potere dei genitori sui figli è un potere temporaneo, che può e deve esercitarsi solo e soltanto durante la loro fanciullezza: una volta che i figli abbiano raggiunto il pieno sviluppo del corpo e dell'intelletto, essi diventano liberi e autonomi come i genitori (T II, 55, 58, 65, 69). In terzo luogo, Locke richiama l'attenzione sul fatto che, come il potere dei genitori sui figli non

nasce *ex generatione*, ma solo in quanto i primi si dedicano alla conservazione dei secondi (sicché i genitori adottivi di un fanciullo abbandonato esercitano su di lui un potere paterno *pleno jure*), così tale potere è limitato, cioè non può violare la vita e i possessi dei figli medesimi (T II, 65).

Da queste varie argomentazioni Locke fa discendere la seguente conclusione, espressa con la consueta chiarezza: che «questi due poteri, il politico e il paterno, sono così perfettamente distinti e separati, sono fondati su basi così diverse, e menano a fini così diversi, che ogni suddito che sia padre ha sui propri figli lo stesso potere che il principe ha sui suoi, e ogni principe che abbia genitori deve ad essi lo stesso rispetto e la stessa obbedienza filiale che l'ultimo dei suoi sudditi deve ai suoi, e perciò il potere paterno non può contenere parte alcuna e grado alcuno di quella sorta di dominio che un principe o un magistrato ha sui sudditi» (T II, 71).

Demolita in questo modo la teoria del carattere paterno del potere politico, Locke rivolge i propri strali contro l'identificazione di tale potere col potere dispotico. «Il potere dispotico – egli dice – è il potere assoluto e arbitrario, che uno può avere su un altro, di togliergli la vita quando vuole»; senonché, egli aggiunge, tale potere non è conferito dalla natura, «né può essere trasmesso da un contratto, perché l'uomo, non avendo neppure lui questo potere assoluto sulla propria vita, non può conferirlo ad altri». Non avendo origine né naturale né contrattuale, il potere dispotico può, secondo Locke, essere solo e soltanto la conseguenza del fatto che uno aggredisce un altro, e, messosi così in istato di guerra con lui, egli mette a repentaglio la propria vita. «È a questo modo che i prigionieri presi in una guerra giusta e legittima, ed essi soltanto, sono soggetti a un potere dispotico, il quale, come non deriva dal contratto, così non ne produce alcuno, ma è lo stato di guerra continuato» (T II, 172; e cfr. 23 e 24). Ma si tratta, come è evidente, di una circostanza del tutto eccezionale.

Senonché, la profonda differenza che divide la concezione politica di Locke da quella di Hobbes non emerge solo nella critica lockiana del potere dispotico, bensì anche e soprattutto nel modo in cui egli concepisce il patto sociale che dà vita alla società civile o politica. La formulazione usata da Locke a questo proposito è assai caratteristica. Essa suona così: «L'unico modo – egli dice – con cui uno si spoglia della sua libertà naturale e s'investe dei vincoli della società civile, consiste nell'accordarsi con altri uomini per congiungersi e riunirsi in una comunità, per vivere gli uni con gli altri con comodità, sicurezza e pace, nel sicuro possesso delle proprie proprietà, e con una garanzia maggiore contro chi non vi appartenga» (T II, 95).

La formulazione, dicevamo, è tipicamente lockiana. E tuttavia sarebbe difficile negare che operano su di essa degli influssi hobbesiani. Anche Hobbes, infatti, aveva fatto dello stato di natura e del contratto i primi due stadi fondamentali della sua costruzione politica, senza i quali tutto il resto non avrebbe avuto significato. Senonché, la differenza fra Hobbes e Locke nel concepire il contratto è, a dir poco, abissale. Per Hobbes tale contratto viene stipulato fra i singoli (che non costituiscono ancora una popolo, bensì solo una moltitudine) a favore del sovrano (che dunque non è vincolato in alcun modo dal contratto medesimo – non essendone il contraente bensì solo il beneficiario – e perciò è *legibus solutus*); inoltre, attraverso il contratto, i singoli si accordano di cedere *tutti* i loro diritti al sovrano, tranne uno, la vita (a tutela della quale essi entrano appunto nella società politica). Sicché, come è stato notato molte volte dagli studiosi, nell'impostazione di Hobbes il *pactum unionis* (che dà origine allo Stato) e il *pactum subiectionis* (col quale ci si assoggetta all'autorità politica) vengono a coincidere, e costituiscono, in linea di fatto e di diritto, un solo patto.

Radicalmente diversa, invece, l'impostazione di Locke. Per lui, il contratto è in primo luogo un *pactum unionis*, distinto dal *pactum subiectionis*, e i singoli, mediante quel contratto, entrano nella società politica conservando *tutti* i loro diritti tranne uno (quello di farsi giustizia da soli). Né potrebbe essere diversamente, perché per Locke gli uomini entrano nella società civile per conservare e meglio tutelare, attraverso giudici imparziali, tutto quello che avevano nello stato di natura. L'antitesi, rispetto alla concezione hobbesiana, non potrebbe essere più netta[16]. Inoltre, per Locke il sovrano non può essere *legibus solutus* anche per un altro motivo: Perché, se non fosse sottoposto alle leggi, non sarebbe sottoposto nemmeno al giudizio del giudice, la cui istituzione costituisce invece il fine principale della società civile: in questo modo, però, il sovrano resterebbe nello stato di natura (come era appunto per Hobbes), e sarebbe del tutto vanificato il fine essenziale della società politica, che è quello di tutelare rigorosamente i diritti dei cittadini da qualsiasi abuso, da qualunque parte esso venga (sovrano compreso).

Locke si esprime a questo proposito con mirabile chiarezza: «dal che risulta evidente – egli dice – che la monarchia assoluta, che da alcuni è considerata come l'unico governo al mondo, è, in realtà, incompatibile con la società civile, e quindi non può essere per nulla una forma di governo civile». Infatti, poiché il fine del governo civile consiste nel rimediare agli inconvenienti dello stato naturale (dovuti al fatto che ognuno è giudice nella propria causa) attraverso

l’istituzione di un’autorità riconosciuta, alla quale ciascuno possa appellarsi in caso di controversia, «ovunque si trovino persone che non hanno tale autorità a cui appellarsi per la decisione di divergenze sorte fra loro, queste persone sono ancora allo stato di natura, e in questo stato si trova ogni principe assoluto rispetto a quelli che sottostanno al suo dominio» (T II, 90). Ma in questo modo non solo non si ha società civile in senso pieno (poiché il sovrano assoluto resta allo stato naturale), ma si verifica per i singoli una situazione ancora peggiore di quella in cui essi si trovavano nello stato naturale medesimo. La «triste differenza», come Locke la chiama, consiste in ciò, che «mentre nell’ordinario stato di natura un uomo ha la libertà di giudicare del proprio diritto e di difenderlo quanto meglio può», nel caso invece che egli sia offeso e danneggiato dal suo monarca, «non solo non ha appello, come dovrebbero avere coloro che si trovano in società, ma anche gli è negata la libertà di giudicare del proprio diritto o di difenderlo, come se fosse degradato dallo stato comune delle creature ragionevoli» (T II, 91). In altre parole, mentre nello stato di natura l’individuo può almeno farsi giustizia da solo, ciò non può fare in una società politica in cui egli sia alla mercé di un sovrano assoluto, che continua a rimanere nello stato naturale.

L’organizzazione del potere civile. Là dove Locke parla del potere civile o politico, due termini ricorrono continuamente nel suo discorso: «fiducia» e «consenso». «Il potere politico – egli dice – è quel potere che ciascuno, possedendolo allo stato di natura, ha rimesso nelle mani della società, e, in questa, ai governanti che la società ha stabilito sopra di sé, con la fiducia, espressa o tacita, che sia impiegato per il suo bene e per la conservazione della sua proprietà». Perciò, una volta passato nelle mani del magistrato, il potere «non può avere altro fine né altro criterio che quello di conservare i membri di quella società nelle loro vite, libertà e possessi, e quindi non può essere un potere assoluto e arbitrario sulle loro vite ed averi, che hanno da essere quanto più possibile conservati», ma può essere solo il potere di fare leggi che mirino alla conservazione del tutto. «E questo potere trae origine unicamente dal contratto e dall’accordo e dal mutuo consenso di quelli che costituiscono la comunità» (T II, 171).

Fiducia e consenso: questi i fondamenti del potere politico, dai quali soltanto esso riceve la propria legittimità, e senza i quali esso perde ogni legittimità, con la conseguenza che i cittadini hanno il pieno diritto (come vedremo) di opporsi, anche con la forza, a un potere divenuto illegittimo.

In che modo la fiducia e il consenso si manifestato nell’ambito di una società

civile o politica? La domanda è tutt'altro che retorica. Infatti, che il consenso possa essere consenso *di tutti*, è da escludere: ostano a ciò non solo le infermità di salute e gli impegni di affari che, in una società numerosa, necessariamente impediranno a molti di partecipare alla vita pubblica, ma, ancor più, «la varietà di opinioni e il contrasto d'interessi che inevitabilmente han luogo in ogni collettività». Tenuto conto di ciò, l'unanimità è un obiettivo impossibile da raggiungere, e se qualcuno pretendesse di governare una società politica sulla base dell'unanimità dei suoi membri, «l'entrare in società a tali condizioni equivarrebbe – dice Locke con sarcasmo – all'entrata di Catone a teatro, che vi entrava soltanto per uscirne» (T II, 98). Escluso quindi che l'unanimità sia possibile, l'unico modo possibile per governare una comunità sulla base del consenso è la "regola della maggioranza". «Quando un gruppo di uomini hanno così consentito a costituire un'unica comunità o governo, sono con ciò senz'altro incorporati e costituiscono un unico corpo politico, in cui la maggioranza ha diritto di deliberare e di decidere per il resto» (T II, 95; e cfr. 99).

Ancora: se il potere civile o politico deve essere fondato sulla fiducia e sul consenso, esso non può essere illimitato, bensì deve essere limitato in modo circostanziato e preciso. I limiti fissati esplicitamente da Locke sono quattro.

In primo luogo il potere civile o politico, in quanto viene istituito dagli uomini al fine di proteggere la loro vita, la loro libertà e i loro beni, non può avere più diritti di quelli che gli vengono trasmessi. Si tratta di diritti naturali inviolabili, e «le obbligazioni della legge di natura – dice Locke – non cessano nella società, ma in molti casi diventano più coattive, e per mezzo delle leggi umane hanno connesse con sé penalità note a costringerle ad osservarle» (T II, 135). Il che significa che le leggi positive devono essere modellate sulle leggi naturali e rifletterle pienamente. La filosofia politica di Locke è quindi una delle «forme più tipiche e radicali di giusnaturalismo», poiché le leggi naturali formano la materia della regolamentazione, e le leggi positive sono solo «norme secondarie o di organizzazione miranti a garantire l'adempimento delle leggi naturali»[17].

In secondo luogo, il potere civile o politico non può «governare con decreti estemporanei ed arbitrari, ma è tenuto a dispensare la giustizia e a decidere intorno ai diritti dei sudditi, con leggi promulgate e fisse e giudici autorizzati e conosciuti» (T II, 136). È questo il principio di legalità, che deve garantire sia la certezza del diritto sia l'eguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge[18]. «E perciò – dice Locke – quale che sia la forma della società politica, il potere dominante deve governare in base a leggi dichiarate e conosciute, e non in base a

ordini estemporanei e decisioni indeterminate» (T II, 137).

In terzo luogo, il potere civile o politico non può togliere a chicchessia una parte, anche minima, della sua proprietà personale senza il suo consenso. Se fosse altrimenti, «si dovrebbe supporre che, coll'atto di entrare in società, si perda ciò che costituiva il fine per cui si è entrati in società: assurdità troppo grossolana perché possa essere ammessa da alcuno» (T II, 138). Gli uomini, infatti, hanno convenuto di edificare la società civile per tutelare meglio la loro proprietà, la quale, quindi, non può essere violata da alcuno, in nessuna situazione.

In quarto luogo, il potere civile o politico «non può trasferire il potere di fare leggi in altre mani, perché, in quanto esso non è che un potere delegato dal popolo, coloro che ce l'hanno non possono passarlo ad altri» (T II, 141).

Con questi limiti precisi posti al potere civile o politico, Locke ci ha dato il nucleo essenziale della teoria dello Stato che noi chiamiamo liberale. Ma in che cosa consiste per Locke il potere civile o politico, che talvolta egli chiama anche «potere supremo»? Esso è in primo luogo ed essenzialmente il potere legislativo, il quale è «supremo» non, beninteso, perché illimitato, bensì perché superiore al potere esecutivo. E infatti i rapporti fra legislativo ed esecutivo completano e concludono l'immagine lockiana dello Stato liberale.

Che, per Locke, legislativo ed esecutivo debbano essere separati, non c'è dubbio, poiché al primo spetta il compito di fare le leggi, al secondo di farle eseguire (si tratta dunque di funzioni nettamente distinte). Così come non c'è dubbio sul fatto che i due poteri non devono essere semplicemente coordinati, ma il secondo (il potere esecutivo) deve essere subordinato al primo (il potere legislativo). A questa tematica Locke dedica un intero capitolo del *Secondo trattato*, il XIII, intitolato appunto *Della subordinazione dei poteri della società politica*. «In ogni caso – egli dice – sin che il governo sussiste, il potere supremo è il legislativo, perché ciò che può dar leggi ad altri deve necessariamente essergli superiore» (T II, 150; e cfr. 132 e 134). E ancora, a proposito della inferiorità dell'esecutivo rispetto al legislativo: «Il potere esecutivo, quando non sia collocato in una persona che abbia anche parte nel legislativo, è evidentemente subordinato e responsabile verso di questo, e può essere mutato e trasferito a piacimento» (T II, 152). Con queste poche proposizioni, semplici e chiare, Locke ha posto i fondamenti di quella dottrina costituzionale che sarà la base di tutti i moderni Stati parlamentari.

Certo, può destare sorpresa il fatto che Locke non menzioni, nella sua teoria dei poteri, il potere giudiziario. Tanto più che, come si ricorderà, l'inconveniente

più grave dello stato di natura è proprio la mancanza di giudici che facciano osservare le leggi e comminino le giuste pene per la loro infrazione. Perciò stupisce che il capitolo XII del *Secondo trattato* si intitoli *Del potere legislativo, esecutivo e federativo della società politica.* Nella elencazione dei poteri non solo non figura il potere giudiziario, ma ne figura un altro, il potere federativo. Quale significato attribuire a tutto ciò?

In realtà non si tratta di una incongruenza grave (anche se bisogna riconoscere che a volte le formulazioni di Locke lasciano a desiderare se considerate da un punto di vista di tecnica giuridica). A veder bene (come è già stato notato), Locke concepisce il potere giudiziario come parte essenziale del potere legislativo[19]. E infatti egli dice che «l'autorità legislativa o suprema non può assumersi il potere di governare con decreti estemporanei ed arbitrari, ma è tenuta a dispensare la giustizia e a decidere intorno ai diritti dei sudditi, *con leggi promulgate e fisse, e giudici autorizzati e conosciuti*» (T II, 136; e cfr. sez. 39). Dunque, il potere legislativo esplica due attività diverse, ma complementari e inscindibili: quella di emanare le leggi e quella di farle applicare; ovvero, come si è detto, la funzione giudiziaria è interna o inerente a quella legislativa, e proprio perciò partecipa della importanza e della essenzialità di questa.

Quanto al potere federativo che è «il potere di guerra e di pace, di fare leghe e alleanze e ogni altro negoziato con tutte le persone e le comunità estranee alla società politica» (T II, 146), esso è manifestamente una parte del potere esecutivo; infatti Locke precisa che, sebbene «il potere esecutivo e quello federativo di ogni comunità siano realmente distinti in sé, tuttavia è difficile separarli e collocarli contemporaneamente nelle mani di persone distinte» (T II, 148; e cfr. 147).

Da tutto ciò si evince che i poteri fondamentali della società politica sono essenzialmente due: il legislativo-giudiziario e l'esecutivo, e che il secondo è nettamente subordinato al primo. Ciò significa che se il potere esecutivo, «essendo in possesso della forza della società politica», si serve di questa forza contro il potere legislativo (impedendogli di riunirsi e di deliberare, oppure ignorandone e stravolgendone le decisioni), esso si pone «in stato di guerra col popolo, che ha il diritto di stabilire il suo legislativo nell'esercizio del suo potere», anche con l'uso della forza, poiché «in ogni situazione e condizione, il vero rimedio contro la forza destituita di autorità è opporvi la forza»(T II, 155). Ma anche il legislativo, a sua volta, essendo «un potere fiduciario di deliberare in vista di determinati fini», e avendo il proprio fondamento nella fiducia e nel consenso del popolo, può essere rimosso dal popolo, quando quest'ultimo vede

che «il legislativo delibera contro la fiducia in esso riposta» (T II, 149). Se infatti il legislativo, o per sconsideratezza o per ambizione o per corruzione, attenta alla proprietà dei cittadini (in senso lato: alla loro vita, alla loro libertà, ai loro averi), «con questa infrazione della fiducia perde il potere che il popolo ha posto nelle sue mani per fini del tutto opposti, e questo potere ritorna al popolo, che ha il diritto di riprendere la sua libertà originaria, e provvedere, con l'istituzione di un nuovo legislativo, secondo che ritiene opportuno, alla propria sicurezza e tranquillità, che è il fine per cui si trova in società»(T II, 222). Con ciò Locke ha pienamente giustificato il "diritto di resistenza" contro la tirannide, sia questa dovuta all'alterazione del legislativo da parte del re, o sia dovuta all'infrazione del mandato commessa dal legislativo medesimo.

A quanti obiettano, contro il "diritto di resistenza", che, essendo il popolo ignorante e sempre malcontento, non si può porre il fondamento del governo nell'instabile opinione, e nell'umore incerto del popolo, perché significherebbe esporlo a rovina sicura, Locke risponde che è esattamente il contrario. Differenziandosi anche qui nettamente da Hobbes (per il quale «la natura degli uomini è soggetta a desiderare novità», e perciò «spesso l'esempio di un governo differente in una nazione vicina dispone gli uomini ad alterare la forma già stabilita del proprio»[20]), Locke ritiene invece, con grande equilibrio e realismo, che «gli uomini non cambiano le loro antiche forme di governo così facilmente come alcuni vorrebbero insinuare», e che anzi «difficilmente si convincono a emendare i difetti riconosciuti nella costituzione a cui sono stati abituati» (T II, 223). C'è, insomma, una certa «lentezza e avversione del popolo ad abbandonare le sue vecchie costituzioni», sicché anche «gravi errori dei governanti, molte leggi ingiuste e inopportune, e tutti i falli della fragilità umana, saranno sopportati dal popolo senza rivolta o mormorazione» (T II, 225). Solo una lunga serie di abusi, di prevaricazioni e di inganni, tutti tendenti al medesimo scopo – quello di privare il popolo dei suoi diritti –, renderanno inevitabile la ribellione di quest'ultimo. Inevitabile, ma anche legittima. Infatti, «chiunque usa la forza senza diritto, come in società fanno tutti coloro che usano la forza fuori della legge, si pone in istato di guerra con coloro contro cui usa la forza, e in questo stato tutti i vincoli precedenti sono annullati, ogni altro diritto cessa, e ognuno ha il diritto di difendersi e di resistere all'aggressore» (T II, 232).

3. Un principio irrinunciabile: la tolleranza

Questo il vasto disegno politico-istituzionale tracciato da Locke, nel quale confluiscono esigenze sociali e politiche nonché aspirazioni ideali e culturali manifestatesi in vario modo e in varia misura lungo un secolo di tormentata storia inglese. Sotto questo profilo (cioè sotto il profilo dei contenuti e delle conclusioni) Locke è forse meno originale di quanto si pensi di solito, in quanto quasi tutti i temi da lui trattati erano al centro di una letteratura e di una libellistica copiosissime. E tuttavia non si può non riconoscergli il merito di aver raccolto i molti fili prodotti da una realtà sociale, culturale e politica variegata e complessa, e di averli intrecciati in una costruzione teorica che colpisce sia per la sua sottigliezza che per la sua misura, sia per la sua concretezza (che è realistica, e non velleitaria valutazione della situazione del suo tempo), sia per il suo respiro ideale, capace di prospettare soluzioni valide non per un Paese soltanto[21], ma per tutti i Paesi giunti a un certo grado di sviluppo e per un intero ciclo storico. La concezione del potere *limitato*, che non può ledere i diritti naturali degli individui, i quali, nell'atto di entrare in società, li conservano tutti (tranne uno: quello di farsi giustizia da soli), e anzi edificano la società civile per garantire meglio quei diritti; la legittimazione del potere civile o politico sulla base della fiducia e del consenso dei sudditi; la distinzione-subordinazione dei poteri dello Stato, in cui il legislativo è il potere supremo, separato dall'esecutivo, che gli è nettamente subordinato, i limiti precisi posti al legislativo, che è sì il potere supremo, ma non per questo è un potere illimitato: tutto ciò configura una concezione dello Stato in cui il cittadino è difeso nei confronti dello Stato medesimo, e gode di precise e rigorose garanzie rispetto a esso. Tali garanzie lo pongono al riparo dai pericoli del dispotismo, da qualunque parte essi provengano.

In questa concezione è implicita anche una precisa distinzione fra sfera sociale e sfera politica. È vero che Locke usa indifferentemente i termini *civile* e *politico* («società civile o politica», egli dice); ma per lui ciò non significa certo che lo Stato proietti la propria ombra o esplichi il proprio intervento in tutte le sfere della società civile. Qui, infatti, oltre alle sette e alle chiese, ci sono anche «società costituite dai filosofi per la scienza, o da mercanti per il commercio, o da uomini di mondo per discorrere e conversare insieme»[22]. La sfera economica, la sfera spirituale e quella culturale: tutti questi settori vivono di vita autonoma, e il loro progresso è tanto più sicuro quanto meno lo Stato interviene in essi,

limitandosi a tutelare le regole della convivenza fra gli individui. Questa è certo una concezione puramente negativa dello Stato (lo Stato – come è stato detto – concepito come "guardiano notturno"); una concezione che potrà apparire per certi versi anche angusta e utilitaristica. Ma – a parte il fatto che essa va collocata nel suo tempo e valutata per quello che è stata e per quello che ha significato effettivamente, ovvero come la conclusione di una lotta secolare contro il dispotismo – bisogna anche coglierne l'ispirazione profondamente costruttiva. La fiducia nella creatività della personalità umana, che, per poter esprimere il meglio di sé, deve essere libera; la fiducia nella sua capacità di produrre valori, idee, soluzioni nuove sul piano culturale e politico, nonché di assicurare ricchezza e abbondanza per tutti sul piano economico. Quando si sono frequentate lungamente le opere di Locke, – ha osservato giustamente Polin – quando le si è prese e riprese in tutte le direzioni, si ricava l'impressione di un grande sforzo di giustizia molto ragionevole, molto riflesso, molto misurato, ma molto umano. Sembra che, se non il tema costante, per lo meno la soluzione costante dei problemi lockiani risieda nell'instaurazione della giustizia fra gli uomini attraverso gli uomini, e il più possibile per tutti gli uomini[23]. È una conclusione, questa, che non si può non condividere, a dispetto di tutte le critiche di gretto egoismo e di angusto classismo, che sono state spesso rivolte al filosofo inglese.

Nella mia esposizione non ho certo taciuto gli aspetti e i contenuti "borghesi" della concezione politica di Locke: in primo luogo la sua teoria della proprietà privata illimitata ovvero la giustificazione teorica dell'accumulazione illimitata di ricchezza (che produce, però, un forte sviluppo economico). A ciò si può aggiungere la concezione, che Locke ebbe in comune con la cultura del suo tempo, della povertà come vizio e depravazione morale, da trattare quindi solo con severi provvedimenti di carattere amministrativo[24]. Ma sarebbe non solo sbagliato, bensì assurdo pensare che tutto questo diminuisca il significato e l'importanza della concezione lockiana del potere politico come potere limitato, e limitato perché fondato sulla fiducia e sul consenso; che diminuisca la sua teoria della separazione dei poteri, la sua piena giustificazione del diritto di resistenza ecc.

Né è certo in contrasto con la teoria politica di Locke la sua concezione della tolleranza, che ne costituisce anzi il completamento spirituale, poiché, come è stato giustamente detto, il liberalismo lockiano «non si riduce alle strutture costituzionali dello Stato, ma è anche un'etica»[25].

L'affascinante *Epistola sulla tolleranza* (1689) costituisce uno dei testi

fondamentali del pensiero liberale. In essa Locke svolge e ragiona una distinzione che a noi sembra oggi ovvia ed elementare, ma che ha richiesto secoli di lotte e di sofferenze per affermarsi: la distinzione fra sfera civile e sfera religiosa. Chiave di volta di tutto il discorso è la seguente: il potere del magistrato civile è un potere *coattivo* (anche se fondato sul consenso della maggioranza), ovvero è un potere che deve imporre, anche con la forza, determinate regole (le leggi); le istituzioni religiose possono esercitare invece solo un magistero spirituale, dunque possono solo convincere, non costringere. Locke esprime tutto ciò in modo semplice e senza declamazioni retoriche, ma proprio per questo tanto più efficace. «La cura delle anime – egli dice – non può appartenere al magistrato civile, perché tutto il suo potere consiste nella costrizione. Ma la religione vera e salutare consiste nella fede interna dell'anima, senza la quale nulla ha valore presso Dio. La natura dell'intelligenza umana è tale che non può essere costretta da nessuna forza esterna. Si confischino i beni, si tormenti il corpo con il carcere e la tortura, tutto sarà vano, se con questi supplizi si vuole mutare il giudizio della mente sulle cose»[26]. «Occorre luce perché muti una credenza dell'anima; e la luce non può essere data in nessun modo da una pena inflitta al corpo»[27]. Perciò i confini tra sfera civile e sfera religiosa sono fissi e irrevocabili. «Chi vuol confondere le due società, completamente diverse per la loro origine, per il fine che si propongono, per i loro contenuti, mescola due cose così separate come il cielo e la terra»[28].

Fissati in questo modo i confini invalicabili fra sfera civile e sfera religiosa, fra sfera politica e sfera spirituale, Locke sottolinea che una Chiesa è una società libera e volontaria, la quale esiste accanto ad altre Chiese, che sono parimenti società libere e volontarie. Anche i rapporti fra le varie Chiese, dunque, debbono essere regolati dalla più larga tolleranza. Certo, ogni Chiesa ritiene di avere il monopolio della verità e della fede; ma se questa convinzione è comprensibile, essa non è nulla di più di una convinzione soggettiva, o di gruppo, ché, dice Locke con fine ironia, «ogni Chiesa è ortodossa per se stessa, ed erronea ed eretica per gli altri»[29].

Che una Chiesa, ogni Chiesa sia una società libera e volontaria, è confermato dal fatto che nessuno nasce membro di una Chiesa, altrimenti la religione dei padri perverrebbe a ogni uomo per diritto ereditario, insieme con la proprietà, e ciascuno dovrebbe la propria fede ai propri natali: ma non si può pensare nulla di più assurdo di questo, solo che si abbia della fede non un concetto esteriore ed estrinseco, bensì fondato sull'interiorità e sulla luce dell'anima. In realtà, l'uomo per natura non è costretto a far parte di nessuna Chiesa, non è legato a nessuna

setta. Egli entra spontaneamente nella comunità religiosa nella quale crede di aver trovato la vera religione e il culto gradito a Dio. La speranza di salvezza che vi si trova, come è l'unica ragione per entrare in una Chiesa, così è anche l'unico criterio per rimanervi. Se scoprirà qualcosa di erroneo nella dottrina, o di incongruo nel culto, dovrà sempre essergli aperta la possibilità di uscire dalla Chiesa, con la stessa libertà con cui vi era entrato.

Certo, ogni Chiesa ha il diritto di fissare i propri principi dogmatici, di stabilire determinate regole di culto valide per tutti i suoi adepti, di darsi un'organizzazione, e di espellere dal proprio seno coloro che non si conformano a tutto ciò. Ma deve trattarsi solo e soltanto di una esclusione (o di una scomunica) del tutto priva di effetti sul piano civile. Dice Locke: «Bisogna badare che al decreto di scomunica non si accompagni nessuna violenza verbale o di fatto, e nessun danno inflitto al corpo o ai beni di colui che è cacciato. […] La scomunica non priva e non può privare lo scomunicato di nessuno dei beni civili che egli possedeva privatamente: essi sono tutti inerenti alla sua condizione civile e sono sottoposti alla tutela del magistrato»[30].

E tuttavia l'idea lockiana di tolleranza, nonostante il suo ampio respiro ideale e la sua modernità civile, conosce due limiti ben precisi. Dalla tolleranza devono essere esclusi i «papisti» (cioè i cattolici) e gli atei. I primi perché riconoscono l'autorità di un solo sovrano, il papa, e sono pronti a disubbidire in qualunque momento al proprio magistrato civile, o perfino a pretendere di destituirlo; i secondi perché, negando che ci sia una divinità, nulla possono riconoscere di stabile o di sacro, né una promessa, né un patto, né un giuramento, ovvero disconoscono tutti i legami della società[31]. Con questi due limiti, Locke pagava un prezzo al proprio tempo: nel primo caso a una particolare situazione politico-religiosa; nel secondo caso, alla propria cultura cristiana, da lui profondamente sentita e vissuta[32]. Ma pur con questi limiti, egli ha posto le fondamenta di una concezione della tolleranza che costituisce un patrimonio ideale irrinunciabile del mondo moderno.

1. J. LOCKE, *Due trattati sul governo*, a cura di L. Pareyson, UTET, Torino 1960, sez. 3 (d'ora in poi indicheremo i *Due trattati* rispettivamente con le sigle T I e T II, seguite da un numero per la sezione).
2. Cfr T II, 124, 134, 138, 222 ecc.
3. H.J. LASKI, *The Rise of European Liberalism*, cit., trad. it., cit., p. 83.
4. Si veda, a questo proposito, C.A. VIANO, *I rapporti tra Locke e Shaftesbury e le teorie economiche di Locke*, in «Rivista di filosofia», 1958, pp. 69-84.
5. E cfr. T II, 37 e 58.
6. Su questo punto si veda L. STRAUSS, *Natural Right and History*, Chicago 1953, trad. it. *Diritto naturale e storia*, Neri Pozza, Venezia 1957, p. 236, e C.B. MACPHERSON, *The Political Theory of*

Possessive Individualism. Hobbes to Locke, Oxford 1962, trad. it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Isedi, Milano 1973, pp. 234 ss.

7. È appena il caso di sottolineare che qui Locke anticipa uno dei temi centrali del liberalismo economico, che G. Myrdal ha delineato felicemente in questo modo: «L'aspirazione al guadagno è una forza posta dalla Provvidenza nella natura umana che opera per il vantaggio e per l'utilità di tutti, solo se si lascia agire liberamente. Se qualcuno si sforza di aumentare il suo reddito, ciò avviene contemporaneamente a vantaggio di tutti gli altri; egli infatti non lo può aumentare senza offrire ai suoi simili servigi migliori e a più buon mercato dei suoi concorrenti. […] Nel liberalismo classico queste idee ricevono una tinta quasi religiosa. Adamo Smith ha dato loro immortale espressione nella parole, continuamente citate, che «il singolo è condotto da una mano invisibile a realizzare uno scopo che non era parte delle sue intenzioni». (G. MYRDAL, *The Political Element in the Development of Economic Theory*, London 1953, trad. it. *L'elemento politico nella formazione delle dottrine dell'economia pura*, Sansoni, Firenze 1953, p. 78).

8. Cfr. T II, 6: «lo stato di natura è governato dalla legge di natura, che obbliga tutti: e la ragione, ch'è questa legge, insegna a tutti gli uomini, purché vogliano consultarla» ecc. E cfr. T II, 136 (la legge naturale si trova «nelle menti degli uomini»), e T II, 124 (essa è «evidente e intelligibile a ogni creatura ragionevole»).

9. Uso questo termine, consapevole della sua genericità e imprecisione. Perché esso divenga una categoria sufficientemente esplicativa occorre, in questo caso, fare riferimento ai rappresentanti della *gentry*, che nell'Inghilterra del Seicento, dopo due rivoluzioni, avevano elaborato una nuova concezione della proprietà, vista come un investimento produttivo. Su ciò si veda C.A. VIANO, *I rapporti tra Locke e Shaftesbury*, cit.

10. E cfr. la sez. 8: «L'uomo […] ha per natura il potere non soltanto di conservare la sua proprietà, e cioè la propria vita, libertà e fortuna», ecc.

11. Sul problema della definizione "ampia" di proprietà in Locke, si veda la polemica di J. Viner contro Macpherson (il quale insiste unilateralmente sulla definizione più ristretta) in «Canadian Journal of Economics and Political Sciences», 1963, pp. 548 ss. L'articolo di Viner è ricco di fini osservazioni.

12. J. LOCKE, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, a cura di C.A. Viano, Taylor, Torino 1961, p. 113.

13. Cfr. T II, 19: «qui abbiamo chiara la differenza tra lo stato di natura e lo stato di guerra, i quali, per quanto taluni li abbiano confusi, sono così distanti fra loro come lo sono uno stato di pace, benevolenza, assistenza e conservazione reciproca, e uno stato di ostilità, malvagità, violenza e reciproca distruzione». Ma subito dopo, nella sez. 20, Locke afferma che nello stato di natura «per mancanza di leggi positive e di giudici forniti d'autorità a cui appellarsi, *lo stato di guerra, una volta cominciato, continua*». Acute osservazioni sulle difficoltà che a un certo punto insorgono nello stato naturale per la convivenza pacifica degli uomini, in W. EUCHNER, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Frankfurt a M. 1969, trad. it. *La filosofia politica di Locke*, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 213 e ss.

14. R. FILMER, *Patriarca o il potere naturale dei re*, in appendice a J. LOCKE, *Due trattati sul governo*, cit., pp. 459-460.

15. C.A. VIANO, *John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo*, Einaudi, Torino 1960, p. 209.

16. Cfr. N. BOBBIO, *Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, Torino 1963, p. 253.

17. *Ivi*, pp. 259-260.

18. *Ivi*, p. 260.

19. Cfr. N. BOBBIO, *op. cit.*, la cui interpretazione seguo.

20. T. HOBBES, *Leviathan*, II, XXIX, 9.

21. È bene ricordare, a questo proposito, che i *Due trattati sul governo* non sono stati composti da Locke, come si è creduto per molto tempo, nel corso del 1689, quasi a giustificare, sul piano dottrinale, il modello della monarchia costituzionale inglese che aveva testé trionfato. In realtà, come ha mostrato un attento studioso di Locke, P. Laslett (nella introduzione alla edizione critica da lui curata, Cambridge 1960), i *Due trattati* sono stati composti circa dieci anni prima della loro pubblicazione, e quindi, come ha osservato Cranston, non già «dopo l'evento per giustificare una rivoluzione, ma prima dell'evento, per promuovere una rivoluzione» (M. CRANSTON, *John Locke. A Biography*, London 1957, p. 208.).

22. J. LOCKE, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, cit., p. 144.
23. R. POLIN, *La politique morale de John Locke*, Paris 1960, p. 250.
24. Cfr. H.R. FOX BOURNE, *The Life of John Locke*, London 1876, vol. II, p. 378.
25. N. MATTEUCCI, *Alla ricerca dell'ordine politico*, il Mulino, Bologna 1984, p. 143.
26. J. LOCKE, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, cit., p. 114.
27. *Ivi*, p. 115.
28. *Ivi*, pp. 121-122.
29. *Ivi*, p. 123.
30. *Ivi*, pp. 118-119.
31. *Ivi*, pp. 141-142.
32. Su ciò si vedano le fini osservazioni di M. FIRPO, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna dalla Riforma protestante a Locke*, Loescher, Torino 1989, pp. 259-260.

2.
Montesquieu. Occorre che il potere freni il potere

SINGOLARE IL DESTINO DELL'OPERA di Charles-Louis de Secondat, barone di La Brède e di Montesquieu (1689-1755). Il suo influsso sul pensiero politico e sulla storia politica è stato enorme. Basti pensare che le prime costituzioni scritte, la Costituzione americana del 1776 e quella francese del 1791, si considerano applicazioni della sua teoria della separazione dei poteri[1]. E tuttavia il pensatore francese è stato considerato dalla maggior parte degli studiosi e degli storici tanto geniale quanto contraddittorio, tanto acuto quanto incoerente. In definitiva, gli si è riconosciuta importanza più per i suoi contributi al pensiero sociale (per es., per il rapporto da lui istituito fra clima e ambiente naturale da un lato e istituzioni politiche dall'altro) che per la forza della sua dottrina politica. Anzi, si è addirittura pensato che una dottrina politica in senso stretto, cioè coerente e organica, non sia mai stata elaborata da Montesquieu, la cui opera principale, lo *Spirito delle leggi* (1748), sarebbe caratterizzata nei primi dieci libri da un'ispirazione repubblicana, salvo poi a diventare improvvisamente, nel famoso libro undicesimo, un'apologia della monarchia inglese: senza che si possa dare, apparentemente, alcuna ragione di questo brusco passaggio. E se una ragione si può dare – si è pensato – essa va a tutto discapito del rigore del pensatore di La Brède. Il quale avrebbe scritto i primi dieci libri del suo capolavoro quando era ancora sotto l'influsso della cultura e della tradizione classica. Senonché i suoi lunghi viaggi in Italia e in Inghilterra, effettuati negli anni 1727-'30, gli avrebbero permesso di conoscere a fondo la realtà delle repubbliche italiane, più vicine al dispotismo che alla virtù, e di apprezzare invece la libertà che caratterizzava il sistema politico inglese. Di qui l'undicesimo libro dello *Spirito delle leggi*, nato da un'ispirazione politica affatto diversa da quella dei primi libri

e inconciliabile con essi[2].

D'altro canto, la dimostrazione fornita da altri studiosi che lo *Spirito delle leggi* è stato interamente scritto dopo i viaggi dell'Autore, e che esso è nel suo insieme posteriore al 1734[3], lungi dal chiarire il problema, lo ha reso, se possibile, ancora più ingarbugliato.

Ma, dopotutto, perché sprecare tempo e fatica per cercare un ordine là dove esso non c'è assolutamente, per scoprire un filo conduttore là dove esso è manifestamente assente? «La composizione dello *Spirito delle leggi* – ha scritto tra gli altri uno studioso serio ed equilibrato come Sabine – è durata diciassette anni almeno, e tutti hanno riconosciuto che le parti che costituiscono quest'opera sono molto disparate. Le osservazioni occasionali sull'Inghilterra nei libri dal I al X non suggeriscono affatto quanto è detto della costituzione inglese nel libro XI, e la trattazione della costituzione romana alla fine di questo libro, dopo la scoperta della separazione dei poteri, è molto diversa dalle osservazioni precedenti sull'antica repubblica». Certo, l'amore di Montesquieu per la libertà politica – il solo entusiasmo di un temperamento altrimenti freddo – era nella migliore tradizione del XVII secolo, ma egli sviluppò un'analisi frettolosa e superficiale dei princìpi costituzionali della libertà. Quanto a quel poco di sistematicità che è dato rintracciare nello *Spirito delle leggi*, essa consiste soltanto, secondo Sabine, nel seguire le modificazioni delle istituzioni a seconda delle forme di governo, e le variazioni richieste in ciascuna di esse dalle circostanze fisiche o sociali[4].

Questo il giudizio di uno degli storici del pensiero politico più autorevoli e accreditati (e tralasciamo chi, come Laski, ha creduto di poter scrivere un'opera sul liberalismo europeo, citando Montesquieu tre volte in tutto, in contesti affatto secondari)[5]. Va da sé che, sulla base di questo giudizio, riesce difficile capire perché mai al filosofo di La Brède si sia richiamata tanta parte del pensiero liberale, e perché mai egli eserciti ancor oggi un grande fascino, come la forte ripresa degli studi su di lui sta a dimostrare. A queste domande potremo dare forse una risposta soddisfacente dopo aver ricostruito alcuni temi essenziali della sua riflessione politica, e dopo aver afferrato il filo che quei temi salda intimamente l'uno all'altro.

1. La tipologia dei governi

Il primo grande contributo di Montesquieu al pensiero politico consiste nell'avere profondamente innovato, anzi nell'avere rivoluzionato la tipologia dei governi.

Nello *Spirito delle leggi* egli distingue infatti tre diverse forme di governo: il repubblicano, il monarchico, il dispotico (e non più, aristotelicamente, il democratico, l'aristocratico, il monarchico). Della loro natura, cioè a dire della loro struttura, egli dà una caratterizzazione semplice e rapida: il governo repubblicano è quello nel quale tutto il popolo, o almeno una parte di esso, detiene il potere supremo (nel primo caso si ha una democrazia, nel secondo un'aristocrazia); il governo monarchico è quello nel quale governa uno solo, ma secondo leggi fisse e stabilite; nel governo dispotico, invece, uno solo, senza leggi né freni, trascina tutto e tutti dietro la sua volontà e i suoi capricci (T II, 1)[6].

Alla luce di questa tipologia la repubblica democratica è l'unica forma di reggimento politico in cui il popolo nella sua interezza è tanto sovrano quanto suddito, e la volontà del sovrano è il sovrano stesso. E tuttavia, nonostante questi caratteri della repubblica democratica, che sembrano farne la forma politica più perfetta (in quanto essa realizza la piena coincidenza di sovrano e di suddito) e che paiono adombrare il modello della democrazia antica, Montesquieu non concepisce affatto questa forma di governo come una democrazia diretta. Sebbene faccia diversi riferimenti alle antiche *pòleis*, egli afferma che «il popolo che gode del potere supremo deve fare da solo tutto ciò che può fare bene; e ciò che non può fare bene deve affidare ai suoi ministri» (II, 2). Il popolo, per es., sa scegliere in maniera ammirevole coloro ai quali deve affidare parte della propria autorità (esso sa benissimo che un tale è stato sovente in guerra, che ha ottenuto questo o quel successo: dunque il popolo è capacissimo di eleggere un generale; oppure sa che il tal giudice è assiduo, che molta gente esce soddisfatta dal tribunale, che nessuno lo ha mai sospettato di corruzione: dunque il popolo è capacissimo di eleggere un pretore; e così via); e tuttavia il popolo è incapace «di condurre un affare, di riconoscere i luoghi, le occasioni, i momenti propizi, e di approfittarne», cioè è incapace di fare politica in prima persona, direttamente e senza mediazioni. Su questo punto fondamentale Montesquieu non ha dubbi, e lo sottolinea più volte con grande energia: «Come la maggior parte dei cittadini – egli dice – sono abbastanza sicuri di sé per eleggere, ma non per essere eletti, così il popolo ha sufficiente capacità per farsi render conto della gestione altrui,

ma non per amministrare direttamente. Occorre che gli affari procedano, e con un moto che non sia né troppo lento, né troppo veloce. Ma il popolo è sempre troppo, o troppo poco attivo. Talvolta con centomila braccia travolge ogni cosa, talaltra con centomila piedi non va più spedito di un insetto». Si tratta, come si vede, di una valutazione assai realistica e disincantata della massa popolare, alla quale non viene riconosciuta la capacità di esercitare direttamente il potere politico, in quanto essa manca delle necessarie attitudini. Il fatto è che il popolo «per natura sua agisce spinto dalla passione», sicché «deve essere illuminato dalle persone più importanti e tenuto in rispetto dalla gravità di alcune personalità» (II, 2).

Queste affermazioni di Montesquieu sono assai significative. Esse dimostrano infatti che, nonostante una certa idealizzazione che, indubbiamente, egli fa della repubblica, non si lascia però mai sedurre da utopie ispirate al modello della democrazia diretta. Pur tenendo fermo il principio della sovranità popolare, egli vede il popolo non in termini mitici, bensì in termini realistici, al di fuori di qualunque idealizzazione (il popolo è sempre spinto dalle passioni). Perciò egli attribuisce un grande peso agli istituti della rappresentanza nonché al ruolo di quelle che noi oggi chiameremmo le *élites*, le quali hanno il compito fondamentale di illuminare la massa popolare. In questo non c'è nessuna forma di paternalismo, perché in Montesquieu non viene mai meno la convinzione che nella repubblica il fondamento della sovranità risiede nel popolo, al quale i rappresentanti da esso nominati devono rispondere del loro operato.

Quanto alla monarchia (e qui il referente storico è fondamentalmente la monarchia francese), in essa, come abbiamo visto, «uno solo governa grazie a leggi fondamentali». È superfluo sottolineare l'importanza di queste «leggi fondamentali» (o costituzionali, con linguaggio più moderno): senza di esse, infatti, non ci sarebbe monarchia, bensì, piuttosto, dispotismo. Ma, accanto alle leggi fondamentali, in questa forma di governo anche i poteri o corpi intermedi (nobiltà, città, clero, ecc.) hanno un ruolo molto importante, tanto importante che essi, dice Montesquieu, «costituiscono la natura del governo monarchico» (II, 4). D'altro canto, senza i poteri intermedi («subordinati e dipendenti» li definisce l'Autore: ma si tratta di una aggiunta fatta sul testo approntato per la stampa, per evitare infortuni con la censura) non sarebbero concepibili neppure le leggi fondamentali, in quanto queste «suppongono necessariamente dei canali mediani attraverso i quali scorre il potere». In altre parole, senza i poteri o corpi intermedi – con i loro diritti, le loro prerogative e i loro privilegi – nello Stato esisterebbe soltanto la volontà momentanea e capricciosa di uno solo (il

monarca), cioè non esisterebbe nulla di stabile o di fisso, ovvero non ci sarebbe una ricca e “resistente” articolazione della società civile, capace di controbilanciare l’autorità regia. «Abolite in una monarchia – afferma Montesquieu in modo lapidario – le prerogative dei signori, del clero, della nobiltà e delle città, ed avrete ben presto o uno Stato popolare o uno Stato dispotico» (II, 4).

Signori, clero, nobiltà e città, con relativi diritti e prerogative, sono dunque i poteri o corpi intermedi la cui esistenza è essenziale per condizionare il potere regio. L’inclusione del clero nei corpi intermedi potrà forse sorprendere in un pensatore che appartiene al secolo dei lumi; ma Montesquieu attribuisce ad esso una grande importanza in quel complicato meccanismo che è la monarchia, se la si vuole preservare dalla tentazione dell’assolutismo. «Il potere del clero – dice infatti Montesquieu – tanto è pericoloso in una repubblica, tanto è conveniente in una monarchia, soprattutto se essa tende al dispotismo» (II, 4). Questa affermazione assume un significato più preciso e illuminante, se si tiene presente che la monarchia alla quale Montesquieu pensa qui è, come abbiamo detto, la monarchia francese del suo tempo. Non si deve dimenticare infatti un dato storico-politico elementare ma fondamentale: che il pensatore di La Brède poté, come Voltaire, intravedere gli ultimi splendori del regno di Luigi XIV, assistere alla crisi della reggenza e alla progressiva involuzione dello Stato assoluto[7]. In tale situazione la distruzione di tutti i poteri autonomi gli appariva come il pericolo più grave[8].

Nella monarchia, accanto ai poteri o corpi intermedi, è necessario anche un «deposito delle leggi», il quale deve risiedere «nei corpi politici che annunciano le leggi quando vengono fatte e le richiamano alla memoria quando vengono dimenticate» (II, 4). I corpi politici ai quali Montesquieu fa riferimento sono i Parlamenti (che erano, come è noto, corti di giudicatura), il cui compito essenziale consiste appunto nel render note le leggi, nel custodirle e nell’esigerne il rispetto. Compito di estrema importanza, poiché – dice significativamente l’Autore, con una esplicita polemica antiaristocratica – «l’ignoranza naturale dei nobili, la loro poca attenzione e il loro disprezzo per il governo civile, esigono l’esistenza di un corpo che tragga incessantemente dalla polvere le leggi, ove rimarrebbero seppellite». Né questo compito può essere assolto dal «consiglio del principe», il quale «non è un deposito conveniente», poiché, «per sua natura, riflette soltanto la volontà momentanea del principe» medesimo.

Inutile dire che senza «deposito delle leggi», e senza adeguati strumenti (i Parlamenti) che le custodiscano e le facciano valere, cioè senza un corpo di

giudici indipendenti, la monarchia degenera in dispotismo. «Negli Stati dispotici – sottolinea Montesquieu – ove le leggi fondamentali non esistono, non esiste nemmeno un deposito delle leggi» (II, 4), e, a maggior ragione, non esiste un corpo di giudici chiamati a farle rispettare. Infatti gli Stati dispotici non hanno regole che garantiscano chicchessia; in essi, come sappiamo, «uno solo, senza né leggi né freni, trascina tutto e tutti dietro la sua volontà e i suoi capricci».

È stato opportunamente ricordato che con questa raffigurazione del corpo dei giudici, Montesquieu raccoglieva e sviluppava la tendenza, che in quel tempo si andava affermando nei Parlamenti francesi, a rivendicare una sorta di controllo della costituzionalità delle leggi, utilizzando l'istituzione dell'*enregistrement*, della registrazione[9]. È una tendenza, questa, che i Parlamenti accentuarono nella seconda metà del XVIII secolo, richiamandosi proprio all'autorità dell'autore dello *Spirito delle leggi*[10], nel tentativo di salvaguardare il più possibile l'autonomia della società civile contro le pretese e le intromissioni del potere regio.

Fin qui Montesquieu ha esaminato la natura o piuttosto la struttura dei governi, da un punto di vista, potremmo dire, essenzialmente statico. Ma, come abbiamo rilevato sopra, già in questa prima fase della sua tipologia le novità che egli ha introdotto rispetto alla tradizione sono di grande peso. Egli, infatti, ha abbandonato del tutto il criterio di classificazione divenuto canonico da Aristotele in poi. Tale criterio era essenzialmente quantitativo, in quanto prevedeva tre forme di governo, a seconda della allocazione del potere: la monarchia (governo di uno solo), l'aristocrazia (governo di pochi), la democrazia o piuttosto la «politia» (governo di molti). Il criterio quantitativo è tanto poco significativo per Montesquieu, che monarchia e dispotismo, da un punto di vista quantitativo, si collocano sullo stesso piano, essendo l'una e l'altro governo di uno solo: ma sono due forme di governo *toto caelo* diverse, in quanto l'una è fondata su leggi fisse e stabilite, l'altro sull'assenza di leggi e sul capriccio del despota. In realtà, per il pensatore di La Brède la vera e propria discriminante passa tra repubblica e monarchia da un lato (che sono forme di governo in cui tutti i cittadini sono tutelati dagli abusi del potere) e dispotismo dall'altro (in cui il suddito è alla completa mercé del potere). Dunque, quella che interessa a Montesquieu è una distinzione di tipo qualitativo[11], fondata sui concetti di legalità e di illegalità nell'esercizio del potere politico: una distinzione fondamentale per il pensiero liberale, e che ci apparirà in tutto il suo significato e in tutta la sua portata nel prosieguo dell'analisi.

Conclusa l'osservazione della struttura dei governi, Montesquieu si propone

di scoprire i loro princìpi, cioè di individuare quei fattori che li animano e che li fanno funzionare, e quindi di considerare i governi in un quadro non più statico, bensì dinamico. «Fra la natura del governo e del suo principio – egli dice – esiste questa differenza: che è la sua natura a farlo tale, e il suo principio a farlo agire. L'una è la sua struttura particolare, l'altro le passioni umane che lo fanno muovere» (III, 1). I princìpi sono dunque della più grande importanza per intendere il concreto funzionamento dei governi.

Non possiamo soffermarci a lungo su questa parte del pensiero di Montesquieu, che esula sostanzialmente dal nostro tema. Qui basti ricordare che il principio della repubblica democratica è la virtù, la quale, spiega il filosofo, «non è una virtù morale, né cristiana, ma *politica*», ed è essenzialmente «amor di patria, amore cioè dell'eguaglianza» (V, 3): infatti nelle democrazie ci devono essere felicità e vantaggi uguali per tutti, e ciascuno deve gustare i medesimi piaceri e nutrire le medesime speranze.

Principio o molla della monarchia non è la virtù, bensì l'onore, il quale «è capace di ispirare le azioni più belle e, unito alla forza delle leggi, di condurre il governo al suo obiettivo, proprio come la stessa virtù» (III, 6). E tuttavia, nonostante questo apprezzamento positivo dell'onore, Montesquieu non può fare a meno di rilevare che fra onore e virtù c'è una differenza profonda, qualitativa, che pesa nettamente a favore della virtù. Infatti egli dice che se «nelle monarchie bene regolate, tutti saranno press'a poco buoni cittadini», un uomo virtuoso, invece, «lo si troverà di rado», poiché, «per essere un uomo virtuoso, occorre averne l'intenzione, ed amare lo Stato per se stesso, non per noi» (III, 6). E le affermazioni di Montesquieu in tal senso si potrebbero moltiplicare agevolmente[12].

Senonché, se ci si fermasse a questa esaltazione montesquiviana della virtù repubblica rispetto all'onore delle monarchie, ci si fermerebbe a metà del cammino e non si capirebbe il pensiero politico di Montesquieu in tutte le sue componenti e sfumature, in tutta la complessità e diremmo plasticità delle sue istanze. Allora sì ne nascerebbero contraddizioni insanabili: le quali però, a veder bene, appartengono meno al pensatore di La Brède che ai suoi interpreti.

In realtà, al di sopra e al di là di qualunque apprezzamento, Montesquieu introduce un criterio ben preciso, e del tutto avalutativo, per giudicare della maggiore o minore adeguatezza del governo repubblicano o di quello monarchico. «È nella natura della repubblica – egli dice – che essa non abbia che un ridotto territorio: diversamente essa non potrebbe sussistere». In una grande repubblica, infatti, vi sarebbero grandi ricchezze, e di conseguenza il bene

comune sarebbe sacrificato a mille considerazioni, a mille vantaggi ed egoismi personali; e come gli interessi vi diverrebbero particolari, così vi sarebbe poca moderazione negli spiriti. In una repubblica piccola, invece, in cui dominano l'eguaglianza e la frugalità, «il bene pubblico è più apprezzato, è meglio conosciuto, è più vicino a ciascun cittadino; gli abusi sono meno diffusi, e di conseguenza meno facili da proteggere» (VIII, 6). La repubblica democratica, quindi, conviene soltanto alle piccole città, con un piccolo territorio. Uno Stato di media grandezza, invece, deve essere retto a monarchia; e poiché esso è caratterizzato dalla ineguaglianza dei patrimoni e da una complessa articolazione sociale, richiede un delicato meccanismo politico-istituzionale (VIII, 17). Un grande impero, a sua volta, richiede un'autorità dispotica che lo governi: in esso occorre infatti che la prontezza degli ordini supplisca alla distanza dei luoghi in cui vengono inviati; che la paura impedisca la negligenza dei governatori o dei magistrati lontani; che la legge promani da una sola persona, e che muti continuamente, a seconda degli incidenti, che si moltiplicano nello Stato in proporzione della sua grandezza (VIII, 19). In conclusione: «Se la caratteristica naturale dei piccoli Stati è di essere retti a regime repubblicano, quella dei medi di essere sottomessi a un monarca, quella dei grandi imperi di essere dominati da un despota, ne deriva che, per conservare i princìpi del governo stabilito, bisogna mantenere lo Stato nei limiti che aveva in precedenza. Ne deriva ancora che questo Stato muterà di tendenze a misura che ridurrà o allargherà i suoi confini» (VIII, 20).

Questo criterio politico-istituzionale fondato sull'estensione del territorio potrà forse apparire troppo meccanico e semplicistico alla nostra mentalità e alla nostra cultura: e tuttavia esso è un criterio oggettivo, e quindi del tutto avalutativo, per decidere quale sia la forma di governo che si addice maggiormente a uno Stato. Come dire: la repubblica è certo la forma più bella di Stato, ma sarebbe un ideale campato per aria, e quindi una pura ingenuità, volerla dappertutto, a prescindere dalle condizioni fisiche e naturali (in primo luogo dall'estensione dello Stato), e conseguentemente sociali. È la monarchia, invece, che si addice agli Stati di media grandezza. Ciò significa che, se vogliamo giudicare con concretezza e realismo, dobbiamo considerare la monarchia come la forma di reggimento politico più adatta a un gran numero di Stati.

A tale criterio Montesquieu aggiunge poi altre considerazioni di carattere funzionale: per es. che il governo monarchico ha un grande vantaggio su quello repubblicano, nel senso che, poiché nel primo è uno solo a dirigere gli affari, si

ha una maggiore prontezza nell'esecuzione (V, 10). Parimenti il governo monarchico ha un grande vantaggio su quello dispotico, poiché, in quanto la sua natura richiede che il principe abbia sotto di sé vari ordini connessi alla costituzione, lo Stato è più saldo, la costituzione più incrollabile, la persona dei governanti più sicura (V, 11). Dove si vede, fra l'altro, che Montesquieu non ha dovuto attendere di scrivere il libro XI dello *spirito delle leggi* per individuare i vantaggi del governo monarchico, che qui vengono indicati in un contesto ispirato non tanto a princìpi, quanto caratterizzato, potremmo dire, dalla «verità effettuale» delle cose e delle situazioni.

E tuttavia Montesquieu non è solo uno scienziato, un osservatore freddo e spregiudicato delle diverse forme sociali e politiche. In realtà egli alterna all'analisi accurata e minuziosa dei governi (intesi in un'ampia accezione: come sistemi socio-politici), l'enunciazione dei propri ideali e delle proprie preferenze. Egli è per un verso un indagatore distaccato, che compie importanti scoperte nell'ambito della *scienza* sociale e politica; ma per un altro verso è un pensatore profondamente partecipe delle vicende del proprio Paese e del proprio tempo. I due piani (quello scientifico e quello etico-politico) sono sempre strettamente connessi in lui, senza che si confondano mai, nel senso che egli delinea il proprio ideale di governo solo dopo un'accurata indagine conoscitiva. Egli evita così le secche di una commistione fra fatti e valori, una commistione che impedirebbe di conoscere adeguatamente i primi e che ridurrebbe a pie intenzioni i secondi.

2. Governi moderati e governi immoderati

Quale sia l'ideale etico-politico di Montesquieu emerge nettamente dalla bipartizione che egli traccia fra governi moderati e governi immoderati (o dispotici), bipartizione che si colloca accanto alla tripartizione in repubblica, monarchia e dispotismo, e che si differenzia da quest'ultima perché essa è piuttosto – come è stato giustamente detto[13] – di ordine prescrittivo, mentre la tripartizione è piuttosto di ordine sistematico (e di uso storiografico).

Che cos'è un governo moderato? «Per formare un governo moderato – dice Montesquieu – occorre mettere insieme le potenze, dirigerle, moderarle, farle agire, dare, diciamo, della zavorra all'una affinché possa resistere all'altra: un capolavoro di legislazione che il caso riesce di rado a fare e che di rado si lascia fare alla prudenza» (V, 14). Governo moderato è quindi quello nel quale si ottiene un opportuno bilanciamento o equilibrio dei vari poteri e dei vari corpi che lo compongono, nel senso che l'uno limita l'altro senza prevaricare su di esso; il che significa che ciascun potere e ciascun corpo non agisce arbitrariamente, ma osserva regole ben precise e si muove all'interno di confini ben delineati.

A questo punto il pensiero corre subito alla monarchia (così come Montesquieu l'ha tratteggiata finora, ispirandosi al modello francese): è questo, infatti, il sistema di governo in cui la sovranità spetta sì al monarca, il quale detiene formalmente i tre poteri (legislativo, esecutivo e giudiziario), e tuttavia egli «governa in base a leggi fondamentali», o, come diremmo noi oggi, costituzionali, le quali limitano il suo potere e gli impediscono di governare arbitrariamente. Tale sistema di governo è poi caratterizzato, come sappiamo, dall'esistenza di corpi intermedi, opportunamente bilanciati fra loro, che concorrono, tutti insieme, a condizionare la volontà del monarca. Infine, tale sistema è caratterizzato da quello che Montesquieu chiama il «deposito delle leggi», cioè dal corpo incaricato di custodire e di far rispettare le leggi, ovvero dal corpo dei giudici, la cui indipendenza è garantita dalla venalità delle cariche[14]. Per tutti questi motivi la monarchia è il governo moderato per eccellenza.

Senonché Montesquieu afferma a chiare lettere che anche la repubblica può essere un governo moderato (V, 14). Ne segue che governi moderati possono essere sia le monarchie che le repubbliche (ove diano determinate garanzie ai cittadini, naturalmente), mentre governi immoderati sono sempre i governi

dispotici. «Non si hanno inconvenienti – dice infatti Montesquieu – quando lo Stato passa da un governo moderato a un altro governo moderato, come dalla repubblica alla monarchia, o dalla monarchia alla repubblica; ma quando cade e si precipita dal governo moderato al dispotismo» (VIII, 8). Ecco dunque il grande avversario di Montesquieu: il governo dispotico, cioè il governo immoderato per eccellenza (nonostante la giustificazione che egli in qualche misura ne ha dato col suo criterio dell'estensione del territorio). Il suo principio è la paura (III, 9), poiché in esso il despota ha un potere assoluto, e a lui i sudditi devono un'obbedienza incondizionata. Di questa forma di governo Montesquieu dà la seguente caratterizzazione, tanto precisa e distaccata, quanto sprezzante e spietata: «Negli Stati dispotici il governo per natura sua reclama un'obbedienza estrema; e la volontà del principe, una volta conosciuta, deve sortire il proprio effetto altrettanto infallibilmente di una palla gettata contro un'altra. È impossibile proporre temperamenti, modifiche, accomodamenti, rinvii, controproposte, discussioni, rimostranze, cose eguali o migliori. L'uomo è una creatura che obbedisce ad una creatura che vuole. È impossibile far presenti i propri timori circa un avvenimento futuro, quanto cercare una scusa nei capricci della fortuna per un'impresa andata a male. Agli uomini, come agli animali, non rimane che l'istinto, l'obbedienza, il castigo» (III, 10). Nel dispotismo, dunque, gli uomini sono trattati come animali, e si pretende che agiscano come tali: Montesquieu non poteva pronunciarne una condanna più eloquente e più aspra. E le ulteriori variazioni su questo tema nulla tolgono a tale condanna, bensì la illuminano di una luce, se possibile, ancora più sinistra. Per es., là dove Montesquieu dice che, «come la paura è il principio del governo dispotico, così il suo fine è la tranquillità; ma non si tratta già della pace, bensì del silenzio di quelle città che il nemico è sul punto di occupare» (V, 14). E in un altro passo egli afferma che «il principio del governo dispotico si corrompe continuamente, perché è corrotto per sua stessa natura» (VIII, 10).

Alla luce di questa bipartizione fra governi moderati e governi immoderati (o dispotici) – sviluppata già, si badi, nei primi libri dello *Spirito delle leggi* – il celebre libro XI appare tutt'altro che una brusca svolta o un salto improvviso e inesplicabile su altri lidi (anche se in questo libro, come vedremo, Montesquieu assume come punto di riferimento il modello politico inglese). Se infatti i governi moderati sono quei sistemi politici nei quali il potere è frazionato il più possibile fra i vari corpi che compongono lo Stato, in modo che nessuno di essi possa arrogarsi un potere incondizionato, e tutti concorrano insieme a limitare il potere sovrano; se in essi viene attuato un delicato congegno e un sapiente

equilibrio fra le varie istanze, in modo che nessuna prevarichi sull'altra, e tutti abbiano la certezza dei loro diritti e dei loro doveri; se il governo moderato è tutto questo, allora la libertà civile e politica costituisce il suo principio e il suo fine. E infatti il libro XI si apre significativamente con questo tema, di cui Montesquieu dà un'analisi sottile e complessa a un tempo.

Egli si preoccupa di precisare in primo luogo che la libertà non può significare arbitrio. «È vero – egli dice – che nella democrazia il popolo sembra fare ciò che vuole, ma la libertà politica non consiste affatto nel fare ciò che si vuole. In uno Stato, vale a dire in una società nella quale esistono delle leggi, la libertà non può consistere che nel poter fare ciò che si deve volere, e nel non essere costretti a fare ciò che non si deve volere». «La libertà è [quindi] il diritto di fare tutto ciò che le leggi permettono; e se un cittadino potesse fare ciò che esse proibiscono, non sarebbe più libero, poiché tutti gli altri avrebbero anch'essi questo stesso potere» (XI, 3).

Questa situazione di libertà fissa, come si vede, alcune regole e alcune garanzie capaci di assicurare la coesistenza degli individui nel rispetto dei loro diritti e al riparo da ogni arbitrio: il diritto di non essere privati della vita, della libertà e dei beni; il diritto di non essere costretti a fare cose contro la propria volontà e contro le proprie convinzioni; il dovere di riconoscere agli altri tutti questi diritti che vogliamo riconosciuti a noi stessi, ecc.

Ora, è certamente vero che tutto ciò deve essere garantito a ciascuno contro i soprusi e le prevaricazioni degli altri (senza questa garanzia, non è possibile alcuna coesistenza fra gli individui); ma il principale pericolo di abuso ai danni dei singoli proviene da chi detiene il potere supremo, cioè proviene dal potere politico. Ecco perché Montesquieu, dopo aver caratterizzato la libertà politica, afferma: «La libertà politica si trova nei governi moderati. Ma essa non è sempre negli Stati moderati: non vi rimane che quando non vi è abuso di potere. È però una esperienza eterna, che ogni uomo, il quale ha in mano il potere, è portato ad abusarne, procedendo fino a quando non trova dei limiti. […] Perché non si possa abusare del potere, bisogna che, per la disposizione delle cose, il potere freni il potere» (XI, 6). A distanza di più di due secoli e mezzo da quando Montesquieu scriveva queste parole, possiamo ben dire che l'esperienza storica ha sempre confermato (e spesso tragicamente confermato) la sua asserzione che chi detiene il potere è portato inevitabilmente ad abusarne, se non incontra dei limiti.

Incomincia così la classica ricerca dell'undicesimo libro dello *Spirito delle leggi*. Come raggiungere questo fondamentale obiettivo di frenare il potere

mediante il potere? Attraverso una particolare tecnica costituzionale di separazione dei poteri, che Montesquieu ricava dall'osservazione del sistema politico inglese (ecco la novità di questo undicesimo libro, e lasciamo qui impregiudicato il problema, inessenziale ai nostri fini, se Montesquieu colga veramente le caratteristiche fondamentali di tale sistema politico[15]). Si legge a questo proposito nello *Spirito delle leggi*:

«Quando nella stessa persona o nello stesso corpo di magistratura il potere legislativo è unito al potere esecutivo, non vi è libertà, perché si può temere che lo stesso monarca o lo stesso senato facciano leggi tiranniche per attuarle tirannicamente. Non vi è libertà se il potere giudiziario non è separato dal potere legislativo e da quello esecutivo. Se esso fosse unito al potere legislativo, il potere sulla vita e la libertà dei cittadini sarebbe arbitrario, poiché il giudice sarebbe al tempo stesso legislatore. Se fosse unito con il potere esecutivo, il giudice potrebbe avere la forza di un oppressore. Tutto sarebbe perduto se la stessa persona o lo stesso corpo di grandi, o di nobili, o di popolo, esercitasse questi tre poteri: quello di fare le leggi, quello di eseguire le pubbliche risoluzioni, e quello di giudicare i delitti o le liti dei privati» (XI, 6).

Questo celebre testo contiene, come è stato rilevato da molti, la risposta del moderno costituzionalismo contro il ricorrente pericolo del dispotismo[16]. E tuttavia, esso è anche un testo assai più denso e complesso di quanto possa apparire a prima vista, e richiede alcune delucidazioni.

