

Libreremo

Questo libro è il frutto di un percorso di lotta per l'accesso alle conoscenze e alla formazione promosso dal **CSOA Terra Terra**, **CSOA Officina 99**, **Get Up Kids!**, **Neapolis Hacklab**. Questo libro è solo uno dei tanti messi a disposizione da **LIBREREMO**, un portale finalizzato alla condivisione e alla libera circolazione di materiali di studio universitario (e non solo!).

Pensiamo che in un'università dai costi e dai ritmi sempre più escludenti, sempre più subordinata agli interessi delle aziende, **LIBREREMO** possa essere uno strumento nelle mani degli studenti per riappropriarsi, attraverso la collaborazione reciproca, del proprio diritto allo studio e per stimolare, attraverso la diffusione di materiale controinformativo, una critica della proprietà intellettuale al fine di smascherarne i reali interessi.

I diritti di proprietà intellettuale (che siano brevetti o copyright) sono da sempre – e soprattutto oggi - grosse fonti di profitto per multinazionali e grandi gruppi economici, che pur di tutelare i loro guadagni sono disposti a privatizzare le idee, a impedire l'accesso alla ricerca e a qualsiasi contenuto, tagliando fuori dalla cultura e dallo sviluppo la stragrande maggioranza delle persone. Inoltre impedire l'accesso ai saperi, renderlo possibile solo ad una ristretta minoranza, reprimere i contenuti culturali dal carattere emancipatorio e proporre solo contenuti inoffensivi o di intrattenimento sono da sempre i mezzi del capitale per garantirsi un controllo massiccio sulle classi sociali subalterne.

L'ignoranza, la mancanza di un pensiero critico rende succubi e sottomette alle logiche di profitto e di oppressione: per questo riappropriarsi della cultura – che sia un disco, un libro, un film o altro – **è un atto cosciente caratterizzato da un preciso significato e peso politico**. Condividere e cercare canali alternativi per la circolazione dei saperi significa combattere tale situazione, apportando benefici per tutti.

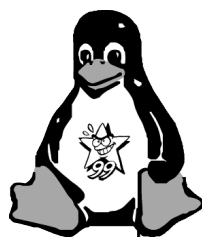
Abbiamo scelto di mettere in condivisione proprio i libri di testo perché i primi ad essere colpiti dall'attuale repressione di qualsiasi tipo di copia privata messa in atto da SIAE, governi e multinazionali, sono la gran parte degli studenti che, considerati gli alti costi che hanno attualmente i libri, non possono affrontare spese eccessive, costretti già a fare i conti con affitti elevati, mancanza di strutture, carenza di servizi e borse di studio etc...

Questo va evidentemente a ledere il nostro diritto allo studio: le università dovrebbero fornire libri di testo gratuiti o quanto meno strutture e biblioteche attrezzate, invece di creare di fatto uno sbarramento per chi non ha la possibilità di spendere migliaia di euro fra tasse e libri originali... Proprio per reagire a tale situazione, senza stare ad aspettare nulla dall'alto, invitiamo tutt* a far circolare il più possibile i libri, approfittando delle enormi possibilità che ci offrono al momento attuale internet e le nuove tecnologie, appropriandocene, liberandole e liberandoci dai limiti imposti dal controllo repressivo di tali mezzi da parte del capitale.

Facciamo fronte comune davanti ad un problema che coinvolge tutt* noi! Riappropriamoci di ciò che è un nostro inviolabile diritto!



Get Up Kids
www.getupkids.org



Neapolis Hacklab
www.neapolishacklab.org



csOA Terra Terra
www.csOaterraterra.org



csOA Officina 99
www.officina99.org

www.libreremo.org

Hannah Arendt

Sulla rivoluzione

con una nota di Renzo Zorzi

Edizioni di Comunità

Titolo dell'opera originale
On Revolution
Copyright © Hannah Arendt, 1963, 1965
(Published by arrangement with The Viking Press)

Traduzione dall'inglese di Maria Magrini

Copyright © 1983, Edizioni di Comunità, Milano

Indice

<i>Nota su Hannah Arendt, di Renzo Zorzi</i>	IX
X Introduzione: Guerra e rivoluzione	3
X1. Il significato di rivoluzione	15
X2. La questione sociale	60
X3. La ricerca della felicità	124
4 Fondazione I: <i>Constitutio libertatis</i>	155
5 Fondazione II: <i>Novus ordo saeculorum</i>	205
X6. La tradizione rivoluzionaria e il suo tempo perduto	247
Bibliografia	327
Indice dei nomi	337

*A Gertrud e Karl Jaspers
con reverenza, amicizia, amore*

Nota su Hannah Arendt

1. Hannover, 14 ottobre 1906 - New York, 4 dicembre 1975. Non aveva ancora ventisette anni quando, nel 1933, Hitler prese il potere. Arrivò avventurosamente negli Stati Uniti nel 1941, imbarcata a Lisbona con una pattuglia di profughi, alla quale avrebbe dovuto unirsi Walter Benjamin, uccisosi per scoramento alla frontiera spagnola (ma le aveva in precedenza consegnato la valigia contenente tutti i suoi manoscritti, perché li portasse in salvo), e, come Marcuse o Gropius o Albers, come Fritz Lang o Mies van der Rohe o Grosz, non rivide più l'Europa, se non per brevi, o brevissimi soggiorni. Appartiene dunque interamente alla generazione dei trapiantati, che non hanno più fatto ritorno. Mai prima di quegli anni era accaduto — il caso della Russia del quindicennio precedente è, almeno in parte, diverso — che un paese di grandi tradizioni intellettuali, come la Germania, si autodecapitasse di quasi tutta la sua intelligenza, ossessionato da fobie razzistiche e da una così radicale reazione di rigetto per tutto ciò che non fosse irregimentabile e funzionale ai suoi scopi da regalarlo al nemico. Perduto per sempre. Il solo legame non spezzato con gli anni della giovinezza è stato per la Arendt la lingua materna, mai abbandonata, mentre alla Germania ha poi sempre guardato senza indulgenza: "Non posso dire di avere alcuna nostalgia. Di essa non mi resta che la lingua. Ho sempre rifiutato, coscientemente, di perdere là mia lingua materna, e ho sempre mantenuto una certa distanza sia nei riguardi del francese, che una volta parlavo molto bene, sia in quelli dell'inglese in cui ora scrivo". E altra volta, con una più pungente amarezza: "Non è la lingua tedesca che è impazzita". E ancora, ripensando sempre alla lingua: "L'unico ritorno dall'esilio che non si riesce a bandire del tutto dai propri sogni". Appena una fitta di rimpianto.

Famiglia di borghesia ebraica (poiché si tratta di un autore

che ha avuto in Italia così scarsa risonanza, forse per la sua sostanziale distanza dal pensiero marxista in anni in cui esso monopolizzava, almeno come etichetta e lasciapassare, discussioni e interessi, o perché non si era mai fatta illusioni sul "umanesimo" di Stalin, qualche ulteriore informazione potrebbe risultare non superflua), insediatasi (provenendo dalla Lituania) a metà Ottocento a Königsberg, dove il nonno fu consigliere municipale e figura preminente dell'ebraismo liberale. Padre e madre di idee socialdemocratiche, più marcate nella madre, che aveva fatto parte della cerchia dei "Sozialistische Monatshefte", mantenendo anche successivamente amicizie con personalità di rilievo del partito socialdemocratico. Nessun particolare legame dei genitori col movimento e le "idee" ebraici, se non per l'ambiente familiare e i numerosi amici, completa indifferenza religiosa, nessuna consapevolezza o sensazione infantile, fino ai primi contatti esterni, della propria *ebraicità*. La madre, intellettualmente molto vivace (da ragazza era vissuta per tre anni a Parigi, studiandovi francese e pianoforte), era forse il carattere forte della famiglia e la sola persona ad aver avuto un'influenza diretta sulla sua formazione. Il padre, appassionato dilettante di letteratura greca e latina, con una buona biblioteca classica nella quale per molti anni pescherà a piene mani la figlia, ingegnere in un'azienda elettrica e per questo trasferitosi ad Hannover, morirà presto (1913), quando lei è in età ancora tenera. (Aveva negli anni giovanili contratto la sifilide, da cui sembrava essersi ripreso. Ma, riuscito a sopravvivere ad una successiva recrudescenza del male, alla terza ricaduta non aveva più retto: trasferito da ultimo a Königsberg, vi era morto devastato nel corpo e nella mente, dopo due anni di internamento nell'ospedale psichiatrico. Questa sarà per molto tempo la spina segreta della madre: il timore, alimentato anche da frequenti malattie infantili della figlia, tra cui una difterite con un lungo decorso, che il contagio potesse essersi trasmesso a lei e che infine si manifestasse. Di queste malattie infantili sappiamo tutto: Martha Arendt ha annotato in un quaderno, fino agli otto anni -di Hannah, ogni avvenimento che si riferisse alla salute e alla crescita della figlia.)

Che significato ebbe essere ebrea quando, con la scuola, cominciò ad uscire di casa ed a stare in mezzo agli altri? "Sapevo di avere *un'aria da ebrea*, e mi sentivo in qualcosa diversa dalle altre ragazze, l'ambiente me ne faceva cosciente. Ma ciò non mi dette mai alcun senso di inferiorità. Era così e basta". Solo non riusciva ad afferrare in che cosa questa diversità consistesse e fino all'inizio degli anni venti, quando le cose in Germania cominciarono a cambiare, non ne provò — a quel che rispose nel corso di un'ampia intervista-ritratto guidata da Günther Gaus e trasmessa dalla televisione tedesca il 28 ottobre 1964 (riprodotta poi nel volume curato da Adalbert Reif, *Qespràche mit Hannah Arendt*, Piper, 1976) — particolare disagio. In casa vigeva una regola di comportamento: "non si doveva abbassare la testa, ci si doveva difendere". Quando accadeva qualcosa con i ragazzi della sua età, compagni o compagne di scuola, giacché non imbattersi in qualche forma anche soltanto verbale di antisemitismo non era possibile, doveva sbrigarsela da sola, senza ricorrere o parlarne alla madre; quando invece un insegnante faceva un apprezzamento o esprimeva opinioni o giudizi antisemiti in classe, anche senza che vi fosse alcun riferimento a lei, doveva immediatamente alzarsi, abbandonare l'aula e, rientrata a casa, fare un rendiconto esatto di come erano andate le cose. La madre allora scriveva una lettera raccomandata alla scuola e per quel che riguardava la ragazza l'incidente era chiuso, non senza, a quel che più tardi ricordava, una sensazione non spiacevole di una vacanza regalata.

Negli studi fu molto precoce. Finiti giovanissima quelli secondari, si era iscritta alla facoltà di filosofia, folgorata dalla lettura di due libri che le dettero la sensazione che "se non avessi, potuto studiare filosofia, sarei stata per così dire perduta. Non che non amassi la vita, ma mi pareva di avere un bisogno assoluto di capire". I libri erano la *Critica della ragion pura* di Kant e la *Psicologia delle visioni del mondo* di Jaspers, letto tre anni dopo la sua uscita (1919). A questi due autori (e a pochi altri) resterà fedele tutta la vita: il suo ultimo libro, rimasto incompiuto (la terza parte di *The Life of the Mind*, 1978), è ancora una riflessione sulla *Critica del giudizio*.

Scorrono gli anni di università e di perfezionamento, con studi a Marburgo, Heidelberg, Friburgo, e insegnanti come Heidegger (di cui subirà il fascino e si innamorerà: la storia di questa vicenda è ora consegnata nell'epistolario Arendt-Heidegger, depositato al Deutscher Literaturarchiv di Marbach, assieme a quello Arendt-Jaspers), il teologo Bultmann, Husserl e Jaspers, con il quale ad Heidelberg nel 1928 conseguì il dottorato con una tesi sull'amore in sant' Agostino (*Der Liebesbegriff bei Augustini*, 1929); lo studio del greco che cominciò ad affiancare a quello della filosofia e teologia e che anch'esso durerà tutta la vita (Mary McCarthy ricorda che ancora negli ultimi anni di New York, ormai in età avanzata, riuniva a casa sua tutti i pomeriggi del mercoledì un piccolo gruppo di amici per leggere insieme e tradurre gli autori greci, Sofocle, Eschilo, Pindaro: qui è forse una prima chiave della sua "utopia della polis", quel perenne punto di riferimento che fu per lei la città greca, di cui parla Pier Paolo Portinaro in *Hannah Arendt e l'utopia della polis*, "Comunità", n. 183); le grandi amicizie della giovinezza (in particolare Annette Mendelssohn, cui era legata fin dagli anni dell'infanzia a Königsberg, e che ritroverà poi a Parigi, e più tardi in America, moglie del filosofo Eric Weil); la devozione soprattutto per Jaspers ("dovunque egli arrivi e prenda la parola, ogni problema immediatamente si chiarisce. Egli possiede una franchezza, una capacità di ispirare fiducia, un'argomentazione così priva di concessioni, che non mi è mai capitato di trovare in alcun altro... Egli ha saputo alleare alla ragione un concetto della libertà che, quando sono arrivata ad Heidelberg, mi era del tutto estraneo. Non ne avevo la minima idea, benché avessi già letto Kant. Attraverso di lui ho visto per così dire la ragione all'opera. Io sono cresciuta senza padre: se posso esprimermi in questo modo è stato nel suo pensiero che mi sono formata. Buon dio no, non pretendo di renderlo responsabile di quel che sono diventata. Ma se un uomo ha contribuito a farmi arrivare alla ragione, è stato ben lui". E a Gertrud e Karl Jaspers "con reverenza, amicizia, amore" è dedicato *On Revolution*).

•*

L'abbandono (abbandono?) della filosofia e l'inizio della riflessione politica ("Io non faccio parte della cerchia dei filosofi. Il mio

mestiere e il mio campo di interessi, per esprimermi in termini generali, è la teoria politica. Non mi sento per nulla un filosofo, e nemmeno i filosofi mi hanno mai accolto nella loro cerchia") non furono una scelta: li imposero i fatti. Weimar consuma i suoi ultimi anni subendo una sconfitta dopo l'altra. I nazisti venivano avanti, sempre più impetuosamente. Ignorare l'antisemitismo, che cominciava a montare in modo ormai pericoloso, pur immersa negli studi sulla cultura greca e nella teologia agostiniana, non sarebbe stato possibile. Interrogarsi sulla propria identità era ormai un imperativo dell'istinto. Aveva cominciato a frequentare i gruppi sionisti, senza tuttavia aderirvi. Non vi aderì in nessun momento, nemmeno negli anni successivi, quando accettò di lavorare per loro ed era molto legata soprattutto a Kurt Blumenfeld, il presidente dell'organizzazione sionistica tedesca. Dal sionismo militante mantenne sempre una distanza critica, ma intanto cominciò ad avvicinarsi al problema. TChì erano gli ebrei in Germania, quelli senza più religione, che credevano di essersi assimilati, inseriti nelle professioni liberali e nella vita civile, che avevano consuetudini, pensieri, abitudini di vita che non ricordavano più nemmeno in modo remoto ; le tradizioni dei ghetti, la morale e la cultura ebraiche?

Percorrendo la storia dell'ebraismo tedesco di assimilazione in ? uno dei suoi momenti di maggior interesse, quello dei "salotti" filosofici, nati sulle fortune delle maggiori famiglie emancipatesi dalla tradizione, si imbatté in una figura drammatica, contrastata, sbattuta e come riarso da passioni divoranti, tipica espressione della Berlino romantica tra Sette e Ottocento, l'aspirazione centrale della cui vita "era stata quella di sbarazzarsi del proprio ebraismo"; nel cui salotto, divenuto ben presto il centro della vita culturale prussiana, era nato il culto di Goethe, e i giovani romantici che lo frequentavano, tra cui vi erano, oltre a Luigi Ferdinando di Prussia, i fratelli Humboldt, Heinrich von Kleist, Adalbert Chamisso, Clemens Brentano, i fratelli Tieck, avevano emesso "la definitiva sentenza di morte contro il culto della Ragione" (Poliakov, *Storia dell'antisemitismo*, volume terzo, La Nuova Italia, 1975). Si chiamava Rahel Levin (1771-1832), figlia di un gioielliere, convertitasi al cristianesimo nel 1814 ("mai, neanche per un attimo, dimentico

quest'infamia. La bevo nell'acqua, la bevo nel vino, la bevo nell'aria, a ogni respiro. L'Ebreo deve essere annientato in noi anche a prezzo della nostra vita, ecco la sacrosanta verità"), che aveva sposato, dopo alcune cocenti delusioni sentimentali (dotata, secondo le concordi testimonianze dei contemporanei, di un'intelligenza geniale e di uno strano fascino, era tuttavia "brutta e sgraziata"), il diplomatico August Vernhagen von Ense, di quattordici anni più giovane di lei, col quale ebbe un matrimonio felice e dal quale si separò, sul letto di morte, con parole finalmente pacificate: "Quale storia, la mia! Profuga dall'Egitto e dalla Palestina, mi trovo qui, dove ricevo aiuto, amore e sollecitudine. Dio ha mandato me a te, caro August, e te a me! Penso con rapimento alla mia origine e al mio destino, che unisce le più antiche memorie del genere umano al mondo moderno. Di quello che così a lungo è stato per me il peggior affronto e la più amara sventura, essere ebrea, a nessun prezzo adesso vorrei esser stata privata. Non è lo stesso per la mia attuale prova? Se un giorno lascerò questo letto di sofferenza, non vorrò a tutti i costi esservi stata? Che idea confortante, caro August, che allegoria edificante".

Il personaggio c'era. Per di più ne era rimasta una vasta corrispondenza che, con la ricostruzione del momento forse più alto della letteratura tedesca, permetteva di affrontare un problema non certo fittizio, quello dell'identità dell'ebreo in qualche modo non più tale, dominato da una forza di repulsione ma anche oscuramente attratto dal sentimento delle proprie radici. Vi si accostò per una tentazione autobiografica? Cominciò comunque a studiarlo, a raccogliere documenti, ad allargare le ricerche, e infine ne scrisse la vita. All'inizio del 1933 il manoscritto di *Rahel Vernhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jiidin aus der Romantik età*, tranne i due ultimi capitoli che scrisse a Parigi, ormai quasi pronto. Ma i tempi precipitavano: sarebbe stato pubblicato nella versione inglese, prima che in tedesco, venticinque anni dopo.

Con Hitler al potere, nell'atmosfera arroventata delle reazioni seguite all'incendio del Reichstag (27 febbraio 1933), fece il passo decisivo. Accettò una proposta fattale da Blumenfeld: raccogliere la documentazione di tutta la poltiglia antisemitica, senza esclu-

sione delle cose infime e apparentemente trascurabili, che apparisse nei piccoli giornali professionali e locali, nel linguaggio delle associazioni, nell'attività e nelle manifestazioni delle corporazioni, negli ambienti che non fanno notizia e nelle azioni senza risonanza, e all'estero non è quindi conosciuta, ma che pure non è priva di significato, anzi, molto spesso, proprio perché meno soggetta al controllo, rivela meglio dei documenti ufficiali e pubblicizzati stati d'animo, realtà e intenzioni che è necessario registrare e diffondere. Fu questa attività, da poco iniziata, per cui trascorreva lunghe ore nella biblioteca di Berlino, dove per legge arrivava tutto ciò che venisse pubblicato in Germania, a farla incappare in un arresto da cui poté sbrogliarsi nel giro di otto giorni, aggirando un funzionario di polizia di cui era riuscita a suscitare la simpatia. Ma capì che era venuto il momento. Del resto da almeno due anni era convinta che se Hitler fosse andato al potere per gli ebrei in Germania non vi sarebbe stato più posto. Tornò a casa (l'arresto era avvenuto a Berlino dove abitava la madre, che, forse più per assicurare un avvenire alla figlia che per un nuovo amore, si era risposata), raccolse le sue cose e se ne andò per sempre. Passata illegalmente in Cecoslovacchia, dopo una tappa a Ginevra dove lavorò al Bureau International du Travail, si trasferì infine clandestinamente in Francia.

A Parigi rimase dal 1933 al 1940. Qui ritrovò Annette Weil, la compagna degli anni di Königsberg, e frequentò un ristretto gruppo di amici, esuli o francesi, tra cui il matematico Koyré e Raymond Aron, particolarmente generoso di aiuti. Qui si sposò (1940) con un compagno di esilio, che più tardi insegnerà, come lei, nelle università americane. (Era già stata sposata, per breve tempo, con un giovane intellettuale, Günther Stern, figlio di un cugino di Walter Benjamin, del quale era quindi diventata parente. Il secondo matrimonio fu con Heinrich Blücher, col quale ebbe un rapporto molto intenso, durato fino alla morte di lui, nel 1970. A proposito di questa unione Mary McCarthy scrive: "Heinrich Blücher, suo marito e suo amico, fu l'ultimo dei suoi maestri. Sebbene di soli dieci anni maggiore di lei, nella loro relazione intellettuale c'era

qualcosa di paterno, di indulgente da parte di lui e qualcosa della discepola assidua e ansiosa di approvazione da parte di lei. Quando lei parlava, lui la guardava affettuosamente, accennando tra sé, come se pensasse che la fortuna gli aveva mandato una studentessa incredibilmente intelligente, qualcuno che sapeva 'portare a termine'... Per lei, Heinrich era una specie di lente correttiva; non aveva pienamente fiducia nella propria maniera di vedere finché non fosse stata confermata dalla sua. Anche se nella maggior parte dei problemi la pensavano allo stesso modo, lui era il 'puro' spirito filosofico mentre l'interesse di lei era diretto più alla 'vita attiva'... Sebbene amassero i giovani, non ebbero figli. Quando lui morì, alla fine del 1970, improvvisamente, ma non così improvvisamente come lei, fu sola. Circondata di amici, viaggiava come un passeggero solitario nel treno dei suoi pensieri".) A Parigi tornerà a incontrare Benjamin, insieme al quale cominciò a prendere lezioni private di inglese e su cui più tardi avrebbe scritto pagine di grande acutezza, che rivelano una conoscenza non superficiale dell'uomo oltreché dello scrittore. E sarà proprio a proposito di Benjamin che avrà la sua seconda discussione (della prima vedremo) con Scholem, secondo il quale negli ultimi tempi Benjamin si stava ormai orientando verso il sionismo. Per la Arendt invece egli era stato fortemente influenzato da Brecht al tempo in cui ne era stato ospite nel suo esilio danese, ed era diventato decisamente marxista.

A Parigi la vita era quella, stentata, di tutti gli esuli politici, tra allucinate speranze e angosce quotidiane, ma la Arendt in quegli anni non restò inattiva: oltre agli inizi di una attività pubblicistica e alla frequenza di qualche corso universitario fra cui i seminari hegeliani di Kojève, cui partecipava anche Sartre, aveva cominciato a lavorare in un'organizzazione ebraica che provvedeva alla raccolta, alla preparazione e all'invio in Palestina dei bambini e adolescenti ebrei delle famiglie in fuga dalla Germania facendoli accogliere nei primi kibbutz. "Ho conosciuto i kibbutz fin dal principio, e ne provavo un profondo rispetto. I ragazzi vi ricevevano una formazione professionale e insieme vi trovavano un riadattamento scolastico. Noi dovevamo preparare i bambini a quel tipo di vita in accampamenti sparsi in tutto il paese, facevamo scuola,

ci occupavamo di vestirli da capo a piedi, di far da mangiare, di procurare libri e quaderni. Dovevamo venir a trattative con i genitori, persuaderli a quelle dolorose separazioni, dovevamo soprattutto trovare il denaro, sempre al di sotto delle necessità".

Perché aveva scelto proprio quel lavoro? L'avvento di Hitler era stato un brutale risveglio. Non tanto il fatto in sé, era chiaro da molto tempo che Hitler sarebbe arrivato al potere. Lo shock era stato provocato dallo spettacolo degradante dell'allineamento» con i motivi più speciosi e le più fantastiche giustificazioni, di tanti intellettuali creduti amici, dai voltafaccia sfrontati, dalla rottura, senza una parola, dei rapporti personali, come per la scoperta di una lebbra. "Vedere farsi il vuoto attorno. Assistere a quell'ondata di uniformizzazione che era, al momento, del tutto spontanea, volontaria, per nulla provocata dal terrore". Mai più con gli intellettuali, si disse. "Nessuna loro storia mi toccherà più; non voglio aver più nulla da spartire con questa società". In altri ambienti la reazione era stata diversa, più dignitosa, con minore ignominia. Ma gli intellettuali, che delusione terribile! "Non ho mai potuto dimenticarlo. Ho abbandonato la Germania dominata da questa idea". Il rovescio della medaglia fu una conseguenza positiva. "Arrivai ad una certezza che avevo l'abitudine di formulare con una frase che non mi è più uscita di mente: quando si è attaccati come ebrei, è come ebrei che ci si deve difendere. Non come tedeschi, o come cittadini del mondo, o in nome dei diritti dell'uomo. Che cosa avrei dunque potuto fare di concreto nella mia qualità di ebrea?". Si dedicò all'organizzazione di quegli espatri, dimenticando studi, ricerche, pubblicazioni, la stessa Rahel Vernhagen. "L'appartenenza all'ebraismo era ormai diventata il mio proprio problema. Un problema politico. Avevo bisogno di impegnarmi in un lavoro, e volevo che questo fosse solo un lavoro per l'ebraismo, per gli ebrei".

Lo fece ininterrottamente per sei anni. Poi, quando scoppiò la seconda guerra mondiale e la Francia vi si trovò coinvolta fin dal primo momento, anche la Arendt e i suoi (la madre, dopo la morte del secondo marito, era anch'essa emigrata a Parigi) furono presi e come molti altri ebrei e stranieri internati. Ma per dura che fosse quella reclusione (era la primavera del '40 e lei era stata

rinchiusa in attesa di destinazione al Vélodrome d'Hiver) non si trattava di un campo tedesco, uno di quei lager di cui non sospettava ancora l'esistenza, ma che cominciarono a popolare l'Europa orientale: dopo un trasferimento al campo di Gurs, nella Francia non occupata, riuscì, come molti altri, ad andarsene e, riunitasi al marito e alla madre, a raggiungere il Portogallo e di là ad imbarcarsi (la madre seguirà con una nave successiva) per gli Stati Uniti. A Parigi comandavano ormai i tedeschi.

2. Possiamo interrompere qui questo racconto per accenni, la storia di un itinerario forzato verso la propria identità. I decenni successivi ebbero infatti un altro timbro, dedicati interamente al lavoro, all'insegnamento e alla decina di libri che hanno fatto della Arendt ciò che essa è. (Non appena fu possibile cominciò anche a ricrearsi intorno quel tessuto di amicizie che per due volte era stato spezzato, e che fece della sua casa uno dei centri di incontro più folti e vivaci dell'intelligenza newyorkese, ebraica e non. Sul valore dell'amicizia del resto ha scritto pagine fra le sue più belle: si veda *Men in Dark Times* [Harcourt, 1968], e i profili in esso tracciati di maestri ed amici, da Jaspers a Broch, a Benjamin, a Heidegger. E anche, alla scoperta di una Arendt diversa, con qualità sorprendenti di analisi letteraria e psicologica, si veda, curato da Lea Ritter Santini, che vi ha premesso una densa, utile introduzione, *Il futuro alle spalle* [Il Mulino, 1981], nel quale sono raccolti la maggior parte dei suoi scritti più importanti su maestri e scrittori tedeschi, o appartenenti alla *tradizione nascosta*, a cui accenno più avanti, come Heine, Kafka, Chaplin, o alla generazione di autori militanti, i già citati Benjamin, Hermann Broch — col quale strinse in America una viva, profonda amicizia, e c'è solo da rimpiangere che l'epistolario Arendt-Broch, depositato nell'archivio dell'università di Yale, non sia ancora per alcuni anni, come quelli con Jaspers e Heidegger, disponibile alla lettura — o Brecht, nei confronti del quale è divisa tra un atteggiamento di grande ammirazione per il poeta degli anni migliori, e insieme di netto rifiuto per l'oratoria degli ultimi tempi messa al servizio di una causa alla quale egli stesso non credeva se non tortuosa-

mente e con argomenti che lo avrebbero dovuto portare allo stesso rifiuto che lo aveva opposto al nazismo. Cesare Cases.— vedi l'introduzione a Brecht, *Me-ti. Libro delle svolte*, Einaudi, 1970 — e Emilio Castellani — nella presentazione a *Terrore e miseria nel Terzo Reich*, Einaudi, 1963 — contestano la critica di Hannah Arendt, giudicando la sua posizione ancor più cieca di quella di Brecht, ma si legga ora il suo saggio e si vedrà quanta chiarezza di giudizio esso contenga, e come sia vero che con *Teste tonde e teste a punta*, metafora con la quale si indicano ariani ed ebrei, "temporaneo diversivo inventato dalle classi dirigenti per meglio asservire il popolo" [Cases], Brecht cominciasse davvero "per la prima volta a mentire". Ma è impossibile dilungarsi su ciò.)

Questi anni americani da un certo punto di vista potrebbero apparire anni senza storia o di normalizzazione perché, dopo il primo periodo di ambientazione (New York), difficile come per ogni emigrato, e non privo di momenti duri soprattutto per il marito, l'inserimento non presentò particolari problemi: ancora lavoro in favore della causa ebraica e, in posizioni di responsabilità e di direzione, in organizzazioni internazionali (prima nel Committee for a Jewish Army, per la costituzione di unità combattenti ebraiche, a cui aveva dato vita con Joseph Maier, poi nella Commission on European Jewish Cultural Reconstruction, per la salvezza del patrimonio culturale dell'ebraismo, costituito soprattutto da libri, compromesso dalla persecuzione e dalle deportazioni); l'impiego presso la casa editrice Schocken, di cui diventerà ben presto direttore editoriale; l'uscita del primo libro americano, *Le origini del totalitarismo*, scritto fra il 1945 e il 1949 in quattro anni di lavoro notturno, dopo le ore di normale attività editoriale; la collaborazione alle riviste di punta di quegli anni (dalla "Partisan" a "Politics", a "Confluence", ad alcune riviste ebraiche); infine, a partire dal 1957, l'università, con corsi a Berkeley, Princeton, Columbia, Brooklyn College, Chicago, Aberdeen (Scozia), e, dal '67 alla morte, alla New School for Social Research di New York.

Ma alcune cose vanno forse ancora aggiunte. Il suo rapporto con il mondo ebraico era infatti lungi dall'aver trovato la sua soluzione con la decisione parigina di lavorare per la Youth Aliyah,

e restò teso fino alla fine. Possiamo indicare almeno tre momenti. Nel 1943 ebbe le prime notizie su Auschwitz. All'inizio, nonostante tutto, incredulità. Per quanto del nazismo si potesse pensare tutto, e il peggio di tutto, non fino a questo punto, non fino al gas di massa, al perseguimento di un proposito di estinzione totale. Ma poi, sei mesi dopo, vennero le prove. "Fu come se si aprisse una voragine, perché avevamo immaginato che tutto il resto avrebbe in qualche modo potuto trovare un accomodamento, una via d'uscita, come può sempre avvenire in politica. Ma questa volta ogni possibilità era interdetta. Questo non avrebbe dovuto accadere, era senza rimedio. E non parlo nemmeno del numero delle vittime. Parlo della produzione sistematica di cadaveri. No, non voglio insistere su questo argomento. Auschwitz non avrebbe dovuto prodursi. Laggiù è accaduto qualcosa che noi non riuscivamo a padroneggiare". Cominciò a parlare e scrivere in favore della costituzione di formazioni da combattimento esclusivamente composte da ebrei, che potessero partecipare alla guerra non mescolati nei reparti dei vari eserciti, ma per quel che erano, ebrei che si battevano in quanto tali, contro lo sterminio dei loro. Si accorse ben presto che il discorso cadeva nel vuoto, nessuno la stava ad ascoltare. Forse il problema presentava troppe difficoltà rispetto al diritto internazionale, forse si pensava che per i combattenti ebrei che fossero caduti nelle mani del nemico sarebbe stato meglio non risultare tali ed essere comunque protetti dalla divisa di belligeranti riconosciuti. Forse non c'era tempo di occuparsi di un problema che alla fine poteva sembrare un po' nominalistico, di sottigliezze formali. Rinunciò, ma senza persuadersene. Le pareva impossibile che non si capisse il significato di quel che diceva.

Il secondo momento fu quello della proclamazione dello Stato di Israele: anche questa volta, quasi sola, anche se non mancò qualche altra significativa voce di dissenso, si trovò contro, e nemmeno in questo caso rinunciò ad esprimersi. Pier Paolo Portinaro, nel saggio citato, riassume chiaramente le sue argomentazioni più strettamente politiche, e non le ripeterò. Le pareva un errore della storia che gli ebrei si trovassero a ripercorrere la strada di cui erano tante volte rimasti vittime, ricadessero a loro volta nella

morsa dello stato nazionale, per sua natura oppressivo delle minoranze, non rinunciassero a creare altre vittime. Ma mi sembra che, al di là delle considerazioni politiche e del "miope realismo" che vedeva nell'avvenimento, nella sua avversione non fosse estraneo qualcos'altro, l'ombra di un'immagine esistenziale-antica, una nostalgia di memorie non cancellate, quasi indicibili, il senso di una libertà morale in pericolo, forse la certezza della perdita di una buona fede che pure era stata (ma dove? non parlava in quel momento, malgrado tutto, l'ebrea tedesca di estrazione intellettuale-borghese, che non poteva dimenticare, al di là di Hitler, i remoti conforti di una infanzia protetta, di arcaiche dolcezze familiari ancora proiettate sul presente? Qualche anno dopo, affrontando in modo più colloquiale il problema, dirà: "La perdita del mondo che il popolo ebraico ha subito con la dispersione e che come tutti i popoli paria [vedi per quest'idea dell'"ebreo come paria', una delle parole chiave della sua riflessione sull'ebraismo, e per altri scritti sul sionismo, il suo libro *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, Grove Press, New York 1978, una raccolta di saggi e articoli scritti fra il 1942 e il 1966] ha generato un calore molto particolare fra tutti i suoi membri, è proprio ciò che si è modificato con la fondazione dello Stato di Israele. La libertà si paga cara. Quella specifica umanità ebraica, che era il segno della perdita del mondo, aveva qualcosa di molto bello; i giovani non possono conoscerla. Era molto bello potersi tenere al-di-fuori-di-ogni-legame-sociale, e poi quella completa mancanza di pregiudizio, di cui io ho l'esperienza, in modo così intenso, proprio con mia madre, che la praticava anche di fronte alla società ebraica. Tutto ciò ha subito colpi decisivi. Per ogni liberazione c'è un prezzo. Un giorno, nel mio 'Discorso su Lessing' [tenuto ad Amburgo nel 1959] mi è capitato di dire: 'Questa umanità non sopravvive al giorno della sua liberazione, non sopravvive cinque minuti alla libertà'. È quello che ci è accaduto"). Comunque fosse, la rottura col sionismo si era silenziosamente consumata. Fra ebrei di diversa origine c'era ora di mezzo la sovranità di uno stato.

Il terzo momento fu quello dello scandalo, ed è troppo noto

perché se ne debba parlare. Nel 1961, come inviata del settimanale "New Yorker", Hannah Arendt assistè a Gerusalemme alle 120 sedute del processo Eichmann, l'ex SS Obersturmbannführer a cui era stata affidata in gran parte l'organizzazione dello sterminio ebraico e che i servizi segreti israeliani avevano catturato e rapito in un miserabile sobborgo di Buenos Aires (vi si era rifugiato con la famiglia, che lo aveva raggiunto, in una casetta di mattoni e fango da lui stesso costruita, senza acqua e senza luce elettrica). Il resoconto del processo e le considerazioni che lo concludevano uscirono a puntate sulla rivista tra febbraio e marzo del 1963 e poi in volume in maggio (l'edizione italiana è del '64, *La banalità del male*, Feltrinelli).

Sono pagine che, fuori dalle polemiche, oggi andrebbero rilette. Che allora suscitassero clamori di sdegno, in primo luogo da parte degli ebrei americani che furono i primi a prenderne visione e che dettero il via al coro di proteste rimbalzato subito in Israele, in Europa e in tutto il mondo, è certo spiegabile. Il processo si era svolto in un clima di attenzione e tensione arroventate, i tempi del primo dopoguerra erano ormai finiti, Norimberga lontana, le discussioni erano state di tutti i tipi (giuridico, di convenienza, morale, tecnico), non senza il solito contorno di bassezze e ignominie, tipico del giornalismo a sensazione. Ma tutto era ormai finito, quando scoppiò il caso Arendt. L'occhio con cui aveva guardato non sembrò amico. L'oratoria del pubblico accusatore, il protagonista del processo, l'aveva palesemente infastidita, le critiche alle motivazioni della sentenza erano dure, argomentate con puntiglio, particolarmente insidiose e imbarazzanti; i giudizi erano netti, privi di indulgenza, e non risparmiavano nessuno (a cominciare da Ben Gurion). Si cominciò ad accusarla di essere stata iniqua nei confronti dei capi delle varie comunità ebraiche che avevano dovuto collaborare con le autorità naziste e a cui sembrava imputare la colpa di una mancata resistenza al massacro (va detto subito che questa accusa è senza fondamento, la Arendt non esprime quasi giudizi, limitandosi a riferire l'andamento del processo quale risulta dall'interrogatorio dei testimoni e dell'imputato, ed è semmai proprio la pubblica accusa che insiste continua-

mente su questo punto, forse per mettere in maggior evidenza la disumanità dei persecutori), e si finì per dare a tutto il libro il significato di un gesto di inimicizia verso il nuovo stato degli ebrei, le sue istituzioni, la sua giustizia. Lo stesso atteggiamento di distacco, in qualche momento di cocente ironia, con cui sembrava assistere al processo, rivelava, se non l'inimicizia, almeno una certa distanza. (Particolarmente duro fu un articolo di Lionel Abel su "Partisan Review"; pubblicandolo la rivista se ne volle deresponsabilizzare, chiedendo di aprire un dibattito sull'argomento. Rispose Daniel Bell, prendendo, almeno in parte, le difese della Arendt. Ma lo scritto di più esplicito consenso venne da Mary McCarthy, il cui saggio, "Il grido di allarme", si può leggere in *La scritta sul muro e altri saggi letterari*, Mondadori, 1973.)

Perfino uomini come Gershom Scholem, che non era certo facile a cedere a risentimenti ed emozioni non motivati, sentirono la necessità di dissentire pubblicamente. Scholem non entrava nel merito delle argomentazioni, ma non poteva non dire di aver avvertito nell'esposizione della Arendt qualcosa che l'aveva ferito: l'autrice col suo libro dimostrava di non "amare" il popolo ebraico, questo gli sembrava venisse fuori da tutto il rendiconto. Vale forse la pena di riportare la lettera di risposta della Arendt, perché non solo è rivelatrice, a me sembra, del suo carattere e della sua posizione intellettuale, ma spiega gli stessi sviluppi del suo pensiero: è datata New York, 24 luglio 1963 e dice: "Caro Gershom, veniamo subito all'argomento. Comincerò da quello che voi chiamate 'l'amore del popolo ebraico' o *Ahavat Israel* (tra parentesi, vi sarò molto riconoscente se vorrete dirmi da quando questo concetto ha giocato un ruolo nel giudaismo, quando è stato utilizzato per la prima volta nella lingua e nella letteratura ebraiche, ecc.). Ma voi avete completamente ragione: io non sono animata da alcun amore di questo genere, e ciò per due ragioni: non ho mai in tutta la mia vita 'amato' alcun popolo, alcuna collettività — né il popolo tedesco, né il popolo francese, né il popolo americano, né la classe operaia, né nulla di tutto ciò. Io amo 'unicamente' i miei amici, e la sola specie d'amore che conosca e nella quale creda è l'amore delle persone. In secondo luogo, questo 'amo-

re degli ebrei' mi sembrerebbe, essendo ebrea io stessa, piuttosto sospetto. Non posso amare me stessa, amare ciò che so essere una parte, un frammento della mia stessa persona. Per spiegare meglio ciò che voglio dire, permettetemi di raccontare una conversazione avuta in Israele con una personalità politica di primo piano, che difendeva l'assenza di separazione, ai miei occhi disastrosa, della religione e dello stato, in Israele. Ciò che egli mi disse, anche se non posso giurare sull'esattezza delle parole, era qualcosa come: 'Capirete che, per quel che mi riguarda, in quanto socialista evidentemente io non credo in Dio, credo nel popolo ebraico'. È una dichiarazione per me scandalosa, e questo sentimento di scandalo mi ha impedito di trovare una replica immediata. Ma avrei potuto rispondere: la grandezza di questo popolo è venuta un giorno dal fatto che esso ha creduto in Dio, e che vi ha creduto in modo tale che la sua fiducia e il suo amore per Lui erano più grandi del suo stesso timore. Ed ora questo popolo non crederebbe più che in se stesso? Che cosa di buono può venire da ciò? Ebbene, è in questo senso che io non 'amo' gli ebrei e che non credo in essi; semplicemente appartengo al loro popolo, si capisce, al di là di ogni controversia o discussione". Parole dure, non prive di asprezza, a cui forse non era estranea la tensione del momento.

Ma chiunque legga il libro su Eichmann oggi, senza sapere della tempesta che suscitò, non vi troverà probabilmente delle vere ragioni di scandalo; le sue pagine testimoniano una grande serietà morale e l'impegno evidente di fornire un resoconto esatto, di non cedere con un solo aggettivo, su un tema sul quale se ne sparsero a fiumi, a emozioni e sentimenti, e di porre in modo netto i problemi che non tanto la decisione di processare Eichmann a Gerusalemme da un tribunale israeliano, quanto lo svolgimento del processo e le motivazioni della sentenza non potevano non suscitare. Occorreva intanto nel valutare la vicenda partire da una premessa che serviva a chiarirne la sostanza e che col progredire delle udienze diventava un fatto sempre più evidente. Le dettò il nome di *banalità del male*. Sì, lo spaventoso era che l'imputato non si rivelava la belva umana che sembrava nei propositi dell'accusa mo-

strare al mondo e che il mondo si attendeva di vedere. Per assurdo che fosse, il processo rivelava un Eichmann che aveva sempre concepito la sua attività come un "lavoro", con tutte le caratteristiche del lavoro, si potrebbe dire del lavoro d'ufficio, meticoloso e ordinato, che doveva esser fatto al meglio e che era moralmente *neutrale*. Le sue confessioni non si aprivano su abissi demoniaci, ma mostravano pignolerie o addirittura civetterie tipicamente burocratiche. Eichmann manifestamente non capiva, era incapace di pensare, si riteneva un uomo corretto e un buon cittadino, un funzionario scrupoloso e onestissimo (alla caduta del nazismo aveva perfino consegnato la cassa, di cui disponeva, a un funzionario civile), solo abbastanza sfortunato nella carriera, nella quale qualche collega lo aveva sopravanzato. Rifuggiva dal sangue, e personalmente non aveva mai ammazzato nessuno. Anzi, non odiava nemmeno gli ebrei, tra i quali aveva qualche parente, e se fosse dipeso da lui li avrebbe deportati nel Madagascar, dove si sarebbero forse salvati. Pure, non era arretrato di fronte a nulla, con una ottusità di cui nemmeno ora, davanti alla testimonianza gridata delle sue nefandezze, mostrava di capire renormità. Ruota importante o minima di un sistema di morte, che aveva però il timbro della legalità e dello stato, aveva sempre girato senza impennamenti, senza arresti, senza eccezioni. Certo, al servizio di un altro regime e in altre circostanze, sarebbe stato un cittadino o un suddito rispettoso e ordinato, del tutto "normale". Ma proprio la "normalità" dell'imputato poneva per la Arendt il maggior problema del processo. Per la prima volta dal 70 d.C, cioè da quando i romani avevano distrutto Gerusalemme, gli ebrei potevano sedere in giudizio per giudicare crimini commessi contro il loro popolo. Ora avevano un tribunale e l'attenzione del mondo su di esso: sarebbe stato fondamentale che esso non fallisse. E per non fallire occorreva evitare che il processo assumesse il carattere di un processo dei vincitori (come era invece accaduto a Norimberga); occorreva che desse una valida definizione di "crimini contro l'umanità", su cui tanto si era discusso da Norimberga in avanti; che mostrasse di aver capito la figura del criminale che commette questo nuovo tipo di delitti. Ma come andarono le cose? Sul primo punto, "a

Gerusalemme la giustizia fu compromessa più gravemente di quanto non fosse avvenuto a Norimberga, perché la Corte non ammise i testimoni della difesa". E questa era una mancanza gravissima, anche se la colpevolezza dell'imputato era ormai stata acquisita al di là di ogni ragionevole dubbio. Sulla seconda questione, invece, la sentenza fu molto migliore di quella di Norimberga. Il grande merito di imperniare un processo per un crimine contro il popolo ebraico è stato quello di distinguere tra *crimini di guerra*, come la fucilazione di partigiani o l'uccisione di ostaggi, e *azioni disumane*, come l'espulsione o l'annientamento di popolazioni per colonizzare un territorio conquistato; ma poi "anche quello di chiarire la differenza tra *azioni disumane* (compiute per scopi noti, anche se criminosi, come l'espansionismo territoriale) e *crimini contro l'umanità*, crimini commessi con intenti e scopi che finora non avevano precedenti. Tuttavia, né nel dibattito, né nella sentenza nessuno accennò mai alla possibilità che lo sterminio di interi gruppi etnici (gli ebrei o i polacchi o gli zingari) fosse qualcosa di più che un crimine contro ciascuno di quei popoli: e cioè colpisse e danneggiasse l'ordine internazionale, l'umanità nella sua interezza". E di qui derivò anche l'incapacità dei giudici di capire veramente il criminale che dovevano giudicare e di motivare in conseguenza la sentenza. Il problema stava nel fatto che Eichmann non era "un mostro", e l'incoerenza del pubblico accusatore saltava agli occhi quando egli affermava di voler insieme processare "il mostro più anormale che si fosse visto al mondo" e, nello stesso tempo, "i molti come lui", anzi "tutto il nazismo e l'antisemitismo"; Ma lo scopo di un processo non può essere altro da quello di render giustizia, esso non può venir deviato dal suo fine, fosse pure per assumere significati che andavano incommensurabilmente oltre la vita e la condanna di un individuo come Eichmann; né può diventare una tribuna perché il mondo sappia, né per conseguire un qualunque scopo politico, per alto che sia. Il problema era quello di giudicare Eichmann per ciò che era e ciò che aveva compiuto, anche non ignorando che "di uomini come lui ce n'erano tanti e che questi tanti non erano né perversi, né sadici, bensì erano, e sono tuttora, terribilmente normali". A questa *normalità*, "più spaventosa

di tutte le atrocità messe insieme perché implica che questo nuovo tipo di criminale, realmente *hostis generis humani*, commetta i suoi crimini in circostanze che quasi gli impediscono di accorgersi o di sentire che agisce male", si richiamava lo stesso imputato, e a questa normalità, come ad una assenza di intenzioni, affidava la sua difesa. Ma tutti i sistemi giuridici moderni partono dal presupposto che "per commettere un crimine, occorre l'intenzione di far male". Quando manca questa intenzione, "noi sentiamo che non possiamo parlare di crimine". I delitti di Eichmann erano evidenti, ma egli si giustificava adducendo il fatto che non aveva mai agito per bassi motivi, non aveva mai avuto tendenze omicide, non odiava gli ebrei e d'altra parte non avrebbe potuto agire diversamente, che chiunque altro avrebbe potuto prendere il suo posto, che la colpa di tutto quello che era accaduto era dunque una colpa collettiva. Su questo punto il tribunale — conclude la Arendt, riscrivendo lei la sentenza — gli avrebbe dovuto una risposta. Bisognava rispondergli che "proprio questo non siamo disposti ad accettarlo", che quand'anche ottanta milioni di tedeschi avessero agito come lui, egli non avrebbe potuto essere scusato. Ma "fortunatamente non è così. Tu stesso hai affermato che solo in potenza i cittadini di uno stato che aveva eretto i crimini più inauditi a sua principale finalità politica erano tutti ugualmente colpevoli; non in realtà. E quali che siano stati gli accidenti esterni o interiori che ti spinsero a divenire un criminale, c'è un abisso tra ciò che tu hai fatto realmente e ciò che gli altri potevano fare, tra l'attuale e il potenziale. Noi qui ci occupiamo soltanto di ciò che tu hai fatto, e non dell'eventuale non-criminalità della tua vita interiore e dei tuoi motivi, o della potenziale criminalità di coloro che ti circondavano. Tu ci hai narrato la tua storia presentandocela come la storia di un uomo sfortunato, e noi, conoscendo le circostanze, siamo disposti fino a un certo punto ad ammettere che in circostanze più favorevoli ben difficilmente tu saresti comparso dinanzi a noi o dinanzi a qualsiasi altro tribunale. Ma anche supponendo che soltanto la sfortuna ti abbia trasformato in un volontario strumento dello sterminio, resta sempre il fatto che tu hai eseguito e perciò attivamente appoggiato una politica di sterminio. *La politica non è un asilo*: in politica

obbedire e appoggiare sono la stessa cosa. E come tu hai appoggiato e messo in pratica una politica il cui senso era di non coabitare su questo pianeta con il popolo ebraico e con varie altre razze (quasi che tu e i tuoi superiori aveste il diritto di stabilire chi deve e chi non deve abitare la terra), noi riteniamo che nessuno, cioè nessun essere umano, desideri coabitare con te. Per questo, e solo per questo, tu devi essere impiccato".

Da un punto di vista più contingente, si può certo consentire con quanti pensano che, alla fine, un'argomentazione del genere possa anche apparire capziosa, o comunque sproporzionata all'entità dei fatti. Che, di fronte alla realtà delle azioni compiute da Eichmann, sottilizzare con tanto crudele acutezza su qualche meno felice espressione di un pubblico accusatore che non solo sentiva convergere su di sé gli occhi e il giudizio delle potenze mondiali, del nascente stato di Israele e del popolo tedesco, ma che sapeva di dover dare espressione in quell'aula al grido sconfinato di una moltitudine soppressa, rappresentare le sofferenze inflitte in nome di un nulla, il più ridicolo, portare testimonianza per quella fiamma di dolore che non poteva avere altra voce che la sua e reclamare altra giustizia che quella che egli avrebbe ottenuto, possa sembrare inopportuno, inadeguato alla terribile solennità dell'evento, perfino moralmente discutibile. A me pare, invece, di eccezionale importanza che da quell'aula di morte sia uscita *anche* questa voce, *voce ebrea fra altre*, anzi che solo una voce ebrea (poiché nessun'altra avrebbe certo potuto chiedere, nella circostanza, la parola), avendone il diritto, avesse per ciò stesso il dovere di parlare in questo modo, per sé e per i suoi, esprimendo *anche* questa esigenza di giustizia non storica, ma *assoluta*, proclamando in quel caso e con quelle ragioni la validità universale, e per i millenni, di quella sentenza di morte. E, poiché questo discorso è stato fatto, mi sembra particolarmente educativo e consolante che anch'esso possa rimanere agli atti, non negli incartamenti processuali, destinati alla polvere, ma nella storia del genere umano, come affermazione di una sua moralità possibile e dell'equità del diritto, come una non indegna testimonianza dei valori del secolo. (Anche se è vero che l'oggetto di maggior scandalo e la ragione dei

clamori non fu questo discorso, ma l'ampiezza e il modo con cui la Arendt riferiva nel libro la discussione processuale sull'atteggiamento tenuto di fronte alla persecuzione soprattutto dai capi delle comunità ebraiche dei paesi occupati dai tedeschi. Anche uno storico equanime come Stuart Hughes, in *Da sponda a sponda* [il Mulino, 1977], scrive che "la controversia più accesa sollevata dalla Arendt non infuriò affatto attorno alla *soluzione finale* in sé e per sé, ma sul modo in cui gli ebrei avevano affrontato la propria eliminazione". E anche su questo argomento era crudele ma giusto che fosse un ebreo a parlare, e con tutta la franchezza che l'argomento esigea. Ma anche con qualche pietà, non dico femminile, che è forse ciò di cui si sente l'assenza in questo amaro documento. Forse perché l'autrice si era imposta un atteggiamento di spietata, impassibile oggettività.)

3. "La politica non è un asilo". Questo mi sembra essere stato il senso di tutta la sua riflessione: sulla condizione umana, sul totalitarismo, sulla natura del potere, sulla rivoluzione, sulla violenza. Una saggistica sempre più fitta, e che sta progressivamente scoprendo l'importanza del pensiero della Arendt, ne va analizzando gli sviluppi e discutendo i risultati, ma basta l'enunciazione dei temi dei suoi libri per vedere come abbia sempre lavorato sul vivo, e come le questioni di "teoria politica", che era la sua specializzazione, fossero per lei non un oggetto di studio ma la stessa esperienza del vissuto, una ininterrotta interrogazione sulla catena di vicende che il secolo, inesorabilmente, con un moto progressivamente accelerato, aveva continuato a macinare e produrre, guerre, razzismo, intolleranze di ogni genere, totalitarismo, stalinismo, fanatismi nazionalistici, illusioni di scorciatoie rivoluzionarie, continuamente rinnovati feticismi nelle capacità risolutive della violenza, incapacità a ritrovare la strada per affrontare i problemi del potere sempre confuso, weberianamente, con la forza, anziché visto come il momento del consenso, dell'"agire di concerto", massificazione, cioè distruzione, dell'opinione. In una parola tradimenti e pervertimenti della libertà. Da questo punto di vista, e quali che ne siano stati gli esiti teorici, Hannah Arendt è stata forse l'ultimo

dei filosofi classici della politica, perché fin dall'inizio e poi per tutta la vita non si è allontanata dalla convinzione che la *ragion d'essere* della politica è la libertà, e suo compito è produrre situazioni che creino o allarghino lo spazio della libertà. La stessa rivoluzione in tanto è legittima e appartiene alla politica, anzi in tanto si può chiamar tale, in quanto la sua azione sia volta alla fondazione della libertà, cioè alla produzione di corpi politici "che garantiscano lo spazio entro cui la libertà può manifestarsi", e in tanto fallisce in quanto per scelta o costrizione sia portata a deviare da questa strada. Di qui il fallimento delle due rivoluzioni francese e russa: premute entrambe "dalla presenza immediata della sofferenza e del bisogno", furono entrambe costrette, quasi nello stesso modo, a interrompere il loro corso e a deviare verso l'assolutismo, mettendo in moto una macchina di autodistruzione, per sua stessa natura incontrollabile. Di qui l'iniziale riuscita della rivoluzione americana (si può consentire con Habermas — si veda il suo scritto *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, "Comunità", n. 183 — quando pensa che è illegittima una distinzione fra rivoluzioni *buone* e *cattive*, ma anche attribuirle alla Arendt è una forzatura; le ragioni, in gran parte sociali, per cui poi anche la rivoluzione americana non si sviluppò, sono ampiamente discusse in *On Revolution*), non perché problemi sociali anche gravi non esistessero nelle tredici colonie inglesi ribelli, ma perché la loro presenza non riuscì ad avere influenza e tanto meno a sopraffare l'azione dei Padri Fondatori.); Quel che la Arendt rivendica, in tutta la sua opera, è *l'autonomia della politica*, e qui sta anche il senso della sua opposizione a Marx, al suo irriducibile determinismo, al suo sogno di finale rappacificazione dell'uomo in seno alla natura, alla fine della storia. Per "l'antropologia culturale della Arendt, invece, l'uomo subisce la costrizione del lavoro solo al fine di affrancarsi dal naturale e di poter eleggere il suo soggiorno in uno spazio politico, il solo capace di svelare il senso della sua esistenza" (André Enegren, nel numero di "Esprit", giugno 1980, quasi interamente dedicato alla Arendt).

E così per quel che riguarda la presa diretta sull'attualità della

sua riflessione. Si veda il libro *On Violence* (Harcourt, Brace and World, 1970, una stesura ampliata di *Reflections on Violence*, pubblicato sul "Journal of International Affairs", inverno 1969; la traduzione italiana, assai mediocre, *Sulla violenza*, uscì nel 1971 edita da Mondadori), esemplare da questo punto di vista. A provocare questo succinto ma non certo occasionale intervento furono sì gli eventi e i dibattiti "degli ultimissimi anni visti sullo sfondo del XX secolo, che è diventato realmente, come Lenin predisse, un secolo di guerre e di rivoluzioni, e cioè un secolo di quello che viene ritenuto il loro comun denominatore: la violenza". Ma c'era anche qualcosa di più immediato e pressante. Il movimento studentesco americano, che in un primo momento si era sviluppato su temi pacifisti e non violenti, in opposizione soprattutto alla guerra del Vietnam, era venuto progressivamente assumendo, anche per l'entrata in scena nei campus del movimento del Black Power, atteggiamenti e formulando teorizzazioni, che facevano largo spazio a suggestioni sempre più minacciose di violenza, ad una letteratura dove a motivi maoisti, guevaristi e a un approssimativo armamentario marxista di riporto, si sovrapponevano autori e citazioni di ascendenza, più o meno diretta, soreliana, o bakuniniana, o nichilista. In particolare grandissima influenza vi stava avendo il libro di Frantz Fanon, *I dannati della terra* (Einaudi, 1961), preceduto, come nell'edizione originale, dalla famosa prefazione di Sartre. (Si ricorderà che in quello scritto Sartre accentua ed esaspera fino a superarle le posizioni di Fanon, con una di quelle sue prose congestionate e intenzionalmente intimidatorie in cui il sarcasmo, come non di rado accade a Sartre, portato a una temperatura da inceneritore, mima e tende a provocare un'indignazione che tuttavia non scatta: c'è qualcosa di bagnato nell'arsenale della sua stentorea pirotecnia. Una prova forse involontaria di quanto sia in genere torbido e inutilizzabile a qualsiasi fine questo Sartre "politico" la offre Mario Spinella nella raccolta di articoli *Il filosofo e la politica*, Editori Riuniti, 1980. Questo estremismo verbale del secondo Sartre, quello della maturità, può forse spiegarsi come reazione tanto più violenta quanto più in ritardo all'assenza, alla fondamentale indifferenza alla politica e a quanto ac-

cadeva nel mondo del Sartre degli anni di gioventù. Si vedano a questo proposito le bellissime pagine dedicate al "petit camarade" da Raymond Aron [*Mémoires*, JulHard, 1983], la cui testimonianza del resto trova conferma nei postumi *Carnets de guerre* sartriani [Gallimard, 1983], dove non si vede traccia del dramma che si stava avvicinando. Si ricorderà che la maggior parte del 1934 Sartre l'aveva trascorsa a Berlino e girando per la Germania; ma letteralmente non mostrò di accorgersi che Hitler era da qualche mese al potere. Ora nelle pagine per Fanon Sartre ridicolizzava "le chiacchiere fasciste di Sorel", ma finiva in realtà per non distanziarsene — e per fornire una chiave delle fonti degli stessi *Dannati* —: il suo inno alla violenza aveva cadenze funerarie inequivocabili, ma più sulle capacità della nuova sinistra di superare lo stadio della pura violenza regressiva, puntando tutto sui risultati dell'" esplosione delle contraddizioni".)