In primo luogo, la separazione dei poteri quivi teorizzata non deve essere interpretata rigidamente e schematicamente, come una divisione a compartimenti stagni. Montesquieu, infatti, non assegna il potere legislativo al solo Parlamento, con esclusione del monarca, ma all'uno e all'altro congiuntamente, in quanto il primo elabora e vota le leggi, le quali però entrano in vigore soltanto se il secondo vi acconsente. Ogni legge, per divenire tale, richiede dunque l'assenso sia dell'uno che dell'altro. Inoltre Montesquieu vuole che il Parlamento eserciti la giustizia politica e che la camera alta abbia la giurisdizione sui nobili. Ancora: Montesquieu postula espressamente il diritto dell'esecutivo di convocare o di aggiornare (*lato sensu*) il Parlamento, e afferma che sarebbe inutile che il corpo fosse sempre riunito (ciò sarebbe scomodo per i rappresentanti, e di impedimento all'esecutivo).

In linea generale, Montesquieu delinea dunque un quadro di bilanciamento e di condizionamento reciproco dei poteri, bilanciamento e condizionamento che non potrebbero aver luogo se la separazione fra essi fosse rigida e assoluta. Montesquieu lo afferma a chiare lettere. Fra i molti passi che si potrebbero citare

in tal senso, si legga il seguente: «Ecco dunque la costituzione fondamentale del governo di cui parliamo. Essendovi un corpo legislativo diviso in due parti, l'una terrà a freno l'altra grazie alla reciproca facoltà di impedire. Entrambe saranno vincolate dal potere esecutivo, il quale lo sarà a sua volta da quello legislativo» (XI, 6). Qui, come si vede (e come è stato opportunamente rilevato), Montesquieu teorizza un governo bilanciato in cui i diversi organi, in un sistema di pesi e di contrappesi, realizzano un equilibrio costituzionale capace di ostacolare l'affermarsi di un potere assoluto[17].

Naturalmente, tale governo bilanciato e tale equilibrio costituzionale riflettono la composizione sociale dell'organismo politico analizzato e teorizzato da Montesquieu; in particolare riflettono i rapporti fra le due componenti fondamentali di quell'organismo: nobiltà e popolo. Alla luce di tale equilibrio si chiarisce bene la concezione montesquiviana del potere sovrano, che non deve essere affidato a un organo semplice, cioè a un solo individuo o a una sola assemblea, bensì a un organo complesso, formato di vari elementi fra loro eterogenei, che incarnano forze politiche e princìpi distinti, e che esercitano il potere congiuntamente. Il fatto che questo meccanismo, per funzionare, abbia bisogno del concorso e dell'assenso dei vari elementi che lo compongono (monarca, Camera alta, Camera bassa), e che basti il dissenso di uno di questi per incepparlo, è la miglior garanzia di un governo moderato, in cui nessun interesse particolare e nessuna frazione della società deve essere in grado di imporre la propria volontà contro quella degli altri. Governo moderato è dunque quel governo che tiene conto della molteplicità e della diversità degli interessi, che riesce a trovare un punto di equilibrio fra loro, e che perciò bandisce (ed è costretto a bandire) ogni atto di forza e ogni abuso politico[18]. Per tutti questi motivi la separazione dei poteri non deve essere intesa in modo rigido e "atomistico", come un'assoluta divisione dei poteri; se la si concepisse in questo modo, andrebbe perduto proprio l'elemento che più sta a cuore a Montesquieu: l'equilibrio, il bilanciamento, il compromesso e il controllo reciproco fra i poteri[19].

E tuttavia, fatte queste precisazioni, resta indiscutibilmente il principio essenziale della separazione dei poteri, ovvero il principio della non-identità fra essi (quella eterogeneità che garantisce appunto il loro bilanciamento e il loro controllo reciproco), quale chiave di volta del sistema politico, senza la quale si cade nel dispotismo. «I prìncipi – dice infatti Montesquieu – che hanno voluto rendersi tiranni hanno sempre cominciato col riunire nella loro persona tutte le magistrature» (XI, 6).

È fin troppo evidente la stretta connessione che intercorre fra separazione dei poteri e governo moderato. Se infatti tale governo è caratterizzato dalla libertà civile e politica, e se non ci può essere libertà senza che il potere freni il potere (poiché, in caso contrario, quest'ultimo è portato inevitabilmente all'abuso), allora la separazione dei poteri diviene il contrassegno del governo moderato per eccellenza (il quale si è realizzato in Inghilterra).

Anche sotto questo profilo, come si vede, una stessa esigenza attraversa i primi undici o dodici libri dello *Spirito delle leggi*, senza contraddizioni o rotture insanabili. Certo, cambiano di volta in volta i contesti storici ai quali Montesquieu fa riferimento. Nei primi dieci libri, quando parla di monarchia moderata, egli ha presente essenzialmente la monarchia francese (che non conosce separazione dei poteri, e che tuttavia è caratterizzata da una ricca articolazione socio-politica e da un delicato equilibrio, con le sue leggi fondamentali, i suoi corpi intermedi, il suo «deposito delle leggi» e i giudici che devono farle rispettare); nell'undicesimo libro egli ha presente essenzialmente la monarchia inglese, caratterizzata dalla separazione dei poteri. Montesquieu riflette quindi su entrambi i modelli di monarchia moderata esistenti nel suo tempo. E se la monarchia inglese sembra costituire un modello più soddisfacente e più avanzato rispetto alla monarchia francese, in quanto sembra garantire un tipo più elevato e superiore di libertà politica, anche questo aspetto dell'analisi di Montesquieu non deve essere troppo enfatizzato, e va inquadrato piuttosto nel relativismo politico che caratterizza tutta la sua concezione[20]. Nel senso che, per lui, il problema del miglior governo *in assoluto* non ha senso, mentre ha senso quello del governo più adatto a una particolare nazione (a seconda delle sue caratteristiche fisico-sociali e del suo tipo di sviluppo storico-politico). La monarchia inglese costituisce certo un modello di governo moderato superiore agli altri governi moderati, e tuttavia essa non è esportabile meccanicamente, perché è sorta in determinate circostanze ed è adatta ad esse[21]. Dove si vede, ancora una volta, come la saggezza politica di Montesquieu faccia tutt'uno con il suo robusto realismo sociologico e con la sua marcata sensibilità storica.

Il governo moderato: ecco il tipo di governo che più sta a cuore a Montesquieu, in quanto è il solo capace di garantire il libero e armonioso sviluppo dei singoli, dei gruppi e dei ceti; il solo capace di garantire la dignità dell'uomo contro i soprusi e gli arbitri del potere; il solo capace di garantire tranquillità e pace. La distinzione tra governi moderati e governi immoderati (o dispotici) da un lato, e la separazione dei poteri (da intendersi nel modo che abbiamo visto) dall'altro: ecco i due concetti di importanza assolutamente

fondamentale che Montesquieu ha lasciato in eredità al pensiero liberale.

1. Montesquieu è uno degli scrittori politici più letti e più citati dalla classe dirigente americana del XVIII secolo. Nel «Federalist» le citazioni da Montesquieu ritornano più volte, ma anche nei dibattiti della Convenzione di Filadelfia (la Convenzione che elaborò la Costituzione federale del 1787) il riferimento a Montesquieu è molto frequente. Su ciò cfr. P.M. SPURLIN, *Montesquieu in America: 1760-1801*, New Orleans 1940, e S. COTTA, *Montesquieu e la Costituzione degli Stati Uniti*, in «Quaderni del Veltro», II, 1970, pp. 35 ss.
2. Questa tesi fu avanzata per la prima volta da P. JANET, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Paris 1887[3], vol. II, pp. 465-477, è stata poi ripresa e sviluppata da J. Dedieu in diversi suoi lavori (*Montesquieu et la tradition politique anglaise en France*, Paris 1909; *Montesquieu: l'homme et l'oeuvre*, Paris 1943).
3. Cfr. J. BRETHE DE LA GRESSAYE, *Introduction* a *De l'esprit des lois*, Paris 1950; R. SHACKLETON, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford 1961.
4. G.H. SABINE, *A History of Political Theory*, New York 1951, trad. it. *Storia delle dottrine politiche*, Comunità, Milano 1959, pp. 444-445 e 447.
5. H.J. LASKI, *Le origini del liberalismo europeo*, cit., pp. 128, 158, 160.
6. Cito dall'ed. Italiana curata da S. Cotta dello *Spirito delle leggi*, UTET, Torino 1965.
7. Cfr. P. CASINI, *Introduzione all'illuminismo. Da Newton a Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 230.
8. Su questo punto si veda F. NEUMANN, *Montesquieu*, in ID., *The Democratic and the Authoritarian State*, New York 1957, trad. it. *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario*, il Mulino, Bologna 1973, soprattutto pp. 193 ss.
9. Cfr. S. COTTA, *Montesquieu e la Costituzione degli Stati Uniti*, cit., p. 38.
10. *Ibidem*.
11. Cfr. S. LANDUCCI, *Montesquieu e l'origine della scienza sociale*, Sansoni, Firenze 1973, p. 18.
12. Cfr. *Lo spirito delle leggi*, III, 5, 6, 7; IV, 2.
13. N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Giappichelli, Torino 1976, p. 147.
14. Su questa posizione di Montesquieu, favorevole alla venalità delle cariche, sono stati espressi aspri giudizi, a partire già da Voltaire. Ma si è spesso trascurato, a questo proposito, che «Montesquieu esprime senza dubbio il punto di vista della magistratura, che nella venalità delle cariche trovava l'origine della sua potenza politica e la migliore garanzia della sua indipendenza dall'assolutismo regio» (S. Cotta, in MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, cit., p. 152, nota 1). Ciò non sfuggì a David Hume, che in una lettera a Montesquieu del 10-4-1749 osservò come dalla venalità delle cariche venissero ai giudici francesi «la libertà e l'indipendenza».
15. Per una ricerca accurata ed equilibrata su questo punto, cfr. L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Cedam, Padova 1981.
16. Cfr. N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo*, cit., p. 149.
17. Per un'ampia e acuta analisi di questi aspetti del pensiero di Montesquieu, cfr. C. EISENMANN, *La pensée constitutionnelle de Montesquieu* (in AA.VV., *La pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu*, Paris 1952, pp. 133-160), dal quale ho ripreso alcuni spunti. Cfr. anche N. MATTEUCCI, *Costituzionalismo*, in *Dizionario di politica*, cit., p. 264.
18. Cfr. C. EISENMANN, *op. cit.*
19. Ha scritto assai bene De Ruggiero *(Storia del liberalismo europeo*, cit., p. 55): «Il corpo legislativo, che forma il potere propriamente politico, consta di tre parti: re, lords e comuni, indipendenti l'una dall'altra, ma congegnate in modo che l'una incatena l'altra con la *mutua* facoltà di arrestare e d'impedire; così la Camera dei Comuni può tenere in iscacco quella dei Lords e viceversa; il re, e per lui il potere esecutivo, apre e chiude le sessioni e può sciogliere le camere; ma non può dar forza di legge a nessun provvedimento senza l'assenso di esse. Ora, dal loro scambievole attrito parrebbe che dovesse risultare una

completa inazione; ma poiché il movimento necessario delle cose le costringe ad andare avanti, saranno spinte ad andare insieme. È questo il sistema così detto delle contro-forze».

20. Sul «relativismo politico» di Montesquieu formula osservazioni assai fini F. MEINECKE, *Die Entstehung des Historismus*, 1936. trad. it. *Le origini delle storicismo*, cit., pp. 99, 116, 130.

21. Buone considerazioni, su questo punto, in L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., parte II, cap. I.

3.
Il liberalismo economico di Adam Smith

1. Società commerciale e divisione del lavoro

MOLTI STUDIOSI HANNO SOTTOLINEATO una singolare coincidenza: la *Ricchezza delle nazioni* di Adam Smith (1723-1790) venne pubblicata nel 1776, lo stesso anno della Dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti d'America. Coincidenza singolare, dicevamo, perché l'opera di Smith analizza e illustra per la prima volta, con stupefacente semplicità ma anche con straordinaria profondità, il funzionamento di quel modo di produzione che sarebbe stato poi chiamato capitalistico, e che avrebbe fatto degli Stati Uniti la più ricca e la più potente nazione del mondo.

Nella sua indagine Smith partiva da un paradosso: nelle nazioni civili e prospere, sebbene un gran numero di persone non lavori affatto, e addirittura molte di queste persone che non lavorano consumino dieci volte e spesso cento volte più della maggior parte di coloro che lavorano, tuttavia il prodotto del lavoro complessivo della società è così grande che tutti ne sono spesso abbondantemente provvisti; «e anche il lavoratore della classe più bassa e più povera, se frugale e industrioso, può godere dei mezzi di sussistenza e di comodo in quantità maggiore di quella che un selvaggio è in grado di procurarsi»(p. 74)[1].

Questo paradosso era già stato rilevato da Locke («Il re di un ampio e ricco territorio in America vive, alloggia e veste peggio di un operaio giornaliero in Inghilterra»). Ma la spiegazione che ne dà Smith è molto più profonda. L'abbondanza del prodotto complessivo della società moderna è dovuta, egli dice, al «grandissimo progresso della capacità produttiva del lavoro», e tale progresso è dovuto a sua volta alla «maggiore abilità, destrezza, e avvedutezza» con le quali il lavoro è ovunque diretto o impiegato, sulla base di una

generalizzata «divisione del lavoro» (p. 79).

Essendo la divisione del lavoro alla base della ricchezza delle nazioni moderne, Smith si sofferma a lungo su di essa, con vari esempi (a partire da quello, celebre, della produzione degli spilli, ripartita in molteplici fasi lavorative). Questi esempi mostrano che, una volta che la fabbricazione di un prodotto sia suddivisa in molte operazioni parziali, ciascuna delle quali viene eseguita da un solo addetto, si ottengono tre vantaggi fondamentali: in primo luogo, c'è un grande risparmio del tempo che di solito viene perso passando da una specie di lavoro all'altro; in secondo luogo, c'è un grande aumento della destrezza di ogni singolo operaio che esegue solo e soltanto quella operazione parziale; in terzo luogo, viene inventato un gran numero di macchine che facilitano e abbreviano il lavoro (e sono soprattutto gli operai comuni che, addetti a qualche operazione semplicissima, inventano la macchina capace di eseguire tale operazione) (pp. 83-86).

La divisione del lavoro è dunque alla base dell'enorme produttività nelle società moderne. Quando essa si afferma in modo generale nella produzione, ognuno vive scambiando, e la società si trasforma in una società commerciale. Dice Smith: «Quando la divisione del lavoro si è affermata in modo generale, solo una piccolissima parte dei bisogni individuali può essere soddisfatta col proprio lavoro. L'uomo soddisfa la maggior parte dei suoi bisogni scambiando l'eccedenza del prodotto del proprio lavoro rispetto alle esigenze del proprio consumo contro le parti del prodotto del lavoro altrui di cui ha bisogno. Così ognuno vive scambiando, cioè diventa in certa misura mercante, e la società stessa si trasforma in quel che è essenzialmente una società commerciale» (p. 102). Per rendere possibile un numero così elevato di scambi quotidiani, nella società commerciale sorge la moneta, che, dopo varie fasi, si fissa in una merce non deperibile e facilmente divisibile: i metalli (ferro, rame, argento, oro).

2. Imprenditori e operai salariati: il dinamismo dell’azienda fondata sul profitto

In tal modo sono ormai presenti tutti gli elementi fondamentali per il decollo della intrapresa economica moderna (sia nella forma di azienda agricola, sia nella forma di azienda manifatturiera). Gli imprenditori investono un capitale (sia che lo posseggano, sia che lo prendano a prestito) in una azienda: essi anticipano i denari tanto per i salari degli operai, quanto per le materie prime e le attrezzature. Ma l’intero valore del prodotto del lavoro è opera dei lavoratori salariati: infatti essi producono sia il valore corrispondente ai propri salari e ai materiali acquistati, sia «un di più», che costituisce il profitto dell’imprenditore o capitalista.

Il processo produttivo in quanto produttore di valore (che si materializza in una certa quantità di merci) si configura quindi in questo modo: «Scambiando il prodotto finito contro moneta […], oltre a ciò che può bastare a pagare il prezzo dei materiali e i salari degli operai, deve essere dato qualcosa per il profitto dell’imprenditore che rischia il suo capitale nell’impresa. Il valore che gli operai aggiungono ai materiali si compone quindi in questo caso di due parti, una delle quali paga i loro salari e l’altra i profitti del loro datore [di lavoro] sull’insieme dei materiali e dei salari che egli ha anticipato. Egli non avrebbe nessun interesse a impiegarli, se dalla vendita della loro opera non si attendesse qualcosa di più di quanto basta a ricostituire il suo capitale» (p. 133).

Smith ha così individuato i due protagonisti, entrambi fondamentali, dell’economia moderna: l’operaio che produce col suo lavoro l’intero valore del prodotto (agricolo o manifatturiero), e l’imprenditore (o datore di lavoro, o capitalista che dir si voglia), che, rischiando il proprio capitale, fa nascere un’azienda e rende possibile l’intrapresa economica, dalla quale ricava un profitto.

In questo modo l’economista scozzese ha messo in forte risalto anche il carattere dinamico dell’economia moderna, la quale ha in sé la tendenza a crescere: infatti i profitti «sono interamente regolati dal valore del capitale impiegato, e sono maggiori o minori in proporzione alla dimensione di questo capitale», e quindi l’imprenditore o capitalista ha tutto l’interesse a investire capitali sempre più grandi (p. 133).

E non solo l’imprenditore-capitalista vuole avere profitti sempre più elevati (e per conseguirli aumenta, appena gli è possibile, gli investimenti del proprio capitale); egli si sforza anche «continuamente di trovare l’impiego più

vantaggioso per qualsiasi capitale di cui possa disporre [e qui si manifesta di nuovo il suo ruolo creativo]. In verità egli mira al suo proprio vantaggio e non a quello della società. Ma la ricerca del proprio vantaggio lo porta naturalmente, o piuttosto necessariamente, a preferire l'impiego più vantaggioso alla società» [p. 581].

Qui si manifesta quel meccanismo (che costituisce la molla del modo di produzione capitalistico), già individuato da Mandeville, in virtù del quale l'egoismo privato, cioè la ricerca di vantaggi individuali, si converte in pubblico beneficio, cioè in vantaggi per l'intera società. Smith illustra questo circolo virtuoso con mirabile chiarezza, servendosi della famosa metafora della «mano invisibile»:

Il reddito annuale di ogni società – egli dice – è sempre esattamente uguale al valore di scambio di tutto il prodotto annuale della sua industria, o meglio si identifica esattamente con quel valore di scambio. Perciò, cercando per quanto può di impiegare il suo capitale a sostegno dell'industria interna e di indirizzare questa industria in modo che il suo prodotto possa avere il massimo valore, ogni individuo [imprenditore] contribuisce necessariamente quanto può a massimizzare il reddito annuale della società. Invero, generalmente egli né intende promuovere l'interesse pubblico né sa quanto lo promuova. Preferendo sostenere l'industria interna anziché l'industria straniera, egli mira soltanto alla sua sicurezza; e dirigendo quell'industria in modo tale che il suo prodotto possa avere il massimo valore egli mira soltanto al proprio guadagno e in questo, come in altri casi, egli è condotto da una mano invisibile a promuovere un fine che non entrava nelle sue intenzioni (pp. 583-584).

3. Lo Stato ha compiti limitatissimi e l’economia deve essere libera

Dunque, la «mano invisibile» opera sapientemente ed efficacemente; e ciò perché ogni imprenditore, perseguendo il proprio interesse, «promuove quello della società in modo più efficace di quanto intenda realmente promuoverlo» (p. 584). Perciò bisogna evitare qualunque provvedimento esterno che possa alterare questo meccanismo creativo, e guardarsi «da coloro che pretendono di trafficare per il bene pubblico», i quali, nonostante le loro buone intenzioni, non hanno mai «raggiunto molto» (p. 584). Fra costoro primeggiano gli uomini di Stato, di governo, i legislatori, che si reputano sapienti e lungimiranti. Ma «è evidente che ognuno, nella sua condizione locale, può giudicare molto meglio di qualsiasi uomo di Stato o legislatore quale sia la specie d’industria interna che il suo capitale può impiegare e il cui prodotto avrà probabilmente il massimo valore». L’uomo di Stato che volesse indirizzare i privati circa il modo in cui essi dovrebbero impiegare i loro capitali, non solo si addosserebbe una cura non necessaria, ma si attribuirebbe un’autorità che non può essere attribuita tranquillamente a nessuna persona singola, così come non può essere attribuita «a nessun consiglio o senato» (p. 584).

I fattori essenziali della società commerciale devono poter operare liberamente: qualunque intervento esterno, qualunque provvedimento «regolatore», altera il meccanismo creativo, e compromette l’opera della «mano invisibile» che si afferma spontaneamente nell’economia fondata sull’impresa capitalistica. «È così che gli interessi privati e le passioni inducono naturalmente gli individui a destinare il loro capitale a impieghi che normalmente sono più vantaggiosi alla società» (p. 785). Ma ove accadesse che gli imprenditori destinassero troppo capitale a questi impieghi, «la diminuzione del profitto in questi e l’aumento dello stesso in tutti gli altri impieghi li indurrà immediatamente a rivedere questa errata distribuzione». L’equilibrio si ristabilirà spontaneamente. «Perciò, senza intervento della legge, gli interessi privati e le passioni inducono naturalmente gli uomini a dividere e a distribuire il capitale di ogni società tra tutte le diverse attività che vi si svolgono, il più possibile secondo la proporzione più conforme all’interesse di tutta la società» (p. 785).

È evidente, in questo quadro, che lo Stato ha compiti limitatissimi, che sono essenzialmente quelli di assicurare la pacifica convivenza fra i cittadini, di far rispettare le leggi, di amministrare la giustizia, nonché di costruire tutte quelle opere pubbliche (strade, ponti, canali, porti ecc.) che non possono essere

costruite dall'iniziativa privata. Tutto quello che va al di là di queste funzioni, qualunque pretesa di orientare l'economia con provvedimenti speciali, può solo intralciare il meccanismo spontaneamente creativo dell'economia medesima, e arrecarle grave danno. «È quindi una enorme impertinenza e presunzione da parte dei re e dei ministri pretendere di tutelare l'economia dei privati e di frenare le loro spese con legge suntuarie o proibendo l'importazione di beni di lusso stranieri. Essi [i re e i ministri] sono sempre e senza eccezione i più grandi scialatori della società. Se essi facessero più attenzione alle loro spese, potrebbero tranquillamente lasciare che i privati si occupassero delle loro» (pp. 468-469).

È stato rimproverato a Smith di aver fatto, con la sua teoria della «mano invisibile», una pura e semplice apologia dell'economia di mercato della società moderna. Ma affermare ciò significa leggere molto distrattamente la *Ricchezza delle nazioni*, la quale è in realtà piena di spunti critici e di ammonimenti. Come quando il pensatore scozzese mette in guardia verso i pericoli della divisione del lavoro:

Con il progredire della divisione del lavoro, – egli dice – l'occupazione della gran parte di coloro che vivono per mezzo del lavoro, cioè di gran parte della popolazione, finisce per essere limitata ad alcune operazioni semplicissime, spesso a una o due. […] Chi passa tutta la sua vita a eseguire alcune semplici operazioni, i cui effetti sono inoltre forse sempre gli stessi o quasi, non ha occasione di esercitare l'intelletto o la sua inventiva nell'escogitare espedienti per superare difficoltà che non si presentano mai. Perciò egli perde naturalmente l'abitudine di questo esercizio e generalmente diventa tanto stupido e ignorante quanto può diventarlo una creatura umana (p. 949).

4. I salari elevati stimolano l’operosità

Un atteggiamento realistico e critico Smith assume anche a proposito del vantaggio che i capitalisti hanno nella determinazione dei salari degli operai. Questi ultimi, egli dice, cercano di realizzare intese al fine di aumentare i propri salari, mentre i padroni cercano intese per abbassarli. Ma in questa lotta i lavoratori sono svantaggiati, sia per il loro numero (essi sono molti, mentre i padroni sono pochi, e quindi possono accordarsi più facilmente); sia perché la legge autorizza o almeno non proibisce le intese dei padroni, mentre proibisce quelle dei lavoratori. Inoltre un industriale generalmente può vivere un anno o due sul capitale già acquisito, anche senza impiegare nessun lavoratore, mentre senza impiego molti lavoratori non potrebbero vivere neppure per una settimana (pp. 154-155). A chi vada la simpatia di Smith in questa analisi, è evidente da tutto il contesto. Del resto, egli afferma a chiare lettere: «Nessuna società può essere fiorente e felice se la maggior parte dei suoi membri è povera e miserabile. Inoltre è più che giusto che coloro [i lavoratori salariati] i quali nutrono, vestono e alloggiano l’intero corpo sociale, debbano avere una quota del prodotto del loro proprio lavoro che li metta in grado di essere essi stessi discretamente ben nutriti, vestiti e alloggiati» (p. 169). E ciò anche a prescindere dal fatto che «i salari [alti] stimolano l’operosità», e che «dove i salari sono elevati troveremo sempre lavoratori più attivi, diligenti e solleciti che dove essi sono bassi» (pp. 172-173).

Su un piano più generale, la convinzione di Smith è che una società può essere prospera solo se è una società libera. E una società è libera solo se è libero il lavoro, artefice di tutta la ricchezza. A questo proposito Smith dice, con accenti lockiani: «Poiché la proprietà che ognuno ha del suo lavoro è il fondamento originario di ogni altra proprietà, essa è la più sacra e inviolabile. Il patrimonio di un povero sta nella forza e nella destrezza delle sue mani; e impedirgli di impiegare questa forza e destrezza nella maniera che egli reputa opportuna senza ingiuria al suo vicino è una patente violazione della più sacra fra tutte le proprietà. È una manifesta usurpazione della giusta libertà tanto del lavoratore che di coloro che possono essere disposti ad assumerlo» (p. 122). Perciò il lavoro non deve avere vincoli che lo inceppino, nemmeno vincoli corporativi, che solo apparentemente sono in grado di proteggerlo e di avvantaggiarlo, mentre in realtà lo ingabbiano e lo snaturano, privandolo della sua capacità creativa o indebolendola gravemente. Smith è senz’altro contrario

alle corporazioni: «L’affermazione che le corporazioni siano necessarie per il miglior governo del mestiere è senza alcun fondamento. La reale ed effettiva disciplina che si impone a un lavoratore non è quella della sua corporazione ma quella dei suoi clienti. È la paura di perdere l’impiego che ne limita le frodi e ne corregge la negligenza. Una corporazione esclusiva indebolisce necessariamente la forza di questa disciplina» (p. 231). Ovvero il lavoro dispiega tutta la sua capacità creativa e tutta la sua efficacia solo all’interno dell’azienda, dove si confronta e si misura con le esigenze dell’azienda medesima, e con i lavoratori delle altre aziende.

5. Lavoro produttivo e lavoro improduttivo

Anche la distinzione smithiana fra lavoro produttivo e lavoro improduttivo sottolinea con estrema efficacia il ruolo centrale e decisivo che nella società moderna ha il lavoro dell'operaio impiegato nell'impresa capitalistica. La distinzione smithiana suona così: «Vi è una specie di lavoro che accresce il valore dell'oggetto al quale è destinato; ve n'è un'altra che non ha questo effetto. La prima, in quanto produce valore, può essere detta lavoro produttivo; l'altra lavoro improduttivo. Così il lavoro di un operaio generalmente aggiunge al valore dei materiali che lavora quello del suo mantenimento e del profitto del suo padrone. Il lavoro di un servitore, invece, non incrementa il valore di nulla. Sebbene il datore [di lavoro] anticipi il salario all'operaio, quest'ultimo in realtà non gli costa nulla, perché il valore del suo salario viene generalmente recuperato, con un profitto, nel maggior valore dell'oggetto al quale il suo lavoro è destinato» (p. 451). In breve, il lavoro produttivo è quello dell'operaio all'interno della moderna manifattura, il quale, lavorando i materiali per trasformarli in merci, produce valore (pari al valore dei materiali lavorati e delle attrezzature, del salario che va al lavoratore medesimo e del profitto che va al capitalista); il lavoro improduttivo è quello del servitore, che non produce valore bensì lo consuma. Sicché, mentre «si diventa ricchi assumendo una quantità di operai», «si diventa poveri mantenendo una quantità di servitori» (p. 451). Lavoro improduttivo, però, non significa affatto lavoro inutile (anzi, esso in molti casi è utilissimo o addirittura indispensabile), bensì significa lavoro che non produce valore, e che deve essere mantenuto dal lavoro produttore di valore. Sulla base di questa distinzione Smith può dire che il lavoro di alcune delle classi più rispettabili della società non produce nessun valore. «Il sovrano, ad esempio, e tutti i funzionari civili e militari che dipendono da lui, tutto l'esercito e la marina, sono lavoratori improduttivi. Essi sono i servitori del pubblico e sono mantenuti con una parte del prodotto annuale delle attività di altre persone. I loro servizi, comunque rispettabili, utili o necessari, non producono nulla col quale si possa successivamente ottenere una eguale quantità di servizi». E Smith aggiunge, con una punta di ironia: «Nella stessa categoria dobbiamo classificare sia alcune delle professioni più serie e importanti che delle più frivole: gli ecclesiastici, gli avvocati, i medici, gli uomini di lettere di ogni genere; gli attori, i comici, i musicisti, i cantanti lirici, i ballerini, ecc.» (p. 452).

Questa fondamentale distinzione smithiana fra lavoro produttivo e lavoro

improduttivo sottolinea ed enfatizza un punto di estrema importanza per la comprensione del funzionamento della società moderna: che questa può prosperare solo se il lavoro improduttivo non assume dimensioni tali da soffocare il lavoro produttivo, e solo se quest'ultimo può esplicare tutta la propria capacità creatrice. Ciò significa che l'azienda moderna produttrice di profitto (cioè l'azienda capitalistica) è la chiave di volta dell'intera società. Essa, perciò, non deve essere intralciata da ostacoli che ne diminuiscano la vitalità, e in primo luogo deve poter operare in un regime di libera concorrenza, senza che altre aziende o altri settori produttivi godano di posizioni di favore o di monopolio. Le aziende sane ed efficienti sono in grado di produrre profitti (e dunque ricchezza per l'intera società), se non sono insidiate da una concorrenza sleale (costituita appunto da posizioni di monopolio); inoltre il loro rendimento va a vantaggio dei consumatori. Infatti, «il prezzo di monopolio è in ogni caso il più elevato che si possa avere. Il prezzo naturale, o prezzo di libera concorrenza, è invece il più basso che possa darsi, naturalmente non sempre, ma per un certo tempo» (pp. 148-149). In un regime di libera concorrenza, «la quantità di ogni merce immessa sul mercato si adegua naturalmente alla domanda effettiva», perché «è nell'interesse di coloro che impiegano la terra, il lavoro o il capitale di portare sul mercato ogni merce in quantità tale che non superi mai la domanda effettiva; ed è nell'interesse di tutta l'altra gente che essa non sia mai inferiore a questa domanda» (p. 144).

6. Non c’è società libera senza Stato di diritto

Per garantire il funzionamento di questo meccanismo la sfera politica (lo abbiamo già accennato) ha un compito tanto limitato quanto fondamentale. Essa deve garantire in primo luogo che non ci siano interferenze dello Stato nella vita economica, ma deve garantire anche uno Stato di diritto. In questo Stato è decisiva l’imparziale amministrazione della giustizia, poiché da essa «dipende la libertà di ogni individuo, il sentimento che egli ha della propria sicurezza». Ma «per far sì che ogni individuo si senta perfettamente sicuro nel possesso di tutti i diritti che gli appartengono, non è soltanto necessario che il potere giudiziario sia separato da quello esecutivo, ma anche che sia reso il più possibile indipendente da quel potere». Dunque il giudice non può essere rimosso dal suo ufficio secondo i capricci del potere esecutivo, né può essere coartato in nessun modo (p. 887).

Una società fondata sul lavoro libero e sull’impresa libera è dunque una società in cui tutti sono garantiti, e la giustizia deve regnarvi sovrana. Sfera privata (economica) e sfera pubblica (giuridico-politica) si saldano così intimamente, e la prima non può funzionare senza le garanzie della seconda. Il liberalismo economico che sorge con l’opera di Smith non è affatto, dunque, un liberalismo anarchico, bensì è profondamente permeato delle esigenze della legalità e della giustizia. Una società libera e prospera è quella nella quale i lavoratori e i capitali possono spostarsi senza vincoli posti da corporazioni, leggi protettive, monopoli; ma una società può essere libera, altresì, solo se i rapporti fra gli attori sociali sono garantiti da una giustizia assolutamente imparziale. Questo deve essere il compito precipuo del governo, cioè della politica. Economia e politica sono quindi strettamente intrecciate fra loro nella visione smithiana della società libera.

1. Cito dalla edizione italiana della *Ricchezza delle nazioni* curata da A. e T. Biagiotti, UTET, Torino 1975.

4.
Kant. Una società che faccia valere universalmente il diritto

L'ATTRIBUZIONE DEL PENSIERO POLITICO-GIURIDICO kantiano alle correnti che preparano il pensiero politico liberale, può, per certi aspetti, suscitare serie perplessità. Kant, infatti, ha negato nel modo più reciso il diritto di resistenza del popolo nei confronti del potere politico che venga meno alla fiducia in esso riposta. «L'origine del potere superiore – ha asserito il filosofo di Koenigsberg – è per il popolo, che sta sotto di esso, dal punto di vista pratico, *imperscrutabile*, cioè il suddito non deve *sofisticare sottilmente* intorno a questa origine, come se si trattasse di un diritto dubbio per rispetto all'ubbidienza che ad esso si deve». Il fatto è che per Kant il potere sovrano ha verso i sudditi soltanto diritti e nessun dovere, e i sudditi hanno verso di esso un solo dovere: l'ubbidienza.

Inutile dire che queste proposizioni kantiane costituiscono non solo un gravissimo arretramento rispetto a Locke, ma rappresentano la più decisa negazione dei princìpi fondamentali del pensiero politico liberale.

E tuttavia questo è solo un aspetto (certo di grande peso) del pensiero kantiano: un aspetto che deve essere inquadrato nel particolare sviluppo sociale e politico della Germania, cioè nell'arretratezza di un Paese che non solo non aveva avuto un processo di unificazione nazionale, ma che, sul piano politico, aveva espresso il massimo di riformismo attraverso il dispotismo illuminato.

Per molti altri versi, invece, il pensiero politico-giuridico di Kant (1724-1804) non solo appartiene al pensiero politico liberale, ma lo arricchisce anche di elementi di grande importanza. Si pensi in primo luogo al suo elogio dell'antagonismo fra gli individui, concepito come la molla fondamentale dello sviluppo della società civile; si pensi alla concezione kantiana dello Stato di diritto, cioè dello Stato quale organizzazione schiettamente giuridica, il cui fine

principale consiste nel tutelare l'ordinata coesistenza dei cittadini, garantendo le condizioni grazie alle quali la libertà di ciascuno può coesistere con la libertà di tutti gli altri, secondo una legge universale. Dove però, come è stato detto molto bene, «le singole individualità che, mediante lo Stato, coesistono, non sono creazione sua; esse hanno una ragion d'essere autonoma, e la loro pretesa ad esistere forma quel diritto primigenio che compete a ciascun uomo, per il fatto stesso che è uomo»[1]. Si pensi, infine, alla teoria kantiana del regime «repubblicano», fondato sulla rappresentanza nonché sulla divisione e sul coordinamento dei poteri (dove, però, il vero potere sovrano è il legislativo). In questo modo Kant ha elaborato, per la prima volta nella cultura continentale, un modello giuridico-politico che faceva propri e rifondeva gli elementi più vivi dell'esperienza rivoluzionaria francese[2]: il che è tanto più singolare, se si pensa alla negazione di principio che Kant ha fatto di qualunque rivoluzione; ed è tanto più rimarchevole ai fini di un adeguato apprezzamento dell'ispirazione schiettamente liberale del pensiero politico-giuridico kantiano.

1. L’insocievole socievolezza e la creazione del diritto

In uno dei suoi più importanti saggi di filosofia della storia – *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784) – Kant afferma che il mezzo di cui la natura si serve per attuare lo sviluppo di tutte le sue disposizioni è l’antagonismo degli individui, in quanto esso è la causa dell’ordinamento civile della società (tesi quarta). Per antagonismo, chiarisce Kant, si deve intendere la *insocievole socievolezza* (*ungesellige Geselligkeit*) degli uomini, cioè la loro tendenza a unirsi in società, congiunta con una generale avversione, che minaccia continuamente di disunire la società medesima. Si tratta di una tendenza insita nella natura umana. L’uomo, infatti, ha, da un lato, una forte inclinazione *ad associarsi*, poiché egli nella società si sente maggiormente uomo, cioè sente di poter sviluppare meglio le proprie disposizioni naturali; ma, dall’altro lato, ha anche una forte tendenza *a dissociarsi*, poiché ha parimenti in sé la qualità antisociale di voler volgere tutto al proprio interesse, per cui si aspetta resistenza da ogni parte ed è sempre pronto a resistere contro gli altri.

Kant, lungi dall’assumere un atteggiamento negativo e moralistico verso queste caratteristiche egoistiche degli individui, ne sottolinea e ne esalta i vantaggi, e pronuncia un grande elogio dell’antagonismo. La resistenza di ognuno contro tutti, egli dice, eccita le energie dell’uomo, lo induce a vincere la sua tendenza alla pigrizia; l’uomo, spinto dal desiderio di onori, di potenza, di ricchezza, si conquista un posto tra i suoi consoci, che egli certo non può sopportare, ma di cui non può neppure fare a meno. In tal modo si compiono i primi veri passi dalla barbarie alla civiltà, si sviluppano a poco a poco tutte le capacità umane, si educa il gusto, si pongono le basi di un modo di pensare che, col tempo, trasforma in princìpi pratici le rozze disposizioni naturali degli individui: in breve, la società, da unione *patologica* forzata, si trasforma lentamente in un tutto *morale*.

Straordinarie per il loro disincanto e per il loro spregiudicato realismo, le parole con cui Kant celebra ed esalta il meccanismo della insocievole socievolezza, senza la quale non ci sarebbe né civiltà né progresso. Egli dice:

Senza la condizione, in sé certo non desiderabile, della insocievolezza, da cui sorge la resistenza che ognuno nelle sue pretese egoistiche deve necessariamente incontrare, tutti i talenti rimarrebbero in eterno chiusi nei loro germi in una vita pastorale arcadica di perfetta armonia, frugalità, amore reciproco: gli uomini,

buoni come le pecore che essi menano al pascolo, non darebbero alla loro esistenza un valore maggiore di quello che ha questo loro animale domestico; essi non colmerebbero il vuoto della creazione rispetto al loro fine di esseri razionali. Siano allora rese grazie alla natura per la intrattabilità che genera, per la invidiosa emulazione della vanità, per la cupidigia mai soddisfatta di averi o anche di dominio! Senza di esse tutte le eccellenti disposizioni naturali insite nell'umanità rimarrebbero eternamente assopite senza svilupparsi. L'uomo vuole la concordia; ma la natura sa meglio di lui ciò che è buono per la sua specie: essa vuole la discordia. L'uomo vuol vivere comodamente e piacevolmente; ma la natura vuole che egli esca dallo stato di pigrizia e di soddisfazione inattiva, affronti dolori e fatiche per inventare ancora i mezzi onde liberarsi con la sua abilità anche da essi. Gli impulsi naturali che lo spingono a ciò, le fonti della insocievolezza e della generale rivalità, sono causa di molti mali, ma questi però spingono a nuova tensione di sforzi, a un maggior sviluppo delle disposizioni naturali, e quindi rivelano l'ordine di un saggio Creatore e non la mano di uno spirito maligno che abbia guastato o rovinato per gelosia la magnifica opera dell'universo[3].

Questa rappresentazione kantiana è stata variamente interpretata. Una interpretazione assai diffusa e fortunata è stata quella di ispirazione marxista, che vi ha visto la proiezione del meccanismo della concorrenza economica propria di una società mercantile borghese già abbastanza sviluppata. Con una tipica illusione "ideologica" (nel senso marxiano di ideologia) Kant avrebbe attribuito alla *natura* il meccanismo della concorrenza borghese, trasformando un dato *storico*, e quindi transeunte, in una condizione permanente e universale (gli impulsi universali, l'ordinamento della natura, ecc.). Si tratta di una interpretazione suggestiva ma opinabile, in quanto riduce il ragionamento kantiano a una dimensione soltanto economica, la quale è certamente presente, ma non in modo esclusivo. Dopotutto, quando Kant dice che l'uomo è «spinto dal desiderio di onori, di potenza, di ricchezza», egli non parla solo di ricchezza, ma, appunto, anche di onori e di potenza. Il che non significa, naturalmente, che la ricchezza non abbia grande importanza; significa solo che essa non può essere disgiunta dagli «onori» e dalla «potenza». In altre parole, quella che qui Kant ci presenta è una concezione dell'uomo in quanto ente egoistico sì, ma prima ancora egotistico, caratterizzato dall'amor di sé, sempre spinto dal desiderio della propria affermazione personale e sociale (che lo pone continuamente in conflitto con gli altri), e quindi sempre spinto dal desiderio di onori, di potenza,

e, naturalmente, di ricchezza[4]. Si tratta di una antropologia realistica che, lungi dal condannare l'antagonismo fra gli individui, ne celebra la fecondità e la forza creatrice.

In ogni caso, è questa natura dell'uomo che fa sorgere il problema del diritto. Poiché, se lo sviluppo umano si realizza attraverso gli urti di ciascuno con gli altri, attraverso la «resistenza» che ognuno oppone agli altri, attraverso la «intrattabilità, la «invidiosa emulazione della vanità», e la «cupidigia mai soddisfatta di averi o anche di dominio» – se sono queste le molle della civiltà e del progresso, allora il problema della coesistenza delle singole volontà e dei singoli arbitrii diventa essenziale sotto ogni profilo. Esso è *il* problema per eccellenza della convivenza umana.

E infatti nella Tesi quinta del saggio che stiamo esaminando, Kant afferma che «il più grande problema alla cui soluzione la natura costringe la specie umana è di pervenire ad attuare una società civile che faccia valere universalmente il diritto»[5]. Né potrebbe essere diversamente, perché il supremo fine della natura, cioè lo sviluppo di tutte le facoltà umane, può essere raggiunto solo in una società in cui si attui, da un lato, la massima libertà, e quindi un generale antagonismo dei suoi membri, e, dall'altro lato, la più rigorosa determinazione e sicurezza dei limiti della libertà di ciascuno, affinché essa possa coesistere con la libertà di tutti gli altri. Si tratta, dunque, di sottomettere la propria libertà a «leggi esterne», ovvero a leggi positive, e quindi si tratta, inevitabilmente, di limitarla. «A subire questo stato di coazione – dice Kant – l'uomo, a cui pure la libertà senza limiti sarebbe così cara, è costretto dalla necessità, quella di sottrarsi ai mali che gli uomini si recano a vicenda. Le loro tendenze fanno sì che essi non possano durare a lungo assieme in selvaggia libertà»[6]. Quella libertà, che fuori della società civile sarebbe pericolosa e distruttiva, e che potrebbe portare persino all'annientamento del genere umano, all'interno della società civile, e quindi sottoposta a regole ben precise (a quelle regole che costituiscono appunto il diritto), diventa invece un meccanismo altamente creativo, che disciplina gli impulsi umani senza annullarne il contrasto e la lotta, ovvero senza eliminare le molle della civiltà e del progresso. «Solo nel chiuso recinto della società civile – dice infatti Kant – anche siffatti impulsi danno il migliore effetto, così come gli alberi in un bosco, per ciò che ognuno cerca di togliere aria e sole all'altro, si costringono reciprocamente a cercare l'una e l'altro al di sopra di sé e perciò crescono belli e diritti, mentre gli alberi che in libertà e lontani tra loro mettono rami a piacere, crescono storpi, storti e tortuosi. Ogni cultura e arte, ornamento dell'umanità, il migliore ordinamento

sociale sono frutti della insocievolezza, la quale si costringe da se stessa a disciplinarsi e a svolgere interamente i germi della natura con arte forzata»[7].

Senonché, questo è solo un aspetto della suggestiva e acutissima analisi kantiana. Accanto ad esso ce n'è un altro, che finora abbiamo lasciato in ombra, e che è importante rilevare. Dai passi che abbiamo citato, e dal commento che ne abbiamo dato, può sembrare infatti che il passaggio dalla liberà sfrenata dello stato di natura (Kant è un giusnaturalista) alla libertà regolata della società civile si configuri solo come qualcosa di necessario (per evitare i gravi inconvenienti della selvaggia libertà naturale) o solo come qualcosa di utile (poiché è soltanto nello stato civile che l'uomo realizza le condizioni del benessere e della sicurezza). In realtà non è così. Kant, a differenza del precedente pensiero giusnaturalistico (si pensi a Locke), concepisce il passaggio dallo stato naturale allo stato civile non solo come qualcosa di necessario, o come qualcosa di utile, ma anche come qualcosa di doveroso: ovvero tale passaggio costituisce per lui un dovere morale[8]. La doverosità deriva dal fatto che gli uomini commetterebbero la più grande ingiustizia verso se stessi se pretendessero di rimanere in una condizione non giuridica, nella quale «nessuno è certo del suo contro la prepotenza degli altri». «In conseguenza – dice Kant – la prima cosa che si è obbligati ad ammettere, se non si vuole rinunciare ad ogni concetto di diritto, è la proposizione fondamentale: *l'uomo deve uscire dallo stato di natura*, nel quale ognuno segue i capricci della propria fantasia, e *unirsi con tutti gli altri* (coi quali egli non può evitare di trovarsi in relazione reciproca) sottomettendosi a una costrizione esterna *pubblicamente legale* […]; vale a dire che ognuno *deve*, prima di ogni altra cosa, *entrare in uno stato civile*»[9].

Dunque, come dicevamo, il passaggio dallo stato naturale allo stato civile non è solo utile o necessario, ma è anche doveroso, perché è l'unico modo in cui gli uomini possono dominare e disciplinare i propri istinti e la propria naturalità (e quindi essere veramente uomini), possono garantirsi dall'altrui prepotenza (ponendo fine al regno della mera forza), possono sviluppare e perfezionare le espressioni più alte e complesse della loro umanità. Vero è che in tale processo la dimensione naturale dell'uomo (i suoi istinti, il suo amore di sé, il suo egoismo ed egotismo, ecc.) ha un ruolo fondamentale, che sarebbe miope e stolto disconoscere, ma tale dimensione naturale è solo la materia grezza, che deve essere poi imbrigliata e regolata da scelte consapevoli, le quali realizzano le premesse di quello che Kant chiama il supremo fine della natura, cioè lo sviluppo di tutte le facoltà umane.

Perché ciò avvenga è necessario in primo luogo che gli individui si

garantiscano la più ampia libertà possibile, e che al tempo stesso istituiscano delle norme o delle regole affinché la libertà di ognuno non prevarichi sulla libertà degli altri, annullandola. Senza tali regole, si ritornerebbe allo stato di natura, sempre minacciato dalla brutalità e dalla violenza, o piuttosto non si uscirebbe da esso.

Da tutto ciò discende la classica formulazione kantiana del diritto, che ricorre infinite volte nei suoi scritti politico-giuridici: «Il *diritto* egli dice – è la limitazione della libertà di ciascuno alla condizione del suo accordo con la libertà di ogni altro, in quanto ciò è possibile secondo una legge universale; e il *diritto pubblico* è l'insieme delle *leggi esterne* che rendono possibile un tale accordo generale. E poiché ogni limitazione della libertà mediante l'arbitrio di un altro è *coazione,* ne segue che la costituzione civile è un rapporto di uomini *liberi* che (fatta salva la loro libertà nel tutto della loro unione con gli altri) vivono sotto l'impero di leggi coattive [...]»[10].

Libertà e coazione: ecco il binomio che caratterizza il diritto. I due termini sembrano contraddittori, e tuttavia sono inscindibili. Senza libertà dei singoli, e senza l'urto di queste libertà, il problema del diritto non sorgerebbe nemmeno; senza coazione, la libertà di ciascuno non sarebbe garantita dalla prevaricazione degli altri (e dunque si ricadrebbe nella brutalità e nella barbarie). Certo, la coazione diminuisce la mia libertà, ma ne garantisce la coesistenza con la libertà di tutti, secondo una legge universale, cioè valida per tutti. Libertà e coazione sono gli elementi fondamentali di una società civile.

2. I princìpi fondamentali che devono regolare la società civile

È bene avvertire subito che lo Stato che Kant teorizza e descrive nei suoi saggi politico-giuridici non è uno Stato esistente o che sia mai esistito nella realtà storica. Esso è piuttosto uno Stato ideale, è lo Stato come dovrebbe essere, per essere conforme ai princìpi della ragione. Per questo negli scritti di Kant la parola *deve* ricorre tanto spesso. E tuttavia, come vedremo, lo jato fra disegno ideale e realtà storica è meno profondo di quanto si possa pensare. Un avvenimento straordinario, infatti, ha reso possibile che l'ideale prenda corpo nel reale: e questo avvenimento straordinario è stato la Rivoluzione francese, la quale, sotto questo profilo, costituisce per Kant la svolta decisiva della storia moderna.

Ma vediamo ora tanto i fondamenti quanto la concreta articolazione dello Stato kantiano.

Lo stato civile, considerato come stato giuridico, deve essere fondato sui seguenti princìpi *a priori*: 1) la *libertà* di ogni membro della società, in quanto *uomo*; 2) l'*uguaglianza* di esso con ogni altro, in quanto *suddito*; 3) l'*indipendenza* di ogni membro di un corpo comune, in quanto *cittadino*[11]. Che tali princìpi siano *a priori* significa che essi non sono leggi o regole che lo Stato già costituito debba stabilire, bensì leggi o regole secondo le quali soltanto è possibile in generale una costituzione dello Stato secondo i princìpi della pura ragione. In altre parole, lo stato civile è uno stato giuridico solo e soltanto se presuppone tali princìpi della ragione e si conforma a essi. Di qui la loro enorme importanza.

Il principio della *libertà* dell'individuo in quanto uomo viene formulato da Kant nel modo seguente:

«Nessuno mi può costringere ad essere felice a suo modo (come cioè egli si immagina il benessere degli altri uomini), ma ognuno può ricercare la sua felicità per la via che a lui sembra buona, purché non rechi pregiudizio alla libertà degli altri di tendere allo stesso scopo, in guisa che la sua libertà possa coesistere con la libertà di ogni altro secondo una possibile legge universale (cioè non leda questo diritto degli altri)»[12].

Si tratta, come si vede, di un principio schiettamente liberale, che mira a salvaguardare una larga sfera d'azione dell'individuo nella sua vita sociale e privata, al riparo dalle pretese e dalle intrusioni dei pubblici poteri. Senza tale sfera d'azione, senza la possibilità di seguire le proprie inclinazioni, di

soddisfare i propri gusti, di manifestare il proprio carattere e di adottare lo stile di vita a esso conforme, l'individuo è completamente asservito. E infatti Kant, per chiarire meglio il proprio concetto, aggiunge che un governo fondato sul principio della benevolenza verso il popolo, al modo del governo di un padre verso i figli, cioè un *governo paternalistico*, in cui i sudditi, come figli minorenni che non possono distinguere ciò che è loro utile o dannoso, sono costretti a comportarsi solo passivamente, ad aspettare che il Capo dello Stato giudichi in qual modo essi *devono* essere felici, e ad attendere solo dalla sua bontà che egli lo voglia, è il peggior dispotismo che si possa immaginare.

Naturalmente, per intendere appieno l'importanza di queste proposizioni, è necessario tenere ben presente il quadro socio-politico della Germania del tempo in cui Kant scriveva, nella quale i prìncipi esercitavano una minuziosa e pedantesca regolamentazione burocratica di tutti gli aspetti, anche minimi, della vita privata dei sudditi[13]. Così come è necessario tenere ben presente la tradizione di pensiero che aveva dominato fino ad allora in campo giuridico e politico, e che aveva costituito la giustificazione ideologica dello Stato paternalistico. Si pensi, a questo proposito, a Leibniz, il quale aveva individuato i compiti del sovrano nel far sì che «tutti i cittadini siano quanto più possibile *soddisfatti e tranquilli nell'animo*», che «siano *moderati*, capaci cioè di dominare le loro passioni», che «siano *pii*», che «siano esercitati *ad ogni virtù* dell'animo e del corpo», e che infine «dispongano dei mezzi necessari alla vita»[14]. Lo Stato concepito dunque come maestro ed educatore, come confessore e imprenditore economico[15]. Rispetto a questa concezione, risulta evidente la rivoluzione operata da Kant: tutti quei molteplici fini riguardano soltanto l'individuo; solo l'individuo può perseguirli e realizzarli; lo Stato deve limitarsi a garantire le condizioni formali per la libera esplicazione delle energie individuali, e dunque per l'autonomo adempimento (o non adempimento) di quei fini.

È impossibile sottovalutare la novità e la portata di questa posizione kantiana. Oggi essa fa parte dei nostri comportamenti, del nostro costume, della nostra mentalità, della nostra cultura. Se lo Stato o il potere politico pretendessero di dirigere le nostre attività economiche, sociali, politiche o culturali, noi respingeremmo questa pretesa come il più grave degli attentati. E infatti definiamo totalitari quegli Stati dove questo avviene. Tutto ciò fa talmente parte della nostra *forma mentis* che è diventato ormai un dato del senso comune. Ma quanto cammino è stato necessario per arrivare a questo risultato! E non c'è dubbio che Kant costituisce una tappa importante in tale cammino.

Il secondo principio kantiano, quello dell'*eguaglianza* degli individui in quanto sudditi, significa che *tutti* gli uomini devono essere egualmente sottoposti alle leggi, e che, dal punto di vista dell'ordinamento giuridico, essi devono avere gli stessi diritti e gli stessi obblighi. Si deve aggiungere che per Kant tale eguaglianza è perfettamente compatibile con la massima disuguaglianza dei possessi e delle fortune (oltre che, beninteso, delle doti fisiche e intellettuali). Sicché un uomo può essere più forte o più intelligente di un altro; oppure può essere più ricco di un altro, al punto che il benessere di questo dipende dalla sua volontà (in quanto egli gli paga una mercede). Ma, per quanto riguarda il diritto, essi sono, come sudditi, tutti uguali fra loro, dotati degli stessi diritti e sottoposti alle medesime leggi.

Se questa eguaglianza degli individui in quanto sudditi si realizza come eguaglianza di fronte alla legge e in virtù della legge, dunque come eguaglianza puramente formale, Kant ne mostra però subito l'enorme importanza sociale contro i privilegi di casta dell'*ancien régime*. Egli sottolinea infatti che dall'eguaglianza degli uomini nello Stato, in quanto sudditi, discende la seguente regola: «Ogni membro dello Stato deve poter pervenire in esso a quel grado di posizione sociale (accessibile a un suddito) al quale possono elevarlo il suo talento, la sua operosità e la sua fortuna, senza trovar ostacolo negli altri sudditi che invocano prerogative *ereditarie* (quasi avessero il privilegio di una determinata classe sociale) per tenere perpetuamente soggetti a sé lui e i suoi discendenti»[16]. La nascita, dunque, non può costituire un privilegio, poiché essa non è un fatto che dipenda da chi è nato, e quindi da essa non può sorgere disuguaglianza di stato giuridico. Perciò nessuno può trasmettere per via di successione ai suoi discendenti la posizione che egli occupa nello Stato. Per contro, ognuno può trasmettere in eredità tutto ciò che è cosa (cioè che non riguarda la personalità), tutto ciò che si acquista in proprietà ed è alienabile. Certo, in questo modo si viene a formare, in una serie di generazioni, una considerevole disuguaglianza nelle condizioni economiche fra i membri di una comunità. Ma l'essenziale è che a nessuno di essi sia impedito – se il suo talento, la sua attività e la sua fortuna glielo consentono – di elevarsi a una condizione economica uguale o superiore a quella degli altri[17].

Si potrebbe osservare che in questa argomentazione kantiana, peraltro assai efficace, contro i privilegi nobiliari o di casta dell'*ancien régime*, manca la considerazione che il diritto di successione illimitato può creare una nuova aristocrazia della ricchezza e uno squilibrio tale (sempre più cristallizzato) nelle fortune, da rendere se non impossibile certo assai problematica quella mobilità

sociale in ragione delle capacità e dei talenti, che Kant invoca come caratteristica essenziale di una società civile. Sicché la sua affermazione che «l'uomo può considerarsi felice in qualsiasi condizione sociale, purché egli sia conscio che deve solamente a sé (alla sua capacità, al suo operante volere) […] se egli non si trova al medesimo grado sociale di altri»[18] – questa affermazione non può non essere notevolmente ridimensionata dalla constatazione, che pure Kant fa, dei profondi squilibri sociali determinati dalla ereditarietà illimitata delle fortune. La quale fa sì che alcuni siano affittuari e altri salariati, alcuni proprietari di fondi e altri servi, ecc.[19]. Senonché, il problema delle eguali *chances* o degli eguali punti di partenza (sociali) è un problema che (per evidenti ragioni storiche) non rientra ancora nell'orizzonte kantiano. Ovvero vi rientra, ma solo sotto il profilo della critica del privilegio nobiliare o di casta. È questo l'aspetto che mobilita maggiormente l'attenzione di Kant. E non a caso. Non si deve dimenticare, infatti, che nella maggior parte degli Stati tedeschi di allora il possesso e l'acquisto di beni fondiari erano riservati ai nobili; che solo essi potevano avere il grado di ufficiale nell'esercito; che essi, inoltre, avevano il diritto di aver trattata la loro causa civile o penale davanti a un tribunale particolare; che avevano il diritto di caccia sulle terre coltivate dai contadini, e così via[20]. In questo quadro, l'importante per il nostro filosofo è che non ci siano privilegi di nascita, che non ci siano impedimenti *giuridici* al lavoro, al commercio, all'acquisizione di proprietà e quindi alla mobilità sociale, e che, nonostante la disuguaglianza delle fortune, i sudditi non abbiano trattamenti diversi per ciò che riguarda il diritto[21]. Quanto al terzo principio, che postula l'*indipendenza* (economica) dei membri della comunità quali *cittadini*, ovvero quali titolari dei diritti politici e partecipi del potere legislativo, Kant precisa che «in fatto di legislazione, tutti quelli che sono liberi ed uguali sotto leggi pubbliche già esistenti non sono tuttavia da considerarsi uguali per ciò che riguarda il diritto di *dare* queste leggi»[22]. È questa una concezione di carattere nettamente antidemocratico, che considera la posizione economica e il censo quali condizioni imprescindibili per l'esercizio dell'elettorato attivo e passivo. Per avere il diritto di voto, e dunque per essere cittadino in senso pieno, occorre infatti, dice Kant, essere *padrone di sé (sui juris*), e quindi avere una qualche *proprietà* che procuri i mezzi per vivere. Con ciò si intende che il cittadino deve avere una qualunque attività (professionale, artistica, scientifica) che gli assicuri una vita economicamente autonoma. E Kant distingue puntigliosamente fra il domestico, il garzone di bottega, chi lavora a giornata, il precettore privato ecc., i quali sono da qualificarsi solo come o*perarii*, e quindi non possono essere

cittadini, e coloro che sono invece *artifices*, e che quindi possono alienare un *opus* (come l'artigiano, il fittavolo, l'insegnante, l'artista ecc.): questi sono *cittadini* in senso pieno (e quindi titolari dei diritti politici), mentre i primi sono soltanto *consociati* sotto la protezione dello Stato. Kant rileva che non è sempre facile determinare i requisiti grazie ai quali un uomo può essere considerato padrone di sé (*sui juris*). E tuttavia è chiarissimo il senso del criterio da lui posto. Non è cittadino chi cede l'uso delle sue forze all'altro in cambio di un salario; è cittadino chi, esercitando un mestiere o un'arte, scambia la sua proprietà con l'altro, e quindi ha autonomia economica[23]. Emerge così il rigido limite classistico della distinzione kantiana, che esclude dai diritti politici i lavoratori salariati, mentre li conferisce a fabbricanti, artigiani, fittavoli, commercianti, insegnanti, artisti, ecc.

Del resto, la proprietà privata ha un ruolo fondamentale nel sistema politico-giuridico kantiano. Essa è già presente nello stato di natura (Kant, abbiamo già detto, è un giusnaturalista), e pone anch'essa l'esigenza del passaggio allo stato civile. «Infatti – dice Kant – la costituzione civile non è altro che uno stato giuridico in cui il suo viene ad ognuno soltanto assicurato, ma non propriamente stabilito e determinato. Ogni garanzia presuppone dunque che uno abbia già qualcosa come suo (visto ch'esso glielo assicura). Di conseguenza bisogna ammettere che anteriormente alla costituzione civile (o *astraendo* da essa) siano possibili un mio e un tuo esterni e nel contempo un diritto di costringere tutti quelli, con i quali in qualsiasi modo possiamo entrare in rapporto, di entrare con noi in uno stato costituito nel quale questo mio e tuo possano essere garantiti»[24]. In altre parole, la proprietà non sorge con lo Stato e in virtù di esso, bensì lo stato civile si limita a rendere *perentorio* quel possesso che nello stato di natura era già presente, ma che lì era *giuridicamente provvisorio*[25].

Se si tengono presenti gli aspetti visti finora – il passaggio dallo stato naturale allo stato civile per garantire il possesso della proprietà privata, la titolarità dei diritti politici strettamente connessa alla proprietà, con la conseguente distinzione fra cittadini attivi e passivi – appare evidente che il pensiero politico kantiano si costituisce in stretto contatto con le esigenze e le aspirazioni della nascente borghesia.

3. Governanti e governati: il problema del consenso

Un altro importante e delicato problema affrontato da Kant nella sua teoria dello Stato è quello relativo al consenso. Lo Stato liberale, infatti, non può non essere fondato sul consenso del popolo. Senonché, per governare un popolo numeroso non ci si può aspettare il consenso dell'intero popolo. È possibile solo una maggioranza di voti, che elegga dei delegati o dei rappresentanti. Ne discende che il principio in base al quale la maggioranza dei rappresentanti è sufficiente per dare leggi al corpo politico, dev'essere il principio supremo dell'istituzione di una costituzione civile: ma per divenire operante, tale principio deve essere accolto per generale consenso, cioè in forza di un accordo o di un contratto.

Anche per questo (oltre che per la sua generale concezione giusnaturalistica) Kant pone all'origine della società civile un *contratto originario*, l'unico che può fondare una costituzione universalmente giuridica tra gli uomini che hanno deciso di abbandonare lo stato naturale, e dunque l'unico che può istituire una vera e propria comunità.

Il pensiero politico kantiano si iscrive così nella tradizione contrattualistica. Ma con una variante essenziale e decisiva: il contratto originario, come unione di tutte le volontà particolari e private di un popolo in una volontà comune e pubblica, non è concepito da Kant come un fatto storico (anzi, come tale egli non lo giudica neppure possibile). «Questo contratto – egli dice – è invece una *semplice idea della ragione*, ma che ha indubbiamente la sua realtà (pratica): cioè la sua realtà consiste nell'obbligare ogni legislatore a far leggi *come se* esse dovessero derivare dalla volontà comune di tutto un popolo e nel considerare ogni suddito, in quanto vuol essere cittadino, *come se* egli avesse dato il suo consenso a una tale volontà. Questa infatti è la pietra di paragone della legittimità di una qualsiasi legge pubblica»[26]. Il contratto sociale subisce quindi, a opera di Kant, una trasformazione di tipo razionalistico: non è più un fatto storico, bensì un principio ideale sulla cui base devono essere misurate la legittimità e la razionalità dello Stato. Qui, come altrove in Kant, non solo il modo di esprimersi, ma anche l'impostazione teorica risentono notevolmente dell'influsso di Rousseau, un pensatore che esercitava una forte suggestione su di lui. E qui, come altrove[27], tale commistione non giova certo alla chiarezza del discorso. Perché, mentre per Rousseau «la volontà comune di tutto un popolo» è qualcosa di unitario e di indivisibile, per Kant è piuttosto l'insieme delle volontà individuali o dei singoli, le quali possono e debbono esprimersi attraverso il

principio della rappresentanza (condannato da Rousseau) e attraverso la regola della maggioranza.

Ma, detto ciò (e avremo modo di ritornarvi sopra), quello che più colpisce nel passo che abbiamo testé visto, è il «*come se*» usato da Kant. Esso è di importanza davvero fondamentale: perché che il legislatore (ovvero il potere sovrano) debba fare leggi *come se* esse derivassero dalla volontà popolare significa che il sovrano deve valutare, a suo insindacabile giudizio, se le leggi siano o no conformi a quella volontà. Con il corollario che «se *solo è possibile* che un popolo consenta a tale legge, allora si ha anche il dovere di tenerla per giusta, anche se al momento il popolo si trovasse in una tale situazione o in un tale stato d'animo che, se fosse su ciò interpellato, con ogni probabilità negherebbe il suo assenso»[28]. In buona sostanza: il popolo è tenuto sempre e comunque a obbedire alle leggi, anche nel caso in cui esso non le approvi. Il sovrano può e deve agire in piena indipendenza dal popolo[29].

È evidente, rispetto a Locke, la profonda trasformazione che il contratto sociale subisce nelle mani di Kant. Da strumento bilaterale, ovvero da accordo fra popolo e sovrano, caratterizzato da determinate clausole, in deroga alle quali il contratto stesso perde ogni validità ovvero decade e il popolo riprende tutte le proprie prerogative, il contratto sociale kantiano diviene invece in un certo senso una pia intenzione, interpretabile solo dal potere sovrano, senza che il popolo possa esercitare alcuna forma di efficace controllo su di esso.

Il fatto è che Kant modifica profondamente, rispetto a Locke, la stessa struttura teorica del contratto. Mentre in Locke era implicita la distinzione fra il contratto sociale in quanto contratto di associazione (il *pactum unionis* istituente la società civile) e il contratto politico (il *pactum subiectionis*, istituente il governo) – tant'è vero che per il filosofo inglese la dissoluzione del governo non comportava la dissoluzione della società – in Kant, invece, questa distinzione è del tutto assente (e qui senza dubbio l'influenza di Rousseau opera profondamente su di lui). Per Kant il patto di unione è al tempo stesso un patto di totale sottomissione (e sia pure, roussoianamente, di sottomissione alla volontà comune). «Nel patto di sottomissione (*pacto subiectionis*) – scrive significativamente il filosofo tedesco in un frammento pubblicato postumo – il popolo non può riservarsi alcun diritto, perch'esso altrimenti dovrebbe anche riservarsi un potere tale da costringere chi comanda»[30].

Conformemente a questa impostazione, Kant rifiuta la conseguenza più importante del contrattualismo liberale lockiano: il diritto di resistenza. Egli dice infatti: «Se, pertanto, un popolo, sotto una data legislazione positiva, dovesse

giudicare con ogni probabilità compromessa la sua felicità, cosa dovrebbe fare? Ribellarsi? La risposta può essere una sola: non vi è altro da fare che ubbidire»[31]. «Ne segue – aggiunge poco dopo – che ogni resistenza al supremo potere legislativo, ogni rivolta diretta a tradurre in atto il malcontento dei sudditi, ogni sollevazione che mette capo alla ribellione, è il delitto più grande e più esecrabile che si possa commettere in uno Stato, essendo quello che ne distrugge le fondamenta. E questo divieto è *assoluto*, tanto che, se anche quel potere o chi lo rappresenta, il Capo dello Stato, violasse il contratto originario e perdesse in tal modo, a giudizio dei sudditi, il diritto di essere legislatore, per aver autorizzato il governo a condursi del tutto tirannicamente, ciò nonostante non sarebbe lecito al suddito far resistenza a titolo di rappresaglia»[32]. Il motivo di ciò viene individuato nel fatto che, nei riguardi di una costituzione civile esistente, il popolo non ha alcun diritto di giudicare come essa debba essere applicata; infatti, se il popolo avesse tale diritto e se il suo giudizio fosse contrario a quello del Capo dello Stato, chi potrebbe decidere da quale parte stia il diritto? Nessuno dei due potrebbe essere giudice in causa propria, e quindi ci dovrebbe essere, al di sopra del sovrano, un altro sovrano, che decidesse tra quello e il popolo: il che è contraddittorio[33]. Inoltre, se il popolo rivendicasse il diritto di sindacare l'operato del sovrano, negherebbe in radice la sovranità, e quindi renderebbe incerta ogni costituzione giuridica; esso ritornerebbe così a una condizione di vita interamente eslege, in cui ogni diritto cesserebbe di avere effetto[34].