È sullo sfondo della fortuna che questo libro ebbe tra gli studenti che una prima lettura di *Sulla violenza* va fatta: la sua incalzante, pacata argomentazione affronta uno dopo l'altro i temi di una discussione che nei colleges era di ogni giorno e che Sartre portava, con un tratto di penna, all'estremo. Sì, dalle canne del fucile (Mao) poteva nascere l'ordine più efficace "cui consegue l'obbedienza più immediata e perfetta. Ma dalle canne dei fucile non potrà mai nascere il potere". Sartre riteneva che "la violenza, come la lancia di Achille, può cicatrizzare le ferite che ha prodotto", ma "questo mito è più astratto, di gran lunga più lontano dalla realtà del mito soreliano dello sciopero generale. Sta alla pari coi peggiori eccessi retorici di Fanon... Leggendo queste grandiose e irresponsabili affermazioni e guardando ad esse nella prospettiva di quanto sappiamo sulla storia delle insurrezioni e delle rivoluzioni, si è tentati di negar loro un significato, di ascriverle ad uno stato d'animo transitorio, o all'ignoranza e alla nobiltà di sentimenti di persone poste di fronte ad eventi e sviluppi senza precedenti, prive di ogni mezzo per controllarli mentalmente, e che quindi rivivono curiosamente pensieri ed emozioni dai -quali Marx sperava di aver liberato la rivoluzione una volta per tutte". In quanto agli studenti, era forse più facile capirli. Essi, stretti tra i

miti ormai crollati delle due superpotenze, si erano messi alla rincorsa di altre ideologie, di più remote sirene. "I loro appelli a Mao, Castro, Che Guevara, Ho Chi-min corrispondono a incantesimi pseudoreligiosi per invocare redentori da un altro mondo; si sarebbero anche appellati a Tito, solo che la Jugoslavia fosse stata più lontana e meno accostabile". Il caso del Black Power era invece diverso. "Il suo impegno ideologico all'inesistente 'unità del Terzo Mondo' non è un mero nonsenso romantico. Il Black Power è ovviamente interessato alla dicotomia bianchi-negri, ma anche questo è semplice evasione dalla realtà, un'evasione in un mondo di sogni in cui i negri dovrebbero costituire la stragrande maggioranza della popolazione mondiale". Infine il razzismo. Bianco o nero, esso "è carico di violenza per definizione, perché si oppone a fatti organici naturali — una pelle bianca o nera — che nessun atto di persuasione e nessun potere possono cambiare; tutto ciò che si può fare, quando si scoprono le carte, è di sterminare i loro portatori. Il razzismo, in quanto distinto dalla razza, non è un fatto di vita, ma un'ideologia, e gli atti a cui porta non sono azioni riflesse, ma atti deliberati basati su teorie pseudoscientifiche. La violenza nella lotta interrazziale è sempre sanguinaria, ma non 'irrazionale'; è la conseguenza logica e razionale del razzismo, col quale non intendo qualche vago pregiudizio da entrambe le parti, ma un esplicito sistema ideologico". È vero che talora, come disse nel secolo scorso William O'Brien, la violenza è l'unico mezzo per assicurare un ascolto alla moderazione, e che "chiedere l'impossibile per ottenere il possibile non sempre è controproducente. E invero la violenza, contrariamente a quanto si sforzano di dirci i suoi profeti, è più uno strumento riformistico che rivoluzionario". Napoleone non avrebbe mai modificato l'antiquato sistema scolastico francese senza i disordini degli studenti, né la Columbia avrebbe accettato riforme senza i tumulti di primavera, e la Germania nemmeno si occuperebbe dell'esistenza di minoranze dissenzienti se esse non si fossero impegnate in azioni provocatorie. Si può dunque dire che la violenza paga. "Ma il guaio, è che paga in maniera indiscriminata, dando origine a reali riforme come a 'corsi spirituali' e all'istruzione in lingua swali [che erano alcune delle

richieste avanzate dagli studenti nelle università]. E dal momento che la tattica della violenza e delle azioni di forza ha senso solo per raggiungere obiettivi a breve termine, è più probabile che il potere ceda a richieste assurde ed evidentemente dannose — quali l'ammissione di studenti senza i requisiti necessari e l'istituzione di corsi di insegnamento su materie inesistenti — purché tali 'riforme' si possano fare con relativa facilità, che non la violenza sia efficace in riferimento all'obiettivo piuttosto a lungo termine del mutamento strutturale. Inoltre il rischio della violenza, anche se si muove consapevolmente all'interno di un quadro non estremistico di obiettivi a breve termine, sarà sempre che i mezzi abbiano il sopravvento sul fine. Se gli obiettivi non vengono raggiunti rapidamente, il risultato non sarà costituito dalla pura e semplice sconfitta, ma dall'introduzione della pratica della violenza nell'intero corpo politico. L'azione è irreversibile, e un ritorno allo *status quo* in caso di sconfitta è sempre improbabile. La pratica della violenza, come ogni forma di azione, modifica il mondo, ma la modificazione più probabile è in direzione di un mondo più violento".

y* Ma finito di leggere il libretto nella chiave dei suoi più immediati obiettivi, lo si ripercorra fuori della contingenza dell'occasione, come un piccolo trattato di teoria politica: si vedrà come sia costruito e articolato, come si ricollegli, approfondendone un motivo, a tutta la sua opera, come riprenda quasi alla lettera, ma in altra chiave, i temi della responsabilità individuale ("quando tutti sono colpevoli nessuno lo è; le confessioni di colpa collettiva sono la migliore salvaguardia possibile contro la scoperta dei responsabili"); quelli della burocratizzazione del potere ("la burocrazia, ovvero il dominio di un intricato sistema di uffici, in cui nessuno può essere ritenuto responsabile, né uno né i migliori, né i pochi né i molti, e che si potrebbe definire appropriatamente il dominio di Nessuno", motivo di diretta derivazione weberiana) e delle sue conseguenze ("quanto maggiore sarà la burocratizzazione della vita pubblica, tanto maggiore sarà l'attrazione che la violenza esercita. In una burocrazia pienamente sviluppata"*non resta nessuno con cui si possa discutere, a cui si possano rivolgere lagnanze, su cui possano essere esercitate le pressioni del potere.

La burocrazia è la forma di governo in cui ciascuno è privato della libertà di agire [cioè in ultima analisi di essere vivo, se agire, come afferma in un altro passo, 'è la risposta umana alla condizione dell'esser nato']; poiché un dominio da parte di Nessuno è un non dominio, e dove tutti sono ugualmente senza potere siamo di fronte a una tirannia senza tiranno"); quello dei processi di disgregazione causati dagli eccessi del centralismo ("quali che siano i vantaggi e gli svantaggi sul piano amministrativo della centralizzazione, sul piano politico il risultato è sempre lo stesso: il monopolio del potere provoca il completo inaridimento e la lenta scomparsa di ogni autentica fonte di potere nel paese. Negli Stati Uniti, basati su un'ampia pluralità di poteri e su reciproci controlli e bilanciamenti da essi esercitati, siamo di fronte non soltanto alla disgregazione delle strutture di potere, ma a un potere, apparentemente ancora intatto e libero di manifestarsi, che in realtà sta perdendo la sua presa e sta diventando inefficace"); quello dell'oppressività delle strutture di partito e della alienazione a cui portano ("questo spiega ciò che a un primo sguardo sembra così fastidioso — che le ribellioni nei paesi dell'Est chiedano precisamente quella libertà di parola e di pensiero che i giovani ribelli occidentali affermano di disprezzare come irrilevante. Al livello delle ideologie tutto questo è sconcertante; molto meno però se si parte dal fatto evidente che le pesanti macchine di partito sono riuscite ovunque a sovrastare la voce dei cittadini, anche nei paesi in cui la libertà di parola e di associazione è tuttora intatta. Coloro che dissentono e resistono nei paesi dell'Est chiedono libertà di parola e di pensiero in quanto condizioni preliminari per l'azione politica, i ribelli nei paesi occidentali vivono in una situazione in cui questi presupposti non costituiscono più canali d'azione o di un esercizio della libertà. Ciò che a essi importa è, in effetti, la *Praxisentzug*, la sospensione dell'azione, come l'ha felicemente definita uno studente tedesco. La trasformazione del governo in amministrazione, o delle repubbliche in burocrazie, e la disastrosa restrizione dell'ambito pubblico che l'ha accompagnata, hanno una storia lunga e complicata attraverso tutta l'età moderna; e questo processo è stato considerevolmente accelerato nel corso degli ul-

timi cento anni dal sorgere delle burocrazie di partito"); quello infine che potremmo chiamare delle dimensioni ottimali del potere, dell'ambito in cui il controllo e la partecipazione possono essere non finti, ma effettivamente esercitati ("quanto più grande un paese diventa per popolazione, obiettivi e possedimenti, tanto maggiore sarà la necessità di un'amministrazione e con essa del potere anonimo degli amministratori. Pavel Kohout, l'autore cecoslovacco, scrivendo nel pieno della primavera di Praga, definì un 'cittadino libero' come un '*citt&òmo-cogovernante*'. Ciò che egli intendeva non era molto diverso da quella 'democrazia basata sulla partecipazione' di cui si è parlato tanto in questi ultimi anni in Occidente. Kohout aggiungeva che ciò di cui oggi il mondo ha sommamente bisogno sarebbe 'un nuovo esempio'... Questo nuovo esempio difficilmente verrà costituito dalla pratica della violenza, sebbene io inclini a pensare che l'attuale glorificazione della violenza sia in gran parte causata dalla dura frustrazione cui è sottoposta la facoltà di agire nel mondo moderno... Da come stanno oggi le cose, quando vediamo in che modo le superpotenze siano impantanate sotto il peso mostruoso della loro stessa enormità, sembra quasi che la messa in opera di un 'nuovo esempio' possa avere una possibilità, se ne esiste una, in un piccolo paese, o in ristretti, ben definiti settori delle società di massa delle grandi potenze"). Forse "l'utopia della,polis" comincia ad assumere qualche **connotazione più reale.** ✂

Un ultimo appunto. I temi fondamentali del pensiero della Arendt mi sembrano tutti contenuti, esplicitamente o in potenza, nel suo libro *Le origini del totalitarismo* (Edizioni di Comunità, 1967). Anche formulazioni che troveranno più tardi sistemazione e sviluppo teorici, come la distinzione tra *animai laborans* e *homo faber*, che è stata sottoposta ad una critica serrata, o la sua definizione del potere, direttamente assunta dal Burke, come attività di "uomini che agiscono di concerto", hanno qui il loro atto di nascita, il loro momento di purezza iniziale. È stata la riflessione sulla natura, la genesi e le ineluttabili conseguenze del Totalitarismo a spezzare il filo del suo pensiero, a costringerlo a mutar rotta, dalla filosofia alla politica. È stata la visione degli orrori del potere

a farle disegnare la mappa di un altro potere, partecipativo (dovunque della gente si trovi insieme a discutere di un problema, "quale che sia il loro rango", gli interessi pubblici prevalgono), di dimensioni e spazi controllabili, che riesca a rompere le chiusure artificiali e l'inerte morale burocratica dei partiti (che se lo stato totalitario porta ad aberrazioni mortali — "possiamo aver ragione soltanto con e per il partito, perché la storia non ha predisposto un altro modo per aver ragione": Trockij — permangono tuttavia anche nei regimi rappresentativi a struttura pluripartitica, in cui ognuno dei partiti finisce per diventare lo specchio e l'immagine degli altri e il pluralismo tende ad essere soprattutto una pluralità di burocrazie), per una società politica in cui le istituzioni siano articolate in modo che il potere debba crescere e salire per gradi concentrici dal basso (in Italia pochi anni prima Olivetti ne aveva tracciato uno schema che sembra l'esemplificazione di questa esigenza), che fosse infine tale (un ricordo, anche qui, della polis greca? ma "la polis greca continuerà ad essere presente alla base stessa della nostra esistenza politica, come qualcosa depositato laggiù, in fondo al mare, visibile dovunque e così a lungo quanto durerà sulle nostre labbra la parola 'politica'") da permettere non solo la libertà della politica, ma, per chi non fosse chiamato al suo esercizio, la libertà *dalla* politica, senza che ciò significhi menomazione o pericolo o esclusione (e qui, forse istintivamente, il pensiero, e la preoccupazione, andavano a quella "inettitudine totale", che lei considerava tipica degli ebrei, "a capire la politica", a quel carattere "di popolo monolitico e solidale, al suo disprezzo per tutto ciò che contraddistingue l'epoca moderna", di cui aveva parlato nel saggio su *Cbarite Chaplin, il sospetto*, che, assieme agli altri scritti su Heine, Bernard Lazare e Kafka, tutti a loro modo *sospetti*, formeranno il volume *Die verborgene Tradition*, la tradizione nascosta [pubblicato da Suhrkamp, Francoforte 1976 e contenente otto saggi: sei costituivano i *Sechs Essays*, Schneider, Heidelberg 1943; degli altri due, *Aufklärung und Judenfrage* era uscito a Berlino nel 1932 in una rivista dell'ebraismo tedesco e *Zionism Reconsidered* era stato pubblicato a New York nel 1945 sul "Menorah Journal"], e che costituisce

probabilmente la spia più veritiera del modo in cui concepiva il suo stesso essere ebrea: anch'essa, come loro, eminentemente sospetta, né appartenente al ghetto, né assimilata; né tedesca, né americana — anche se, apolide per diciassette anni, nel cinquanta aveva avuto la cittadinanza — né filoisraeliana, né credente, né rinnegata, paria, nel senso weberiano del termine, "sulla piazza pubblica"; anch'essi, come lei, più o meno conosciuti come ebrei, più o meno *nascosti*, "senza legami chiari", definiti una volta per tutte, con l'ebraismo, "animati dalla volontà di recitare nella società del loro tempo quella figura di paria che veniva loro imposta" [Jean-Claude Eslin, nel citato numero di "Esprit"]. Qui ci si rivela una Arendt agli antipodi dell'immagine professorale che talvolta ne è stata data: contrastata, piena d'ombre, percorsa dai brividi di una condizione umiliata che invano lo Schlemihl heiniano di cui pure partecipa tenta di volgere in riso o in beffa, in cui il salto verso la tradizione del pensiero greco, che è della cultura, non basta a districare i residui di tradizione ebraica e forse di teologia cristiana che sono della natura e dell'aspra moralità: un personaggio tutt'altro che pacificato su filosofie novecentesche un po' *démodées*, ma straordinariamente moderno, vulnerabile e vivo: a leggerne certe pagine si potrebbe pensare a una qualche ferita mai rimarginata, su cui solo l'epistolario, forse, potrebbe socchiudere un varco).

È stata infine la sua spietata radiografia del totalitarismo a farle scorgere in modo così lucido il punto di sutura che, al di là delle fondamentali differenze, accomuna tuttavia nazismo e stalinismo, queste due mostruose ma non irripetibili escrescenze del secolo, l'itinerario che le ideologie e le politiche ottocentesche hanno percorso per approdarvi, prima che alla fine "venisse in luce questa corrente sotterranea della storia occidentale". È in questo libro che viene formulata, mi pare per la prima volta con tanto spoglio coraggio, una critica inesorabile *dell'ideologia*, questo sistema senza margini e senza uscite, con la sua pretesa di spiegazione totale, la sua nefanda attitudine a interpretare non ciò che è, ma quel che diviene, vera e propria dottrina del movimento nell'istante in cui vi si assiste, il suo porsi in modo indipendente da ogni esperienza, la tecnica del suo sistema di dimostrazione, la

sua irresistibile tentazione, giacché le leggi del movimento sono conosciute e ne sono conosciuti gli esiti necessari, essendo l'ideologia appunto ciò che la parola dice, una "logica dell'idea", à accorciare i tempi e a dare una mano alla storia (per cui una classe definita "in via di estinzione" diventa sinonimo di gente condannata a morte, e una razza "inadatta a vivere" può venire sterminata), la sua necessità di eliminazione di ogni criterio di oggettività (per cui "il suddito ideale del regime totalitario non è il nazista convinto o il comunista convinto, ma l'individuo per il quale la distinzione fra realtà e finzione, fra vero e falso, non esiste più"), il suo ineluttabile compito di portare gli uomini prima all'isolamento (con la distruzione "della sfera politica della loro vita"), poi all'estraniamento (con la distruzione anche di ogni vita privata, "quando non resta più nel mondo un posto riconosciuto e garantito dagli altri", e in una parola non si appartiene più al mondo, si diventa superflui, "che è fra le più radicali e disperate esperienze umane"). E di qui viene infine il suo monito, che attraversa tutta la sua opera successiva come una corrente elettrica, a non illudersi che il terrore sia passato per sempre, che quella tecnica di "mettere in moto il deserto" scatenando "una tempesta di sabbia capace di coprire ogni parte della terra abitata" (poiché la teoria del totalitarismo è universale e il suo limite è il mondo) si sia definitivamente smarrita nei labirinti del bunker di Hitler o con la fine di Stalin. In realtà quest'esperienza "ci resterà probabilmente alle costole per l'avvenire". Le forme di governo adottate dagli uomini nella loro storia "sono state pochissime; inventate nella più remota antichità, sono state classificate dai greci e si sono rivelate straordinariamente longeve perché hanno continuato ad accompagnare l'umanità, a prescindere dalle temporanee sconfitte: monarchia e repubblica, tirannide, dittatura e dispotismo". Ora dobbiamo aggiungervi quest'altra, il totalitarismo, che non è nessuna di esse, ma una forma originale, un tipo nuovo di governo degli uomini. Contro di esso è necessario in primo luogo non dimenticare (secondo le parole di Kundera: "per liquidare i popoli si comincia col togliere loro la memoria"; secondo quelle della Arendt: "noi ci manteniamo contemporanei di qualcosa solo

finché la nostra comprensione è ben sveglia"). Ma questa è ovviamente appena la condizione iniziale. La sua rivendicazione dell'autonomia della politica (e, in polemica con Marx, del primato del pensiero), il suo martellante richiamo alla responsabilizzazione individuale e alla socializzazione (ma istituzionalizzata) del potere, spinta fin quasi a toccare i confini di un antistatalismo libertario, la sua scelta, infine, con un passaggio certo non compiuto a cuor leggero, dai conforti della spiritualità ebraica, verso la "mondanizzazione" operata dalla filosofia politica classica, sono la sua ulteriore indicazione: più un problematico indirizzo di lavoro che la speranza di un traguardo, più — con la consapevolezza di quel "che abbiamo alle costole" — una drammatica ricerca di spazio per la libertà, che l'esigenza, nel nostro tempo forse impossibile, di un sistema concluso.

4. Ho fatto più sopra un accenno ad uno dei temi, forse al tema centrale, di *On Revolution*. L'idea del libro, pubblicato nel 1963, era venuta alla Arendt dalla partecipazione ad un seminario su "Gli Stati Uniti e lo spirito rivoluzionario", tenuto nel 1959, l'anno in cui usciva il primo volume dell'opera di Robert R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolutions: A Political History of Europe and America, 1760-1800* (titolo italiano, *L'era delle rivoluzioni democratiche*, Rizzoli, 1981), che aveva contribuito ad una impetuosa ripresa di discussioni e studi sulla peculiarità della rivoluzione americana e la nascita degli Stati Uniti. Ma si era probabilmente consolidata nel corso delle sue riflessioni sul pensiero e il destino politico di Rosa Luxemburg, un vecchio amore della Arendt, quasi una leggenda familiare, nata probabilmente dai racconti dal vivo della madre, e alimentata dai giudizi politici del marito (Blücher, ex spartachista, dopo la sua rottura col comunismo provocata dall'opportunismo della politica internazionale dell'Urss, prima al tempo della guerra civile spagnola, poi col patto Hitler-Stalin del 1939, aveva rifiutato di avvicinarsi al partito socialdemocratico in esilio, proprio nel ricordo delle responsabilità socialdemocratiche nell'assassinio della Luxemburg). Ciò su cui lei consentiva di più con la Luxemburg era proprio ciò che i marxisti di os-

servanza stalinista più aborriscono, la fede nei valori dello spontaneismo (la cui stessa formulazione essi avevano deformato fino a farne una contraffazione), il giudizio positivo sui consigli (i soviet, di cui l'Unione Sovietica usurpava il nome) che ogni rivoluzione produceva, unico momento veramente partecipativo, sociale, fondatore ed estensore di libertà (e unica, se una ce n'era, giustificazione della violenza rivoluzionaria), prima che la mano di ferro del partito politico, rigidamente strutturato e premonitore *dell'ordine* che sarebbe seguito, intervenisse a stritolarli: la Luxemburg, più ancora che il fallimento della rivoluzione, ne temeva la degenerazione e il corrompimento, non accettava in nessun caso la guerra che, anche se avesse reso possibile la rivoluzione (come riteneva Lenin), ne avrebbe condizionato gli sviluppi deviandone fatalmente il corso, perché il collasso morale prodotto da una guerra perduta trasformata in rivoluzione avrebbe di necessità provocato l'avvento del terrore. E il terrore faceva dietro di sé il deserto, "demoralizzava tutti e distruggeva tutto". (Questa era per la Arendt una questione fondamentale. Qualche anno dopo la pubblicazione di *On Revolution* tornerà ad occuparsi di Rosa Luxemburg [A *Heroine of the Revolution*, "New York Review of Books" del 10 ottobre 1966] nella lunga recensione ai due volumi di Peter Netti sulla rivoluzione tedesca. Il libro di Netti era una brillante ricostruzione della sua vita, ma le sembrerà anche ingiustamente limitativo dove sosteneva che la Luxemburg non aveva una teoria politica che facesse intravedere una visione alternativa del socialismo.) E inoltre vi era un altro elemento che, per chi soprattutto aveva vissuto l'esperienza hitleriana ed assistito alla finis Germaniae, appariva particolarmente vitale nella Luxemburg: il suo programma repubblicano. Poiché "la sua dedizione alla rivoluzione era in primo luogo un fatto morale", essa aveva continuato, anche dopo la sua rottura col marxismo, "un appassionato impegno nella vita pubblica e nella politica", nella sua lotta per i destini del mondo. La sua "partecipazione alla politica europea, anche oltre gli immediati interessi della classe lavoratrice, e quindi al di là dell'orizzonte di qualunque marxista, appare, fuori da ogni dubbio, nella sua ripetuta insistenza per un *programma repubblicano* per i partiti russo e tede-

sco". Per la Arendt, scrive Elisabeth Young-Bruehl nella sua accuratissima, esauriente e d'ora in avanti insostituibile monografia dedicata alla scrittrice, *Hannah Arendt. For Love of the World* (Yale University Press, 1982, pagine xxvi-564), dalla quale anche questa nota ha ricavato buona parte delle notizie biografiche (altre informazioni ed analisi si trovano negli altri tre libri: Margaret Canokan, *The Political Thought of Hannah Arendt*, Harcourt Brace Jovanovich, 1974; *Hannah Arendt: The Recovering of the Public World*, a cura di Melvyn A. Hill, St. Martin's Press, New York 1979; e Stephen J. Whitfield, *Into the Dark: Hannah Arendt and Totalitarianism*, Temple University Press, Filadelfia 1980), il capitalismo non arriva al collasso perché il suo processo di espropriazione non è qualcosa di compiuto una volta per tutte, esso si rinnova in continuazione e c'è un unico modo di fermarlo. "Tutte le nostre esperienze, che occorre distinguere dalle teorie e dalle ideologie, ci dicono che il processo dell'espropriazione iniziato con l'ascesa del capitalismo non si arresta con l'espropriazione dei mezzi di produzione; solo istituzioni legali e politiche indipendenti dalle forze economiche e dal loro automatismo possono controllare e frenare le intrinseche, mostruose possibilità di questo processo [...]. Ciò che protegge la libertà è la divisione tra il potere politico di chi governa e il potere economico, o, per dirla in termini marxisti, il fatto che lo stato e la sua costituzione non sono sovrastrutture" dei rapporti di produzione. La Arendt aveva già utilizzato il pensiero critico della Luxemburg nelle *Origini del totalitarismo*, ma qui l'analisi luxemburghiana della categoria del potere diventava come un motivo permanente, ininterrotto, il centro sottinteso di tutto il suo discorso. Che cos'era alla fine la rivoluzione? Che cosa tendevano a farne i nuovi profeti del tardo ventesimo secolo ossessionati da una visione brutale, devastante e senza speranza della vita politica? Semplicemente, come dicevano, e alla lettera, una lotta per il potere, che non poneva nessun'altra questione se non quella di vedere "chi comanda a chi", secondo la risposta data da Chalmers Johnson (ma che altro affermava C. Wright Mills nell'*Elite del potere*), il quale nel suo libro del 1966, *Revolutionary Change*, quasi una diretta risposta alla Arendt, sotto la comune

voce di rivoluzione comprendeva tutto, colpi di stato cospirativi, ribellioni in massa di contadini, movimenti millenaristici, rivoluzioni (rare) comuniste giacobine, sommosse reazionarie/ tentativi di restaurazione, insurrezioni armate guidate da élites di guerriglia, com'era il caso degli ultimi decenni. Qual era il solo elemento che accomunava fenomeni tanto disparati e lontani? Il problema del potere, la lotta per la vittoria su una "intransigent élite" che non si lasciava congedare senza resistere. La rivoluzione era (è) "a struggle for power", in cui il momento decisivo, la carta che chiudeva la partita, e quindi il suo reale contenuto, era la violenza, e chi più ne aveva più vinceva.

E.sia, se questo è l'assillo dei nuovi tempi. Ma basta una scorsa al libro per vedere che il tema della Arendt è un altro, che comunque essa ne contesta una così limitativa, stravolgente accezione. Percorrendo la storia della parola, primo passo per una comprensione dell'idea che vi è espressa, la Arendt constatava che essa non ha corso, prima del diciottesimo secolo, se non come termine astronomico che indicava un moto preordinato, irresistibile, a carattere ricorrente, ciclico. Nulla che potesse far riferimento alla caduta di un vecchio ordine e alla nascita di uno nuovo, che sottintendesse l'idea di un nuovo inizio, di un cominciamento. In senso politico, non se ne trova traccia in tutto l'arco del mondo antico, che non conosce se non la *mutatio rerum* romana, e i suoi equivalenti greci da Platone a Polibio, i quali non indicano mai l'avvento di qualcosa di radicalmente nuovo, un *novus ordo*, ma semplicemente l'idea dell'indifferenziato mutamento politico. Non si trova in Machiavelli, che adopera il termine, ripreso da Cicerone, di *mutazione del stato*, e che, pur vedendo per primo l'emergere di uno stato puramente secolare, sia indipendente dalla chiesa, sia slegato da scale di valori morali, e pur richiamandosi allo spirito e alle istituzioni dell'antichità romana e riaffermando il ruolo fondamentale della violenza in politica (sicché Robespierre potrà dire che "il programma della Rivoluzione francese era scritto a grandi linee nei libri di Machiavelli"); segna piuttosto, con la crisi della città-stato, la fine del mondo antico che l'inizio del moderno. Anche la sua riaffermazione dell'ineluttabilità della violenza in po-

litica riecheggiava le immagini dell'antico delitto leggendario che aveva presieduto ad ogni fondazione storica, da Caino a Romolo, così come fondare un nuovo stato significava per lui imporne con la forza le leggi, costituire un nuovo tipo di autorità. Nello stesso modo il suo "ricorso a Dio", nel senso in cui Locke parlerà di "ricorso al cielo", necessario per Machiavelli, sempre contrarissimo a ingerenze religiose, per leggi straordinarie, destinate a fondare una nuova comunità, era in aperta contraddizione con l'intrinseco pluralismo posto dalla rivoluzione, a cui era di necessità estranea ogni idea di onnipotenza dello stato, di legge assoluta. Quella di Machiavelli si può dunque definire una premonizione della rivoluzione, ma nell'uso dei suoi termini di *stato*, o *ribellione*, o *rivolta* è assente ogni idea di *liberazione* nel senso in cui poi le rivoluzioni la intesero. Il fenomeno rivoluzione è dunque senza precedenti, non ha passato, nella storia moderna. Quando per la prima volta nel secolo diciassettesimo questa parola viene usata in senso politico, essa, ancora con riferimento all'ordine astronomico, ha piuttosto il significato di restaurazione, di ritorno alla regola e all'antico (restaurazione della monarchia inglese dopo la dittatura di Cromwell). Nello stesso modo le due rivoluzioni del diciottesimo furono all'inizio intese come restaurazioni dell'"antico ordine di cose" contro il dispotismo della monarchia assoluta (Francia) e i soprusi del governo coloniale (America). Così in America Franklin poteva dire di non aver "mai sentito da nessuno affermare il desiderio di separarsi" (dall'Inghilterra), e Tocqueville scrivere che in Francia, lungi dall'abbattere, all'inizio si voleva restaurare *l'antico regime*, mentre Tom Paine proponeva addirittura di chiamare sia la francese sia l'americana "contro-rivoluzioni".