Ciò non significa, naturalmente, che il sovrano non possa mai sbagliare, che egli sia dotato di qualità che vanno oltre l'umana natura, che sia ispirato da Dio, ecc. E quindi deve essere riconosciuto al cittadino il diritto di manifestare pubblicamente la propria opinione su ciò che nei decreti sovrani egli ritiene che arrechi ingiustizia alla comunità (ma tale riconoscimento deve avvenire – si badi – col consenso del sovrano). «Dunque – dice Kant – *la libertà della penna* – tenuta nei limiti del rispetto e dell'amore per la costituzione sotto la quale si vive dai sentimenti liberali che ispirano i sudditi (le cui penne si limitano reciprocamente da sé per non perdere tale libertà) – è l'unico palladio dei diritti del popolo»[35]. Contestare al popolo questa libertà significherebbe non solo privarlo di ogni pretesa giuridica nei riguardi del sovrano (come vuole Hobbes), ma, soprattutto, significherebbe togliere al sovrano ogni conoscenza di ciò che, se gli fosse noto, ne modificherebbe l'opinione[36].

Si profila qui la caratteristica concezione kantiana dell'illuminismo, che è per il filosofo l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità dovuto alla mancanza di decisione e di coraggio nel far uso del proprio intelletto senza essere guidati da

un altro. «*Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! È questo – dice Kant – il motto dell'illuminismo»[37]. Al tempo stesso, però, poiché il pubblico colto, pur avendo il diritto-dovere di esprimere liberamente il proprio punto di vista sui più vari problemi (punto di vista che può essere in contrasto con quello dell'autorità costituita), deve ubbidire sempre e comunque a quell'autorità, Kant distingue tra un uso *pubblico* e un uso *privato* della ragione. «Intendo – egli dice – per uso pubblico della propria ragione l'uso che uno ne fa come *studioso* davanti all'intero pubblico dei *lettori*. Chiamo invece uso privato della ragione quello che alcuno può farne in un certo impiego o funzione civile a lui affidata». Mentre nel primo caso gli studiosi possono e devono godere della più completa libertà, nel secondo caso essi devono ispirare la loro condotta alla volontà del governo: «qui senza dubbio non è permesso di ragionare, ma si deve ubbidire»[38]. Così un ufficiale deve ubbidire sempre e comunque agli ordini dei suoi superiori, e sarebbe assurdo se, in servizio, volesse ragionare pubblicamente sulla opportunità e utilità di tali ordini; ma non è giusto impedirgli in qualità di studioso di fare le sue osservazioni sugli errori commessi nelle operazioni di guerra, e di sottoporlo al giudizio del pubblico. Allo stesso modo, il cittadino non può rifiutarsi di pagare i tributi che gli sono imposti; tuttavia egli può, come studioso, manifestare apertamente il proprio pensiero sulla iniquità del sistema fiscale. E così via.

La libertà del cittadino in quanto essere pensante è dunque una libertà dimidiata, che trova nella volontà dell'autorità il proprio limite invalicabile. Si può (anzi si deve) ragionare pubblicamente come sembra più giusto, ma si deve sempre e comunque ubbidire. Guai se la libertà di pensiero si traducesse immediatamente nella pratica, e se essa portasse a disubbidire alle disposizioni del potere politico. D'altra parte Kant non manca di sottolineare che la libertà del pubblico colto di manifestare il proprio pensiero sugli argomenti e problemi più vari non può non incidere, alla lunga, sullo spirito pubblico, cioè su quella che noi oggi chiamiamo la pubblica opinione, e quindi «da ultimo anche sui princìpi del governo, che finisce per comprendere che è per lui vantaggioso trattare l'uomo […] in modo conforme alla sua dignità»[39].

4. Regime repubblicano e regime dispotico

Per Kant la costituzione basata sui princìpi, che abbiamo visto, della libertà, dell'uguaglianza e dell'indipendenza, è una costituzione *repubblicana*, che, in quanto tale, si oppone radicalmente a quella *dispotica*. Qui troviamo di nuovo l'influsso di Rousseau. La definizione di «repubblicano», infatti, deriva da lui[40]. Ma anche qui l'affinità fra Kant e Rousseau è puramente esteriore e formale. Il regime repubblicano si fonda infatti per Kant sul principio politico della separazione del potere legislativo dal potere esecutivo e dal potere giudiziario: tali poteri sono coordinati, e al tempo stesso i loro compiti e le lo sfere sono rigorosamente distinti (l'ispiratore di questa impostazione è in certa misura Montesquieu)[41]. Il dispotismo, invece, è caratterizzato dall'esecuzione arbitraria delle leggi che lo Stato si è dato, e in esso la volontà pubblica è maneggiata dal sovrano come sua propria volontà privata[42]. Nel regime repubblicano, al contrario, il vero potere sovrano è il legislativo, al quale l'esecutivo è sottomesso (anche per quanto riguarda la guerra, che non può essere dichiarata senza il consenso dei rappresentanti del popolo). Perciò il legislativo può anche togliere all'esecutivo il suo potere, deporlo o riformare la sua amministrazione. Infine, nel regime repubblicano né il sovrano o legislativo, né il reggitore o esecutivo possono giudicare. «Il popolo si giudica da sé per mezzo di quei suoi concittadini, che esso nomina a questo effetto, con una libera scelta, come suoi rappresentanti, per ogni atto particolare […]. Soltanto il *popolo*, dunque, può, quantunque in modo indiretto, per mezzo dei suoi rappresentanti, da lui stesso nominati [della giuria], giudicare ognuno dei suoi»[43].

Con ciò il filosofo ha tracciato il disegno del suo Stato ideale in quanto Stato di diritto (usiamo questa definizione che risale però alla seconda metà dell'Ottocento) e liberale a un tempo, fondato sulla divisione e sul coordinamento dei poteri, a tutela della libertà di ognuno, scrupolosamente garantita e delimitata dai diritti e dai doveri di tutti. Né si può dire che contrasti con questo quadro la violenta polemica antidemocratica sviluppata da Kant. Per lui, delle tre forme di governo tradizionali – monarchia, o più esattamente autocrazia, aristocrazia e democrazia – la terza è la peggiore di tutte, in quanto in essa le assemblee deliberano e governano a un tempo, e quindi esercitano sia il potere legislativo che il potere esecutivo (Kant ha in mente la democrazia diretta della città antica). Perciò la democrazia è sempre necessariamente *dispotismo* (che, naturalmente, non cessa di essere tale solo perché è dispotismo dei più o

della grande maggioranza, invece di esserlo di uno solo). E sebbene le altre due forme di costituzione politica (autocrazia e aristocrazia) siano sempre difettose, esse sono tuttavia superiori alla democrazia, poiché in esse è almeno possibile, in linea di principio, una forma di governo conforme allo *spirito* di un governo repubblicano (tanto che Federico II ha potuto dire che egli era semplicemente il primo servitore dello Stato), mentre la costituzione democratica rende questo modo di governare impossibile, poiché in essa ognuno vuol essere sovrano[44]. «In altre parole – conclude Kant – ogni forma di governo che non sia *rappresentativa*, è propriamente *informe*, poiché il legislatore può essere in una sola e medesima persona esecutore del proprio volere»[45], con tutte le inevitabili conseguenze di abuso e di arbitrio.

Qui si misura di nuovo tutta la distanza che separa Kant da Rousseau. Le simpatie del primo vanno infatti – come ha sottolineato Solari – alla monarchia rappresentativa: ciò non è in contrasto con l'esaltazione del regime repubblicano, perché quest'ultimo non è inteso da Kant come una delle forme tradizionali di Stato, ma come un insieme di princìpi e di regole che caratterizzano il buon governo, il quale può essere quindi anche monarchico[46]. Nella monarchia il potere rappresentativo spetta al popolo, che lo esercita non direttamente (come voleva Rousseau), ma per mezzo di rappresentanti scelti tra i migliori e i più saggi[47].

Questo, dicevamo, il disegno kantiano dello Stato ideale in quanto Stato di diritto. Difficile sottovalutarne il significato e l'importanza. Esso segna una tappa notevole nella storia delle idee politiche liberali (nessun dubbio, infatti, che lo Stato kantiano sia uno Stato liberale, in quanto la libertà dell'individuo – ovvero il complesso delle molteplici libertà individuali – costituisce il suo principio e il suo fine: e qui si misura di nuovo tutta la distanza che separa Kant da Rousseau[48]). E tuttavia è anche fin troppo evidente il compromesso che Kant ha stretto con il dispotismo più o meno illuminato: un compromesso che annulla gran parte dei risultati da lui raggiunti.

Rispetto al contrattualismo lockiano, quello kantiano costituisce, come abbiamo detto, un enorme passo indietro. Da strumento per giudicare circa la legittimità del potere politico, e per porgli dei limiti ben precisi e invalicabili – al di là dei quali quel potere perde ogni legittimazione (come avviene in Locke) – il contrattualismo kantiano diventa uno strumento per giustificare sempre e comunque il potere politico e quindi l'obbedienza a esso. «L'origine del potere superiore – dice infatti Kant – è per il popolo, che sta sotto di esso, dal punto di vista pratico, *imperscrutabile*, cioè il suddito non deve *sofisticare sottilmente*

intorno a questa origine, come se si trattasse di un diritto dubbio per rispetto all'ubbidienza che ad esso si deve. Perché, siccome il popolo, per giudicare con pieno diritto intorno a questo potere superiore dello Stato, deve già avere il carattere di una associazione stabilita sotto una volontà legislatrice generale, così egli non può e non deve giudicare altrimenti da come vuole il sovrano attuale dello Stato»[49]. E se il suddito pretendesse farlo, e con i suoi sofismi e le sue sottigliezze minacciasse lo Stato, e inducesse gli altri a opporsi all'autorità attualmente regnante, allora egli dovrebbe, «secondo le leggi di questa autorità, cioè con pieno diritto, essere punito, messo a morte o (come eslege) scacciato»[50]. In breve, al potere attualmente esistente si deve sempre e comunque ubbidire, quale che sia la sua origine. «Di qui deriva il principio: il sovrano nello Stato ha verso i sudditi soltanto diritti e nessun dovere (coattivo). Anzi, se l'organo del sovrano, il *reggitore* [= il potere esecutivo], agisce contrariamente alle leggi, se, per es., con imposte, reclutamento e simili egli viola la legge dell'uguaglianza nella divisione dei pesi dello Stato, il suddito può a questa ingiustizia opporre bensì *querela*, ma nessuna resistenza»[51]. Infatti, come sappiamo, in una costituzione non può essere contenuto nessun articolo che renda possibile a chicchessia di limitare il potere supremo, perché, in tal caso, il potere non sarebbe più supremo: il che è contraddittorio[52].

5. Kant e la Rivoluzione francese

In questo quadro va visto anche l'atteggiamento significativamente ambivalente di Kant verso la Rivoluzione francese. È questo un nodo problematico assai complesso e delicato, che merita di essere esaminato attentamente, anche per le sue implicazioni di ordine generale, ovvero per le connessioni che esso ha sia con i princìpi della filosofia politica kantiana, sia con gli apprezzamenti e le valutazioni più determinati e concreti, che da quei princìpi discendono.

Da un lato, infatti, Kant non può non condannare la Rivoluzione per i motivi teorici e di principio che abbiamo già visto. In particolare, egli vede nell'esecuzione solenne di Luigi XVI un delitto non solo orribile, ma (dal punto di vista giuridico-politico) inespiabile. Secondo il filosofo, infatti, tale esecuzione è «un completo *rovesciamento* dei princìpi che regolano i rapporti tra il sovrano e il popolo (questo si costituisce padrone del primo, alla legislazione del quale egli deve la sua esistenza), in modo che la violenza cammina a fronte alta e si erige in principio al di sopra del più santo diritto». E Kant conclude con la più aspra condanna dell'esecuzione del re, una condanna che non può non coinvolgere tutta la Rivoluzione: «È come un abisso – egli dice – che inghiotte tutto senza restituire nulla, è come un suicidio dello Stato, è un delitto che sembra non possa essere riscattato da nessuna espiazione»[53].

Da tutto ciò discende che per il filosofo l'unica strada percorribile per cambiare una costituzione difettosa dello Stato – «cambiamento che (egli ammette) può ben essere talvolta necessario» – è che sia il sovrano stesso a realizzare questo cambiamento per mezzo di *riforme*. Il cambiamento, insomma, deve discendere dall'alto, non può salire dal basso. Quello che non può essere assolutamente ammesso, infatti, è che l'iniziativa parta dal popolo, o attraverso un tentativo qualsiasi di resistenza, o addirittura attraverso una rivoluzione[54]. Anche se poi rientra perfettamente nella mentalità di Kant, e nel suo ossequio (fondato, come sappiamo, su motivi di principio) verso l'autorità costituita (la quale, egli dice, viene sempre da Dio)[55], la considerazione che, quando una rivoluzione sia riuscita, e abbia fondato una nuova costituzione, l'illegalità della sua origine e del suo modo di stabilirsi non possa sciogliere i sudditi dall'obbligo di adattarsi come buoni cittadini al nuovo ordine di cose, «ed essi non possano rifiutarsi di obbedire onestamente a quell'autorità che possiede attualmente il potere»[56].

Dall'altro lato, e per quanto ciò possa sembrare sorprendente dopo quello che

si è visto, l'atteggiamento di Kant verso la Rivoluzione francese è ben lungi dal ridursi a una condanna senza appello, o a un'accettazione conformistica del nuovo ordine politico da essa prodotto. Al contrario, Kant aderisce profondamente ai contenuti sociali e politici della Rivoluzione francese, ne celebra la portata epocale, individua la ragione dell'immenso fascino che essa esercita su tutto il mondo civile nella disposizione morale del genere umano: «La rivoluzione di un popolo di ricca spiritualità – egli dice – quale noi abbiamo visto effettuarsi ai nostri giorni, può riuscire o fallire; può essere talmente colma di miseria e crudeltà che un uomo benpensante, anche se potesse sperare d'intraprenderla con successo una seconda volta, non si deciderebbe di tentare l'esperimento a tal prezzo: eppure questa rivoluzione trova negli spiriti di tutti gli spettatori (non coinvolti in questo gioco) una *partecipazione* d'aspirazioni che rasenta l'entusiasmo e che nel suo stesso manifestarsi non andava disgiunta da pericolo, e che per conseguenza non può avere altra causa se non una disposizione morale del genere umano»[57]. E in un altro punto Kant afferma che se anche il fine prefisso in questo avvenimento non venisse raggiunto, se anche la rivoluzione o la riforma della costituzione dovesse in ultimo fallire e dopo un certo tempo tutto venisse ricondotto nell'antico corso, tuttavia quella predizione filosofica non perderebbe nulla della propria forza. «Quell'avvenimento – prosegue il filosofo – è infatti troppo grande, troppo intimamente connesso all'interesse dell'umanità e troppo esteso, nella sua influenza a tutte le parti del mondo, perché in qualsiasi ricorrere di circostanze favorevoli esso non debba ritornare al ricordo dei popoli e non debba essere ridestato al fine di ripetere nuovi tentativi del genere, dato che in una questione tanto importante per il genere umano la costituzione a cui si mira deve pur raggiungere un giorno quella stabilità che l'insegnamento di numerose esperienze non potrà mancare di operare negli animi di tutti»[58].

Si tratta, come si vede, di affermazioni assai impegnative, che non lasciano dubbi sul fatto che la Rivoluzione francese costituisce per Kant una tappa di importanza fondamentale e per certi aspetti decisiva della storia del mondo. Non nel senso che essa suggerisca al filosofo princìpi assolutamente nuovi, ma nel senso, non meno importante, che per lui essa realizza concretamente, per la prima volta nella società moderna, quei princìpi sociali e politici che egli era venuto elaborando attraverso una lunga e tormentata riflessione durata alcune decenni.

Quali siano i motivi che hanno determinato in Kant una così profonda e commossa adesione alla Rivoluzione, nonostante la sua intima repugnanza per la

ribellione del popolo e per l'esecuzione del re (e per tutto quello che ne è seguito: nell'*Antropologia* del 1798 il Comitato di salute pubblica viene indicato come esempio di «una situazione rivoluzionaria di ingiustizia pubblica e dichiarata legale»), non è difficile intendere. Tali motivi si evincono chiaramente dall'atteggiamento di Kant verso la monarchia inglese, e dalla contrapposizione, che egli istituisce, fra sistema politico inglese e sistema politico francese (post-rivoluzionario).

È questo un aspetto assai importante, e per certi versi sorprendente, del pensiero politico kantiano. La simpatia del filosofo per la monarchia rappresentativa dovrebbe farci supporre, infatti, che egli guardasse con favore alla monarchia inglese. E invece non è affatto così. Kant si è occupato più volte della costituzione inglese, ma sempre in modo assai critico o addirittura con disprezzo. Nel *Conflitto delle facoltà*, per es., egli irride coloro i quali pretendono che il popolo inglese abbia una costituzione che *limita* la volontà del monarca mediante le due camere del Parlamento, mentre «ognuno sa bene che l'influenza del monarca su questi rappresentanti è così grande ed infallibile che quelle camere non decidono altro se non ciò ch'egli vuole e propone per mezzo del suo ministro». E se il monarca fa talvolta delle proposte di cui sa in anticipo che saranno contrastate, o addirittura procura che ciò avvenga, egli fa tutto ciò solo «per dare una dimostrazione apparente della libertà del Parlamento». Una valutazione positiva della situazione politica in Inghilterra, incalza Kant, produce l'illusione che non occorra ricercare la vera Costituzione conforme al diritto, perché essa esisterebbe già in quel Paese, e «una pubblicità menzognera inganna il popolo con la lusinga di una *monarchia limitata* dalla legge voluta da esso popolo»; senonché tale pubblicità menzognera occulta abilmente il fatto che i rappresentanti del popolo, «guadagnati con la corruzione alla causa del monarca, hanno segretamente sottoposto il popolo ad una *monarchia assoluta*»[59]. E in un altro punto dello stesso saggio Kant osserva che la monarchia inglese sarebbe limitata se il monarca domandasse al popolo l'autorizzazione per fare la guerra; ma i monarchi inglesi hanno fatto molte guerre senza richiedere il consenso del popolo: dunque, conclude Kant, la monarchia inglese non è limitata[60].

Si tratta, come si vede, di una severa condanna del sistema politico inglese; una condanna che contrasta singolarmente, come è stato opportunamente ricordato, con gli elogi espressi da Montesquieu qualche decennio prima[61].

Come spiegare questo atteggiamento kantiano verso la Costituzione britannica? Il motivo essenziale va ricercato con ogni probabilità (come è stato

suggerito da Vlachos)[62] nella profonda ostilità che il filosofo nutriva per la nobiltà, la quale conservava invece un ruolo fondamentale nella Costituzione inglese. Perciò al sistema politico inglese Kant contrapponeva la Rivoluzione francese, la cui importanza decisiva consisteva per lui nel fatto che essa aveva travolto la nobiltà e spazzato via i privilegi di casta. «Che degli uomini vengano per nascita e senza riguardo ai beni di fortuna, collocati in una posizione inferiore rispetto ad altri, quasi fossero una specie particolare, equivale sempre, in fondo, ad una degradazione dell'umanità»: così il filosofo si era espresso nei suoi appunti del 1792-'94. E aveva aggiunto che negli Stati moderni «la nobiltà ha la sola funzione di angariare vieppiù gli altri sudditi»[63]. È qui la radice della contrapposizione fra monarchia inglese e Rivoluzione francese.

La riprova dell'atteggiamento kantiano, e delle sue motivazioni profonde, si trova in un importante frammento contro Pitt, redatto dal filosofo al tempo del Direttorio. «Pitt – scrive Kant – che pretende addirittura che in uno Stato vicino tutto rimanga nel vecchio ordine o venga ricondotto nel vecchio binario qualora da esso si sia usciti, è odiato come un nemico del genere umano, mentre i nomi di coloro che in Francia instaurano il nuovo ordine, ch'è il solo degno di mantenersi in eterno, vengono ricordati per collocarli un giorno nel tempio della fama»[64]. E subito dopo aggiunge: «L'Inghilterra, che un tempo poteva contare sulla simpatia degli uomini migliori del mondo per aver coraggiosamente mantenuta la sua (apparente) libertà così spesso minacciata, è ora completamente decaduta da quella simpatia dopo aver manifestato l'intenzione di rovesciare la (assai più radicalmente libera) costituzione progettata in Francia»[65].

Dunque, la costituzione progettata in Francia è assai più radicalmente libera di quella inglese (che è libera solo in apparenza); il nuovo ordine instaurato in Francia è il solo degno di mantenersi in eterno. Con ciò il teorico delle riforme dall'alto si spingeva assai innanzi, fino a riconoscersi nei risultati socio-politici della Rivoluzione francese, i quali costituivano per lui la premessa essenziale per il sorgere e l'affermarsi del moderno Stato liberale.

1. G. DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, cit., p. 212.
2. *Ibidem*.
3. I. KANT, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in ID., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1965, p. 128.
4. Su questo tema cfr. T. HOBBES, *De cive*, I, 2.
5. I. KANT, *op. cit*., p. 128.
6. *Ivi*, p. 129.
7. *Ibidem*.
8. Cfr. G. SOLARI, *Introduzione* a I. KANT, *Scritti politici*, cit., pp. 21-29; N. BOBBIO, *Diritto e Stato*

nel pensiero di Kant, Giappichelli, Torino 1969, pp. 208-213; G. SASSO, *Introduzione* a I. KANT, *Antologia degli scritti politici*, il Mulino, Bologna 1961, pp. 19-20.

9. I. KANT, *Princìpi metafisici della dottrina del diritto*, in ID., *Scritti politici*, cit., p. 498 (il corsivo è mio).

10. I. KANT, *Sopra il detto comune: "questo può essere giusto in teoria ma non vale per la pratica"*, in ID., *Scritti politici*, cit., p. 254.

11. *Ibidem*.

12. *Ivi*, p. 255.

13. Così, per es., un'ordinanza camerale del principato del Baden, del 1766, dopo aver premesso che «il nostro Consiglio di Corte è il tutore naturale dei nostri sudditi», stabiliva come a esso competesse «di trattenerli dall'errore e di ricondurli sulla retta via, nonché di insegnar loro, anche contro la loro volontà, il modo in cui devono organizzare l'economia domestica, coltivare i campi e alleviare a se stessi, mediante una conduzione economicamente più produttiva dell'azienda, gli oneri dei tributi da loro dovuti». Su tutto ciò (e sulla concezione del potere politico ivi implicita), cfr. N. MERKER, *Introduzione* a *Kant-Humboldt*, Samonà e Savelli, Roma 1964, pp. 9-10.

14. Lo scritto di Leibniz dal quale citiamo è *La giustizia come carità del saggio* (1677-'78).

15. Cfr. N. BOBBIO, *Diritto e Stato nel pensiero di Kant*, cit., p. 239.

16. I. KANT, *op. cit.*, p. 257.

17. *Ivi*, pp. 257-258.

18. *Ivi*, p. 258.

19. *Ibidem*.

20. Cfr. N. MERKER, *op. cit.*, pp. 10-11.

21. I. KANT, *op. cit.*, p. 258.

22. *Ivi*, p. 259.

23. *Ivi*, p. 260.

24. I. KANT, *Princìpi metafisici*, cit., p. 437.

25. *Ibidem.*

26. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 262.

27. Cfr. per es. I. KANT, *Princìpi metafisici*, cit., p. 502.

28. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., pp. 262-263.

29. I. KANT, *Manoscritti postumi*, n. 7488 (in *Kant-Humboldt*, cit., p. 203).

30. *Ivi*, n. 7420, p. 202.

31. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 263.

32. *Ivi*, p. 265.

33. *Ibidem.*

34. *Ivi*, p. 267.

35. *Ivi*, p. 270.

36. *Ivi*, pp. 270-271.

37. I. KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in ID., *Scritti politici*, cit., p. 141.

38. *Ivi*, p. 143.

39. *Ivi*, p. 149.

40. Cfr. *Contrat social*, II, 6: «J'appelle république tout Etat régi par des lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse etre […]. Tout gouvernement légitime est républicain». Su ciò si veda G. SOLARI, *Introduzione* a I. KANT, *Scritti politici*, cit., pp. 32-33.

41. Cfr. *Ivi*, p. 15. Ma si vedano, su questo punto, anche le interessanti osservazioni di G. VLACHOS, *La pensée politique de Kant*, Puf, Paris 1962, pp. 487 ss. Quando teorizza la separazione dei poteri, Montesquieu, sottolinea Vlachos, ha come punto di riferimento la monarchia inglese del suo tempo; Kant, invece, ha la realtà socio-politica scaturita dalla Rivoluzione francese.

42. I. KANT, *Princìpi metafisici*, cit., p. 504.

43. *Ivi*, p. 505.

44. I. KANT, *Per la pace perpetua*, in ID., *Scritti politici*, cit., p. 295.

45. *Ibidem.*

46. «Al popolo – dice Kant in polemica con Mallet du Pan – importa senza confronto di più il sistema di governo che non la forma dello Stato» (*ivi*, p. 296).
47. Cfr. G. SOLARI, *Introduzione*, cit., p. 16. Per una ricostruzione complessiva del rapporto Kant-Rousseau, cfr. G. VLACHOS, *op. cit.*, pp. 297 ss.; e K. TENENBAUM, *Il pensiero politico di Kant e l'influsso di Rousseau*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1974, pp. 343-392.
48. Osserva giustamente Bobbio che «la dottrina liberale considera il problema della libertà in funzione dell'individuo singolo, la dottrina democratica in funzione dell'individuo in quanto partecipe di una collettività (di una volontà comune). Le due dottrine rispondono a due domande diverse. La prima: "Che cosa significa essere libero per un individuo considerato come un tutto a sé stante?". La seconda: "Che cosa significa essere libero per un individuo considerato come parte di un tutto?" Kant si iscrive nella prima tradizione, Rousseau nella seconda». (Cfr. N. BOBBIO, *Kant e le due libertà*, in ID., *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli 1965, p. 149).
49. I. KANT, *Princìpi metafisici*, cit., p. 505.
50. *Ivi*, pp. 505-506.
51. *Ivi*, p. 506.
52. *Ibidem.*
53. *Ivi*, pp. 508-509.
54. *Ivi*, pp. 509-510.
55. Diversi critici hanno sottolineato il carattere luterano di questa concezione. Cfr., fra gli altri, H. MARCUSE, *L'autorità e la famiglia* (1936), Einaudi, Torino 1970, p. 63.
56. I. KANT, *Princìpi metafisici*, cit., p. 510.
57. I. KANT, *Il conflitto delle facoltà* (1798), in *Kant-Humboldt*, cit., p. 187.
58. *Ivi*, pp. 190-191.
59. *Ivi*, pp. 191-192.
60. *Ivi*, p. 192.
61. Cfr. G. VLACHOS, *op. cit.*, pp. 463-466.
62. *Ibidem.*
63. I. KANT, *Manoscritti postumi*, n. 1235, in *Kant-Humboldt*, cit., pp. 197-199.
64. *Ivi*, n. 8077, p. 212.
65. *Ibidem.*

5.
Humboldt. I limiti dello stato

L'OPERA DI WILHELM VON HUMBOLDT (1767-1835) quale filosofo e teorico della politica ha avuto un singolare destino. Il suo lavoro principale, infatti, *Idee per un saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, composto nel 1792, fu bloccato dalla censura berlinese (che permise la pubblicazione solo di alcuni brevi estratti), sicché questo importante scritto (un classico del pensiero liberale) poté essere conosciuto nella sua interezza solo nel 1851, quasi un ventennio dopo la morte del suo Autore. Alla fine del Settecento, di Humboldt si conosceva quindi soltanto una lunga lettera da lui inviata a Friedrich von Gentz a proposito della nuova Costituzione francese[1]: un testo certo significativo, ma ben lontano dal contenere tutta la ricchezza della riflessione politica humboldtiana. Perciò l'importanza dell'opera di Humboldt, e il posto da essa occupato nella storia del pensiero politico liberale, poterono essere valutati appieno solo molto più tardi, e solo molto più tardi questo scrittore poté esercitare un influsso significativo (si pensi a J.S. Mill).

I due saggi di Humboldt che abbiamo citato ci mostrano un pensatore robusto e vigoroso, un teorico del liberalismo con un profilo peculiare e originale, che sarebbe sbagliato identificare senz'altro con Kant[2], come molti hanno preteso di fare, anche se il filosofo di Koenisberg ha certamente esercitato su di lui un influsso non trascurabile. La confusione è nata dal fatto che sia Kant che Humboldt si sono formati nell'età dell'illuminismo, e che, come ha opportunamente sottolineato Solari, essi hanno avuto in comune l'avversione allo Stato tedesco, frazionato in tanti piccoli Stati sovrani, retti in forme patriarcali, con prìncipi che consideravano la cosa pubblica come un patrimonio privato. La tutela giuridico-politica esercitata da questi ultimi era tale da non lasciare ai sudditi alcuna possibilità di iniziativa e da condannarli all'inerzia e

all’obbedienza passiva. Sia Kant che Humboldt considerarono questa condizione come una tirannide intollerabile, perché essa, anche là dove faceva sussistere un certo benessere materiale, soffocava le energie spirituali degli individui e li degradava alla condizione di animali soddisfatti[3].

Senonché in Humboldt troviamo, rispetto a Kant, un senso più robusto e più corposo dell’individuo, concepito non solo come centro di autonoma vita intellettuale e morale e come soggetto dello Stato di diritto, ma anche come centro di autonoma iniziativa sociale ed economica, e intensamente (e giustamente) dedito alla propria affermazione personale, al proprio benessere e alla propria felicità. Non a caso Humboldt, in un passo di sapore constantiano, in cui contrappone fra loro gli antichi e i moderni, ed esprime la propria netta preferenza per i secondi (in quanto, egli dice, gli antichi si occupavano dell’energia e della formazione dell’uomo in quanto tale, cioè della sua virtù, e i moderni si occupano invece del suo benessere, dei suoi averi, della sua capacità di guadagno, in breve della sua felicità), formula serie riserve verso Kant. «Perfino quel pensatore – egli dice infatti, alludendo al filosofo di Koenigsberg – che vide e rappresentò la moralità nella sua suprema purezza, crede, mediante un meccanismo assai artificioso, di dover procurare al suo ideale di uomo la felicità più come una ricompensa estrinseca che non come un bene conquistato con le proprie forze»[4]. Qui, come si vede, viene presa di mira la dottrina kantiana del «sommo bene», cioè la dottrina della *possibile* compresenza di virtù e di felicità: secondo Humboldt in questa dottrina il rapporto fra i due termini (virtù e felicità) resta troppo esteriore, e la felicità è solo una ricompensa estrinseca, non un risultato dell’attività dell’uomo.

Anche la rivendicazione humboldtiana dell’autonomia dell’individuo rispetto allo Stato è più marcata e polemica di quanto avvenga in Kant. Per Humboldt lo Stato non solo è completamente estraneo alla vita morale e sociale dell’individuo (sicché entrare in uno Stato non è affatto «doveroso», bensì è solo necessario), ma è sempre un male per le energie individuali, anche se, purtroppo, è un male di cui non si può fare a meno ai fini della sicurezza interna ed esterna: ovvero lo Stato è necessario, ma solo in quanto mezzo, mai in quanto fine.

Da ultimo, in Humboldt sono presenti motivi storicistici, che si inseriscono in un clima culturale notevolmente mutato rispetto a quello della giovinezza e della maturità di Kant. Del resto, i due pensatori appartengono a due generazioni diverse, separate nel tempo da oltre un quarantennio.

1. La Rivoluzione francese: importanza e limiti

Il giovanissimo Wilhelm von Humboldt (era nato a Potsdam nel 1767) si trovava a Parigi nel 1789, allo scoppio della Rivoluzione. Qui egli assistette alla presa della Bastiglia e alla rinuncia ai privilegi feudali proclamata il 4 agosto. L'atteggiamento da lui assunto verso gli avvenimenti rivoluzionari, quale si evince dalla lettera che egli scrisse a Friedrich von Gentz nel gennaio 1792, è un documento assai importante e significativo sia per ricostruire l'accoglienza favorevole che la Rivoluzione francese trovò in un primo tempo presso alcuni gruppi della intellettualità illuminata tedesca, sia perché tale lettera contiene, in forma estremamente sintetica, alcune idee fondamentali della concezione filosofico-politica di Humboldt.

Come abbiamo già detto, Humboldt, al pari di Kant, vede nella dottrina secondo cui il governo deve occuparsi della felicità e del bene, sia fisico che morale, della nazione, l'espressione più pericolosa e più oppressiva del dispotismo, in quanto, una volta realizzata, tale dottrina paralizza le più nobili energie degli individui. La Rivoluzione francese è stata in primo luogo una ribellione contro questa dottrina e contro l'edificio politico costruito su di essa: di qui il suo enorme fascino e la sua portata epocale. Infatti la Rivoluzione si è volta subito a realizzare un sistema di libertà razionale piena e illimitata, il sistema della Ragione: ovvero la Rivoluzione ha voluto realizzare la Costituzione ideale. L'umanità aveva sofferto per un estremo, ora doveva cercare la salvezza nell'estremo opposto. Qui erano da cercare, secondo Humboldt, la grandezza della Rivoluzione francese e il suo significato universale; ma qui stava anche il suo limite.

Infatti, accingersi a costruire un edificio statale assolutamente nuovo, in base a puri princìpi della Ragione, come aveva fatto l'Assemblea nazionale costituente, era certo un'impresa affascinante e straordinaria. «Ma, obiettava Humboldt, nessuna Costituzione che la Ragione – anche concesso che questa abbia illimitato potere di realizzare i suoi progetti – costruisce, per così dire, in base a un piano preconcetto, può mai riuscire; la sola che possa essere vitale è quella che nasce dalla lotta in cui la Ragione si cimenta con la potenza del Caso»[5]. Dove per caso si deve intendere le esigenze, i bisogni, le sofferenze, le aspirazioni, la mentalità, i modi di vita, le tradizioni degli uomini: tutte cose che non sono prodotte se non in minima parte dalla Ragione, e che non sono programmabili da essa. Anche ammesso, dunque, che i legislatori francesi

abbiano tenuto presenti le effettive condizioni della Francia e del suo popolo, e che si siano sforzati di adattare i princìpi della Ragione a quelle condizioni, resta il fatto che l'Assemblea nazionale ha voluto fondare una Costituzione politica *interamente nuova*, e proprio per questo una simile Costituzione non poteva essere vitale: infatti, dice Humboldt, «una nuova Costituzione deve svilupparsi da quella vigente»[6].

In Francia è stato effettuato un tentativo certo generoso e grandioso, quello di sostituire un sistema che era calcolato esclusivamente per trarre dalla nazione tutti i mezzi possibili per soddisfare l'ambizione e la dissipatezza di uno solo, con un sistema che ha come fine soltanto la libertà, la tranquillità e la felicità di ogni cittadino. Dunque, è una situazione completamente opposta quella che dovrebbe succedere alla precedente. Ma – si chiede Humboldt – dov'è il punto di giunzione fra i due sistemi? Chi può avere tanto ingegno e tanta abilità per operare un simile passaggio? «Si studi pure – egli dice – con tutta l'esattezza che si vuole, la situazione in atto, si calcoli pure, con tutta precisione, ciò che s'intende farle seguire: non c'è modo di arrivarci»[7]. Infatti, ogni nostro sapere e ogni nostra conoscenza si basano su idee generali, e quindi su idee incomplete e solo a metà vere, che afferrano ben poco di ciò che è individuale. La realtà, invece, è fatta esclusivamente di forze individuali, di azioni individuali, di sentimenti e di tendenze individuali. La Ragione può certo sforzarsi di dare un senso al Caso, può certo elaborare progetti, ma con la consapevolezza che essi, nel momento stesso in cui prendono forma, vengono modificati a opera dell'oggetto stesso al quale sono applicati. D'altro canto, posto che gli sforzi della Ragione riescano a qualcosa, è solo così che essi possono produrre risultati durevoli e utili. Nella maniera adottata dai rivoluzionari francesi, al contrario, essi rimarranno inevitabilmente sterili. La Ragione può solo stimolare cose e situazioni e cercare di guidarle, non può produrle né imbrigliarle in astratti disegni che le stravolgano. Ciò vale per la natura come per la realtà sociale e politica. «Non è possibile – dice Humboldt – innestare sugli uomini le Costituzioni come si innestano i polloni sugli alberi: quando i tempi non sono ancora maturi e la natura non ha già fatto il lavoro preparatorio, è come se si legassero le fioriture con un filo. Il primo sole meridiano le fa cadere»[8]. Inutile, quindi, chiedersi se la Nazione francese fosse sufficientemente preparata a ricevere la nuova Costituzione. Per una Costituzione elaborata a tavolino, sulla base dei meri princìpi della ragione, nessuna nazione poteva essere mai abbastanza preparata e matura.

Per Humboldt la realtà sociale e politica non è il frutto di un'astratta ragione,

bensì è il risultato di innumerevoli azioni individuali, che non possono essere coartate senza spezzare la molla che le ha prodotte: l'energia vitale degli individui, che si manifesta in mille forme e in mille direzioni, e che non può essere imbrigliata secondo astratti schemi razionali. Ciò non significa, naturalmente, che non si possano elaborare progetti politici, e che i legislatori non debbano porsi l'obiettivo di influire sulla realtà sociale e politica: ma con la consapevolezza che tale realtà non può essere costretta in un sol colpo all'interno di quello che si pensa sia l'ideale della perfezione. Occorre procedere per piccoli passi, «introducendo una modificazione dopo l'altra»[9], e assecondando sempre le aspirazioni, le esigenze, le finalità, in una parola il ritmo vitale degli individui. Solo così si potrà conseguire qualcosa di vivo e di duraturo. «Se l'uomo deve riuscire a qualcosa, questo deve scaturire dal suo intimo, non essergli dato dall'esterno»[10]. Con l'imposizione esterna, è l'energia stessa dell'uomo che viene disconosciuta e compressa; ma in tal modo l'uomo diventa una macchina.

La conclusione di Humboldt è che, per tutti questi motivi, la Costituzione edificata in Francia non avrà lunga durata. Il che non significa che si debba disconoscere i suoi meriti. Essendo un tentativo di annientare il dispotismo, e di edificare uno Stato secondo Ragione, «essa illuminerà le menti, susciterà ogni virtù attiva, diffondendo i suoi benefici effetti oltre le frontiere della Francia»[11]. Ma la sua importanza è più nel suo significato critico-polemico che nel suo significato costruttivo-istituzionale, più nella *pars destruens* che nella *pars construens*. E proprio qui è il suo limite invalicabile.

Si è parlato, a proposito di queste riflessioni humboldtiane, di uno schema di sviluppo organico ed epigenetico, e di una correlativa polemica contro qualsiasi intervento esterno che miri a turbarne l'armonico svolgimento[12]. L'osservazione è giusta, con l'avvertimento, però, che tale schema fa tutt'uno con uno storicismo che ha come proprio fulcro l'individuo nel libero dispiegarsi delle sue capacità e attitudini, delle sue aspirazioni e del suo talento, in una parola della sua personalità creatrice.

Questo tema riappare al centro del lavoro più importante di Humboldt nel campo della filosofia morale e politica, *Idee per un saggio sui limiti dell'attività dello Stato*.

2. I limiti dell’attività dello Stato

A questo saggio l’Autore appone significativamente come motto un’affermazione di Mirabeau padre che suona così: «Il difficile è di promulgare soltanto leggi necessarie, di restare sempre fedeli a questo principio veramente costituzionale della società, di stare in guardia contro il furore di governare, la più funesta malattia dei governi moderni». In altre parole, lo Stato deve intervenire il meno possibile nel libero svolgimento e nella libera crescita della società civile, che ha in se stessa tante energie, tanto rigoglio e tanta forza da assicurare senz’altro quello svolgimento e quella crescita, i quali possono essere invece solo inceppati e compromessi dall’intervento della pubblica autorità. Ma protagonista della società civile è l’individuo. Dunque, più la sfera d’azione dell’individuo è ampia e libera, e, correlativamente, più la sfera d’intervento dello Stato è ristretta, e più il progresso della civiltà è assicurato. Questo il concetto centrale del saggio humboldtiano.

Anche nel *Saggio* è presente la convinzione, già espressa dall’Autore nella lettera a Gentz, secondo cui le rivoluzioni, con la loro pretesa di sconvolgere la società e di rifondarla *ab imis fundamentis*, sono sempre più dannose che vantaggiose, sicché è di gran lunga preferibile il metodo del governo illuminato, che procede per piccoli passi e per piccoli aggiustamenti. Dice infatti Humboldt: «Vere rivoluzioni, rivolgimenti di governo, non sono possibili senza il concorso di molte e spesso casuali circostanze, e comportano sempre conseguenze variamente dannose; viceversa ogni reggitore – sia in regime democratico che aristocratico o monarchico – può sempre estendere o restringere i limiti dell’attività dello Stato in modo silenzioso e inavvertito; ed egli raggiunge tanto più sicuramente il suo scopo, quanto più evita innovazioni vistose. L’uomo opera nel modo migliore quanto più fedelmente imita l’opera della natura»[13]. Anche qui, come si vede, è presente una preoccupazione “organica” ed epigenetica: ma anche qui essa ha il suo fulcro nella convinzione che il progresso della società ha la propria molla nel libero dispiegarsi dell’individuo. La diffidenza di Humboldt verso le rivoluzioni e la sua preferenza per il reggitore illuminato, che procede «in modo silenzioso e inavvertito», fanno quindi tutt’uno con la sua fede nelle energie che si sprigionano dal basso, dalle libere attività individuali, che devono essere tutelate e garantite nella loro autonoma esplicazione: sicché lo Stato è sì necessario, ma è «un male necessario», che in tanto ha una funzione positiva in quanto limita il più possibile il proprio intervento (ecco perché esso deve evitare

«innovazioni vistose»).«L’organizzazione dello Stato e l’unità della Nazione – dice Humboldt – per quanto strettamente intrecciate, non dovrebbero mai essere confuse tra loro. Se la Costituzione dello Stato impone ai cittadini, sia con l’autorità e con la violenza, sia con l’abitudine e con la legge, un determinato rapporto, oltre a esso ne esiste però pure un altro, da essi liberamente scelto e infinitamente vario e spesso mutevole. E quest’ultimo aspetto, ossia il libero operare dei membri della Nazione, è in effetti ciò che tutela tutti quei beni per desiderio dei quali gli uomini entrano nella società. La costituzione statale vera e propria è, rispetto a quel rapporto che ne è il fine, in posizione subordinata; e la si sceglie sempre solo come un mezzo necessario e, essendo sempre connessa con restrizioni della libertà, come un male necessario (*ein notwendiges Uebel*)»[14]. L’impostazione del rapporto Stato-società (o Stato-nazione, secondo il linguaggio di Humboldt) non potrebbe essere più chiara. Il fine della società non è lo Stato, bensì questo è solo lo strumento strettamente subordinato alla società, per garantirne lo sviluppo infinitamente mutevole e vario. Lo Stato è coercizione, la società è libertà degli individui che la compongono. Perciò l’*optimum* sarebbe poter fare a meno dello Stato. Ciò però non è possibile, perché le sfere d’azione degli individui, le loro libertà, entrerebbero in collisione, e la convivenza diventerebbe presto impossibile. Lo Stato è dunque un male necessario, ma occorre che sia il male minore, ovvero che la sua funzione sia mantenuta entro limiti molto ristretti e assai precisi: garantire la sicurezza sia contro i nemici esterni sia contro i contrasti interni tra i cittadini. Per quanto riguarda questo secondo aspetto, «un attentato alla sicurezza c’è solo nel caso di azioni le quali arrechino in sé e per sé offesa al diritto altrui, o nel caso di azioni tali che dalle loro conseguenze si possa temere una offesa simile»[15]. Perciò l’uomo veramente ragionevole non può desiderare altro Stato che quello in cui ogni singolo goda della libertà più illimitata di sviluppare se stesso, nella propria singolarità inconfondibile. «Adottando una forma generalissima si potrebbe dire che il vero ambito dell’attività dello Stato include tutto ciò ch’esso può intraprendere per il bene della società senza mai ledere il suddetto principio: ne conseguirebbe immediatamente anche l’ulteriore determinazione, che è da respingere ogni sollecitudine dello Stato di immischiarsi nella sfera degli affari privati dei cittadini, qualora questi affari non si riferiscano immediatamente ad una offesa dei diritti dell’uno da parte dell’altro»[16]. Ma l’offesa ha da essere veramente tale, e in pratica si riduce a due casi soltanto: quando uno, senza il suo assenso o contro la sua volontà, sia privato, anche in parte, della sua proprietà, oppure quando sia privato della sua libertà personale. Qualora non si verifichi

una usurpazione di questo tipo, non si può veramente dire che qualcuno abbia invaso la sfera del diritto dell'altro.

Da questa impostazione discende che – come Humboldt sottolinea con forza – non ha alcun valore ciò che si dice tradizionalmente a proposito delle azioni che susciterebbero scandalo in materia di religione e di moralità. Chi esprime opinioni o compie atti che offendano la coscienza e il senso morale degli altri, potrà certo agire in modo immorale; ma finché si limita a questo egli non lede alcun diritto. Agli altri, infatti, non è tolta la possibilità di differenziarsi e di dissentire da lui, ed essi devono accettare gli inconvenienti inevitabili della convivenza di caratteri diversi. Ai ragionamenti o ai comportamenti diversi dai nostri, e da noi ritenuti lesivi della retta ragione o della pubblica moralità, noi possiamo opporci soltanto con i nostri ragionamenti (che non sono certo infallibili) e con i nostri comportamenti (che non possono certo pretendere di essere al di sopra di ogni critica). Anzi, modi di pensare e comportamenti diversi sono altamente auspicabili, perché la loro coesistenza richiede agli individui da un lato spirito di tolleranza e ampiezza di vedute, e dall'altro lato forza di carattere e fiducia in se stessi e nelle proprie ragioni[17].

Naturalmente, questa concezione assai moderna (per la quale la diversità dei caratteri, delle idee, degli stili di vita, è un valore in sé) presuppone una grande fiducia nell'individuo, nella sua intima energia creatrice, nella sua capacità di far progredire incessantemente, attraverso la propria autonoma e peculiare attività, il cammino della civiltà umana. In una lettera a Georg Forster del 1792, Humboldt insistette enfaticamente su questo punto, e lo indicò giustamente come l'asse centrale del proprio *Saggio* (e in effetti esso costituisce l'apporto più originale del Nostro al pensiero liberale): «Il più alto ed armonico sviluppo di tutte le forze umane verso una tonalità è stato – egli scrisse – […] lo scoglio ch'io ho tenuto sempre presente e l'unico punto di vista in base al quale ho trattato l'intiera materia [delle *Idee per un saggio*]. Rimane sempre profondamente vero che quest'intima energia dell'uomo è in effetti l'unica cosa per cui vale la pena di vivere, ch'essa non è solo il principio e il fine di ogni attività ma anche l'unica materia di ogni vero godimento, e che quindi ogni risultato deve rimanerle costantemente subordinato»[18].

In questo quadro, la condizione più vantaggiosa per il cittadino è quella, da un lato, di essere unito agli altri suoi concittadini con il maggior numero possibile di legami, e, dall'altro, di avere il minor numero possibile di vincoli nei confronti del governo. L'uomo isolato, infatti, è del tutto incapace di sviluppo, ma lo è altrettanto l'uomo la cui libertà sia in qualche misura ostacolata. Perciò

l’opera dello Stato può sostituirsi all’opera dei cittadini soltanto nel caso in cui essi non siano in grado di procurarsi con la loro attività i beni fondamentali, assolutamente necessari al loro sviluppo. Ma l’unico bene che, secondo Humboldt, ha tali caratteristiche, è la sicurezza. «Tutto il resto l’uomo se lo procura da solo; ciascuno dei beni è lui a procurarselo con le proprie forze; ciascuno dei mali egli sa respingerlo, o da solo o in volontaria unione con gli altri uomini. Unicamente la conservazione della sicurezza, dato che qui ogni conflitto genera sempre nuovi conflitti, richiede un supremo inappellabile potere; e consistendo in esso il peculiare carattere di uno Stato, è unicamente questo potere ad esigere che esista un’organizzazione statale. Qualora si estenda l’attività dello Stato oltre questo ambito, si limita in modo nocivo la spontaneità, si produce l’uniformità e, insomma, si nuoce allo sviluppo interiore dell’uomo»[19].

Per Humboldt il vero scopo dell’individuo, prescrittogli non dalla mutevole inclinazione, ma da quella che l’Autore definisce «la ragione immutabile», è lo sviluppo più alto e proporzionato delle sue energie, fino a costituire un tutto compiuto. Per questo sviluppo la libertà è certo la condizione prima e indispensabile; ma occorre anche qualcos’altro, che è inscindibile dalla libertà e che tuttavia non si identifica senz’altro con essa: occorre varietà di situazioni. Anche l’uomo più libero e più indipendente, se posto in un ambiente uniforme, ha uno sviluppo meno completo[20].

Questo è per Humboldt un punto assai importante, e tanto più importante in quanto il progresso stesso della civiltà comporta uniformità: ogni epoca è sempre meno varia della precedente, in conseguenza del processo di unificazione e di omogeneizzazione che la diffusione della civiltà realizza (unificazione e omogeneizzazione dei modi di vita, del costume, della mentalità, della cultura, ecc.)[21]. Inoltre, il complicarsi della vita sociale, con il costante avanzamento della civiltà, comporta anche la tentazione (o la necessità) di un crescente intervento dello Stato, e quindi un ingrandimento della macchina burocratico-amministrativa. È questo un tema che avrà larghi sviluppi nel pensiero liberale, e che Humboldt ha intravisto forse per primo. «Di decennio in decennio, egli dice, aumentano, nella maggior parte degli Stati, il personale dei funzionari e gli archivi, mentre diminuisce la libertà dei sudditi»[22].

Verso il crescente intervento dello Stato nella vita pubblica Humboldt è non solo diffidente, ma nettamente ostile, in quanto esso comporta un aumento costante della regolamentazione della società dall’alto, e un progressivo indebolimento dell’iniziativa individuale dal basso. Senonché l’intelletto umano

si educa solo mediante un'attività autonoma, una propria inventività o una personale utilizzazione di invenzioni altrui. «Iniziative e istituzioni statali comportano invece, sempre, costrizione, solo differendo nel grado; oppure, ammesso che ciò non si verifichi, abituano a contare troppo su direttive d'insegnamento, su controlli ed aiuti esteriori, invece che a pensare da sé la soluzione»[23]. Di qui, ancora, la diffidenza di Humboldt verso le grandi associazioni e le grandi organizzazioni di massa, le quali non richiedono agli individui di essere sempre più autonomi, più originali e più riccamente dotati, bensì, all'opposto, di essere sempre più uniformi e omogenei, sempre più conformisti, di avere sempre minore iniziativa, di diventare meri strumenti dell'organizzazione[24]. «L'individuo che sia spesso e in larga misura eterodiretto, arriva facilmente a sacrificare quasi volontariamente ogni residuo di indipendenza. Egli si crede sollevato da ogni responsabilità, constatando come altri se l'accolli, e pensa di fare abbastanza attendendo le altrui direttive e seguendole»[25].

Non può sorprendere, quindi, che Humboldt sia un avversario dell'educazione pubblica, cioè dell'educazione prescritta e impartita dallo Stato. «Secondo quanto si è argomentato – egli dice – ciò che importa assolutamente è una formazione che sia rispettosa della massima varietà nelle possibili differenziazioni. L'educazione pubblica, invece, porta inevitabilmente a favorire una forma determinata, anche se voglia evitare questo errore limitandosi a preparare e stipendiare degli educatori»[26]. L'educazione pubblica mira infatti a formare non già l'uomo (incoraggiando la sua originalità, la sua indipendenza, la sua inventività, ecc.), bensì il cittadino e il suddito (richiedendogli quindi essenzialmente la conformità a un modello)[27].

Pienamente coerente con queste idee, Humboldt è un deciso difensore della separazione fra Stato e Chiesa, un deciso avversario di qualunque intromissione o di qualunque controllo da parte dello Stato nel campo della fede religiosa e degli affari relativi al culto. Una religione imposta e controllata dallo Stato non può essere mai ispirata a una spiritualità autentica e profonda: perciò religione e culto devono essere affidati interamente alle comunità, nella loro piena autonomia, senza alcun controllo da parte dello Stato. E non solo: come l'imposizione della religione da parte dello Stato è una inammissibile violenza contro la coscienza individuale, è un sacrificio della libera interiorità alla pubblica autorità, così anche la pretesa della Chiesa o delle Chiese di avere il monopolio della verità è inaccettabile. Anzi, la vera virtù è indipendente da ogni religione, e può essere solo il risultato di una libera e autonoma ricerca

intellettuale e morale. In ogni uomo che sia abituato a giudicare da sé, indipendentemente dagli altri e anche in contrasto con gli altri, tutti i princìpi dell'azione sono più meditati, più conseguenti e dedotti da punti di vista più elevati. «Lo studio e la convinzione, che dallo studio deriva, sono attività spontanee; la fede, invece, è affidamento in una forza estranea, in una perfezione intellettuale e morale non nostra. Perciò nel pensatore, che indaga da sé, si sviluppa maggiore indipendenza e sicurezza; nel credente, che vive di fiducia, più debolezza e passività»[28].

Come si vede, la concezione humboldtiana del rapporto Stato-religione-virtù intellettuale e morale, è una concezione schiettamente razionalistica, di evidente ispirazioni illuministica, che esalta la ricerca libera e spregiudicata contro le "verità" accettate o per fede, o per tradizione, o per pigrizia.

Senonché, a riprova della complessità della sua personalità, e del fatto che in essa confluiscono motivi diversi, alcuni dei quali di carattere romantico, Humboldt assume un atteggiamento tutt'altro che illuministico verso la guerra. In omaggio al proprio ideale di uno sviluppo pieno e integrale dell'individuo, ottenuto attraverso una forte tensione delle energie e della volontà, Humboldt non esita a vedere nella guerra un momento fondamentale per la formazione della personalità umana. «Considerando la cosa sotto questo profilo – egli dice – la guerra mi sembra una delle manifestazioni più salutari per la formazione del genere umano, ed è con rincrescimento che la vedo passare sempre più in secondo piano. Essa è la prova estrema e certamente terribile, con la quale viene temprato nell'affrontare i pericoli quel coraggio attivo che poi si modifica con così varie sfumature nel corso della vita e che è l'unico a dare alla persona totale dell'uomo quell'energia e quella varietà senza di cui la leggerezza è debolezza e l'unità è vacuità»[29].

Queste affermazioni di Humboldt non devono essere intese come manifestazioni di spirito militaristico: infatti nella guerra egli valorizza il momento "eroico", espressione dell'energia dell'individuo, della maturità del suo carattere, della sua ferma determinazione di imporsi in quanto personalità autonoma e originale, anche a prezzo dei più duri sacrifici e anche a prezzo del sacrificio supremo[30]. Per questo Humboldt è contrario agli eserciti permanenti, nei quali il singolo è solo un piccolo congegno di una grande macchina e l'esercizio delle armi è mera professione e *routine*: cioè proprio l'opposto di quell'impegno individuale e di quell'eroismo che fanno della guerra una manifestazione altissima dello spirito umano e un momento essenziale di una profonda solidarietà, consapevolmente istituita e perseguita fra combattenti[31].

Da tutto ciò che si è visto risulta evidente quale sia l'obiettivo costantemente perseguito da Humboldt. Da un lato egli mira a spezzare tutti i vincoli socio-politici oppressivi, e desidera una società nella quale fiorisca il maggior numero di legami spontanei fra gli individui; dall'altro lato egli auspica a tal fine uno Stato sempre più limitato sia nei suoi poteri che nelle sue funzioni, uno Stato consapevole che il suo sforzo precipuo deve essere indirizzato a favorire il costituirsi di libere associazioni, capaci di sostituirsi con la loro iniziativa allo Stato medesimo in tutti i casi e in tutti i settori in cui ciò è possibile[32]. Le libere associazioni sono importanti proprio per questo: perché esse permettono alla società civile di sbrigare in modo autonomo tutti quegli affari che, in caso contrario, ricadrebbero inevitabilmente sullo Stato, dato il continuo complicarsi della società moderna. (Ecco un altro tema che avrà ampi sviluppi nel pensiero politico liberale: si pensi a Tocqueville).

Concludendo; se, come è stato detto[33], il liberalismo è una dottrina dello Stato limitato sia rispetto ai suoi poteri (e per questo verso è *Stato di diritto*), sia rispetto alle sue funzioni (e per questo verso è *Stato minimo*), non c'è dubbio che la concezione di Humboldt sviluppa entrambe queste istanze ed esprime la dottrina liberale nel modo più completo e più puro. Inoltre, la sua forte insistenza sulla varietà delle opinioni e degli stili di vita come valore in sé, ne fa un teorico estremamente attuale e moderno del liberalismo (non a caso questa parte del suo pensiero ha influenzato profondamente J.S. Mill).

D'altro canto, per cogliere l'originalità della riflessione filosofico-politica di Humboldt e la sua importanza nella cultura tedesca, basta confrontarla con la costruzione filosofico-politica di Hegel, che di Humboldt fu non solo contemporaneo ma quasi coetaneo. In Humboldt troviamo sempre l'esaltazione dell'individuo e della sua attività creatrice, e la correlativa depressione dello Stato e delle sue funzioni; in Hegel troviamo sempre l'esaltazione dello Stato, anzi la mistica dello Stato, e la correlativa depressione dell'individuo e della sua autonoma iniziativa. «Solo nello Stato – afferma Hegel – l'uomo ha esistenza razionale. Ogni educazione tende a che l'individuo non rimanga qualcosa di soggettivo, ma diventi oggettivo a se stesso nello Stato»[34]. «Tutto ciò che l'uomo è, egli lo deve allo Stato: solo in esso egli ha la sua essenza. Ogni valore, ogni realtà spirituale, l'uomo l'ha solo per mezzo dello Stato»[35]. «Lo Stato non esiste per i cittadini: si potrebbe dire che esso è il fine, e quelli sono i suoi strumenti»[36]. Ecco alcune affermazioni hegeliane, che potrebbero essere agevolmente moltiplicate. La contrapposizione che ne risulta non potrebbe essere più forte: da un lato Humboldt, che nello Stato vede solo un mezzo, e per di più un mezzo

sempre più insidioso e pericoloso per l'individuo e per la sua libera affermazione, e dunque da limitare e da circoscrivere il più possibile; dall'altro lato Hegel, che nello Stato vede non già una realtà distinta dai cittadini, bensì il loro fine più alto, espressione del divino così come esso si manifesta sulla terra.

1. Tale lettera fu pubblicata sulla «Berlinische Monatsschrift» del gennaio 1792 col titolo *Idee sulla costituzione dello Stato, suggerite dalla nuova costituzione francese*.
2. È merito di G. Solari avere sfatato per primo questo luogo comune, nel saggio *Guglielmo Humboldt e il suo pensiero politico* (1932), ristampato in ID., *Studi storici di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 1949.
3. Cfr. G. SOLARI, *Studi storici*, cit., pp. 317-318.
4. W. VON HUMBOLDT, *Idee per un saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, in ID., *Antologia degli scritti politici*, a cura di F. Serra, il Mulino, Bologna 1961, p. 59.
5. W. VON HUMBOLDT, *Idee sulla Costituzione dello Stato suggerite dalla nuova Carta costituzionale francese*, in ID., *Antologia degli scritti politici*, cit., p. 46.
6. *Ivi*, p. 47.
7. *Ibidem.*
8. *Ivi*, p. 48.
9. *Ivi*, p. 49.
10. *Ivi*, p. 47.
11. *Ivi*, p. 51.
12. Cfr. F. VALENTINI, *Il pensiero politico contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 109.
13. W. VON HUMBOLDT, *Idee per un saggio*, cit., p. 55.
14. *Ivi*, p. 151.
15. *Ivi*, p. 114.
16. *Ivi*, p. 63.
17. *Ivi*, pp. 115-116.
18. *Kant-Humboldt*, cit., p. 270.
19. *Ivi*, p. 272.
20. W. VON HUMBOLDT, *Idee per un saggio*, cit., p. 60.
21. *Ivi*, pp. 61-62.
22. *Ivi*, p. 73.
23. *Ivi*, p. 66.
24. *Ivi*, pp. 55, 79, 87.
25. *Ivi*, p. 67.
26. *Ivi*, p. 87.
27. *Ivi*, pp. 89-90.
28. *Ivi*, pp. 101-102; ma si veda tutto il cap. VII delle *Idee per un saggio*.
29. *Ivi*, p. 81.
30. *Ivi*, p. 84.
31. Sul tema della guerra in Humboldt si veda l'analisi di M. MORI, *La ragione delle armi*, il Saggiatore, Milano 1984, pp. 197-213.
32. W. VON HUMBOLDT, *Idee per un saggio*, cit., pp. 123 e 117.
33. Cfr. N. BOBBIO, *Liberalismo e democrazia*, cit., p. 13.
34. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1941, vol. I, p. 104.
35. *Ivi*, p. 105.
36. *Ivi*, pp. 105-106.

SECONDA PARTE
I liberali francesi nell'età della Restaurazione

1.
I “dottrinari”

PER INTENDERE IL PENSIERO LIBERALE FRANCESE dell’età della Restaurazione, bisogna avere ben presente che cosa quest’ultima in effetti fu e dissipare alcuni degli equivoci che si sono cristallizzati su di essa. Basta dare un rapido sguardo alla Carta concessa da Luigi XVIII, per vedere che essa metteva una pietra tombale sull’*ancien régime*. Infatti l’art. 1 di quella Carta recitava che «i Francesi sono uguali davanti alla Legge, quali che siano i loro titoli e il loro rango», sancendo così la conquista fondamentale della Rivoluzione. Gli articoli successivi stabilivano l’eguaglianza dei cittadini nell’accesso agli impieghi civili e militari, la libertà individuale, la libertà di culto (anche se il cattolicesimo veniva riconosciuto religione dello Stato), la libertà di stampa sotto la tutela delle leggi. Inoltre veniva legittimato il nuovo assetto della proprietà («tutte le proprietà sono inviolabili, non escluse quelle chiamate nazionali, non ponendo la Legge alcuna distinzione fra esse», recitava l’art. 9), ed era altresì vietata ogni persecuzione politica ai danni dei partigiani della Rivoluzione e dell’Impero (art. 11: «ogni ricerca sulle opinioni e sui voti emessi fino alla Restaurazione è proibita. Lo stesso oblio è ordinato ai tribunali e ai cittadini»).

La Restaurazione del 1814 fu dunque sì restaurazione della monarchia borbonica (con il ripristino di tutte le insegne esteriori del passato: la bianca bandiera con i gigli d’oro dei Borboni sostituiva il tricolore; il re non era re «dei Francesi», bensì «di Francia e di Navarra», a sottolineare il diritto di origine divina del potere reale); ma non fu certo restaurazione dell’*ancien régime*, ché anzi la Francia di Luigi XVIII fu una monarchia costituzionale (con un parlamento bicamerale: una camera alta, di nomina regia ed ereditaria, e una camera bassa eletta su base censitaria), la più liberale dell’Europa del tempo, seppure con un corpo elettorale assai ristretto: gli elettori non furono mai più di 88.000. Inoltre, i

ministri erano nominati dal re ed erano responsabili solo di fronte a lui[1].

Il pensiero dei liberali "dottrinari"[2] riflette il clima etico-politico della Restaurazione borbonica. In primo luogo essi accettano pienamente la distruzione dell'*ancien régime* realizzata dalla Rivoluzione. Le formulazioni più incisive, a questo proposito, sono di Guizot. Per lui (che pure aveva avuto il padre ghigliottinato sotto il Terrore), la Rivoluzione doveva essere considerata alla luce delle sue motivazioni e delle sue istanze più profonde: e allora – egli diceva – essa mostrava una sua "unità", un suo "principio" e un suo "fine". Malgrado tutte le facce che aveva avuto e tutte le strade sulle quali si era smarrita, la Rivoluzione non aveva mai «assolutamente cambiato il suo punto di partenza, né cessato di perseguire il suo disegno». Essa, infatti, aveva «voluto l'eguaglianza, vale a dire la giustizia per tutti; la libertà, vale a dire la sottomissione di tutti a leggi concepite nell'interesse generale»: in breve, essa aveva voluto «il bene comune della società»[3].

E Royer-Collard, a sua volta, per quanto fieramente avverso, come Guizot, agli eccessi rivoluzionari, proclamava con grande eloquenza ciò che di legittimo e di sano era stato espresso dalla Rivoluzione come ormai acquisito nel patrimonio etico-politico dell'umanità. Royer operava, è vero, in ossequio alla propria fede monarchica, una netta distinzione fra trono e Rivoluzione, nel senso che – egli diceva – l'uragano rivoluzionario non si era diretto tanto contro il trono (che infatti aveva potuto risorgere), quanto piuttosto «contro la costituzione interiore della società». Ma proprio per questo, per aver avuto come principale obiettivo «la costituzione interiore della società», il grande sommovimento dell'89 aveva dato vita a qualcosa di radicalmente nuovo. «Questa rivoluzione – egli spiegava – ha spostato tutto ciò che non ha spezzato, le proprietà, le gerarchie, l'autorità, la gloria stessa. Essa ha strappato la società dai suoi antichi fondamenti e l'ha ristabilita su fondamenti nuovi. Di tutto ciò che è stato abbattuto solo il trono ha potuto essere risollevato, perché era perito solo per accidente. Ecco ciò che l'universo sa e che noi non possiamo bandire da questa deliberazione»...[4]. Come scrisse Tocqueville in una lettera a Freslon del 6 luglio 1858, in cui rievocava la figura del suo amico e maestro Royer-Collard, questi aveva voluto appassionatamente la distruzione dell'antico regime e aveva avuto sempre in orrore il suo ritorno; egli aveva desiderato con estremo ardore l'abolizione dei privilegi, l'eguaglianza dei diritti politici, la libertà degli uomini, la loro dignità. Ma al tempo stesso egli aveva tenuto ben distinti spirito liberale e spirito rivoluzionario: il primo aveva mirato a spezzare tutto ciò che ostacolava lo spirito moderno, l'eguaglianza dei diritti, l'apertura di tutte le carriere a tutti;

il secondo era stato invece uno spirito d'avventura, di violenza, di demagogia, di tirannia[5].

Un altro grande tema della concezione politica dei "dottrinari" fu quello del peso e del ruolo crescenti che le classi medie avevano conseguito nella vita della nazione. Questo tema fu al centro dei corsi di Guizot sulla storia della civiltà. Egli individuava nell'ascesa di tali classi il fatto più caratteristico della storia francese. Più tardi, nei suoi *Mémoires*, Guizot affermerà di avere sempre avuto il proprio essenziale punto di riferimento socio-politico nelle classi medie: «La politica che noi sostenevamo e praticavamo – scriverà infatti – aveva il suo principale punto di appoggio nell'influenza preponderante delle classi medie. Influenza riconosciuta e accettata nell'interesse generale del paese»[6]. E affermazioni altrettanto impegnative si trovano, a questo proposito, in Royer-Collard, il quale vedeva nell'ascesa delle classi medie il trionfo della democrazia politica. Disse infatti in un importante discorso:

«A mia volta, prendendo, come devo, la democrazia in una accezione meramente politica, e come opposta, o solamente raffrontata con l'aristocrazia, io convengo che la democrazia scorre in piena nella Francia, tale e quale i secoli e gli avvenimenti l'han fatta. Vero è che da un pezzo l'industria e la proprietà non hanno cessato di fecondare, di accrescere, di elevare le classi medie, sicché queste si sono talmente ravvicinate alle classi superiori, che per scorgerle al di sopra delle loro teste, esse dovrebbero scendere di molto. La ricchezza ha prodotto gli agi; gli agi han dato i lumi; l'indipendenza ha fatto nascere il patriottismo. Le classi medie hanno affrontato gli affari pubblici; non si sentono colpevoli né di curiosità, né di temerarietà di spirito per occuparsene; sanno quel che sono i loro affari. Ecco la nostra democrazia, come io la vedo e la concepisco. Sì, essa scorre in piena in questa bella Francia, più che mai favorita dal cielo. Altri si affligga e si corrucci pure; per conto mio rendo grazie alla Provvidenza, perché ha chiamato ai benefizi della civiltà un maggior numero delle sue creature»[7].

Questa idea di una democrazia incardinata sulle classi medie costituiva un presupposto ideale di somma importanza per la concezione politica dei "dottrinari". I quali non credevano alla dottrina della sovranità popolare, che per loro si configurava come sovranità della mera maggioranza numerica, come *souveraineté du nombre*, e quindi come sovranità della forza bruta (la quale non garantiva contro governi autoritari). Alla sovranità del popolo i "dottrinari"» (Royer-Collard, Guizot, Barante, Rémusat, ecc.) opponevano la sovranità della "ragione" (intesa non in senso illuministico, ma come rispetto rigoroso dei diritti

individuali e aderenza alle esigenze dei tempi), la quale poteva essere espressa solo dalle classi medie[8]. Diceva Guizot: «La camera, la pubblicità dei dibattiti, le elezioni, la libertà di stampa, la giuria […] hanno come disegno e come risultato […] di mettere in luce le superiorità di ogni genere che [la società] contiene, di condurle al potere, e, dopo avervele collocate, di obbligarle a meritarlo sotto pena di perderlo»[9]. Ciò significava che la società non poteva essere priva di *élites* e di gerarchie (intellettuali ed etico-politiche), poiché, se non le avesse avute, essa sarebbe stata una società atomizzata, un mero insieme di individui privi di legami tra loro. «La proposta dei dottrinari – è stato giustamente detto – per risolvere il problema socio-politico della modernità, posto in essere dalla Rivoluzione, è volta a raccordare democrazia sociale e aristocrazia politica – società civile egalitaria, in cui vige l'eguaglianza "naturale" all'essenza dell'uomo, individualmente considerato, quale è sanzionata nei "diritti civili"; società politica elitaria, al cui livello si legittima l'*inégalité parmi les hommes*, anch'essa naturale ad ogni forma di vita associata»[10]. Di queste due istanze che i "dottrinari" cercano di tenere insieme e di conciliare: da un lato, la sovranità piena della monarchia, che, sola, può dare unità alla nazione (Royer-Collard nega il carattere rappresentativo della Camera, che può essere solo un organismo consultivo e di discussione, di manifestazione delle esigenze della società civile, e non può sindacare la scelta dei ministri, che rispondono solo al re, dal quale sono nominati); dall'altro lato, il rigoroso rispetto dei diritti individuali, del diritti civili, che garantiscono la dignità dei cittadini e la loro mobilità sociale, in modo che nella società si affermino sempre più le classi medie, libere dalle angustie del bisogno e al tempo stesso non troppo ricche da perdere di vista gli interessi comuni. «I suoi membri sono liberi non solo di diritto, ma anche di fatto, perché non sono né assorbiti dall'eccesso di lavoro, né impigriti o distratti dall'ozio. Materialmente e intellettualmente equilibrati, partecipano alle correnti generali del loro tempo senza introdurvi i pregiudizi di casta dell'aristocrazia né il semplicismo del popolo»[11]. Le classi medie realizzano dunque il *juste milieu*, teorizzato da Guizot[12].

1. Cfr. M.L. SALVADORI, *Storia dell'età contemporanea dalla Restaurazione ad oggi*, Loescher, Torino 1990, p. 21 e ss.; A. COBBAN, *A History of Modern France*, London 1965, trad. it. *Storia della Francia dal 1715 al 1965*, Garzanti, Milano 1967, p. 317 e ss.
2. L'origine della denominazione "dottrinari" è incerta. La definizione di "liberali" si diffuse sia per i "dottrinari", sia per altre personalità dello stesso periodo: il termine fu registrato nel 1823 da Claude Boiste nel suo *Dictionnaire universel de la langue française.*
3. F. GUIZOT, *Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du Ministère actuel*, Paris 1821[4],

pp. XXVI-XXVII.
4. Cit. in A. OMODEO, *La cultura francese nell'età della Restaurazione*, Mondadori, Milano 1946, p. 37.
5. Cit. in T.-C. LAMBERTI, *Tocqueville et les deux démocraties*, Puf, Parigi 1983, pp. 171-172.
6. *Ivi*, p. 49.
7. Cit. in A. OMODEO, *op. cit*., p. 87.
8. Cfr. L. GIRARD, *Les liberaux français. 1814-1875*, Aubier, Paris 1885, pp. 49 ss.
9. F. GUIZOT, *Du gouvernement représentatif et de l'état actuel de la France*, Paris 1816, pp. 165-172.
10. F.M. DE SANCTIS, *Tempo di democrazia. Alexis de Tocqueville*, Esi, Napoli 1986, p. 59.
11. M. PRÉLOT, *Histoire des idées politiques*, Dalloz, Paris 1970; trad. it., *Storia del pensiero politico*, Mondadori, Milano 1975, p. 380.
12. Sull'azione politica di Guizot e sul suo mondo intellettuale, cfr. P. ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, Gallimard, Paris 1985; e P. MANENT, *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Calmann-Lévy, Paris 1987, capitolo IX «Guizot: il liberalismo del governo».

2.
Constant. La libertà dei moderni

NEL 1815 CONSTANT PUBBLICA I *Principes de politique*, che costituiscono la sintesi più pregnante del suo pensiero politico-costituzionale. Nei *Principes* confluiscono le parti migliori dei suoi precedenti trattati risalenti al periodo direttoriale e consolare[1], come Constant stesso avverte nella premessa all'opera, rivendicando la continuità della propria riflessione: «Spesso, nelle ricerche che vado pubblicando, si ritroveranno non soltanto le stesse idee, ma le stesse parole dei miei precedenti scritti. Presto saranno venti anni che mi occupo di considerazioni politiche e ho sempre professato le stesse opinioni, formulato i medesimi voti. Allora domandavo la libertà individuale, la libertà della stampa, l'assenza di arbitrio, il rispetto per il diritto di tutti. È ciò che reclamo oggi con zelo non minore e con più grande speranza»[2].

E tuttavia, nonostante la continuità dell'ispirazione di fondo rispetto alle opere precedenti, Constant introduce nei suoi *Princìpi* alcune novità, che tengono conto della nuova situazione politica creata dalla Restaurazione. Tali novità sono essenzialmente le seguenti[3]: al re viene conferito un potere neutro e preservatore; per quanto riguarda il potere legislativo, ribattezzato potere rappresentativo, la struttura bicamerale viene accentuata, distinguendo tra un potere rappresentativo durevole, di cui è investita una camera ereditaria, e un potere rappresentativo dell'opinione, di cui è investita una camera elettiva; il potere giudiziario rimane identico nelle sue prerogative, ma la nomina dei giudici viene rimessa al re; il potere esecutivo viene conferito ai ministri, sicché la sua denominazione muta in potere ministeriale, nell'evidente intenzione di sottolineare la sua distinzione dal potere reale; viene infine ribadita l'esigenza di un potere locale – definito potere municipale – che combatta le tendenze centralizzatrici e livellatrici del potere centrale, introducendo significativamente

istanze di federalismo nell’amministrazione interna dello Stato.

Ma vediamo ora, nei dettagli, quelle istituzioni liberali che costituiscono, per Constant, la migliore garanzia per la libertà dell’individuo.

1. La teoria politica di Constant

Sovranità popolare significa supremazia della volontà generale su ogni volontà particolare: e questo principio, dice Constant, non può essere contestato. Ma sarebbe un errore imperdonabile scambiare tale supremazia per una sovranità illimitata. Coloro che sono stati investiti del potere da parte della maggioranza dei cittadini hanno nella loro azione due limiti invalicabili: il rigoroso rispetto dei diritti delle minoranze e la non intromissione nella vita privata dei singoli, qualora questi non violino le leggi. «V'è [infatti] una parte dell'esistenza umana che resta necessariamente individuale e indipendente, e che è di diritto fuori di ogni competenza sociale. […] Là dove incominciano l'indipendenza e l'esistenza individuali, si arresta la giurisdizione di questa sovranità». Se la società viola i diritti delle minoranze, o se si intromette nella sfera della vita individuale che non le compete, essa si rende colpevole non meno del despota che ha come titolo soltanto la spada sterminatrice. Il che significa che la sovranità può esistere solo in maniera limitata e relativa, che la società non può eccedere dalla sua competenza senza essere usurpatrice, la maggioranza senza essere faziosa. «Il consenso della maggioranza non basta affatto in tutti i casi per legittimarne gli atti: ve ne sono alcuni che nulla può sanzionare; quando un'autorità qualsiasi ne commette, importa poco la fonte da cui dice di emanare, importa poco che si chiami individuo o nazione; non sarà certo più legittima se sarà la nazione intera, meno il cittadino che essa opprime»[4].

Avere misconosciuto queste verità costituisce l'errore più grave di Rousseau nel suo *Contratto sociale*, un'opera tanto spesso invocata a favore della libertà ma divenuta il più terribile sussidio di ogni specie di dispotismo. Rousseau definisce il contratto intervenuto tra la società e i suoi membri come la completa alienazione di ogni individuo con tutti i suoi diritti e senza riserve alla comunità. Per rassicurarci circa le conseguenze di questa completa alienazione di tutti i nostri diritti a favore di un ente astratto, Rousseau ci dice che il sovrano, cioè il corpo sociale, non può nuocere né all'insieme dei suoi membri né a ciascuno di essi in particolare; che ognuno, dandosi a tutti, non si dà a nessuno; e che infine ognuno acquista su tutti gli associati gli stessi diritti che cede loro e guadagna con maggior forza l'equivalente di tutto ciò che perde. Senonché, nonostante queste rassicurazioni, la soluzione roussoiana è astratta e irrealistica. Rousseau dimentica infatti che non appena il sovrano deve fare uso della forza che possiede, non appena deve procedere a una organizzazione pratica del potere – in

quanto egli non può esercitarlo in proprio – egli deve delegarlo: sicché non è affatto vero che il cittadino, dandosi a tutti, non si dà a nessuno; egli si dà invece a coloro che agiscono a nome di tutti, e che sono degli uomini, non degli angeli. «Ne segue – dice Constant – che dandosi interamente [a tutti] non si entra in una condizione eguale per tutti, poiché alcuni [ai quali è stato delegato l'esercizio della sovranità] traggono esclusivo profitto dal sacrificio degli altri; non è vero che nessuno abbia interesse a rendere onerosa la condizione altrui, poiché vi sono degli associati che stanno fuori della condizione comune. Non è vero che tutti gli associati acquistino gli stessi diritti che essi cedono, [perché] non tutti guadagnano l'equivalente di ciò che perdono, e il risultato di quel che sacrificano è o può essere l'instaurazione di una forza che toglie loro ciò che hanno»[5]. Il fatto è che, quando la sovranità non è limitata, non c'è alcun mezzo per tenere gli individui al riparo dai governi; ed è vano pretendere di sottomettere i governi alla volontà generale, perché sono sempre essi a dettare tale volontà[6].

E neppure è sufficiente stabilire che il potere esecutivo non abbia il diritto di agire senza il concorso di una legge, se ad esso non si pongono dei confini precisi, se non si dichiara che vi sono materie sulle quali il legislatore non ha il diritto di fare leggi, e che vi sono delle volontà che né il popolo né i suoi delegati hanno il diritto di piegare[7]. Ecco dunque quel che bisogna proclamare, il principio eterno che bisogna stabilire: «I cittadini posseggono diritti individuali indipendenti da ogni autorità sociale o politica, e ogni autorità che viola questi diritti diviene illegittima. I diritti dei cittadini sono la libertà individuale, la libertà di religione, la libertà di opinione, che comprende la libertà di manifestarla, il godimento della proprietà, la garanzia contro ogni arbitrio. Nessuna autorità può attentare a questi diritti senza lacerare il suo titolo»[8].

Senonché, come una mera proclamazione di princìpi, per quanto fondamentali, non è sufficiente, così non basta una limitazione astratta della sovranità. Occorre limitare di fatto il potere, e ciò non si può fare se non mediante il potere (ritorna qui la grande lezione di Montesquieu). «Bisogna cercare come base delle istituzioni politiche che esse combinino in tal modo gli interessi dei diversi depositari del potere che il loro vantaggio più manifesto, più durevole e garantito, sia di restare ciascuno entro i limiti delle loro rispettive attribuzioni»[9]. In altre parole, la limitazione della sovranità deve essere garantita effettivamente, praticamente, dalla distribuzione e dalla bilancia dei poteri. Di qui la minuziosa attenzione che Constant dedica al meccanismo e ai congegni del sistema politico liberale.

Egli suddivide la sovranità in cinque poteri: il potere reale, il potere esecutivo, il potere rappresentativo durevole (la Camera alta ereditaria), il potere rappresentativo dell'opinione (la Camera bassa elettiva), il potere giudiziario.

Il centro di questo sistema costituzionale è costituito dal potere reale, al quale spetta il compito di mantenere l'equilibrio delle varie parti. In questo senso il potere reale (cioè il Capo dello Stato, qualunque sia il suo titolo) è, secondo Constant, «un potere neutro». Quando il potere esecutivo, il potere legislativo e il potere giudiziario – che dovrebbero cooperare, ciascuno nella sua parte, al movimento generale – entrano in conflitto fra loro e si ostacolano vicendevolmente, occorre una forza che li rimetta al loro posto. Questa forza non può essere in uno di tali poteri, perché esso se ne servirebbe ai danni degli altri. «Occorre che essa stia al di fuori, che sia, in qualche modo, neutra, perché la sua azione si applichi necessariamente dovunque sia necessario che sia applicata, e perché essa sia preservatrice, riparatrice, senza essere ostile. La monarchia costituzionale crea questo potere neutro nella persona del Capo dello Stato. Il vero interesse di questo capo non è affatto che uno dei poteri rovesci l'altro, ma che tutti si sostengano, si intendano e agiscano di concerto»[10]. Le prerogative del potere reale sono numerose: esso nomina i ministri e li revoca; nomina i giudici (che diventano poi inamovibili); può nominare nuovi pari (in numero illimitato), qualora la Camera alta manifesti tendenze pericolose e la sua azione debba essere corretta; può sciogliere la Camera elettiva od opporre il proprio veto ai suoi deliberati; può esercitare il diritto di grazia quando ritiene che il potere giudiziario abbia comminato pene troppo severe.

Ci si può chiedere se l'ampiezza e l'importanza delle prerogative reali teorizzate da Constant non siano eccessive e tali da configurare un potere tutt'altro che "neutro". Poiché, se il monarca opera in senso illiberale, quali garanzie ci sono contro la sua azione? Il fatto è che Constant non è un teorico del regime parlamentare, in quanto egli non contempla una dipendenza esclusiva dell'esecutivo dalla fiducia del Parlamento. Per lui, il ministero non deve dipendere dalla fiducia delle sole Camere, ma anche dal monarca. Né l'assemblea può arrogarsi il diritto di escludere un ministro, poiché in questo caso essa limiterebbe gravemente la prerogativa reale di scegliere e di nominare i ministri. «Appare dunque abbastanza chiaro – è stato giustamente detto – […] come Constant non preconizzi affatto, neppure in prospettiva, un regime parlamentare in senso stretto, e come guardi a una forma di governo intermedia tra monarchia costituzionale e sistema parlamentare»[11]. In altre parole, Constant teorizza un governo di gabinetto, in cui il ministero dipende congiuntamente

dalla fiducia del re e da quella del Parlamento.

Del resto, è evidente nelle argomentazioni di Constant una forte idealizzazione del potere reale. In un Paese libero, egli dice, il re «è un essere a parte, superiore alla diversità delle opinioni, che ha il solo interesse di mantenere l'ordine e la libertà, che non può mai rientrare nella condizione comune, inaccessibile quindi a tutte le passioni che questa condizione fa nascere […]. Questa augusta prerogativa della regalità deve diffondere nello spirito del monarca una calma e nel suo animo un sentimento di tranquillità che non possono essere conseguiti da nessun individuo in posizione inferiore. Egli si libra, per così dire, al di sopra delle agitazioni umane [...]»[12]. C'è, come è stato osservato, in questa caratterizzazione constantiana del potere monarchico, una componente extra-razionale[13], la quale tanto più risalta se la si raffronta con la caratterizzazione che Constant dà del potere repubblicano. «Un potere repubblicano – egli dice – che si rinnova periodicamente, non è un essere a parte, non colpisce in nulla l'immaginazione, […] non ha diritto all'indulgenza per i suoi errori, perché ha brigato per il posto che occupa, e non ha nulla di più prezioso da difendere che la sua autorità, la quale è compromessa quando si attacca il suo ministero, composto di uomini come lui e con i quali è di fatto sempre solidale»[14]. Qui è evidente che una eccessiva idealizzazione del potere monarchico si accompagna a una eccessiva svalutazione del potere repubblicano.

E tuttavia, detto ciò, sarebbe sbagliato non vedere il contributo nuovo che Constant dà con la sua concezione del potere reale, e, più in generale, la preoccupazione che lo muove. Constant, infatti, per un verso distingue accuratamente tra il potere del Capo dello Stato e il potere ministeriale o esecutivo, tra re e governo (distinzione ancora assente in Montesquieu)[15]; e per un altro verso individua nel potere reale la garanzia contro il pericolo dell'onnipotenza parlamentare e della dittatura assembleare (il ricordo delle degenerazioni della Rivoluzione francese era ancora fresco). «Quando non si impongono limiti all'autorità rappresentativa – egli dice – i rappresentanti del popolo non sono difensori della libertà ma dei candidati alla tirannide; e quando la tirannide è costituita è tanto più spaventosa quanto più numerosi sono i tiranni. Sotto una costituzione di cui fa parte la rappresentanza nazionale, la nazione non è libera se non quando i suoi deputati hanno un freno»[16]. E il potere reale costituisce appunto questo freno.

Il potere rappresentativo è costituito, come si è detto, dalla Camera alta, ereditaria (poiché «in una monarchia ereditaria l'eredità di una classe è indispensabile», e se ogni distinzione di nascita venisse abolita, perderebbe

senso anche il privilegio della trasmissione ereditaria della carica più importante)[17], e dalla Camera bassa, elettiva su rigida base censitaria.

Constant è assai fermo nell'escludere gli indigenti dai diritti politici. Nessun popolo, egli dice, ha considerato come membri dello Stato tutti gli individui che risiedano come che sia sul suo territorio: né la nascita nel Paese né la maturità dell'età sono elementi bastevoli a conferire i diritti politici. «Coloro che l'indigenza mantiene in un'eterna dipendenza e condanna a lavori giornalieri non sono né più illuminati dei fanciulli in merito agli affari pubblici, né più interessati degli stranieri a una prosperità nazionale di cui non conoscono gli elementi e di cui godono i vantaggi soltanto indirettamente»[18]. Certo, la classe laboriosa ha un patriottismo non inferiore a quello delle altre classi, spesso è pronta ai sacrifici più eroici e la sua dedizione è tanto più ammirevole in quanto non è ricompensata né dalla fortuna né dalla gloria. Ma, dice Constant, una cosa è il patriottismo che dà il coraggio di morire per il proprio Paese, e altra cosa è quella che rende capaci di conoscere bene i propri interessi. «Occorre dunque un'altra condizione, oltre alla nascita e all'età prescritta dalla legge. Questa condizione è il tempo indispensabile all'acquisizione della cultura e di un retto giudizio. Soltanto la proprietà garantisce questa disposizione: soltanto la proprietà rende gli uomini capaci di esercitare i diritti politici»[19]. D'altro canto, se si conferissero i diritti politici ai non proprietari, questi se ne servirebbero inevitabilmente per invadere la proprietà altrui, con tutti i disordini che ne seguirebbero, fino alla guerra civile e alla distruzione dello Stato.

È evidente il rigido classismo di questa parte della concezione politica di Constant (un classismo rafforzato anche dalla sua tendenza a individuare, almeno in un primo tempo, nella proprietà fondiaria la proprietà per eccellenza)[20]. E tuttavia non c'è da menarne scandalo: Constant, infatti, operava e scriveva in un periodo storico nel quale nessuno proponeva il suffragio universale, «istituto al quale potevano venire associati, all'epoca, solo il regime terroristico e i plebisciti napoleonici»[21]. Inoltre, a parte il fatto che sarebbe sbagliato identificare (come pure qualcuno ha cercato di fare[22]) tutto il pensiero politico liberale di Constant con la sua teoria rigidamente classistica della titolarità dei diritti politici, non si può non rilevare, anche a questo proposito, un elemento importante della concezione constantiana. Egli polemizza infatti contro «un errore grave», l'errore di coloro che hanno rappresentato la proprietà come qualcosa di anteriore alla società e di indipendente da essa (si pensi a Locke). «Nessuna di queste asserzioni – dice Constant – è vera. La proprietà non è affatto anteriore alla società, perché senza l'associazione che le dà una garanzia

essa non sarebbe che il diritto del primo occupante, in altri termini il diritto della forza, cioè un diritto che non è tale. La proprietà non è indipendente dalla società perché uno stato sociale, in verità assai miserevole, può concepirsi senza proprietà, mentre non si può immaginare la proprietà senza stato sociale»[23]. In realtà la proprietà esiste perché esiste la società, e quindi essa «non è altro che una convenzione sociale», anche se dal considerarla tale non discende che essa sia «meno sacra, meno inviolabile, meno necessaria di quanto la considerino scrittori che adottano un altro sistema»[24].

Questa concezione constantiana della proprietà come «convenzione sociale» non è cosa di poco conto; essa nega infatti che la società sorga per tutelare la proprietà. È significativo, a questo proposito, il severo commento di Laboulaye, che fu il primo curatore degli scritti politici di Constant. Secondo Laboulaye, «in questa teoria vi è un errore», in quanto Constant «confonde il concetto di diritto con quello di garanzia». È vero, dice Laboulaye, che fuori della società la proprietà è priva di difesa, e tuttavia essa sussiste. Robinson nella sua isola – prosegue Laboulaye, rifacendosi alla tradizione giusnaturalistico-borghese – è il proprietario legittimo del campo che ha seminato e della vigna che ha piantato, e quando respinge il selvaggio che li saccheggia egli ha il diritto dalla sua parte. «La proprietà non è dunque – conclude Laboulaye – una creazione sociale, non esiste ad opera della società; al contrario, si potrebbe sostenere che la società non esiste che per garantire la proprietà». Laboulaye afferma addirittura che fare della proprietà *una convenzione sociale* equivale a giustificare il comunismo, «che è soltanto una distribuzione sociale della terra e del capitale effettuata a nome del preteso interesse generale»[25].

Come si vede, il contrasto non è di poco conto. E non solo: Constant è convinto anche che la Rivoluzione francese abbia aperto un positivo processo di frazionamento della proprietà fondiaria, che si concluderà con l'estinzione della grande proprietà e con il sorgere e il consolidarsi delle piccole proprietà. Questo processo, insieme al rafforzamento continuo dell'industria, darà molte *chances* ai poveri, i quali potranno arricchirsi senza spogliare i ricchi. Sorgerà così una classe media sempre più vasta, formata da tutti gli individui intraprendenti dotati e di iniziativa e di talento, una classe che costituirà la spina dorsale della nazione. Si tratta di un processo inarrestabile, che è economico e morale a un tempo, e nel quale si manifesta ancora una volta il trionfo della libertà. «La grande proprietà inalienabile – dice Constant – è contraria quanto il feudalesimo allo stato presente della civiltà. L'effetto della civiltà è quello di aprire una carriera più vasta e più libera alla forza morale dell'uomo, di mobilitare, così

può dirsi, e rendere disponibili tutti i mezzi con l'aiuto dei quali esercita quella forza. La proprietà terriera oggi non è che uno di questi mezzi; tende perciò a dividersi per circolare più facilmente. Tutto ciò che contrastasse questa tendenza non conseguirebbe alcun risultato»[26]. L'industria, che è tutta nella mani del terzo stato, sconfiggerà la grande proprietà fondiaria, e la trasformerà a propria somiglianza, rendendola mobile, divisa, circolante all'infinito. Tutti gli sforzi delle vecchie caste per impedire che la proprietà fondiaria assuma questo nuovo carattere saranno frustrati, e si può affermare con sufficiente sicurezza che fra cento anni essa sarà quasi esclusivamente nelle mani della classe laboriosa[27]. La valutazione dei risultati di questo processo è, da parte di Constant, tanto positiva quanto ottimistica: «L'eguaglianza delle divisioni – egli dice –, l'azione delle attività commerciali, l'indipendenza dell'industria, triplicando le ricchezze della Francia, porranno queste ricchezze nelle mani di coloro che le avranno meritate, e che ne faranno uso secondo i princìpi della libertà»[28]. La libertà: ecco il principio che muove la storia, e che è inarrestabile nella sua infinita vitalità creatrice. «La libertà provvede a tutto; arricchisce il povero senza spogliare il ricco; non distrugge la sproporzione delle fortune con la violenza, ma impedendo loro di perpetuarsi toglie loro ciò che hanno di oligarchico e di pericoloso». Con la libertà non saranno più possibili né maggiorascati né proprietà inalienabili, e «in poche generazioni non vi saranno in Francia più privilegi di fatto di quanti ve ne siano ora di diritto»[29].

Si potrà obiettare forse a questa analisi un eccesso di ottimismo e una fiducia troppo grande nell'armonia dei processi economici[30]; ma è difficile sostenere che essa difenda l'ordinamento socio-economico vigente nella sua staticità, e che non guardi piuttosto al futuro, intravvedendo in esso il trionfo sempre più pieno della libertà sul privilegio, dell'eguaglianza (non livellatrice) sull'enorme sproporzione delle ricchezze.

Un altro caposaldo della concezione garantistica di Constant è il principio della responsabilità dei ministri nonché dei funzionari inferiori. I ministri possono essere accusati e possono meritare l'incriminazione per tre motivi: 1) per abuso e cattivo uso del loro potere legale; 2) per atti illegali pregiudizievoli all'interesse pubblico; 3) per attentati contro la libertà, la sicurezza, e la proprietà individuali. Per quest'ultima specie di delitti essi rientrano nella classe dei cittadini e debbono essere giudicati dai tribunali ordinari. Nei primi due casi, invece, la Costituzione assegna ai ministri un tribunale particolare: la Camera dei Pari. La messa sotto accusa dei ministri è infatti un processo tra il potere esecutivo e il potere del popolo. Occorre dunque, per celebrarlo, un tribunale che

abbia un interesse parimenti distinto da quello del popolo e da quello del governo, e che tuttavia sia unito da un altro interesse tanto a quello del governo quanto a quello del popolo. La *pairie* riunisce queste due condizioni. I suoi privilegi fanno sì che i pari abbiano un interesse distinto dall'interesse popolare; ma poiché il numero dei Pari rende difficile che la maggioranza di essi possa partecipare al governo, questa maggioranza ha un interesse distinto dall'interesse del governo. Al tempo stesso i Pari sono interessati alla libertà del popolo giacché, annientata questa libertà, sparirebbero altresì la libertà e la dignità dei Pari; essi sono interessati egualmente al mantenimento del governo giacché, se il governo fosse rovesciato, crollerebbe con esso la loro stessa investitura. La Camera dei Pari è dunque, per l'indipendenza e la neutralità che la caratterizzano, il giudice adatto dei ministri[31]. I membri della Camera bassa, i rappresentanti della nazione, non appaiono altrettanto adatti: eletti per un periodo di tempo limitato e avendo bisogno di compiacere i loro mandanti, risentono sempre della loro origine popolare e della loro situazione che ritorna a essere precaria a epoche fisse. Questa situazione li getta in una doppia dipendenza: dalla popolarità e dal favore[32].

Ma non basta aver stabilito la responsabilità dei ministri. Se questa responsabilità non comincia con l'esecutore immediato dell'atto che ne è oggetto, essa non esiste; deve quindi pesare su tutti i gradi della pubblica amministrazione. Se si punisce soltanto il ministro che dà un ordine illegale e non lo strumento che l'esegue, si colloca la riparazione tanto in alto da non poterla spesso conseguire. Né i funzionari inferiori possono invocare in qualunque circostanza il principio dell'obbedienza che devono ai loro superiori, poiché l'obbedienza non può essere mai, nemmeno nell'esercito, cieca e passiva, e la coscienza individuale non può accettare di ubbidire a ordini odiosi o in contrasto con la Costituzione e con le leggi[33]. Perciò i funzionari inferiori devono rispondere del proprio operato di fronte ai tribunali ordinari, i quali sono composti, come si è detto, da giudici nominati dal potere reale (poiché il popolo potrebbe sbagliare spesso nell'elezione dei giudici, mentre gli errori del potere reale sono decisamente più rari) e inamovibili (l'inamovibilità è la condizione essenziale della loro indipendenza)[34].

Il potere municipale completa e anima, come è stato detto[35], il quadro del garantismo di Constant. In ogni comune e in ogni distretto ci sono interessi di competenza puramente comunale o puramente distrettuale, che l'ingerenza governativa mortificherebbe. L'accentramento amministrativo indebolisce i legami particolari ma vitali che costituiscono tanta parte della vita degli

individui nell’ambito delle comunità, per le quali essi mostrano, in mille modi, il loro attaccamento. Bisogna quindi salvaguardare tali legami, nella misura in cui ciò è possibile senza compromettere il bene generale. In caso contrario, verranno accelerati i processi di anonimato, di conformismo e di massificazione, che sono tipici delle società moderne: «Gli individui, perduti in un isolamento contro natura, stranieri al luogo ove sono nati, senza contatto per il passato, vivendo soltanto in un presente fuggevole e gettati come atomi su una pianura immensa e livellata, si distaccano da una patria che non intravvedono in alcun luogo e di cui l’insieme diviene loro indifferente perché il loro affetto non può riposare su nessuna delle sue parti»[36]. Sono parole, queste, che fanno già presagire le preoccupazioni di Tocqueville.

2. La libertà dei moderni paragonata a quella degli antichi

La fama di Constant come pensatore politico è stata affidata per molto tempo soprattutto al suo celebre discorso su *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, pronunciato all'Ateneo di Parigi nel 1819, discorso che ha dato origine a molte dispute e a una copiosa letteratura[37]. E in effetti si tratta di uno dei grandi testi del pensiero politico liberale: un testo che merita quindi un'analisi dettagliata.

Oltretutto, di questo *Discorso* sono state proposte varie interpretazioni, alcune delle quali assai tendenziose e riduttive. La più tendenziosa e la più riduttiva di tutte ci pare la seguente: nel *Discorso* Constant, difendendo la libertà-indipendenza dell'individuo, avrebbe svalutato gravemente la sfera pubblica a favore della sfera privata. In altre parole Constant, teorizzando la più ampia libertà dell'individuo operante nella società civile, avrebbe tolto ogni significato alla sfera politica e statuale, abbassandola a mero strumento di garanzia degli interessi e degli egoismi privati. In questa concezione il *borghese* sarebbe tutto e il *cittadino* sarebbe nulla, ovvero quest'ultimo sarebbe solo una maschera garantista a tutela dell'attività egoistica del borghese, sicché la politica perderebbe qualunque significato proprio e qualunque finalità autonoma e sarebbe posta interamente al servizio dell'economia (cioè della somma degli interessi egoistici privati).

E infatti Constant, nel suo *Discorso*, non ha esaltato il commercio come contrassegno essenziale del mondo moderno, quel commercio che non lascia un attimo di pausa agli uomini, che assorbe tutta la loro attività e tutte le loro energie, sicché «l'esercizio continuo dei diritti politici, la discussione quotidiana degli affari di Stato», che caratterizzavano la vita dei popoli dell'antichità, «provocherebbero solo disordine e stanchezza alle nazioni moderne, in cui ogni individuo, occupato nelle sue speculazioni, nelle sue imprese, nei godimenti che raggiunge o che spera, non vuole esserne distolto che momentaneamente e il meno possibile»[38]? Per questo Constant ha affermato «che noi non possiamo più godere della libertà degli antichi, che si basava sulla partecipazione attiva e costante al potere collettivo», e ha proclamato che «la nostra libertà deve basarsi sul pacifico godimento dell'indipendenza privata»[39]; per questo egli ha detto che, mentre nel mondo antico «più tempo e più forza l'uomo consacrava all'esercizio dei suoi diritti politici, più si credeva libero», nel mondo moderno, invece, «più tempo l'esercizio dei nostri diritti politici ci lascerà per i nostri interessi privati,

più la libertà ci sarà preziosa»[40]: per questo egli ha rilevato con crudo realismo, e al tempo stesso con sostanziale consenso, che presso i moderni «l'individuo, indipendente nella vita privata, è, anche nel più libero degli Stati, sovrano solo in apparenza», che «la sua sovranità è limitata, quasi sempre sospesa», e che «se a epoche fisse ma rare, durante le quali è ancora più circondato di precauzioni e di restrizioni, esercita questa sovranità, non è che per abdicarvi»[41].

In tal modo Constant avrebbe avallato la critica roussoiana della rappresentanza, avrebbe riconosciuto la giustezza della valutazione del grande ginevrino, per il quale «il popolo inglese crede di essere libero, ma si sbaglia di grosso; lo è soltanto durante l'elezione dei membri del parlamento; appena questi sono eletti, esso diventa schiavo, non è più niente» (*Contratto sociale*, III, 15). Solo che Constant avrebbe conferito un segno sfacciatamente positivo a quello che per Rousseau aveva un segno profondamente negativo. Constant, dunque, come ideologo e teorico del privato contro il pubblico, del particolare contro l'universale, dell'egoismo contro la virtù, del borghese contro il cittadino.

Senonché, questa interpretazione del *Discorso*, tanto riduttiva da apparire caricaturale, dimentica che al centro di esso c'è l'appassionata difesa dei diritti individuali contro il dispotismo (il quale non cessa di essere tale solo perché è dispotismo della collettività o della maggioranza, invece che di un singolo). Constant, infatti, dopo essersi chiesto che cosa intenda oggi per libertà un inglese, un francese, un abitante degli Stati Uniti d'America, risponde in questo modo:

> È, per ognuno di loro, il diritto di non essere sottoposto che alle leggi, di non essere né arrestato, né tenuto in carcere, né condannato a morte, né maltrattato in alcun modo, a causa della volontà arbitraria di uno o più individui. È per ognuno il diritto di esprimere la propria opinione, di scegliere il proprio lavoro e di esercitarlo; di disporre della sua proprietà e perfino di abusarne; di andare e venire senza chiedere permessi, e senza render conto delle sue intenzioni o dei suoi passi. È, per ognuno, il diritto di unirsi con altri individui, sia per ragione dei propri interessi, sia per professare il culto che egli e i suoi associati preferiscono, sia semplicemente per occupare il proprio tempo nel modo più conforme alle proprie inclinazioni e fantasie. E infine è il diritto, per ognuno, di esercitare la propria influenza sull'amministrazione del governo, sia concorrendo alla nomina di tutti o di alcuni dei funzionari, sia con rimostranze, petizioni, domande, che l'autorità è in qualche modo obbligata a prendere in considerazione[42].

Rispetto a questa libertà dei moderni, tutta incentrata sulle prerogative e sui diritti dell'individuo, la libertà antica era caratterizzata, secondo Constant, assai più in senso collettivo, era una «libertà collettiva», poiché essa consisteva nell'esercitare *collettivamente* e *direttamente* molte funzioni della sovranità: «nel deliberare, sulla piazza pubblica, sulla guerra e sulla pace, nel concludere con gli stranieri i trattati di alleanza, nel votare le leggi, nel pronunciare giudizi, nell'esaminare i bilanci, gli atti, la gestione dei magistrati, nel farli comparire davanti a tutto il popolo, nel metterli sotto accusa, nel condannarli o nell'assolverli»[43]. Senonché, questa libertà era compatibile, dice Constant, con l'asservimento completo dell'individuo all'autorità dell'insieme: «Tutte le azioni private sono sottomesse a una sorveglianza severa. Niente è concesso all'indipendenza individuale, né per quanto riguarda le opinioni personali, né in materia di attività economica, né, soprattutto, in materia di religione. La facoltà di scegliere il proprio culto, facoltà che noi consideriamo uno dei diritti più preziosi, sarebbe apparso agli antichi un crimine e un sacrilegio. Anche nelle cose che a noi apparirebbero più futili, si intromette l'autorità del corpo sociale che trattiene la volontà individuale»[44]. Così presso gli antichi l'individuo, mentre è sovrano negli affari pubblici, è schiavo in tutti i suoi rapporti privati. «Come cittadino, decide della pace e della guerra; come privato, è limitato, osservato, represso in tutti i suoi movimenti; come membro del corpo collettivo, interroga, destituisce, giudica, spoglia, esilia, manda a morte i suoi magistrati e i suoi superiori; come sottoposto al corpo collettivo può a sua volta essere privato del suo stato, spogliato delle sue dignità, messo al bando, condannato a morte, dalla stessa volontà discrezionale del corpo sociale cui appartiene»[45].

Tralasciamo il problema di vedere se e in che misura la caratterizzazione constantiana della libertà antica colga nel segno: problema certo interessante e legittimo, purché però non si riduca ad esso, come fece Jellinek[46], tutto l'interesse del *Discorso*, immeschinendolo, così, e vanificandolo[47]. La prima considerazione che si impone, in realtà, è un'altra: e cioè che la libertà dei moderni è superiore, secondo Constant, alla libertà degli antichi, in quanto essa salvaguarda l'autonomia spirituale e materiale dell'individuo, la libertà del singolo in campo religioso, economico e politico. Certo, la connotazione economica ha una grande rilevanza in questo quadro («il diritto di disporre della sua proprietà e perfino di abusarne»), e costituisce un aspetto fondamentale di una società libera (poiché senza libertà economica c'è servitù); ma sarebbe del tutto arbitrario ridurre ad essa ogni altra considerazione (la libertà di opinione, di religione e di culto, la libertà di riunione e di associazione, la libertà di andare e

venire, la libertà di non subire restrizioni di sorta se non sulla base delle leggi e delle sentenze dei giudici, la libertà di scegliere la propria attività, ecc.).

È vero: nel mondo moderno l'individuo è davvero e soltanto individuo, e non può più esercitare *collettivamente* e *direttamente* le funzioni della sovranità. Tali funzioni devono essere *delegate*, come avviene appunto nello Stato rappresentativo. Ma ciò è il risultato di un processo sociale caratterizzato da tre elementi fondamentali: in primo luogo, l'enorme espansione degli Stati moderni, che riduce drasticamente l'importanza politica di ciascun individuo («Il repubblicano più oscuro di Roma era una potenza. Non si può dire lo stesso del semplice cittadino della Gran Bretagna e degli Stati Uniti. La sua influenza personale è un elemento impercettibile della volontà sociale che imprime al governo il proprio indirizzo»)[48]; in secondo luogo, l'abolizione della schiavitù, che permetteva agli uomini liberi di dedicare tutto il loro tempo agli affari pubblici («Ad Atene, senza gli schiavi, ventimila cittadini ateniesi non avrebbero potuto recarsi a deliberare ogni giorno sulla piazza pubblica»)[49]; in terzo luogo, i commerci, le attività economiche, che assorbono larghissima parte della vita degli individui, i quali possono dedicare poco tempo alla cosa pubblica. Né è pensabile un intervento dell'autorità politica nelle attività economiche, che è quasi sempre un disturbo e un impedimento. «Ogniqualvolta il potere collettivo intende ingerirsi nelle speculazioni private, vessa gli speculatori. Ogniqualvolta i governi pretendono di fare i nostri affari, li fanno peggio e con più spesa di noi»[50]. Di qui la legittima aspirazione dei singoli a limitare il più possibile gli interventi del potere politico nell'attività economica; sicché si può dire che anche sotto questo aspetto «il commercio ispira agli uomini un intenso amore per la libertà individuale»[51].

È fuori discussione che Constant è uno scrittore liberale, non uno scrittore democratico, come tutte le proposizioni viste finora stanno a dimostrare (in primo luogo la sua appassionata difesa di una sfera di autonomia personale – spirituale ed economica – intangibile da qualunque intervento pubblico). Ma sarebbe puerile attribuirgli l'"invenzione" delle basi sociali, oggettive, dello Stato moderno. Anzi, proprio il fatto che egli le ha percepite e indicate con tanta chiarezza, è una prova evidente e suggestiva del suo robusto realismo politico. «Il sistema rappresentativo – egli dice – non è altro che una organizzazione attraverso la quale una nazione affida ad alcuni individui ciò che essa non può o non vuol fare da sé»[52]. E ancora: «Il sistema rappresentativo è una procura data a un certo numero di uomini dalla massa del popolo, che vuole che i suoi interessi siano difesi e che tuttavia non ha il tempo di difenderli sempre da solo»[53]. Ma

procura o *delega* del potere non significa rinuncia, nei modi e con gli strumenti possibili, al controllo e alla verifica del potere medesimo; in caso contrario, si ricadrebbe nel dispotismo. «I popoli che per godere la libertà a loro più conveniente ricorrono al sistema rappresentativo – dice infatti Constant – devono esercitare una sorveglianza attiva e costante sui loro rappresentanti, e riservarsi, a scadenze non troppo ampie, il diritto di metterli da parte se hanno deluso le loro speranze e di revocare loro i poteri di cui avessero abusato»[54].

D'altro canto, la contrapposizione della libertà dei moderni alla libertà degli antichi, e la tesi della superiorità della prima sulla seconda, non implica affatto, per Constant, una svalutazione della politica (ecco un altro luogo comune da sfatare). Anzi, egli avverte acutamente che «il pericolo della libertà moderna è che, assorti nel godimento della nostra indipendenza privata e nel perseguire i nostri interessi privati, rinunciamo troppo facilmente al nostro diritto di partecipare al potere politico»[55]. Certo, i detentori dell'autorità non mancheranno di esortarci a tale rinuncia; essi ci diranno che, se il nostro fine è la felicità, provvederanno loro a procurarcela, senza fatica e senza sforzo da parte nostra. Ma, a parte il fatto che rinunciare al diritto di partecipare al potere politico porta inevitabilmente al dispotismo, e quindi, prima o poi, alla perdita di qualunque vantaggio personale e della stessa felicità, è proprio vero, si chiede Constant, che la felicità, quale che essa sia, è il fine esclusivo dell'umanità? «In tal caso – egli risponde – il corso della nostra vita sarebbe ben limitato, e ben poco nobile il nostro destino». Chiunque di noi, se vuole, può abbassarsi, limitare le proprie facoltà morali, degradare i propri desideri, rinunciare a ogni attività superiore, ai sentimenti generosi e profondi, e in tale abbrutimento sentirsi felice. Ma non è questo il fine della specie umana. «No, signori, io chiamo a testimone questa parte migliore della nostra natura, questa nobile inquietudine che ci persegue e ci tormenta, quest'ansia di estendere il nostro sapere e di sviluppare le nostre facoltà; non è solo alla felicità, è al perfezionamento che il nostro destino ci chiama; e la libertà politica è il mezzo più potente, più energico di perfezionamento che il cielo ci abbia donato»[56]. (Come si vede, ritorna qui quella profonda ispirazione filosofica ed etica del liberalismo constantiano, all'interno della quale anche il celebre *Discorso* va inquadrato).

Di qui l'istanza constantiana di non rinunciare a nessuna delle due specie di libertà di cui egli ha parlato finora: né alla libertà come i*ndipendenza* (dallo Stato, dal potere politico, dalla collettività intesa come corpo organico), né alla libertà come *partecipazione* (alla gestione della cosa pubblica, della sfera universale o comune). Va da sé che tale partecipazione non può aver luogo

attraverso un meccanismo di democrazia diretta, come avveniva presso i popoli antichi, bensì deve esplicarsi attraverso gli strumenti del moderno Stato rappresentativo, e quindi attraverso la democrazia delegata. Ma ciò non significa che essa sia meno importante ed essenziale. In primo luogo perché quella partecipazione permette un continuo controllo e una continua verifica del potere, impedendo che esso abusi e degeneri nel dispotismo; in secondo luogo perché attraverso la partecipazione al governo della cosa pubblica i cittadini maturano quell'educazione e quella coscienza morale e politica che permette loro di essere o di diventare, appunto, cittadini, e quindi consapevoli delle esigenze della società e al tempo stesso garanti della sua libertà. «L'opera del legislatore – conclude infatti Constant – non è completa quando riesce solo a rendere il popolo tranquillo. Anche quando il popolo è contento, resta ancora molto da fare. Bisogna che le istituzioni completino l'educazione morale dei cittadini. Rispettando i loro diritti individuali, rispettando la loro indipendenza, non disturbandoli nelle loro occupazioni, esse devono tuttavia consacrare la loro influenza sulla cosa pubblica, chiamarli a concorrere, con le loro decisioni e i loro voti, all'esercizio del potere, garantir loro il diritto di controllo e di sorveglianza attraverso la manifestazione delle loro opinioni, e formandoli in tal modo con la pratica per queste funzioni elevate, offrir loro il desiderio e insieme la possibilità di adempierle»[57]. Il circolo, così, si chiude: la libertà-indipendenza (morale e socio-economica) si salda con la libertà-partecipazione (alla cosa pubblica, nei modi e secondo le tecniche della vita politica moderna); l'una è condizione dell'altra; perdere l'una, significa perdere l'altra. Rinunciare alla libertà civile conduce prima o poi a rinunciare alla libertà politica; rinunciare alla libertà politica, conduce prima o poi a gravi manomissioni della libertà civile[58]. Questo il messaggio, tutt'altro che gretto o meschinamente borghese, e anzi elevato e sempre attuale, del liberale Benjamin Constant.

1. Su questi trattati si veda S. DE LUCA, *Alle origini del liberalismo contemporaneo. Il pensiero di Benjamin Constant tra il Termidoro e l'Impero*, Marco, Lungro 2003.
2. B. CONSTANT, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, trad. it., *Princìpi di politica*, a cura di U. Cerroni, Samonà e Savelli, Roma 1965, pp. 49-50.
3. Cfr. S. DE LUCA, *Il pensiero politico di Constant*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 69-70.
4. B. CONSTANT, *Princìpi di politica*, cit., p. 67.
5. *Ivi*, p. 69.
6. *Ivi*, p. 71.
7. *Ivi*, p. 72.
8. *Ibidem.*
9. *Ivi*, p. 74.
10. *Ivi*, p. 78.

11. M. BARBERIS, *Benjamin Constant. Rivoluzione, costituzione, progresso*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 229-230; e cfr. pp. 223-224, 227.
12. B. CONSTANT, *Princìpi*, cit., pp. 80-81.
13. Cfr. F. VALENTINI, *op. cit.*, p. 122.
14. B. CONSTANT, *Princìpi*, cit., p. 84.
15. Cfr. A. ZANFARINO, *La libertà dei moderni nel costituzionalismo di B. Constant*, Giuffrè, Milano 1961, p. 155.
16. B. CONSTANT, *Princìpi*, cit., p. 92.
17. *Ivi*, p. 96.
18. *Ivi*, p. 117.
19. *Ibidem.*
20. Cfr. *Ivi*, pp. 120-122.
21. M. BARBERIS, *op. cit.*, p. 208.
22. Cfr. l'Introduzione di U. Cerroni a B. CONSTANT, *Princìpi*, cit., pp. 37 ss.
23. *Ivi*, p. 182.
24. *Ivi*, p. 183; e cfr. p. 184.
25. *Ivi*, pp. 182-183, nota 1.
26. B. CONSTANT, *La divisione delle proprietà terriere* (cap. XVIII dei *Mélanges de littérature et de politique*), in ID., *Antologia degli scritti politici*, cit., p. 115.
27. *Ibidem.*
28. *Ivi*, p. 116.
29. *Ivi*, p. 117.
30. Assai significativo a questo proposito è il saggio di Constant su Filangieri, che si conclude con queste parole: «Cancelliamo dunque […] dal dizionario del potere le parole *comprimere, estirpare*, e ancor più quella di *dirigere*. In riguardo all'opinione, all'educazione, all'industria, la divisa dei governi deve essere: *lasciate fare, lasciate correre*!». (B. CONSTANT, *Commentario alla Scienza della legislazione di G. Filangieri*, trad. it., s.l., 1826, p. 403). Su ciò cfr. F. VALENTINI, *op. cit.*, p. 118.
31. B. CONSTANT, *Princìpi*, cit., p. 143.
32. *Ivi*, p. 144.
33. *Ivi*, pp. 157-158.
34. *Ivi*, pp. 228-229.
35. Cfr. A. ZANFARINO, *op. cit.*, p. 164.
36. B. CONSTANT, *Princìpi*, cit., pp. 171-72.
37. La storia della composizione di questo testo è abbastanza complessa, e vari strati di esso risalgono a periodi diversi. Su ciò cfr. l'accurata analisi di S. HOLMES, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, Yale University Press, New Haven and London 1984, pp. 33 ss.
38. B. CONSTANT, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, in ID., *Antologia degli scritti politici*, cit., pp. 42-43.
39. *Ivi*, pp. 44-45.
40. *Ivi*, p. 55.
41. *Ivi*, p. 39.
42. *Ivi*, pp. 37-38.
43. *Ivi*, p. 38.
44. *Ibidem.*
45. *Ivi*, p. 39.
46. Cfr. G. JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre*, Berlin 1905^2, pp. 288 ss.
47. Come rilevò giustamente B. CROCE, *Constant e Jellinek: intorno alla differenza tra la libertà degli antichi e quella dei moderni* (1930), in ID., *Etica e politica*, Bari 1956, pp. 305-307.
48. *Ivi*, p. 42.
49. *Ibidem.*
50. *Ivi*, p. 43.
51. *Ibidem.*

52. *Ivi*, p. 55.
53. *Ivi*, p. 56.
54. *Ibidem.*
55. *Ibidem.*
56. *Ivi*, p. 57.
57. *Ivi*, p. 58.
58. Questa stretta interdipendenza fra libertà civile e libertà politica in Constant è stata colta bene da G. CALOGERO, *La "libertà degli antichi" e "la libertà dei moderni". Note su Constant* (1945), in ID., *Saggi di etica e di teoria del diritto*, Laterza, Bari 1947, pp. 69 ss. E si veda l'ottima analisi di M. BARBERIS, *op. cit.*, pp. 311 ss.: «Il dispotismo si realizza, e la libertà dei moderni si nega, sia attraverso l'eccessiva politicizzazione dell'esistenza, sia attraverso l'eccessiva spoliticizzazione» (*ivi*, p. 319).

TERZA PARTE
Liberalismo e democrazia in Tocqueville e in Mill

1.
Tocqueville. La democrazia può uccidere la libertà

IL NOTO GIUDIZIO DI ROYER-COLLARD su Tocqueville – essere egli un aristocratico che aveva accettato la disfatta – coglie in parte, ma solo in parte, nel segno.

Nato nel 1805, da nobile famiglia, Alexis de Tocqueville aveva respirato sin dall'infanzia l'aria della Restaurazione. Suo padre era un alto funzionario e uno dei più fedeli servitori di Luigi XVIII e poi di Carlo X (fu prefetto di varie città, quindi pari di Francia); sua madre, nipote di Malesherbes (il difensore di Luigi XVI di fronte alla Convenzione), gli cantava, quando era bambino, con voce commossa, canzoni sulla tragica fine del re. Entrambi i suoi genitori erano stati arrestati durante la Rivoluzione, nel dicembre 1793; il Termidoro li aveva salvati dalla ghigliottina.

E tuttavia, nonostante l'educazione ricevuta, quando nel 1830 i Borboni furono travolti dalla rivoluzione di luglio, il giovane Alexis (che era entrato da pochi anni nella magistratura) giurò fedeltà a Luigi Filippo. Questa scelta lo pose in contrasto con la famiglia e con gli amici, ma egli, pur dichiarando in privato di disprezzare il nuovo sovrano e di ritenere più che dubbio il suo diritto al trono, difese la propria scelta con risoluzione e coraggio. «Non ho affatto abbandonato la mia carriera – scrisse il 26 agosto 1930 a Charles Stoffels –: vi sono restato ed ho prestato giuramento al nuovo governo. Agendo a questo modo ho ritenuto di adempiere al mio stretto dovere di francese». E aggiunse: «Ho preso la mia decisione con assoluta tranquillità di coscienza, perché ho la consapevolezza che non me ne verrà alcun vantaggio»[1].

Tocqueville giustificava la propria adesione al nuovo regime con la considerazione che, se Luigi Filippo avesse fallito, ciò avrebbe aperto la strada alla repubblica e all'anarchia. Per questo, diceva, «coloro che amano il loro

paese devono unirsi francamente al nuovo re, poiché esso solo può salvare la Francia da se stessa»[2]. La soluzione orléanista era insomma per Tocqueville l'ultimo baluardo in una situazione assai instabile e piena di pericoli per l'ordine sociale e politico. «La nostra situazione attuale non mi sembra affatto stabile», egli scriveva infatti nella citata lettera a Stoffels. E aggiungeva: «Le classi medie hanno fatto la rivoluzione, e Dio voglia che esse non debbano pentirsene molto presto. Già i ceti inferiori le trattano come una nuova aristocrazia: i giornali soffiano sul fuoco e il popolo, divenuto ormai una potenza, cerca di avere i suoi adulatori. Giungeranno mai le classi medie ad organizzarsi in modo da resistere al movimento che le spinge? Avranno mai una condotta abbastanza intelligente da sentire i pericoli della loro posizione attuale e da sapersi unire per apportarvi qualche rimedio? Lo spero; ma non oso affidarmi molto a questa speranza. In ogni caso, dalla soluzione di questo problema dipenderà il nostro avvenire»[3].

Sono affermazioni, queste del giovane Tocqueville, che possono trarre in inganno se vengono prese troppo alla lettera (cioè se vengono interpretate solo alla luce dei loro contenuti sociali). In realtà esse vanno inquadrate nel complessivo sviluppo intellettuale e politico del pensatore francese. Il quale era sì un difensore dell'ordine sociale borghese contro le spinte che lo minacciavano dal basso (e pochi anni dopo, nel 1834, sarebbe scoppiata la sinistra rivolta di Lione), ma era un difensore di tale ordine nell'ambito di una monarchia costituzionale. Del resto, proprio questo era il significato della sua adesione – nonostante molte intime repugnanze, dovute al fatto di essere il rampollo di una famiglia aristocratica ligia ai Borboni, sotto i quali essa aveva ritrovato fortuna e onori – al nuovo regime orléanista nato dalla rivoluzione di luglio: una rivoluzione che aveva messo fine al tentativo illiberale di Carlo X di sopprimere le garanzie costituzionali.

È stato giustamente detto che non si può intendere adeguatamente la genesi del pensiero di Tocqueville se non lo si colloca sullo sfondo della cultura politica e delle lotte politiche dell'età della Restaurazione[4]. Il giovane aristocratico partecipò infatti degli ideali della generazione che fiorì e maturò nel clima delle libertà garantite dalla Carta costituzionale concessa da Luigi XVIII, un clima che, confrontato col dispotismo napoleonico, parve segnare l'inizio di un'epoca nuova. Quella generazione, mentre riscopriva il valore autenticamente liberale della Rivoluzione francese (che restava tale nonostante la degenerazione sanguinosa del Terrore), viveva la Restaurazione non come mero ritorno a un passato irrevocabilmente finito (come invece pretendevano gli aristocratici tornati dall'esilio e i fanatici del Vecchio Regime), ma come un'epoca che

conservava tutte le grandi conquiste civili dell'età precedente (conquiste riconosciute appunto dalla Carta di Luigi XVIII, in un clima di libertà e di tolleranza. Perciò, di fronte all'involuzione della politica borbonica e al tentativo di Carlo X di sopprimere le garanzie costituzionali (scioglimento della Camera e rimaneggiamento della legge elettorale, abolizione della libertà di stampa, ecc.), l'atteggiamento del giovane Tocqueville fu di netta opposizione. Né la cosa deve stupire. «Troppo spesso si dimentica – è stato giustamente osservato a questo proposito – che il Tocqueville non solo era familiare con la letteratura storiografica fiorita fra il '20 e il '30 – nella quale il giudizio sul 1789 era come uno spartiacque decisivo – ma anche aveva data la sua adesione a quelle associazioni che erano in qualche modo le istituzioni pubbliche del nuovo clima politico, innanzi tutto la *Société de la morale chrétienne*, nella quale la figura preminente era […] il Guizot, e che non solo si occupava delle prigioni o si batteva per l'abolizione della tratta degli schiavi, ma anche raggruppava una buona parte dell'opposizione intellettuale alla svolta reazionaria della Restaurazione»[5].

Certo, l'adesione al regime orléanista dovette essere per Tocqueville molto penosa, sia sotto l'aspetto familiare, sia sotto l'aspetto sociale. Sicché il viaggio in America fu da lui intrapreso, senza dubbio, non solo per conoscere direttamente una grande repubblica democratica, ma anche per sfuggire a una situazione politicamente e psicologicamente delicata, che rischiava di diventare insostenibile.

Egli partì nel 1831, ai primi di aprile, insieme a Beaumont, e ritornò l'anno successivo, in ottobre. Da questo viaggio – durante il quale visitò moltissime località e regioni, e incontrò un numero elevatissimo di persone – nacque il suo capolavoro, *La démocratie en Amérique*, scritto in breve tempo, nel 1833-'34 (ma durante il viaggio aveva accumulato un ricchissimo materiale di appunti e di schede), e pubblicato nel 1835. Il libro, che ebbe subito un grandissimo successo, lo rivelò come una delle menti più acute del Vecchio Continente, come un pensatore capace non solo di analizzare magistralmente il presente, ma anche di individuare le tendenze che si sarebbero sviluppate in futuro. In questo senso Tocqueville non fu solo un eminente studioso della società e della politica, fu anche un profeta, nel significato però positivo e realistico, e non negativo e irrealistico, di questa parola.

1. Il processo democratico è ineluttabile: bisogna dirigerlo

L’estrazione sociale e l’educazione aristocratica di Tocqueville si avvertono subito, sin dalle prime pagine del suo capolavoro. Già nella *Introduzione* alla *Democrazia in America* egli mostra il proprio singolare atteggiamento verso la democrazia, fatto di ammirazione e di intima repugnanza, di adesione e al tempo stesso di apprensione. E se in un primo tempo ammirazione e adesione prevalgono, gli elementi critici non vengono mai meno.

La democrazia – su questo Tocqueville non ha dubbi – è progresso sociale e civile; è un sistema nel quale ogni uomo, essendo uguale a tutti gli altri uomini, sente un uguale bisogno dei suoi simili, sicché l’interesse particolare si fonde con l’interesse generale; è una società in cui la maggioranza dei cittadini gode di un benessere maggiore rispetto al passato[6].

E tuttavia, detto ciò, Tocqueville pensa anche che, rispetto al buon tempo antico, nella democrazia manchi l’entusiasmo e l’ardore della fede, e che la nazione, considerata nel suo insieme, abbia meno splendore, meno gloria, meno forza. Come è stato giustamente osservato a questo proposito, Tocqueville oscilla nei suoi giudizi sulla società democratica tra la severità e l’indulgenza, tra la reticenza del cuore e l’adesione esitante della ragione: «se con la ragione egli è favorevole a una società di questo tipo, che si propone di assicurare il maggior benessere per il maggior numero di individui e trova in ciò la sua giustificazione, col cuore non sa aderire senza riserve a una società in cui il senso della grandezza e della gloria tende a scomparire»[7].

Per sfuggire a questa irrimediabile ambiguità, e alle sue conseguenze sul piano logico, Tocqueville si trincera dietro il carattere necessario e inevitabile del processo democratico. È inutile, egli dice, scandalizzarsi di fronte alla democrazia, rifiutarla da un punto di vista sentimentale o culturale, maledirla o esecrarla. Piaccia o non piaccia, il processo democratico è ineluttabile. In America esso si è già largamente affermato, anzi vi ha trionfato. Ma anche in Europa, dove esso incontra ancora formidabili ostacoli, ha fatto passi enormi, ed è facile vedere che anche qui è inarrestabile. E allora si tratta solo di sapere se si vuole influire positivamente su tale processo, dominandolo, dirigendolo, raffinandolo; o se invece ci si vuole ritrarre di fronte ad esso, assumere una posizione di ripulsa o di sdegno verso i suoi eccessi e i suoi difetti, per esserne poi travolti. La risposta a questa domanda è scontata.

Sul fatto che il processo democratico sia ineluttabile, e che esso caratterizzi

tutta la storia moderna, Tocqueville non ha dubbi. Egli ne dà vari esempi e ne ripercorre le tappe essenziali. Nell'XI secolo, egli dice, la nobiltà aveva un valore incalcolabile, nel XIII la si poteva già comprare (la prima concessione di nobiltà risale al 1270). In tutta la storia della Francia degli ultimi settecento anni non s'incontra un solo avvenimento di particolare importanza che non si sia risolto in favore dell'uguaglianza sociale. «Le crociate e le guerre con gli inglesi decimano i nobili e dividono le loro terre; il costituirsi dei comuni introduce la libertà democratica in seno alla monarchia feudale; l'invenzione delle armi da fuoco rende uguali il plebeo e il nobile sul campo di battaglia; la stampa offre le medesime risorse alla loro intelligenza; la posta porta le notizie alla soglia della capanna del povero come alla porta dei palazzi; il protestantesimo sostiene che tutti gli uomini sono egualmente in grado di trovare la via del Cielo. La scoperta dell'America apre mille strade nuove alla fortuna e offre ricchezza e potere all'oscuro avventuriero»[8]. Ma se la linea di tendenza – come appare indubitabile – è questa, si può pensare che la democrazia, dopo aver distrutto il feudalesimo e aver vinto i re, indietreggerà poi davanti ai borghesi e ai ricchi? Che essa si arresterà proprio ora, che è divenuta tanto forte e i suoi avversari sono divenuti tanto deboli? In realtà, anche la sorte della grande borghesia è segnata, e prima o poi essa dovrà fare i conti con il livellamento democratico.

Di fronte alla grandiosità e alla ineluttabilità di questo processo storico – «che progredisce da tanti secoli, sormontando qualsiasi ostacolo, e che ancor oggi avanza in mezzo alle rovine che esso stesso ha prodotto» – Tocqueville prova una sorta di «terrore religioso»[9]: un'espressione che rende assai bene il suo stato d'animo turbato e dimidiato. Ma, vinto lo sgomento, egli è ben consapevole che, se è impossibile arrestare la democrazia, non resta che educarla. «Educare la democrazia, rianimare, se è possibile, le sue fedi, purificare i suoi costumi, regolare i suoi movimenti, sostituire, poco per volta, la scienza degli affari all'inesperienza, la conoscenza dei suoi reali interessi ai suoi ciechi istinti; adattare il suo governo ai tempi e ai luoghi, modificarlo secondo le circostanze e gli uomini: questo è il principale dovere che oggi s'impone ai nostri governanti. È necessaria una scienza politica nuova per un mondo ormai completamente rinnovato»[10].

Senonché, le classi dirigenti francesi non si sono nemmeno poste questo compito. Così la democrazia è stata abbandonata a se stessa, ai suoi istinti e ai suoi impulsi. Con il risultato che la rivoluzione democratica si è effettuata sì nell'assetto materiale della società, ma senza che si sia verificato nelle idee, nei costumi e nelle leggi quel cambiamento che sarebbe stato necessario per rendere

questa rivoluzione utile e positiva. «Così noi abbiamo la democrazia, senza avere ciò che dovrebbe attenuarne i difetti e farne risultare i naturali pregi: mentre scorgiamo i mali che essa reca con sé, non ci rendiamo ancora conto dei beni che potrebbe apportarci»[11].

Tocqueville ha voluto dare il proprio contributo in questa direzione. Egli si è proposto di indagare e di conoscere a fondo la democrazia, per dominarla, per dirigerla, per purificarla, per aiutare la vecchia Europa ad accettarne e a realizzarne consapevolmente le conquiste, e al tempo stesso per cancellarne, se possibile (ma è davvero possibile?) i temibili eccessi e i pericolosi difetti.

Tale lavoro di indagine e di conoscenza Tocqueville ha svolto nella Confederazione americana, cioè nel Paese in cui gli emigrati europei, stabilitisi colà al principio del XVII secolo, liberarono il principio democratico da tutto ciò contro cui esso lottava nel seno delle vecchie società europee, ve lo trapiantarono e lo lasciarono crescere liberamente, sino a che esso poté svilupparsi pacificamente nelle leggi, dopo essere progredito nei costumi.

Nessuna intenzione, da parte di Tocqueville, di raccomandare all'Europa l'imitazione pedissequa del sistema democratico americano e delle sue istituzioni (troppo forte, del resto, è in lui la coscienza dei non trascurabili difetti e dei gravi pericoli insiti in tale sistema, non cancellati dalla sua straordinaria vitalità e dai suoi grandi vantaggi). «Sono ben lungi dal credere – egli dice – che gli americani abbiano trovato l'unica forma di governo che la democrazia possa darsi; ma basta il fatto che nei due Paesi la causa generatrice delle leggi e dei costumi sia la stessa, a far sorgere in noi un enorme interesse riguardo a ciò che ha prodotto in ciascuno di loro»[12].

Non si tratta, dunque, di trasferire o di esportare in Europa il sistema democratico americano. Si tratta piuttosto di conoscerlo a fondo (poiché esso costituisce il modello più sviluppato e maturo di democrazia), di meditarlo nei suoi presupposti non meno che nelle sue implicazioni, al fine di decidere consapevolmente quali suoi tratti siano accettabili e quali no, quali sia utile realizzare nelle vecchia Europa, e quali respingere.

In questo senso Tocqueville ha studiato la democrazia americana come un "modello" ovvero come un "tipo ideale". «Confesso – egli dice a questo proposito – che nell'America ho visto qualcosa di più dell'America: vi ho cercato l'immagine della democrazia stessa, delle sue tendenze, del suo carattere, dei suoi pregiudizi, delle sue passioni, e ho voluto studiarla per sapere almeno ciò che da essa dobbiamo sperare o temere»[13]. Nessuna idealizzazione, dunque, della democrazia americana. Al punto che, come vedremo, mentre Tocqueville

sarà affascinato da certi aspetti, sarà preoccupato (e fortemente preoccupato) per altri; mentre accetterà, con adesione della mente e del cuore, determinati princìpi e determinati istituti, non esiterà subito dopo a mettere decisamente in guardia verso le degenerazioni, in certa misura inevitabili, di quegli stessi princìpi e di quegli stessi istituti. Il quadro che ne esce può apparire – e in effetti è – sostanzialmente contraddittorio. Ma si tratta di una contraddizione altamente produttiva sia sul piano conoscitivo che su quello etico-politico.