L'aspetto più sfuggente delle rivoluzioni moderne è l'iniziale mancanza di spirito rivoluzionario. E forse si può dire che i rivoluzionari erano intellettualmente più tradizionalisti dei filosofi e degli uomini di scienza, che proclamavano con piena consapevolezza ed orgoglio (Galileo, Descartes, Hobbes) l'assoluta *novità* delle loro scoperte. È solo più tardi che Robespierre porrà un parallelismo tra le novità della scienza e quelle politiche: "Tout a changé dans l'ordre physique; et tout doit changer dans l'ordre moral et poli-

tique". Le idee di *inizio* e di *violenza* sono dunque assenti dal significato originario della parola rivoluzione quale noi l'intendiamo[^]

*~> Della nozione invece di irresistibilità (Tocqueville parlerà di "dottrina della fatalità") vale la pena di sottolineare l'itinerario. Si guardi alla rivoluzione francese. Ciò che nel diciottesimo secolo ha ancora un significato che fa riferimento all'astronomia, viene via via mutando fino ad assumere quello di *necessità storica*. Quando Desmoulins la chiama *torrent révolutionnaire*, e Robespierre *tempête révolutionnaire* e parla della *marche de la Revolution* (che trascina con sé uomini e volontà), essi sembrano descrivere con queste metafore dell'ineluttabilità quello che sta avvenendo: quelli che decapitano il re nel '93 e proclamano la monarchia un "etero crimine" (Saint-Just) sono i realisti dell' '89; quelli che confiscano sia i beni ecclesiastici, sia quelli degli *émigrés* e dei *sospetti*, erano ieri gli ardenti difensori della proprietà; quelli che ora instaurano un governo più centralizzato e privo di articolazioni di quello dell'ancien regime, avevano collaborato alla formulazione di una costituzione basata sul decentramento. Dalla rivoluzione in avanti è come se una corrente sotterranea avesse continuato a scorrere, eredità permanente dell' '89, con solo qualche momento di pausa (dopo il 1789 vi è il 1830, il '32, il '48, il '51, il 71). L'espressione "rivoluzione permanente" non è di Trockij, è di Proudhon {*revolution en permanence*: che finisce fatalmente per collegarsi all'idea stessa di rivoluzione intesa come necessità). Né, messa in moto la macchina, alcuno degli attori fu più in grado di controllare il corso degli eventi (proprio il contrario di quello che accadde in America, dove gli uomini dominarono costantemente gli eventi e la rivoluzione non si allontanò dai suoi obiettivi politici, non divorò i propri figli).

Così, dalla rivoluzione francese, da questa idea della necessità storica, paradossalmente non è venuta "una nuova scienza della politica", ma una filosofia della storia (Hegel): la necessità, non la libertà, è diventata la categoria principale del pensiero politico e rivoluzionario. E dall'altra idea hegeliana che il carattere del movimento storico è insieme dialettico e azionato dalla necessità ("forse il più terribile, e umanamente parlando meno sopportabile

paradosso in tutto il campo del pensiero moderno") è derivata l'altra conseguenza che pone in rilievo con un'enfasi senza precedenti l'essenza della storia come processo. Per queste vie, attraverso l'eredità della "filosofia classica tedesca" e Marx, tutto ciò che oggi connota l'idea di rivoluzione si è svolto dentro l'alveo e sotto l'influenza storico-ideologica della rivoluzione francese. Gli stessi americani tendono a interpretare la loro rivoluzione alla luce di quella francese: finita nel disastro, la rivoluzione francese è diventata storia del mondo; conclusa nel più trionfale successo, quella americana è rimasta un evento poco più che locale. Conseguenza di dorella valutazione della rivoluzione è quasi venuto meno ogni interesse *per le forme di governo*, problema fondamentale in tutte le fasi della rivoluzione americana e agli inizi di quella francese (ma non passerà molto che Robespierre dirà: "La République? La Monarchie? Je ne connais que la question sociale"). E se dalla considerazione della rivoluzione francese si passa all'altro avvenimento che ha catalizzato le passioni di questo secolo, la rivoluzione russa, si vede come ancora di più il senso di *necessità storica* sia diventato coattivo. Quanto essa in un primo tempo è riuscita a cristallizzare il meglio delle speranze umane, altrettanto le ha poi sprofondate nella disperazione. Perché la vera differenza tra l'89 e il '17 sta nel fatto che questa volta non si trattava di esperienze *inaspettate*, delle cui conseguenze si poteva non essere consapevoli. "La lezione appresa dalla rivoluzione francese è diventata parte integrante della coercizione che il pensiero ideologico oggi si autoimpone", e quelli che "andavano alla scuola della rivoluzione studiavano e conoscevano a priori il corso che una rivoluzione deve tenere". I figli della rivoluzione questa volta si lasceranno divorare senza protestare la loro innocenza, perché avevano appreso che la rivoluzione per andare avanti *deve* divorare i suoi figli. Ciò infatti che la rivoluzione francese aveva loro insegnato non era azione, *ma storia*, e se, venuto il nuovo terrore, accettarono di morire senza un grido, fu perché con ciò ritenevano di rispondere all'appello della necessità storica, di non poter sottrarsi alle leggi di una filosofia della storia che esigeva la loro morte.

Qual era stato il punto di svolta di questo processo? Il momento decisivo fu segnato dall'irruzione dei poveri, spinti dalle loro necessità biologiche, sulla scena della rivoluzione francese. Furono i loro bisogni, fu la necessità, e la "compassione" che suscitavano, a scatenare il terrore ("par pitié, par amour pour l'humanité, soyez inhumains!") e a portare la rivoluzione alla catastrofe. Fu il loro grido a interrompere il processo politico. "Noi periremo", dirà Robespierre quando, alla fine della sua parabola, capì il significato di quell'interruzione, "perché nella storia dell'umanità abbiamo perduto il momento di fondare la libertà". Ciò determinò il destino non solo della rivoluzione francese, ma di tutte quelle successive. Tutto cambiò di segno, con l'apparizione di altri obiettivi. A metà dell'Ottocento Marx, che determinò poi gran parte del pensiero sociale del suo e del secolo successivo, riandando ai fatti della rivoluzione, finì per convincersi che "la ragione per cui la rivoluzione francese non era riuscita a instaurare la libertà stava nel fatto che non aveva saputo-risolvere la questione sociale. Dì qui concludeva che libertà e povertà erano incompatibili". Ma la lezione che egli imparò dalla rivoluzione francese fu soprattutto un'altra, che la povertà può essere una forza politica tremenda, in particolari momenti irresistibile. Questa fu la sua vera scoperta. "Gli elementi ideologici della sua dottrina", nota la Arendt, "la sua fede nel *socialismo scientifico*, nella necessità storica, nelle sovrastrutture, nel *materialismo*, e così via, sono al confronto elementi secondari e derivati; li aveva in comune con tutta l'età moderna". Con lui (e dopo di lui, fino a Lenin, che definiva il -socialismo come *l'elettrificazione più i soviet*, e poi lasciò cadere i soviet) il ruolo della rivoluzione non fu dunque più quello di liberare gli uomini dall'oppressione dei loro simili, e tanto meno di instaurare la libertà, "ma di liberare il processo vitale della società dai ceppi della miseria, in modo che potesse prosperare nel fiume dell'abbondanza. Non la libertà, ma l'abbondanza diveniva ora lo scopo della rivoluzione" ^

La povertà, almeno in quelle dimensioni (e prescindendo dal mezzo milione di schiavi negri contro due milioni e mezzo di bianchi che alla metà del Settecento abitavano le colonie ameri-

cane), era invece sconosciuta in America, e certo assente dalla scena pubblica. I poveri non furono spinti avanti dal bisogno, e non arrivarono a sopraffare la rivoluzione. L'esercizio della "compassione" potè non aver parte nella rivoluzione americana. Distogliere gli occhi dalla miseria di massa nella Parigi o nella Londra del diciannovesimo secolo (dove Marx meditava le lezioni della rivoluzione francese) non era possibile, in America non la si incontrava per la strada ad ogni passo. Così in Francia, dove già Rousseau aveva introdotto la *compassione* nella teoria politica e, sullo spettacolo della moltitudine e delle sue sofferenze, in nome di quella "innata ripugnanza dell'uomo a veder soffrire il proprio simile", aveva finito per vedere in essa solo ciò che sembrava unirla e ridurla ad una sola voce e volontà, *e quasi ad un solo corpo*, Robespierre, strappata la "compassione" al privato e trascinala "sulla pubblica piazza, con tutta la veemenza della sua grande oratoria rivoluzionaria", poteva definire in suo nome i caratteri del nuovo stato, *la nation une et indivisihle*, espressione e immagine della moltitudine anonima che la povertà pareggiava. La rivoluzione americana in tutti i suoi momenti, non fu chiamata a derogare dal suo fine di instaurare la libertà e fondare istituzioni durature e certe; quella francese, uccisa dalla pietà, smarrì la strada: credendo che la politica potesse deviare nel sociale, lasciò cadere l'esigenza di liberazione dalla tirannide, per adempiere al compito più urgente di liberare la sofferenza dai ceppi della necessità. Perdette tutto. La svolta verso la violenza arbitraria, l'illegalità del "tutto è permesso" scaturiva sì dai sentimenti del cuore, ma la sua "stessa grandezza contribuì a scatenare un oceano di infinita violenza". Per gli americani, lo stesso concetto di popolo continuò a identificarsi in modo tale non con l'unità della moltitudine, ma con la "pluralità delle voci e degli interessi", che Jefferson lo potè definire come un principio destinato "a fare di noi una sola nazione nel campo della politica estera, ma a tenerci ben distinti nel campo della politica interna". La rivoluzione americana potè così sfuggire al clima perverso di sospetti che preparò la repressione, ignorò la passione funesta di smascherare l'ipocrisia, non ebbe il senso, che cominciò a pervadere e poi travolse la Francia, del-

l'onnipresente tradimento (*nous sommes trahis*, divenne la risposta e l'alibi di ogni insuccesso), non sentì il bisogno dell'autoepurazione. Ignorò il Terrore, che fu la tomba della rivoluzione.

E che dire di quella sovietica? In essa il terrore divenne strumento istituzionale, come mai lo era stato, "consapevolmente impiegato per accelerare il progresso della rivoluzione"; non fu solo repressione esagerata di colpe presunte: la formula del "nemico oggettivo" era in realtà pilotata dal concetto di *necessità storica*, la repressione aveva carattere funzionale, era indispensabile indipendentemente da ogni colpa. Rispetto a Robespierre, la repressione staliniana fa un passo avanti: essa sa che non sta strappando la maschera al tradimento camuffato, ma ponendo la maschera del tradimento sulla faccia di individui scelti arbitrariamente per impersonare una parte imposta dalla dialettica della storia. Se durante la rivoluzione francese la guerra all'ipocrisia, cioè al crimine nascosto, era una guerra che si svolgeva dentro una società quale la conosceva il diciottesimo secolo, dove l'ipocrisia era stata la regola e nella quale Luigi XVI aveva piegato la politica al servizio dei suoi continui intrighi e complotti, la guerra staliniana contro l'ipocrisia divenne una categoria della rivoluzione, fu assunta a burocrazia di governo. Quando i *malheureux* comparvero nelle strade di Parigi, l'illusione fu che si materializzasse e irrompesse sulla scena "l'uomo naturale" di Rousseau, coi suoi "bisogni reali", e da quel momento i "bisogni reali" determinarono il corso degli eventi. Degli uomini della rivoluzione sopravvissero solo quelli che divennero portavoce e tribuni delle masse e a cui le masse obbedivano. Da un giorno all'altro i *malheureux* si mutarono in *enragés*, "perché la rabbia è l'unica forma in cui la miseria può diventare attiva". La rabbia prese così il posto della "virtù" robespierriana e, lungi dal reclamare libertà, reclamò vendetta ("la vendetta è l'unica fonte di libertà, l'unica dea cui dovremmo offrire sacrifici": Rousselin). Da allora la rivoluzione francese ha fatto scuola: sotto qualunque cielo, chi stava lottando contro la tirannide o l'oppressione sapeva di poter utilizzare nella sua lotta le forze possenti della miseria. E anche se tutta la storia moderna è la dimostrazione che "qualsiasi tentativo di risolvere la questione

sociale con mezzi politici conduce al terrore, e che il terrore porta le rivoluzioni al fallimento", è diventato praticamente impossibile evitare questo errore fatale "*quando una rivoluzione scoppia in condizioni di povertà di massa*". Perché, si domandava Tocqueville qualche decennio prima di Marx, "la dottrina della fatalità ha tanta attrattiva per coloro che scrivono la storia in epoche democratiche?". Perché nell'anonimità di una società ugualitaria "la traccia dell'azione degli individui si perde" e si è indotti a pensare che le società "obbediscano inconsapevolmente a una forza superiore che le domina". Questa forza, il torrente del "bisogno", la massa di pressione dei *malheureux* che la rivoluzione mette in moto e di cui fa esplodere la rabbia, è quell'elemento di *irresistibilità* che si è visto connaturato con l'idea stessa di rivoluzione, espressione della necessità, e come tale inseparabile dalla violenza. Necessità e violenza rendono la massa *enragée* irresistibile. I poveri, ieri oggetto di "compassione" degli *hommes de lettres* che sognavano la libertà politica, sono diventati *la puissance de la terre*, e determinano (o chi si mette alla loro testa determina) il nuovo corso degli eventi.

Necessità e violenza sono dunque diventate il marchio di fabbrica delle rivoluzioni del ventesimo secolo. Ma, quando esse cominciarono ad entrare in azione, fu chiaro un altro **fattorie** rivoluzioni non venivano mai avviate dai poveri, dalla insopportabilità della miseria che si ribellava; esse potevano esplodere solo là dove l'autorità dello stato era ormai crollata e lo stato stesso stava precipitando per propria impotenza*. Già Montesquieu aveva previsto l'incredibile facilità con cui i governi potevano essere rovesciati quando era venuto meno ogni rispetto nei loro confronti, ora le rivoluzioni ne fornivano la prova. Bastavano poche persone decise a tutto, cospiratori di un giorno o rivoluzionari di professione. In Francia la rivoluzione iniziò per opera degli *hommes de lettres*, teorici appassionati ma solitari, isolati spregiatori dei "pubblici affari" che non conoscevano e da cui erano esclusi, "uomini liberi dal fardello della povertà", privi di riferimenti moderni a cui richiamarsi, nutriti di autori greci e romani dai quali derivavano nomi e idee (per cui nelle loro bocche la *res publica* diventava

la *chose publique* e la "dittatura rivoluzionaria" robespierriana sembrava scendere direttamente dalle istituzioni della repubblica romana), uomini che, secondo l'espressione di Tocqueville, "avevano la passione per la libertà pubblica", il "gusto", non l'esperienza, della politica; in America, invece, essa fu l'opera di gente fornita di "esperienza" politica, che sapeva che "la libertà pubblica consiste nel partecipare agli affari pubblici", che affollava, da sempre, le assemblee cittadine, che provava piacere "nel discutere, nel deliberare, nel prendere decisioni", che fin dai tempi del *Mayflower*, e prima ancora di sbarcare sul suolo della colonia, sapeva cos'è un patto di mutuo rispetto, ed ebbe ben chiaro, al momento dell'azione, che "nel mondo moderno l'atto di fondazione si identificava con la formulazione di una costituzione, e che altro scopo la rivoluzione non poteva avere che questo". In Francia, dopo il fallimento della costituzione nel 1791, rifiutata dal re e non ratificata dalla nazione, non vi fu che un seguito di tentativi costituzionali abortiti, al punto che "l'atto di formulare costituzioni perdette il suo significato e la nozione stessa di costituzione finì per essere associata a una mancanza di realtà e di spirito realistico e a un eccesso di legalismo e formalismo". Si perse il senso che fondazione da una parte e costituzione dall'altra "sono congiunzioni correlative". Coloro che sentivano improcrastinabile la necessità di liberarsi della povertà o dei loro padroni chiesero soccorso a quelli che si stavano battendo per "fondare uno spazio per la libertà pubblica" e questi accorsero: il risultato fu che si dovette dare priorità al bisogno, e che "gli uomini della rivoluzione si occuparono sempre meno di quello che originariamente avevano considerato il loro compito più importante, la creazione di una costituzione". Tocqueville riteneva che "fra tutte le idee e tutti i sentimenti da cui fu preparata la Rivoluzione, l'idea e l'amore della libertà pubblica propriamente detta fossero stati i primi a scomparire". In America, dove all'inizio l'esistenza del paese era stata giocata su un conflitto di interessi (la questione della tassa sul tè, e le altre restrizioni imposte dall'Inghilterra a difesa del suo commercio), e la gente si era ribellata a misure economicamente di scarsissimo rilievo, la costituzione fu ratificata an-

che da coloro cui una separazione dall'Inghilterra recava grave danno, il che significa che i Padri Fondatori ebbero con sé la maggioranza. Questo vuol dire anche che, se non è vero non esistesse in America una "questione sociale", tuttavia, non essendo stato il paese sopraffatto dalla povertà, non fu mai in senso stretto la necessità, ma piuttosto "la fatale passione per la ricchezza improvvisa" propria delle successive ondate migratorie, a far la sua apparizione, e questa potè essere tenuta a bada almeno abbastanza a lungo da consentire di porre le fondamenta ed erigere il nuovo stato (e tuttavia non abbastanza a lungo da poter cambiare l'animo dei nuovi emigrati). Il risultato fu che in America le nozioni rivoluzionarie di *felicità pubblica e libertà politica* "non sparirono mai completamente dalla scena; divennero parte integrante della stessa struttura, politica della repubblica", anche se il *sogno americano* come poi fu inteso nel diciannovesimo e nel ventesimo secolo, sotto la pressione dell'emigrazione di massa (centinaia di migliaia e milioni di nuovi emigranti ogni anno), non fu né il sogno della rivoluzione americana (l'instaurazione della libertà) né quello della rivoluzione francese (la liberazione dell'uomo); fu *purtroppo* (annota la Arendt) il sogno "di una terra promessa dove scorrevano latte e miele", dove l'individuo, attenuatosi e poi scomparso quel "gusto della libertà politica" che aveva contrassegnato l'età della rivoluzione, finì per ritrarsi in una "sfera interiore di coscienza", da cui vide progressivamente avanzare e poi sopraffarlo una società "che a sua volta ha la meglio sull'individuo", la società del ventesimo secolo.

Ma per quel che riguarda gli anni della rivoluzione, la salvò il fatto che, mentre fu possibile raccogliere forze e risorse sufficienti per vincere la guerra contro l'Inghilterra, il territorio non si spezzettò "in una moltitudine di stati indipendenti, che avrebbero finito per cadere in schiavitù sotto il giogo di un conquistatore fortunato", ma, mentre ognuno di essi pensava alle proprie leggi e costituzioni come agli strumenti della propria autonomia e libertà, il problema della costituzione federale (secondo Sladstone "l'opera più mirabile che sia mai stata coniata in un determinato momento dal cervello e dalla volontà dell'uomo") non fu posto

solo come la costruzione di un sistema di equilibri, di garanzie, di contrappesi e di limiti del potere, ma come l'instaurazione di un sistema completamente nuovo, un cominciamento e una frattura (*novus or do saeclorum*): la questione più importante per i Padri Fondatori non fu quella di "come limitare il potere ma piuttosto di come costituirlo, non di come limitare il governo, ma di come fondarne uno nuovo".

Da un punto di vista storico, la distinzione più appariscente fra la rivoluzione americana e quella francese era che la prima era l'erede di una "monarchia costituzionale" e la seconda di un assolutismo che risaliva ai primi secoli della nostra era (e anche la rivoluzione russa, che si modellerà su quella francese, avrà caratteristiche derivate dall'eredità di un regime assoluto)^ del tutto naturale che una rivoluzione "sia predeterminata dal tipo di governo che essa rovescia", e che quindi i destini, sia della rivoluzione americana sia di quella francese (e di quella russa), siano stati determinati dal tipo di regimi che le precedettero^Cio spiega perché l'America sia stata influenzata soprattutto dalla teoria della divisione dei poteri di Montesquieu (non solo nei termini della loro separazione nei tre rami del governo — John Adams: "Si deve opporre il potere al potere, la forza alla forza, la violenza alla violenza, l'interesse all'interesse, così come la ragione alla ragione, l'eloquenza all'eloquenza, e la passione alla passione" — ma in quelli della loro distribuzione tra governo federale e governi degli stati: il problema maggiore dei fondatori fu infatti quello di come "costruire un'unione con quelle tredici repubbliche *sovrane*, debitamente costituite"; il loro compito era la fondazione di una repubblica *federale*, la quale, nel linguaggio dell'epoca preso a prestito da Montesquieu, avrebbe conciliato in sé i vantaggi della monarchia in politica estera e quelli della repubblica negli affari interni), e spiega perché la Francia sia stata influenzata dalle teorie della *volontà generale* di Rousseau (volontà che ispirasse e dirigesse la nazione come se non fosse più composta da una moltitudine di uomini ma fosse veramente *una sola persona*). Si può dire che la fortuna dell'America fu di tre ordini: mancanza, come si è visto, di una povertà di massa, un popolo che ave-

va un'ampia esperienza di autogoverno, una rivoluzione sorta da un conflitto con una monarchia "costituzionale". Nel governo del re da cui le colonie dipendevano non vi era infatti *potestas legibus soluta*, la legge valeva anche per il potere. Per i creatori delle costituzioni americane la sede del potere era il popolo, ma fonte della legge doveva divenire una costituzione, qualcosa di oggettivo e permanente, che poteva all'occorrenza essere emendato, cambiato e interpretato soggettivamente, ma che non poteva avere la mutevolezza e i continui ondeggiamenti di uno stato d'animo, com'era in realtà la Volontà roussoiana.

Ma, nonostante la diversità di condizioni, anche la rivoluzione americana non poté sfuggire a quello che è il più spinoso problema di un governo rivoluzionario: il problema di un assoluto che **10** fondi e lo legittimi. Se avessimo avuto solo l'esperienza storica di quella francese e di quella russa, dove a una monarchia assoluta succedette una dittatura dispotica, si potrebbe pensare che **11** problema di un principio assoluto in politica sia legato esclusivamente a circostanze storiche, ma la rivoluzione americana fu la dimostrazione che, perduta con la secolarizzazione dello stato moderno ogni idea di sanzione religiosa, "il problema dell'assoluto è destinato ad apparire in ogni rivoluzione, che è insito nel fatto rivoluzionario stesso". La storia costituzionale della Francia, dove tra il 1789 e il 1875 si ebbero quattordici costituzioni, mentre gli uomini che detenevano il potere non riuscivano a imporre alcuna legge o decreto rivoluzionario, dimostra che il principio della Volontà Generale, che muta in continuazione e nelle sue oscillazioni è incapace di arrivare a decisioni, è un'illusione astratta, una finzione dalle conseguenze catastrofiche. La sfortuna della rivoluzione francese fu che nessuna delle sue assemblee costituenti poté mai avere abbastanza autorità da redigere la legge del paese: queste assemblee "non avevano per definizione il potere di promulgare costituzioni, perché esse stesse erano incostituzionali". Il suo errore fu di credere che potere e legge scaturissero dalla stessa fonte. La fortuna dell'America fu invece che gli uomini delle colonie già prima della guerra con l'Inghilterra erano organizzati in corpi autogovernanti: la rivoluzione non li gettò nel roussoiano

"stato di natura". La costituzione vi poteva quindi derivare, secondo le parole di Madison, la sua "autorità generale interamente dalle autorità subordinate (distretti, contee, comuni)". Conservare intatto a questi corpi il loro potere significava conservare intatta la fonte stessa della sua autorità. E il sistema federale era non solo l'unica alternativa al principio dello stato nazionale, ma il solo modo per non entrare nel circolo vizioso nel quale si era sviluppata la rivoluzione francese, quello di *pouvoir constituant* e *pouvoir constitué*. Ciò che la rivoluzione americana fece fu di portare alla ribalta la nuova esperienza e il nuovo concetto di potere, che trovava le sue origini in un passato di centocinquanta anni, nel patto stipulato dai Padri Pellegrini quando, prima ancora di aver messo piede sul suolo americano, avevano affermato la decisione di costituirsi in "corpi politici civili" e avevano dato vita a delle vere "società politiche". Se, come è stato detto, "il debito dell'America verso l'idea del contratto sociale è così grande da resistere ad ogni misurazione", è anche vero che non gli uomini della rivoluzione, ma i primi coloni misero in pratica quell'idea, pur senza avere la più remota conoscenza di quelle teorie. E quando Locke afferma che "l'inizio di qualsiasi governo legale nel mondo" e ciò che costituisce "una società politica" non risiedono in altro che nel "consenso di un certo numero di uomini liberi, capaci di esprimere una maggioranza, che decisero di unirsi e incorporarsi in una tale società", sembra di sentire in queste parole l'influenza diretta di ciò che cominciava ad avvenire nella società dei coloni (in un altro passo, ancora più esplicitamente, egli afferma: "in principio tutto il mondo era America"). Allorché, tra la sorpresa delle grandi potenze, "le colonie, ossia i comuni rurali e le province, le contee e le città, malgrado i numerosi dissensi che le dividevano, vinsero la guerra contro l'Inghilterra", ciò meravigliò solo gli altri: i coloni, ^dando un addio definitivo all'Inghilterra", conoscevano bene le loro possibilità, sapevano che cosa significa stringere un patto col quale impegnarsi "reciprocamente l'uno con l'altro a difendere le loro vite, le loro fortune e il loro sacro onore", e sapevano anche, per gli abusi della monarchia "non proprio intollerabili", ma tali da ridurre la vita di chi li tollerava ad

una condizione servile, che solo "una *repubblica americana*" era il governo "che noi desideriamo vedere instaurato" e "noi non potremo mai assoggettarci volontariamente che a questo". E allo stesso modo i Padri Fondatori sapevano che potere e autorità non si identificavano, non promanavano dalla stessa fonte, che se *potestas est in populo, auctoritas in senatu*. Il problema, dunque, della rivoluzione americana, una volta reciso il filo che legava le colonie al re, risultò essere non già l'instaurazione del potere, operante da sempre a molti livelli, ma quello *dell'autorità*.