2. Origine e caratteri della democrazia americana: autonomia e vitalità della società civile

Tocqueville usa “democrazia” ed “eguaglianza delle condizioni” come sinonimi. «Tra le novità che attirarono la mia attenzione durante la mia permanenza negli Stati Uniti – così incomincia *La democrazia in America* – nessuna mi ha maggiormente colpito dell’eguaglianza delle condizioni»[14]. Questa espressione, «eguaglianza delle condizioni», può apparire generica e imprecisa. Essa è invece una categoria socio-politica assai pregnante, poiché comprende, oltre che determinazioni economiche, sociali, giuridiche e politiche, anche determinazioni culturali e spirituali. Dice infatti Tocqueville a proposito degli Stati Uniti: «Senza fatica constatai la prodigiosa influenza che l’eguaglianza delle condizioni esercita sull’andamento della società: essa dà allo spirito pubblico una determinata direzione, alle leggi un determinato indirizzo, ai governanti nuovi princìpi, ai governati abitudini particolari. Subito mi accorsi che questo fatto estende la sua influenza assai oltre la vita politica e le leggi, e che domina non meno la società civile che il governo: infatti crea opinioni, fa sorgere sentimenti, suggerisce usanze e modifica tutto ciò che non crea direttamente. Pertanto, più studiavo la società americana, più vedevo nell’eguaglianza delle condizioni la forza generatrice da cui pareva derivare ogni fatto particolare; e me la ritrovavo continuamente davanti come un punto centrale, in cui convergevano tutte le mie osservazioni»[15]. Eguaglianza delle condizioni e sistema democratico fanno quindi tutt’uno[16].

In questo quadro un problema importante e delicato è il seguente: come mai il principio democratico, che si viene affermando nella vecchia Europa, ma che in essa trova ancora resistenze formidabili e stenta a realizzarsi a livello politico, ha potuto crescere liberamente nel Nuovo mondo, fino a plasmare molecolarmente la società in tutte le sue espressioni?

Due cause fondamentali – risponde Tocqueville – hanno condotto alla democrazia in America. In primo luogo, alla partenza dalla madrepatria, gli emigranti non portavano con sé alcuna pretesa di superiorità gli uni sugli altri. Tempratisi nelle lotte religiose che avevano sconvolto l’Inghilterra, essi avevano notevolmente accresciuto, in tali lotte intellettuali, la loro istruzione; il loro spirito aveva ricevuto una cultura più profonda, i loro costumi si erano purificati. E la maggior parte degli emigranti – o, come essi stessi si definivano, “pellegrini” – appartenevano a quella setta inglese che per l’austerità dei suoi

princìpi era chiamata puritana. Ma il puritanesimo non era solo una dottrina strettamente religiosa, bensì si congiungeva in molti punti con le più estreme teorie democratiche e repubblicane. Inoltre, nati in un Paese agitato da secoli dalla lotta dei partiti, e dove le fazioni erano state costrette di volta in volta a porsi sotto la protezione delle leggi, l'educazione politica degli emigranti si era formata a questa scuola, e fra loro le nozioni dei diritti e i princìpi della vera libertà erano più diffusi che presso la maggior parte dei popoli europei. Infine, gli emigranti che vennero a stabilirsi sulle coste della Nuova Inghilterra appartenevano tutti alle classi agiate della madrepatria. «La loro unione sul suolo americano presentò, sin dall'inizio, il singolare fenomeno di una società in cui non si trovavano né grandi signori né popolo, e, per così dire, né poveri né ricchi»[17].

In secondo luogo – e qui Tocqueville mostra una delle caratteristiche essenziali del suo metodo, che combina sempre strettamente fattori spirituali e fattori sociali – il suolo americano non permetteva il sorgere dell'aristocrazia terriera. Per dissodare quella terra ribelle occorrevano gli sforzi costanti del proprietario stesso, e, dissodata la terra, si vide che i prodotti di un fondo non erano sufficienti ad arricchire insieme un padrone e un contadino. Così la terra venne spezzettata in tante piccole proprietà coltivate dai soli proprietari[18].

Tutti questi elementi fecero sì che le colonie inglesi, già al momento della loro fondazione, fossero destinate a garantire lo sviluppo della libertà, «non della libertà aristocratica della madrepatria, ma della libertà borghese e democratica, di cui la storia non presentava ancora un chiaro esempio»[19]. E poiché l'emigrazione inglese, che continuò durante tutto il Seicento, conservò sempre gli stessi caratteri (i dissidenti appartenevano soprattutto alle classi medie), la Nuova Inghilterra si configurò sempre più come una società spiritualmente e socialmente omogenea, in radicale contrasto con la gerarchia delle classi che ripartiva ancora dispoticamente gli uomini della madrepatria. «La democrazia, quale l'antichità non aveva neppure osato sognare, scaturiva più grande e armata dal cuore della vecchia società feudale»[20].

Vero è che la legislazione della Nuova Inghilterra rifletteva in più punti il fanatismo religioso dei padri fondatori, i quali dimenticavano così i grandi princìpi di libertà religiosa e civile per i quali essi si erano battuti in Europa (basti pensare all'obbligo di assistere al servizio divino, di adorare Dio nella forma stabilita dallo Stato, alla regolamentazione per legge di determinati rapporti interpersonali, ecc.). E tuttavia, accanto a questa legislazione, così fortemente pervasa dal limitato spirito di setta e da tutte le passioni religiose che

la persecuzione aveva esaltato e che tuttora fermentavano in fondo agli animi, trovava posto, e in un certo senso era ad esse legato, un corpo di leggi politiche che, elaborato e promulgato circa due secoli prima, superava di gran lunga l'idea di libertà dominante in Europa nei primi decenni dell'Ottocento. «I princìpi generali – sottolinea Tocqueville – su cui poggiano le costituzioni moderne, questi princìpi che la maggior parte degli europei del XVII secolo comprendeva appena e che trionfavano allora in modo incompleto in Gran Bretagna, sono tutti riconosciuti e fissati dalle leggi della Nuova Inghilterra: la partecipazione del popolo agli affari pubblici, il voto non vincolato all'imposta, la responsabilità dei governanti, la libertà individuale e il giudizio per giuria sono stabiliti senza discussione e in modo effettivo»[21].

Non sono, queste, le sole espressioni di profonda adesione, da parte di Tocqueville, alla democrazia americana. Molte cose, in realtà, lo affascinano in essa: la grandissima mobilità sociale che la caratterizza, sicché le classi sono sempre più cerchie mobili, aperte ai capaci e agli intraprendenti; la profonda vitalità della società civile, sempre più incrementata dalla libera iniziativa individuale; l'autonomia amministrativa, che fa tutt'uno, ed è anzi la condizione essenziale degli altri due aspetti.

Per quanto riguarda la mobilità sociale, essa non significa che negli Stati Uniti non ci siano, come altrove, dei ricchi. Anzi, dice Tocqueville, «non conosco un Paese in cui l'amore per il denaro occupi un posto maggiore nel cuore umano, e in cui si manifesti un disprezzo più profondo per la teoria dell'eguaglianza permanente delle proprietà». E tuttavia la fortuna vi circola con incredibile rapidità, e l'esperienza mostra che è raro vedere due generazioni consecutive raccoglierne i favori[22]. Il fatto è che, una volta abbattute tutte le barriere socio-politiche che tenevano prigioniera l'iniziativa economica individuale, questa prorompe con tutta la sua energia, e i meriti e i talenti di ciascuno si affermano e trionfano in una società in cui la maggioranza è costituita dalle classi medie.

Presso gli americani, inoltre, l'autonomia della società civile dal potere politico ha risvegliato tutto lo spirito d'iniziativa della società civile medesima, la quale individua da sola le proprie necessità e le soddisfa con straordinaria efficacia. «Non c'è Paese al mondo – dice Tocqueville – ove gli uomini facciano, in definitiva, tanti sforzi per creare il benessere sociale. Non conosco un popolo che sia riuscito a creare scuole altrettanto numerose ed efficienti; chiese più adatte ai bisogni religiosi degli abitanti; strade comunali meglio tenute. Non bisogna dunque cercare negli Stati Uniti l'uniformità e stabilità di vedute, la cura

minuziosa dei particolari, la perfezione dei procedimenti amministrativi; ciò che vi si trova è l'immagine della forza, un po' selvaggia, è vero, ma piena di potenza, l'immagine della vita, disseminata di contrarietà, ma anche di movimento e di sforzi»[23].

A questa libertà un po' selvaggia ma estremamente vitale, il seguace dello Stato paternalistico è portato a contrapporre un modello completamente diverso, caratterizzato da un'autorità sempre all'erta, che veglia sulla tranquillità del suddito, che vola davanti ai suoi passi per allontanarne tutti i pericoli, che gli assicura l'esistenza materiale senza che egli abbia bisogno di pensarvi. Ma, esclama Tocqueville, che cosa importa tutto ciò, «se poi questa autorità, nello stesso tempo in cui allontana le più piccole spine dal mio passaggio, è padrona assoluta della mia libertà e della mia vita; se monopolizza il movimento e la vita al punto che, quando essa langue, tutto langue, quando essa dorme, tutto dorme, quando essa muore tutto muore?»[24]. Qui, come si vede, Tocqueville si spinge assai avanti nell'apprezzamento della società liberal-democratica, fino ad accettare interamente e direi quasi a identificarsi con il fattore dinamico di essa, individuato, si può dire, nella «spontaneità assoluta di autodeterminazione degli individui»[25], la quale, se non viene soffocata o limitata, si foggia poi le proprie istituzioni sociali e politiche. Non c'è dubbio che in queste pagine Tocqueville esprime un concetto profondo, filosofico, di libertà: la libertà come il solo e unico valore, in base al quale gli uomini devono agire nel mondo[26]. È stato giustamente detto, a questo proposito, che Tocqueville sente che nella libertà v'è un dinamismo perennemente liberatore, una forza operosa e creatrice, che non accetta di fermarsi, perché fermandosi rinnegherebbe se stessa[27]. Ecco perché ho affermato all'inizio che il noto giudizio di Royer-Collard su Tocqueville – essere egli un aristocratico che aveva accettato la disfatta – coglie in parte, ma solo in parte, nel segno. Infatti, nel suo modo di intendere la libertà nel mondo moderno, Tocqueville non è un aristocratico, bensì è un autentico liberale, ed è tale nella sua più profonda ispirazione etico-politica.

Senonché, la concezione di Tocqueville non cessa mai di essere realistica e concreta anche nei suoi momenti filosoficamente più alti. Così egli si sofferma a lungo sull'autonomia amministrativa, che costituisce per lui la massima espressione e al tempo stesso la condizione essenziale della libertà e della vitalità della società democratica americana. I suoi strumenti fondamentali sono il comune e la contea, che, sebbene non costituiti ovunque allo stesso modo, si può dire che siano basati dappertutto, negli Stati Uniti, su questa medesima idea: «che ognuno è il miglior giudice in quello che lo riguarda direttamente, il più

qualificato per provvedere ai suoi bisogni particolari. Comuni e contee sono dunque incaricati di vegliare sui loro particolari interessi. Lo Stato governa, ma non amministra. Si trovano eccezioni a questo principio, ma non si trova un principio contrario»[28].

La prima conseguenza di questa dottrina è stata quella di far scegliere dai cittadini stessi tutti gli amministratori del comune e della contea. Il principio dell'elezione degli amministratori ha impedito, a sua volta, il formarsi di gerarchie. E poiché vi sono quasi altrettanti funzionari indipendenti quante sono le funzioni, il potere amministrativo è stato disseminato in una moltitudine di mani. Inoltre, non esistendo una gerarchia amministrativa, ed essendo gli amministratori eletti e irrevocabili fino alla fine del mandato, è stato necessario introdurre i tribunali nell'amministrazione: donde il sistema delle ammende, per mezzo delle quali i corpi secondari e i loro rappresentanti sono costretti a ubbidire alle leggi[29].

Tocqueville sa bene che una nazione non può vivere, e ancor meno prosperare, senza un forte accentramento del potere politico. Ma sa anche che l'accentramento politico acquista una forza immensa, e finisce per strangolare la società civile, quando si unisce a quello amministrativo. «In questo modo si abituano gli uomini a fare una completa e continua astrazione dalla loro volontà, ad obbedire, non una sola volta e su un sol punto, ma sempre e in tutto»[30]. Secondo Tocqueville l'accentramento politico-amministrativo serve soltanto a snervare i popoli che vi si sottomettono, perché tende incessantemente a diminuire il loro spirito d'iniziativa[31]: e le conseguenze nefaste di tale accentramento egli vedeva in Francia. Negli Stati Uniti, invece, il più alto accentramento politico si accompagnava al più ampio decentramento amministrativo, ed essi, opportunamente combinati, arrecavano tutti i loro vantaggi alla democrazia americana.

3. Difetti e pericoli della democrazia americana: la tirannia della maggioranza e i suoi antidoti

Senonché, il quadro tracciato da Tocqueville della democrazia in America è ben lungi dall'avere solo tinte rosee. Anzi, gli inconvenienti e i pericoli che egli individua sono tali e tanti, che sembrano mettere a repentaglio l'immagine da lui delineata finora.

E non solo: in più punti, Tocqueville non esita a contrapporre e ad esaltare l'aristocrazia contro la democrazia. Così egli dice di non avere dubbi sul fatto che i popoli liberi manifestano nei pericoli un'energia infinitamente superiore a quella di coloro che non lo sono, «ma – aggiunge – sono portato a credere che ciò è soprattutto vero dei popoli liberi presso i quali prevale l'elemento aristocratico»[32]. La democrazia è molto più adatta a governare una società pacifica, o a fare, quando occorra, un immediato e vigoroso sforzo, piuttosto che affrontare per lungo tempo le grandi tempeste della vita politica dei popoli: «La ragione è semplice: gli uomini si espongono ai pericoli e alle privazioni per entusiasmo, ma non vi restano esposti a lungo se non per riflessione». Senonché, è proprio la riflessione, ovvero la chiara percezione dell'avvenire fondata sulla cultura e sull'esperienza, quello che manca alla democrazia. Infatti, «il popolo intuisce più che non ragioni; e, se i mali attuali sono grandi, c'è da temere che esso dimentichi i mali più grandi che forse l'attendono in caso di sconfitta»[33].

E ancora: è vero che le leggi della democrazia tendono, generalmente, al bene della massa, perché emanano dalla maggioranza dei cittadini, la quale può sì sbagliare, ma non può avere un interesse contrario a se stessa; le leggi dell'aristocrazia, invece, tendono a monopolizzare nella mani di pochi la ricchezza e il potere, poiché l'aristocrazia forma sempre, per sua natura, una minoranza. In linea generale si può dunque affermare che gli scopi della democrazia, quando legifera, sono più utili all'umanità di quelli dell'aristocrazia. Ma, avverte Tocqueville, i suoi vantaggi finiscono qui. L'aristocrazia, infatti, è infinitamente più abile della democrazia nella scienza della legislazione. «Padrona di sé, non è affatto soggetta a impulsi passeggeri; essa ha programmi a lungo termine che sa maturare fino a che si presenti l'occasione favorevole. L'aristocrazia procede saggiamente; essa conosce l'arte di far convergere nello stesso tempo, verso uno stesso punto, la forza collettiva di tutte le leggi. Non così la democrazia: le sue leggi sono, quasi sempre, difettose o intempestive»[34]. Mentre la massa del popolo può essere sedotta e traviata a causa della propria

ignoranza e delle proprie passioni, un corpo aristocratico, invece, «è un uomo fermo e illuminato che non muore mai»[35].

Se da queste considerazioni generali e di principio (che dimostrano, se pur ce ne fosse bisogno, quanto sia importante nel grande normanno l'eredità spirituale aristocratica), si scende nei dettagli, si vede che la critica che Tocqueville rivolge alla democrazia americana è forte e circostanziata. Egli rileva che la possibilità di rieleggere il presidente dell'Unione fa sì che questi spesso non governi più nell'interesse dello Stato, ma in quello della propria rielezione, che si prosterni davanti alla maggioranza e spesso ne assecondi i capricci[36]. Inoltre Tocqueville rileva come non sia affatto vero che la democrazia americana scelga gli uomini migliori per la direzione degli affari pubblici. Anzi, egli dichiara di essere rimasto molto sorpreso nello scorgere fino a qual punto negli Stati Uniti il merito fosse diffuso fra i governati e come fosse scarso fra i governanti. «È un fatto costante – egli dice – che ai nostri giorni, negli Stati Uniti, gli uomini più ragguardevoli raramente siano chiamati alle pubbliche funzioni, e si è obbligati a riconoscere che questo si è andato verificando a misura che la democrazia ha oltrepassato i suoi vecchi limiti. È evidente che la razza degli uomini di Stato americani è singolarmente diminuita da un mezzo secolo»[37]. Le cause di questo fenomeno sono molte e varie: è assai difficile elevare la cultura del popolo oltre un certo livello; gli individui sono così presi dall'attività economica, che possono dedicare solo pochissimo tempo alla cultura; in America l'istruzione elementare è alla portata di tutti, ma l'istruzione superiore non è quasi alla portata di alcuno, poiché la grande maggioranza della popolazione incomincia a lavorare a quindici anni. E quando ci si dedica a studi superiori, lo si fa solo per indirizzarsi verso una disciplina specializzata e lucrativa: «si studia una scienza come s'impara un mestiere, si studiano solo quelle branche di cui è riconosciuta l'utilità immediata»[38].

Ma alla democrazia non manca solo la capacità di scegliere gli uomini di merito, gliene mancano anche e soprattutto il desiderio e il gusto. Ciò è dovuto al fatto che l'assetto democratico sviluppa al più alto grado il sentimento dell'invidia nel cuore umano. L'ansia di affermarsi sul piano sociale mobilita emotivamente il singolo, l'incertezza del successo lo irrita, ed egli si agita, si stanca, si inasprisce. «Tutto ciò che in qualche modo lo supera, gli pare allora un ostacolo ai suoi desideri, e non c'è superiorità, anche legittima, la cui vista non affatichi i suoi occhi». Sicché negli Stati Uniti, se il popolo non odia le classi elevate della società, non sente tuttavia alcuna benevolenza per esse, e le tiene con cura fuori del potere. Allo stesso modo, se non teme i grandi ingegni, li

gradisce poco. In conclusione, «mentre gli istinti naturali della democrazia spingono il popolo ad allontanare gli uomini eminenti dal potere, un istinto non meno forte porta questi ad allontanarsi dalla carriera politica, nella quale è loro così difficile rimanere completamente se stessi e procedere senza avvilirsi»[39].

Le conseguenze di tutto ciò si vedono, secondo Tocqueville, nel basso livello qualitativo della Camera dei rappresentanti. La prima cosa che lo colpisce di questa grande assemblea è il suo aspetto volgare. Non c'è in essa un uomo celebre; quasi tutti i suoi membri sono personaggi oscuri, per la maggior parte avvocati di provincia, commercianti, o anche uomini appartenenti alle classi inferiori, che non sempre sanno scrivere correttamente. Per contro – e Tocqueville sottolinea con forza questo contrasto – il Senato presenta un'immagine radicalmente diversa. «Difficilmente vi si scorge un solo uomo che non richiami l'idea di una persona illustre. Sono eloquenti avvocati, generali eminenti, abili magistrati, o uomini di Stato assai noti. Ogni parola che esce a questa assemblea farebbe onore ai più grandi dibattiti parlamentari d'Europa»[40]. Tocqueville si chiede quale sia l'origine di questo bizzarro contrasto, perché l'*élite* della nazione si trovi in un'aula piuttosto che nell'altra, circostanza tanto più singolare in quanto entrambe le Camere emanano dal popolo, entrambe sono il prodotto del suffragio universale. E risponde: «Non vedo che un fatto capace di spiegarlo: l'elezione della Camera dei rappresentanti è diretta; quella del Senato procede attraverso due gradi. L'universalità dei cittadini elegge la legislatura di ogni Stato, e la costituzione federale, trasformando ciascuna di queste legislature a loro volta in corpi elettorali, vi attinge i membri del Senato»[41]. Dunque, l'assemblea che elegge i senatori non è affatto un corpo aristocratico o privilegiato, poiché è espressione del suffragio universale; ma è sufficiente che la volontà popolare passi attraverso questa assemblea – la quale sceglie a sua volta, in seconda istanza, i senatori – perché quella volontà ne sia in qualche modo purificata e nobilitata. «Gli uomini, così eletti, rappresentano quindi sempre esattamente la maggioranza della nazione che è al governo: ma rappresentano solo i pensieri elevati che hanno corso in essa, gli istinti generosi che l'animano, e non le piccole passioni che spesso la agitano e i vizi che la disonorano»[42]. Una dimostrazione di più, se pur ce ne fosse bisogno, che la democrazia non può essere lasciata a se stessa e ai suoi – spesso bassi – istinti, ma deve essere continuamente "filtrata" e corretta. Tocqueville si augura che l'elezione di doppio grado trovi un'applicazione sempre più ampia[43].

Ma, più in generale, c'è un pericolo che proviene dall'essenza stessa della democrazia e che rischia, alla lunga, di immiserire e di spegnere le energie più

nobili della società. Democrazia, infatti, è dominio incontrastato della maggioranza. E non a caso in America il potere della maggioranza tende sempre più a diventare irresistibile. Ciò, d'altro canto, non deve meravigliare, perché la democrazia, prima di essere una realtà politica, è un atteggiamento intellettuale e morale. «L'impero della maggioranza – dice Tocqueville – si fonda, in parte, sull'idea che vi sia più cultura e più saggezza in molti uomini riuniti che in uno solo, nel numero più che nella qualità dei legislatori. È la teoria dell'eguaglianza applicata all'intelligenza. Questa dottrina colpisce l'orgoglio dell'uomo nel suo ultimo rifugio»[44].

Questa concezione trova negli Stati Uniti la propria perfetta realizzazione nel completo asservimento del legislativo alla maggioranza, e nelle scarse garanzie date alle minoranze e ai dissenzienti. «Il legislativo è, di tutti i poteri politici, quello che obbedisce più volentieri alla maggioranza. Gli Americani hanno voluto che i membri del potere legislativo fossero nominati *direttamente* dal popolo, e per un periodo *molto breve*, al fine di obbligarli a sottomettersi non solo alle opinioni generali, ma anche alle passioni giornaliere dei loro elettori»[45]. Inoltre, negli Stati Uniti capita sempre più frequentemente che gli elettori, nominando un deputato, gli traccino una linea di condotta e gli impongano un certo numero di obblighi positivi da cui egli non può in nessun modo allontanarsi. È una sorta di mandato imperativo. «Tolti i tumulti, è come se la maggioranza stessa deliberasse sulla pubblica piazza»[46].

Questo dominio assoluto e irresistibile della maggioranza fa sì che le minoranze e i dissenzienti non abbiano spazio alcuno per far valere le loro idee e le loro esigenze. Infatti, quando negli Stati Uniti un uomo o un partito subisce un'ingiustizia, a chi può rivolgersi? «All'opinione pubblica? È essa che forma la maggioranza. Al corpo legislativo? Esso rappresenta la maggioranza e le obbedisce ciecamente. Al potere esecutivo? Ma è nominato dalla maggioranza e la serve come uno strumento passivo. Alla forza pubblica? La forza pubblica non è altro che la maggioranza sotto le armi. Alla giuria? La giuria è la maggioranza investita del diritto di pronunciare sentenze: i giudici stessi, in certi Stati, sono eletti dalla maggioranza. Per iniqua o irragionevole che sia la misura che vi colpisce, è necessario che vi sottomettiate»[47].

Il risultato di tutto ciò è che negli Stati Uniti il potere della maggioranza assomiglia molto alla tirannide. Una tirannide assai più efficace e raffinata dei vecchi regimi assolutistici europei, i quali avevano un potere materiale che si esercitava sulle azioni ma che non poteva raggiungere le volontà. Nelle democrazie, invece, la maggioranza è dotata di una forza insieme materiale e

morale, che agisce tanto sulla volontà quanto sulle azioni, e che impedisce sia il fatto che il desiderio di fare. Tocqueville dichiara di non conoscere alcun Paese in cui regni, in genere, minor indipendenza di spirito e minore libertà di discussione come in America[48]. «In America, la maggioranza traccia un cerchio formidabile intorno al pensiero. Nell'ambito di questi limiti lo scrittore è libero; ma guai a lui se osa uscirne. Non ha da temere un auto-da-fé, ma è esposto ad avversioni di ogni genere e a persecuzioni quotidiane. La carriera politica gli è chiusa: ha offeso la sola potenza che abbia la facoltà di aprirgliela. Gli si rifiuta tutto, perfino la gloria. […] Egli allora cede, si piega sotto lo sforzo quotidiano e rientra nel silenzio, come se provasse rimorso di aver detto il vero»[49]. Se un tempo catene e carnefici erano gli strumenti brutali della tirannide, la moderna civiltà democratica ha perfezionato e raffinato perfino il dispotismo. I prìncipi avevano materializzato la violenza; le repubbliche democratiche l'hanno resa del tutto spirituale, come la volontà umana che esse vogliono coartare. «Sotto il governo assoluto di uno solo, il dispotismo, per arrivare all'anima, colpiva grossolanamente il corpo; e l'anima, sfuggendo a quei colpi, s'elevava gloriosa al di sopra di esso; ma nelle repubbliche democratiche la tirannide non procede affatto in questo modo: essa trascura il corpo e va diritta all'anima. Il padrone non dice più: tu penserai come me o morirai; dice: sei libero di non pensare come me; la tua vita, i tuoi beni, tutto ti resta; ma da questo giorno tu sei uno straniero tra noi. Conserverai i tuoi privilegi di cittadinanza, ma essi diverranno inutili, poiché, se tu ambisci l'elezione da parte dei tuoi concittadini, essi non te l'accorderanno, e se chiederai solo la loro stima, essi fingeranno anche di rifiutartela. Resterai fra gli uomini, ma perderai i tuoi diritti all'umanità. Quando ti avvicinerai ai tuoi simili, essi ti sfuggiranno come un essere impuro; e anche quelli che credono alla tua innocenza, ti abbandoneranno, poiché li si fuggirebbe a loro volta. Vai in pace, io ti lascio la vita, ma ti lascio una vita che è peggiore della morte»[50].

Dopo aver tracciato questo quadro assai pessimistico, e direi quasi desolato, della democrazia americana, Tocqueville ne mette in rilievo però anche gli elementi dissonanti, che sono peraltro così importanti da costituire dei veri e propri anticorpi contro il trionfo incontrastato della tirannide democratica. Si tratta, ancora una volta, del decentramento amministrativo, che fa sì che il governo centrale debba, per l'esecuzione del proprio comando, rimettersi a strumenti che spesso non dipendono affatto da lui, e che esso non può dirigere a ogni istante. «I corpi municipali e le amministrazioni delle contee formano, così, altrettanti scogli nascosti, che ritardano o dividono il flutto della volontà

popolare»[51]. Sicché, anche quando la legge è oppressiva, la libertà trova ancora un rifugio nel modo in cui la legge viene interpretata e applicata.

C'è, poi, un importante contropotere, negli Stati Uniti, contro le passioni impulsive e la tirannide democratica. Esso è costituito dai legisti (cioè dagli uomini di legge), che svolgono un ruolo centrale nella società americana: essi, infatti, all'interno delle assemblee legislative, redigono materialmente le leggi, e quindi esercitano una grande influenza sulla loro formazione; inoltre essi amministrano la giustizia, e in questa funzione interpretano le leggi medesime (oltretutto, forti del diritto di dichiararle incostituzionali, i magistrati americani interferiscono continuamente negli affari politici); infine, essi sono molto spesso a capo delle amministrazioni. Orbene i legisti, che hanno tanto peso negli Stati Uniti, formano in un certo senso *un corpo*, non perché si accordino fra loro, ma perché la comunanza degli studi e l'unità dei metodi e della mentalità legano strettamente i loro spiriti. «Gli uomini che si sono particolarmente dedicati allo studio del diritto, hanno tratto da questa disciplina abitudini di ordine, un certo gusto delle forme, una specie di amore istintivo per il concatenamento regolare delle idee, che li rendono naturalmente molto contrari allo spirito rivoluzionario e alle impulsive passioni della democrazia»[52]. «Si ritrova così – prosegue Tocqueville –, celata nel fondo dell'animo dei legisti, una parte dei gusti e delle abitudini dell'aristocrazia: hanno, come lei, un'inclinazione istintiva per l'ordine, un amore naturale per le forme; al pari di lei, provano un gran disgusto per le azioni della moltitudine e disprezzano segretamente il governo del popolo»[53]. In breve, lo spirito dei legisti è eminentemente conservatore e antidemocratico. Infatti, ciò che essi amano più di ogni altra cosa è l'ordine, e la più grande garanzia dell'ordine è l'autorità. Perciò negli Stati Uniti il corpo dei legisti forma il più potente contrappeso alla democrazia, ed è capace di neutralizzare i vizi propri del governo popolare. Quando il popolo americano si lascia inebriare dalle proprie passioni, o si abbandona ai propri impulsi, i legisti gli fanno sentire un freno quasi invisibile che lo modera e lo trattiene. «Ai suoi istinti democratici, essi oppongono segretamente le loro tendenze aristocratiche; al suo amore della novità, il loro rispetto superstizioso per ciò che è antico; all'immensità dei suoi piani, le loro vedute ristrette; al suo disprezzo delle regole, il loro gusto per le forme; e alla sua foga, la loro abitudine di procedere con lentezza»[54].

Sono pagine mirabili, queste di Tocqueville sui legisti, per acume psicologico e sociologico. Ma sono pagine che si sbaglierebbe a catalogare come semplicemente conservatrici. La critica tocquevilliana del potere irresistibile o

tirannico della maggioranza nelle società democratiche, che si esprime sia attraverso il conformismo di massa, sia attraverso passioni o impulsi irrazionali (e contro il quale i legisti costituiscono un efficace contrappeso) è ispirata a un rispetto religioso per l'individuo, per la sua libertà intellettuale e morale, per l'autonomia della sua sfera interiore e della condotta di vita che ne discende. È una critica, insomma, autenticamente liberale. E non si può certo dire che i quasi due secoli di storia trascorsi da quando Tocqueville scriveva queste pagine abbiano smentito la fondatezza e l'acume della sua valutazione di certi aspetti della società democratica di massa.

4. Il conformismo della società democratica di massa

La seconda parte (1840) della *Democrazia in America* non è un semplice prolungamento e completamento della prima. Infatti, anche se scritta a pochi anni di distanza, essa contiene parecchie novità, non sempre coerenti con la prima parte. In primo luogo, come è stato osservato[55], mentre la prima parte dell'opera è più concreta, è costruita in modo scrupoloso su testimonianze e informazioni di prima mano, e vuole tracciare essenzialmente un ritratto socio-politico della democrazia americana, nella seconda parte, anche se l'America è tenuta presente, essa passa in certa misura sullo sfondo, poiché l'Autore si propone piuttosto di cogliere le caratteristiche più generali di una civiltà egualitaria, e il suo sguardo è rivolto più alla situazione francese ed europea che non a quella americana.

In secondo luogo, oltre ad essere più astratta nel metodo, la seconda parte è più pessimistica nella sostanza e nel tono. Il tema della tirannide della maggioranza viene non solo ripreso, ma viene rielaborato e ripensato fino a divenire il connotato essenziale delle società democratiche, caratterizzate da un pesante conformismo di massa, che penetra e avvolge le coscienze individuali nei loro più riposti recessi.

In terzo luogo, nella seconda parte del capolavoro tocquevilliano si impone come problema fondamentale della democrazia il tema del centralismo politico-amministrativo, visto come risultato in certa misura inevitabile delle tendenze più profonde delle società democratiche, accentramento che soffoca e distrugge ogni autonomia e ogni vitalità della società civile. La democrazia, dunque, quanto più realizza se stessa (cioè quanto più livella ed eguaglia le condizioni sociali), tanto più distrugge la libertà intesa come autodeterminazione dei singoli e come autonomia della società civile dal potere politico. Prodotto in certa misura inevitabile della democrazia, il centralismo politico-amministrativo è una sorta di camicia di forza che rischia di strangolare la democrazia medesima (ed è significativo che qualche studioso abbia potuto istituire un parallelo fra questo tema tocquevilliano e il tema weberiano della razionalizzazione burocratica)[56].

In quarto luogo, nella seconda parte della *Democrazia in America* emerge, con una forza sconosciuta nella prima parte, un problema di formidabile importanza: la rivoluzione industriale e i suoi effetti sulla società, ed emerge con accenni preoccupati e pessimistici, assai vicini a quella della contemporanea letteratura socialistica. La visione tocquevilliana della società democratica come

società sempre più egualitaria, e sempre più al riparo da scosse e da rivoluzioni, sembra incrinarsi.

Il che significa che molti dei motivi critici della prima parte della *Democrazia in America* non solo ritornano nella seconda, ma vi ritornano profondamente rielaborati e, per così dire, radicalizzati. Questa rielaborazione e radicalizzazione, insieme all'emergere di problemi e di preoccupazioni nuove, fa sì che la seconda parte della *Democrazia in America* debba essere considerata come un'opera largamente autonoma e originale.

Fra i temi che ritornano con forte accentuazione negativa c'è quello dell'eguaglianza e delle sue conseguenze sullo spirito pubblico. Tocqueville rileva a questo proposito che, a mano a mano che i cittadini diventano più eguali e più simili, la disposizione di ciascuno a identificarsi nella massa e a credere in essa aumenta, ed è sempre più l'opinione comune a guidare il mondo. Il pubblico viene quindi a godere, presso i popoli democratici, di un singolare potere: «non fa valere le proprie opinioni attraverso la persuasione, ma le impone e le fa penetrare negli animi attraverso una specie di gigantesca pressione dello spirito di tutti sull'intelligenza di ciascuno», sicché «si può prevedere che la fede dell'opinione pubblica diverrà come una specie di religione, di cui la maggioranza sarà il profeta»[57]. Si delinea così il pericolo di un nuovo dispotismo, tanto più pericoloso in quanto non controlla solo i movimenti e le azioni esteriori, bensì annichila l'autonomia dello spirito e isterilisce la creatività dell'intelligenza.

Nella seconda parte della *Democrazia in America* ritorna anche la critica della cultura tipica delle società democratiche, accusata di essere sempre più una "cultura di massa", e quindi povera di idee originali, per divenire sempre più una cultura di "idee generali", accettate senza discussione, solo sulla base della loro "efficacia" sociale. «Gli uomini che vivono in epoche di eguaglianza – dice Tocqueville – hanno molte curiosità e poco tempo libero; la loro vita è così pratica, così complicata, così agitata, così attiva, che resta loro soltanto poco tempo per pensare. Gli uomini dei secoli democratici amano le idee generali, perché queste li dispensano dallo studiare i casi particolari; esse contengono, se così posso esprimermi, molte cose in piccolo volume, e producono molto in poco tempo»[58]. E siccome la maggior parte di coloro che vivono in tempi di eguaglianza sono ambiziosi e avidi di successi, ma li vogliono conseguire senza grandi sforzi, ciò li porta a ricercare le idee generali, per mezzo delle quali essi si illudono di rappresentare con poca spesa vasti oggetti, e di attirare gli sguardi del pubblico senza fatica[59].

Infine, come la democrazia è eguaglianza delle condizioni e livellamento intellettuale e morale dei singoli, così essa produce un analogo livellamento nello spirito pubblico. Uomini uguali nei diritti, nell'educazione, nella fortuna, cioè uomini di eguale condizione, hanno necessariamente bisogni, abitudini e gusti assai simili. «Siccome vedono le cose sotto lo stesso aspetto, la loro mente propende naturalmente verso idee analoghe, e per quanto ciascuno possa discostarsi dai suoi contemporanei e farsi convinzioni proprie, finiscono per ritrovarsi tutti, senza saperlo e senza volerlo, in un certo numero di opinioni comuni»[60]. In una società siffatta le personalità fortemente marcate e originali sono sempre più rare, e in ogni caso per esse diventa sempre più difficile imporre idee e concezioni nuove. Nelle democrazie, le grandi rivoluzioni intellettuali e spirituali diventano pressoché impossibili.

Ancora: l'uguaglianza, che pure porta grandi vantaggi nel mondo, induce negli uomini un culto eccessivo per il benessere e per i godimenti materiali. Una sorta di materialismo, negatore di qualunque trascendenza, finisce per diventare l'atteggiamento spirituale della società. Ciò tende a isolare gli uomini gli uni dagli altri, e induce ciascuno a non occuparsi altro che di se stesso e del proprio *status* sociale[61]. La religione cristiana può attenuare queste tendenze della democrazia, ma non può annullarle.

Più in generale, nei popoli democratici l'amore per l'uguaglianza sopravanza l'amore per la libertà. Certo, essi hanno un'inclinazione naturale per la libertà, la ricercano e la vogliono. «Per l'uguaglianza però hanno una passione ardente, insaziabile, eterna, invincibile; vogliono l'uguaglianza nella libertà, ma, se non possono ottenerla, la vogliono anche nella schiavitù»[62]. Ciò è implicito nel materialismo e nell'individualismo che caratterizzano le società democratiche. Preoccupati soltanto di fare fortuna, i cittadini non scorgono più lo stretto legame che unisce la prosperità di ciascuno alla prosperità di tutti. Estrema uniformità sociale e individualismo sfrenato, per quanto possano apparire contrapposti, si mostrano sempre, nell'analisi di Tocqueville, come due facce della stessa medaglia, come i due aspetti inscindibili della società democratica. «A cittadini del genere non c'è bisogno di strappare i diritti che posseggono: essi stessi se li lasciano volentieri sfuggire. L'esercizio dei doveri politici appare loro un contrappeso noioso, che li distoglie dalle loro occupazioni»[63].

Ecco, quindi, un altro paradosso della democrazia: mentre essa fa tutt'uno con i diritti di ciascuno e con le libertà civili e politiche – che essa introduce per la prima volta, nella loro universalità, nel mondo moderno – per un altro verso ha in se stessa tendenze profonde che rischiano di portare all'annientamento di

quelle libertà. Sempre più presi dai propri affari e dai propri obiettivi individuali e materiali, i cittadini sono portati a disinteressarsi della cosa pubblica, del bene comune. «Succede così che, non volendo i cittadini che lavorano pensare alla cosa pubblica e non esistendo più la classe che potrebbe assumersi la cura di essa per riempire il proprio tempo libero, il posto del governo rimane come vuoto. Se in quel momento critico un ambizioso abile arriva a impadronirsi del potere, trova aperta la strada a tutte le usurpazioni»[64]. La democrazia ha dunque in se stessa il pericolo del cesarismo, né, una volta che questo pericolo si sia realizzato, essa ha difese sufficienti per liberarsene. Basta che il nuovo Cesare provveda a che tutti gli interessi materiali prosperino, e soprattutto basta che egli garantisca l’ordine.

5. Una nuova forma di dispotismo e i possibili rimedi

Ma, anche senza giungere a questi estremi, la democrazia corre un pericolo generale e permanente, che rischia di ucciderla in quanto democrazia liberale. Si tratta, come dicevamo, dell'accentramento politico-amministrativo, che annienta i corpi intermedi e sopprime ogni autonomia della società civile. Meno di cent'anni fa, dice Tocqueville, nella maggior parte delle nazioni europee si potevano trovare dei privati o degli enti quasi indipendenti, che amministravano la giustizia, arruolavano e mantenevano soldati, riscuotevano imposte, e spesso promulgavano o interpretavano la legge. Senonché, ovunque lo Stato ha avocato a sé questi attributi naturali del potere sovrano; in tutto quello che riguarda il governo, esso non tollera più poteri intermedi fra sé e i cittadini. Un tempo «esistevano in Europa un gran numero di poteri secondari, che rappresentavano interessi locali e amministravano affari locali. La maggior parte di queste autorità locali sono già scomparse; tutte tendono rapidamente a sparire o a cadere nella più completa dipendenza. Da un estremo all'altro dell'Europa, i privilegi signorili, le autonomie cittadine, le amministrazioni provinciali sono distrutti o stanno per esserlo»[65]. (Qui, come si vede, ritorna la grande lezione di Montesquieu sulla necessità di una ricca articolazione pluralistica della società civile, ma ritorna in un contesto socio-politico infinitamente più sviluppato e progredito).

In America, come sappiamo, questi pericoli di mortificazione e di isterilimento della società civile sono stati evitati, in virtù delle origini e della matrice della società democratica americana: gli inglesi che erano andati a fondare nel Nuovo Mondo una società democratica erano tutti abituati nella madrepatria a prendere parte agli affari pubblici: conoscevano il *jury*; avevano la libertà di parola e di stampa, la libertà individuale, il concetto del diritto e l'abitudine a farvi ricorso. Essi trasferirono in America queste libere istituzioni e questi costumi virili, e da essi trassero forza contro l'invadenza statale[66]. Di qui quel larghissimo decentramento amministrativo, che ha permesso l'autonomia e il rigoglio della società civile americana.

Nel resto d'Europa le cose sono andate in tutt'altro modo, soprattutto là dove (come in Francia) il principio dell'uguaglianza ha trionfato attraverso una rivoluzione violenta. Qui le classi che dirigevano gli affari locali sono scomparse di colpo, travolte dalla tempesta, e, di fronte a una massa confusa che non aveva ancora né l'organizzazione né la pratica che le permettessero di prendere in

mano l'amministrazione di questi affari, lo Stato ha dovuto incaricarsi di tutti i particolari del governo. L'accentramento è divenuto così un fatto in qualche modo necessario[67]. Perciò, non si può biasimare Napoleone per aver concentrato nelle sue mani quasi tutti i poteri amministrativi, in quanto, dopo la brusca scomparsa della nobiltà e dell'alta borghesia, quei poteri sono affluiti a lui spontaneamente, e gli sarebbe stato assai difficile respingerli[68].

Più in generale, su tutti gli Stati della vecchia Europa scende la coltre di una legislazione uniforme, quanto più avanza il processo democratico. È uno sviluppo oggettivo e soggettivo a un tempo, cioè uno sviluppo indotto dal livellamento sociale egualitario e dagli effetti che esso produce nella mentalità e nella psicologia degli uomini. «Poiché ciascuno si vede poco diverso da coloro che gli stanno vicino, non riesce a capire perché una norma valida per un uomo non dovrebbe esserlo egualmente per tutti. Anche i più piccoli privilegi ripugnano quindi alla sua ragione. Persino le più leggere differenze nelle istituzioni politiche di un medesimo popolo lo feriscono e l'uniformità legislativa gli appare come la prima condizione di un buon governo»[69].

Il risultato di tutto ciò è che, benché a partire dalla fine del Settecento sino alla metà dell'Ottocento molte rivoluzioni e controrivoluzioni abbiano scosso l'Europa e l'abbiano agitata in opposte direzioni, tutti questi moti hanno prodotto un medesimo risultato: hanno indebolito o distrutto i poteri intermedi, hanno spogliato classi, ceti e corporazioni dei loro diversi diritti e privilegi, hanno prodotto un'enorme concentrazione del potere nelle mani del sovrano. «Ovunque lo Stato arriva sempre più a dirigere direttamente anche i cittadini più modesti, e a guidare da solo ciascuno di essi nei più piccoli affari»[70].

La conseguenza paradossale di questo stato di cose è che la democrazia ha prodotto – proprio essa – un nuovo Stato paternalistico, in cui il sovrano si ritiene responsabile delle azioni e del destino di ciascuno dei suoi sudditi, e opera al fine di guidarli e di illuminarli nei diversi atti della loro vita e, se occorre, di farli felici loro malgrado. Da parte loro i cittadini considerano sempre più il potere politico da questo stesso punto di vista, lo chiamano continuamente in aiuto per i loro bisogni, e lo considerano un precettore o una guida. «Sostengo – dice Tocqueville – che in tutti i Paesi d'Europa l'amministrazione pubblica non solo è diventata più centralizzata, ma anche più inquisitiva e più minuziosa; ovunque essa penetra più profondamente di un tempo negli affari privati; ovunque regola a suo modo un numero sempre più grande di azioni sempre più piccole e si insedia, ogni giorno di più, a fianco di ogni cittadino, intorno a lui e sopra di lui, per assisterlo, consigliarlo e costringerlo»[71].

La rivoluzione industriale, a sua volta, opera anch'essa in questa direzione. È appena il caso di ricordare, infatti, che, in seguito all'incremento industriale della nazione, aumenta il bisogno di strade, di canali, di porti e di altri lavori a carattere semi-pubblico, che facilitano il movimento della ricchezza. I privati incontrano difficoltà sempre più grandi a eseguire simili lavori, mentre lo Stato li può fare con facilità. Il governo è quindi indotto, inevitabilmente, a intervenire sempre più nell'economia, a farsi carico delle infrastrutture, a disciplinare i processi economici, a farsi imprenditore esso stesso. Il risultato di tutto ciò è ancora una volta una intromissione massiccia del potere politico nella società civile, un assoggettamento di questa a quello[72].

Il quadro complessivo prodotto da queste tendenze non può essere definito con vecchie parole come "dispotismo" o "tirannide", poiché, a veder bene, il tipo di oppressione che minaccia i popoli democratici non assomiglia a nessuna di quelle che l'hanno preceduta. È un'oppressione più diffusa e più "molecolare", non fa affidamento tanto sulla violenza esterna quanto sulla propria capacità di pressione interna, avvolge le coscienze e le plasma in un certo modo, asservisce gli spiriti ma senza che essi se ne accorgano. È, sotto ogni profilo, una forma interamente nuova di dispotismo. Dice Tocqueville: «Vedo una folla innumerevole di uomini simili ed uguali che non fanno che ruotare su se stessi, per procurarsi piccoli e volgari piaceri con cui saziano il loro animo. Ciascuno di questi uomini vive per conto suo ed è come estraneo al destino di tutti gli altri: i figli e gli amici costituiscono per lui tutta la razza umana; quanto al resto dei concittadini, egli vive al loro fianco ma non li vede; li tocca ma non li sente; non esiste che in se stesso e per se stesso, e se ancora possiede una famiglia si può dire per lo meno che non ha più patria»[73]. Al di sopra di costoro si erge un potere immenso e tutelare, che assicura loro il benessere e che veglia sulla loro sorte. Questo potere «è assoluto, minuzioso, sistematico, previdente e mite. Assomiglierebbe all'autorità paterna se, come questa, avesse lo scopo di preparare l'uomo all'età virile, mentre non cerca che di arrestarlo irrevocabilmente all'infanzia; è contento che i cittadini si svaghino, purché non pensino che a svagarsi. Lavora volentieri alla loro felicità, ma vuole esserne l'unico agente e il solo arbitro; provvede alla loro sicurezza, prevede e garantisce i loro bisogni, facilita i loro piaceri, guida i loro affari principali, dirige la loro industria, regola le loro successioni, spartisce le loro eredità; perché non dovrebbe levare loro totalmente il fastidio di pensare e la fatica di vivere?»[74].

Contro lo Stato paterno che asservisce interamente gli individui e che crea un mostruoso sistema di controllo capillare, di uniformità intellettuale e morale, di

infiacchimento delle coscienze e di mortificazione della società civile (la quale viene completamente "inghiottita" dal potere sovrano), Tocqueville invoca come rimedio soprattutto un largo decentramento amministrativo, sul tipo di quello realizzato in America, e poi indica nell'associazionismo un possibile antidoto al potere onnipervasivo del nuovo Leviatano. Egli dice che un'associazione politica, industriale, commerciale, o anche scientifica e letteraria, «è come un cittadino illuminato e potente, che non può essere assoggettato a piacere, né oppresso in segreto, e che, difendendo i suoi diritti particolari contro le esigenze del potere, salva le libertà comuni»[75]. Qui si coglie bene la vocazione schiettamente pluralistica della concezione liberale di Tocqueville, in netto contrasto con quanto si era storicamente realizzato in Francia nell'incontro fra l'esperienza democratico-giacobina e la tradizione del centralismo amministrativo[76].

L'altro grande strumento che Tocqueville indica a difesa dell'individuo nella società democratica, è la libertà di stampa. Poiché in tempi d'uguaglianza il cittadino è completamente isolato, egli ha un solo modo per difendersi: rivolgersi alla nazione intera attraverso la stampa. «Così, la libertà di stampa è infinitamente più preziosa nelle nazioni democratiche, che non nelle altre; essa è il solo rimedio alla maggior parte dei mali prodotti dall'eguaglianza. L'eguaglianza isola e indebolisce gli uomini; ma la stampa pone a fianco di ciascuno un'arma potentissima, che può essere usata anche dal più debole e dal più isolato. L'uguaglianza toglie a ogni individuo l'appoggio di coloro che lo circondano; ma la stampa gli permette di chiamare in aiuto tutti i suoi concittadini e tutti i suoi simili. La stampa ha accelerato i progressi dell'eguaglianza ed è uno dei suoi migliori correttivi»[77].

Sulla grande efficacia del decentramento amministrativo, dell'associazionismo e della libertà di stampa nel temperare le minacce della società democratica, Tocqueville non ha dubbi: tant'è vero che a un certo punto egli afferma: «Ho voluto mettere bene in chiaro i pericoli che l'uguaglianza fa correre all'indipendenza umana, perché credo fermamente che questi pericoli siano i più tremendi, come anche i meno previsti, di tutti quelli che racchiude l'avvenire. *Non li credo però insormontabili*»[78].

D'altro canto, insieme ai tremendi pericoli, Tocqueville vede anche i vantaggi della democrazia, sia pure nel quadro di una generale mediocrità e addirittura di un generale squallore. Il suo modo di esprimersi, a questo proposito, è assai caratteristico. I beni e i mali – egli dice – si distribuiscono abbastanza ugualmente nel mondo; i grandi patrimoni scompaiono, il numero delle piccole

fortune s’accresce; non vi sono più ricchezze straordinarie, né miserie irreparabili; gli animi non sono energici, ma i costumi sono miti e le legislazioni umane; si incontrano poche grandi dedizioni, poche virtù eccelse, ma la violenza è rara e la crudeltà quasi sconosciuta; l’esistenza degli uomini diventa più lunga e la loro proprietà più sicura; la vita non è molto raffinata, ma agevole e tranquilla; non vi sono uomini molto eruditi né popolazioni molto ignoranti; c’è meno perfezione, ma maggiore fecondità nelle opere. In breve, «quasi tutti gli estremi si mitigano e si smussano; quasi tutti i punti salienti si cancellano, per far posto a qualcosa di medio, che è contemporaneamente meno elevato e meno basso, meno luminoso e meno cupo di quello che si vedeva prima nel mondo»[79]. Ritornano qui, come si vede, l’apprezzamento della società democratica come società più giusta e più umana di quelle che l’hanno preceduta, e al tempo stesso il rilievo che tale società è priva di ogni senso della grandezza, della gloria, di grandi ideali da perseguire e di nobili missioni da compiere.

6. La democrazia genera una nuova aristocrazia

Senonché, a complicare il quadro, nella seconda parte della *Democrazia in America* emerge un altro grande tema: si tratta, come abbiamo detto, della rivoluzione industriale. Tocqueville, come sappiamo, ne ha già discorso, vedendo in essa un potente elemento di stimolo all'intervento dello Stato nella società civile. Ma egli riprende l'argomento, attribuendogli un'importanza fondamentale nella moderna società democratica. Non c'è dubbio che su questo punto Tocqueville mostra nel 1840 una sensibilità più affinata rispetto al 1835, e, per le conseguenze che ne trae, egli è consapevole di aver fatto «un'altra scoperta fondamentale»[80], una scoperta che sembra mettere a repentaglio i fondamenti stessi della società egualitaria. Infatti, gli accenti che egli usa a questo proposito sono drammatici e richiamano, per intensità e forza, certe pagine di Marx (il Marx dei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844).

«Io penso – dice Tocqueville – che il ricorrere delle crisi industriali sia una malattia endemica nelle nazioni democratiche di oggi. La si può rendere meno pericolosa, ma non guarirla, perché non dipende da un fatto accidentale [...]»[81]. Senonché, il problema non è solo economico, ovvero non è solo un problema di stabilità e di instabilità, di progresso o di regresso dell'economia. Si tratta, al contrario, di un problema che investe tutta la società, a tutti i livelli, e che rischia di deformarla sia economicamente che socialmente, politicamente e spiritualmente.

Il primo aspetto della rivoluzione industriale considerato da Tocqueville è il suo influsso sul modo d'essere degli operai, a causa della crescente divisione del lavoro. «Quando un operaio si dedica continuamente e con continuità alla fabbricazione di un solo oggetto, finisce con l'assolvere questo lavoro con destrezza singolare. Perde, però, nello stesso tempo la facoltà generale di applicare la mente alla direzione del lavoro. Diventa ogni giorno più abile e meno capace, e si può dire che in lui l'uomo si degrada nella stessa misura in cui l'operaio si perfeziona»[82]. Che cosa ci si può aspettare da un uomo, che ha impiegato vent'anni della sua vita a fare teste di spillo (secondo la famosa pagina di Adam Smith)? Che cosa può restare in lui di quella potente intelligenza umana che ha smosso il mondo? «Quando un operaio ha consumato in questo modo una considerevole parte dell'esistenza, il suo pensiero non riesce più ad andare oltre l'oggetto quotidiano delle sue fatiche, il suo corpo ha contratto certe abitudini fisse, da cui non gli è più concesso scostarsi. Insomma,

egli non appartiene più a se stesso, ma al mestiere che ha scelto»[83]. (E si noti, in questo passo, il processo di perdita dell'essenza umana, di inversione o di alienazione, che coincide largamente con l'analisi di Marx citata sopra). Sicché il destino dell'operaio dell'industria nella società moderna è triste e paradossale a un tempo: la società è sempre più aperta al talento e all'iniziativa individuale, ma l'operaio non ha più né talento né iniziativa; in mezzo al movimento universale, egli è sempre più immobile[84].

Questo da un lato. Dall'altro lato, mentre l'industria fa retrocedere continuamente la classe degli operai, innalza continuamente quella dei padroni. «Mentre l'operaio riduce sempre più la sua intelligenza allo studio di un solo particolare, il padrone fa spaziare ogni giorno di più il suo sguardo su un vasto insieme e il suo spirito si allarga nella stessa proporzione in cui quello dell'altro si restringe. Presto non sarà più necessaria al secondo altro che la forza fisica, senza intelligenza; il primo ha invece bisogno della scienza, e quasi della genialità, per riuscire. Uno assomiglia sempre più all'amministratore di un vasto impero, e l'altro a un bruto»[85]. Padrone e operaio non hanno più nulla in comune, differiscono ogni giorno di più, e stanno l'uno all'altro come i due anelli estremi di una lunga catena. L'uno sembra nato per ubbidire e l'altro per comandare. Ora, si chiede Tocqueville, che cos'è tutto questo se non una nuova forma di aristocrazia[86]?

Dunque, dalle viscere della democrazia risorge l'aristocrazia. Ma si tratta di una aristocrazia di tipo nuovo, che non assomiglia affatto a quelle che l'hanno preceduta. L'aristocrazia terriera dei secoli passati, infatti, era obbligata dalla legge, o si credeva obbligata dalle consuetudini, a prestare aiuto ai servitori e ad alleviarne la miseria. L'aristocrazia manifatturiera dei nostri giorni, invece, dopo avere abbrutito e impoverito gli uomini di cui si serve, li abbandona, in tempo di crisi, alla carità pubblica. Tra operaio e padrone non c'è associazione alcuna. Essi si vedono in fabbrica, ma non si conoscono fuori; sono in stretto contatto fra loro, ma restano molto lontani gli uni dagli altri. L'industriale chiede all'operaio solo il suo lavoro, e l'operaio non si aspetta da lui altro che il salario. L'uno non si impegna a proteggere né l'altro a difendere; e non sono legati in modo permanente né dall'abitudine né dal dovere. Sotto questo profilo l'aristocrazia manifatturiera è una delle più dure che siano mai apparse sulla terra[87].

E con ciò Tocqueville ha tracciato un quadro certo non meno severo di quello delineato da Marx pochi anni dopo. Con una differenza: che in Marx opera potentemente un'ispirazione salvifica ed escatologica (l'inferno della condizione operaia nella società industriale capitalistica prepara il paradiso della società

comunista), mentre in Tocqueville prevale il pessimismo dell’intelligenza e il realismo della sua spregiudicata osservazione storica.

7. Una o due democrazie?

Diversi critici hanno sottolineato ed enfatizzato le differenze di contenuto fra la prima e la seconda parte della *Democrazia in America*: le quali sono – è stato detto – non due parti di una medesima opera, bensì due opere sostanzialmente diverse. Chi si è spinto più in là in questa direzione è stato il capostipite di questa letteratura critica, Seymour Drescher, il quale, in un saggio acuto e penetrante, ha messo in rilievo tutti gli elementi che differenziano e separano la prima e la seconda parte del capolavoro tocquevilliano. In sintesi: la tirannia della maggioranza viene sostituita da qualcosa di diverso, ovvero dal carattere onnipervasivo del potere politico-amministrativo, divenuto potere paterno e dispotico, con prerogative e caratteristiche tali da svuotare e isterilire la società civile fino a estinguerla; l'individuo attivo e protagonista della democrazia americana viene sostituito dall'apatia dei singoli, divenuti folla innumerevole di uomini uguali ma inerti, insensibili alla comunità e dediti solo ai propri piaceri; l'intraprendenza economica, che era un potente fattore di benessere e di promozione sociale, viene sostituita dalla società industriale coi suoi esiti fatali, *in primis* l'abbrutimento di una intera classe di cittadini (i lavoratori salariati) e il sorgere di una nuova aristocrazia brutale e inamovibile (i capitalisti). Ora, un contrasto così profondo fra le due democrazie non può essere attribuito evidentemente – fa osservare Drescher – né ai quattro anni che separano la prima parte dalla seconda, né all'approccio più filosofico della seconda parte rispetto alla prima, come molti hanno preteso. Ma allora come spiegare questo contrasto?

La risposta di Drescher a questa domanda appare, tutto sommato, riduttiva e poco convincente. Egli parla di un clima politico cambiato in Francia, della stagnazione che colpisce la società francese nella seconda metà degli anni Trenta, della politica che sembra non andare al di là dell'intrigo parlamentare, ecc. Tutti elementi, certo, importanti, ma non tali da spiegare globalmente gli aspetti nuovi che caratterizzano la seconda *Democrazia* rispetto alla prima[88]. In realtà, come avevano già percepito gli studiosi contemporanei di Tocqueville, le due *Democrazie* sono differenti in primo luogo perché sono differenti i modelli socio-politici ai quali esse fanno riferimento. «Per comprendere bene il pensiero di Tocqueville – osservò Janet – e non confondere cose molto diverse, bisogna rimarcare che si possono avere due specie di dispotismo nelle realtà democratiche: il dispotismo politico, che nasce dall'onnipotenza delle maggioranze, e il dispotismo amministrativo, che deriva dalla centralizzazione.

Quando egli parla dell'America, è il primo di questi dispotismi che egli teme e non il secondo; quando parla del secondo, è all'Europa che pensa e non all'America»[89].

E tuttavia, se sono cambiati i punti di riferimento socio-politici, le preoccupazioni ideali, etico-politiche, che operano al fondo del pensiero di Tocqueville, sono rimaste sempre le stesse. La difesa dell'autonomia intellettuale e morale dell'individuo, la difesa della libertà civile e politica, la difesa dell'autonomia della società civile dallo Stato, la difesa della democrazia pluralistica, cioè di una democrazia tale che possa garantire, attraverso associazioni e corpi intermedi la partecipazione dei singoli al governo della società a tutti i livelli (da quello locale a quello nazionale): ecco i motivi costanti della riflessione tocquevilliana. Va da sé che tali motivi operano con accentuazioni diverse a seconda dei diversi contesti (a seconda, cioè, che si parli della democrazia in America, o della democrazia in Francia e in Inghilterra: in quell'Inghilterra dove il problema industriale era più sviluppato e più crudo; o in quella Francia dove il centralismo politico-amministrativo si era costantemente rafforzato attraverso tutte le esperienze e le crisi storiche). Certo, detto ciò, resta da stabilire quale dei due modelli o referenti socio-politici incarni o prefiguri meglio, secondo Tocqueville, il futuro della democrazia. Il problema è assai complesso e forse non suscettibile di una risposta troppo netta. E tuttavia, il fatto che nella seconda *Democrazia* siano riferiti all'uomo democratico in generale i connotati che nella prima *Democrazia* sono riferiti principalmente all'uomo francese (ed europeo) in contrapposizione all'uomo americano[90], fa pensare che Tocqueville vedesse negli sviluppi europei, e nei loro terribili pericoli, l'immagine della democrazia in generale e del suo futuro. Di qui, nella seconda parte, quell'intonazione nettamente pessimistica e quel cambiamento di *Stimmung* che colpiscono immediatamente il lettore e fanno subito sorgere in lui l'impressione di trovarsi di fronte a un ripensamento radicale dell'intera tematica.

Il fatto è che Tocqueville è il primo pensatore liberale che percepisce e vive drammaticamente le tendenze negative della società democratica moderna, che in essa minacciano gravemente la libertà. Tali tendenze negative sono costituite dal pesante conformismo di massa, dalla crescente uniformità prodotta dall'egualitarismo, dalla rivoluzione industriale, con la connessa questione operaia, e dall'accentramento politico-amministrativo, imposto da una società civile economicamente e socialmente sempre più complessa, e quindi tale da richiedere un intervento sempre più massiccio da parte dello Stato e da

subordinarsi sempre più ad esso. Sotto questo profilo l'opera di Tocqueville costituisce la migliore smentita della tesi secondo la quale il pensiero etico-politico liberale sarebbe una pura e semplice apologia della società borghese moderna. Della società democratico-borghese Tocqueville ha certo colto i progressi e i vantaggi rispetto alle società precedenti; al tempo stesso, però, egli non ha ignorato i pericoli che in tale società minacciano la libertà, e anzi li ha posti, drammaticamente, al centro della propria analisi. E proprio in questa tensione è da cercare l'aspetto più affascinante e più moderno del suo pensiero.

1. A. DE TOCQUEVILLE, *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, 2 voll., UTET, Torino 1968-'69, vol. I, p. 186 (questa edizione sarà citata d'ora in avanti con la sigla *SP*, seguita dall'indicazione del volume e della pagina).
2. *Ibidem.*
3. *Ivi*, p. 188.
4. Cfr. V. DE CAPRARIIS, *Profilo di Tocqueville*, Esi, Napoli 1962. Dalla fine ricostruzione di De Caprariis riprendo alcuni spunti.
5. V. DE CAPRARIIS, *Introduzione* alla *Antologia degli scritti politici di Tocqueville*, il Mulino, Bologna 1961, p. 7.
6. *Ibidem.*
7. R. ARON, *Main Currents in Sociological Thought*, New-York-London 1965, trad. it., *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano 1973, p. 216.
8. *SP*, II, p. 18.
9. *Ivi*, p. 19.
10. *Ivi*, p. 20.
11. *Ibidem.*
12. *Ivi*, p. 26.
13. *Ivi*, p. 27.
14. *Ivi*, p. 15.
15. *Ibidem.* Questa analisi di Tocqueville è stata criticata da M.L. SALVADORI, *Le stelle, le strisce, la democrazia. Tocqueville ha veramente capito l'America?*, Donzelli, Roma 2014.
16. Laski ha rimproverato a Tocqueville di avere impiegato in modo assai impreciso il termine "democrazia", intendendolo in primo luogo come tendenza al livellamento in tutti gli aspetti della società, ma intendendolo anche come governo rappresentativo, come suffragio universale, oppure come popolo, ecc. Di qui una certa confusione (cfr. H.J. LASKI, *Introduzione* a A. DE TOCQUEVILLE, *La démocratie en Amérique*, Gallimard, Parigi 1951, p. XXX). R. Aron ha osservato, più giustamente, che se democrazia significa per Tocqueville in primo luogo eguaglianza sociale, ovvero che non esistono differenze ereditarie, di condizione, e che ogni occupazione, ogni professione, ogni dignità, ogni onore è accessibile a tutti, allora «si capisce bene come il governo adatto a una società egualitaria sia quello che, in altri passi, Tocqueville chiama governo democratico. Se non esistono differenze essenziali di condizioni tra i membri della collettività, è normale che la sovranità sia detenuta dall'insieme degli individui» (R. ARON, *op. cit.*, p. 215).
17. *SP*, II, p. 49.
18. *Ivi*, p. 46. Diversa era la situazione a sud-ovest dello Hudson, dove si era costituita una aristocrazia terriera, che con il lavoro degli schiavi coltivava vaste distese di terra. A questo proposito Tocqueville osserva che l'influenza di questa classe «non era aristocratica nel senso europeo della parola, poiché essa non possedeva privilegi di sorta, e poiché la coltivazione per mezzo di schiavi non le dava contadini e di conseguenza non le dava un diritto di protezione». Successivamente, l'abolizione del maggiorascato avrebbe frantumato le grandi proprietà (*ivi*, pp. 66-71).

19. *Ivi*, p. 46.
20. *Ivi*, p. 53.
21. *Ivi*, p. 58.
22. *Ivi*, p. 71.
23. *Ivi*, pp. 115-116.
24. *Ivi*, p. 116.
25. V. DE CAPRARIIS, *Introduzione* ad A. DE TOCQUEVILLE, *Antologia degli scritti politici*, cit., p. 13.
26. Cfr. N. MATTEUCCI, *Introduzione a Tocqueville*, in ID., *Alla ricerca dell'ordine politico*, il Mulino, Bologna 1984, p. 208. Matteucci parla della libertà tocquevilliana come di «una passione morale profonda, propria di chi condivide quella religione della libertà che vivificò l'Europa nei primi decenni dell'Ottocento» (*ivi*, p. 207).
27. Cfr. V. DE CAPRARIIS, *Profilo di Tocqueville*, cit., p. 47.
28. *SP*, II, p. 103.
29. *Ibidem.*
30. *Ivi*, p. 109.
31. *Ivi*, p. 110.
32. *Ivi*, p. 266.
33. *Ibidem.*
34. *Ivi*, p. 276.
35. *Ivi*, p. 274.
36. *Ivi*, p. 163.
37. *Ivi*, p. 236.
38. *Ivi*, p. 72.
39. *Ivi*, p. 238.
40. *Ivi*, p. 240.
41. *Ibidem.*
42. *Ivi*, p. 241.
43. Questo motivo era già stato ampiamente elaborato dal pensiero liberale americano. Si veda a questo proposito il discorso pronunciato da A. Hamilton, *Elogio della stabilità*, nel 1778. «È un'indiscutibile verità – diceva Hamilton – che la massa del popolo desidera sinceramente in ogni Paese il proprio benessere, ma è altrettanto sicuro che essa non possiede il discernimento e la fermezza necessari ad un governo ordinato». «Furono considerazioni di questo genere – continuava Hamilton – che indussero la Convenzione che elaborò la Costituzione del vostro Stato, ad istituire un Senato secondo lo schema ora in discussione» (cfr. A. HAMILTON, *Antologia degli scritti politici*, a cura di V. De Caprariis, il Mulino, Bologna 1961, pp. 152-153).
44. *SP*, II, p. 293.
45. *Ivi*, p. 292.
46. *Ivi*, p. 293.
47. *Ivi*, p. 299.
48. *Ivi*, p. 302.
49. *Ibidem.*
50. *Ivi*, p. 303.
51. *Ivi*, p. 310.
52. *Ivi*, p. 311.
53. *Ivi*, p. 312.
54. *Ivi*, pp. 316-317.
55. Cfr. H.J. LASKI, *Introduzione*, cit., p. XXVII.
56. Cfr. R.A. NISBET, *A. de Tocqueville*, in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York 1965, vol. X, p. 91.
57. *SP*, II, pp. 498-499.
58. *Ivi*, p. 505.

59. *Ibidem*. E cfr. pp. 530-531.
60. *Ivi*, p. 751.
61. *Ivi*, p. 510.
62. *Ivi*, p. 588.
63. *Ivi*, p. 632.
64. *Ibidem.*
65. *Ivi*, p. 798.
66. *Ivi*, p. 729.
67. *Ivi*, p. 793.
68. *Ibidem.*
69. *Ivi*, p. 785.
70. *Ivi*, p. 799.
71. *Ivi*, p. 801.
72. *Ivi*, p. 806.
73. *Ivi*, p. 812.
74. *Ibidem.*
75. *Ivi*, p. 818.
76. Fini osservazioni, su questo punto, in N. MATTEUCCI, *op. cit.*, p. 227.
77. *SP*, II, pp. 818-819.
78. *Ivi*, pp. 823-824. Il corsivo è mio.
79. *Ivi*, pp. 825-826.
80. V. DE CAPRARIIS, *Profilo di Tocqueville*, cit., pp. 41-42.
81. *SP*, II, p. 648.
82. *Ivi*, p. 649.
83. *Ibidem.*
84. *Ivi*, p. 650.
85. *Ibidem.*
86. *Ibidem.*
87. *Ivi*, pp. 651-652.
88. Cfr. S. DRESCHER, *Tocqueville's two Democracies*, in «Journal of the History of Ideas», 1964, n. 2, pp. 201-216. Per il dibattito aperto da Drescher cfr. A.M. BATTISTA, "*La democrazia in America" di Tocqueville: problemi interpretativi*, in «La Cultura», 1971, pp. 165-200; EAD., *Tocqueville. Un tentativo di sintesi*, in «Trimestre», 1985, pp. 171-244; J.-C. LAMBERTI, *Tocqueville et les deux démocraties*, Paris 1983; F.M. DE SANCTIS, *Tempo di democrazia. Alexis de Tocqueville*, Esi, Napoli 1986 (quest'ultimo assai importante, sia per il contributo al dibattito, sia per l'analisi dell'ampia bibliografia).
89. P. JANET, *Alexis de Tocqueville et la science politique du XIXe siècle*, in «Revue des Deux Mondes», 1861, n. 34, p. 111.
90. F.M. DE SANCTIS, *op. cit.*, pp. 95-136.

2.
John Stuart Mill. Elogio della varietà e del dissenso

1. Mill e il liberal-socialismo

INCLUDERE JOHN STUART MILL (1806-1873) in una storia del pensiero liberale può suscitare più di una perplessità. Infatti, negli anni 1829-’30 egli entrò in contatto con la scuola saint-simoniana, la quale esercitò un influsso notevole sul suo pensiero sociale e politico. Bazard ed Enfantin furono gli autori da lui più seguiti. Le loro critiche alle dottrine correnti del liberalismo gli sembrarono caratterizzate da importanti verità. «Fu in parte tramite i loro scritti – racconta J.S. Mill nell’*Autobiografia* – che giunsi a conoscere il valore molto limitato e temporaneo della vecchia economia politica, la quale assume la proprietà privata e l’eredità come fatti indiscutibili, e la libertà di produzione e di scambio come il *non plus ultra* del progresso sociale»[1]. E non solo verso i sansimoniani, ma anche verso altri indirizzi socialisti (Owen, Louis Blanc, Cabet, ecc.) Mill assunse un atteggiamento tutt’altro che ostile, e non ritenne irrealizzabili i loro sistemi.

Vero è che questo forte interesse per le dottrine socialiste non si tradusse mai, in Mill, in una adesione al comunismo. Egli infatti pensava che un regime comunistico non avrebbe lasciato sufficiente spazio all’individualità dei caratteri; e che l’assoluta dipendenza di ciascuno verso tutti, e la sorveglianza di tutti su ciascuno, avrebbero ridotto gli uomini a una tetra uniformità di pensieri, di sentimenti e di azioni. Tanto più che questo era già – egli diceva – uno dei mali della società del suo tempo, benché essa offrisse una molto maggiore diversità di educazione e di fini, e anche una molto minore dipendenza dell’individuo dalla massa, di quelle che esisterebbero in un regime comunista.

«È cosa da accertare – diceva Mill – se il sistema comunistico possa essere compatibile con quello sviluppo multiforme della natura umana, quelle molteplici diversità da individuo ad individuo, quella differenziazione di gusti e di talenti e quella varietà di punti di vista degli intelletti umani, le quali non soltanto rappresentano gran parte dell'interesse della vita, ma, portando le menti degli uomini in fecondi contatti reciproci, e presentando a ciascun uomo innumerevoli idee che egli non avrebbe saputo concepire da sé solo, costituiscono il principale fattore del progresso intellettuale e morale»[2].

E tuttavia, nonostante questa fortissima diffidenza verso il comunismo, John S. Mill riteneva che, alla lunga, un assetto socialistico-cooperativistico della società si sarebbe imposto. Egli pensava che le classi lavoratrici, attraverso l'istruzione, la stampa, la partecipazione all'attività sindacale e politica, avrebbero accresciuto sempre più il loro peso nella società, e che, quanto più sarebbero diventate mature, esse non si sarebbero accontentate della condizione di lavoratore salariato come condizione definitiva. La relazione fra padrone e operaio sarebbe stata sostituita a poco a poco dall'associazione: in alcuni casi dall'associazione dei lavoratori col capitalista, in altri casi, e forse alle fine in tutti, dall'associazione dei lavoratori fra loro[3]. In tali cooperative, i lavoratori si sarebbero trovati su un piede di eguaglianza, avrebbero posseduto collettivamente il capitale, e avrebbero lavorato sotto direttori eletti e destituibili da loro stessi[4]. Il principio cooperativo avrebbe reso così possibile, in un futuro non remoto, un mutamento della società, che avrebbe unito la libertà e l'indipendenza dell'individuo coi vantaggi morali, intellettuali ed economici della produzione associata.

Delineando questa prospettiva (che si sarebbe rivelata del tutto irrealistica) John S. Mill inaugurava un filone di pensiero che sarebbe stato poi chiamato «liberal-socialismo». L'elemento liberale di tale concezione era costituito dal fatto che Mill polemizzava con fermezza con le varie scuole socialiste a proposito della concorrenza. I socialisti – egli diceva – hanno idee molto confuse su questo punto, e uno dei loro massimi errori è quello di addebitare alla concorrenza tutti i mali economici del tempo presente. «Essi dimenticano che dovunque non vi è concorrenza, vi è monopolio; e che il monopolio, in tutte le sue forme, è una tassazione sugli uomini attivi per il mantenimento dell'indolenza, se non della ruberia». In realtà, se si eccettua la concorrenza fra i lavoratori, ogni altra concorrenza è a vantaggio dei lavoratori medesimi, in quanto riduce il costo delle merci che essi consumano. E anche la concorrenza sul mercato del lavoro sarebbe una fonte non di bassi salari, ma di salari alti,

ogniqualvolta la concorrenza *per* il lavoro superasse la concorrenza *dei* lavoratori. D'altro canto, diceva Mill, se le forme associative divenissero universali, non vi sarebbe concorrenza fra lavoratore e lavoratore; mentre la concorrenza fra un'associazione e l'altra andrebbe a vantaggio dei consumatori, ossia delle associazioni stesse e delle classi attive in generale. «È un errore comune dei socialisti – affermava Mill – trascurare la naturale indolenza dell'umanità, la sua tendenza ad essere passiva, ad essere schiava delle abitudini, a perseverare indefinitamente in un dato corso di cose una volta scelto». Ed essere protetti contro la concorrenza significa appunto essere protetti nell'ozio, nell'apatia mentale, significa avere risparmiata la necessità di esseri attivi e intelligenti quanto gli altri[5].

E tuttavia, nonostante questi forti correttivi introdotti da Mill nell'indirizzo dottrinale socialista, non credo che sia da cercare qui il suo importante contributo al pensiero liberale. Tale contributo va cercato piuttosto, a mio avviso, nel suo atteggiamento di preoccupazione verso la democrazia, per la tirannia esercitata dalle maggioranze ai danni delle minoranze e per l'egualitarismo livellatore che la democrazia porta con sé: un egualitarismo che rischia di schiacciare le peculiarità individuali, ovvero l'originalità dei singoli. E infatti Mill fu un grande ammiratore di Tocqueville, di cui assorbì interamente la critica della società democratica. A proposito della *Democrazia in America* egli scrisse:

In quella notevole opera i grandi pregi della democrazia venivano indicati in una maniera più conclusiva, perché più specifica, rispetto alle affermazioni dei democratici più entusiasti di cui ero venuto a conoscenza. Ma anche i pericoli specifici che minacciano la democrazia, considerata come il governo della maggioranza numerica, erano messi in una luce egualmente forte e sottoposti ad un'analisi magistrale, e non in quanto motivi per contrastare quello che l'Autore considerava un risultato inevitabile del progresso umano, ma in quanto indicazione dei punti deboli del governo popolare, degli strumenti necessari a salvaguardarlo, e dei correttivi da apportarvi affinché, mentre vengono pienamente favorite le sue tendenze benefiche, siano neutralizzate o mitigate le altre. Io ero ben preparato per speculazioni di questo tipo e da allora in poi le mie riflessioni procedettero sempre più nello stesso indirizzo, anche se le conseguenti modificazioni del mio credo politico pratico si sono realizzate in un lungo arco di tempo[6].

Si manifestano qui quella spiccata mentalità antiquantitativa, quel culto dei

valori individuali e del carattere sacro dell'individuo, quell'avversione contro i pericoli del paternalismo burocratico e dell'accentramento livellatore, quel timore per le potenzialità involutive dei regimi democratici[7], che hanno largamente caratterizzato il pensiero etico-politico di John S. Mill. Assai significativa, a questo proposito, è la sua riflessione *Sulla libertà* (1859).

2. Una nuova concezione della libertà

L'Europa – dice Mill nel celebre saggio *Sulla libertà*, richiamandosi esplicitamente a Tocqueville – sta avanzando verso l'ideale cinese di rendere tutti gli uomini uguali. Delle due condizioni indicate da Humboldt come necessarie allo sviluppo umano, la libertà e la varietà di situazioni, la seconda svanisce ogni giorno di più. «Le circostanze in cui vivono classi e individui diversi, e che ne formano i caratteri, diventano di giorno in giorno più simili. Una volta strati sociali, comunità locali, mestieri e professioni diversi vivevano in quelli che potevano essere definiti mondi diversi; oggi il mondo è in buona misura lo stesso per tutti. Relativamente parlando, oggi la gente legge le stesse cose, ascolta le stesse cose, vede le stesse cose, va negli stessi posti, spera e teme le stesse cose, ha le stesse libertà, gli stessi diritti, e le stesse libertà di farli valere»[8]. Tale processo di assimilazione continua: lo favoriscono tutti i movimenti sociali e politici, che tendono senza eccezione a innalzare chi sta in basso e ad abbassare chi sta in alto, producendo così una sorta di egualitarismo uniformatore e conformistico. Lo favorisce l'estensione dell'istruzione, perché essa sottopone tutti a influenze comuni; lo favorisce il miglioramento delle comunicazioni, che pone in contatto gli abitanti di località distanti fra loro; lo favorisce l'espansione del commercio e dell'industria manifatturiera, che diffondono sempre più il benessere e la corsa di tutti verso lo stesso tipo di esistenza. Sorge così un'opinione pubblica con gli stessi gusti, gli stessi pensieri, gli stessi sentimenti, le stesse esigenze, le stesse aspirazioni, lo stesso stile di vita, ecc. E a tale opinione pubblica gli uomini politici devono adeguarsi, pena il venir meno del consenso. Il non-conformismo perde così qualsiasi sostegno sociale. «Scompare cioè qualsiasi consistente potere sociale che, essendo di per se stesso contrario al dominio della massa, sia interessato ad assumersi la protezione di opinioni e tendenze diverse da quelle del grande pubblico»[9]. La combinazione di queste cause – nota sconsolatamente Mill – forma un tale coacervo di influenze ostili all'individualità, che è difficile immaginare come essa riuscirà a sopravvivere. Essa incontrerà difficoltà sempre maggiori se non si riuscirà a far comprendere alla parte più intelligente del pubblico il valore della diversità[10].

Temi squisitamente tocquevilliani, abbiamo detto, che attraversano profondamente il saggio *Sulla libertà* e ne costituiscono il filo rosso[11]. Al tempo stesso, come è stato più volte osservato, il saggio è di ispirazione

dichiaratamente humboldtiana per il fortissimo accento posto sull'individuo e sulla sua originalità. «La natura umana – dice Mill – non è una macchina da costruire secondo un modello e da regolare perché compia esattamente il lavoro assegnatole, ma un albero, che ha bisogno di nascere e svilupparsi in ogni direzione, secondo le tendenze delle forze interiori che lo rendono una creatura vivente». E ancora: «Non è stemperando nell'uniformità tutte le caratteristiche individuali, ma coltivandole e facendo appello ad esse entro i limiti imposti dai diritti e dagli interessi altrui, che gli uomini diventano nobili e magnifici esempi di vita; e poiché le opere partecipano del carattere di chi le compie, mediante lo stesso processo anche la vita umana si arricchisce, si diversifica e si anima, fornendo maggiore stimolo ai pensieri e ai sentimenti più elevati [...]»[12]. Ma perché la natura di ciascuno abbia la possibilità di esplicarsi, è essenziale che sia consentito a persone diverse di condurre vite diverse, secondo la loro vocazione, i loro talenti, le loro aspirazioni e il loro carattere.

Assai importanti, nel *Saggio sulla libertà*, sono le argomentazioni con cui Mill difende l'autonomia intellettuale dell'individuo sia contro il dispotismo dello Stato, sia contro il conformismo della massa. Per un verso, l'individuo non può essere costretto da nessuna autorità a fare o non fare qualcosa, con la motivazione che è meglio per lui, perché lo renderà più felice, o perché è giusto e opportuno, ecc.: questi sono buoni motivi per discutere e persuadere, ma non per costringere o punire in alcun modo chi si comporta diversamente. Ognuno ha diritto di essere felice a modo suo, o di perseguire il proprio utile nel modo che ritiene più opportuno. Questa libertà o indipendenza deve essere la più ampia possibile, anzi deve essere assoluta. Su se stesso, sulla sua mente, sul suo corpo l'individuo è sovrano. Tale libertà può avere un solo limite: non può causare danno a qualcun altro. «L'umanità è giustificata, individualmente o collettivamente, a interferire sulla libertà d'azione di chiunque soltanto al fine di proteggersi: il solo scopo per cui si può legittimamente esercitare un potere su qualunque membro di una collettività civilizzata, contro la sua volontà, è per evitare danno agli altri»[13]. Questo per quanto riguarda il rapporto dell'individuo con l'autorità civile o politica.

Per un altro verso, accanto a questa libertà di perseguire nei modi e con gli strumenti più opportuni la propria felicità e il proprio utile, c'è un'altra libertà, non meno importante ed essenziale: la libertà di opinione, che non può essere mai conculcata, e men che mai invocando la ragione del numero. «Se tutti gli uomini, meno uno, avessero la stessa opinione, non avrebbero più diritto di far tacere quell'unico individuo di quanto ne avrebbe lui di far tacere, avendone il

potere, l'umanità»[14]. Impedire l'espressione di un'opinione è sempre e comunque un crimine, perché significa derubare di essa l'umanità, tutta l'umanità, coloro che da quell'opinione dissentono non meno di coloro che la condividono: infatti, se l'opinione è giusta, i primi vengono privati della possibilità di passare dall'errore alla verità; se è sbagliata, i secondi perdono un beneficio quasi altrettanto grande, la percezione più chiara e viva della verità medesima, fatta risaltare dal contrasto con l'errore. «Le nostre convinzioni più giustificate – dice Mill – non riposano su altra salvaguardia che un invito permanente a tutto il mondo a dimostrarle infondate»[15]. In altre parole, un'opinione è vera solo e soltanto se accetta e vince il confronto (attraverso argomentazioni razionali) con tutte le altre opinioni diverse da essa; e senza che ciò possa giustificare mai atteggiamenti di eccessiva o burbanzosa sicurezza, poiché le epoche storiche non sono più infallibili degli individui: «ciascuna ha creduto vere molte opinioni giudicate non solo false ma assurde da epoche successive; ed è certo che molte opinioni, attualmente comuni, saranno respinte dal futuro, come molte opinioni comuni in passato sono respinte dal presente»[16].

Ma l'aspetto più importante della posizione di Mill a questo proposito è forse questo: la convinzione che l'unanimità non è *mai* utile (dunque non è un valore), e che la diversità è *sempre* altamente auspicabile (dunque è un valore). Gli uomini infatti non sono infallibili, e ciò che credono falso oggi può dimostrarsi vero domani; inoltre le loro verità sono per la maggior parte delle mezze verità, e anche l'opinione erronea può contenere, e molto spesso contiene, una parte di verità, che può emergere solo e soltanto attraverso lo scontro tra opinioni opposte. Le certezze, sempre provvisorie, così raggiunte, devono accettare di essere rimesse continuamente in discussione, perché in caso contrario si arresterebbe il processo di ricerca della verità, e la certezza appena conquistata si tramuterebbe, da elemento provvisorio e fallibile, in dogma, e quindi in morto rituale che uccide ogni curiosità per il nuovo e ogni spirito di ricerca.

Senonché, la diversità di opinioni, senza la quale non c'è progresso intellettuale e morale, è gravemente minacciata dal conformismo prodotto dalla moderna società di massa. «Oggi gli individui si perdono nella folla. In politica, dire che governa l'opinione pubblica è quasi una banalità. Il solo potere che meriti di essere chiamato tale è quello delle masse, e dei governi finché si rendono espressione delle tendenze e degli istinti delle masse. Questo è altrettanto vero nei rapporti morali e sociali privati che nelle transazioni pubbliche. Coloro la cui opinione viene chiamata opinione pubblica non sono sempre lo stesso pubblico: in America sono l'intera popolazione bianca; in

Inghilterra sono principalmente la classe media. Ma in tutti i casi si tratta di un massa, cioè della mediocrità collettiva»[17]. Il conformismo di massa ha effetti fatali per la diversità, per la differenziazione intellettuale e morale. La tendenza attuale dell'opinione pubblica è infatti quella di divenire sempre più intollerante verso qualsiasi spiccata dimostrazione di individualità. «La media degli uomini è moderata, non solo nell'intelletto ma nelle inclinazioni; non hanno gusti e desideri abbastanza forti da spingerli ad azioni insolite, e di conseguenza non capiscono chi li ha, e lo classificano tra le persone squilibrate e smodate, cui sono abituati a sentirsi superiori»[18]. E come i comportamenti, i gusti, gli stili di vita, le convinzioni diventano sempre più uniformi e grigi, così diventano sempre più rare le grandi e spiccate personalità, dotate di vera originalità. «Invece di grandi energie guidate da una ragione vittoriosa, e di profondi sentimenti fortemente controllati da una volontà cosciente, [la società attuale] produce sentimenti ed energie deboli, che quindi possono mantenersi esteriormente conformi alla norma senza alcuna forza di volontà o di intelletto. Le personalità energiche stanno già diventando rare in ogni campo»[19]. In questo quadro il ruolo delle grandi personalità, degli uomini dotati di spiccata originalità e di genio, è estremamente importante: essi dovrebbero costituire il contrappeso contro l'uniformità e la mediocrità delle masse, contro il loro conformismo e la loro tendenza a elidere la diversità. Gli uomini di genio (e l'espressione stessa mostra l'influsso di Carlyle) hanno un compito preziosissimo: scoprire verità nuove e mostrare che quelle che una volta erano delle verità non lo sono più; iniziare attività nuove e dare esempi di comportamento più illuminato e di maggiore sensibilità e razionalità di vita. «È vero che non tutti sono capaci di esercitare questo ruolo benefico; rispetto al totale degli uomini, sono pochi coloro i cui esperimenti, se adottati, potrebbero rivelarsi migliori della pratica consolidata: ma sono il sale della terra; senza di loro la vita ristagnerebbe. Non soltanto sono loro a introdurre le novità positive, ma anche a conservare quanto di positivo già esiste»[20].

Come si vede, alle tendenze negative della moderna società di massa, Mill reagisce con una concezione elitistica: una concezione che influisce profondamente anche sulla sua teoria politica.

3. Il governo rappresentativo

Nelle *Considerazioni sul governo rappresentativo* (1863) Mill mette in guardia verso il mito del progresso. Oggi, egli dice, la maggior parte degli uomini crede che le cose tendano costantemente verso il meglio. «Noi invece non dovremmo dimenticare che tutte le follie, tutti i vizi, tutte le negligenze, tutta l'indolenza e la noncuranza dell'umanità costituiscono la forza che continuamente trascina al male; e che l'unico contrappeso che possa impedire a questa forza di andare fino in fondo è l'esistenza di una classe di uomini i cui sforzi tendano, costantemente o saltuariamente, a mete feconde ed elevate»[21]. Si tratta di un passo assai significativo per intendere la *forma mentis* di Mill: da un lato egli, sottraendosi alle tendenze ideologiche prevalenti nel suo secolo, non ritiene che il progresso sia qualcosa di assicurato e di garantito, ed è consapevole che nell'uomo sono presenti molti impulsi e forze che tendono a ricacciarlo indietro, e che possono prevalere in qualunque momento; dall'altro lato egli pensa che l'unico elemento capace di neutralizzare questi pericoli sia l'opera di uomini illuminati, moralmente e intellettualmente elevati: dove emerge, ancora una volta, la sua concezione elitistica. Le *élites* hanno per Mill una funzione insostituibile nella storia: tutto quanto di buono può essere faticosamente conquistato e realizzato dipende soltanto da esse.

La teorizzazione e la difesa che Mill fa del moderno Stato rappresentativo si inquadrano pienamente in questa sua concezione antiquantitativa ed elitistica: infatti la sua continua preoccupazione è che la quantità non prevalga sulla qualità, che *i migliori* abbiano in mano le sorti della cosa pubblica[22].

Ciò non toglie che Mill sia uno scrittore democratico e che in lui liberalismo e democrazia si saldino intimamente. Egli è fermamente convinto, infatti, che la miglior forma di governo sia quella che investe della sovranità o del supremo potere l'*intera* comunità, e in cui ciascun cittadino è chiamato, di quando in quando, a prendere parte effettiva al governo con l'esercizio di qualche funzione pubblica locale o generale[23]. In particolare, la superiorità dello Stato democratico-rappresentativo riposa, a suo avviso, su due princìpi universalmente veri: il primo è che i diritti o gli interessi di chicchessia hanno la sicurezza di non essere mai trascurati solo là dove gli interessati posseggano essi stessi la forza di difenderli; il secondo principio è che la prosperità generale tanto più aumenta, quanto più le facoltà individuali (di *tutti* gli individui, o della maggior parte di essi) sono intense e molteplici[24]. Ne consegue che lo Stato democratico-

rappresentativo deve garantire la più ampia libertà e pubblicità di discussione, che è sempre il mezzo migliore per sollecitare a partecipare al governo (e all'attività intellettuale inerente all'esercizio dei pubblici poteri) non solo pochi individui ma l'intera collettività[25].

Non può stupire, quindi, che, sulla base di questi princìpi, Mill sia un convinto proporzionalista.

In una democrazia realmente uguale – egli dice – ogni partito, quale che possa essere, dovrebbe essere rappresentato proporzionalmente alla sua reale forza. Una maggioranza di elettori dovrebbe sempre avere una maggioranza di rappresentanti, e una minoranza di elettori dovrebbe sempre avere una minoranza di rappresentanti. Uomo per uomo, la minoranza deve essere rappresentata per intero come la maggioranza. Al di fuori di qui non si può affermare un governo fondato sull'eguaglianza, bensì sulla disuguaglianza e sui privilegi: una parte della collettività governa sul resto della collettività; c'è una minoranza cui si rifiuta quell'influenza che le spetta di diritto nella rappresentanza, e ciò contro ogni giustizia sociale e soprattutto contro il principio della democrazia che proclama l'uguaglianza come sua radice e come suo fondamento[26].

E tuttavia, l'appassionata difesa che Mill fa del criterio proporzionale, e dunque della più ampia democrazia, non gli impedisce di vedere i pericoli inerenti a questa forma di governo. «La tendenza naturale del governo rappresentativo – egli dice –, come della civiltà moderna, svicola verso la mediocrità collettiva»[27]. Infatti, anche in una democrazia rappresentativa come quella voluta da Mill, in cui tutti sarebbero rappresentati e non solamente la maggioranza; in cui gli interessi, le opinioni, le aspirazioni della minoranza sarebbero comunque ascoltati; anche in questa democrazia la maggioranza avrebbe un potere assoluto, ed essa «sarebbe composta esclusivamente di una sola classe con le medesime tendenze, le medesime prevenzioni, il medesimo modo di pensare, e, per non aggiungere altro, con una minore preparazione»[28]. Infatti, estendere il più possibile il suffragio (Mill ne esclude coloro che vivono di elemosina delle parrocchie, poiché chi non paga anche una piccola imposta non ha il diritto di decidere il modo con cui ognuno deve contribuire alla spesa pubblica) significa in quasi tutti i Paesi, e soprattutto in Inghilterra, che la grande maggioranza dei votanti sarà composta di lavoratori manuali: «e il doppio pericolo, quello di un livello troppo basso di intelligenza politica e quello di una legislazione di classe,

continuerebbe a sussistere in misura considerevole»[29]. A ciò bisogna trovare un rimedio. Infatti la democrazia non sarà la miglior forma di governo «fino a che non potrà essere organizzata in modo che nessuna classe, neppure la più numerosa, sia più in condizione di costringere le altre a vivere ai margini della vita politica, e di controllare il cammino della legislazione e dell'amministrazione secondo il suo esclusivo interesse»[30]. Naturalmente, il problema non si risolve limitando il suffragio e privando una parte dei cittadini dei loro diritti alla rappresentanza, poiché uno dei principali benefici di un governo libero è proprio l'educazione dell'intelligenza e dei sentimenti fino agli ultimi strati del popolo. Il rimedio va quindi cercato altrove. Esso va cercato nella diffusione sempre più ampia della cultura, e nel rendere sempre più efficace e incisiva l'influenza sulla vita pubblica delle persone colte, delle *élites* intellettuali capaci di individuare l'interesse collettivo e di farsene carico.

A tal fine Mill formula una serie di proposte. In primo luogo egli prende posizione a favore del sistema elettorale proporzionale di Hare (proposto nel 1857), che dà all'elettore la facoltà di votare anche per candidati che non facciano parte del suo collegio. In tal modo la minoranza delle persone colte, sparse nei collegi elettorali locali, potrebbe unirsi per eleggere, proporzionalmente al loro numero, taluni degli uomini eminenti del Paese. La presenza nell'Assemblea rappresentativa di un certo numero, seppure esiguo, dei migliori ingegni eserciterebbe comunque, nei dibattiti e nelle deliberazioni, un'influenza profonda, che se il resto fosse costituito da individui mediocri, e anche se i punti di vista di tali uomini colti non si conciliassero col sentimento e con l'opinione popolare[31].

In secondo luogo Mill – mentre ritiene assurdo che siano ammessi al suffragio gli analfabeti (ma lo Stato deve mettere l'istruzione a disposizione di tutti) – propone il voto plurimo per le persone intellettualmente superiori. «Solo la superiorità intellettuale di un individuo [e non la ricchezza] può giustificare – egli dice – che se ne apprezzi l'opinione come qualcosa di più di una opinione di un solo individuo»[32]. Ma come stabilire questa superiorità? Il genere di attività di una persona (e non il censo) può costituire un criterio di valutazione. «Un datore di lavoro è più intelligente di un operaio, in quanto è necessario che egli lavori con il cervello e non solamente con i muscoli. Un capomastro è generalmente più intelligente di un operaio ordinario, o un operaio specializzato lo è di più di un manovale. Un banchiere, un negoziante o un industriale saranno probabilmente più intelligenti di un bottegaio perché hanno interessi più vasti e più complessi da seguire»[33]. Naturalmente, in tutti questi casi l'importante non è

la funzione in sé, bensì il felice adempimento di essa, che testimonia le qualità dell'individuo in un certo arco di tempo. «A tali condizioni, si potrebbero accordare due o tre voti ad ogni persona che esercitasse una di queste funzioni di maggior rilievo»[34]. Il voto plurimo dovrebbe essere concesso anche ai liberi professionisti e ai laureati delle università; ma non ne dovrebbero essere esclusi tutti coloro che, a prescindere dalla loro funzione sociale, fossero in grado di provare, attraverso pubblici esami, di essere pervenuti a un grado di sapere e di capacità tali da poter essere ammessi alla pluralità dei voti[35].

Al voto plurimo Mill annette la più grande importanza. Fino a che, egli dice, non sia stato trovato e introdotto un sistema di voto plurimo, che assegni all'educazione, alla cultura, alla capacità, l'influenza che spetta loro per controbilanciare il peso numerico delle classi meno colte, fino a quel momento i benefici del suffragio universale saranno sempre accompagnati da una proporzionale fonte di mali[36].

A questa concezione antiquantitativa ed elitistica si ispira anche la teoria milliana del potere legislativo. Un'assemblea numerosa è inadatta a provvedere direttamente alla legislazione. «Fare delle leggi è un compito che necessita più di ogni altro di menti esperimentate ed esercitate, ma altresì delle esigenze formatesi a tale lavoro grazie a lunghi ed elaborati studi. Queste ragioni sarebbero sufficienti, quand'anche non ce ne fossero altre, perché le leggi non venissero mai poste in essere se non da un comitato composto da poche persone»[37]. Tale comitato – ovvero la Commissione di codificazione, come Mill la chiama – dovrebbe *elaborare* le leggi, mentre il Parlamento dovrebbe limitarsi a discuterle e a *promulgarle*. Naturalmente, nessuna disposizione potrebbe diventare legge senza essere stata espressamente sanzionata dal Parlamento, e il Parlamento o la Camera alta dovrebbero avere il potere non solamente di rifiutare una legge ma di rinviarla alla Commissione, affinché questa la riesamini e la migliori; né la Commissione dovrebbe avere il potere di rifiutarsi alla formazione delle leggi richieste dal Paese: le istruzioni date concordemente dalle due Camere per preparare una legge dovrebbero essere imperative per i commissari, a meno che essi non preferiscano dare le dimissioni[38]. È evidente, in questa impostazione, il compito delicatissimo che la Commissione di codificazione (di nomina regia, oltretutto, anche se revocabile dalle Camere) dovrebbe svolgere: come Mill dice espressamente, essa rappresenterebbe l'elemento *intelligenza*, mentre il Parlamento rappresenterebbe l'elemento *volontà*.

Infine, fedele anche in ciò alla sua concezione antiquantitativa ed elitistica,

Mill prende posizione a favore del sistema bicamerale. Ma la seconda Camera non dovrebbe essere quella dei Lord. Per Mill i difetti di un'assemblea democratica che rappresenta una collettività in generale – cioè i difetti della Camera bassa – sono i difetti della collettività medesima: mancanza di adeguata educazione politica e di sapere. Il rimedio necessario è quindi di associarvi un corpo i cui tratti caratteristici siano costituiti da una speciale preparazione e cultura politica. «Se una Camera rappresenta il sentimento popolare, l'altra dovrebbe rappresentare il merito personale, provato e garantito da concreti servizi pubblici e fortificato dall'esperienza pratica. Se l'una è la Camera del popolo, l'altra dovrebbe essere la Camera degli uomini di Stato, un Consiglio composto da tutti gli uomini politici che hanno occupato cariche od assolto funzioni pubbliche importanti»[39]. Una simile Camera sarebbe per un verso un corpo moderatore, per un altro verso un corpo propulsore. Essa costituirebbe infatti un centro di resistenza contro il potere predominante, ovvero un centro di resistenza contro la democrazia e le sue degenerazioni; e al tempo stesso eserciterebbe un forte impulso verso soluzioni socialmente e politicamente più avanzate. «Nelle sue mani il potere di dirigere la nazione apparterrebbe agli uomini più capaci e in generale ai più desiderosi di sospingere la collettività sulla strada di un progresso sostanziale. Il Consiglio cui sarebbe affidato il compito di correggere gli errori del popolo non rappresenterebbe una classe sospetta di avversione agli interessi del popolo medesimo, ma si comporrebbe dei suoi capi naturali nel sentiero del progresso»[40].

Ridurre il pensiero etico-politico di Mill a una definizione o a un'etichetta non è facile, anzi è impossibile. Ma, certo, è possibile individuare un *Leitmotiv* nella sua riflessione sulla società moderna: tale *Leitmotiv* è costituito dalla libertà[41]. Una libertà che egli non concepisce mai astrattamente, e che si sforza di concretizzare sempre su diversi piani (economico-sociale, civile, politico, culturale): di qui l'utilità e l'attualità di tante sue analisi. Sotto questo profilo sarebbe più giusto parlare, a proposito di Mill, *delle* libertà piuttosto che *della* libertà. E tuttavia le diverse libertà hanno in lui una radice precisa, nel senso che rampollano da quell'unica libertà (intellettuale e morale) dell'individuo, ai cui destini egli è stato così vitalmente interessato da farne l'oggetto di meditazione e di indagine di tutta una vita. In questo senso Mill (come già Tocqueville) è un pensatore interamente calato nel suo secolo, ai cui problemi aderisce intimamente, e al tempo stesso lo trascende con un messaggio che conserva a tutt'oggi la sua forza.

1. J.S. MILL, *Autobiografia*, a cura di F. Restaino, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 131-132.
2. J.S. MILL, *Princìpi di economia politica*, a cura di A. Campolongo, UTET, Torino 1962, p. 206.
3. *Ivi*, pp. 722-723.
4. *Ivi*, p. 728.
5. *Ivi*, pp. 747-748.
6. J.S. MILL, *Autobiografia*, cit., pp. 150-151.
7. Cfr. V. DE CAPRARIIS, *Il liberalismo europeo nell'Ottocento* (in collab. con Tarcisio Amato), Garzanti, Milano 1963, p. 18. I. Berlin parla di J.S. Mill come di colui che «ha fondato il liberalismo moderno» (I. BERLIN, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969, trad. it. *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 242).
8. J.S. MILL, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano 1981, p. 104.
9. *Ivi*, p. 105.
10. *Ibidem.*
11. Cfr. pp. 37, 90, 91, 97.
12. *Ivi*, p. 92.
13. *Ivi*, p. 32.
14. *Ivi*, p. 40.
15. *Ivi*, p. 45.
16. *Ivi*, p. 42.
17. *Ivi*, p. 96.
18. *Ivi*, p. 100.
19. *Ivi*, pp. 100-101.
20. *Ivi*, p. 94.
21. J.S. MILL, *Considerazioni sul governo rappresentativo*, a cura di P. Crespi, Bompiani, Milano 1946, p. 50.
22. Cfr. F. VALENTINI, *op. cit.*, p. 259.
23. J.S. MILL, *Considerazioni sul governo rappresentativo*, cit., p. 54.
24. *Ivi*, p. 55.
25. *Ivi*, pp. 102-2.
26. *Ivi*, p. 122.
27. *Ivi*, p. 133.
28. *Ivi*, p. 147.
29. *Ivi*, p. 155.
30. *Ivi*, p. 148.
31. *Ivi*, pp. 133-135.
32. *Ivi*, pp. 157-158.
33. *Ivi*, p. 158.
34. *Ibidem.*
35. *Ivi*, p. 160.
36. *Ivi*, p. 161.
37. *Ivi*, pp. 91-92.
38. *Ivi*, pp. 94-95.
39. *Ivi*, p. 218.
40. *Ibidem.*
41. Si veda l'analisi svolta da C. CRESSATI, *La libertà e le sue garanzie. Il pensiero politico di J.S. Mill*, il Mulino, Bologna 1988, e il saggio di E. DI NUOSCIO, *La filosofia liberale di John S. Mill*, premesso al volume da lui curato: JOHN S. MILL, *Per una filosofia della libertà*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999. Meno convincente il saggio di N. URBINATI, *L'ethos della democrazia. Mill e la libertà degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma-Bari 2006, nel quale resta in ombra l'ispirazione fortemente antiquantitativa che pervade tutta la concezione di Mill.

QUARTA PARTE
Il pensiero liberale fra le due guerre

SE CI SI VOLGE AL PENSIERO POLITICO EUROPEO fra le due guerre, non si può dire che esso mostri una forte ripresa e una ricca fioritura di liberalismo. Ciò è tanto più singolare se si considera che con la Prima guerra mondiale sorge il primo grande regime totalitario[1] della nostra epoca: il comunismo bolscevico; che nel 1922 il fascismo ascende al potere in Italia, e che nel 1933 è la volta del nazionalsocialismo in Germania. E tuttavia, nel periodo fra le due guerre non ci sono grandi pensatori liberali; anzi, il pensiero politico liberale mostra un'evidente tendenza al declino. Tale declino era iniziato in realtà molto tempo prima, alla fine dell'Ottocento e ai primi del Novecento (in Gran Bretagna gli scrittori T.H. Green, D.G. Ritchie, L.T. Hobhouse, appartengono più alla storia del socialismo liberale che a quella del liberalismo), ed era dovuto in gran parte al mutamento sociale ed economico verificatosi su scala mondiale in quel periodo. La seconda fase dell'industrializzazione, la vastissima urbanizzazione, l'avvento della società di massa (nel 1910 Londra e New York avevano ormai più di cinque milioni di abitanti, Parigi circa tre, Vienna due, Berlino quasi quattro milioni) comportarono forti inquietudini sociali e politiche. «Queste masse di salariati e di stipendiati – ha scritto Lichtheim – non potevano accontentarsi delle vedute individualistiche tipiche della borghesia europea nella sua fase creativa; erano attratte dai nuovi slogan: da una parte il nazionalismo, dall'altra il socialismo. La crisi del liberalismo come credo politico, che risale a questo periodo, aveva origine nell'abisso tra la fede nell'individuo indipendente e il modo di vita delle masse urbanizzate create dalla rivoluzione industriale»[2]. Il processo di "massificazione" (che è stato analizzato da un'ampia letteratura[3]), con i suoi stereotipi, il suo conformismo, la sua burocratizzazione, ecc., non poteva non minare le fondamenta della mentalità e della cultura liberale (come Tocqueville aveva previsto). A ciò bisogna aggiungere che dopo il decennio

1870-’80, in cui il liberalismo europeo aveva raggiunto il proprio apice, incominciò a imporsi sempre più una politica di protezionismo e di interventi statali. Tali interventi, ha scritto ancora Lichtheim, «venivano chiesti dai socialisti in nome del movimento operaio che andava assumendo una crescente coscienza, dai nazionalisti a sostegno delle loro rivendicazioni, e dalle associazioni industriali e finanziarie, che ormai consideravano il governo come loro strumento d’elezione. Tutti quanti contribuivano a spingere l’intervento dello Stato oltre il punto considerato accettabile dalla dottrina liberale classica, che assegnava alle autorità pubbliche una funzione regolatrice soltanto nei confronti di quelle attività che esorbitavano chiaramente dalle capacità dei privati. Il protezionismo nella sfera economica e l’espansione coloniale all’estero, più la silenziosa concentrazione del capitale in unità più vaste, non più soggette ad una concorrenza efficiente, scalzavano le fondamenta stesse del credo liberale»[4].

È questo il quadro generale, socio-economico ed etico-politico, che bisogna tenere presente, e che spiega il declino del liberalismo dalla fine dell’Ottocento alla prima metà del Novecento. In questo periodo, ripetiamo, non ci sono grandi pensatori liberali, né possono essere considerati tali, a nostro avviso, le due personalità di maggiore spicco, che pure si richiamano ai valori del liberalismo, Kelsen e Croce. Naturalmente, dicendo ciò, non intendiamo istituire affatto un rapporto diretto e meccanico fra questi due eminenti pensatori (diversissimi fra loro) e le condizioni socio-economiche di cui abbiamo parlato sopra. Questo sarebbe un sociologismo volgare, incapace di spiegare alcunché, e, nella fattispecie, particolarmente inadeguato, perché sia Kelsen che Croce sono pensatori agnostici in campo economico: per loro ogni regime economico può essere buono purché promuova la libertà[5]. Vogliamo semplicemente dire che la loro opera, che si ispira ai valori del liberalismo, è maturata in un quadro generale di decadenza del liberalismo medesimo, e che sia in Kelsen che in Croce si avverte l’indebolimento, o addirittura il venir meno di alcuni dei motivi fondamentali del pensiero liberale (al quale, peraltro, Croce si avvicina solo nell’ultima fase della sua attività, dopo il 1925).

1. Uso qui il termine “totalitarismo” nel senso conferitogli da H. ARENDT in *The Origins of Totalitarianism*, New York 1951.
2. G. LICHTHEIM, *Europe in the Twentieth Century*, London 1972, trad. it *L’Europa nel Novecento. Storia e cultura*, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 38.
3. L’opera classica è quella di J. ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse* (1930).
4. G. LICHTHEIM, *op. cit.*, p. 39.

5. Cfr. F. VALENTINI, *Il pensiero politico contemporaneo*, cit., p. 270.

1.
Kelsen. Lo stato è l’ordinamento giuridico

LA CONCEZIONE DI HANS KELSEN (1881-1973) – che non è solo il più eminente filosofo del diritto, ma anche uno dei più interessanti teorici della politica di questo periodo – è singolarmente complessa. Egli per un verso ha espresso posizioni radicalmente democratiche, di chiara ispirazione roussoiana, che lo hanno indotto a considerare la democrazia diretta come il grado comparativamente più alto di democrazia e la rappresentanza come una mera finzione[1]. «L’idea di libertà, considerata in sé, – ha affermato Kelsen a questo proposito – esigerebbe che la sola volontà dello Stato, in tutte le sue diverse manifestazioni, fosse formata immediatamente da una sola e stessa assemblea di tutti i cittadini aventi il diritto di voto. Ogni differenziazione dell’organismo statale sulla base della divisione del lavoro, il trasferimento di una funzione statale qualsiasi ad un organo che non sia il popolo, significano necessariamente una restrizione della libertà»[2]. Si è cercato di dissimulare, ha aggiunto Kelsen, il colpo non trascurabile che viene inferto all’idea democratica dal fatto che, invece del popolo, è un organo assai diverso da esso, anche se dal popolo medesimo eletto, il Parlamento, che forma la volontà dello Stato[3]. Ma in quanto il Parlamento opera in piena indipendenza dagli elettori, la pretesa che esso «rappresenti» il popolo è appunto solo una pretesa, ovvero, dice Kelsen, una «grossolana finzione»[4].

E tuttavia, nonostante queste proposizioni, che hanno mandato in visibilio molti marxisti, Kelsen non è un teorico della democrazia diretta. Egli sa bene che in uno Stato moderno la democrazia diretta è praticamente impossibile, che quanto più è grande la collettività statale, tanto meno il popolo è in grado di svolgere immediatamente l’attività creatrice della formazione della volontà dello Stato, e tanto più esso è costretto a limitarsi a creare e a controllare il vero

apparecchio della formazione della volontà statale stessa[5]. L'importante, però, secondo Kelsen, è rinunciare alla pretesa di determinare l'essenza del parlamentarismo esclusivamente mediante l'idea di libertà (poiché in questo caso esso prometterebbe qualcosa che non può e non sarà mai in grado di mantenere); il suo valore deve essere cercato invece nel fatto che esso è un mezzo specifico tecnico-sociale per la creazione dell'ordine dello Stato[6]. Sotto questo profilo il parlamentarismo è uno strumento assolutamente indispensabile, e se è vero che democrazia e parlamentarismo non sono identici, è altrettanto vero che «la democrazia moderna vivrà soltanto se il parlamentarismo si rivelerà uno strumento capace di risolvere le questioni sociali del nostro tempo». «Perciò il destino del parlamentarismo deciderà anche del destino della democrazia»[7].

Senonché Kelsen non è solo un pensatore democratico, egli è anche un pensatore liberale, in quanto, per lui, democrazia e liberalismo coincidono. Infatti, polemizzando coi marxisti, i quali oppongono alla democrazia fondata sul principio di maggioranza (da essi considerata democrazia *solo formale*) la democrazia sociale (da essi considerata *sostanziale*), Kelsen afferma: «Questa opposizione deve essere respinta nel modo più assoluto. È il valore di libertà e non quello di eguaglianza a determinare, in primo luogo, l'idea di democrazia»[8]. Certo, aggiunge Kelsen, anche l'idea di eguaglianza ha la sua parte nell'ideologia democratica, ma in senso del tutto negativo e formale. Infatti il rapporto libertà-eguaglianza si configura in questo modo: poiché tutti debbono essere liberi nella maggior misura possibile, tutti debbono partecipare in misura eguale alla formazione della volontà dello Stato[9]. Il fine principale, dunque, è la libertà, e l'eguaglianza ha un senso solo all'interno di essa: si tratta quindi dell'uguaglianza formale nella libertà, cioè dell'eguaglianza dei diritti politici. Del resto, ciò è vero non solo concettualmente (teoricamente), ma anche storicamente: «La lotta per la democrazia è, storicamente, una lotta per la libertà politica, vale a dire per la partecipazione del popolo alle funzioni legislativa ed esecutiva»[10].

Ma che il principio fondamentale della democrazia sia la libertà e non l'eguaglianza, risulta anche, secondo Kelsen, da un altro fatto: che mentre non si può escludere l'esistenza di una società perfettamente egualitaria ma non democratica (non libera), ovvero autoritaria o addirittura totalitaria, non si può concepire invece una società democratica che non garantisca le libertà fondamentali dell'individuo, e fra queste la libertà di pensiero, di parola, di stampa: tutto ciò che assicura, insomma, il libero formarsi di una pubblica opinione. Scrive assai bene Kelsen a questo proposito: «In una democrazia, la

volontà della comunità è sempre creata attraverso una continua discussione fra maggioranza e minoranza, attraverso un libero esame di argomenti pro e contro una data regolamentazione di una materia. Questa discussione ha luogo non soltanto in Parlamento ma anche, e principalmente, in riunioni politiche, sui giornali, sui libri e altri mezzi di diffusione dell'opinione pubblica. Una democrazia senza opinione pubblica è una contraddizione in termini. In quanto l'opinione pubblica può sorgere dove sono garantite la libertà di pensiero, la libertà di parola, di stampa e di religione, la democrazia coincide con il liberalismo politico, sebbene non coincida necessariamente con quello economico»[11]. (Su quest'ultimo punto – il rapporto fra liberalismo politico e liberalismo economico – avremo modo di tornare).

La società democratica (che, come ormai sappiamo, è società liberale) è caratterizzata per Kelsen – oltre che dal parlamentarismo e dalla più ampia libertà a tutti i livelli nel processo di formazione della rappresentanza – anche da altri fattori e strumenti: il suffragio universale in primo luogo, e poi i partiti politici. Secondo Kelsen, è proprio della natura della democrazia che il suffragio sia universale: democrazia significa infatti che la "volontà" rappresentata nell'ordinamento giuridico dello Stato è identica alla volontà dei sudditi (all'opposto dell'autocrazia, fondata sulla soggezione dei sudditi, i quali sono esclusi dalla creazione dell'ordinamento giuridico). Perciò il minor numero possibile di cittadini deve essere escluso dal diritto di voto, e non ne possono essere esclusi in nessun modo le donne e coloro che esercitano una determinata professione, come i soldati e i sacerdoti; inoltre, l'età minima per il voto deve essere la più bassa possibile[12]. In secondo luogo, non c'è democrazia senza partiti politici, i quali raggruppano gli uomini di una stessa opinione, e garantiscono loro un influsso effettivo sulla gestione degli affari pubblici. Un individuo isolato non ha, politicamente, alcuna esistenza reale, appunto perché non può esercitare alcun influsso sulla formazione della volontà dello Stato. «Solo l'illusione o l'ipocrisia può credere che la democrazia sia possibile senza partiti politici»[13].

È importante tenere presente che questa caratterizzazione kelseniana della democrazia liberale ha come proprio presupposto filosofico-metodologico un atteggiamento culturale di tipo relativistico e fallibilista, per il quale non esistono verità indiscutibili. «In effetti – dice Kelsen – la causa della democrazia risulta disperata se si parte dall'idea che sia possibile la conoscenza della verità assoluta, la comprensione di valori assoluti»[14]. Infatti, la fiducia nell'esistenza di verità assolute e di valori assoluti pone le basi di una concezione metafisica e

mistico-religiosa del mondo: una concezione che fa tutt'uno, in politica, con un'attitudine autocratica. All'autorità (sia essa una casta di preti, di nobili o di guerrieri, oppure una classe o un partito politico) che ritiene di possedere la verità assoluta, si deve obbedienza incondizionata. All'opposto, chi ritiene inaccessibili alla conoscenza umana la verità assoluta e i valori assoluti, non considera come possibile soltanto la propria opinione, ma anche l'opinione altrui. Perciò il relativismo (ovvero la convinzione che alla conoscenza umana siano accessibili soltanto verità relative, valori relativi, e che quindi ogni verità e ogni valore debbano essere pronti, ad ogni istante, a ritirarsi per fare posto ad altri valori e ad altre verità) è la concezione del mondo che sta a fondamento dell'idea democratica. «La democrazia – dice Kelsen – stima allo stesso modo la volontà politica di ognuno, come rispetta egualmente ogni credo politico, ogni opinione politica di cui, anzi, la volontà politica è l'espressione. Perciò la democrazia dà ad ogni convinzione politica la stessa possibilità di esprimersi e di cercare di conquistare l'animo degli uomini attraverso una libera concorrenza»[15]. Il libero confronto delle opinioni, la rigorosa tutela dei diritti delle minoranze, la procedura dialettica adottata dal Parlamento nella creazione delle norme, procedura che si svolge attraverso discorsi e repliche: tutto ciò costituisce l'essenza della democrazia liberale. La quale si basa sì sul dominio della maggioranza, ma tale dominio «si distingue da ogni altro tipo di dominio perché, secondo la sua più intima essenza, non soltanto presuppone, per definizione stessa, un'opposizione – la minoranza – ma anche perché riconosce politicamente tale opposizione e la protegge coi diritti fondamentali e con le libertà fondamentali»[16]. Il che significa che la minoranza può diventare in qualunque momento maggioranza. «Questo – conclude Kelsen – è il senso proprio di quel sistema politico che noi chiamiamo democrazia e che si può opporre all'assolutismo politico soltanto perché è l'espressione di un relativismo politico»[17].

Questa suggestiva caratterizzazione kelseniana della democrazia liberale presenta però alcuni limiti ben precisi, ravvisabili soprattutto nella "teoria pura" del diritto, che restringono notevolmente la portata del suo liberalismo. Da un lato, infatti, pesa su di essa un atteggiamento generale agnostico o avalutativo, giustificato col fatto che il compito della scienza è quello di descrivere e non di prescrivere: un compito che Kelsen porta tanto oltre da estenderlo – come è stato osservato da uno studioso non certo sospetto di pregiudizi antikelseniani – «dalla teoria generale del diritto, dove sembra più ovvio, all'opera dei giuristi, i quali dovrebbero limitarsi a proporre le varie interpretazioni possibili di una norma o

di un complesso di norme, giacché ogni scelta, implicando una valutazione, sarebbe scientificamente inattendibile»[18]. Ne discende che, poiché un giudizio di valore è sempre determinato da fattori emotivi[19], e poiché alla domanda se una norma o un intero ordinamento sia giusto o ingiusto si può rispondere solo con un giudizio di valore, il problema della giustizia esorbita completamente dall'ambito della teoria pura del diritto. «Una teoria pura del diritto – dice infatti Kelsen –, una scienza non può rispondere a questa domanda che cosa sia giusto e ingiusto, perché ad essa non si può in alcun modo rispondere scientificamente»[20]. Di qui una certa indifferenza rispetto al valore da riconoscere a questa o a quella forma sociale, a questo o a quell'atteggiamento dell'uomo in società; e, nel caso degli ordinamenti giuridici, l'affermazione esplicita che l'uno vale l'altro[21]. Su questo punto Kelsen, con assoluta coerenza, non rifugge dalle conseguenze estreme: «Il bisogno di giustificare razionalmente i nostri atti emotivi – egli dice – è così forte che noi cerchiamo di soddisfarlo anche a rischio di un autoinganno. E la giustificazione razionale di un postulato basato su un giudizio soggettivo di valore, cioè su un desiderio, quale, ad es., quello che tutti gli uomini siano liberi, o che gli uomini siano trattati egualmente, è un autoinganno o un'ideologia, il che costituisce press'a poco la stessa cosa»[22]. Sulla base di un'affermazione come questa sembra difficile evitare la conclusione che il liberalismo è un'ideologia accanto ad altre ideologie, tutte dotate dello stesso valore in quanto tutte prive di ogni valore; ovvero che è un autoinganno accanto ad altri autoinganni; ovvero che è una illusione accanto ad altre illusioni. E forse è inutile aggiungere che in questo modo il liberalismo in quanto cultura e in quanto concezione politica a un tempo, perde ogni carica ideale e diventa una mera tecnica per la gestione del potere, accanto ad altre tecniche.

Questo, dicevamo, da un lato. Dall'altro lato, la ben nota riduzione kelseniana dello Stato a ordinamento giuridico, con la completa formalizzazione e "deantropomorfizzazione" che essa comporta («Lo Stato non è un'azione o un certo numero di azioni, così come non è neppure un essere umano o un certo numero di esseri umani. Lo Stato è quell'ordinamento del comportamento umano che chiamiamo ordinamento giuridico»[23]), insieme all'esclusione di qualunque considerazione sociologica dello Stato («Non vi è alcun concetto sociologico dello Stato al di fuori del concetto giuridico»[24]): tutto ciò porta a una completa sottovalutazione dello Stato come "macchina", come complesso di strumenti socio-politici, di burocrazie, di "corpi separati", ecc. Ma una volta vanificato lo Stato come "macchina" e come "potere politico"[25], non può non uscire gravemente indebolita o addirittura vanificata tutta la problematica

attinente alla difesa dell'individuo dalle insidie e dalle prevaricazioni dello Stato. Non stupisce quindi che questa esigenza tipicamente liberale venga considerata da Kelsen come un residuo di quell'anticaglia metafisica che è la tradizione giusnaturalistica.

Allo stesso modo suscita forti perplessità la liquidazione, fatta da Kelsen, del «liberalismo economico», e la sua affermazione che il liberalismo in tanto è, in quanto è «liberalismo politico». Infatti, solo in una società in cui, sul mercato, possano incontrarsi i produttori più diversi, e in cui ci sia piena libertà di intrapresa economica – solo in una società di questo genere ci può essere una ricca e articolata società civile, che manifesta le proprie varie esigenze attraverso movimenti di opinione, attraverso rivendicazioni economiche e politiche, attraverso un dibattito culturale incentrato sulle grandi scelte sociali. Questo continuo confronto è fondamentale per il liberalismo (come Kelsen riconosce), ma esso può avvenire solo in una società integralmente libera (cioè libera tanto nella sfera economico-sociale che in quella politico-culturale)[26].

1. Cfr. H. KELSEN, *General Theory of Law and State*, Cambridge (Mass.) 1945; trad. it. *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Edizioni di Comunità, Milano 1959, pp. 294-297.
2. H. KELSEN, *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (1929); trad. it. *Essenza e valore della democrazia*, in ID., *La democrazia*, il Mulino, Bologna 1981, p. 69.
3. *Ibidem.*
4. *Ivi*, pp. 70-71.
5. *Ivi*, pp. 67 e 69. (E si veda, a questo proposito, l'aspra ed efficace critica rivolta da Kelsen alla teoria marxista dello Stato: H. KELSEN, *Sozialismus und Staat*, Leipzig 1923; trad. it. *Socialismo e Stato*, De Donato, Bari 1978). Su ciò cfr. L. COLLETTI, *Kelsen e la critica del marxismo*, in ID., *Tramonto dell'ideologia*, Laterza, Roma-Bari 1980, pp. 163-188.
6. *Ivi*, pp. 71-72.
7. *Ivi*, p. 67.
8. *Ivi*, p. 133.
9. *Ivi*, pp. 133-134.
10. *Ibidem.*
11. H. KELSEN, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, cit., p. 293.
12. *Ivi*, p. 299.
13. H. KELSEN, *Essenza e valore della democrazia*, cit., pp. 55 e 56-57.
14. *Ivi*, p. 139.
15. *Ivi*, pp. 139 e 141.
16. *Ivi*, pp. 141-142.
17. *Ivi*, p. 143.
18. N. BOBBIO, *Struttura e funzione nella teoria del diritto di Kelsen*, in ID., *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, Edizioni di Comunità, Milano 1977, p. 197.
19. Cfr. H. KELSEN, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, cit., p. 7.
20. *Ivi*, p. 6.
21. Cfr. N, BOBBIO, *Struttura e funzione*, cit., p. 198.
22. H. KELSEN, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, cit., p. 8.
23. *Ivi*, p. 193.

24. *Ibidem.*
25. «Il “potere” non consiste nelle prigioni e nelle sedie elettriche, nelle mitragliatrici e nei cannoni; il “potere” non è alcuna sorta di sostanza o entità nascosta dietro l’ordinamento sociale. Il potere politico è l’efficacia dell’ordinamento coercitivo riconosciuto quale diritto. È errato descrivere lo Stato come “il potere che sta dietro al diritto”, perché tale definizione fa supporre l’esistenza di due entità separate, laddove ve ne è una sola: l’ordinamento giuridico» (*ivi*, p. 195).
26. Questo punto è stato illustrato assai bene da L. VON MISES, *Liberalismus*, Jena 1927 (di cui c’è una edizione italiana, con prefazione di D. Antiseri, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997). Dice Mises: «Non appena la libertà economica che l’economia di mercato concede ai suoi membri è rimossa, tutte le libertà politiche e le carte dei diritti diventano inganno […]. La libertà di stampa è un puro inganno se l’autorità controlla tutti gli uffici-stampa e le cartiere. E così sono tutti gli altri diritti dell’uomo». Questo argomento costituirà il caposaldo della meditazione di F. von Hayek.

2.
Croce. La storia è storia della libertà

ALCUNI DEI LIMITI CHE ABBIAMO RISCONTRATO IN KELSEN, li troviamo anche in Benedetto Croce (1866-1952), in un contesto, naturalmente, *toto caelo* diverso.

In primo luogo Croce elabora una concezione *dialettica* del liberalismo, da lui identificato con la filosofia idealistica: una concezione secondo la quale la realtà storica si svolge e progredisce attraverso contrasti, opposizioni, contraddizioni (tutti termini che Croce assume come sinonimi), sicché un filosofo liberale deve riconoscere il diritto all'esistenza di tutti i gruppi e di tutti i partiti politici, i quali, con i loro antagonismi e le loro battaglie, sono appunto espressioni dello sviluppo dialettico della società e della storia. «La teoria idealistica della realtà e della storia – dice infatti Croce –, poiché è dialettica, è liberale, e riconosce, con la necessità della lotta, l'ufficio e la necessità di tutti i più diversi partiti e degli uomini più diversi». Naturalmente, la teoria dialettica o liberale della storia combatte con grande fermezza le diverse e opposte teorie (teocrazia, democrazia, comunismo), ma le combatte appunto in quanto teorie, mentre invece «come partiti ossia come fatti politici, non li combatte ma li abbraccia e li comprende in sé; e abbraccia e comprende in sé, cioè abbassa sotto di sé, anche il cosiddetto partito liberale, come partito tra i partiti, momento tra i momenti dello svolgimento storico»[1].

Questa concezione del liberalismo è, come afferma lo stesso Croce, «metapolitica», nel senso che non si fonda su una particolare teoria politica (né su una particolare teoria economica[2]), bensì, piuttosto, su una determinata concezione (idealistico-dialettica) della storia. Spiega assai bene Croce:

In effetto in essa [in tale concezione metapolitica] si rispecchia tutta la filosofia e la religione dell'età moderna, incentrata nell'idea della dialettica ossia dello svolgimento, che, mercé la diversità e l'opposizione delle forze spirituali,

accresce e nobilita di continuo la vita e le conferisce il suo unico e intero significato. Su questo fondamento teoretico nasce la disposizione pratica liberale di fiducia e favore verso la varietà delle tendenze, alle quali si vuole piuttosto offrire un campo aperto perché gareggino e si provino tra loro e cooperino in concorde discordia, che non porre limiti e freni, e sottoporle a restringimenti e compressioni[3].

I caratteri specificamente liberali di questa concezione sono da cercare nell'esigenza imprescindibile che la lotta e la gara fra i vari raggruppamenti e partiti politici si svolgano liberamente, e quindi secondo determinate regole e garanzie. La libertà di pensiero, di parola, di stampa, di associazione e di riunione, così come il diritto di ogni partito di non subire prevaricazioni di sorta, sono dunque impliciti in questa concezione metapolitica del liberalismo e costituiscono il suo nocciolo più fecondo, più vivo e vitale.

Inoltre – e si tratta di un aspetto molto importante del suo pensiero – Croce è un deciso avversario (a partire dagli anni Venti del Novecento) di qualunque statolatria, di qualunque teoria dello "Stato etico". Egli si esprime a questo proposito con grande nettezza (differenziandosi così da Giovanni Gentile). Una volta concepita la moralità, egli dice, come "'Stato etico", e identificato questo con lo Stato politico o Stato senz'altro, è inevitabile concluderne che la moralità concreta è tutta in quelli che governano, nell'atto che governano, mentre i loro avversari debbono essere considerati avversari della morale in atto[4]. È questa, dice Croce con felice sarcasmo, una concezione "governativa" della morale, una concezione incapace di vedere che la vita morale abbraccia in sé sia gli uomini di governo che i loro avversari, sia i conservatori che i rivoluzionari, «e questi forse più degli altri, perché meglio degli altri aprono le vie dell'avvenire e procurano l'avanzamento delle società umane»[5]. Contro ogni statolatria, bisogna tener fermo che lo Stato è soltanto una «forma elementare e angusta della vita pratica, dalla quale la vita morale esce fuori da ogni banda e trabocca, spargendosi in rivoli copiosi e fecondi; così fecondi da disfare e rifare in perpetuo la vita politica stessa e gli Stati, ossia costringerli a rinnovarsi conforme alle esigenze che essa pone»[6]. Il che significa che l'opposizione e il dissenso sono elementi fondamentali della vita politica, la cui esistenza e la cui libertà lo Stato liberale deve tutelare e proteggere, perché è solo dalle minoranze e dalle aristocrazie intellettuali che può venire un profondo rinnovamento morale e politico, tanto efficace da trovare prima o poi amplissimi consensi, sì che le minoranze si trasformano in maggioranze, e riplasmano la vita politica e gli

istituti politici.

E tuttavia, nonostante questi importanti spunti nella direzione di un pluralismo antagonistico-dialettico delle forze politiche e ideali, e nonostante la teorizzazione del compito che compete allo Stato di garantire il libero svolgimento di tale antagonismo, poiché il progresso passa solo attraverso di esso e senza di esso c'è solo decadenza, ristagno e morte – nonostante tutto ciò Croce non riesce a elaborare una ricca e articolata *teoria politica* liberale, e anzi la sua preoccupazione sembra piuttosto quella di abolire tutte le distinzioni (fra Stato e società civile, fra Stato e governo, fra coercizione e consenso, fra le varie forme di governo, ecc.): quelle distinzioni che costituiscono la quintessenza delle dottrine liberali classiche.

Anche Croce sottovaluta lo Stato in quanto "strumento"' di potere e "macchina". Lo Stato per lui non è altro che un processo di azioni utilitarie di un gruppo di individui o tra i componenti di tale gruppo, e per questo rispetto esso non si distingue da nessun altro processo di azioni di nessun altro gruppo. Né, secondo Croce, si guadagna alcunché definendo lo Stato come un complesso di istituzioni o di leggi, perché non c'è gruppo sociale che non possegga istituzioni e non sia sottomesso a norme e a leggi. Ne consegue, all'inverso, che ogni forma di vita è vita statale[7].

Inoltre per Croce non ha senso alcuno, in sede teorica, la distinzione, usuale nelle dottrine e nei dibattiti politici, fra Stato e governo, «perché – egli dice –, per chi cerchi la concretezza e non già le astrazioni, lo Stato non è altro che il governo, e si attua tutto nel governo»[8]. Il che significa che, in sede teorica, non ha alcun interesse la tematica delle violazioni che un governo può compiere del quadro istituzionale-statuale, e dei modi e degli strumenti per impedirle o renderle più difficili.

Dissolto lo Stato nelle azioni utilitarie di ciascuno e di tutti, dissolto lo Stato nel governo, è naturale che venga dissolta un'altra distinzione fondamentale: quella fra Stato fondato prevalentemente sul consenso e Stato fondato prevalentemente sulla coercizione. È, questa, una distinzione fondamentale per il pensiero liberale, ma Croce la liquida con questa argomentazione: «Il dilemma se lo Stato si fondi sulla forza o sul consenso, e il quesito se legittimo sia lo Stato dovuto alla forza o solo quello dovuto al consenso, vanno messi in compagnia con la distinzione di sopra ricordata fra Stato e governo; perché, in verità, forza e consenso sono in politica termini correlativi, e dov'è l'uno, non può mai mancare l'altro. […] … nel più liberale degli Stati come nella più oppressiva delle tirannidi, il consenso c'è sempre, e sempre è forzato, condizionato e

mutevole. Se così non fosse, mancherebbero insieme lo Stato e la vita dello Stato»[9]. Argomentazione singolare, perché riesce difficile capire quale positivo contributo possano arrecare alla teoria politica liberale le proposizioni in essa contenute. Che il consenso ci sia sempre (forzato, condizionato, mutevole) sia negli Stati liberali che in quelli autoritari o dispotici, è affermazione generica, che prescinde da una esigenza fondamentale: nello Stato liberale il consenso deve manifestarsi attraverso libere elezioni e incarnarsi in una maggioranza parlamentare, che rispetti i diritti delle minoranze.

Infine Croce nega qualunque interesse, in sede teorica, alla ricerca della persona o delle persone in cui, secondo le varie forme di Stato, s'incorpora la sovranità. E ciò perché «in uno Stato ciascuno è a volta a volta sovrano e suddito: legge alla quale non si sottraggono neppure i re»[10]. «La sovranità, in una relazione, non è di nessuno dei componenti singolarmente preso, ma della relazione stessa». Se questo è vero, allora cade anche, perché destituita di valore speculativo, la divisione degli Stati secondo le persone che esercitano la sovranità, e anzitutto cade la celebre ripartizione in monarchia, aristocrazia e democrazia, la quale può avere solo qualche pratica utilità[11].

Non può stupire, in questo quadro di annullamento di tutte le distinzioni, che Croce obietti a Jellinek che «le questioni circa i rapporti tra individuo e Stato, e sull'ambito maggiore o minore assegnato o da assegnarsi all'uno o all'altro dei due termini, se hanno la loro importanza, che può diventare a volte grandissima, nel diritto positivo e negli sforzi per mantenere o riformare o sovvertire questi o quelli dei suoi istituti e delle sue disposizioni, non serbano vigore alcuno in filosofia, la quale non sa né dell'individuo di fronte allo Stato, né dello Stato di fronte all'individuo, dell'uno cioè fuori dell'altro e trattati come due entità, quando sono invece i due termini di una relazione, definibili l'uno per l'altro»[12]. Dove, come si vede, la considerazione filosofica non si fa carico della distinzione delle sfere che competono all'individuo e allo Stato, distinzione che (in quanto puramente empirica e non speculativa) viene lasciata al diritto positivo, secondo le opportunità e, si potrebbe dire, secondo le convenienze del momento. Accade così che Croce, negando ogni valore filosofico a quella distinzione, incorra in un significativo fraintendimento del celebre discorso di Benjamin Constant sulla differenza tra la libertà degli antichi e quella dei moderni. Mentre Constant, infatti, in quel discorso, dà una netta e limpida formulazione del liberalismo quale dottrina dei limiti del potere dello Stato, della "libertà" dallo Stato, delle garanzie che devono assicurare al singolo una sfera privata la più ampia possibile, garantita dalle intromissioni del potere statale,

Croce, invece, gli riconosce il merito di «aver inteso che la libertà moderna mira a ben altro che alla cosiddetta felicità degli individui, s'indirizza al perfezionamento umano, e, insomma, non è edonistica ma etica»[13].