Nessuno dei parlamenti europei poteva fino ad allora considerarsi un corpo legislativo. I parlamenti avevano il diritto di esprimere lagnanze e rifiutare il consenso, non quello di iniziativa. Lo stesso slogan iniziale della rivoluzione americana: "Niente tassazione senza rappresentanza", rientrava in questa sfera. La ragione per cui la rivoluzione americana e quella francese seguirono strade tanto diverse sta nel fatto che gli uomini della rivoluzione francese, convinti che ogni potere viene dal popolo e incapaci per ciò stesso di distinguere fra violenza e potere, aprirono il campo politico alla forza naturale, scatenata, della moltitudine. Per quelli della rivoluzione americana, invece, il potere si concretizzava "quando e dove gli uomini si riunivano e si legavano fra loro con promesse, accordi e impegni reciproci". Solo questo era un potere reale e legittimo, mentre lo stesso potere dei re e degli aristocratici era un potere spurio, discutibile, basato al più sul consenso, mai sulla mutua intesa e sui patti. E questo salvò la loro rivoluzione dalla contraddizione e dall'impotenza: il fatto che i suoi artefici seppero distinguere tra origine del potere, che sale dal basso, dalle radici stesse del popolo, e fonte della legge, la cui sede è in alto, in una regione trascendente e al di sopra di tutto.* "La deificazione del popolo nella rivoluzione francese fu la conseguenza inevitabile del tentativo di far derivare tanto la legge che il potere dalla stessa fonte". Poi, fatalmente, si passò, via via, dalla teoria della Volontà Generale come fonte del potere a quella che la vedeva nello stesso processo rivoluzionario. "Une loi révolutionnaire" diceva Condorcet "est une loi qui a pour objet de maintenir la revolution e d'en accélérer la marche", ma per farla dav-

vero rispettare e renderla oggetto di timore, per porre la legge al di sopra dell'uomo e stabilirne la validità, sarebbero stati necessari, come affermava Rousseau, degli dei. Una legge immanente non poteva aver corso nel regno della Volontà Generale. Quando le cose volsero al peggio, Robespierre tentò il ricorso alla divinità e decretò il culto dell'Essere Supremo, sorta di fonte trascendente di autorità, che non potesse essere identificata con la Volontà Generale né della nazione né della rivoluzione; ma il disperato tentativo crollò, com'era fatale, nel ridicolo. Anche gli uomini della rivoluzione americana appartenevano all'età dell'Illuminismo, erano tutti deisti; e il Preambolo della Dichiarazione di indipendenza è un appello al Dio "della natura", un Dio che "dà luce" alla ragione. Ritenevano, con Jefferson, "di per se stesse evidenti" alcune verità, come quella che affermava che "tutti gli uomini sono creati uguali". Se si dovesse comprendere la struttura politica della repubblica americana solo in base ai suoi due documenti fondamentali (Dichiarazione di indipendenza e Costituzione), il Preambolo della Dichiarazione di indipendenza, col suo richiamo alla divinità, costituirebbe l'unica fonte di autorità che legittima la costituzione. Ma in realtà ciò che impedì alla costituzione — i cui estensori rimanevano legati agli schemi concettuali e intellettuali della tradizione europea e non furono in grado di formulare in termini teorici l'esperienza coloniale dell'enorme forza insita nei patti reciproci, nei mutui comportamenti e negli impegni assunti l'un l'altro — di perire, non furono né il Dio della natura, né le verità auto-evidenti, né la luce della ragione, *fu l'atto di fondazione in se stesso*, per cui gli uomini della rivoluzione si sentirono, vollero chiamarsi e furono legittimamente considerati "Padri Fondatori". La fondazione per la prima volta era avvenuta non tra i nembi e le oscurità della leggenda antica, ma in piena luce, sotto gli occhi di tutti. Non somigliava a niente di quanto era fino allora accaduto, né alla fondazione di Roma (mito settecentesco sempre presente) che in qualche modo era una ri-fondazione (nel racconto virgiliano Roma era una seconda Troia), né alle riforme degli "ordini vecchi" di cui parlava Machiavelli. Per essi non si trattò di fondare "Roma di nuovo", ma di fondare "una nuova

Roma", non ripeterono l'immagine virgiliana del *magnus ordo saeculorum*, ma la trasformarono in quella del *novus ordo saeculorum*: il filo di continuità che aveva legato l'una all'altra le fondazioni della storia e del mito si era a quel punto spezzato. La rivoluzione americana fu non solo la fondazione di un nuovo stato, ma l'inizio di una specifica storia nazionale. Ciò che redime l'atto dell'inizio dalla sua arbitrarietà è il fatto che esso porta in se stesso il proprio principio. Tutto ciò è profondamente diverso dalle vecchie nozioni, ancora oggi correnti, sulla "violenza che detta legge", inevitabile in tutte le rivoluzioni. Il principio che "venne alla luce in quegli anni fatidici" era il principio "della mutua promessa e della comune deliberazione", e lo stesso evento decise ad un tempo che gli uomini non "sono condannati a far dipendere dal caso e dall'uso della forza le proprie costituzioni politiche" (*Federalist*) e che essi, come aveva auspicato Hamilton, sono "realmente capaci di darsi, per propria scelta, e attraverso matura riflessione, un buon governo".

Lo stesso successo della rivoluzione americana sembrò segnare il progressivo distacco dell'America dalla comunità atlantica, quale era stata intesa nel diciottesimo secolo. Il libro di Condorcet, pubblicato tre anni prima della presa della Bastiglia, *Influence de la Revolution d'Amérique sur l'Europe*, segna piuttosto la fine che l'inizio di una comune civiltà sulle due rive dell'oceano. Tra America ed Europa si opera con l'indipendenza e la rivoluzione una frattura non ancora sanata. Nel secolo diciannovesimo, che fu quello della grande immigrazione, l'immagine americana prende sempre più i colori della terra promessa dei poveri, anziché quelli del paese degli uomini liberi. A ciò contribuì il periodo immediatamente successivo alla rivoluzione, caratterizzato in America da un veloce, quasi istantaneo, inaridimento degli interessi per il pensiero politico e la teoria politica, proprio mentre la rivoluzione francese usciva dalla sua sconfitta sull'onda continuamente crescente di un'attenzione e un'analisi che dettero vita ad una letteratura delle più vaste e partecipi. Venuta meno la riflessione politica in America, la stessa interpretazione della storia americana fu, da Tocqueville in avanti, in gran parte opera di europei. Ciò che

perì a causa di questa incapacità di pensiero, il "tesoro perduto" da un secolo di sonno della memoria in cui lentamente si spense il ricordo, fu proprio lo *spirito* rivoluzionario, e con esso la grande lezione che la rivoluzione americana conteneva. Per tutto l'Ottocento, a far scuola di rivoluzione restò così soltanto la rivoluzione francese. E fu da essa che i rivoluzionari delle generazioni successive impararono che i motivi originari che avevano ispirato la rivoluzione, cioè "i principi di libertà pubblica, felicità pubblica e spirito pubblico", messi a confronto con il "movimento reale", con la brutale violenza dei fatti, con le forze nude del bisogno e della necessità, avevano rivelato la loro inconsistenza, erano usciti di scena. Dunque si trattava di pregiudizi, di "ideologie", invenzioni o astrazioni di *hommes de lettres* piccoloborghesi, "anime belle" fuori del mondo. La "questione sociale" era il solo problema vero, alla rivoluzione non doveva interessare altro.

E di qui ha inizio la divaricazione, l'altra strada che porterà ai regimi di piombo di questo secolo. Ancora Tocqueville aveva colto con chiarezza questo momento: "In America gli uomini hanno idee e passioni democratiche, in Europa abbiamo ancora passioni e idee rivoluzionarie". Cominciava il culto dell'unanimità, della "democrazia delle masse", dell'"opinione pubblica" intesa non come differenziazione, ma come dispotismo della moltitudine, come massa di manovra.

L'istituzione che la rivoluzione americana aveva creato contro questo tipo di dispotismo era il Senato (anche nella scelta del nome era evidente l'influenza di Roma). I costituenti americani erano infatti partiti dalla* considerazione che "le opinioni sorgono là dove gli uomini comunicano liberamente fra loro e hanno il diritto di manifestare in pubblico le loro idee". Anche la rivoluzione francese aveva fatto la scoperta del valore delle opinioni e del significato che una libera discussione, fuori dalla rappresentanza degli interessi e dei gruppi sociali organizzati, ha per la salute delle istituzioni e per un'analisi serena e una reale maturazione dei problemi, ma solo quella americana ha avuto la capacità di "costruire un'istituzione duratura per la formazione di idee e pareri nel pubblico *entro la struttura stessa della repubblica*". Qui

stava infatti la sua novità. L'alternativa che a questo metodo di appello istituzionalizzato all'opinione fu opposta in Europa, il plebiscito, fu, al contrario, il modo con cui si uccise il diritto alle opinioni, al poter scegliere discutendo, al poter controllare e votare un governo. Si può quindi dire che la creazione del Senato, "un'istituzione duratura per l'opinione", ha avuto in America almeno pari importanza di quella del controllo giudiziario attuato con la creazione della Corte suprema, "un'istituzione duratura per il giudizio", che qualcuno ha definito "l'unico contributo dell'America alla scienza di governo". Entrambe acquisizioni della rivoluzione, esse andavano al di là dello schema concettuale prerivoluzionario dei Padri Fondatori e rispondevano a quell'"allargarsi dell'orizzonte di esperienze che l'evento stesso aveva aperto ai loro occhi".

Ciò che invece anche alla rivoluzione americana mancò, e che probabilmente fu la vera causa dell'affievolirsi e cadere dello spirito rivoluzionario, fu la capacità di individuare ed offrire a quello spirito un'istituzione duratura entro cui svilupparsi, uno spazio "per esercitare proprio quelle qualità che erano servite a instaurarla". Chi vide meglio di ogni altro questa falla "apparentemente inevitabile aperta nella struttura della repubblica" fu Jefferson, costantemente preoccupato che si guardasse alle istituzioni con troppo "reverenziale ipocrisia" come se si trattasse "dell'Arca dell'Alleanza", troppo sacra per toccarla. Per mantenersi nello spirito della rivoluzione, secondo Jefferson, bisognava avere il coraggio di non rendere le istituzioni "immutabili", perché "nulla è immutabile se non gli intrinseci e inalienabili diritti dell'uomo", fra i quali c'è appunto il diritto di ribellione e rivoluzione. In questa direzione egli propose di munire la costituzione di una clausola "per una revisione a periodi determinati", e poi sempre tornò a richiamarsi alla necessità di ridare slancio, incorporandolo nella costituzione, all'istituto della *township*, con le sue sale assembleari dove i cittadini potessero "esprimere, discutere, decidere" *direttamente*, conoscendosi e incontrandosi, non solo***mediatamente* come avviene attraverso la rappresentanza. La *township* era stata un'istituzione fondamentale dell'America coloniale: non es-

sersi preoccupati di garantirne il mantenimento aveva voluto dire imboccare una strada pericolosa, che poteva far smarrire il senso della vita comunitaria, della politica a misura d'uomo, della comprensione di ciò che le persone veramente pensavano e volevano, anzi, non permettendo la discussione e lo scambio di opinioni, si impediva ai cittadini di *sapere* che cosa essi stessi pensavano e volevano. Senza questa struttura di base della democrazia si sarebbe creato un sistema in cui, nonostante "tutto il potere derivi dal popolo, esso lo possiede solo nei giorni delle elezioni, dopo di che diventa proprietà di quelli che lo governano". L'esperienza moderna dirà che questo della partecipazione diretta e della rappresentanza è uno dei temi centrali della democrazia. In Francia, dove non esisteva alcuna esperienza prerivoluzionaria sul tipo di quella americana, né esistevano corpi popolari strutturati, durante la rivoluzione si costituirono spontaneamente le famose quarantotto sezioni della Comune parigina, che non elessero delegati all'Assemblea nazionale, ma formarono il consiglio municipale rivoluzionario, la Comune di Parigi. E accanto ad esse sorsero numerose *sociétés populaires*, con scopi non di rappresentanza, ma di formazione politica, di discussione degli "affari pubblici", di informazione sui "più gelosi interessi della patria". Robespierre ne aveva difeso a più riprese l'esistenza e il diritto all'autonomia ma, quando nell'estate del '93 prese il potere, ne decretò immediatamente la fine. Poiché le *sociétés populaires* non erano la "grande società popolare di tutto il popolo francese", uno e indivisibile, non avevano ragione di esistere, e poiché "tutto il popolo francese" nessuna sala "avrebbe potuto contenerlo", la necessità della rappresentanza diventava inoppugnabile. (Cadeva così un altro dei pilastri del pensiero di Rousseau, per il quale "un popolo che è rappresentato non è libero, perché la volontà non può essere rappresentata".) Il conflitto fra il governo giacobino e le *sociétés populaires* era stato combattuto su tre fronti: quello della lotta della repubblica per la sua sopravvivenza, quello della fazione giacobina per il potere assoluto, quello del monopolio del potere detenuto dal governo contro il principio federale e la divisione e separazione dei poteri. Quando le ragioni della fazione ebbero vinto,

la rivoluzione fu preda di una dittatura monopartitica. Identificando il partito giacobino con la rivoluzione e con la "grande società del popolo francese", e definendo "bastarde" e controrivoluzionarie tutte le altre *sociétés populaires*, Robespierre aperse la strada al terrore. E quando, nell'incessante conflitto delle fazioni, venne il suo turno di perdere, non trovò più a difenderlo né il popolo, né le società, né le sezioni della Comune. La rivoluzione aveva ormai divorato tutto.

Tanto le *townships* di Jefferson quanto le *sociétés populaires* francesi sono la prefigurazione di quei "consigli" o "soviet" o "Rate" che hanno poi fatto la loro comparsa in ogni rivoluzione del diciannovesimo e del ventesimo secolo: dalla guerra del '70 e dalla Comune del '71 in Francia alla rivoluzione russa del 1905 e a quella del '17, alle rivoluzioni tedesche del '18 e '19, alla rivolta ungherese del '56. Dovunque una rivoluzione ha fatto la sua comparsa, prima dei partiti, prima dei "rivoluzionari di professione" (che sono sempre andati a raccogliere i frutti piuttosto che a prepararla, e la cui storia "non rientra né nella storia delle classi lavoratrici né in quella delle classi agiate, ma piuttosto nella storia ancora da scrivere dell'ozio produttivo"), sono sorti spontaneamente i "consigli", forme autonome di organizzazione, di democrazia e di potere.

Loro caratteristica comune è la spontaneità con cui sorgono, la rapidità e l'efficacia con cui stabiliscono legami e linee comuni, l'apertura politica, per cui passano attraverso le linee di tutti i partiti e sono pronti ad accogliere cittadini che non appartengono a nessun partito, la facilità con cui inventano e producono programmi, non derivati né ricalcati sulla rivoluzione precedente, ma a misura delle nuove situazioni. Di fronte ad essi i programmi dei partiti, diceva Rosa Luxemburg, sono "formule preconfezionate", che non richiedono azione ma esecuzione e che propongono un futuro ritagliato sul passato. In ognuna delle rivoluzioni dell'ultimo secolo, i consigli hanno rappresentato *spazi di libertà*, e "come tali si rifiutarono invariabilmente di considerarsi organi temporanei della rivoluzione, anzi tentarono con ogni mezzo di consolidarsi in organi permanenti di governo". In qualche caso la

loro presa fu tale che, per esempio, Lenin dovette lanciare la parola d'ordine "tutto il potere ai soviet", perché dopo la rivoluzione di febbraio potesse esplodere quella di ottobre. Ma alla fine furono sempre spazzati via, spesso da quelli stessi che si erano issati sulle loro spalle per arrivare al potere. Ciò che ogni volta perdettero i consigli fu che essi mettevano in pericolo il sistema partitico in quanto tale, un monopolio e un uso del potere che non poteva lasciarsi mettere da parte, né tollerare il formarsi di un nuovo tipo di partecipazione politica, e che ha sempre finito per aver la meglio proprio perché, mentre i consigli lavoravano ad ampliare gli spazi di libertà, i partiti pensavano a come occupare direttamente quelli del potere, a come amministrarne le strutture, a come consolidarvisi.

Il conflitto fra il sistema dei partiti e quello dei consigli si è ripresentato in tutte le rivoluzioni del ventesimo secolo. I consigli erano organi di azione, i partiti rivoluzionari organi di rappresentanza. L'errore dei consigli è sempre stato di non capire "fino a qual punto nelle società moderne il meccanismo governativo debba effettivamente assolvere le funzioni amministrative". La ragione per cui alla fine gli apparati di partito hanno sempre prevalso è che essi hanno in comune con gli apparati dello stato la natura burocratica, la struttura oligarchica, talvolta perfino autocratica. Tra spirito di partito e spirito di consiglio si è giocato il destino di tutte le rivoluzioni del secolo. A questa dicotomia se ne collegano infatti altre, di cui è stato ripercorso l'itinerario: stato nazionale - stato federale, centralismo - localismo, situazioni preesistenti assolutistiche - preesistenze costituzionali, democrazia esclusivamente rappresentativa - democrazia partecipativa, separazione e autonomia dei poteri - loro convergenza gerarchica, pluralità, articolazione e autonomia di corpi politici - unicità degli strumenti del consenso, rappresentanza degli interessi - rappresentanza delle opinioni. Un'ultima dicotomia riguarda le stesse dimensioni dello spazio politico, l'esistenza, o non, di piccole unità di base di dimensioni circoscritte, dove possa concretamente nascere e trovare condizioni di vita lo spirito associativo, quelle che Jefferson chiamava le "repubbliche elementari"; e il loro collega-

mento, a cerchi sempre più ampi, con l'intera struttura del potere. Ancora Jefferson profetizzava: "Quando non vi sarà neppure un uomo nello stato che non sia membro di qualcuno dei suoi consigli, piccolo o grande che sia, quest'uomo si lascerà strappare il cuore nel petto piuttosto che lasciarsi strappare il suo potere da un Cesare o da un Bonaparte". Il senso dell'altra alternativa, quella che nei tempi moderni e fino ad oggi ha concluso e sepolto tutte le rivoluzioni tentate, può essere anch'esso riassunto nella cinica e ormai liquidatoria esortazione di Saint-Just: "La liberté du peuple est dans sa vie privée; ne la troublez point", a cui con qualche decennio di anticipo ancora una volta aveva risposto Jefferson: "Se un giorno i nostri concittadini si disinteresseranno degli affari pubblici, voi e io, e il Congresso e le Assemblies, i Giudici e i Governatori, tutti diventeremo dei lupi".

5. Quello che fin qui ho tentato è un riassunto che dà non più che lo scheletro (e vorrei dire uno schedario dei temi) dell'opera, ma che, oltre a cercar di fornire una guida di lettura lineare e semplificata (ma possibilmente senza omissioni) ad un testo molto folto e non privo di diramazioni e complessità (Norman Jacobson scrive che *"On Revolution"*, come *Il principe*, è il più semplice, ma insieme uno dei più complessi libri politici che si possano immaginare"), può forse bastare a mettere in evidenza la molteplicità di piani su cui l'autrice ha condotto la propria ricognizione, quello della filosofia politica, non meno che quello storico, quello sociologico, ma senza artifici catalogatori e schematizzazioni normative, quello comparatista, quello della più generale storia della civiltà, quello della cultura classica, punto di ancoraggio «riferimento costantemente presente, quello più strettamente filosofico, e infine quello della frequente, assidua, anche se non sempre esplicita, correlazione fra passato e presente, fra storia e attualità. L'irriducibile umanesimo della Arendt, l'ampiezza del suo orizzonte intellettuale, la robusta formazione filosofica degli anni giovanili, una predisposizione naturale, istintiva ed autentica a cogliere il valore simbolico delle intuizioni poetiche (lei stessa, a più riprese e non occasionalmente, anche se in via del tutto privata, ha tentato la

strada della poesia in versi) e l'intensità non solo evocativa ma espressiva, e si vorrebbe aggiungere ontologica, dei miti classici, e insieme il vigore appassionato di un pensiero mai neutrale, moralmente sempre all'erta, esercitato, dalle sventure di un passato ancora vivo, a guardare sotto il velo allettante delle parole, forse in questo libro affiorano meglio e con maggior nettezza che in altri, anche molto al di là delle indicazioni fornite dalla bibliografia posta in fondo al volume e che è quella, tradizionale, delle citazioni e riferimenti più puntuali.

Ma probabilmente questa stessa ricchezza di tematiche e sovrapposizione di approcci ha contribuito in un primo tempo a qualche malinteso, sbalestrando i recensori più rigorosamente legati alle specializzazioni canoniche. Era facile vedere che la Arendt non solo non rispettava i venerandi steccati delle discipline, ma li attraversava e riattraversava in lungo e in largo, cercando, dove poteva trovarli, spunti, conferme e dimostrazioni a ciò che veniva svolgendo. Quel cogliere, per esempio, la storia per flash, senza raccontarla e discuterla, ma estraendone quanto sul momento le serviva, non poteva piacere agli storici ordinati che in quel trascorrere da Francia ad America a Russia, dalla Grecia a Roma al Rinascimento^ da Polibio a Machiavelli a Tocqueville, da Melville a Dostoevskij e da Settecento a Novecento, per paragoni o accostamenti balenanti che scendono sulla pagina come fendenti, svolti per quel tanto necessario a chiarire quel punto particolare e poi abbandonati, non scorgevano un metodo, né rigore di ricerca. E nello stesso modo non poteva non infastidire o squilibrare gli studiosi di un particolare momento, o paese, e più ancora quelli che avevano condotto la disciplina sulla strada senza svolte di una storia da intendersi esclusivamente come storia della lotta delle classi. Quella specie di weberismo seppure appena implicito, che consisteva all'apparenza nel decidere per una particolare *idea* di rivoluzione, per poi, su quell'*idea*, ritagliare, o così sembrava, le diverse, effettive epifanie rivoluzionarie decretandone, a seconda della loro vicinanza o lontananza da quel "tipo ideale" costruito al di fuori degli accadimenti concreti, il quoziente di accettabilità, sembrava una fuga nella metafisica, in una scrittrice così spregiudicata, il per-

sistere dei vecchi pregiudizi della scuola idealistica tedesca. Per non parlare di quella che pareva una esaltazione sconsiderata della saggezza e chiaroveggenza dei Padri Fondatori, che qualcuno, in particolare fra gli europei, come Bernard Crick, attribuiva bonariamente, in un articolo ("London Observer", 23 febbraio 1964) in cui tuttavia parlava della Arendt come della "mente più originale della letteratura politica moderna", a un'ammirazione di tipo solo sentimentale, che "ogni tedesco-americano per una volta vuole manifestare", quasi un dovere di riconoscenza, nei loro confronti. A parte le incomprensioni di natura più strettamente ideologica, come quella di considerare un "pregiudizio" il voler giudicare le rivoluzioni sui valori (e gli spazi) di libertà che esse riuscivano ad affermare e a rendere istituzionali, che sembrava ai marxisti nient'altro che non vedere il problema, e quasi uno scambiare l'accidente per sostanza, o di ritenere ininfluyente o addirittura dannoso per la riuscita durevole di una rivoluzione che volesse porsi al riparo dal progressivo scadere della cosa principale che l'aveva fatta nascere, lo spirito rivoluzionario, sia la creazione di spazi politico-amministrativi di dimensioni ridotte, "elementari" avrebbe detto Jefferson, dove la sollecitazione a dibattere insieme e a chiarirsi i problemi di comune esperienza coincidesse con la conoscenza diretta, la vicinanza e la comunità di vita delle persone che vi partecipavano, sia, dentro quegli spazi, la costituzione di organismi politici di base, dotati di poteri di decisione, il cui funzionamento passasse più in là della linea divisoria dei partiti, che era una linea dettata da rivalità concorrenziali precostituite, non da senso di responsabilità civile e dal desiderio di soluzioni raggiunte per un bisogno di verità, per colmare reali diversità di opinione.

Ma forse la ragione principale di un ritardato successo del libro sta nel fatto che la sua prima edizione (estate del '63) uscì a pochi mesi di distanza dall'apparizione sul "New Yorker" dei controversi reportages su Eichmann, che avevano destato un tale clamore di interesse, di discussioni e di proteste, da mettere fatalmente in ombra un'opera che, nonostante la sua presa diretta sull'attualità, era comunque di teoria politica e meno si prestava ad una lettura così passionalmente contrastata. (Tuttavia non man-

carono fin dal primo momento adesioni entusiaste. Con grande calore fu per esempio salutato da Alfred Kazin che lo considerò il suo libro migliore, e da Merle Fainsod, che mise subito in evidenza come all'autrice non interessasse tanto "la storia delle rivoluzioni in quanto tale, con le sue origini, il suo passato e il corso del suo sviluppo", ma che il suo era piuttosto un discorso di prospettiva, che riguardava soprattutto il presente e l'avvenire. Alla Arendt premeva in realtà far capire cos'è nella sua essenza una rivoluzione, "le sue implicazioni generali per l'uomo come essere *politico*, il suo significato *politico* per il mondo in cui viviamo, il suo ruolo nella storia moderna". Anche Jaspers espresse un giudizio chiaramente positivo, ponendo *On Revolution* allo stesso livello delle *Origini del totalitarismo*: da esso tuttavia si differenziava, mi pare con un netto progresso, proprio su un punto che Jaspers avrebbe dovuto immediatamente avvertire: il nuovo libro aveva completamente superato e lasciato cadere quei residui di linguaggio e nomenclatura di derivazione esistenzialista, ancora fortemente presenti nelle *Origini*, e che costituivano una non dubbia eredità jaspersiana.)

Ma una presa più larga e il successo vennero a partire dal '65 quando dell'opera uscì la seconda edizione riveduta e capitò a *On Revolution* di diventare uno dei due libri (l'altro era *L'homme révolté* di Camus) più letti nei campus, soprattutto fra gli studenti di scienze politiche e discipline storico-sociali, quasi un vangelo dell'autonomia non rinunciataria, delle piccole società solidali, di una alternativa *democratica* al marxismo, in difesa di una "participatory democracy" che in tanto pittoresco di movimenti, gruppi, manifestazioni e anche di vere lotte per il rinnovamento, fu, anche se breve, uccisa poi dalle esagerazioni di un estremismo superficialmente nichilista, l'espressione di una nostalgia (a cui proprio un capitolo di quel libro dava un nome, "il tesoro perduto") della tradizione rivoluzionaria, l'emergere di fronte all'anomia dispersiva del presente di una memoria di tempi forse immaginari, forse reali, di individualità non massificate e manipolate, di possibilità di espressione e di *significato* delle opinioni, di fondazione democratica. Una nostalgia di repubblica, quale all'inizio doveva pur essere stata in quel paese travolto dalla macchina organizzativa, dai

disordini dell'abbondanza, dalle guerre vituperate e dai mass media che macinavano ogni giorno consenso e indifferenza.

La Young-Bruehl ha tracciato i confini di questo successo, le discussioni sui giornali studenteschi o pacifisti, sui fogli dell'underground e delle avanguardie, l'influenza esercitata su autori che provenivano da esperienze di politica militante, come Milton Koller, i contrasti spesso senza sfumature, drasticamente alternativi (*Arendt sì, Arendt no*) che divisero chi, come Michael Harrington, o i gruppi impegnati nel lavoro di sviluppo comunitario, faceva propria solo l'ultima parte del libro, quella che analizzava il "tesoro perduto" e il significato delle dicotomie centralismo-federalismo e partiti-consigli, da chi metteva invece l'accento sulla prima, dove si descriveva la fenomenologia del mutamento nei movimenti rivoluzionari investiti dalla "questione sociale" e si riaffermava l'essenziale necessità di guardare, come criterio di giudizio, al contenuto *politico* delle rivoluzioni, alla intrinseca necessità di sbocchi costituzionali in direzione di istituzioni che allargassero la sfera delle libertà pubbliche, pena la loro degradazione a ruoli sociali destinati a produrre regimi di reazione.

Poi, cambiato il clima, a cavallo degli anni '80, arrivò anche una più attenta, spesso ammirata e convinta considerazione accademica, per sua natura più lenta di fronte alle novità. Pur nel panorama sostanzialmente compatto del pensiero e della produzione teorica della Arendt, questo libro stava prendendo progressivamente quota e risalto, esigeva un discorso a parte, che si cominciò a fare. C'era intanto una verità inoppugnabile. Esso mostrava di saper resistere ben oltre una prima lettura, sollecitava prese di posizione, non smetteva di provocare reazioni. A distanza di quindici anni era ancora vivo, non bastava, a liquidarlo, un rifiuto. Anche gli storici stavano lavorando su nuove tracce, cambiavano impostazione, arrivavano via via a conclusioni che avrebbero potuto largamente soddisfare l'autrice. Per fare due soli casi, nell'articolo su *Hannah Arendt e la rivoluzione americana* ("Comunità", n. 183), uno studioso dell'autorevolezza di Robert NisbSt, sostenendo l'importanza indiscutibile di questo libro, "considerato sulla base di un largo, se non generale, consenso un classico della po-

litica", affermava di concordare "con quasi tutte le sue conclusioni, in particolare per quanto riguarda le rivoluzioni francese e russa". Circa l'analisi di quella americana, di cui condivideva "sostanzialmente l'impostazione" e a proposito della quale confessava che "solo grazie alla sua trattazione" ne aveva potuto "comprendere alcuni elementi interessanti e importanti", avanzava osservazioni su due soli punti: primo, la trattazione della questione sociale (la povertà in America, anche a non considerare i negri, esisteva in dimensioni ben più estese e gravi di quelle indicate in *On Revolution* e molti recenti studiosi americani [tra i quali citava Cari Bridenbaugh, Jackson Turner Main, Bernard Bailyn, Robert Palmer e Richard Morris] "ci hanno dato un quadro dell'America del diciottesimo secolo che sarebbe difficile ricavare dagli scritti della Arendt" [giusto: ma l'autrice insisteva soprattutto sul fatto che in America la povertà, minore in confronto a quella dei paesi europei e in particolare della Francia, non era comunque intervenuta, né era stata mobilitata, a deviare il corso *politico* della rivoluzione]); secondo, la tesi della scarsa influenza avuta dalla rivoluzione americana sulle altre parti del mondo (secondo la Arendt essa era stata considerata quasi un avvenimento "di importanza poco più che locale", mentre, notava Nisbet, era vero il contrario, ed altri storici, per esempio l'autorevole Palmer, avevano messo in luce gli effetti profondi da essa esercitati "su olandesi, belgi, svizzeri, e polacchi, nonché su francesi, tedeschi e inglesi" [ma, anche qui, si può obiettare che veramente la tesi di *On Revolution* era sostanzialmente un'altra, che, cioè, l'immagine otto-novecentesca di rivoluzione veniva, quasi esclusivamente, ricavata dagli eventi e dalle idee della Francia, il che mi pare incontestabile]). Nella stessa direzione, sull'ultimo numero della sempre interessante "Salmagundi", la rivista trimestrale pubblicata dallo Skidmore College (n. 60, primavera-estate 1983), dedicato per metà alla Arendt e frutto del convegno tenuto dalla New York University nell'ottobre del 1981, con saggi di Christopher Lasch, Sheldon Wolin, George Kateb, Paul Ricoeur, Leon Botstein, Cornelius Castoriadis e Norman Jacobson, quest'ultimo, un autore di cui la Arendt aveva utilizzato per il suo libro soprat-

tutto gli studi sulla personalità e le idee di John Adams, conduce una particolareggiata ricognizione delle tesi storiche che fanno da supporto all'interpretazione della rivoluzione americana, per precisarne e confermarne il senso generale e alcuni importanti passaggi che, tracciati da lei in punta di penna, senza particolari preoccupazioni di apparati, dimostrazioni e appoggio di documenti, sembrano aver costituito per gli storici il punto debole del libro, su cui si sono appuntate soprattutto le critiche, coinvolgendo per trascinamento il giudizio sull'intera trattazione. Restava, e resta, il rifiuto, inevitabile, di parte marxista. Qui l'obiezione è di principio e non può superare gli ostacoli costituiti dall'interpretazione "idealistica" dell'autrice e dalla durezza del suo giudizio politico, a cui si aggiungono quelli derivanti dalla stessa messa in questione della natura rivoluzionaria degli eventi americani (su ciò anche Tocqueville avanzava riserve). Eppure lo stesso Marx, come la Arendt ricorda, indicava per l'America, cui erano mancate la fase feudale (ciò che Nisbet contesta) dell'evoluzione storica e altre condizioni proprie dei paesi europei, una strada probabilmente diversa da quella che vedeva obbligata per il vecchio continente. Sta di fatto che le obiezioni della storiografia marxista di oggi sono le stesse già avanzate all'uscita del libro e che si possono riassumere nel giudizio sbrigativo di Hobsbawm (in "History and Theory", 4/2, 1965), secondo cui storici e sociologi sarebbero alquanto "irritati, come chiaramente l'autrice non lo è, da una certa assenza di interesse per i nudi fatti, dalla preferenza data alle costruzioni metafisiche e ai sentimenti di tipo poetico che passano al di sopra della realtà". E, da parte sua, altrettanto drasticamente aveva tagliato corto George Steiner ("Reporter", 9 maggio 1963): "Arendt sembra lavorare, col suo formidabile bagaglio di sapere e di intuizione, in direzione di una specie di torismo alla Burke, con accenni di nostalgia per una società agraria e gerarchica di possidenti e di eloquenti consigli municipali".