In realtà, come è stato giustamente affermato, dietro l'indifferenza crociana per tutte le distinzioni empiriche (fra Stato e individuo, fra Stato e governo, fra le diverse forme della sovranità, ecc.), negate sul piano filosofico o speculativo, «si celano una concezione non personalistica dell'individuo (l'individuo come particella dello Spirito universale) e una concezione universalistica dello Stato (lo Stato come totalità di cui l'individuo empirico è parte)[14]. Si cela, in altre parole, una concezione di origine hegeliana del rapporto individuo-Stato, una concezione che faceva dire a Croce che «l'amore allo Stato è collaborazione con lo Stato», e «questa partecipazione è quel che, con altra parola, si chiama libertà. La quale non è dunque l'opposizione allo Stato, l'offesa alla sua maestà, ma è la vita medesima dello Stato»[15].

I pregi e i limiti della concezione crociana del liberalismo emergono in modo molto chiaro in una delle ultime, e più limpide, esposizioni che il filosofo ha fatto della propria fede liberale[16]. Nella teoria filosofica della libertà sono da distinguere, egli ha affermato, tre aspetti o tre gradi. Il primo dei quali è quello della libertà in quanto forza creatrice di storia, suo vero e proprio soggetto, tanto che si può dire che la storia è storia della libertà. Una proposizione, questa, che Croce aveva già svolto ampiamente nella *Storia d'Europa*, dove aveva scritto che la storia si dimostra «opera e attualità dello spirito, e, poiché lo spirito è libertà, opera della libertà»[17]. Croce annette grandissima importanza a questa proposizione, ma in realtà non si vede quale utile contributo essa possa dare al pensiero liberale. Per un verso, infatti, se tutta la storia è storia della libertà, allora appartengono a tale storia, con pieno diritto, anche i regimi illiberali, autocratici o assolutistici (i quali – dice Croce, richiamandosi a Vico – «paiono "traversie" e sono [invece] "opportunità")[18]; per un altro verso, per la sua genericità, tale concezione della libertà (che si limita a sottolineare il carattere spirituale/libero del processo storico[19]) non è in grado di dare indicazioni positive circa gli istituti politici e l'organamento giuridico delle società liberali. E infatti Croce afferma espressamente che tale libertà «non patisce aggettivi né empiriche determinazioni per la sua intrinseca infinità», e se anche essa, com'è naturale, si specifica e si concretizza di volta in volta, tuttavia «essa non si adegua mai e non si esaurisce in queste o quelle delle sue particolarizzazioni, negli istituti che ha creati», e perciò «non si può definirla per mezzo dei suoi istituti, ossia giuridicamente»[20].

Il secondo aspetto o il secondo grado della teoria crociana della libertà è la libertà come ideale pratico volto a creare nella società umana la maggiore libertà, e perciò ad abbattere tirannie od oppressioni e a porre costumi, istituti e leggi che valgano a garantirla. È, questo, un aspetto assai nobile ed elevato della concezione crociana del liberalismo, e sembra essere anche il suo aspetto più concreto. Esso consiste essenzialmente in una esigenza morale («se si va al fondo di questo ideale – scrive infatti Croce – si ritrova che esso non è in niente diverso né distinguibile dalla coscienza e azione morale»[21]). E se è vero che l'ideale liberale, in quanto coincide per il filosofo con la coscienza morale, si ritrova, in una forma o nell'altra, in tutte le età, e quindi può apparire qualcosa di metastorico, è altrettanto vero che fu nei secoli XVII e XVIII che «si acquistò coscienza del suo carattere essenziale, del suo valore di supremo principio». E a sottolineare maggiormente il suo aspetto determinato e storicamente concreto, Croce poco dopo aggiunge: «Questa coscienza e volontà della libertà in quanto bene supremo e fondamentale, così potente nelle generazioni del 1830, del 1848 e del 1860, e che sembrava un acquisto in perpetuo dello spirito umano, è quella che, come si è detto, si mostra fiaccata e mortificata, dove più dove meno, dappertutto nel mondo odierno»[22]. Se si tiene presente che Croce scriveva queste parole nel 1939, cioè in un'epoca in cui la libertà veniva atrocemente offesa e calpestata, e la storia non appariva certo come incarnazione della libertà, le sue affermazioni appaiono tanto più importanti e significative.

Il terzo aspetto o grado della libertà è l'elaborazione della sua forza e del suo ideale a concetto filosofico in una generale concezione della realtà che lo definisca e giustifichi. Una elaborazione che sarebbe avvenuta, secondo Croce, nella filosofia concepita come assoluto immanentismo: «un immanentismo dello spirito, precisa Croce, e perciò non naturalismo e materialismo, e neppure dualismo di spirito e natura, ma spiritualismo assoluto; e, poiché lo spirito è dialettica di distinzioni e opposizioni e perpetuo crescere su se stesso e perpetuo progresso, uno spiritualismo che sia storicismo assoluto»[23]. Senonché, se soltanto lo storicismo idealistico costituisce la base teorica adeguata dell'ideale di libertà, ne discende, per usare le parole dello stesso Croce, che là dove «l'ideale di libertà ebbe la prima e più nobile affermazione e dove fu tradotto in istituti e costumi e donde ne venne l'esempio più efficace agli altri popoli», ovvero in Inghilterra, là il liberalismo non ebbe una base teorica adeguata, «perché la filosofia vi era allora, e vi rimase ancora per circa due secoli, empirismo sensistico e utilitario […]; cosicché la figlia primogenita del liberalismo fu per lungo tempo la meno adatta a dimostrare filosoficamente il

suo proprio ideale e il suo proprio fare»[24]. Con il corollario, assai singolare, che il liberalismo in quanto dottrina e in quanto prassi politica sarebbe sorto là dove non esistevano le sue premesse ideali e filosofiche, mentre tali premesse si sarebbero manifestate là dove il liberalismo è sorto molto tempo dopo, e dove ha spesso condotto vita grama e stentata[25].

1. B. CROCE, *Contro la troppa filosofia politica* (1923), in ID., *Cultura e vita morale*, Laterza, Bari 1955, p. 245.
2. Come è noto, Croce si differenziò da Einaudi a proposito della indissolubilità tra liberalismo etico-politico e liberalismo economico (o liberismo). Per Croce (come vedremo) il liberalismo si può attuare nei più diversi contesti economici, purché essi garantiscano la diversità e l'opposizione delle forze spirituali e ideali. Gli scritti di Croce e di Einaudi su questo tema sono stati raccolti in volume da P. SOLARI (a cura di), *Liberismo e liberalismo*, Ricciardi, Napoli 1957.
3. B. CROCE, *La concezione liberale come concezione della vita* (1928), in ID., *Etica e politica*, cit., p. 237.
4. B. CROCE, *Elementi di politica*, in ID., *Etica e politica*, cit., p. 237.
5. *Ivi*, p. 236.
6. *Ivi*, p. 237.
7. *Ivi*, p. 220.
8. *Ivi*, p. 222.
9. *Ivi*, pp. 225-226.
10. *Ivi*, pp. 227-228.
11. *Ivi*, p. 228.
12. *Ivi*, p. 306.
13. *Ivi*, p. 301.
14. N. BOBBIO, *Croce e il liberalismo*, in ID., *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 1955, p. 249. È significativo che un seguace di Croce, Carlo Antoni (1896-1959), abbia avvertito l'esigenza, nel secondo dopoguerra, di sottoporre a una profonda revisione il liberalismo del Maestro e di recuperare il diritto naturale. Il liberalismo crociano, diceva Antoni, aveva sofferto di un difetto fondamentale, «della mancanza di questa base, che è il concetto del valore assoluto dell'individuo», e così gli era venuto «a mancare il concreto punto di riferimento, sicché nella pratica politica la stessa Libertà, nella sua vaghezza» aveva finito con l'apparire una dea dalle alcinesche seduzioni. (Si veda C. ANTONI, *La restaurazione del diritto di natura*, Neri Pozza, Venezia 1959, pp. 36-37 e *passim*).
15. B. CROCE, *Vecchie e nuove questioni intorno all'idea dello Stato*, in *Orientamenti*, Milano 1934, pp. 9-31.
16. B. CROCE, *Principio, ideale, teoria. A proposito della teoria filosofica della libertà* (1939), in ID., *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari 1963, pp. 107-127.
17. B. CROCE, *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932), Laterza, Bari 1956, pp. 8-9.
18. *Ivi*, p. 9.
19. «Invero, tutto ciò che l'uomo fa, è fatto liberamente, siano azioni o istituzioni politiche o concezioni religiose o teorie scientifiche o creazioni della poesia e dell'arte o invenzioni tecniche e modi di accrescimento della ricchezza e della potenza» (*Principio, ideale, teoria*, cit., p. 112). E su ciò cfr. G. CALOGERO, *L'ircocervo, ovvero le due libertà*, in ID., *Difesa del liberalsocialismo*, Atlantica, Roma 1946, pp. 29 ss.
20. B. CROCE, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, cit., pp. 12-13.
21. B. CROCE, *Principio, ideale, teoria*, cit., p. 114.
22. *Ivi*, p. 115.
23. *Ivi*, p. 117.
24. *Ibidem.*

25. Questo paradosso del pensiero crociano è stato opportunamente sottolineato da N. BOBBIO, *Croce e il liberalismo*, cit.

3.
Tra Croce ed Einaudi

LA DISCUSSIONE SUL LIBERALISMO svoltasi negli anni Trenta e Quaranta fra Luigi Einaudi e Benedetto Croce costituisce uno dei punti alti del pensiero politico italiano del Novecento. In tale discussione si ritrovano i temi essenziali della concezione einaudiana, la quale costituisce un capitolo significativo della storia delle idee politiche, e uno delle più genuine espressioni del pensiero liberale italiano.

La discussione prese origine dall'affermazione di Croce nella *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, secondo la quale, se il comunismo avesse avuto ragione nel ritenere che l'ordinamento capitalistico ha come effetto di danneggiare e scemare la produzione della ricchezza, il liberalismo non avrebbe potuto «se non approvare e invocare per suo conto» l'abolizione della proprietà privata. Dopotutto, avvertiva Croce, «il contrasto ideale del comunismo col liberalismo, il contrasto religioso, consiste in altro», ovvero consiste «nell'opposizione tra spiritualismo e materialismo, nell'intrinseco carattere materialistico del comunismo, nel suo far Dio della carne o della materia»[1]. Al che Einaudi obiettava che un liberalismo il quale accettasse l'abolizione della proprietà privata e l'instaurazione del comunismo in ragione di una sua ipotetica maggiore produttività di beni materiali, non sarebbe più liberalismo, e che l'essenza di quest'ultimo, che è la libertà spirituale, non può sopravvivere là dove la società civile è interamente dominata dallo Stato[2].

In realtà le due concezioni – quella crociana e quella einaudiana – del liberalismo erano divise da un dissenso fondamentale, che riguardava i presupposti del liberalismo medesimo. Poiché, mentre per Croce gli assetti economico-sociali avevano scarsa o punta importanza per il trionfo dell'idea liberale, la quale poteva quindi manifestarsi nelle situazioni più diverse, per

Einaudi, invece, quegli assetti non potevano essere trascurati, a meno che non si volesse proiettare il liberalismo in una sfera tanto elevata da essere completamente avulsa dai concreti rapporti fra gli uomini.

Significativa, in questo senso, la posizione che Croce espresse nella recensione del libro di Laski *Le origini del liberalismo europeo* (1936). Qui il filosofo napoletano scrisse che «l'idea liberale può avere un legame contingente e transitorio, ma non ha nessun legame necessario e perpetuo con la proprietà privata delle terre e delle industrie», e che «essa si oppone primamente e direttamente all'oppressione e falsificazione della vita morale, da qualunque parte si eserciti, da assolutisti o da democratici, da capitalisti o da proletari, da czar o da bolscevichi, e sotto qualunque funzione mitica, sia quella della razza ariana, sia l'altra della falce e martello». Il promovimento della libertà, continuava Croce, era l'unico criterio con cui l'idea liberale misurava istituti politici e ordinamenti economici, in rapporto alle varie situazioni storiche, a volta a volta accettandoli o respingendoli, secondo che quegli istituti serbassero o perdessero efficacia per il suo fine. Del resto, precisava il filosofo, «l'ideale liberale ha natura religiosa, e solo muovendo dalla libertà come esigenza morale è dato interpretare la storia nella quale questa esigenza si è affermata e ha creato di volta in volta le proprie istituzioni, secondo che di volta in volta è stato possibile nelle varie epoche: «come monarchie feudali e come repubbliche comunali, come monarchie assolute e come monarchie costituzionali, e via dicendo, e anche come vario ordinamento della proprietà nell'economia a schiavi, a servi e a salariati, nella massima del lasciar fare e del lasciar passare, e nell'altra, diversa, dell'intervento statale, e via»[3].

Come si vede, in questa concezione di Croce la libertà liberale veniva identificata senz'altro con *la* libertà senza aggettivi, e quest'ultima veniva ravvisata – conformemente al suo carattere metastorico – un po' dappertutto, nella città antica, basata sulla schiavitù, e nel feudalesimo, nella monarchia assoluta e nella monarchia costituzionale. E, d'altro canto, se la storia, tutta la storia, era storia della libertà, come avrebbe potuto quest'ultima essere assente in qualche fase o in qualche configurazione della storia medesima?

A Einaudi ripugnava fortemente questo carattere metastorico della libertà, e non gli sembrava accettabile «la tesi che la libertà possa affermarsi qualunque sia l'ordinamento economico e anche nell'economia a schiavi o a servi». In realtà, egli ribatteva, «l'idea liberale trionfa e si perfeziona non con l'uso dello strumento della schiavitù, bensì col negarlo e collo sforzarsi di spezzarlo e di sostituirlo con altro più congruo»[4].

Sembrano considerazioni ovvie, queste di Einaudi. E tuttavia esse sottolineano un punto che non è affatto ovvio: e cioè che il rapporto fra liberalismo e ordinamenti economici non è estrinseco e contingente, bensì profondo e organico. In particolare, a Einaudi sembrava che nel mondo contemporaneo due sistemi economici, diversissimi fra loro nei presupposti ma assai simili nei risultati, negassero in eguale misura la libertà umana: il comunismo e il capitalismo monopolistico. Tali sistemi, diceva Einaudi, «tendono, per la loro indole propria, a ridurre gli uomini a meri strumenti, anelli minimi di una ferrea catena che lavora e produce», «a imprimere uno stampo uniforme su tutti gli uomini, a farli svegliare, muovere, entrare in certi luoghi di lavoro, che si direbbero di pena, alla stessa ora, a compiere i medesimi atti». Ma se questo era vero, «perché affermare che la libertà morale può prosperare in qualunque ordinamento economico? Se la filosofia indaga la realtà, perché chiudere gli occhi al fatto che in certi ordinamenti economici la libertà è l'appannaggio di pochissimi eroi o ribelli?»[5].

In questo contesto si sviluppa anche la celebre controversia fra Croce ed Einaudi a proposito del rapporto fra liberismo e liberalismo. Nel 1941 Croce, sollecitato dal libro di Aldo Mautino (*La formazione della filosofia politica di Benedetto Croce*, Torino 1941), fissava schematicamente in sette punti le proprie posizioni su tale rapporto, punti che mette conto di passare in rassegna rapidamente. 1) Liberismo e comunismo – egli diceva – sono due ordinamenti irrealizzabili e irrealizzati nella loro assolutezza. 2) L'uno e l'altro non sono per sé concetti di economia, né propongono quesiti risolubili dalla scienza economica; essi sono piuttosto tendenze o tentativi di ordinamento totale della società umana, e pertanto di ordinamento etico. 3) Sotto questo aspetto, non solo sono incapaci, l'uno e l'altro, di attuarsi in pieno, ma entrambi, come princìpi, sono illegittimi. Infatti, l'uno si riduce alla posizione che «tutto è lecito», e l'altro alla posizione che «niente è lecito». 4) Il principio del liberalismo, invece, è etico e assoluto, perché coincide col principio morale stesso, la cui formula più adeguata è quella della sempre maggiore elevazione della vita, e pertanto della libertà, senza cui non è concepibile elevazione né attività. Sicché il liberalismo può accettare e respingere singole e particolari proposte sia del liberismo che del comunismo, secondo che esse, nelle condizioni date di tempo e di luogo, promuovano o deprimano l'umana creatività, la libertà. 5) Quel che viene celebrato e lodato come opera e gloria del liberismo, se si guarda a fondo, si riconduce all'opera della coscienza etica, della volontà del bene, e per essa al liberalismo; viceversa quel che si lamenta di certi effetti del liberismo, nasce da

una superficiale o corrotta interpretazione del liberalismo. La legislazione operaia e altri provvedimenti simili poterono essere considerati antiliberistici; ma essi, lungi dall'essere antiliberali, erano invece schiettamente liberali, in quanto concorrevano all'elevazione dell'uomo. 6) Alla tesi secondo la quale «il liberalismo ha come sua base il liberismo inteso come iniziativa individuale, operosità e libera concorrenza, come selezione di capacità e via dicendo» (Mautino), bisogna opporre, secondo Croce, «che la libertà come moralità non può avere altra base che se stessa, e morale non sarebbe se fosse legata a un dato economico, che in questo caso sarebbe materiale». 7) È bensì vero che la libertà o l'attività morale non può concretarsi se non in azioni che sono insieme utili ed economiche, e deve servirsi delle forze che le è possibile di volta in volta raccogliere intorno a sé e piegare ai propri fini. Senonché, concludeva Croce, il liberalismo ha bisogno non di «basi» bensì di «mezzi» economici e politici, e questi non possono mai essere fissati in certi mezzi a esclusione di certi altri: «per esempio, in certe classi sociali, in certi ordinamenti della proprietà terriera, delle industrie, delle banche ecc., cose tutte mutevoli e transeunti, laddove il principio della libertà è costante; ma devono essere ritrovati e adoperati caso per caso, conforme alle situazioni storiche, e saranno più o meno duraturi secondo la maggiore o minore durevolezza di queste; e il ritrovarli non è opera del teorico né dell'economia né dell'etica, ma dell'ingegno o genialità politica»[6].

Alle sette proposizioni crociane Einaudi rispondeva dicendosi d'accordo sul fatto che «liberismo» e «comunismo» non sono per sé concetti di economia, né propongono quesiti risolubili dalla scienza economia, che prescinde da essi e pone delle ipotesi astratte. «Le quali notoriamente sono quelle estreme di concorrenza e di monopolio e le intermedie, variabilissime, di concorrenza imperfetta, di monopolio limitato, ecc. ecc.». Poste queste e altre premesse, la scienza economica vi ragiona sopra, senza preoccuparsi se esse siano o no conformi alla realtà. E tuttavia, mossi dal legittimo desiderio di non ragionare su chimere, gli economisti sentono il bisogno di appurare se le loro premesse e i conseguenti ragionamenti abbiano qualche connessione con la realtà concreta che li circonda. In caso contrario, il lavoro degli economisti sarebbe puro vaniloquio, e i politici non ne potrebbero trarre alcun vantaggio. In realtà, le premesse e i ragionamenti degli economisti offrono elementi della più grande importanza al politico che voglia operare in senso liberale e realizzare l'ordinamento preferito. «Che sarebbe poi quello – diceva Einaudi – in virtù del quale, in una società nella quale i punti di partenza siano, per quant'è storicamente possibile, non troppo disformi, agli imprenditori spetti un

compenso non superiore al valore del loro apporto di dirigenza e di intrapresa al prodotto comune, ai capitalisti non più del valore del loro apporto di risparmio, ai lavoratori non più del valore del loro apporto di opera manuale o intellettuale e questi compensi esauriscano, senza residuo, il valore del prodotto totale»[7]. Alla realizzazione di questo modello nella realtà (realizzazione che può essere sempre molto imperfetta) non serve certamente il liberismo inteso come lo intende (erroneamente) Croce, che «tutto è lecito», ma serve l'idea di «un vivente ordinamento liberistico», al quale si ispirano gli economisti neo-liberali, desiderosi di vedere, nel campo economico, attuata la premessa di "piena concorrenza", con tutti i vincoli giuridici che essa comporta (limiti della giornata lavorativa; protezioni per le donne e per i fanciulli; assicurazioni degli operai contro gli infortuni sul lavoro, contro l'invalidità e la vecchiaia; istituzione di imposte atte a ridurre le differenze iniziali di posizione tra uomo e uomo, ecc.). Gli economisti neoliberali, aggiungeva Einaudi, vorrebbero vedere attuata la premessa della piena concorrenza non per se stessa, né come fine dell'agire umano, bensì come «mezzo» o «strumento» per «una sempre maggiore elevazione della vita, dell'umana creatività e pertanto della libertà senza cui non è concepibile elevazione né attività»[8].

Per questo, incalzava Einaudi, gli economisti neo-liberali non possono accettare l'atteggiamento di quasi indifferenza con cui Croce guarda ai mezzi economici (liberismo, protezionismo, monopolismo, economia regolata e razionalizzata, autarchia economica, ecc.), ciascuno dei quali può, a giudizio del filosofo, essere adottato o rigettato a seconda delle varie situazioni storiche. Così come, aggiungeva Einaudi, «si prova un vero stringimento di cuore nell'apprendere da un tanto pensatore che protezionismo, comunismo, regolamentarismo e razionalizzamento economico possono a volta a volta secondo le contingenze storiche diventare mezzi usati dal politico a scopo di elevamento morale e di libera spontanea creatività umana». Del resto, era stata proprio questa istintiva e incoercibile ripugnanza a concepire tutti quei "mezzi", indistintamente, come atti a raggiungere un fine di elevazione umana, a far scrivere a Mautino che «il liberalismo ha come base il liberismo, inteso come iniziativa individuale, operosità, libera concorrenza come selezione di capacità; e via dicendo. Cadendo nel protezionismo, nel parassitismo di industrie e di lavoratori verso lo Stato ecc., ci si avvia a negare anche il liberalismo nel suo valore più schiettamente politico e morale»[9].

Quest'ultimo accenno è molto importante, e richiama la nostra attenzione sul fatto che il liberalismo di Einaudi, sensibilissimo al nesso mezzi-fine, è però

tutt'altro che un liberalismo "economicistico", tutto schiacciato, cioè, sulla sfera economica. Al contrario, esso si nutre di una profonda ispirazione etica.

Ne fa fede uno scritto bellissimo di Einaudi, la *Prefazione* che egli appose ai propri articoli sui problemi del lavoro, raccolti in volume nel 1924, su sollecitazione di Piero Gobetti[10]. Qui Einaudi manifestava il proprio «scetticismo invincibile, anzi quasi la repugnanza fisica per le provvidenze che vengono dal di fuori, per il benessere voluto procurare agli operai con leggi, con regolamenti, col collettivismo, col paternalismo, con l'intermediazione degli sfaccendati politici pronti a risolvere i conflitti con l'arbitrato, con la competenza, con la divisione del tanto a metà; e la simpatia viva per gli sforzi di coloro i quali vogliono elevarsi da sé e in questo sforzo lottano, cadono, si rialzano, imparando a proprie spese a vincere e a perfezionarsi»[11]. In questo contesto Einaudi, mentre manifestava la propria completa disistima per il socialismo scientifico e per il collettivismo russo («il collettivismo è un ideale buono per le maniche col lustrino e serve solo a far morire di fame e di noia la gente»), dichiarava invece la propria altissima considerazione per «il socialismo sentimento, quello che ha fatto alzare la testa agli operai del Biellese o del porto di Genova, e li ha persuasi a stringere la mano ai fratelli di lavoro, a pensare, a discutere, a leggere». Questo socialismo gli appariva come «una cosa grande, la quale non è passata senza frutto nella storia d'Italia»[12].

È importante rilevare che nel liberalismo di Einaudi le organizzazioni padronali e quelle operaie non solo non vengono condannate, ma sono ritenute elementi essenziali di una società liberale (poiché la lotta di classe ha un'enorme importanza non solo economica, ma anche educativa), qualora, naturalmente, non travalichino i compiti ad esse propri, che sono di mutua difesa entro limiti che non intacchino i meccanismi fondamentali della concorrenza economica, della dialettica sociale e del continuo perfezionamento tecnologico e professionale. Dice infatti Einaudi:

Un industriale è liberale in quanto crede nel suo spirito di iniziativa e si associa con i suoi colleghi per trattare con gli operai o per comprare o vendere in comune; è puro socialista [in senso deteriore] quando chiede allo Stato dazi protettivi. L'operaio crede nella libertà ed è liberale quando si associa ai compagni per creare uno strumento comune di cooperazione o di difesa; è socialista quando invoca dallo Stato un privilegio esclusivo a favore della propria organizzazione o vuole che una legge o la sentenza del magistrato vieti ai crumiri di lavorare. Liberale è colui che crede nel perfezionamento materiale o

morale conquistato collo sforzo volontario, col sacrificio, colla attitudine a lavorare d'accordo con altri; socialista è colui che vuole imporre il perfezionamento con la forza, che lo esclude se ottenuto con metodi diversi da quelli da lui preferiti, che non sa vincere senza privilegi a favor proprio e senza esclusive pronunciate contro i reprobi[13].

Il problema, spiegava Einaudi, non è di negare l'equilibrio fra le forze contrastanti della società, cosa che sarebbe assurda, bensì è di trovare il metodo col quale quell'equilibrio possa essere raggiunto col minimo costo, con la minore superficie di attrito. L'economista piemontese indicava le seguenti regole per determinare il metodo suddetto. 1) È preferibile l'equilibrio ottenuto attraverso discussioni e lotte a quello imposto da una forza esteriore. La soluzione data dall'esterno (dal governo, dal giudice, dall'arbitro nominato d'autorità) può essere ottima, ma non viene intesa dalle parti in causa. È solo dalla lotta e nella discussione che si impara a misurare la forza dell'avversario, a conoscerne le ragioni, a penetrare nel funzionamento del congegno che fa vivere entrambi i contendenti. 2) L'equilibrio stabile è più facilmente raggiunto dal tecnico che dal politico, e affidare la soluzione delle questioni del lavoro al ministro, al deputato, al prefetto, è indice di scarsa educazione industriale. Costoro, infatti, si preoccupano dell'equilibrio politico, non di quello economico, e mirano alla tranquillità esteriore, all'accaparramento elettorale, alla propiziazione di gruppi politici. 3) L'educazione dei tecnici capaci della soluzione dei problemi del lavoro si fa attraverso la lotta, tanto meglio quanto più questa è aperta e leale. Solo l'operaio sente la vita del lavoro, solo l'industriale sente la gloria ed ha l'orgoglio dell'impresa. «Ci sono stati troppo pochi uomini rudi, pronti a sbranarsi, ma pronti anche a sentire quel che in fondo al loro animo c'era di comune, l'amore al lavoro compiuto, l'orgoglio del capolavoro, il desiderio di metterlo al mondo perfetto. Solo discutendo faccia a faccia, queste due razze di uomini possono giungere a riconoscere le proprie sovranità rispettive: l'uno sulla direzione, sull'organizzazione e sull'invenzione dell'impresa. L'altro sulla propria forza di lavoro. […] È bene che ognuno risenta vivamente l'ingerenza altrui nel proprio campo. Gli imprenditori sfiaccolati che si rassegnano a lasciarsi controllare dai propri dipendenti, gli operai privi di orgoglio i quali affidano la tutela del proprio lavoro a fiduciari non usciti dalle proprie file, sono mezzi uomini. Con questi omuncoli non si costruisce per l'avvenire». 4) Perché l'equilibrio duri, è necessario che esso sia minacciato a ogni istante di non durare, bisogna che nessuna forza legale

intervenga a cristallizzare le forze, a impedire alle forze nuove di farsi innanzi contro le forze antiche. «L'equilibrio consiste in una successione di continui mai interrotti perfezionamenti, attraverso oscillazioni, le quali attribuiscono la vittoria ora a questa, ora a quella delle forze contrastanti. La gioia del lavoro per l'operaio e della vittoria per l'imprenditore, sta anche nel pericolo di perdere le posizioni conquistate e nel piacere dello sforzo che si deve compierle per difenderle prima e conquistare poi un nuovo terreno. Tolgasi il pericolo, cessi il combattimento, e la gioia del vivere, del possedere, del lavorare diventa diversa da quella che è sembrata gioia vera agli uomini dalla Rivoluzione francese in poi»[14].

Abbiamo detto che nel liberalismo di Einaudi c'è una profonda ispirazione etica, un tratto religioso-ascetico. Il ragionamento economico, in lui, sempre puntuale e rigoroso, non è mai fine a se stesso, bensì muove da esigenze morali profondamente sentite. L'inefficienza economica, la cattiva amministrazione, l'assistenzialismo o le protezioni non dovute, sono per lui cose assai nocive non solo per la produzione della ricchezza, ma anche per la formazione dei caratteri, di personalità salde e robuste, operose, originali, creative. Scrive infatti Einaudi nelle sue *Prediche della domenica*: «Perché, col lasciar correre, col condonare i saldi debiti, col chiudere gli occhi nelle divisioni dei prodotti, si devono incoraggiare gli inetti e i trascurati? Dovere del proprietario è di coltivare bene e a tal fine deve scegliere mezzadri e fittabili capaci ed esatti pagatori che sono anche, per definizione, onesti e buoni capi di famiglia. Operando diversamente, si incoraggiano i poltroni e gli inetti e si persuadono i buoni a diventare pessimi»[15].

È stato giustamente detto che il liberalismo di Einaudi discende direttamente dalla tradizione inglese, soprattutto da John S. Mill[16]. E infatti, insieme al rigore morale, è fortissimo in lui il senso positivo della lotta, del contrasto, dell'antagonismo sociale, quali elementi essenziali per lo sviluppo vario, originale e creativo degli individui e quindi della società civile nel suo complesso. Einaudi è rimasto sempre fedele al principio che «il bello, il perfetto non è l'uniformità, non è l'unità, ma la varietà e il contrasto»; e ha sempre ripetuto che «l'aspirazione all'unità, all'impero di uno solo è una vana chimera, è l'aspirazione di chi ha un'idea, di chi persegue un ideale di vita e vorrebbe che gli altri, che tutti avessero la stessa idea e anelassero verso il medesimo ideale»[17]. Ove questo avvenisse, però, cesserebbe ogni progresso intellettuale e morale non meno che economico e sociale.

È forse superfluo aggiungere (poiché risulta indirettamente da quanto si è

visto finora) che in questa concezione lo Stato ha una funzione puramente negativa (come in tutto il pensiero liberale), e che esso è visto come lo strumento che deve assicurare il rispetto delle regole del gioco, cioè di una convivenza sicura. Ma lo Stato deve assicurare anche, con opportuni provvedimenti, eguali punti di partenza per i giovani, e venire in aiuto ai cittadini sfortunati, bisognosi, indigenti[18] (di qui la simpatia mostrata da Einaudi per la concezione liberale di Wilhelm Roepke, da lui fatto conoscere in Italia). Lo Stato può fare ciò in modo efficace, solo se l'economia produce ricchezza e crescita in modo soddisfacente[19].

1. Cfr. B. CROCE, L. EINAUDI, *Liberismo e liberalismo*, cit., p. 43.
2. *Ivi*, p. 128.
3. *Ivi*, pp. 134-135.
4. *Ivi*, p. 136.
5. *Ivi*, p. 144.
6. *Ivi*, pp. 151-153.
7. *Ivi*, p. 155.
8. *Ivi*, p. 157.
9. *Ivi*, p. 158.
10. L. EINAUDI, *Le lotte del lavoro*, Torino 1924 (la *Prefazione* è riprodotta in N. VALERI, *La lotta politica in Italia dall'Unità al 1925*, Le Monnier, Firenze 1958, da cui citiamo).
11. *Ivi*, p. 560.
12. *Ibidem.*
13. *Ivi*, pp. 560-561. Su ciò acute osservazioni in M.L. SALVADORI, *Liberalismo italiano. I dilemmi della libertà*, Donzelli, Roma 2011, pp. 86-87.
14. *Ivi*, pp. 562-567.
15. L. EINAUDI, *Le prediche della domenica*, Einaudi, Torino 1987, p. 58.
16. N. BOBBIO, *Profilo ideologico del Novecento italiano*, Einaudi, Torino 1986, p. 88.
17. L. EINAUDI, *Il buongoverno. Saggi di economia e politica (1897-1954)*, Laterza, Bari 1954, p. 33.
18. Assai importanti sono, su questo punto, le *Lezioni di politica sociale* di Einaudi.
19. Cfr. A. GIORDANO, *Il pensiero politico di Luigi Einaudi*, Name, Genova 2006 (con ampia bibliografia).

4.
De Ruggiero. Diversità di mentalità fra liberalismo e democrazia

NELLA *STORIA DEL LIBERALISMO EUROPEO* (1925) di Guido De Ruggiero (1888-1948) – che non è solo una "storia" di altissimo livello, ma è anche un'opera di riflessione originale e profonda sul liberalismo – si ritrovano molti dei limiti che abbiamo riscontrato in Croce, e anzi più marcati e aggravati. Basti pensare alla sopravvalutazione che De Ruggiero fece del liberalismo tedesco, che a suo avviso «offriva, contro le apparenze, un particolare interesse storico, non soltanto per la grande elevatezza delle sue espressioni dottrinali, ma anche per la singolarità del suo sviluppo»[1]. Inoltre egli pose al centro della propria storia dell'idea liberale il pensiero di Hegel, che avrebbe avuto «il grande merito di aver tratto dalla identificazione kantiana della libertà con lo spirito l'idea di uno sviluppo organico della libertà, che coincide con l'organizzazione della società umana nelle sue forme via via più elevate e spirituali»[2]. E non solo: De Ruggiero attribuì a Hegel anche il merito di avere realizzato una sintesi efficacissima «tra l'astratto razionalismo dei rivoluzionari, che vuol fare *tabula rasa* del passato, e lo storicismo non meno astratto dei reazionari, che vuol fare *tabula rasa* del presente», una sintesi che avrebbe permesso la compenetrazione tra l'individuo e lo Stato, tra le leggi formali e i costumi tradizionali, ecc.[3]. Come è stato giustamente notato, su questi temi Croce ha espresso un punto di vista superiore a quello di De Ruggiero, in quanto egli non si è lasciato fuorviare dalla sua ammirazione per Hegel sino a farne il filosofo per eccellenza del liberalismo, e anzi non si è stancato mai di criticarne la concezione dell'eticità dello Stato[4].

E tuttavia, nonostante questi limiti, l'opera di De Ruggiero costituisce un contributo di notevolissimo valore al pensiero liberale, un contributo superiore per molti versi a quello di Croce, rispetto al quale De Ruggiero ha sviluppato

una riflessione assai più articolata e concreta sulla libertà.

Uno degli aspetti più acuti e significativi della *Storia* è quello relativo alla discussione del rapporto fra liberalismo e democrazia. Su questo tema l'opera deruggeriana contiene pagine dense di intuizioni e di pensieri profondi, che conservano ancor oggi un notevole interesse.

Per De Ruggiero il rapporto tra il liberalismo e la democrazia è, insieme, di continuità e di antitesi. È un rapporto di continuità, perché i princìpi sui quali si fonda la concezione democratica sono la logica esplicazione delle premesse ideali del liberalismo moderno. Tali princìpi si possono compendiare infatti in queste due formule: estensione dei diritti individuali a tutti i membri della comunità, e diritto del popolo a governarsi da sé. Non appena il liberalismo ripudia il concetto della libertà come privilegio o monopolio tradizionale di pochi, per assumere quello di una libertà come diritto comune, almeno potenzialmente, a tutti, esso è già sulla stessa strada della democrazia. Sotto questo profilo una rigida divisione di ambiti tra liberalismo e democrazia non è più possibile, e il loro territorio è comune. Tant'è vero che l'estensione democratica dei princìpi liberali – che si è realizzata con la concessione dei diritti politici a tutti i cittadini e con l'immissione degli strati più bassi della società nello Stato – ha potuto effettuarsi senza modificare sostanzialmente la struttura politica e giuridica delle istituzioni liberali, confermando così l'unità dei princìpi[5].

E tuttavia sarebbe erroneo, dice De Ruggiero, trarre da ciò la conseguenza di una identificazione completa e senza residui fra liberalismo e democrazia. In realtà, c'è una diversità profonda di mentalità politica fra i due concetti, una diversità che dà luogo a seri e durevoli conflitti. «Innanzi tutto – egli dice – vi è nella democrazia una forte accentuazione dell'elemento collettivo, sociale, della vita politica, a spese di quello individuale». De Ruggiero sa bene – e infatti non c'è alcuna inflessione moralistica nella sua analisi – che tutto il processo economico-sociale moderno ha spinto e spinge in questa direzione. Il sorgere della grande industria, il suo organizzarsi in cartelli e in *trusts*, la nascita dei grandi sindacati e dei grandi partiti di massa: tutti questi elementi, che sono fondamentali e costitutivi della società moderna, non possono non limitare e rimpicciolire sempre più il ruolo dell'individuo, dell'iniziativa individuale, della cooperazione spontanea delle energie individuali. Ma la consapevolezza del fatto che questi sono processi irreversibili, non esime lo studioso dal rilevarne, insieme ai vantaggi, gli inconvenienti e i pericoli. L'analisi di De Ruggiero mostra a questo proposito una profonda consonanza con quella di Tocqueville.

De Ruggiero sottolinea infatti la grigia uniformità e il conformismo che caratterizzano sempre più le grandi società democratiche di massa; i fenomeni di burocratizzazione sempre più estesa che investono la società a tutti i livelli (la macchina statale e le sue articolazioni, le grandi organizzazioni economiche, sindacali e politiche); il diffondersi nelle grandi masse di una mentalità assistenziale, per cui tutti hanno diritto a tutto, indipendentemente dallo sforzo e dal merito individuali, sicché lo Stato viene concepito come il supremo elargitore, che deve garantire il soddisfacimento di tutte le esigenze, senza tenere alcun conto degli apporti dei singoli. Acute e profetiche le affermazioni di De Ruggiero a questo proposito. «L'arte – egli dice – di suscitare dall'interno un bisogno di elevazione, il quale può dare esso solo il senso del valore e dell'uso della conquista, è del tutto ignota alla democrazia, che si appaga di elargire diritti e benefici, la cui gratuità ne costituisce la preventiva svalutazione e la cui non sentita e compresa utilità ne favorisce la dissipazione. Questa pratica è fatta per diseducare il popolo, per sottrargli in ispirito tutto quel che gli si dà in materia, per dargli la corruttrice abitudine di confidare nella provvidenza sociale, che gli risparmia la pena di far da sé»[6]. «L'ingerenza statale – dice ancora De Ruggiero – è il toccasana della mentalità democratica, destinata a guarire tutti i difetti della immaturità e della pigrizia»[7]. Di qui, dice acutamente l'Autore, una sorta di statolatria, cioè l'idea che lo Stato sia una specie di Provvidenza terrena che costituisce la forma più degradante dell'idolatria moderna[8].

In questo quadro di massificazione accompagnata alla burocratizzazione, di passività accompagnata all'assistenzialismo, di culto deteriore dello Stato quale supremo e immancabile elargitore, è inevitabile che la politica assuma sempre più caratteri demagogici, ovvero che ricerchi il consenso assecondando «i bassi interessi e le torbide passioni delle folle». Del resto, dice De Ruggiero, di nuovo con parole profetiche, «la stessa onnipotenza dello Stato […] ne rende la conquista più ambita da parte di coloro che intendono sfruttarla ai loro fini particolari»[9]. In questo contesto il processo di formazione delle *élites* diventa sempre più difficile e precario in ogni campo della vita sociale, ma soprattutto nella sfera politica e sindacale, dove si assiste spesso a una sorta di selezione "a rovescio" dei quadri dirigenti.

Di qui, per De Ruggiero, l'enorme importanza di una battaglia (condotta inevitabilmente da minoranze) per una «democrazia liberale»: «dove l'aggettivo liberale – egli dice – ha il valore qualificante, e cioè serve ad accentuare quel bisogno di specificazione e di differenziamento che sorge ed agisce in seno all'uniformità mortificante e oppressiva della società democratica»[10].

Ma dove sono le forze, sia pure minoritarie, per condurre una battaglia di questo tipo?

In alcune pagine magistrali, che mostrano tutta la concretezza e tutto il realismo della sua concezione politica, De Ruggiero esamina le caratteristiche dei due tipi fondamentali di mentalità e d'istituti liberali: quello che si fondava in prevalenza sui ceti terrieri, e quello che si fonda sui ceti industriali. A proposito di questo secondo tipo di liberalismo De Ruggiero rileva che esso ha avuto agli inizi il suo centro ideale nella personalità dell'imprenditore indipendente, che con le sue iniziative e il suo lavoro spregiudicato e tenace ha creato un nuovo mondo economico-sociale nonché le istituzioni politiche e statali ad esso appropriate. «Ma anche il libero imprenditore – dice De Ruggiero – è un'apparizione fugace sulla scena della storia. Egli è l'artefice della trasformazione della piccola nella grande industria, ed è destinato ad eclissarsi non appena l'opera sua è compiuta. Con la grande industria, le iniziative isolate e individuali cedono alle esigenze nuove della coordinazione e dell'organizzazione; alla concorrenza subentra la solidarietà del *trust*; allo sforzo individualistico della capitalizzazione che alimentava le singole imprese, succede la canalizzazione metodica e meccanica del capitale per mezzo degli istituti bancari. L'attività produttiva e i prodotti stessi diventano via via più impersonali; l'industriale si converte in impiegato d'una impresa, che ormai trascende di gran lunga la sua personalità»[11]. Senonché, per quanto questo processo sia esteso e massiccio, esso non fa scomparire la piccola e media industria, le quali si riproducono continuamente per il ruolo insostituibile che esse hanno nel fornire alla grande industria prodotti più finemente lavorati e specializzati (e con ciò De Ruggiero respinge giustamente uno dei luoghi comuni dell'analisi marxista dello sviluppo economico capitalistico). «Quindi – egli conclude – se da un lato la tendenza centripeta delle industrie "pesanti" annulla l'autonomia delle singole imprese, dall'altro lato si ricostituisce, per effetto della forza centrifuga della produzione specializzata, una ricca varietà di organismi industriali, il cui valore consiste nell'autonomia delle iniziative e nell'originalità dell'elaborazione dei prodotti. Risorge così la figura del libero imprenditore, alla cui personalità l'azienda aderisce strettamente e il cui successo è riposto nel genio inventivo, nella coscienziosità dell'esecuzione, nell'efficacia selettiva della concorrenza, che rende possibili i miglioramenti della tecnica e l'adattamento dei prodotti ai gusti dei consumatori [...]»[12].

Nei liberi imprenditori, creatori e protagonisti della piccola e media industria, nei ceti commerciali e professionali, negli strati operai acquisiti al metodo

democratico-riformistico, nelle *élites* intellettuali liberaldemocratiche, De Ruggiero individuava il blocco di forze, certo minoritario ma tutt'altro che trascurabile, capace di condurre una battaglia per una democrazia liberale nella società contemporanea: una battaglia contro i privilegi e i monopoli delle grandi organizzazioni sia industriali che sindacali, contro le posizioni di rendita e di parassitismo, contro la demagogia e la mancanza di senso etico-politico dei grandi partiti, che nello Stato vedono solo uno strumento per i propri fini particolari o un complesso di spoglie da spartirsi[13]. Anche a questo proposito colpiscono non solo l'acutezza delle analisi e dei giudizi di De Ruggiero, ma anche la loro straordinaria attualità.

1. G. DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, cit., p. 205.
2. *Ivi*, p. 340.
3. *Ivi*, p. 222.
4. N. BOBBIO, *Croce e il liberalismo*, cit., p. 254.
5. Cfr. G. DE RUGGIERO, *op. cit.*, pp. 357-359.
6. *Ivi*, p. 360.
7. *Ivi*, p. 361.
8. *Ivi*, p. 364.
9. *Ivi*, p. 363.
10. *Ivi*, p. 366.
11. *Ivi*, p. 407.
12. *Ivi*, p. 409.
13. *Ivi*, p. 363.

QUINTA PARTE
Il pensiero liberale dopo la seconda guerra mondiale

1.
Popper. Società aperta e razionalismo critico

1. I princìpi della società aperta

CHI CERCASSE IN POPPER una teoria politica ampia e articolata, resterebbe deluso. Nella sua difesa della società liberaldemocratica, infatti, egli non va al di là della riproposizione di alcune idee centrali del pensiero liberale. D'altro canto, Popper non ha mai esposto in modo sistematico le proprie idee filosofico-politiche, che devono perciò essere ricostruite attraverso le riflessioni sparse nei suoi scritti. Tuttavia, almeno in una occasione egli ha cercato di caratterizzare la propria posizione attraverso un gruppo di tesi che, per quanto scarne, meritano di essere considerate con attenzione. Esse sono le seguenti.

1) Lo Stato è un male necessario: è un male perché esso implica sempre una certa dose di coercizione, ed è necessario perché non esistono società senza conflitti sociali, i quali devono svolgersi secondo determinate regole, pena la dissoluzione del corpo politico. Tuttavia i poteri dello Stato non devono essere moltiplicati oltre necessità, perché ciò porterebbe a ledere o a limitare la libertà dei singoli e dei gruppi, ovvero della società civile. 2) La differenza fra una democrazia e una tirannide è che nella prima il governo può essere sostituito senza violenza e spargimento di sangue, nella seconda no. 3) La democrazia non può accordare alcun vantaggio o privilegio ai singoli, perché li considera dotati tutti di eguali diritti ed eguali doveri. 4) Noi siamo democratici non perché la maggioranza ha sempre ragione, ma perché gli istituti democratici (o, più esattamente, liberaldemocratici) rappresentano il male minore rispetto ad altri a noi noti. 5) Le istituzioni liberaldemocratiche da sole non sono sufficienti se non sono sorrette da solide tradizioni, in assenza delle quali esse possono anche essere utilizzate per fini opposti a quelli previsti. 6) La stessa cosa vale per le leggi, che devono essere interpretate per poter essere applicate, ma

«un’interpretazione richiede alcuni princìpi […] che possono essere forniti soltanto da una tradizione vivente». 7) Il liberalismo crede nell’evoluzione piuttosto che nella rivoluzione (a meno che non si sia posti di fronte a una tirannide). 8) Fra le tradizioni di una società dobbiamo annoverare come fondamentale la cosiddetta «struttura morale», la quale comprende il tradizionale senso di giustizia o di onestà di quella società, ovvero il grado di sensibilità morale da essa raggiunto[1].

È significativa, in queste tesi di Popper, l’insistenza su alcuni princìpi o valori, i quali soltanto possono assicurare la vitalità e quindi la sopravvivenza della società liberaldemocratica. Infatti, per quanto il principio di maggioranza sia importante, la “società aperta”, dice Popper, non può fondarsi semplicemente su di esso. E ciò per l’ottimo motivo che anche una maggioranza liberamente espressa dagli elettori attraverso il suffragio universale può essere una maggioranza antiliberale e antidemocratica: può essere una maggioranza, insomma, che porta a una limitazione e poi a una soppressione della “società aperta”[2]. Di qui quello che Popper chiama il «paradosso della tolleranza», che egli caratterizza in questo modo:

Se estendiamo l’illimitata intolleranza anche a coloro che sono intolleranti, se non siamo disposti a difendere una società tollerante contro l’attacco degli intolleranti, allora i tolleranti saranno distrutti, e la tolleranza con essi. […] Noi dovremmo quindi proclamare, in nome della tolleranza, il diritto di non tollerare gli intolleranti. Dovremmo insomma proclamare che ogni movimento che predica l’intolleranza si pone fuori legge e dovremmo considerare come crimini l’incitamento all’intolleranza e alla persecuzione, allo stesso modo che consideriamo un crimine l’incitamento all’assassinio, al ratto o al ripristino del commercio degli schiavi[3].

In altre parole, la «società aperta» deve potersi difendere dai propri nemici (ed è appena il caso di rilevare che nelle parole di Popper si avverte l’eco drammatica della grande tragedia dei totalitarismi del nostro secolo, giunti al potere con la violenza, ma a volte anche con un imponente seguito di massa).

Ma Popper è ben consapevole che la «società aperta» non può difendersi semplicemente con misure coercitive o provvedimenti amministrativi contro i propri avversari, allo stesso modo che le istituzioni non costituiscono di per sé una garanzia assoluta contro le tentazioni autoritarie e totalitarie: e ciò tanto più in quanto «le democrazie sono sempre aperte alle idee e specialmente a quelle

provenienti dall'opposizione», e «sono sempre pronte a dubitare di se stesse», poiché «esse sanno benissimo che molte cose non sono come dovrebbero essere»[4]. In realtà, per riuscire a evitare i pericoli più gravi occorre che la cultura liberal-democratica sia egemone nella società, e che essa sia in grado di incidere profondamente sulla politica, tanto nel senso di ispirarla coi propri valori, quanto nel senso di formare personalità politiche capaci e all'altezza dei compiti che le attendono. Infatti, «non solo la costruzione di istituzioni implica importanti decisioni personali, ma il funzionamento anche delle migliori istituzioni (come per es. i condizionamenti e contrappesi democratici) dipenderà sempre, in grado considerevole, dalle persone che vi provvedono. Le istituzioni sono come fortezze: devono essere ben progettate *e* gestite»[5]. Ma proprio il fattore umano – Popper non si stanca di sottolinearlo – è in ultima analisi l'elemento più incerto e irrazionale della vita e delle istituzioni sociali: «è questo l'elemento che in definitiva *non può* essere completamente controllato (come Spinoza vide per primo)», e d'altro canto «qualunque tentativo di controllarlo completamente porterebbe di necessità alla tirannia»[6]. La «società aperta» o liberaldemocratica è quindi interamente affidata – prima ancora che ai pesi e contrappesi con cui limita e fraziona il potere, assolutamente indispensabili per difendere il cittadino dalle tentazioni e dagli abusi del potere medesimo – alle proprie ragioni ideali e alla propria capacità di farle trionfare attraverso la discussione e il confronto più liberi e più larghi. Solo così essa potrà elaborare una «tradizione vivente» e un insieme di princìpi o valori profondamente sentiti dalla maggioranza dei cittadini, che costituiranno il presidio principale contro le involuzioni autoritarie.

2. I fondamenti della società aperta

Ma l'aspetto più interessante e più meritevole di discussione del pensiero liberaldemocratico di Popper è da cercare nella connessione che egli istituisce fra il proprio «razionalismo critico» e lo spirito nonché la struttura (politico-istituzionale) della «società aperta». Popper ha argomentato in questo modo tale connessione:

> Esso [il razionalismo critico] è collegato con l'idea che ognuno è destinato a commettere errori, che possono essere scoperti dall'interessato o dagli altri, o dall'interessato con l'aiuto della critica degli altri. Esso quindi suggerisce l'idea che nessuno dev'essere il giudice di se stesso e suggerisce l'idea di imparzialità. (Il che è strettamente connesso con l'idea di "obiettività scientifica" […]). La sua fede nella ragione non è soltanto una fede nella ragione propria, ma anche, e soprattutto, in quella degli altri. Così un razionalista, anche se crede di essere intellettualmente superiore agli altri, respingerà tutti gli appelli all'autorità perché è cosciente del fatto che, se la sua intelligenza è superiore a quella degli altri (cosa del resto per lui difficile da giudicare), lo è solo nella misura in cui egli è capace di imparare dalle critiche e dagli errori propri e altrui, e del fatto che si può imparare in questo senso soltanto se si prendono sul serio gli altri e i loro argomenti. Il razionalismo è quindi connesso con l'idea che il nostro simile ha il diritto di essere ascoltato e di difendere le proprie tesi. Esso così implica l'accettazione del principio della tolleranza, almeno nei confronti di tutti coloro che non sono intolleranti. […] Anche l'idea di imparzialità conduce a quella di responsabilità; noi non dobbiamo soltanto prestare ascolto alle argomentazioni, ma abbiamo anche il dovere di rispondere, di replicare, là dove le nostre azioni toccano gli altri. In conclusione, il razionalismo risulta in questo modo connesso con il riconoscimento della necessità di istituzioni sociali atte a proteggere la libertà di critica, la libertà di pensiero, e così la libertà degli uomini. Ed esso impone una specie di obbligazione morale a sostenere queste istituzioni[7].

La connessione istituita da Popper fra il razionalismo critico o scientifico e la «società aperta» risulta ancora più chiara solo che si rifletta sulla concezione popperiana della scienza. La quale procede "per tentativi ed errori" o "congetture e confutazioni", nel senso che la ricerca scientifica, imbattutasi in un problema, ne tenta una soluzione, sottoponendola a un'accurata verifica. Se la verifica

conferma la teoria, questa, però, non è mai definitiva, perché prima o poi emergeranno altri fatti e altri problemi che imporranno la revisione o addirittura l'abbandono della teoria medesima. Ne discende, in primo luogo, che non c'è mai una teoria assolutamente vera, e che ogni teoria è sempre soltanto congetturale; in secondo luogo che, «essendo l'errore costitutivo di ogni ricerca scientifica, il vero problema della scienza non è quello di eliminarlo definitivamente cercando per le teorie fondamenti di autorità (empirici o razionali) stabili, bensì quello di correggerlo, cercando di falsificare le teorie tramite controlli rigorosi»[8]. La scienza è dunque sempre fallibile e precaria, e tuttavia è l'unico sapere fondato sull'esperienza e capace di progredire per approssimazioni sempre crescenti alla verità.

Se si applica questo "razionalismo critico" alla società, ne discende, sul piano istituzionale, che, come non esiste una teoria assolutamente vera, così non esiste una società "definitiva". «Come la scienza progredisce verso teorie migliori ma mai ultime, così la società può evolvere verso forme o assetti migliori, ma mai definitivi. […] Ogni assetto istituzionale è sempre perciò rivedibile e migliorabile»[9]. Ciò esclude, da un lato, qualunque tipo di società teocratica, o comunque fondata su valori indiscutibili, e dall'altro lato qualunque tipo di società perfetta, capace di risolvere i problemi una volta per tutte (come è per Marx la società comunista). Ma se non esiste una società perfetta, non esiste nemmeno un intervento politico risolutivo di *tutti* i problemi sociali. Gli interventi per modificare la società devono essere sempre parziali, graduali, per migliorare questa o quella situazione: non possono essere olistici, e devono ispirarsi sempre all'ingegneria sociale. Essi, dice Popper, «ci riportano alla nostra originaria affermazione che si devono pianificare misure per combattere i mali concreti, piuttosto che per realizzare qualche bene ideale. L'intervento dello Stato deve essere limitato a quanto è veramente necessario per la protezione della libertà»[10].

In questo quadro di ingegneria sociale, la discussione e il confronto fra posizioni e soluzioni diverse – discussione e confronto a tutti i livelli: dalla stampa ai partiti, ai sindacati, al Parlamento – sono fondamentali e costitutivi della "società aperta". Il pluralismo culturale e politico deve dunque essere garantito e istituzionalizzato; il momento del dissenso è, in fondo, ancora più prezioso di quello del consenso. «Una minoranza che competa con la maggioranza al governo e abbia la possibilità di sostituirla; la critica dei partiti, delle associazioni, dei sindacati alle decisioni del governo; la libera competizione fra le forze sociali: sono questi gli strumenti principali consentiti

nella società aperta per mettere alla prova gli interventi politici e così migliorare le condizioni sociali»[11].

Il tentativo di Popper di connettere strettamente la «società aperta» col razionalismo della scienza moderna è non solo di grande interesse teorico, ma coglie effettivamente alcune componenti essenziali del pensiero liberale. Non c'è dubbio, infatti, che alle origini di tale pensiero e nel suo sviluppo storico la scienza moderna ha svolto un ruolo fondamentale. In primo luogo essa ha distrutto la tradizione scolastica, e la pietra angolare di quella tradizione: il sistema gerarchico. «C'è uno stretto rapporto – ha scritto acutamente Cassirer – fra la nuova *cosmologia* e la nuova *politica* del Rinascimento. In entrambi i casi la differenza fra il mondo "inferiore" e il mondo "superiore" svanisce. Valgono gli stessi princìpi, le stesse leggi naturali, per il mondo "inferiore" e il mondo "superiore". Le cose stanno sul medesimo livello tanto nell'ordine fisico che in quello politico. Il Machiavelli studiò e analizzò i movimenti politici nello stesso spirito in cui Galileo, un secolo più tardi, studierà il movimento dei corpi che cadono»[12]. Il pensiero scientifico moderno, come distrugge l'immagine della struttura gerarchica dell'universo, così distrugge la concezione della struttura gerarchica del mondo sociale, politico e spirituale: quella struttura per la quale – come ci ricorda Cassirer – «nella vita religiosa troviamo la gerarchia ecclesiastica, che va dal Papa, ai cardinali, agli arcivescovi, ai vescovi, fino ai gradi più bassi del clero», mentre «nello Stato il potere più alto è concentrato nell'imperatore, che delega questo potere ai suoi inferiori, i prìncipi, i duchi e tutti gli altri vassalli». «Questo sistema feudale è un'immagine e una controparte esatta del sistema gerarchico generale; è un'espressione e un simbolo di quell'ordine cosmico universale che è stato fondato da Dio, e che, perciò, è eterno e immutabile»[13].

Inoltre, come ha opportunamente rilevato uno storico del liberalismo, dall'umanesimo rinascimentale, dall'empirismo baconiano della «veritas temporis filia, non auctoritatis», dal razionalismo cartesiano, dal pensiero di illuministi e storicisti, la cultura liberale ha raccolto l'affermazione del metodo della ricerca razionale e ha sviluppato le tendenze antidogmatiche e anticonformiste, la propensione alla tolleranza e al pluralismo, la rivendicazione della libertà di discussione, di critica, di dissenso. «Rinunziando al possesso di ogni verità definitiva, ripudiando ogni aspettativa di soluzioni finali, la cultura liberale ha attribuito al metodo della ricerca razionale una validità preminente rispetto ai risultati cui di volta in volta essa perviene e ha diffuso una mentalità sperimentativa e, al limite, scettica: nella mentalità liberale, l'affermazione del

primato razionale dell'uomo è accompagnata e condizionata dall'accettazione della sua incolmabile ignoranza. Ciò che si può apprendere nel corso di una vita sarà sempre assai meno di ciò che resterà ignoto, quindi l'essenziale è lasciar sempre aperta la possibilità di future correzioni»[14].

Ritornando a Popper, non c'è dubbio che il suo pensiero epistemologico-politico si inserisce in questa tradizione e ne costituisce un momento significativo. C'è però un limite nella sua posizione (come in qualunque tentativo di dare una fondazione soltanto epistemologica del liberalismo o della democrazia liberale). Il limite consiste in ciò: che il pensiero liberale presuppone alcuni valori (in primo luogo la pari dignità degli uomini, ovvero l'attribuzione a tutti gli uomini di alcuni valori fondamentali) che non sono ricavabili dalla scienza. Come ha opportunamente osservato Francesco Barone a proposito della posizione di Popper, non si può non rilevare quante "credenze" siano implicite nell'estensione del "razionalismo critico" al mondo sociale e politico: dalla padronanza che l'uomo ha di sé e del suo destino, all'autodeterminazione dei suoi fini, all'impossibilità della felicità, alla concezione degli individui come veri attori della storia, ecc. «Sono credenze assai sennate e che molti si sentono di condividere. Ma sono pur sempre credenze, frutto di una particolare *Weltauffassung*, di una specifica concezione e valutazione dell'uomo e del mondo. Non derivano da una semplice descrizione dell'uso ragionevole della ragione, di ciò che la ragione *è*, bensì da una opzione di fondo su ciò che la ragione e l'uomo *devono* essere. E non l'uomo in genere, bensì il singolo individuo. Sono quindi credenze legate a una particolare assiologia»[15]. Del resto, anche l'*ingegneria sociale* di Popper non è qualcosa di neutro, bensì è uno strumento per realizzare determinate esigenze e determinati valori. Allo stesso modo la "società aperta" che Popper auspica non è *soltanto* la conseguenza della sua opzione per il "razionalismo critico" (come invece egli adombra nel XXIV capitolo della *Società aperta*). Quell'opzione presuppone in realtà la fede nella pari dignità di tutti gli uomini, nel valore di ogni singolo uomo. Fede che non è ricavabile dalla scienza (la quale, peraltro, non si occupa né di fedi né di valori), bensì è ricavabile soltanto da qualcosa di extra-razionale: sia che si tratti del mito platonico degli uomini fratelli perché nati dalla terra, o del mito cristiano che li fa fratelli perché figli di un unico padre, o di qualche altro mito[16]. Del resto, lo stesso Popper ha avuto occasione di affermare che «i singoli individui umani sono disuguali sotto molti aspetti. Ma ciò non è in contrasto con l'esigenza che tutti siano trattati allo stesso modo, che tutti abbiano uguali diritti. L'eguaglianza dinanzi alla legge non è un fatto, è un'istanza politica che riposa

su una scelta morale»[17].

Un'affermazione, questa difficilmente confutabile, e che rimanda a quella giusta insistenza di Popper, che abbiamo visto all'inizio, sui princìpi o valori che devono diventare una «tradizione vivente», perché soltanto essi possono assicurare la vitalità e quindi la sopravvivenza della società liberal-democratica.

1. K. POPPER, *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan, London 1969, trad. it. *Congetture e confutazioni*, il Mulino, Bologna 1977, pp. 594-597.
2. K. POPPER, *The Open Society and its Enemies*, Routledge and Kegan, London 1945, trad. it. *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma 1973, I, pp. 177-178.
3. *Ivi*, p. 360.
4. H. MARCUSE, K. POPPER, *Rivoluzione o riforme? Un confronto*, Armando, Roma 1979, pp. 44-46.
5. K. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, cit., I, pp. 181-182.
6. K. POPPER, *The Poverty of Historicism*, Lowe and Brydone, London 1957, trad. it., *Miseria dello storicismo*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 139.
7. K. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, cit., II, pp. 312-313.
8. M. PERA, *I fondamenti epistemologici della società aperta*, in AA.VV., *La sfida di Popper*, Armando, Roma 1981. Da questo saggio di Pera ho ripreso alcuni spunti.
9. *Ivi*, p. 20.
10. K. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, cit., II, pp. 170-171.
11. M. PERA, *I fondamenti epistemologici della società aperta*, cit., p. 21.
12. E. CASSIRER, *The Myth of the State* (1946), trad. it. *Il mito dello Stato*, Longanesi, Milano 1950, pp. 204 e 206.
13. *Ivi*, p. 200.
14. V. ZANONE, *Il liberalismo moderno*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. VI, UTET, Torino 1972, p. 195.
15. F. BARONE, *Le "ragioni" della società aperta*, in AA.VV., *La sfida di Popper*, cit., p. 38.
16. *Ivi*, p. 41.
17. H. MARCUSE, K. POPPER, *Rivoluzione o riforme?*, cit., p. 63.

2.
Von Hayek. La società libera

1. Il concetto di libertà

FRIEDRICH VON HAYEK (1899/1992) definisce la libertà individuale o personale come quella condizione in cui un uomo non è soggetto alla coercizione esercitata da un altro o da altri uomini. La libertà presuppone quindi che l'individuo abbia una propria sfera privata e che l'ambiente intorno a lui sia tale da non permettere a nessuno d'interferirvi. Ne discende che il compito di una politica di libertà deve essere quello di ridurre al minimo la coercizione e i suoi dannosi effetti[1].

Per intendere appieno questa definizione di libertà è necessario avere ben chiaro che cosa si debba intendere per coercizione. Essa, dice Hayek, consiste nel controllo di un individuo sull'ambiente o sulle attività di un altro individuo, il quale, per evitare mali peggiori, è costretto ad agire non in base a un piano coerente che si è prefisso, ma a servire i fini di un altro. La coercizione trasforma un uomo da essere pensante e utile in un semplice strumento per la realizzazione dei fini di un altro.

L'azione libera, con cui un individuo persegue i propri obiettivi con i mezzi che l'intelletto gli suggerisce, deve fondarsi invece su una sfera in cui le circostanze non siano modellate da altri in modo tale da mettere l'individuo in condizione di poter fare solo le scelte indicate dagli altri[2].

La libertà definita in questo modo non può essere identificata né con la libertà politica né con la ricchezza. Non può essere identificata con la libertà politica in primo luogo perché quest'ultima presuppone la libertà civile, senza la quale essa non sarebbe vera libertà, e in secondo luogo perché un popolo che sia libero solo nel senso della partecipazione alla scelta del proprio governo non è, necessariamente, un popolo di uomini liberi («Forse – dice Hayek – l'aver visto milioni di uomini votarsi all'assoluta dipendenza da un tiranno ha fatto capire

alla nostra generazione che scegliere il proprio governo non garantisce, necessariamente, la libertà. Inoltre diverrebbe inutile discutere il valore della libertà se qualsiasi regime approvato dal popolo fosse per definizione un regime di libertà»)[3]. Ma anche la libertà e la ricchezza sono due cose diverse. Infatti, il cortigiano che vive in mezzo al lusso ma che deve sempre essere agli ordini del suo principe, può essere assai meno libero di un povero contadino o artigiano che non ha molte possibilità materiali. Allo stesso modo, un generale o un manager possono esercitare poteri enormi, eppure, rispetto al più miserabile contadino o pastore, sono forse meno liberi, perché tenuti a cambiare i loro progetti e le loro intenzioni al cenno di un superiore. «Nel significato in cui noi usiamo la parola – spiega ancora Hayek – il vagabondo senza un soldo che vive precariamente di mezzucci, è certo più libero della recluta militare con tutta la sua sicurezza e relativi comodi»[4].

Hayek sa bene che la sua concezione della libertà è una concezione puramente negativa, in quanto essa, come la pace e la giustizia, fa riferimento all'assenza di un male (in questo caso la coercizione), cioè a una condizione che offre delle possibilità senza tuttavia fornire dei vantaggi precisi[5]. Ma proprio in tale concezione negativa egli vede l'ispirazione più profonda e più autentica del liberalismo. È significativo, a questo proposito, che egli abbia sostenuto che nella storia del liberalismo bisogna distinguere accuratamente fra due diverse tradizioni, anche se esse si sono combinate insieme in varia misura. La prima tradizione ha avuto la sua manifestazione classica nella seconda metà del Seicento e nel secolo successivo, come insieme dei princìpi socio-politici dei *whigs* inglesi; la seconda tradizione (di tipo "costruttivistico", dice Hayek) si è manifestata nel continente europeo.

Questi due filoni di pensiero (che costituirono gli elementi principali di quello che nell'Ottocento fu poi chiamato liberalismo) convergevano su alcuni postulati essenziali – quali la libertà di pensiero, di parola e di stampa – in misura sufficiente per dar vita a un'opposizione comune contro le correnti conservatrici e autoritarie, e di conseguenza per apparire come parti di un unico movimento. La maggioranza dei suoi fautori professava inoltre una qualche credenza nella libertà di azione dell'individuo e in una qualche sorta di eguaglianza di tutti gli uomini. Un'analisi più attenta mostra tuttavia come l'accordo fosse in parte meramente verbale, giacché i termini-chiave – "libertà" ed "eguaglianza" – venivano impiegati in accezioni alquanto differenti. Infatti per la più antica tradizione inglese il valore supremo era costituito dalla libertà individuale intesa

come protezione mediante la legge contro ogni forma di coercizione arbitraria, mentre nella tradizione continentale veniva attribuito il massimo rilievo alla rivendicazione del diritto per ciascun gruppo di autodeterminare la propria forma di governo. Ciò condusse assai presto ad associare – e quasi identificare – il movimento liberale continentale con il movimento per la democrazia, che affrontava un problema diverso da quello che era stato centrale nella tradizione liberale di tipo inglese[6].

Dovremo ritornare sul rapporto liberalismo-democrazia, così come esso viene caratterizzato nella concezione di von Hayek (il quale distingue rigorosamente fra i due concetti e fra le strumentazioni socio-politiche che essi sottendono). Ora, però, dobbiamo approfondire quello che il pensatore austriaco considera il nucleo più profondo e vitale del liberalismo: la libertà intesa come protezione mediante la legge contro ogni forma di coercizione arbitraria. È evidente, in questa formulazione, un doppio riferimento allo Stato: da un lato esso deve essere il più possibile limitato, nel senso che deve intervenire il meno possibile nella vita degli individui (e infatti Hayek considera Humboldt una delle voci più pure e profonde del liberalismo); ma dall'altro lato esso ha un ruolo fondamentale, nel senso che deve garantire attraverso le leggi, cioè attraverso norme generali e astratte, la coesistenza e il libero esplicarsi delle libertà individuali, al riparo da qualunque intromissione, da qualunque parte essa venga. Lo Stato, in altre parole, deve garantire a ciascuno una sfera privata assolutamente libera: libera sia dalle intromissioni degli altri individui, sia dalle intromissioni dello Stato stesso. «Molti – dice von Hayek – sono i gradi della coercizione, dal caso limite del padrone sugli schiavi o del tiranno sul cittadino, dove l'illimitato potere di punire implica la completa sottomissione alla volontà del padrone, fino ai casi di minaccia individuale d'infliggere un male a cui il minacciato preferirebbe qualsiasi altra cosa»[7]. La soluzione trovata dagli uomini a questi problemi si basa sul riconoscimento di norme generali che regolano le condizioni in cui gli oggetti e le circostanze diventano parte della sfera garantita di una persona. L'accettazione di tali norme – la cui esecuzione deve essere affidata allo Stato – permette a ogni consociato di veder determinato il contenuto della propria sfera garantita, e di riconoscere cosa le compete e cosa no[8]. È evidente che, in questo modo, la coercizione non viene eliminata: essa viene infatti trasferita allo Stato, il quale deve assicurare la coesistenza delle sfere private individuali e impedire qualunque violazione di tale coesistenza regolata da norme generali note a tutti. Ma è altrettanto evidente che questa è l'unica

strada che può ridurre al minimo la coercizione: sia perché le leggi mi garantiscono la mia sfera di libertà individuale, al riparo dalle intromissioni degli altri, sia perché lo Stato stesso non è superiore alle leggi, ma è limitato a sua volta da queste, che esso deve tutelare e attuare (Stato di diritto). «Ciò che distingue una società libera da una senza libertà – dice von Hayek – è che, nella prima, ciascun individuo ha una sua sfera privata riconosciuta e ben chiaramente distinta dalla sfera pubblica, e che al soggetto privato non si possono impartire ordini, ma ci si aspetta da lui solo che obbedisca alle norme ugualmente applicabili a tutti»[9].

Hayek difende con la più grande enfasi la concezione della libertà sotto la legge, perché essa significa che, quando obbediamo alle leggi, intese come norme generali e astratte, noi non siamo soggetti alla volontà di altri, e pertanto siamo liberi. In quanto il legislatore non conosce tutti i casi individuali cui la legge sarà applicata (così come il giudice che la applica non ha nessuna possibilità di scelta nel tirare le conclusioni), e in quanto le leggi vengono applicate sia a chi le emana sia a chi le riceve – cioè ai governanti come ai governati – sicché nessuno ha il potere di accordare deroghe, si può senz'altro affermare che sono le leggi che governano e non gli uomini[10]. Solo il governo delle leggi può garantire a tutti gli individui la loro giusta sfera di libertà e impedire che molti o pochi prevarichino sugli altri.

2. Libertà intellettuale e libertà economica

Un altro aspetto essenziale della concezione di von Hayek è che quando egli parla di libertà la intende sia nel senso spirituale, intellettuale e culturale (libertà di pensiero, di parola e di stampa), sia nel senso socio-economico (libertà di azione). Queste due dimensioni sono per lui assolutamente inscindibili, ed è su questo nesso indissolubile che egli ci invita a riflettere.

Per quanto riguarda la prima libertà, la maggior parte degli studiosi e degli scienziati sa bene che noi non possiamo progettare il progresso delle conoscenze, che nel viaggio nell'ignoto – com'è appunto la ricerca – dipendiamo in larga misura dal capriccio del genio individuale e degli avvenimenti, e che il progresso scientifico è il risultato di una combinazione tanto di concetti quanto di abitudini e di circostanze prodotte dalla società, il risultato tanto di casi fortuiti quanto di uno sforzo sistematico.

Poiché siamo consapevoli del fatto che i nostri progressi nella sfera intellettuale nascono spesso dall'imprevedibile e dal caso, siamo portati a sopravvalutare in questo campo l'importanza della libertà e a sottovalutarla nell'ambito dell'azione. «Ma – sottolinea von Hayek – la libertà di ricerca e di opinione e la libertà di parola e di discussione, la cui importanza è universalmente riconosciuta, sono importanti solo nell'ultimo stadio del processo in cui vengono scoperte nuove verità. Esaltare il valore della libertà intellettuale a detrimento della libertà di agire equivarrebbe a considerare il cornicione da solo come se fosse tutto l'edificio. Abbiamo idee nuove da discutere e visuali diverse da adattare l'una all'altra, perché quelle idee e quelle visuali nascono dagli sforzi fatti in tutte le nuove circostanze dagli individui che nei loro compiti concreti usano i nuovi strumenti e le nuove forme d'azione che hanno appreso»[11]. E ancora:

Tutte le argomentazioni a sostegno della libertà intellettuale valgono anche per la libertà di fare, vale a dire per la libertà d'azione. Le svariate esperienze, da cui sorgono le differenze di opinione che, a loro volta, danno origine allo sviluppo intellettuale, sono il risultato delle diverse scelte d'azione compiute da diverse persone in circostanze diverse. Così come per la sfera intellettuale, anche in quella materiale la concorrenza è il mezzo più efficace per scoprire il modo migliore di raggiungere i fini umani. Soltanto là dove sia possibile sperimentare un gran numero di modi diversi di fare le cose si otterrà una varietà di

esperienze, di conoscenze e di capacità individuali tale da consentire, attraverso la selezione ininterrotta delle più efficaci tra queste, un miglioramento costante. E poiché l'azione è la fonte principale delle conoscenze individuali, su cui poggia il processo sociale di avanzamento del sapere, le ragioni della libertà di azione sono altrettanto forti di quelle della libertà di opinione. E infine, in una società moderna fondata sulla divisione del lavoro e sul mercato, la maggior parte delle nuove forme d'azione sorgono nell'ambito economico[12].

Di qui il nesso inscindibile fra liberalismo politico e liberalismo economico. I due liberalismi sono assolutamente inseparabili e qualunque distinzione fra essi (sul tipo di quella elaborata da Croce fra "'liberalismo"' e "liberismo") deve, secondo Hayek, essere respinta. Da un lato, infatti, il principio fondamentale per cui l'intervento coercitivo dell'autorità statale deve limitarsi a imporre il rispetto delle norme generali di condotta lecita toglie al governo il potere di dirigere e controllare le attività economiche degli individui. «Se così non fosse, il conferimento di tali facoltà darebbe al governo un potere sostanzialmente arbitrario e discrezionale che si risolverebbe in una limitazione di quelle libertà di scelta degli obiettivi individuali che tutti i liberali vogliono garantire. La libertà nella legge implica la libertà economica, mentre il controllo economico rende possibile – in quanto controllo dei mezzi necessari alla realizzazione di tutti i fini – la restrizione di tutte le libertà»[13]. Dall'altro lato, l'importanza che la teoria liberale annette alle norme di condotta lecita poggia sull'idea che esse siano una condizione essenziale per mantenere un ordine, autogenerantesi e spontaneo, nelle azioni dei diversi individui e gruppi, ciascuno dei quali persegue i propri fini in base alle proprie cognizioni.

Hayek fa riferimento a questo proposito ai grandi fondatori settecenteschi della teoria liberale, David Hume e Adam Smith, i quali non postulavano un'armonia naturale degli interessi, ma sostenevano piuttosto che i divergenti interessi dei diversi individui potevano essere conciliati dall'osservanza di norme di condotta appropriate: ovvero, secondo le parole del loro contemporaneo J. Tucker, che «il motore universale della natura umana – l'amor di sé – può essere indirizzato in modo tale […] da promuovere, mediante quegli stessi sforzi che compie nel proprio interesse, l'interesse pubblico». In Hume e in Smith la concezione del diritto e la teoria del meccanismo di mercato erano strettamente connesse in quanto essi comprendevano che soltanto il riconoscimento di certi princìpi giuridici – in primo luogo l'istituto della proprietà privata e l'obbligo di osservare gli impegni contrattuali – poteva

garantire un adattamento reciproco delle azioni dei singoli individui, tale che ognuno potesse avere una buona probabilità di realizzare il particolare obiettivo che si era prefissato[14]. In questo quadro la funzione delle norme di condotta era dunque non già quella di organizzare gli sforzi individuali per il conseguimento di obiettivi specifici e concordati, bensì solo quella di assicurare un ordine globale delle azioni nel cui ambito ciascuno potesse trarre il massimo profitto, nel perseguimento dei propri fini personali, dagli sforzi degli altri. «Il grande vantaggio di un simile ordine autogenerantesi – spiega Hayek – era visto non soltanto nel fatto ch'esso lasciava gli individui liberi di perseguire i propri fini, egoistici o altruistici che fossero, ma anche nel fatto che esso rendeva possibile utilizzare esperienze nate da diverse e particolari circostanze, frammentate e disperse nello spazio e nel tempo, che potevano esistere unicamente come esperienze dei differenti individui e non avrebbero potuto in nessun modo essere unificate da una qualche singola autorità dirigente. Ed era questa utilizzazione di tante esperienze particolari, maggiore di quella che sarebbe stata possibile sotto qualsiasi forma di direzione centralizzata dell'attività economica, che avrebbe consentito una produzione sociale globale molto grande»[15].

Il mercato, dunque, non è solo quello spazio sociale in cui gli imprenditori, sotto lo stimolo della concorrenza, si sforzano continuamente di abbattere i costi di produzione e di vendere sempre più a buon mercato merci e servizi; esso è anche, e soprattutto, lo strumento che genera un flusso incessante e sempre crescente di esperienze e di informazioni, che non sarebbe possibile ottenere in altro modo. Grazie a queste esperienze e a queste informazioni, gli operatori possono ideare e realizzare nuove combinazioni produttive, cioè possono innovare continuamente sia gli strumenti nonché le forme di organizzazione della produzione, sia la quantità delle merci e dei servizi.

Questo ruolo del mercato, sottolinea Hayek, è stato ampiamente sottovalutato dalla grande maggioranza degli studiosi di scienze sociali, poiché essi hanno concepito il sapere solo come la somma delle conoscenze scientifiche disponibili in un dato momento, organizzate e codificate dagli scienziati. Senonché questa concezione del sapere è angusta e inadeguata, in quanto «esiste senza dubbio un corpo di conoscenze molto importanti, ma non organizzate, che non possono essere considerate scientifiche, nel senso di conoscenze di leggi generali: [esse sono] le conoscenze delle circostanze particolari di tempo e di luogo»[16]. Sono proprio queste conoscenze che vengono fornite dal mercato, e che vengono utilizzate dagli operatori per le nuove combinazioni produttive. Questo meccanismo contribuisce da un lato potentemente alla crescita della ricchezza

sociale, e dall'altro lato fornisce sempre nuovi materiali e nuovi stimoli al sapere scientifico strettamente inteso.

Tutti gli indirizzi di pensiero (*in primis*, quelli socialistici), che pretendono di «ricostruire» e di «pianificare» la società, disconoscono questo meccanismo altamente creativo. Tali indirizzi si basano su una «fatale presunzione»[17], che porta a un vero e proprio «abuso della ragione»[18]. La «fatale presunzione» consiste nell'illusione che la mente umana possa conoscere tutte le variabili del processo economico-sociale, e che possa utilizzarle secondo un modello o un piano consapevolmente elaborato dalla mente umana stessa. Nulla di più illusorio, secondo Hayek (e tutti gli esperimenti pianificatori portano al regresso economico e alla penuria). Infatti, egli dice, a differenza di quel che avviene nelle scienze fisiche, in economia e in altre discipline che si occupano di fenomeni sostanzialmente complessi, gli aspetti degli avvenimenti di cui tener conto, sui quali possiamo avere dei dati quantitativi, sono necessariamente limitati e possono non comprendere quelli importanti. «Mentre nelle scienze fisiche si ritiene generalmente, forse a ragione, che qualsiasi fattore importante che determini gli avvenimenti osservati sarà esso stesso direttamente osservabile e misurabile, nello studio dei fenomeni così complessi come il mercato, che dipendono dalle azioni di mille individui, tutte le circostanze che determinano l'esito del processo difficilmente saranno conosciute o misurabili. E mentre nelle scienze fisiche il ricercatore potrà misurare ciò che, servendosi di teorie di prima approssimazione, ritiene importante, nelle scienze sociali spesso viene considerato importante ciò che non può essere misurato»[19].

Il mercato, dunque, è lo strumento potente che permette alla società di progredire continuamente: purché esso non venga distorto e coartato da interventi che ne alterano il movimento spontaneo. Perciò Hayek è ostile non solo ai «pianificatori» (quali che siano le loro premesse ideologico-politiche), ma anche alle distorsioni che le posizioni di monopolio introducono nel mercato stesso. Di qui l'ispirazione antimonopolistica del liberalismo hayekiano, e la sua difesa del frazionamento della ricchezza e della libera concorrenza[20].

3. Liberalismo ed eguaglianza; liberalismo e democrazia

Quando Hayek parla di libera concorrenza e critica qualunque posizione di monopolio, egli non pensa soltanto ai monopoli industriali, bensì anche ai privilegi che alcune società democratiche di massa concedono ai sindacati operai, i quali diventano istituzioni cui la legge riconosce la facoltà di impiegare la coercizione in modi non consentiti a nessun altro. «Questa posizione dei sindacati operai – afferma von Hayek – ha reso largamente inoperante in materia di determinazione dei salari il meccanismo di mercato, ed è più che dubbio che un'economia di mercato possa continuare a sussistere quando la determinazione concorrenziale dei prezzi non vale anche per i salari»[21].

Allo stesso modo von Hayek, mentre è favorevole a provvedimenti di sostegno agli indigenti, agli sfortunati, agli invalidi, agli istituti sanitari, ecc., e anzi afferma che «non c'è ragione perché, con il generale aumento della ricchezza, non aumenti anche il volume di queste attività di puri e semplici servizi», è decisamente contrario, invece, a qualunque organizzazione assistenzialistica della società che sia basata su una ridistribuzione del reddito a favore di ceti e gruppi sociali. A questo proposito egli ritiene che sia necessaria un'importante distinzione tra due diversi modi di concepire la sicurezza: nel senso che, egli dice, «c'è una limitata sicurezza che può essere realizzata per tutti e che pertanto non è un privilegio, e una sicurezza assoluta che, in una società libera, non può essere garantita a tutti. La prima è la sicurezza contro le privazioni fisiche gravi, la certezza di un minimo di mezzi di sussistenza per tutti; la seconda è la certezza di un dato livello di vita, che si determina mettendo a confronto il livello di vita di cui godono gli uni con quello di cui godono gli altri. La distinzione da fare, quindi, è tra la sicurezza di un reddito minimo uguale per tutti e la sicurezza di un particolare reddito che si ritiene che una persona dovrebbe avere»[22].

Il fatto è che, per Hayek, il liberalismo si preoccupa della giustizia commutativa, ma non di quella cosiddetta distributiva o, secondo un'espressione largamente diffusa, della "giustizia sociale" (che è invece la preoccupazione dei socialisti). Il motivo per cui l'ideale della giustizia distributiva dev'essere rifiutato dai liberali coerenti è, secondo Hayek, duplice: per un verso non esistono princìpi generali di giustizia distributiva universalmente riconosciuti e accettati, né è possibile dedurli razionalmente; per un altro verso, anche se fosse possibile raggiungere un accordo su princìpi del genere, essi non potrebbero

trovare applicazione in una società in cui gli individui siano liberi di impiegare le loro cognizioni e capacità per il conseguimento di fini privati. «Per garantire specifici vantaggi ai privati quale compenso dei loro meriti (comunque essi siano valutati) sarebbe necessario infatti un tipo di ordine sociale completamente differente da quell'ordine che prenderebbe spontaneamente corpo qualora gli individui fossero vincolati solo dalle norme generali della condotta lecita: un ordine (meglio sarebbe dire un'organizzazione) in cui gli individui fossero posti al servizio di una comune e unitaria gerarchia di fini, e dove si chiedesse loro di fare ciò che è necessario nella prospettiva di un programma autoritario»[23]. Ma si tratterebbe, com'è ovvio, di un ordine o di un'organizzazione illiberale per definizione.

Il liberalismo, dunque, esige soltanto che lo Stato, nel determinare le condizioni entro le quali gli individui agiscono, fissi le medesime norme formali per tutti. Perciò esso si oppone a ogni privilegio sancito per legge, a qualsiasi iniziativa governativa che conceda vantaggi speciali ad alcuni senza offrirli a tutti. Ne discende che la società liberale non può essere una società egualitaria, poiché, essendo gli individui molto differenti tra loro sia per conoscenze e capacità personali che per il particolare ambiente sociale in cui si trovano a vivere, un trattamento eguale all'interno delle medesime leggi generali produrrà necessariamente posizioni differentissime per le diverse persone. «In altre parole, il liberalismo si limita a domandare che la procedura, ovvero le regole del gioco da cui vengono determinate le posizioni relative dei diversi individui, sia equa (o perlomeno non iniqua), ma non che siano equi anche i risultati particolari che deriveranno da questo processo per i singoli individui, poiché questi risultati dipenderanno sempre, in una società di uomini liberi, oltre che dalle azioni degli individui medesimi, da numerose altre circostanze che nessuno è in grado di determinare né di prevedere nella loro totalità»[24]. Eventuali correttivi di questo meccanismo devono essere assai circoscritti, e quindi tali da non inceppare il meccanismo stesso. Sicché, se si può pensare di attuare, con fondi pubblici, un sistema educativo universale che ponga tutti i giovani indistintamente ai piedi di quella scala che in seguito ognuno, a seconda delle proprie capacità, potrà salire, non si può pensare, invece, di manipolare profondamente l'ambiente sociale in cui i singoli individui operano, poiché ciò sarebbe incompatibile con l'idea liberale di libertà. Il che significa, però, che la cosiddetta "eguaglianza delle opportunità" incontra dei limiti precisi e invalicabili, dovuti alle inevitabili differenze degli ambienti di appartenenza dei singoli[25].

In questo quadro von Hayek imposta, con grande coerenza, anche il rapporto fra liberalismo e democrazia. L'eguaglianza di fronte alla legge – egli dice – (che è l'unica eguaglianza riconosciuta e rivendicata dal liberalismo) implica l'esigenza che anche nel fare le leggi tutti gli uomini abbiano una parte eguale. Questo è il punto d'incontro fra liberalismo e movimento democratico. Ma la coincidenza finisce qui, perché diversi sono gli obiettivi di liberalismo e democrazia. Il liberalismo, infatti, si preoccupa soprattutto di limitare i poteri coercitivi dello Stato, siano essi o no democratici, mentre il democratico intransigente conosce un unico limite ai pubblici poteri: l'opinione della maggioranza. Ancora: dal punto di vista del liberale è bene che solo quanto è accettato dalla maggioranza diventi legge, ma non è da credere che questa circostanza la renda una buona legge. Infatti il liberale cerca di persuadere la maggioranza a osservare taluni princìpi (liberali), e accetta il principio del governo della maggioranza solo come un metodo di decisione, non come un criterio assoluto per stabilire quale contenuto la decisione debba avere; al democratico dottrinario, invece, il solo fatto che la maggioranza voglia qualcosa basta per considerare buono ciò che essa vuole: per lui la volontà della maggioranza determina non solo cos'è la legge, ma altresì cos'è una buona legge[26]. «Il liberalismo – dice ancora Hayek – si interessa alle funzioni del governo e, in particolare, alla limitazione dei suoi poteri. Per la democrazia il problema centrale è invece quello di chi debba dirigere il governo. Il liberalismo esige che ogni potere – e quindi anche quello della maggioranza – sia sottoposto a limiti. La democrazia giunge invece a considerare l'opinione della maggioranza come il solo limite ai poteri governativi. La diversità tra i due princìpi emerge nel modo più chiaro se si pone mente ai rispettivi opposti: per la democrazia il governo autoritario, per il liberalismo il totalitarismo»[27].

Da tutto ciò discende con evidenza che la democrazia per Hayek è essenziale come metodo, non come fine. Rifacendosi a Tocqueville, egli sottolinea infatti che la democrazia è l'unico strumento efficace per educare la maggioranza, in quanto la democrazia è soprattutto un processo di formazione dell'opinione pubblica. Il suo maggior vantaggio non sta quindi nella sua immediata capacità di scelta dei governanti, ma nel far partecipare attivamente alla formazione dell'opinione la maggior parte della popolazione, e quindi nel permettere la scelta fra una vasta gamma di individui. Sotto questo profilo si può senz'altro ammettere che la democrazia non sempre pone il potere nelle mani dei più saggi e dei più capaci (e la realtà ce lo mostra, purtroppo, fin troppo spesso), e che, in qualsiasi momento, l'azione di un governo di *élite* potrebbe essere, nel suo

insieme, più benefica; e tuttavia, per i motivi detti, questa ammissione non può impedirci di continuare a preferire la democrazia. «Così come è vero di quelli della libertà, gli effetti benefici della democrazia appariranno solo col tempo, mentre le sue realizzazioni più immediate possono benissimo essere inferiori a quelle di altre forme di governo»[28].

Una volta accolta la democrazia all'interno del liberalismo, Hayek non si stanca di ripetere che il modo in cui il liberale concepisce il funzionamento della democrazia è del tutto peculiare. L'idea, infatti, che il governo debba essere guidato dall'opinione della maggioranza ha senso solo se quell'opinione è realmente indipendente dal governo stesso, poiché l'ideale liberale di democrazia è basato sul convincimento che l'indirizzo politico che sarà seguito dal governo debba emergere da un processo spontaneo e non manipolato. L'ideale liberale di democrazia presuppone quindi l'esistenza di vaste sfere indipendenti dal controllo della maggioranza, entro le quali si formano le opinioni individuali. Questa è la ragione, dice Hayek, per cui la causa della democrazia e la causa della libertà di parola e di discussione sono inseparabili[29]. Da ciò discende che l'idea ultrademocratica che gli sforzi di tutti debbano essere guidati incondizionatamente dall'opinione della maggioranza o che la società sia tanto migliore quanto più si conforma ai princìpi comunemente accettati dalla maggioranza, è un vero e proprio capovolgimento del principio attraverso il quale si è sviluppata la civiltà; se quell'idea diventasse un principio generalmente accolto, provocherebbe il ristagno, se non la decadenza della civiltà medesima. «Il progresso – dice Hayek – è fatto dai pochi che convincono i più. Le nuove opinioni devono pur apparire in qualche luogo prima di diventare le opinioni della maggioranza. Non esiste alcuna esperienza della società che non sia stata prima l'esperienza di pochi individui»[30]. Di qui, per la concezione liberale, il ruolo fondamentale, e le responsabilità, degli intellettuali e della cultura: nel pensare in modo indipendente e originale, nel proporre idee nuove e soluzioni nuove. «Per gli intellettuali – proclama solennemente Hayek – inchinarsi a una convinzione solo perché sostenuta dalla maggioranza, è un tradimento non solo della loro particolare missione, ma dei valori stessi della democrazia»[31]. Ed è inutile aggiungere che qui il pensatore austriaco ha in mente la democrazia liberale, incentrata sull'autonomia e sulla creatività degli individui, e non la democrazia populistica, col suo culto della maggioranza, che si trasforma spesso in conformismo e servilismo.

1. F. VON HAYEK, *La società libera*, cit., pp. 30-31; Rubbettino, p. 69.
2. *Ivi*, p. 40; Rubbettino, p. 84.
3. *Ivi*, p. 32; Rubbettino, p. 74.
4. *Ivi*, pp. 36-37; Rubbettino, p. 81.
5. F. VON HAYEK, *Liberalismo*, cit., p. 987 a; Rubbettino, p. 24.
6. *Ivi*, pp. 982 b-983 c; Rubbettino, pp. 24-25.
7. F. VON HAYEK, *La società libera*, cit., p. 164; Rubbettino, p. 258.
8. *Ivi*, p. 166; Rubbettino, p. 261.
9. *Ivi*, p. 240; Rubbettino, p. 389.
10. *Ivi*, pp. 180-181; Rubbettino, p. 283.
11. *Ivi*, p. 54; Rubbettino, p. 104.
12. F. VON HAYEK, *Liberalismo*, cit., p. 993; Rubbettino, p. 62.
13. *Ivi*, p. 987 a; Rubbettino, p. 41.
14. *Ivi*, p. 988 a; Rubbettino, p. 46.
15. *Ivi*, p. 988 b; Rubbettino, p. 46.
16. F. VON HAYEK, *Conoscenza, mercato, pianificazione*, il Mulino, Bologna 1988, p. 280.
17. Questo è il titolo di un importante libro di F. VON HAYEK, *The Fatal Conceit*, Routledge, London 1988.
18. Cfr. F. VON HAYEK, *The Counter-Revolution of Science. Studies on the Abuse of Reason*, Glencoe 1952, trad. it., *L'abuso della ragione*, Vallecchi, Firenze 1967; nuova edizione Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.
19. F. VON HAYEK, *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Armando, Roma 1988, p. 33.
20. F. VON HAYEK, *Liberalismo*, cit., p. 992; Rubbettino, p. 47.
21. *Ivi*, p. 992 a; Rubbettino, p. 59.
22. F. VON HAYEK, *La società libera*, cit., pp. 292-294; Rubbettino, p. 466. Non si può non rilevare che quando Hayek dice che bisogna garantire «la sicurezza di un reddito minimo uguale per tutti», egli fa una importante concessione agli ideali di solidarietà e di giustizia sociale propugnati dagli indirizzi socialisti e democratici. Su questa importante questione si veda l'eccellente saggio di L. PELLICANI, *La grande società di Hayek. Un esame critico*, in «Modernizzazione e sviluppo. Quaderni del Centro Gino Germani», 1997, n. 1-2, pp. 7-16. Cfr. Anche R. CUBEDDU, *Il liberalismo della Scuola austriaca*, Morano, Napoli 1992, e S. MAFFETTONE, *Fondamenti filosofici del liberalismo*, in D. DWORKIN, S. MAFFETTONE, *I fondamenti del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 162 e ss.
23. F. VON HAYEK, *Liberalismo*, cit., p. 990 a; Rubbettino, p. 51.
24. *Ibidem*; Rubbettino, p. 52.
25. Un'impostazione radicalmente diversa da quella di Hayek è stata sostenuta da I. RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.) 1971, trad. it., *Una teoria della giustizia*, Milano 1982. Rawls – la cui preoccupazione è quella di realizzare una maggiore giustizia sociale, o piuttosto di fondare uno Stato giusto – parte da due assiomi. Il primo, di ispirazione liberale, suona così: «ciascun individuo possiede un eguale diritto a una libertà di base la più estesa possibile, compatibile con altrettanta libertà per gli altri»; il secondo (che muove da preoccupazioni di giustizia distributiva) dice: «le disuguaglianze sociali ed economiche debbono essere strutturate in modo da essere *a*) volte al vantaggio dei meno favoriti, e *b*) connesse a posizioni e cariche accessibili a tutti in condizioni di equa eguaglianza di opportunità». Come ha rilevato N. Matteucci (*Un'utopia senza politica*, in «Il Mulino», 1982, n. 1, pp. 133 ss.), il limite principale della costruzione teorica di Rawls consiste nel fatto che egli non si pone mai il problema dei concreti strumenti coi quali realizzare il proprio ideale di giustizia distributiva, ovvero non si pone mai il problema dello Stato nel suo concreto operare. (Inoltre la costruzione teorica di Rawls non è priva di ambiguità, imprecisioni, oscurità, ecc., in punti fondamentali: su ciò cfr. il bel saggio di P. COMANDUCCI, *Il neocontrattualismo nell'etica contemporanea*, in AA.VV., *Teorie etiche contemporanee*, a cura di C.A. Viano, Einaudi Torino 1990). All'opposto R. NOZICK, *Anarchia, Stato e Utopia*, cit., ha teorizzato lo «Stato minimo», e, interessato soltanto alla giustizia commutativa, fondata sui contratti fra privati – che lo Stato deve tutelare – ha criticato aspramente qualunque forma di giustizia distributiva («La tassazione dei

guadagni di lavoro è sullo stesso piano del lavoro forzato»). Anche la costruzione teorica di Nozick pone più problemi di quanti ne risolva, e non possiede la ricchezza di contenuti socio-politici e di riferimenti storici nonché il rigore concettuale dell'opera di Hayek. (Di quest'ultimo si veda anche *Law, Legislation and Liberty*, 1982, trad. it. *Legge, legislazione e libertà*, il Saggiatore, Milano 1986).

26. F. VON HAYEK, *La società libera*, cit., pp. 127-128; Rubbettino, p. 206.
27. F. VON HAYEK, *Liberalismo*, cit., p. 990 a; Rubbettino, p. 59.
28. F. VON HAYEK, *La società libera*, cit., p. 133; Rubbettino, p. 215.
29. *Ibidem*; Rubbettino, p. 215.
30. *Ivi*, p. 134; Rubbettino, p. 216.
31. *Ivi*, p. 140; Rubbettino, p. 224.

3.
Il neo-elitismo di Aron

1. *Élites* e regimi costituzionalpluralistici

La concezione politica di Raymond Aron (1905-1983) è di chiara ispirazione elitistica. Egli stesso, del resto, si richiama esplicitamente a Mosca, a Pareto e a Michels, dei quali dichiara di condividere l'ispirazione di fondo. «L'idea centrale di questi teorici – egli afferma –, espressa nel mio linguaggio, che del resto essi accetterebbero, è che *ogni regime politico è oligarchico*. Tutte le società, direbbero, per lo meno tutte le società complesse, sono governate da un piccolo numero di uomini, i regimi variano secondo il carattere della minoranza che esercita l'autorità. Di più: all'interno stesso dei partiti politici è sempre una minoranza quella che governa»[1]. A questa sorte non sfuggono nemmeno le società democratico-liberali. L'essenza stessa della politica, infatti, è che le decisioni vengano prese *per* e non *dalla* collettività. Chi può credere, del resto, che le decisioni siano prese da tutti? «La sovranità popolare – sottolinea Aron – non significa che la massa dei cittadini prenda essa stessa, direttamente, le decisioni relative alle finanze pubbliche o alla politica estera. È assurdo paragonare i regimi democratici moderni all'idea irrealizzabile di un regime in cui il popolo si governi da sé»[2]. Ma se le cose stanno così, cioè se qualunque regime politico è inevitabilmente oligarchico, è inutile fare del moralismo a questo proposito, scandalizzarsi, perseguire modelli utopistici (tipo "democrazia diretta" di roussoiana-marxiana memoria), ecc. Il punto essenziale è piuttosto quello di sapere come l'oligarchia è costituita, quali sono le regole in base alle quali essa esercita il proprio potere, in che misura è possibile entrarvi e farne parte, qual è per la collettività il prezzo e il profitto di questo dominio[3]. Aron delinea il seguente quadro dei problemi che meritano discussione: «1) In primo luogo: chi fa parte della oligarchia? Chi fa parte della minoranza dominante e

fino a che punto è facile entrarvi? La minoranza che governa è un circolo più o meno aperto o chiuso? 2) Che genere di individui ha la possibilità, in qualsiasi tipo di regime, di accedere ai ranghi del personale politico? 3) Quali sono i privilegi di cui godono i membri della minoranza che governa? 4) Quali sono le garanzie che questo tipo di regime dà ai governati? 5) Chi, in un regime di questo tipo, possiede realmente il potere e che significato ha la nozione, comunemente usata, di "possedere il potere"?»[4].

A questi interrogativi Aron cerca di rispondere, per quanto riguarda i regimi che egli definisce «liberal-costituzionalistici» (sinonimo per lui di «democratico-liberali»), mettendo in luce la profonda trasformazione che essi hanno subito nel passaggio dalla fase liberale alla fase democratico-liberale. Nel XIX, in Gran Bretagna e in Francia, – egli dice – era difficile penetrare nella minoranza governativa quando non si era dalla parte buona della barricata (cioè se non si apparteneva a un ceto sociale privilegiato), a meno che non ci fosse una rivoluzione. Il quadro è poi notevolmente mutato: oggi queste minoranze sono più aperte di quanto non fossero nel secolo scorso, per ragioni che dipendono in parte dalla politica (avvento del suffragio universale, nascita e rafforzamento delle organizzazioni sindacali e dei partiti politici), in parte dalla natura stessa delle società industriali. Infatti, quanto più la struttura economico-sociale si differenzia e si diversifica (a causa del progresso tecnologico), quanto più il sistema di istruzione si allarga, quanto più aumentano le possibilità di selezione e di ascesa sociale, tanto più il regime politico diventa democratico. Quindi, se i regimi costituzional-pluralistici, che si attuano nel quadro della civiltà industriale, non offrono certo a *tutti i* cittadini le stesse possibilità di arrivare ai posti più elevati (in quanto i ceti inferiori restano pur sempre svantaggiati), e quindi non realizzano affatto l'ideale dell'eguaglianza delle possibilità, tuttavia in essi la minoranza politica dirigente non è più chiusa e offre molte vie d'accesso[5]. Aron traccia il seguente bilancio:

Ciò che da un secolo l'esperienza europea va rivelando è la trasformazione del regime [politico] in un dato senso, dal suffragio censuario al suffragio universale, dai parlamenti aristocratici ai parlamenti popolati da eletti del suffragio universale, notabili, professionisti della politica, agitatori di masse. Abbiamo osservato in Europa la modificazione progressiva del personale politico: all'inizio gli eletti erano aristocratici, elementi della grossa borghesia, notabili, uomini di legge; poi sono venuti i professori, e oggi troviamo nelle assemblee, accanto a queste categorie, gli eletti che hanno fatto carriera nei

sindacati, nelle attività professionali, e che rappresentano più direttamente le masse popolari. Questi regimi sono stati contemporanei di una rivoluzione nella vita sociale ed economica che ha avuto come risultato il miglioramento del tenore di vita, la diffusione generale del lavoro e forse più importante di tutto la rottura delle gerarchie tradizionali. Gli individui vivono concentrati nelle città, non sono più inquadrati in élites tradizionali, votano spontaneamente per agitatori di masse o per professionisti della politica[6].

Tutto ciò induce alla conclusione che, se i regimi "costituzional-pluralistici" (o democratico-liberali) sono oligarchici come tutti i regimi politici, lo sono meno, tuttavia, della maggior parte dei regimi conosciuti finora.

Inoltre, è vero che in questi regimi le minoranze economicamente dominanti sono sempre legate in certa misura ai circoli politici dirigenti, ma il fatto più caratteristico di tali regimi è proprio la separazione del potere economico (che peraltro non costituisce un blocco compatto, ma è differenziato al suo interno in settori diversi, con interessi spesso diversi) dal potere politico. Coloro che esercitano le funzioni politiche più importanti non sono gli stessi che detengono le posizioni economiche più importanti. Questo dualismo di *élite* economica e di personale politico ha per Aron (come già per Weber) una grande rilevanza, perché esso comporta una divisione del potere[7], e quindi lascia al cittadino margini di libertà più ampi rispetto ai regimi nei quali potere economico e potere politico sono concentrati nelle stesse mani (come è avvenuto negli Stati totalitari comunisti).

Infine, anche per Aron (come per tutti i pensatori liberali), la difesa dei regimi "costituzionali-pluralistici" (in quanto meno oligarchici degli altri regimi) si fonda non soltanto sulla constatazione delle maggiori *chances* sociali che essi assicurano, ma anche su alcuni valori o princìpi che essi realizzano: oltre alla libertà, la sicurezza e la legalità. «I regimi pluripartitici – egli dice infatti – derivano dai regimi costituzionali o liberali, e vogliono mantenere i valori del liberalismo nell'ambito di una politica divenuta democratica. Il potere dev'essere esercitato in conformità a precise norme, i diritti degli individui devono essere rispettati, e i governanti devono avere abbastanza autorità per poter agire in modo efficace»[8].

2. Solo un regime democratico-liberale è laico

Il fatto che Aron usi i termini “regimi costituzional-pluralistici” e “regimi pluripartitici” come sinonimi, mostra subito l’importanza che egli attribuisce ai partiti: senza di essi non c’è libertà sociale e politica e non c’è governo fondato sul consenso della maggioranza. Il presupposto dal quale bisogna partire, infatti, è che le società moderne non sono omogenee (lo sono meno di tutte le società passate), che esse sono divise in numerosi ceti e strati sociali, sicché là dove vige il regime democratico-liberale «gli individui si organizzano in sottogruppi, i quali competono tra loro per la ripartizione del reddito nazionale, per la gerarchia dei redditi», oltre che per l’idea che si fanno della collettività e per il consolidamento (o per la trasformazione) di un determinato assetto politico[9]. Tali sottogruppi sono appunto i partiti, i quali costituiscono l’elemento attivo della politica, poiché è tra i partiti (e all’interno di essi) che si svolge il gioco politico.

Naturalmente, nei regimi pluripartitici il conflitto sociale è considerato un fatto normale, che non può e non deve essere soffocato. Le società industriali democratico-liberali sono sempre inquiete e agitate, perché in esse i ceti e i gruppi lottano continuamente per migliorare le loro condizioni di vita, e tale lotta si manifesta sia direttamente, sul piano economico-sindacale, sia mediatamente, cioè sul piano politico. «I regimi costituzionali accettano la competizione tra gli individui e i gruppi per la scelta dei governanti e anche per l’organizzazione della collettività»[10]. Del resto, quando si parla di “regimi costituzionali”, si intende dire che in essi vige un’organizzazione costituzionale della competizione pacifica per l’esercizio del potere[11]. Tale organizzazione ha come sua espressione normale le *elezioni*, con tutto quello che esse presuppongono e implicano a un tempo: libertà d’espressione per tutti, libero confronto di posizioni ideologico-politiche ed economico-sociali, accettazione del principio di maggioranza, e quindi accettazione dell’idea dell’esercizio *legale* del potere, che in quanto *legale* non può non essere *temporaneo* (la minoranza, infatti, può diventare maggioranza, e conquistare a sua volta il potere).

Solo un regime di questo tipo è un regime *laico*. Con questa definizione Aron mostra ancora una volta di partire da una precisa opzione sul piano assiologico. Egli dice infatti: «Lo Stato pluripartitico, non legato a *un* partito, è ideologicamente uno Stato laico. In un regime a partito unico lo Stato è *partigiano*, inseparabile dal partito che detiene il monopolio dell’attività politica legittima. Se invece di uno *Stato di partiti* esiste uno *Stato partigiano*, ossia *di*

parte, lo Stato sarà costretto a limitare la libertà di discussione politica. Poiché lo Stato pone come assolutamente valida l'ideologia del partito monopolistico, non può permettere che questa ideologia venga messa ufficialmente in questione. In effetti la limitazione della libertà di discussione politica varia a seconda dei regimi a partito unico. Ma l'essenza di un regime a partito unico in cui lo Stato è definito dall'ideologia del partito monopolistico è di *non* accettare tutte le idee, e di sottrarne alcune, concernenti la propria ideologia, alla libera discussione»[12].

Libertà (civile e politica), legalità (nell'esercizio del potere, che deve avvenire secondo norme precise e nel pieno rispetto dei diritti sia degli individui che dei gruppi), laicismo (per cui lo Stato non può identificarsi con un partito o con una ideologia, ma deve garantire il libero esplicarsi di tutti i partiti e di tutte le ideologie): questi sono, secondo Aron, i princìpi liberali che devono regolare le società *democratiche* moderne.

3. *Élite* e frazionamento del potere

Liberalismo *e* democrazia, dunque. Al lettore non sarà sfuggito, infatti, che Aron realizza, all'interno dell'indirizzo elitistico, una piena confluenza fra i due termini (a differenza di quanto avveniva in Mosca, per il quale liberalismo e democrazia erano assolutamente inconciliabili, e la seconda uccideva il primo). Per Aron la moderna società industriale è tendenzialmente una società democratica, in quanto spezza tutte le gerarchie tradizionali, diffonde il benessere e l'istruzione, richiede (per le esigenze dell'industria e dei servizi) un numero molto elevato di specialisti e di tecnici, e quindi aumenta enormemente le *chances* di ascesa sociale per i più capaci. Questo processo (il cui coronamento, sul piano elettivo, è il suffragio universale) è strettamente connesso alla natura delle *élites* (politiche, economiche, sindacali, culturali, ecc.) che detengono il potere effettivo nella società democratica: tali *élites*, infatti, non sono "chiuse", ma relativamente "aperte", perché hanno un continuo ricambio al loro interno, e assorbono elementi nuovi. Inoltre, le *élites* sono in concorrenza tra loro (tale concorrenza si manifesta in primo luogo tra le *élites* economiche e quelle sindacali, ma attriti sorgono spesso tra quelle economiche e quelle politiche, e tra queste ultime e le *élites* sindacali). Questo aspetto riveste la più grande importanza, sia perché esso significa che il potere è frazionato e diviso, sia perché attraverso la concorrenza fra le *élites* trova sfogo il conflitto sociale, che è inevitabilmente presente in qualunque società disomogenea (divisa cioè in strati e ceti sociali). Ma le società omogenee sono esistite soltanto nei sogni degli scrittori socialisti.

Anche in questo positivo apprezzamento della concorrenza fra le *élites* si manifesta l'ispirazione liberale di Aron. Un'ispirazione che si esprime altresì nell'esigenza che tale concorrenza si svolga in un quadro di norme rigorose e di garanzie precise (Stato limitato dai diritti civili e politici dei cittadini, divisione dei poteri, libertà di espressione e di organizzazione politica, regola della maggioranza, ecc.). Solo quelle norme e quelle garanzie (che Aron chiama «i valori del liberalismo») assicurano lo svolgimento pacifico del conflitto sociale e la crescita del regime democratico[13].

4. Eguaglianza democratica e gerarchia sociale

Lo sviluppo della società industriale democratico-liberale non ha per Aron solo aspetti positivi. Nelle sue lezioni degli anni Cinquanta egli non ha mancato di sottolineare (riprendendo un antico motivo della critica socialista) che nelle società moderne coesistono una eguaglianza nei diritti e una disuguaglianza di fatto. Le società industriali democratico-liberali sono contraddistinte infatti da due caratteristiche fra loro contraddittorie: esse proclamano l'eguaglianza dei cittadini (per quanto riguarda i loro diritti civili e politici), e al tempo stesso costruiscono la gerarchia dei produttori e dei consumatori. «Le democrazie industriali proclamano l'eguaglianza delle persone nel lavoro e nella vita politica, mentre l'ineguaglianza dei redditi e delle maniere di vivere è grande»[14]. E tale ineguaglianza è largamente determinata non già dai meriti e dai demeriti individuali, bensì dai diversi punti di partenza sociali[15]. A ciò bisogna aggiungere che anche nelle società industriali più avanzate una notevole aliquota della popolazione è afflitta dal bisogno e dalla povertà[16].

Questi temi vengono ripresi e più largamente svolti da Aron nella prima metà degli anni Sessanta, con accenti assai più pessimistici rispetto alle sue analisi degli anni Cinquanta. È significativo che nel suo saggio *Le delusioni del progresso* il pensatore francese critichi Tocqueville per aver commesso un errore: egli, dice Aron, «ha notevolmente esagerato sia l'*eguaglianza* che l'*uniformità* delle condizioni»[17]. Se non andiamo errati, Aron qui modifica per la prima volta il proprio giudizio su Tocqueville, che in passato era sempre stato di adesione alla previsione tocquevilliana di una crescente tendenza delle società moderne all'eguaglianza e all'uniformità delle condizioni. Ora Aron sottolinea invece che la società industriale è caratterizzata da una tendenza alla *differenziazione* e alla *stratificazione*. Per il primo aspetto, tale società, quanto più progredisce, tanto più crea nuovi mestieri e nuove professioni (basti pensare all'enorme dilatazione del settore dei servizi). È vero che questi nuovi strati sociali hanno condizioni di vita simili. Per esempio, commercianti e professori hanno condizioni di vita sostanzialmente omogenee: si nutrono allo stesso modo, si vestono allo stesso modo, possiedono le stesse automobili, acquistano con la stessa frequenza il frigorifero, il televisore o la lavatrice. E tuttavia, a seconda della loro diversa professione, e quindi a seconda del loro diverso ruolo nella società, gli individui hanno mondi mentali e morali diversi. Ignorare o sottovalutare queste diversità sarebbe, dice Aron, un errore[18]. Per il secondo

aspetto (la stratificazione sociale), nella moderna società industriale gli individui appartengono a ceti o gruppi sociali più o meno nettamente delimitati, che si sovrappongono gli uni agli altri, e che si ordinano secondo una gerarchia. Nessuno può dubitare che in fatto di prestigio, di reddito e di potere, fra i dirigenti di imprese, i membri delle professioni liberali e gli operai dell'industria, le differenze siano molto rilevanti. E che tali differenze corrispondano sempre ai talenti e ai meriti individuali, nessuno oserebbe sostenere.

A ciò bisogna aggiungere che l'apparato della produzione industriale, soggetto a un continuo progresso tecnologico, ha bisogno di lavoratori sempre più qualificati, e che questo costante ricambio della manodopera ha serie conseguenze sociali. «L'incessante trasformazione tecnologica – dice Aron –, che porta alla soppressione di mestieri, costringe a riconversioni e lascia disoccupati, per periodo più o meno lunghi, gli operai meno idonei a passare da un posto all'altro. La natura stessa della società tecnologica fa pagare ai più deboli una parte sproporzionata del costo sociale del progresso»[19]. E se si tiene presente, infine, che la povertà è ben lungi dall'essere ridotta a qualcosa di poco significativo nelle nostre società (essa affligge ampi strati anche della società contemporanea più avanzata, quella nordamericana), allora si intende bene perché i conflitti sociali agitino continuamente il mondo industriale. Tali conflitti non assumono più aspetti di violenza rivoluzionaria, poiché l'evoluzione economica ha reso meno marcate le frontiere tra le classi, ha gonfiato i ceti borghesi o piccolo-borghesi, e ha consentito a un gran numero di persone di soddisfare in modo più o meno simile le necessità fondamentali. E tuttavia i conflitti non solo non si placano, ma possono assumere qua e là, a seconda della congiuntura economica, forme assai vivaci e minacciose. Proprio perché le disuguaglianze restano enormi, e le vittime del progresso sono numerose, la critica riformista che ogni società industriale democratica genera nel proprio seno rischia, in certe circostanze, di diventare nuovamente critica radicale, come agli inizi del capitalismo[20].

A questa tentazione radicale la società industriale democratica è sempre esposta anche per il fatto che essa, mentre proclama un ideale civile e politico egualitario (che pone a fondamento della propria costituzione politica), comporta poi un ordinamento gerarchico. È un tema, questo, che Aron riprende continuamente. «L'idea democratica – egli dice – riconosce a ciascun individuo la dignità di cittadino e consacra questa cittadinanza con il diritto di voto e l'uguaglianza davanti alla legge. La democrazia di oggi rifiuta di accontentarsi di

questa eguaglianza formale e cerca di ridurre le disuguaglianze socio-economiche, di cancellarle al punto di partenza. Nello stesso tempo la civiltà moderna è penetrata dallo spirito di competizione, impegnata in un'organizzazione. Un'impresa collettiva alla quale partecipano migliaia, decine di migliaia di operai e di impiegati non può esistere senza una gerarchia amministrativa o tecnica»[21]. Questa gerarchia è assolutamente ineliminabile nella moderna società industriale, ma essa non cesserà mai di essere avvertita come iniqua da coloro che si trovano negli strati inferiori della piramide sociale. Anche quando il progresso tecnico permette di aumentare la produttività e quindi la retribuzione del lavoro, le differenze tra le *élites* e la massa non si riducono. Molti gruppi continuano a sentirsi esclusi a causa delle attività alle quali devono dedicarsi. La maggioranza si sente impotente a modificare le decisioni prese da "loro", dai pochi (capitani d'industria e managers, uomini politici, minoranze strategiche, ecc.). «Il moltiplicarsi dei gradi intermedi della piramide economico-sociale – rileva Aron – non sopprime la rappresentazione della dicotomia *loro-noi*, coloro che comandano e coloro che obbediscono, rappresentazione spesso conforme all'esperienza del lavoratore nell'impresa, verosimile agli occhi stessi del cittadino di fronte al Leviatano, protettivo e temibile nello stesso tempo»[22]. Perché questa dicotomia non alimenti una critica radicale (puramente distruttiva, non costruttiva), occorre una politica riformista incisiva, che combatta contro la povertà, che assicuri condizioni di vita decenti a tutti, che realizzi sempre più l'ideale democratico degli eguali punti di partenza. «Non vi è – dice Aron – disuguaglianza *essenziale* tra gli individui e tutti hanno diritto alla cittadinanza, tutti hanno diritto a una parte della ricchezza comune, tutti hanno diritto alla ricerca della felicità. È questo il messaggio lanciato nel XVIII secolo dai profeti dei tempi nuovi, messaggio che non ha esaurito oggi il suo potenziale rivoluzionario»[23].

5. Aron e Hayek: due diversi modi di intendere la libertà

È evidente, da tutto quanto si è visto finora, la profonda diversità di ispirazione fra il liberalismo di Aron e il liberalismo di von Hayek. E non può certo stupire che il pensatore francese abbia rivolto una critica tanto sottile quanto severa all'idea di libertà formulata dal pensatore austriaco. A quest'ultimo Aron rimprovera, in primo luogo, di aver parlato *della* libertà e non *delle* libertà, secondo un procedimento riduttivo, che finisce per perdere molte determinazioni della realtà, e mette capo, sostanzialmente, a un'astrazione. Come è noto, la libertà consiste per Hayek nell'assenza di coercizione («La coercizione ha luogo – egli dice – quando le azioni di un uomo dipendono necessariamente dalla volontà di un altro uomo, non per uno scopo dell'agente ma per lo scopo dell'altro»). Aron però obietta che in questo modo vengono tralasciate altre idee di libertà, che hanno avuto una grande importanza nella nostra epoca. E cioè: (a) l'indipendenza di una nazione che rifiuta il dominio straniero, cioè l'indipendenza nazionale; (b) la partecipazione dei cittadini all'ordine politico, ovvero, più precisamente, la scelta dei governanti tramite elezioni; (c) il potere dell'individuo o della collettività di soddisfare i propri desideri o raggiungere i propri fini. Inoltre, la concezione hayekiana della libertà come assenza di costrizione va incontro a obiezioni assai rilevanti. La vita in società implica infatti il coordinamento delle attività individuali. Tale coordinamento, a sua volta, esige delle regole, impone dei divieti, e necessita inevitabilmente di una gerarchia di autorità richiesta da qualunque impresa collettiva. Dice Aron a questo proposito: «Che l'obiettivo sia la caccia alla selvaggina, l'assalto ad un fortino nemico, o la costruzione di un ponte, gli atti di ciascuno – cacciatore, soldato o muratore – sono e devono essere parte di un insieme che nella sua interezza esiste soltanto nella mente di uno o più capi. Cacciatori, soldati o muratori divengono così inevitabilmente *gli strumenti* dei loro capi, sottoposti senz'altro alla costrizione, a meno che non si voglia utilizzare una diversa definizione della costrizione»[24].

Ma, anche a voler accettare la definizione hayekiana della libertà come assenza di costrizione, essa non basta – dice Aron – né a costituire una filosofia della libertà, né tanto meno, nella nostra epoca, a precisare i criteri che contraddistinguono una società libera. Infatti, oltre alla libertà come non-costrizione, ci sono anche altre libertà, senza le quali quella libertà rischia di rimanere vuota. Questo è un punto molto delicato della concezione aroniana

della libertà, poiché il pensatore francese ammette (e si tratta di una ammissione lontana mille miglia da Hayek) che «la concezione liberale della libertà ha subìto il peso della critica socialista, e quest'ultima ha di fatto contribuito a smascherare ciò che l'ideologia liberale tendeva a velare»[25]. E subito dopo aggiunge: «Affinché il cittadino sia veramente libero di fare qualcosa, non basta che la legge impedisca agli altri di vietargli la suddetta cosa minacciandoli di incorrere in una sanzione, bisogna anche che egli ne possegga i mezzi materiali». Che cosa importa – chiarisce poco dopo Aron con un esempio – che tutti i cittadini dispongano della libertà di mandare i propri figli nella scuola x o nell'università y, se questo diritto si rivela nella realtà puramente fittizio per i meno abbienti, dal momento che non vi sono borse di studio che possano ampliare il reclutamento degli aspiranti alle scuole più prestigiose e costose? «In via più generale – dice Aron – la libertà garantita dalla legge (divieto di proibire) richiede in alcune circostanze l'intervento dello Stato affinché la maggior parte degli individui se ne possa avvalere. Si va dalla libertà *negativa* (non-impedimento per mezzo di una minaccia di sanzione) alla libertà *positiva*, ovvero capacità di fare. L'insegnamento gratuito ha dato a tutte le famiglie la possibilità di mandare i propri figli a scuola, mentre prima ne avevano il diritto ma non i mezzi»[26].

E non solo. La moderna società industriale impone di uscire da una concezione puramente individualistica della libertà e di ammettere a pieno titolo, nel nostro universo concettuale e sociale, le libertà collettive, le quali riguardano in primo luogo i rapporti di lavoro. Se, per esempio, la legge ammettesse solamente il contratto tra l'imprenditore e ciascun operaio, la disparità di forze tra le parti contraenti farebbe sì che la parte più debole restasse in balìa del potere quasi discrezionale del detentore dei mezzi di produzione. «In questo caso, la libertà degli individui non può prescindere dal potere della collettività che essi formano associandosi fra loro»[27]. Certo, ciò crea una tensione fra la libertà individuale e la libertà collettiva (o la libertà della collettività): «il sindacato, per confrontarsi con la classe dirigente, ha bisogno della libertà di poter restringere quella dei propri membri, e della libertà di imporre loro, sotto minaccia di sanzione, una disciplina. Esercitando un potere di controllo sulle assunzioni, il sindacato rafforza il proprio potere ma al tempo stesso riduce la sfera della libertà individuale»[28]. Ma se noi disconoscessimo il diritto di organizzazione e di contrattazione sindacale, e respingessimo le inevitabili riduzioni della libertà individuale che esso comporta, ammetteremmo una illibertà (sostanziale) per interi gruppi sociali.

È chiaro che in questo quadro muta profondamente, rispetto alle posizioni sostenute dal liberalismo ottocentesco (ma anche rispetto alle posizioni sostenute da Hayek), la funzione dello Stato: in quella che Aron chiama «la sintesi democratico-liberale», realizzata nella seconda metà del Novecento nell'Europa occidentale (sintesi che egli fa interamente propria, e che definisce «l'espressione più soddisfacente o comunque la meno lontana dall'ideale liberale»[29]), lo Stato non può più essere un mero "regolatore del traffico" o "guardiano notturno", bensì deve diventare "Stato sociale". «La previdenza sociale – dice Aron – dà a tutti i mezzi necessari per esercitare la libertà di ricevere cure mediche adeguate; l'indennità di disoccupazione o di malattia libera la vittima della cattiva sorte dalla sudditanza che le verrebbe inflitta dalla perdita della salute o dell'impiego qualora restasse "libera" di trarsi d'impaccio da sola di fronte a circostanze del tutto indipendenti dalla sua volontà»[30]. Che lo Stato, divenuto legislatore della previdenza sociale e garante dei diritti sindacali, non rappresenti più il "mostro" che assorbe o divora tutte le libertà, appare ad Aron un fatto incontrovertibile. Anzi, se lo Stato non esercitasse questo ruolo, promuoverebbe indirettamente un tale assetto di disuguaglianza e di illibertà di fatto, che le stesse istituzioni liberali prima o poi crollerebbero rovinosamente.

Aron sa bene, e lo dichiara a chiare lettere, che nel suo modo di concepire la società liberale confluiscono due tradizioni di pensiero: quella liberale propriamente detta e quella socialdemocratica. Della prima tradizione egli fa propria l'idea che senza le cosiddette libertà "formali" (i diritti civili e politici, la più completa libertà di espressione e di organizzazione in campo politico, economico-sociale, culturale, religioso, ecc.) c'è solo asservimento e dittatura: e quindi quelle libertà sono tutt'altro che "formali", bensì sono sostanziali. Della seconda tradizione egli fa propria l'idea che senza la garanzia di una vita decente per tutti e di pari opportunità per tutti, le libertà giustamente rivendicate dal liberalismo (da Locke a Kant, a Constant) ritornano ad essere solo "formali", destinate a scomparire prima o poi nel gorgo di una società autoritaria o totalitaria.

6. Punti di forza e punti di debolezza della libertà Whig

Il quadro che ho tracciato poco sopra dell'atteggiamento di Aron verso il liberalismo di Hayek può apparire unilaterale, in quanto non tiene conto dei riconoscimenti che in altre occasioni il pensatore francese ha tributato al pensatore austriaco, come per esempio nelle conferenze tenute nel 1963 in California. Su queste conferenze è opportuno soffermarsi, in quanto esse ci danno elementi preziosi per valutare il liberalismo aroniano. Ma, come vedremo, i riconoscimenti di Aron verso Hayek, pur importanti e significativi, non attenuano il dissenso di fondo fra i due pensatori.

Il principale punto di convergenza fra Aron e Hayek, nelle conferenze californiane, è dato dal modo di concepire il rapporto fra democrazia e liberalismo. A un certo punto, nel corso della sua analisi, Aron istituisce un raffronto fra il democratico (di ispirazione roussoiana) Sidney Hook, e il liberale (di ispirazione Whig) Hayek, e non esita a schierarsi dalla parte del secondo. Hook, dice Aron, è un democratico dogmatico: per lui il primo imperativo è che gli uomini si autogovernino, e che la volontà della maggioranza sia obbedita sempre e comunque. Anche se questa volontà non è ben illuminata, il democratico deve in ogni caso inchinarsi ad essa. La libertà consiste infatti per Hook (roussoianamente) nell'ubbidienza alla legge che ci siamo data. Aron dichiara invece di non essere un «democratico dogmatico», e di considerare la democrazia più un mezzo che un fine: essa è il regime che, soprattutto nella nostra epoca, offre le maggiori *chances* di salvaguardare la libertà rivendicata dal liberalismo. La gara fra i partiti, le elezioni, le assemblee sono procedure per scegliere i governanti, e, se esse vengono rispettate rigorosamente, garantiscono il trasferimento regolare del potere da un uomo o da un gruppo a un altro uomo o a un altro gruppo. Ma la democrazia non ci dice nulla sui fini di coloro che esercitano il potere. Essa deve perciò essere completata col liberalismo, che fissa rigorosamente i limiti del potere, e che determina le regole senza violare le quali l'azione dei governanti deve svolgersi.

Il rapporto fra democrazia e liberalismo è dunque concepito da Aron al modo di Hayek[31].

Ci sono altri concetti di fondamentale importanza che Aron dichiara di condividere con Hayek. È una vecchia idea, ma un'idea ancora viva, egli dice, che il progressivo estendersi delle attività statali porta con sé la proliferazione delle decisioni e dei regolamenti amministrativi, sui quali il controllo

democratico da parte dei rappresentanti della nazione si esercita con difficoltà. Lo Stato moderno diventa sempre più burocratico, se con questa formula si vuole suggerire il ruolo crescente dei funzionari e il declino dei legislatori. Solo un ottimista cieco potrebbe negare che qui si annida un pericolo per i diritti e per la libertà dell'individuo.

Ancora: il capitolo che Hayek ha dedicato nel suo libro *Constitution of Liberty* ai sindacati, urterà certo la maggior parte dei lettori al di là e al di qua dell'Atlantico. Ma, dice Aron, i Whigs non sono i soli a chiedersi se il sistema in virtù del quale il sindacato possiede il monopolio nelle assunzioni nel lavoro, ed è libero di escludere i lavoratori che non gli danno la loro adesione, sia conforme all'idea di una società libera[32].

Ma, detto ciò, Aron formula anche qui una critica precisa al concetto hayekiano di libertà. Tale critica si accentra di nuovo sulla concezione della libertà come assenza di costrizione (*coercion*), e della costrizione, a sua volta, come qualcosa che interviene quando le azioni di un uomo sono sottomesse alla volontà di un altro uomo. Hayek fa consistere la libertà nel garantire all'individuo una sfera privata, all'interno della quale egli sia al riparo dalle intrusioni di chicchessia. Secondo Aron, Hayek propone in tal modo un tipo di libertà che è manifestamente quella dell'imprenditore, il quale deve essere libero di prendere delle iniziative economiche e di combinare i mezzi di produzione. Ma, sottolinea Aron, né il lavoratore inserito in una catena di produzione, né l'impiegato inserito in una vasta organizzazione, sono liberi secondo questa definizione. Anche se all'interno dell'impresa industriale e commerciale contemporanea viene lasciato ad alcuni un certo margine di autonomia, l'impresa trasforma comunque, decine, centinaia, migliaia di persone in ingranaggi di un'organizzazione, e il singolo non determina né i fini né i mezzi della propria azione.

Inoltre Aron non condivide l'ottimismo di Hayek a proposito del regno delle leggi, le quali, in quanto regole generali e astratte, formulate senza riferimento a una eventuale applicazione a noi stessi, ci garantirebbero che, quando noi obbediamo ad esse, non siamo sottomessi alla volontà di altri, e quindi siamo liberi. L'ideale del regno delle leggi, riconosce Aron, è certo parte integrante del liberalismo occidentale, ma si tratta di un ideale che non è coestensivo all'esistenza intera della società. Che lo si voglia o no, il governo della società contemporanea comporterà sempre il potere degli uomini sugli uomini: in periodi di crisi internazionali alcuni uomini prendono delle decisioni che impegnano tutti i cittadini e che fanno inevitabilmente di essi i loro strumenti.

Senza rinnegare l'idea del *rule of law*, e senza mettere in dubbio che la salvaguardia di una sfera privata sia parte integrante della libertà, Aron non scorge nella libertà dei Whigs *tutta* la libertà. La libertà di scelta, egli dice, quando si tratta del consumatore, dell'elettore, del credente, dell'intellettuale, riguarda tutti gli uomini; ma quando si tratta del lavoratore inserito nell'impresa moderna, essa è necessariamente molto ridotta. Anzi, questa sfera di libertà individuale può apparire irrisoria a coloro che mancano di un minimo di risorse materiali. Con ciò Aron non intende affermare che le libertà dei liberali siano divenute indifferenti alle masse, poiché tali libertà comprendono la sicurezza, il diritto di parlare o di scrivere, quello di scegliere i propri rappresentanti. Ma la concezione dei Whigs convincerà solo una minoranza, in quanto tale concezione scambia un aspetto della libertà con la libertà nella sua totalità. La libertà del consumatore ha un significato per tutti, la libertà dell'imprenditore soltanto per alcuni[33].

È inutile dire che questa concezione aroniana della libertà, così diversa da quella di Hayek, comporta un'assai diversa visione del ruolo dello Stato nelle società industriali occidentali. Le economie dette capitalistiche, dice Aron, hanno registrato una dose sufficiente di intervento e di proprietà statale perché il socialismo appaia ormai come una parte integrante di esse, piuttosto che come un progetto trascendente. Il regime misto (proprietà privata più proprietà statale), così come esso si è diffuso nell'Europa occidentale, ha apportato alla maggioranza della popolazione dei benefici, o, più ancora, delle promesse di benefici, sufficienti a indebolire fortemente gli atteggiamenti di rifiuto globale presenti in queste società. Di qui la valutazione positiva di Aron sull'intervento statale nelle economie avanzate. Del resto, già nella prefazione (1954) all'*Oppio degli intellettuali*, egli aveva affermato di essere «un keynesiano con qualche rimpianto per il liberalismo»[34].

1. R. ARON, *Démocratie et totalitarisme*, Paris 1965, trad. it. *Teoria dei regimi politici*, Comunità, Milano 1973, p. 110.
2. *Ivi*, p. 111.
3. *Ivi*, p. 112.
4. *Ibidem.*
5. *Ibidem.*
6. *Ivi*, p. 115.
7. *Ivi*, p. 125.
8. *Ivi*, p. 89.
9. *Ivi*, p. 88.
10. *Ivi*, p. 84.
11. *Ibidem.*

12. *Ivi*, p. 70.
13. R. ARON, *La lutte de classe. Nouvelles leçons sur les societés industrielles*, Paris 1984, trad. it. *La lotta di classe*, Comunità, Milano 1967, p. 23.
14. *Ivi*, p. 171.
15. *Ibidem.*
16. *Ivi*, p. 168.
17. R. ARON, *Les désillusions du progrès*, Paris 1969, trad. it. *Le delusioni del progresso. Saggio sulla dialettica della modernità*, Armando, Roma 1991, p. 127.
18. *Ivi*, pp. 44 e 127.
19. *Ivi*, p. 49.
20. *Ivi*, p. 52.
21. *Ivi*, p. 81.
22. *Ivi*, p. 82.
23. *Ivi*, p. 37.
24. R. ARON, *Etudes politiques*, Paris 1972, trad. it. parziale *Il concetto di libertà*, Ideazione, Roma 1997, p. 40.
25. *Ivi*, p. 94.
26. *Ivi*, p. 95.
27. *Ivi*, p. 96.
28. *Ibidem.*
29. *Ivi*, pp. 81-82.
30. *Ivi*, p. 99.
31. R. ARON, *Essai sur les libertés*, Paris 1965, pp. 128-129.
32. *Ivi*, pp. 134-138.
33. *Ivi*, pp. 133-134.
34. R. ARON, *L'opium des intellectuels*, Paris 1955, trad. it. *L'oppio degli intellettuali*, Roma 1998, p. 16.

STAMPATO IN ITALIA
nel mese di aprile 2015
da Rubbettino print per conto di Rubbettino Editore srl
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro)
www.rubbettinoprint.it

Universale Rubbettino

1. Cristopher Duggan, *La mafia durante il fascismo*
2. Enzo Ciconte, *Storia criminale*
3. Murray N. Rothbard, *La Grande Depressione*
4. Philippe Nemo, *Che cos'è l'Occidente?*
5. James Bowman, *Breve storia dell'onore*
6. Hartwin Brandt, *Storia della vecchiaia*
7. Fulco Pratesi, *Storia della natura d'Italia*
8. Dario Antiseri, *Karl Popper*
9. Giulio Sapelli, *L'Europa del Sud dopo il 1945*
10. Guglielmo Ferrero, *Le due rivoluzioni francesi*
11. Giuseppe Bedeschi, *Storia del pensiero liberale*