A questo punto possiamo forse concludere, anche se per tentare l'inizio di una discussione su questo libro il discorso dovrebbe invece cominciare da qui. Mi limiterò dunque a qualche finale, ap-

pena accennata osservazione a margine, senza invadere uno spazio che il lettore interessato preferirà a ragione assegnare a se stesso. La storiografia sulla rivoluzione americana (come del resto su quella francese e, in misura minore, su quella russa) è immensa, ed ha quasi sempre lavorato a grandi ondate incalzanti, con movimenti oscillatori che rispecchiano anche le oscillazioni dei tempi: fasi di progresso e di innovazione o di riflusso legate ai fatti della politica o all'emergere e declinare di movimenti sociali, di crisi economiche, di passioni civili, di balzi nello sviluppo, o anche al crearsi e svanire di nuove situazioni internazionali, all'esplosione di improvvisi orgogli nazionalistici o tentazioni egemoniche, o di rinnovate nostalgie di isolazionismo, allo scoppiare e ritirarsi di tensioni o esasperazioni ideologiche, all'apparire di nuovi apporti documentali. Nella prima metà di questo secolo il revisionismo radicale di Charles Beard o quello non meno netto di Carl Lotus Becker hanno impresso sterzate decisive, forse perfino esagerate, agli indirizzi prevalenti, ma anche le tesi di John Franklin Jameson sulla rivoluzione americana come movimento sociale hanno aperto nuove prospettive agli studi, e lo stesso si dica del libro di Louis Hartz sulla tradizione liberale, o di quello di Charles H. McIlwain su un'interpretazione costituzionale della rivoluzione (l'edizione italiana, il Mulino, 1965, è preceduta da un'ampia, illuminante introduzione di Nicola Matteucci, particolarmente utile per i problemi affrontati dalla Arendt), per non parlare della già citata *Storia* del Palmer e, più recentemente, degli ultimi contributi della nuova sinistra storiografica (centrati soprattutto sullo studio degli *inarticulates*, proletariato e sottoproletariato che non ha lasciato segni visibili nella letteratura colta: se ne veda una prima presenza, bibliografica, nell'antologia curata da Tiziano Bonazzi, *La rivoluzione americana*, il Mulino, 1977). Alcuni di questi autori del resto, insieme a molti altri che qui si potrebbero elencare, figurano nella bibliografia arendtiana. Ma non credo che *On Revolution* vada collocato in questa prospettiva. Per quanto infatti l'intera struttura del libro si fondi su una interpretazione della storia, non è un libro di storia, ma di filosofia politica. La discussione su particolari storici controversi, certamente interes-

te da un punto di vista specialistico, mi sembra perciò alla fine scarsamente produttiva. Per fare un solo esempio: il dibattito a cui sopra si è fatto cenno, e che in particolare da qualche anno è in corso intorno alla povertà in America negli anni della rivoluzione, è sì storiograficamente molto importante, ma non credo che qualche nuovo apporto di informazioni o chiarimenti, o la pubblicazione di qualche nuova tabella illustrante il numero e le dimensioni dei fondi agricoli in Virginia o nel New York, possano rafforzare o infirmare la tesi della Arendt, per la quale sono forse sufficienti poche parole di Franklin che, nella loro semplicità e nel loro intento pratico (perché erano rivolte a futuri emigranti), contengono già l'indispensabile: "La verità è che sebbene ci siano in quel paese poche persone così miserabili come i poveri d'Europa, ci sono anche molto pochi che in Europa sarebbero chiamati ricchi; è piuttosto una felice mediocrità generale che prevale. Ci sono pochi grandi proprietari di terre, e pochi affittuari; la maggior parte della gente coltiva la propria terra, o pratica qualche mestiere artigiano o qualche commercio minuto; molto pochi sono abbastanza ricchi da vivere oziosamente di rendita". E un non diverso quadro sintetico può ricavarsi da un passo di Crèvecoeur nelle sue *Lettere di un agricoltore americano*: "Una società moderna si offre alla contemplazione dell'agricoltore immigrante: una società diversa da quella che egli aveva visto in precedenza. Essa non è composta, come in Europa, di grandi signori che possiedono tutto, e di un gregge di gente che non ha nulla. Qui non ci sono famiglie aristocratiche, corti, re, vescovi, né il dominio ecclesiastico o un potere invisibile che ne dà uno, molto visibile, a pochi; né grandi imprenditori che impiegano migliaia di persone; né le grandi raffinatezze del lusso. I ricchi e i poveri non sono tanto distanti l'uno dall'altro come in Europa. Eccetto alcune poche città, siamo tutti coltivatori della terra, dalla Nuova Scozia alla Florida occidentale" (prendo entrambe le citazioni da Hans J. Morgenthau, *Lo scopo della politica americana*, il Mulino, 1962). Del resto la controprova di ciò può essere data dall'impressione che l'Europa faceva agli "americani" che per la prima volta vi sbarcavano. Nel capitolo del suo libro su *La tradizione politica ame-*

ricatta (il Mulino, 1960), dedicato a Jefferson che fu ambasciatore in Francia in anni cruciali, dal 1775 al 1789, Richard Hofstadter scrive: viaggiando "per l'Europa, ne valutava gli istituti feudali e monarchici, osservava lo sfruttamento dei lavoratori in Inghilterra e dei contadini in Francia, rafforzando i propri principi repubblicani. Sbigottì di fronte all'enorme ricchezza e all'estrema miseria degli stati europei, vide nei re, nei nobili e nei preti 'una corrotta alleanza diretta contro la felicità delle masse', nelle prerogative reali soltanto 'pazzia' e 'stupidità', e descrisse il trattamento della classe lavoratrice inglese con le parole più amare e violente. L'Europa rafforzò in lui la convinzione che l'America con i suoi istituti repubblicani, con la immensa distribuzione della proprietà fondiaria, con l'economia agricola e con l'isolamento dovuto alla posizione oceanica fosse il miglior paese della terra".

E lo stesso potrebbe dirsi riguardo all'ammirazione che la Arendt mostra per i Padri Fondatori e per la loro intelligenza politica, che, come si è visto, non ha mancato di accendere il lampo di una benevola ironia in qualche illustre storico europeo. Anche qui la discussione fra gli specialisti non dà segni di stanchezza, e gli studi sulle *origini* e le *fonti* delle loro idee, il Seicento inglese o il Settecento francese, i puritani o gli illuministi, Montesquieu o Rousseau, la tradizione costituzionale d'Inghilterra o la struttura amministrativa della Francia, Hobbes o Locke ecc., si rincorrono da una rivista all'altra e da un'università a una casa editrice. Ma bastano, credo, le citazioni da Jefferson, o da Adams, o più genericamente dal *Federalist*, che la Arendt sparge lungo le sue pagine per mostrare, sul tessuto di questa società agricola che si è vista, di questo immenso territorio quasi deserto, separato da distanze apparentemente incolmabili, non solo la statura umana di questa gente (che nemmeno gli irridenti, devastanti romanzi storici di Gore Vidal, a cominciare da *Burr*, intaccano, anzi, si vorrebbe dire, amplificano e ingigantiscono), ma la loro specifica grandezza politica.

Siano stati intellettualmente originali o non, sono comunque stati i primi a concepire l'idea di trasformare quei pensieri in istituzioni, ed a farlo, e la critica da essi condotta dei concetti e dei

sistemi politici, della loro adattabilità alla natura umana, dell'influenza che le istituzioni hanno sul miglioramento o il perversimento dei costumi, dell'essenza della politica e della natura del potere, va perfino oltre la politica; si colloca, anche per dignità letteraria, tra le grandi pagine di valore non solo **dottrinariOj** ma universalmente etico, che il passato ci ha trasmesso. Il *Fédéralist.*, per esempio, resta comunque un monumento dell'umanità.

Ma l'intento della Arendt, che pur conosce assai bene, come anche i suoi critici più irriducibili ammettono, la letteratura sulle rivoluzioni, è altro da quello di un nuovo revisionismo storiografico, anche se i suoi risultati in questa direzione non sono certo trascurabili. Ogni libro di qualche significato è, credo, in parte frutto della sua epoca e dei problemi che vi si agitano, in parte un'opera autobiografica che riflette passioni e vicende personali. La molla che, al di là delle letture cui ho accennato, fece scattare l'idea del libro sulla rivoluzione (allo stesso modo che quello sul totalitarismo che l'aveva preceduto era nato dalla volontà di chiarire la natura e il perché dei regimi dispotici sotto cui era caduta l'Europa del ventesimo secolo, e quello sulla violenza, che lo seguì, dal" **la** preoccupazione per i sintomi che, sulla fine degli anni sessanta, vedeva risorgere intorno a sé, di un ritorno più confuso, più torbido e rozzo, e di un'istintività esistenziale e irrazionale, dei vecchi miraggi cari alla sinistra del passato sull'efficacia e l'ineluttabilità rivoluzionaria della violenza) fu la riflessione non sul perché (o sul come) le rivoluzioni scoppiavano, ma perché fallivano (l'ultima a impressionarla profondamente perché le era parso di scorgervi tutti i caratteri storici, perennemente ritornanti, della rivolta umana contro il dispotismo, e del costituirsi, come sempre era avvenuto, di strutture spontanee di autogoverno, aperte, libere, attive, che prefiguravano un'idea alternativa di potere' popolare, era stata quella ungherese del '56; ma anche quella tedesca degli anni '18-'19 le era familiare, in parte per averne visto le manifestazioni, in parte perché poi era diventata uno dei temi di più serrata discussione tra gli esuli del '33). Perché fallivano? .Sì, vi era certamente nell'esule fuggiasca che aveva trovato in America vqce e asilo, come centinaia di migliaia, come milioni di altri esuli

prima di lei, dall'inizio delle migrazioni coloniali in avanti, un sentimento di riverente riconoscenza che cercava espressione, a farle guardare con occhio tanto benevolo quell'unico caso di rivoluzione riuscita, che non aveva tradito i suoi obiettivi, non era affogata nel sangue, si era data istituzioni durature e certe, aveva sancito per prima diritti inalienabili e affermato, non come verità filosofiche e morali ma traducendole in leggi e istituzioni garantite dalla limitazione e dal reciproco controllo dei poteri, che "tutti gli uomini sono creati uguali", aveva allargato, non ristretto o annullato, gli spazi della libertà. Ma il libro è lungo, come il lettore può vedere, dall'essere soltanto questo. E basterebbe, fra gli altri forse più suggestivi temi in esso trattati, l'appassionata chiarezza con cui, in tempi di crisi crescente delle istituzioni e di progressivo distacco fra cittadino e potere, viene svolto quello del rapporto diretto esistente tra esecutivi, opinione, dimensioni spaziali della cellula politica di base, e modi della rappresentanza, come caratterizzazione della natura e del grado di legittimazione di una società politica e del tipo di stato a cui dà luogo, a dare a quest'opera un valore di perentoria attualità e di cultura politica attiva, derivante dalle esperienze dell'epoca, dalla drammatica separazione che essa ha prodotto tra sapere e potere, tra volontà e strumenti per affermarla, tra efficienza e consenso. Altri ha visto nel Senato il punto di caratterizzazione istituzionale della costituzione americana, altri nella Corte suprema, con le sue prerogative di ultimo giudizio, altri nell'istituto presidenziale, sede dell'esecutivo e istanza propulsiva dell'azione politica. Qualcuno ha indicato in questa separazione e contrapposizione di poteri piuttosto una causa di inerzia, di conservazione, di equilibrio tendente all'immobilità, che di azione dinamica, di spinta progressiva: un garantismo paralizzante. Con la sua analisi delle conseguenze di una mancata istituzionalizzazione di una cellula democratica di base, la "repubblica eie? mentare" di Jefferson, che essa sembra considerare come il vero genio (parzialmente sconfitto) della rivoluzione, la Arendt introduce un nuovo elemento e apre una nuova prospettiva, frutto diretto dell'esperienza storica. Questa cellula, *sociétés populaires*, o *Rate*, o "consigli", momento assembleare, comunicativo, insopprimibil-

mente comunitario e di autogoverno, è ciò che ogni rivoluzione spontaneamente produce, il suo elemento creativo, il libero, ineluttabile risultato dell'incontrarsi e formarsi delle opinioni e delle volontà, l'obiettivo su cui ogni volta prioritariamente si abbatte lo schematismo partitico, o il dispotismo all'opera. Il suo rafforzamento, la sua istituzionalizzazione in un sistema di strutture coerenti (ma molto, forse tutto è cambiato in questi ultimi anni di irrefrenabile società televisiva, di megastrutture sempre più abnormi, dispersive, dove la stessa possibilità di un incontro è negata, e di esplosione elettronica, che pone in modo del tutto nuovo i problemi di comunicazione umana), la sua salvaguardia dai pericoli delle separazioni artificiali e irreggimentazioni partitiche, che sono la malattia oggi dilagante delle democrazie rappresentative, costituiscono dunque il compito primario della libertà, la sua struttura condizionante, la sua fondamentale estrinsecazione. (E, d'altra parte, qui sta il vero punto critico del libro. Non è il caso di inoltrarci in un discorso che richiederebbe troppo spazio, e che del resto è stato ampiamente svolto in altre occasioni — basterebbe ricordare Bobbio —, sulle difficoltà, o impossibilità, di istituzioni di democrazia diretta, sempre oscillanti tra anarchia, burocratizzazione e spinte all'abuso. È vero che la tirannia delle minoranze manipolate è prodotta dall'anchilosi delle strutture partitiche e dal loro progressivo irrigidimento, ma questa a sua volta nasce dallo svuotamento, provocato da stanchezza e assuefazione o conseguenza quasi fatale di eccessi di un assemblearismo di base in genere incapace, salvo i momenti eccezionali di entusiasmo e chiarezza di obiettivi, di legittimarsi nell'azione, e forse ancor più di alimentarsi e perdurare nei tempi della normalità. Col suo richiamo a Jefferson la Arendt mostra di essere del tutto consapevole della necessità di istituzionalizzazione e di inserimento, in un sistema politico coerente, di questo fondamentale momento formativo dell'opinione e del giudizio politico, ma, nonché essere risolti, i problemi cominciano a questo punto. E forse non è un caso se non si sono potuti affermare, nei tempi moderni, esempi probanti di una durevole democrazia di tipo consiliare.)

Da qualche parte non sono state risparmiate ironie su un pre-

sunto conservatorismo (o destrismo) sociale che emanerebbe da queste pagine (come se, dopo l'inverno dei lager, l'affermazione del perenne primato della libertà fosse di per sé e indipendentemente da tutto una scelta di conservazione), su un irriducibile elitismo intellettuale della Arendt, su una sua radicale incomprendimento dei caratteri *moderni*, strutturali, della società di massa, dell'ineluttabilità o addirittura del valore pedagogico e liberatorio della violenza, sull'arretratezza culturale della pretesa di *categorizzare*, trascurando la realtà della storia, l'idea di rivoluzione, decidendo a priori che cosa essa debba essere e discriminando ciò che non rientra nella definizione, sulla limitatezza o paradossalità di una visione politica che, anziché guardare alla realtà delle classi, si preoccupa della presenza o dell'assenza, sul proscenio della rivoluzione, di qualche piccolo, incidentale dispositivo di difesa delle libertà "borghesi". Molti dei suoi più giovani obiettori non sapevano, come è noto, *letteralmente* nulla, non avevano visto nulla, ostentavano la torva arroganza dell'animale che corre sicuro al suo destino (e anche qualcuno degli anziani, perfino ex compagni di fuga, mostrava di non ricordare più le ignominie, nella memoria ormai così remote, del passato, le paure che prendevano alla gola, le obbedienze, le viltà solitarie, i silenzi colpevoli, gli interminabili cortei delle vittime, le folle oceaniche in attesa di adorare). Ora si diceva che erano arrivati tempi nuovi. Che si doveva, questa volta sì, far piazza pulita del "putrido liberalismo" della gentuccia pusillanime, tra cui rientrava ormai anche un proletariato industriale cloroformizzato dalle lusinghe del capitale. Il momento della libertà individuale e privata era ormai passato, ucciso dal prevalere del sociale, dai diritti di un collettivo da rappresentazione che, per maggior efficacia interpretativa, correva a raccogliere gli stracci delle miserie passate, per farsene costumi per le nuove recite in piazza. La "rivoluzione" era dunque di nuovo alle porte, come proclamavano tutti i muri dei suburbi, le aule universitarie, i lunapark tecnologici del nuovo benessere? Lei guardava dietro di sé, ai decenni trascorsi e alle molte repliche della storia, alla rapidità con cui le folle socialiste erano state travolte in Germania, alle tecniche rudimentali ma terribilmente efficaci del colpo di stato preventivo applicate con

monotona ripetitività a "destra" e a "sinistra", lungo le capitali d'Europa, agli inizi e poi all'infuriare della persecuzione verso un gruppo sociale a cui prima non aveva pensato di appartenere, alle sparute colonne di bambini, sproporzionatamente pochi, salvati dai forni e da lei stessa mandati a vivere nel remoto, sconosciuto paese dei padri. Ricordava lo scatenarsi dei nuovi, improvvisi terrore, ritorni all'ordine travestiti da luminosi balzi in avanti di rivoluzioni che venivano dichiarate vittoriose quando finalmente avevano schiacciato quelli che le avevano fatte, e seppellito i programmi da cui erano nate, l'emergere dagli sconfinati cimiteri della speranza di tiranni di nuovo tipo, mai visti prima, pronti a distruggere il mondo per veder confermata una congettura. A un certo punto la storia aveva fatto una deviazione, e non si era più fermata. Ora sembrava che vi fossero nuovi aspiranti a rimetterla in carreggiata. Fosse o non fosse inutile, era dunque fatale dover tornare a guardare nei fatti, ripercorrere le strade già battute, ritrovare il momento dell'errore, il punto di non ritorno. Ripetere che il fine della rivoluzione non è, non può essere, di natura economica, ma è *politico*, che essa non può condurre all'irreggimentazione e all'obbedienza, per le quali c'è un altro nome, ma alla libertà, la vecchia parola immutabile. Che il suo obiettivo non è la dittatura, nemmeno del proletariato, ma la Costituzione. Che le rivoluzioni vittoriose non sono quelle sconfitte. Che il loro traguardo non è il dispotismo, ma lo stato di diritto e l'habeas corpus, e il loro metodo la partecipazione volontaria, non le finzioni del consenso estraniato. Che la violenza non è una forza da scatenare, una scorciatoia verso la libertà, ma, al più, una necessità dolorosa, sempre carica di conseguenze, sempre fatale. Che non tutte le istituzioni nate dalla libertà servono a mantenerla, ma solo quelle che non pretendono l'eroismo di ogni minuto, che non richiedono per la vita il coraggio dei momenti eccezionali, che non lasciano spazio alla prepotenza proterva. Che non il potere, o un potere sempre più grande, ma la saggezza, la razionalità delle istituzioni, e il diritto, salvano le rivoluzioni e aprono la strada alla giustizia. E salvano la libertà con esse.

Renzo Zorzi

Sulla rivoluzione

Introduzione

Guerra e rivoluzione

Guerre e rivoluzioni — come se gli eventi si fossero incalzati solo per adempiere la vecchia predizione di Lenin — hanno finora determinato la fisionomia del ventesimo secolo. E in quanto distinte dalle ideologie del diciannovesimo — come il nazionalismo e l'internazionalismo, il capitalismo e l'imperialismo, il socialismo e il comunismo, che, benché ancora invocati da molti come cause giustificanti, hanno perduto il contatto con le grandi realtà del nostro mondo — guerra e rivoluzione costituiscono tuttora i temi centrali della vita politica. Sono sopravvissute a tutte le loro giustificazioni ideologiche. In una situazione internazionale che contrappone la minaccia di totale distruzione attraverso la guerra alla speranza di emancipazione di tutta l'umanità attraverso la rivoluzione — portando un popolo dopo l'altro in rapida successione "ad assumere fra le potenze della terra la posizione separata ed eguale a cui hanno diritto per le Leggi della Natura e del Dio della Natura" — non resta altra causa se non la più antica di tutte, quella in realtà che fin dal principio della nostra storia ha determinato l'esistenza stessa della vita politica, la causa della libertà contro la tirannide.

Questo è di per sé un fatto veramente singolare. Sotto l'assalto combinato delle moderne "scienze" dissacranti, la psicologia e la sociologia, nulla infatti sembra essere stato più definitivamente sepolto quanto il concetto di libertà. Persino[^] rivoluzionari — che dovremmo ritenere fermamente e anzi inesorabilmente ancorati a una tradizione che difficilmente potrebbe esprimersi, e ancor meno avere un senso, senza la nozione di libertà — sarebbero pronti a degradare la libertà al rango di un pregiudizio piccolo-borghese^{TiesT~^^} zione^{^^~e^} è sempre stato, fa libertà." Tuttavia, se si resta sorpresi nel vedere^{^^} come la parola stessa di libertà abbia potuto spa-

rire ja l^ linguaggio rivoluzionario, è forse non meno sconcertante osservare " come in questi uTiià jnnfTidea di liberta sFsia "imposta proprio aF centro Hèrpiu"grave fra tutti gli attuali dibattiti politici, la discussione sulla gueffare'su^un"uso giustificabile della v\oTènzX~StoncamenM àr^no^meni_j)iù antichi del passato a noi noto, mentre" le "rivoluzioni, in senso ^ropjio^Qnjejstevano prima dell'età moderna"?' sono offl~piir?è7 _cgnte di tutti i grandi fenomeni politici. Diversamente dalla rivoluzione, lo scopo della guerra era solo raramente" connesso con il concetto di libertà; e mentre è vero che talune rivolte di tipo militare contro un invasore straniero sono state spesso sentite come sacre, non sono mai state riconosciute, né in teoria né in pratica, come le uniche guerre giuste.

Le giustificazioni della guerra, anche a livello teorico, sono molto antiche, anche se naturalmente non così antiche come la guerra organizzata. Fra i loro ovvi presupposti v'è la convinzione che le relazioni politiche nel loro corso normale non debbano svolgersi nel segno della violenza; e questa convinzione si trova per la prima volta nell'antichità greca, in quanto la *polis* greca, la città-stato, si definiva esplicitamente come un modo di vivere basato esclusivamente sulla persuasione e non sulla violenza (che queste non fossero parole vuote, dette per auto-illudersi, è dimostrato fra l'altro dal costume ateniese di "persuadere" i condannati a morte a uccidersi bevendo la coppa di cicuta, e risparmiando così sotto ogni aspetto ai cittadini ateniesi l'indegnità della violenza fisica). Tuttavia, poiché per i greci la vita politica per definizione non si estendeva al di là delle mura della *polis*, l'uso della violenza non sembrava richiedere giustificazioni nel campo di ciò che oggi chiamiamo affari esteri, o rapporti internazionali, anche se i loro affari esteri, con l'unica eccezione delle guerre persiane che videro unita tutta l'Eliade, non riguardavano in fondo che i rapporti fra città greche. Al di là delle mura della *polis*, ossia al di là del campo della politica nel senso greco del termine, "i forti facevano ciò che potevano, i deboli soffrivano ciò che dovevano" (Tucidide).

Dalla Grecia dobbiamo rivolgerci all'antichità romana per tro-

vare le prime giustificazioni della guerra, insieme alla prima nozione che esistano guerre giuste e ingiuste. Tuttavia le distinzioni e le giustificazioni romane non riguardavano la libertà e non tracciavano una linea di demarcazione fra guerra di aggressione e guerra difensiva. Scrisse Livio: "Iustum enim est bellum quibus necessarium, et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est". La parola necessità, dai tempi di Livio e attraverso i secoli, ha assunto molti significati che noi oggi troveremmo perfettamente idonei a definire una guerra ingiusta piuttosto che giusta. Conquista, espansione, difesa di interessi costituiti, difesa del potere di fronte al sorgere di nuove e minacciose potenze o difesa di un equilibrio di poteri preconstituito — tutte queste ben note realtà della politica di potere non solo sono state in pratica le cause dello scoppio della maggior parte delle guerre, ma sono state anche riconosciute come "necessità", ossia motivi legittimi per ricorrere alla decisione delle armi. Il concetto che l'aggressione è un crimine e che le guerre possono giustificarsi solo se respingono o preven- gono l'aggressione acquistò il suo significato pratico e anche teorico solo dopo che la prima guerra mondiale dimostrò l'orrendo potenziale distruttivo della guerra nelle condizioni create dalla tecnologia moderna.

Forse proprio questa evidente assenza dell'argomento "libertà" nelle giustificazioni tradizionali della guerra come ultima *ratio* della politica internazionale costituisce la causa profonda per cui noi proviamo questo sentimento stranamente conflittuale quando la parola libertà emerge oggi nel dibattito sulla questione della guerra. Cavarsela allegramente col tipo di argomento "datemi la libertà o la morte" di fronte all'inaudito e inconcepibile potenziale di distruzione, assolutamente senza precedenti, della guerra nucleare non si può neppure definirlo insensato: è letteralmente ridicolo. È ben diverso rischiare la propria vita per la vita e la libertà del proprio paese e dei propri figli e rischiare per lo stesso scopo l'esistenza stessa della specie umana: e questo è così ovvio che è difficile non sospettare di malafede i sostenitori di certi slogans come "meglio morti che rossi" o "meglio morti che schiavi". Il che naturalmente non significa neppure che il contrario,

* meglio rossi che morti", possa in qualche modo giustificarsi: quando una vecchia verità cessa di essere applicabile, non diventa più vera se la si capovolge. In pratica, dati i termini in cui la discussione sulla guerra viene oggi condotta, è facile scoprire in entrambe le parti una riserva mentale. Quelli che dicono "meglio morti che rossi" pensano in realtà: le perdite non possono essere così gravi come qualcuno prevede, la nostra civiltà sopravviverà. E quelli che dicono "meglio rossi che morti" pensano in realtà: la schiavitù non sarà così brutta, l'uomo non cambierà la sua natura, la libertà non sparirà dalla faccia della terra per sempre. In altre parole: la malafede nei due avversari sta nel fatto che entrambi eludono l'alternativa assurda che essi stessi hanno proposto: entrambi mancano di serietà¹

È importante ricordare che l'idea di libertà fu introdotta nel dibattito sul problema della guerra quando già era divenuto assolutamente ovvio che, dato il livello di sviluppo tecnologico raggiunto, i mezzi di distruzione erano tali da escludere un loro impiego razionale. In altre parole, la libertà ha fatto la sua comparsa nel dibattito come un *deus ex machina* per giustificare quel che su basi razionali era divenuto ingiustificabile. È forse eccessivo voler leggere nell'attuale, disparato e disperato groviglio di questioni e argomentazioni un filo di speranza, un indizio di un imminente profondo cambiamento nei rapporti internazionali che porti alla scomparsa della guerra dalla scena politica anche senza una trasformazione radicale dei rapporti internazionali e senza una trasformazione interna dei cuori e delle menti umane? E la nostra attuale perplessità a questo proposito indica forse che non siamo ancora preparati alla scomparsa della guerra, che siamo incapaci di pensare in termini di politica estera senza avere in mente questa "continuazione con altri mezzi" come estrema risorsa?

Lasciando da parte la minaccia dell'annientamento totale, che

¹ L'unica trattazione a me nota della questione della guerra che abbia il coraggio di affrontare sia gli orrori delle armi nucleari sia la minaccia del totalitarismo, e che quindi è totalmente priva di riserve mentali, è *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* di Karl JASPERS (1958'; trad. it., *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1960).

potrebbe forse essere eliminata da nuove scoperte tecniche, come una bomba "pulita" o un missile anti-missile, vi sono già alcuni indizi che puntano in questa direzione. Vi è *anzitutto* il fatto che i primi segni di una guerra totale comparvero fin dalla prima guerra mondiale, quando la distinzione fra soldati e popolazione civile non fu più rispettata perché non era più compatibile con le nuove armi impiegate. Senza dubbio questa stessa distinzione era stata una conquista relativamente moderna e la sua abolizione in pratica significava né più né meno che il regredire dei metodi di guerra ai tempi in cui i romani spazzarono via Cartagine dalla faccia della terra. Nelle circostanze attuali tuttavia questa comparsa, o ricomparsa, della guerra totale assume un significato politico di estrema gravità, in quanto è in contraddizione con i presupposti basilari su cui poggia il rapporto fra il potere civile e il potere militare nel governo dello stato: è funzione dell'esercito proteggere e difendere la popolazione civile. Al contrario, la storia della condotta della guerra nel nostro secolo si potrebbe quasi definire storia della crescente incapacità dell'esercito di adempiere questa funzione basilare, finché oggi la strategia della dissuasione ha apertamente trasformato il ruolo dell'esercito da quello di protettore a quello di tardivo e sostanzialmente inutile vendicatore.

Strettamente connesso a questa degenerazione del rapporto fra stato ed esercito è, *in secondo luogo*, il fatto, spesso trascurato ma ben degno di nota, che dalla fine della prima guerra mondiale quasi automaticamente ci aspettiamo che nessun governo, nessuno stato né forma di governo, possa essere abbastanza forte da sopravvivere a una sconfitta bellica. Questo fenomeno si potrebbe far risalire al diciannovesimo secolo, quando alla guerra franco-prussiana seguì il passaggio dal Secondo impero alla Terza repubblica francese; e la rivoluzione russa del 1905, sopravvenuta dopo la sconfitta nella guerra russo-giapponese, fu certamente un sinistro presagio di ciò che la sorte teneva in serbo per il governo in caso di sconfitta militare. Comunque stiano le cose, un mutamento rivoluzionario di governo, o compiuto dai popoli stessi come dopo la prima guerra mondiale o imposto dall'esterno ad opera delle potenze vincitrici con la pretesa della resa incondizionata e l'istruzione dei processi

per crimini di guerra, rientra oggi fra le conseguenze più sicure e inevitabili della sconfitta militare — a parte naturalmente l'annientamento totale. Nel nostro contesto è irrilevante che questo stato di cose sia dovuto a un irrimediabile indebolimento del governo come tale, a una perdita di autorità dei poteri costituiti, o non piuttosto al fatto che nessuno stato e nessun governo, per quanto solidamente fondato e sorretto dalla fiducia dei cittadini, potrebbe resistere all'indicibile terrore della violenza scatenata dalla guerra moderna su tutta la popolazione. La verità è che anche prima dell'orrore della bomba atomica le guerre erano diventate politicamente, anche se non ancora biologicamente, una questione di vita o di morte. E questo significa che nelle condizioni create dai moderni metodi di guerra, ossia dalla prima guerra mondiale in poi, tutti i governi stanno vivendo un'esistenza provvisoria.

Il *terzo* fatto sembra indicare un radicale cambiamento nella natura stessa della guerra, con l'introduzione dell'effetto deterrente come principio base nella corsa agli armamenti. È infatti^ assolutamente vero_che_la strategia della dissuasione,^ evitare piuttosto che a vincere la guerra che sostiene si, stia preparando. Tende a ottenere i suoi scopi mediante una minaccia che non viene mai posta in atto, piuttosto che con l'atto stesso"². Indubbiamente l'idea che la pace sia il fine della guerra, e che per, ciò una guerra serva a preparare la pace, è vecchia almeno quanto Aristotele e la pretesa che lo scopo della corsa agli armamenti sia I quello di salvaguardare la pace è ancora più vecchia, ossia altrettanto vecchia quanto la scoperta delle menzogne propagandistiche. : Ma il fatto è che oggi evitare la guerra non è soltanto lo scopo vero o presunto dell'attività politica in generale: è anche divenuto il principio guida dei preparativi militari stessi. In altre parole, i militari non stanno più preparandosi per una guerra che i politici sperano di non veder mai scoppiare: il loro scopo è elaborare armi che rendano la guerra impossibile.

Inoltre, è proprio in base a questi sforzi per così dire paradoss

² Si veda Raymond ARON, *Political Action in the Shadow of Atomic Apocalypse*, in *The Ethics of Power*, a cura di Harold D. LASSWELL e Harlan CLEVELAND, New York 1962.

sali che una possibile seria sostituzione delle guerre "calde" con guerre "fredde" sta emergendo concretamente all'orizzonte della politica internazionale. Non voglio negare che l'attuale e — speriamo — temporanea ripresa degli esperimenti atomici da parte delle grandi potenze miri in primo luogo a nuovi sviluppi e nuove scoperte tecnologiche: ma mi sembra innegabile che questi esperimenti, diversamente da quelli che li hanno preceduti, sono anche strumenti politici, e come tali hanno il sinistro aspetto di un nuovo tipo di manovra in tempo di pace, che coinvolge non solo la finta coppia di nemici delle comuni manovre militari, ma quelli che, almeno potenzialmente, sono i nemici reali. È come se la corsa agli armamenti nucleari si fosse trasformata in una specie di prova generale della guerra, in cui gli avversari esibiscono l'uno in faccia all'altro la potenza distruttiva delle armi in loro possesso; e mentre è sempre possibile che questo gioco mortale dei "se" e dei "quando" si trasformi all'improvviso in fatto reale, non è per niente assurdo pensare che un giorno vittoria e sconfitta possano concludere una guerra che in realtà non era mai scoppiata.

È pura fantasia? Non credo. Potenzialmente almeno, ci siamo trovati di fronte a questo tipo di guerra ipotetica nel momento stesso in cui la bomba atomica fece la sua prima comparsa. Molti allora pensavano, e pensano ancora, che sarebbe bastato dimostrare gli effetti della nuova arma a un gruppo scelto di scienziati giapponesi per costringere il loro governo alla resa incondizionata, dal momento che tale dimostrazione, fatta a persone competenti, sarebbe stata la prova inconfutabile di una assoluta superiorità che nessun voltafaccia della fortuna né alcun altro fattore potevano mai sperare di alterare. Diciassette anni dopo Hiroshima la nostra padronanza tecnica dei mezzi di distruzione si sta quasi avvicinando al punto in cui tutti i fattori non tecnici nella conduzione della guerra, ossia il morale delle truppe, la strategia, la competenza generale e persino il puro e semplice caso, risultano completamente eliminati, sicché i risultati possono essere calcolati in anticipo con perfetta precisione. Una volta raggiunto questo punto, i risultati di semplici esperimenti e dimostrazioni potrebbero costituire agli occhi degli esperti una prova di vittoria o

sconfitta non meno conclusiva di quella che un tempo fornivano agli esperti militari di ambo le parti il campo di battaglia, la conquista di territorio, l'interruzione delle comunicazioni e così via.

Vi è *infine*, e nel nostro contesto è la cosa più importante, il fatto che l'interazione di guerra e rivoluzione, la loro reciproca interdipendenza si sono continuamente intensificate e che nel rapporto il maggior peso si è sempre più spostato dalla guerra alla rivoluzione. Indubbiamente l'interdipendenza di guerre e rivoluzioni non è di per sé un fenomeno nuovo: è antico come le rivoluzioni stesse, che o furono precedute e accompagnate da una guerra di liberazione come la rivoluzione americana o condussero a guerre di difesa e aggressione come la rivoluzione francese. Ma nel nostro secolo, in aggiunta a questi esempi, è emerso un tipo di fenomeno del tutto diverso, nel quale è come se la furia della guerra fosse solo il preludio, uno stadio preparatorio alla violenza scatenata dalla rivoluzione (questa è palesemente la concezione della guerra e della rivoluzione in Russia nel *Dottor Zivago* di Pasternak), o al contrario una guerra mondiale appare come la conseguenza di una rivoluzione, una specie di guerra civile scatenata su tutta la superficie della terra: così infatti una buona parte dell'opinione pubblica — e non senza giustificati motivi — ha considerato la seconda guerra mondiale. A vent'anni di distanza, sembra quasi ovvio che il fine di una guerra sia la rivoluzione e che l'unica causa capace in un certo senso di giustificarla sia la causa rivoluzionaria della libertà. Quindi, qualunque possa essere lo sbocco delle nostre attuali difficoltà, se non finiamo con l'essere proprio distrutti, sembra altamente probabile che la rivoluzione, in quanto distinta dalla guerra, sia ormai alle porte in un prevedibile futuro. Anche se riuscissimo a cambiare la fisionomia di questo secolo al punto che non fosse più un secolo di guerre, resterà senza alcun dubbio un secolo di rivoluzioni. Nel conflitto che divide oggi il mondo, in cui è in gioco una grossa posta, vinceranno probabilmente quelli che sanno gestire la rivoluzione, mentre quelli che puntano ancora sulla politica di potere nel senso tradizionale del termine, e perciò sulla guerra come estrema risorsa di ogni politica estera, rischiano di scoprire in un futuro non troppo lontano che hanno

in mano un'arte ormai inutile e obsoleta. E questa abilità nel gestire la rivoluzione non potrà essere annullata né sostituita da una abilità nella controrivoluzione; perché la controrivoluzione — il termine è stato coniato da Condorcet nel corso della rivoluzione francese — è sempre rimasta legata alla rivoluzione, come la reazione è legata all'azione. La famosa affermazione di de Maistre: "La contrerévolution ne sera point une revolution contraire, mais le contraire de la revolution" ("La controrivoluzione non sarà una rivoluzione contraria, ma il contrario della rivoluzione") è rimasta quel che era quando egli la pronunciò nel 1796: un vuoto gioco di parole³.

Tuttavia» per quanto sia necessario distinguere in teoria e in -pratica- fra guerra e rivoluzione malgrado la loro stretta interrelazione, dobbiamo osservare che il semplice fatto che le guerre e le rivoluzioni non siano nemmeno concepibili fuori del dominio della violenza basta a farne qualcosa di ben distinto da tutti gli altri fenomeni politici. Sarebbe difficile negare che una delle ragioni per cui le guerre si sono così facilmente trasformate in rivoluzioni e le rivoluzioni hanno sempre mostrato questa sinistra inclinazione a scatenare guerre è che la violenza è una specie di comun denominatore per entrambe. L'enormità della violenza" scatenata nella" prima guerra mondiale avrebbe potuto benissimo bastare a scatenare rivoluzioni nella sua scia anche senza alcuna tradizione rivoluzionaria e anche se prima non fosse mai avvenuta nessuna rivoluzione.

³ DE MAISTRE, nel suo *Considérations sur la France* (1796), così rispondeva a Condorcet, che aveva definito la controrivoluzione come "une revolution au sens contraire". Si veda il suo *Sur le sens du mot révolutionnaire* (1793), in *Oeuvres*, Parigi 1847-49, voi. XII.

Dal punto di vista storico, sia il pensiero conservatore sia i movimenti reazionari traggono non soltanto i loro aspetti più significativi e il loro *élan* ma la loro stessa esistenza dalla rivoluzione francese. Da allora sono sempre rimasti fenomeni derivati, nel senso che non hanno prodotto né un'idea né una concezione che non fosse in origine polemica. Questa, incidentalmente, è la ragione per cui i pensatori conservatori si sono sempre distinti nella polemica, mentre i rivoluzionari, seppure hanno sviluppato uno stile autenticamente polemico, hanno imparato questa parte del loro mestiere dai loro avversari. Il conservatorismo — e non il pensiero liberale né quello rivoluzionario — è polemico per origine e in realtà quasi per definizione.

Certamente neanche le guerre, per non dir poi le rivoluzioni, sono mai completamente determinate dalla violenza. Dove la violenza regna assoluta, come per esempio nei campi di concentramento dei regimi totalitari, non soltanto le leggi — *les lois se taisent*, secondo la formula della rivoluzione francese — ma ogni cosa e ogni uomo sono condannati al silenzio. E a causa di questo silenzio che la violenza è un fenomeno marginale nel campo politico; perché l'uomo, nella misura in cui è un animale politico, è dotato della parola. Le due famose definizioni dell'uomo in Aristotele, che l'uomo è un animale politico e che è dotato di parola, si integrano a vicenda ed entrambe si riferiscono alla stessa esperienza nella vita della *polis* greca. Qui il fatto è che la violenza in se stessa è incapace di linguaggio e non soltanto che il linguaggio è impotente di fronte alla violenza. A causa di questa incapacità la teoria politica ha ben poco da dire sul fenomeno della violenza e deve lasciarne la discussione ai tecnici. Dal momento che il pensiero politico può seguire solo l'articolarsi dei fenomeni politici stessi, esso resta legato a ciò che emerge nel campo delle vicende umane; e questi fenomeni, a differenza di quelli fisici, per manifestarsi richiedono linguaggio e articolazione, ossia qualcosa che trascende le semplici funzioni sensoriali della vista e dell'udito. Una teoria della guerra quindi, o una teoria della rivoluzione, può solo avanzare una giustificazione della violenza perché questa giustificazione costituisce il suo limite politico; se invece arriva alla glorificazione o alla giustificazione della violenza come tale, non è più politica ma antipolitica.

Proprio perché la violenza ha un ruolo predominante nelle guerre e nelle rivoluzioni, entrambe vengono a trovarsi nel campo politico in un senso stretto, malgrado l'ingente peso che hanno avuto nella storia. Nel diciassettesimo secolo, che aveva avuto la sua buona parte di esperienze di guerra e rivoluzione, tale fatto indusse i filosofi a ipotizzare l'esistenza di uno stato *apolitico*, cioè una natura *, che naturalmente nessuno pensava si dovesse prendere per un fatto storico. Il suo vero significato sta anche oggi nel riconoscimento che un organismo politico non si produce automaticamente là dove un certo numero di

uomini vivono insieme, e che esistono eventi i quali, pur verificandosi in un contesto strettamente storico, non sono realmente politici e forse non sono neppure connessi con la politica. La nozione di stato di natura[^] allude per lo meno a una realtà che non può esser compresa dall'idea di sviluppo propria del diciannovesimo secolo, in qualunque modo si voglia prospettarla — o in forma di causa ed effetto o di potenzialità e attualità o di movimento dialettico o anche di semplice sequenza coerente di avvenimenti. L'ipotesi di uno stato di natura implica infatti l'esistenza di un rominciamento che OèpàTS[^]c[^]tùW'gTrivItuppi successivi da una frattura invalicabile.

L'importanza del problema del cominciamento o genesi del fenomeno della rivoluzione è ovvia. Che tale cominciamento debba essere intimamente connesso con la violenza sembra confermato dalla leggendaria genesi della nostra storia sia nella tradizione biblica sia in quella classica: Caino assassina Abele e Romolo assassina Remo; la violenza è stata l'inizio, e nessun inizio ha potuto esistere senza usare violenza, senza una violazione. I primi fatti registrati nella nostra tradizione biblica e nella nostra tradizione secolare, sia che fossero considerati leggenda o ritenuti fatti storici, hanno attraversato i secoli fino a noi, con la forza che il pensiero umano raggiunge nei rari casi in cui produce metafore persuasive o racconti di applicazione universale. Il racconto parla chiaro: qualsiasi fratellanza di cui gli esseri umani siano capaci nasce dal fratricidio, qualsiasi organizzazione politica che gli uomini abbiano costruito ha le sue origini nel delitto. L'assioma che al principio era il delitto — per il quale l'espressione "stato di natura" è solo una perifrasi teoreticamente purificata — è stato attraverso i secoli plausibile ed evidente nel campo delle cose umane quanto la prima frase del Vangelo di san Giovanni, "In principio era il Verbo", nel campo delle cose divine.

1. Il significato di rivoluzione

1

Non ci occuperemo qui del problema della guerra. La metafora cui ho accennato, e la tesi di uno stato di natura che ha evocato e sviluppato in termini teoretici questa metafora — anche se "sono spesso servite a giustificare la guerra e le sue violenze sulla base di un male originale inerente alle vicende umane e manifesto nell'origine criminale della storia degli uomini — presentano ancor più stretta attinenza col problema della rivoluzione, dal momento che le rivoluzioni sono gli unici eventi politici che ci pongono direttamente e inevitabilmente di fronte al problema di un nuovo inizio. Le rivoluzioni infatti, in qualunque modo si voglia definirle, non sono semplici mutamenti. Le rivoluzioni moderne hanno ben poco in comune con la *mutatio rerum* della storia romana o con la *czàcric*, la discordia civile che tormentò la *polis* greca. Non possiamo identificarle con le *v.zia\$okcd* di Platone, la quasi naturale "Ira^rofmà^néjdi^" una forma di governo in un'altra, o con la $\tau\omicron\upsilon\tau\epsilon\iota\omicron\nu\ \acute{\alpha}\omega\chi\acute{\upsilon}\chi$ *Xiacric*, di Polibio, il predeterminato ricorso ciclico cui sono soggette le vicende umane, a causa di quel loro essere sempre spinte agli estremi¹. L'antichità classica ben conosceva il mutamento politico e la violenza che lo accompagnava; ma né la violenza né il mutamento le apparerò mai portatori di qualcosa di completamente nuovo. I mutamenti non interrompevano il corso di quello che l'età moderna ha chiamato storia: la storia, nella visione degli antichi, ben lungi dal ripartire ogni volta con un nuovo inizio, doveva ricadere in una diversa fase del proprio ciclo,

¹ I classicisti si sono sempre resi conto del fatto che "il nostro vocabolo 'rivoluzione' non corrisponde esattamente né a *a-à<nc*, né a *y£xa\$ok{ }•KoXnewov*" (W. L. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, Oxford 1887-1902). Per un'esposizione più dettagliata si veda Heinrich RYFFEL, *Metabolé Politeion*, Berna 1949.

determinando così un corso di cose che era preordinato dalla natura stessa delle vicende umane ed era quindi in se stesso immutabile.

Vi è tuttavia nelle rivoluzioni moderne un altro aspetto, per il quale potrebbe essere più interessante cercare dei precedenti prima dell'età moderna. Chi potrebbe negare il ruolo decisivo che la questione sociale ha svolto in tutte le rivoluzioni, e chi potrebbe dimenticare come Aristotele, quando si accinse a interpretare e spiegare le *ixzaxfidkai* di Platone, avesse già scoperto l'importanza di ciò che oggi chiamiamo la motivazione economica — inriryht' che rovesciano il governo instaurando un'ofigarchia o i poveri che rovesciano il governo e instaurano la democrazia? Parimenti l'antichità aveva pienamente riconosciuto che i tiranni si impadroniscono del potere con l'appoggio delle masse, o dei ceti poveri, e che la loro maggiore possibilità di mantenere quel potere sta nell'aspirazione del popolo a un'eguaglianza di condizioni. Il nesso tra ricchezza e governo in un dato paese, e il riconoscimento che le forme di governo sono strettamente connesse con la distribuzione della ricchezza, l'intuizione che il potere politico sia semplicemente una conseguenza di quello economico e infine la conclusione che l'interesse possa essere la forza motrice di ogni conflitto politico — tutto questo naturalmente non è un'invenzione di Marx, né peraltro di Harrington: "Il potere è la proprietà, i beni immobili o mobili"; o di Rohan: "I re governano il popolo e l'interesse governa i re". Se vogliamo rinfacciare a qualche autore la cosiddetta visione materialistica della storia, dobbiamo risalire fino ad Aristotele, che fu il primo a proclamare che l'interesse, ch'egli chiamava οὐ-πέρον, ossia ciò che è utile a una persona o a un gruppo o a un popolo, governa e deve governare come legge suprema nelle vicende politiche.

Tuttavia questi conflitti, questi rivolgimenti provocati dall'interesse, anche se non potevano non essere violenti e salngmnostr finché un nuovo ordine non fosse instaurato, si basavano in realtà su una distinzione fra ricchi e poveri che in se stessa era considerata naturale e inevitabile nella struttura dello stato, come la vita nel corpo umano. La questione sociale cominciò ad assumere un

ruolo rivoluzionario solo quando, nell'età moderna e non prima, gli uomini cominciarono a mettere in dubbio che la povertà fosse intrinseca alla condizione umana, a mettere in dubbio che la distinzione fra i pochi, che col favore delle circostanze o con la forza o con la frode erano riusciti a liberarsi dai ceppi della povertà, e la moltitudine dei lavoratori oppressi dalla miseria fosse inevitabile ed eterna. Questo dubbio, o piuttosto la convinzione che la vita sulla terra potesse essere benedetta dall'abbondanza invece che condannata alla miseria, fu in origine americano e pre-rivoluzionario; scaturiva direttamente dall'esperienza coloniale americana. In termini simbolici, si potrebbe dire che lo scenario su cui si dovevano svolgere le rivoluzioni, nel senso moderno di una trasformazione totale della società, fu allestito quando John Adams, più di un decennio prima dello scoppio della rivoluzione americana, poté affermare: "Io considero sempre la colonizzazione dell'America come l'esordio di un grandioso schema e disegno della Provvidenza per l'illuminazione della parte ignorante e l'emancipazione della parte schiava dell'umanità su tutta la terra"². Da un punto di vista teoretico quello scenario fu allestito quando per primo Locke — probabilmente sotto l'influenza delle prospere condizioni delle colonie del Nuovo Mondo — e quindi Adam Smith proclamarono che il lavoro e la fatica, ben lungi dall'essere appannaggio della povertà, ossia le attività cui la povertà condannava chi non aveva beni propri, erano al contrario la fonte di ogni ricchezza. In queste condizioni la ribellione dei poveri, della "parte schiava dell'umanità", poteva veramente mirare a ben altro che a liberare se stessi rendendo schiava l'altra parte.

L'America era divenuta il simbolo di una società senza povertà molto prima che l'età moderna nel suo sviluppo tecnologico senza precedenti avesse realmente scoperto i mezzi per abolire quell'abietta miseria fatta di fame che era stata sempre considerata necessaria ed eterna. E solo dopo che questo fosse avvenuto, e dopo che l'umanità europea ne avesse preso coscienza, la questione

² Si veda il suo *Dissertation on the Canon and the Feudal Law* (1765), in *Works*, 1850-56, voi. III, p. 452.

sociale e la ribellione dei poveri sarebbero riuscite a svolgere un ruolo veramente rivoluzionario. L'antico ciclo di sempiterni ricorsi si era basato su una presunta distinzione "naturale" fra ricchi e poveri³; l'esistenza reale e concreta della società americana prima dello scoppio della rivoluzione aveva spezzato quel ciclo una volta „per tutte .J Esiste una massa imponente di dissertazioni accademiche sù l'influenza della rivoluzione americana su quella francese (come pure sulla decisiva influenza dei pensatori europei sul corso della stessa rivoluzione americana). Tuttavia, per quanto giustificate e illuminanti possano essere queste ricerche, nessuna influenza dimostrabile sul corso della rivoluzione francese — come per esempio il fatto che la sua prima fase fu caratterizzata dall'Assemblea costituente o che la *Déclaration des Droits de l'Homme* era modellata sull'esempio del *bill of rights* della Virginia — può eguagliare l'impatto di ciò che l'abate Raynal aveva già chiamato la "sorprendente prosperità" di quelle terre che erano ancora colonie inglesi nel Nordamerica⁴.

Avremo ancora occasione di discutere sull'influenza, o piuttosto la non-influenza, della rivoluzione americana sul corso delle rivoluzioni moderne. È un fatto incontestabile che né lo spirito di questa rivoluzione né le meditate ed erudite teorie politiche dei Padri Fondatori ebbero un contraccolpo sensibile nel continente europeo. Quella che gli uomini della rivoluzione americana consideravano una delle più grandi innovazioni del nuovo governo repubblicano, ossia l'applicazione e l'elaborazione della teoria di Montesquieu sulla divisione dei poteri all'interno dello stato, ebbe un ruolo assolutamente secondario nel pensiero dei rivoluzionari europei di tutti i tempi: fu respinta subito, ancor prima dello scoppio della rivoluzione francese, da Turgot per rispetto della sovranità nazionale⁵, la cui "maestà" — e *majestas* era stato il ter-

³ Questa è la ragione per cui Polibio afferma che la trasformazione dall'uno all'altro governo avviene $\chi\alpha\tau\alpha\ \varphi\upsilon\lambda\alpha\chi\upsilon$, in accordo con la natura (*Storie*, VI, 5.1).

⁴ Per un'analisi dell'influenza della rivoluzione americana sulla rivoluzione francese del 1789 si veda Alphonse AULARD, *Revolution française et revolution américaine*, in *Etudes et leçons sur la Revolution française*, voi. VIII, Parigi 1921. Per la descrizione dell'America dell'abate Raynal si veda *Tableau et révolutions des colonies anglaises dans l'Amérique du Nord*, 1781.

⁵ Il saggio di John ADAMS *A Defense of the Constitutions of Government*

mine originale di Jean Bodin, che poi egli tradusse con *souveraineté* — esigea manifestamente un potere centrale indiviso. La sovranità nazionale, ossia la maestà dello stato in se stesso, quale si era venuto configurando nei lunghi secoli di monarchia assoluta, appariva in contraddizione con l'instaurazione di una repubblica. In altre parole, è comelpfelo stato nazionale!, * * * * P * * * * i °° di qualsiasi rivoluzione, avesse sconfitto la rivoluzione in Europa prima àncora che nascesse. D'altra parte, ciò che pose sempre il problema più urgente, e politicamente meno risolvibile, a tutte le altre rivoluzioni, ossia la questione sociale nella terrificante categoria della povertà di massa, ebbe scarsa influenza sul corso della rivoluzione americana. E non la rivoluzione americana, ma l'esistenza in America di condizioni che si erano create ed erano ben note in Europa molto prima della Dichiarazione di indipendenza, nutrì lo slancio rivoluzionario in Europa.

Il nuovo continente era divenuto un rifugio, un "asylum" ed un terreno di incontro dei poveri; e là era sorta una nuova razza di uomini, "uniti dai dolci legami di un governo mite", che vivevano in condizioni di "piacevole uniformità", da cui era stata bandita "la povertà assoluta, peggiore della morte". Tuttavia Crèvecoeur, di cui citiamo queste parole, era decisamente avverso alla rivoluzione americana, ch'egli vedeva come una sorta di cospirazione di "grandi personaggi" contro "il ceto comune degli uomini"°. E non la rivoluzione americana e la sua aspirazione a fondare uno stato nuovo, una nuova forma di governo, bensì l'America, il "nuovo continente", e l'americano, "l'uomo nuovo", "l'amabile eguaglianza", per dirla con le parole di Jefferson, "che i poveri godono allo stesso modo dei ricchi", rivoluzionarono lo spirito degli uomini, dapprima in Europa e poi in tutto il mondo — e

jj, /2

of the United States of America fu scritto in risposta all'attacco di Turgot in una lettera a Price del 1778. Il tema in discussione era l'insistenza di Turgot sulla j&g&ifà"M-iti"yiffi&x~ accentrato contro la divisione dei poteri nella Costituzione. "Si vedano soprattutto le "Osservazioni preliminari" di Adams, in cui cita ampiamente dalla lettera di Turgot (*Works*, voi. IV).

° Delle *Letters from an American Farmer* (1782) di J. Hector ST. JOHN DE CRÈVECOEUR (Dutton Paperback, New York 1957) si vedano specialmente le lettere III e XII.

m. misura tale che dalle ultime fasi della rivoluzione francese fino alle rivoluzioni del nostro tempo parve ai rivoluzionari più importante cambiare la struttura della società, come era stata cambiata in America prima ancora della sua rivoluzione, che non cambiare la struttura delle istituzioni politiche. Se fosse vero che nelle rivoluzioni dell'età moderna ciò che realmente era in gioco era un mutamento radicale delle condizioni sociali, allora si potrebbe veramente dire che la scoperta dell'America e la colonizzazione di un nuovo continente ne costituirono le origini: come se l'"amabile eguaglianza" che era fiorita naturalmente, e per così dire organicamente, nel nuovo mondo non si potesse ottenere nel vecchio se non a prezzo della violenza e dei sanguinosi eccessi della rivoluzione, una volta che vi fosse giunta la parola di una nuova speranza per l'umanità. Questa concezione, in svariate e spesso assai sofisticate versioni, è infatti divenuta piuttosto comune fra gli storici moderni, i quali ne hanno tratto la logica conclusione che in America non è mai avvenuta nessuna rivoluzione. È senza dubbio interessante notare che questa interpretazione è in qualche modo sostenuta da Marx, il quale sembra aver creduto che le sue profezie sul futuro del capitalismo e sulle future rivoluzioni proletarie non si applicassero allo sviluppo sociale degli Stati Uniti. Ma quale che sia il valore delle riserve di Marx — le quali indubbiamente rivelano una comprensione della concreta realtà maggiore di quanta ne abbiano mai avuta i suoi seguaci — queste teorie sono di per sé confutate dal semplice fatto della rivoluzione americana. Perché i fatti sono ostinati: non scompaiono quando gli storici o i sociologi rifiutano di impararne la lezione, anche se possono scomparire quando tutti li hanno dimenticati. Nel nostro caso, questa dimenticanza non resterebbe accademica: implicherebbe letteralmente la fine della repubblica americana.

~, È necessario dire ancora qualche parola sulla non infrequente affermazione che tutte le rivoluzioni moderne sono, in origine, essenzialmente cristiane, anche quando la fede che professano è l'ateismo. L'argomentazione addotta a sostegno di questa affermazione cita di solito la natura chiaramente ribelle della primitiva setta cristiana con la sua conclamata uguaglianza delle anime davanti a

Dio, il suo aperto disprezzo per tutti i pubblici poteri e la sua promessa di un Regno dei Cieli — nozioni e speranze che si presume siano confluite nelle rivoluzioni moderne, seppure in forma secolarizzata, attraverso la Riforma. La secolarizzazione, ossia la separazione della religione dalla politica e il sorgere di un Regno della Terra, uno stato laico con una sua propria dignità, è certamente un fattore di importanza cruciale nel fenomeno della rivoluzione. In realtà, potrebbe alla fin fine risultare che ciò che noi chiamiamo rivoluzione è più precisamente quella fase transitoria che porta alla nascita di uno stato nuovo, lo stato laico. Ma se questo è vero, allora è la secolarizzazione in se stessa, e non il contenuto degli insegnamenti cristiani, che costituisce l'origine delle rivoluzioni. La prima fase di questa secolarizzazione fu la comparsa dell'assolutismo, e non la Riforma: perché la "rivoluzione" che secondo Lutero scuote il mondo quando la parola di Dio è liberata dall'autorità tradizionale della Chiesa è costante e investe tutte le forme di governo laico; non instaura un nuovo ordine secolare ma costantemente e permanentemente mina le fondamenta di qualsiasi struttura politica terrena⁷. È vero che Lutero, per essere alla fine divenuto il fondatore di una nuova chiesa, potrebbe essere annoverato fra i grandi fondatori della storia; ma la chiesa da lui fondata non era, né mai pretese di essere, un *novus ordo saeculorum*; al contrario, mirava a liberare più radicalmente una vita autenticamente cristiana dalle preoccupazioni e dalle ansie dell'ordine secolare, qualunque esso fosse. Questo non significa negare che Lutero, spezzando il legame fra autorità e tradizione e cercando di basare l'autorità sulla parola divina in se stessa invece di derivarla dalla tradizione, abbia contribuito al declino del principio di autorità nel mondo moderno. Ma questo, da solo, senza la fondazione di una nuova chiesa, sarebbe rimasto del tutto inefficace, come lo furono le aspettative e le speculazioni escatologiche

⁷ Sto qui parafrasando i seguenti passi dal *De Servo Arbitrio* di Lutero [*Werke*, ed. Weimar, voi. XVIII, p. 626]: "Fortunam constantissimam verbi Dei, ut ob ipsum mundus tumultuetur. Sermo enim Dei venit mutaturus et innovaturus orberà, quotiens venit" (Il destino più durevole della parola di Dio è che grazie ad essa il mondo viene sconvolto. Infatti la parola di Dio viene per mutare e innovare il mondo, ogni volta che viene).

del tardo Medioevo, da Gioacchino da Fiore alla *Reformatio Sigismundi*. Questi ultimi, come qualcuno ha recentemente sostenuto⁸, potrebbero essere considerati ingenui precursori di certe ideologie moderne, cosa di cui io dubito fortemente; allo stesso modo si potrebbe vedere nei movimenti escatologici del Medioevo i precursori delle moderne isterie di massa. Eppure anche una ribellione, per non dire una rivoluzione, è molto più di un'isteria di massa. Peraltro lo spirito ribelle, che sembra così manifesto in taluni movimenti strettamente religiosi dell'età moderna, finì sempre in qualche Grande Risveglio o revivalismo, il quale — senza voler indagare se e quanto potesse "far rivivere" quelli che ne erano investiti — rimase politicamente senza conseguenze e storicamente futile. Inoltre, la teoria che le dottrine cristiane siano rivoluzionarie in se stesse viene altrettanto confutata dai fatti quanto la teoria della non-esistenza di una rivoluzione americana. Il fatto è, comunque, che nessuna rivoluzione è stata mai fatta in nome del cristianesimo prima dell'età moderna; sicché tutt'al più si può dire, a favore di questa teoria, che era necessaria l'età moderna per liberare i germi rivoluzionari della fede cristiana, il che ovviamente è una *petitio principii*.

Esiste tuttavia un'altra posizione che arriva più vicino al cuore del problema. Abbiamo posto in rilievo l'elemento di assoluta novità che è insito in tutte le rivoluzioni; e spesso si è affermato che tutta la nostra concezione della storia, poiché il suo corso segue uno sviluppo lineare, è in origine cristiana. È ovvio che solo a condizione di partire da un concetto lineare del tempo tali fenomeni possono essere concepiti e interpretati come una novità, una unicità di eventi, e simili. È vero che la filosofia cristiana abbandonò il concetto di tempo proprio dell'antichità per il fatto che la nascita di Cristo, avvenuta in un tempo umano e terrestre, fu un evento unico e irripetibile. D'altronde il concetto cristiano di storia, come venne formulato da Agostino, poteva concepire un nuovo cominciamento soltanto come un evento ultraterreno

⁸ Eric VOEGELIN in *A New Science of Politics*, Chicago 1952; ~e Norman COHN in *The Pursuit of Millennium*, Londra 1957 (trad. it., *I fanatici dell'Apocalisse*, Edizioni di Comunità, Milano 1976).

che sopraggiungesse a interrompere il corso normale della storia terrena. Un tale evento, come sottolineava Agostino, era accaduto una volta ma non sarebbe accaduto mai più fino alla fine dei tempi. La storia terrena nella visione cristiana restava legata ai cicli dell'antichità — gli imperi erano destinati a sorgere e crollare, come nel passato — tranne che i cristiani/in possesso della vita eterna, potevano svincolarsi dal ciclo del perpetuo mutamento e dovevano assistere con indifferenza agli spettacoli ch'esso offriva.

Che il mutamento incomba su tutte le cose mortali non era naturalmente una nozione specificamente cristiana: si tratta di uno stato d'animo che domina per tutti gli ultimi secoli dell'antichità. Come tale, presentava una maggiore affinità con le interpretazioni filosofiche, e anche prefilosofiche, delle vicende umane proprie della Grecia classica piuttosto che con lo spirito classico della *res publica* romana. Al contrario dei romani, i greci erano convinti che la tendenza al mutamento, connaturata nel mondo dei mortali proprio in quanto mortali, fosse irrimediabile e inalterabile perché era in ultima analisi basata sul fatto che i véoi, i giovani, che nello stesso tempo erano "i nuovi", tendevano costantemente a minare la stabilità dello *status quo*. Polibio, il quale fu forse il primo scrittore che si rese conto del fattore decisivo rappresentato dal susseguirsi delle generazioni nel corso della storia, vedeva le vicende romane con occhio di greco quando metteva in rilievo questo inalterabile, costante alternarsi di vicende nel campo della vita politica: anche se ben sapeva che era compito dell'educazione romana, in quanto distinta da quella greca, creare il necessario legame fra "i nuovi" e i vecchi, rendere i giovani degni dei loro antenati⁹. Il senso romano della continuità era sconosciuto in Grecia, dove l'instabilità insita in tutte le cose umane era sentita e sperimentata senza mitigazione e senza consolazione; e appunto da questa esperienza i filosofi greci trassero la convinzione che non bisognava prendere troppo sul serio il mondo delle cose umane, che gli uomini dovevano evitare di attribuire a questo mondo una dignità che era del tutto immeritata. Le vicende umane' mutavano[^]

⁹ POLIBIO VI, 9,5 e XXXI, 23-5.1, rispettivamente.

continuamente ma non producevano mai qualche cosa di interamente nuovo: se qualcosa di nuovo esisteva sotto il sole, erano piuttosto gli uomini stessi in quanto nascevano ed entravano nel mondo. Ma per quanto nuovi potessero risultare questi véot, i nuovi e giovani, tutti rinascevano nei secoli dei secoli per essere partecipi di uno spettacolo naturale o storico che essenzialmente era sempre lo stesso.

2

Il concetto moderno di rivoluzione, inestricabilmente connesso con l'idea che il corso della storia ricominci improvvisamente dal principio, che stia per svolgersi una storia interamente nuova, una storia mai vissuta né narrata finora, era sconosciuto prima delle due grandi rivoluzioni della fine del diciottésimo secolo. Prima di trovarsi coinvolti in ciò che poi risultò essere una rivoluzione, nessuno dei protagonisti aveva avuto la più lontana premonizione di quella che doveva essere la trama del nuovo dramma. Tuttavia, una volta che le rivoluzioni ebbero preso l'avvio, e molto prima che tutti gli interessati potessero sapere se la loro impresa sarebbe terminata con la vittoria o col disastro, la novità dell'argomento e l'intimo significato della trama furono manifesti sia agli attori sia agli spettatori. Quanto alla trama, si trattava inequivocabilmente del sorgere della libertà: nel 1793, quattro anni dopo lo scoppio della rivoluzione francese, nel momento in cui Robespierre poteva definire il suo governo come "il dispotismo della libertà" senza timore che lo accusassero di parlare per paradossi, Condorcet riassumeva in una frase ciò che tutti sapevano: "La parola 'rivoluzionario' si può applicare solo alle rivoluzioni il cui fine è là libertà" ¹⁰. Che le rivoluzioni aprissero le porte a un'era interamente nuova era stato riconosciuto anche prima, con l'istituzione di un calendario rivoluzionario in cui l'anno dell'esecuzione del re e della proclamazione della repubblica figurava come anno uno.

A. N. CONDORCET, *Sur le sens du mot révolutionnaire*, in *Oeuvres*, Parigi 1847-49, voi. XII.

È quindi d'importanza cruciale per la comprensione delle rivoluzioni dell'età moderna che l'idea di libertà e l'esperienza di un nuovo cominciamento coincidano. E poiché il concetto corrente di mondo libero implica che nel giudicare le costituzioni dei vari stati il criterio supremo sia la libertà, e non la giustizia o la grandezza, la nostra disponibilità ad accettare o respingere tale coincidenza e la misura stessa di questa disponibilità dipendono non solo dalla nostra conoscenza della rivoluzione, ma dalla nostra concezione di libertà, che è di origine chiaramente rivoluzionaria. Proprio a questo punto, quando ancora parliamo in base a considerazioni storicistiche, potrebbe essere saggio fermarsi a riflettere su uno degli aspetti in cui allora comparve la libertà — anche semplicemente per evitare i malintesi più comuni e gettare un primo sguardo alla modernità della rivoluzione come tale.

È forse ozioso precisare che liberazione e libertà non sono la stessa cosa; che la liberazione può essere una condizione della libertà, ma è assolutamente da escludere che vi conduca automaticamente; che il concetto di libertà implicito nella liberazione può essere solo negativo, e quindi l'intenzione di liberare non si identifica col desiderio di libertà. Tuttavia, se queste ovvietà vengono frequentemente dimenticate, è perché la "liberazione" è sempre apparsa come una cosa grandiosa e la fondazione della libertà è sempre stata incerta, se non del tutto inconsistente. La libertà inoltre ha svolto un ruolo di gran peso, e abbastanza controverso, nella storia del pensiero sia filosofico sia religioso, e lo ha fatto per tutti quei secoli — dal declino del mondo antico alla nascita del mondo moderno — in cui la libertà politica non esisteva e, per ragioni che qui non ci interessano, gli uomini neppure se ne curavano. Così è divenuto quasi assiomatico, persino nella teoria politica, intendere per libertà politica non un fenomeno politico ma al contrario l'insieme più o meno libero di attività non politiche che un determinato stato è disposto a consentire e garantire a coloro che lo costituiscono.

; La libertà come fenomeno politico nasce col sorgere delle città-stato greche. Dai tempi di Erodoto in poi è stata intesa come una forma di organizzazione politica in cui i cittadini convivevano \

in condizioni di non-governo, senza divisioni fra governanti e governati¹¹. Questa concezione di non-governo era espressa dal termine isonomia, la cui principale caratteristica, fra le altre forme di governo quali furono enumerate dagli antichi, era che il concetto di governo (la "archia", da *apxi-v* in monarchia e oligarchia o la "crazia", da *xpateiv*, in democrazia) era del tutto assente. La *polis* era vista come una isonomia, non una democrazia. La parola "democrazia", che anche allora indicava il governo della maggioranza, il governo dei molti, fu in origine coniata da quelli che avversavano la isonomia e che volevano dire: quel che voi chiamate non-governo è in realtà solo un'altra forma di governo:, è la peggior forma di governo, il dominio del demos".

Di conseguenza, l'eguaglianza, che, seguendo le concezioni di Tocqueville, spesso consideriamo come un pericolo per la libertà, in origine si identificava quasi con essa. Ma questa eguaglianza nell'ambito della legge, come è suggerita dal termine isonomia, non era eguaglianza di condizioni — anche se tale eguaglianza in certa misura era il presupposto di ogni attività politica nel mondo antico, dove il campo stesso della vita politica era aperto solo a chi possedeva proprietà e schiavi — ma l'eguaglianza di quelli che formano un consesso di pari. L'isonomia garantiva *i<T(nr|c,,* Peguaglianza, ma non perché tutti gli uomini erano nati o creati eguali; al contrario, perché gli uomini erano per natura (*cpncrsL*) non eguali e avevano bisogno di una istituzione artificiale, la *polis*, che in virtù del suo *vou-ot*; li rendesse eguali, ^eguaglianza esisteva solo

¹¹ Seguo qui i famosi paragrafi in cui Erodoto definisce — sembra per la prima volta — le tre principali forme di governo: il governo di un solo, il governo di pochi, il governo dei molti e ne discute i meriti (libro III, 80-2). Qui il portavoce della democrazia ateniese, la quale tuttavia è chiamata isonomia, rifiuta il regno che gli viene offerto e così ne espone la ragione: "Io non voglio né comandare né essere comandato". Al che Erodoto afferma che la sua casa divenne la sola casa libera in tutto l'impero persiano.

¹² Per il significato di isonomia e il suo uso nel pensiero politico si veda Victor EHRENBERG, "Isonomia", in PAULY-WISSOWA, *Realenzyklopadie des klasischen Altertums, Supplementi* voi. VII. Particolarmente significativa ci sembra un'osservazione di Tucidide (III, 82,8), il quale dice che i capi dei *jjartiti* nelle lotte di fazione amavano definirsi con "nomi altisonanti" preferendo alcuni auspicare l'isonomia e altri una moderata aristocrazia, mentre, come Tucidide fa intendere, i primi sostenevano la democrazia e i secondi l'oligarchia (devo questa citazione al professor David Grene della Chicago University).

in questo specifico ambito politico, in cui gli uomini si incontravano fra loro come cittadini e non come persone/private. Non si insisterà mai abbastanza sulla differenza fra quest'ultimo concetto di eguaglianza e la nostra concezione che gli uomini sono nati o creati eguali e divengono diseguali in virtù di istituzioni sociali e politiche, cioè costruite dall'uomo. L'eguaglianza della *polis* greca, la sua isonomia, era un attributo della *polis* e non degli uomini, che ricevevano la loro eguaglianza in virtù della cittadinanza, non in virtù della nascita. Né la libertà né l'eguaglianza erano considerate qualità insite nella natura umana: entrambe esistevano non (pùtrei, ossia come date dalla natura e sviluppantisi per crescita spontanea, ma νόμος, ossia come cose convenzionali e artificiali, prodotti dello sforzo umano e qualità del mondo fatto dagli uomini.

I greci ritenevano che nessuno potesse essere libero tranne che fra i suoi pari, e quindi né il tiranno né il despota né il padrone nella sua casa — anche se era interamente liberato e non subiva costrizioni da altri — erano uomini liberi. L'equazione di Erodoto fra libertà e non-governo si imperniava sul fatto che il governante stesso non era libero: assumendo il potere su altri si era egli stesso privato di quei pari nella cui compagnia avrebbe potuto essere libero. In altre parole, aveva distrutto il vero e proprio spazio politico, col risultato che non esisteva più libertà, né per lui né per quelli sui quali governava. La ragione di questa insistenza sul nesso fra libertà ed eguaglianza nel pensiero politico greco era che la libertà era intesa come qualcosa che si manifestava in alcune attività dell'uomo, ma certamente non in tutte, e che queste attività potevano apparire ed essere reali solo se altri le vedevano, le giudicavano, le ricordavano. La vita di un uomo libero era inconcepibile senza la presenza degli altri. Perciò la libertà in se stessa aveva bisogno di un luogo in cui gli uomini potessero incontrarsi — l'agorà, la piazza del mercato, o la *polis*, lo spazio politico vero e proprio.

Se riflettiamo su questa libertà politica in termini moderni cercando di capire che cosa avevano in mente Condorcet e gli uomini delle rivoluzioni quando affermavano che la rivoluzione aveva come fine la libertà e che la nascita della libertà portava con sé l'inizio di una storia interamente nuova, dobbiamo anzitutto ren-

elerci conto del fatto, piuttosto ovvio, che essi non potevano avere in mente solo quelle libertà che oggi noi associamo al governo costituzionale e che sono chiamate propriamente diritti civili. In-¹³* fatti nessuno di questi diritti, neppure il diritto di partecipazione al governo perché la tassazione richiede la rappresentanza, fu in teoria o in pratica il risultato di una rivoluzione¹³. Essi furono piuttosto il risultato dei "tre grandi diritti primari": vita, libertà, proprietà, in rapporto ai quali tutti gli altri erano "diritti secondari, [ossia] rimedi o mezzi che spesso si devono impiegare per ottenere e godere pienamente le libertà sostanziali e reali" (Blackstone)¹⁴. Non "vita, libertà e proprietà" come tali, ma il loro essere diritti inalienabili dell'uomo fu il risultato della rivoluzione. Eppure anche nella nuova estensione rivoluzionaria di questi diritti a tutti gli uomini la libertà non significò altro che libertà da costrizioni ingiustificate e come tale si identificò essenzialmente con la libertà di movimento — "la facoltà di movimento [...] senza prigione o costrizione se non con la dovuta sanzione della legge" — che Blackstone, pienamente d'accordo con tutto il pensiero politico dell'antichità classica, riteneva il più importante di tutti i diritti civili» Anche il diritto di riunione, che è divenuto la più importante libertà politica positiva, compare ancora nel *bill of rights* americano come "il diritto degli uomini di riunirsi pacificamente e di presentare petizioni al governo per la riparazione di ingiustizie" (Primo emendamento), per cui "storicamente il diritto di petizione è il diritto primario" e l'interpretazione storicamente corretta deve leggersi: il diritto di riunirsi per presentare petizioni¹⁵. Naturalmente tutte queste libertà, a cui possiamo aggiungere la nostra personale esigenza di essere liberi dal bisogno e dalla pau- *

¹³ Come affermava Sir Edward Coke nel 1627: "Che parola è questa franchise? Il signore può tassare il suo servo molto o poco; ma è contro la franchise del paese che gli uomini liberi siano tassati, tranne che col loro consenso in parlamento. Franchise è una parola francese, e in latino è Libertas". Citato da Charles Howard MCILWAIN, *Constitutionalism Ancient and Modern*, Ithaca 1940.

¹⁴ In questo e nel passo seguente, mi valgo di Charles E. SHATTUCK, *The True Meaning of the Term "Liberty"... in the Federal and State Constitutions*, "Harvard Law Review", 1891.

¹⁵ Si veda Edward S. CORWIN, *The Constitution and What It Means Today*, Princeton 1958, p. 203.

ra, sono essenzialmente negative: sono il risultato di una liberazione ma non sono in nessun modo il vero contenuto della libertà, che, come vedremo in seguito, è partecipazione al governo della cosa pubblica o ammissione alla sfera pubblica. Se la rivoluzione si fosse posta come scopo solo quello di garantire i diritti civili avrebbe mirato non alla libertà, ma alla liberazione dai governi che abusassero dei loro poteri violando antichi e ben fondati diritti.

La difficoltà, a questo punto, è che la rivoluzione, come la conosciamo nell'età moderna, ha sempre mirato tanto alla liberazione quanto alla libertà. E poiché la liberazione, i cui frutti sono assenza di costrizione e possesso della "facoltà di movimento", è effettivamente un presupposto della libertà — nessuno potrebbe mai arrivare in un posto dove regni la libertà se non potesse muoversi senza costrizioni — è spesso assai difficile dire dove termini il semplice desiderio di liberazione, di essere liberi dall'oppressione, e cominci il desiderio di libertà in quanto modo di vivere politico. La questione è che mentre il primo, il desiderio di essere liberi dall'oppressione, si poteva anche appagare sotto un governo monarchico — non però sotto un governo tirannico, per non dire dispotico — il secondo richiedeva l'istituzione di una forma di governo nuova, o piuttosto riscoperta: richiedeva l'istituzione della repubblica. Nulla infatti è più vero, nulla scaturisce più chiaramente dai fatti — che, ahimè!, sono stati quasi totalmente trascurati dagli storici delle rivoluzioni — quanto la constatazione "che i dissensi quel giorno erano dissensi di principio, fra i difensori della repubblica e quelli del governo monarchico"¹⁶.

Ma se è difficile tracciare una linea di demarcazione fra liberazione e libertà in qualsiasi contesto di circostanze storiche, questo non significa che liberazione e libertà siano la stessa cosa o che le libertà conquistate come risultato di una liberazione costituiscono tutta l'essenza della libertà, anche se persino coloro che si impegnarono sia per la liberazione sia per la fondazione della libertà spesso e volentieri non distinguevano chiaramente fra que-

¹⁶ Così T. JEFFERSON in *The Anas*, citato da *Life and Selected Writings*, Modern Library edition, New York 1944, p. 117.

sii due concetti. Gli uomini delle rivoluzioni del diciottesimo secolo avevano tutto il diritto di far confusione al proposito: era insito nella natura stessa della loro impresa che scoprissero la loro capacità e il loro desiderio di gustare il "fascino della libertà", come lo chiamò una volta John Jay, solo nell'atto stesso della liberazione. Infatti gli atti e i gesti che la liberazione esigea da loro li spinsero nella vita pubblica, dove, intenzionalmente o più spesso inaspettatamente, cominciarono a costruire quello spazio del fenomeno in cui la libertà può dispiegare il suo fascino e divenire una realtà visibile e tangibile. Poiché non erano minimamente preparati a questo fascino, non ci si poteva aspettare che si rendessero pienamente conto del nuovo fenomeno. Il peso stesso dell'intera tradizione cristiana impediva loro di rendersi conto del fatto piuttosto ovvio che in realtà traevano da quanto facevano un piacere che era al di là della voce del dovere.

Quale che fosse il valore della rivendicazione iniziale della rivoluzione americana — niente tassazione senza essere rappresentati — non poteva certamente attirare solo in virtù del suo fascino. Invece ben diversamente stavano le cose per quel che riguardava il parlare e il decidere, l'oratoria e gli affari, il pensare e il persuadere, e l'azione pratica che risultò necessaria per portare questa rivendicazione alla sua conclusione logica: governo indipendente e fondazione di un nuovo organismo politico. Proprio queste esperienze indussero coloro che, per dirla con le parole di John Adams, erano stati "chiamati senza aspettarselo e spinti senza una precedente inclinazione" a scoprire che "è l'azione, non il riposo, che costituisce il nostro piacere"¹⁷.

Quello che le rivoluzioni fecero emergere era questa esperienza di essere liberi; e questa era un'esperienza nuova, non certo nella storia dell'umanità occidentale — fu abbastanza comune sia nell'antichità greca sia in quella romana — ma rispetto ai secoli che separano la caduta dell'impero romano dal sorgere dell'età moderna. Tale esperienza relativamente nuova, nuova comunque per quelli

¹⁷ Le citazioni sono di John ADAMS, *op. cit.* (*Works*, voi. IV, p. 293) e dalle sue osservazioni *On Machiavelli* (*Works*, voi. V, p. 40) rispettivamente.

che la fecero, era nello stesso tempo l'esperienza della capacità umana di cominciare qualcosa di nuovo. Queste due cose insieme — un'esperienza nuova che rivelava la capacità umana di novità — sono alla radice del pathos travolgente che troviamo tanto nella rivoluzione americana quanto in quella francese, questo ripetuto insistere sul concetto che nulla di così grandioso e significativo era mai apparso in tutta la storia scritta dell'umanità: un vanto che, se dovessimo dimostrarlo in base ai successi conseguiti nella rivendicazione dei diritti civili, ci sembrerebbe del tutto fuori luogo.

Solo là dove è presente questo pathos della novità, e la novità è connessa con l'idea di libertà, possiamo legittimamente parlare di rivoluzione. Questo naturalmente significa che le rivoluzioni sono qualcosa di più che insurrezioni riuscite e che non è giustificato chiamare rivoluzione qualsiasi colpo di stato o addirittura vedere una rivoluzione in qualsiasi guerra civile. I popoli oppressi si sono spesso ribellati e gran parte della legislazione antica può essere intesa solo come una salvaguardia contro la rivolta, sempre temuta anche se raramente avvenuta, della popolazione schiava. Inoltre la guerra civile e i conflitti di fazioni sembravano agli antichi il peggior disastro che potesse minacciare la compagine dello stato; e la ~~più~~ ^{curiosa} amicizia ch'egli auspicava per i rapporti fra cittadini, era concepita come la salvaguardia più sicura contro quella minaccia. Colpi di stato e rivoluzioni di palazzo, in cui il potere passa da una mano all'altra, da una cricca politica all'altra, a seconda della forma di governo in cui il colpo di stato si verifica, sono sempre stati meno temuti perché il cambiamento da essi provocato resta circoscritto alla sfera del governo e porta un minimo turbamento agli strati più larghi della popolazione: ma sono stati egualmente ben conosciuti e descritti.

Tutti questi fenomeni hanno in comune con la rivoluzione il fatto che si compiono in modo violento: è questa la ragione per cui sono così frequentemente identificati con essa, Ma per descrivere il fenomeno della rivoluzione, la violenza come criterio è tanto poco adeguata quanto il cambiamento; solo quando il cambiamento avviene nel senso di un inizio nuovo, quando la violenza è impiegata per costituire una forma di governo del tutto diversa, per rea-

^lizzare una nuova struttura statale, insomma quando la liberazione | dall'oppressione mira almeno all'instaurazione della libertà pos- [siamo parlare di rivoluzione. E quantunque la storia abbia sempre I conosciuto uomini che, come Alcibiade, bramavano il potere per se stessi o uomini che, come Catilina, erano *rerum novarum cupidi*, bramosi di cose nuove, lo spirito rivoluzionario di questi „ ultimi secoli, ossia l'aspirazione a liberarsi e a costruire una dimora^ nuova dove la libertà possa abitare, è senza precedenti e senza eguali in tutta la storia del passato.

3

Uno dei mezzi per datare la vera e propria nascita di fenomeni storici generali come le rivoluzioni — o come, per esempio, gli stati nazionali o l'imperialismo o il governo totalitario e simili — è naturalmente quello di stabilire l'epoca in cui compare per la prima volta la parola che da quel momento in poi resta a indicare il fenomeno. Ovviamente, ogni nuovo fenomeno che compare fra gli uomini ha bisogno di un termine nuovo, sia che venga coniata una parola nuova per indicare la nuova esperienza o si usi una parola antica con un senso interamente nuovo. Questo è doppiamente vero per la sfera della vita politica, in cui il linguaggio regna supremo.

Ha quindi un interesse non solamente archeologico osservare che la parola "rivoluzione" è ancora assente là dove più facilmente penseremmo di poterla trovare, ossia nella storiografia e nella teoria politica del primo Rinascimento in Italia. Soprattutto ci colpisce che Machiavelli usi ancora l'espressione di Cicerone *mutatio rerum*, le sue *mutazioni del stato*, quando descrive il rovesciamento violento di un sovrano e la sostituzione di una forma di governo con un'altra, per le quali dimostra un interesse così appassionato e, per così dire, prematuro. Il fatto è che il suo pensiero a proposito di questo antichissimo problema di teoria politica non era più legato alla concezione tradizionale, secondo cui l'autocrazia porta alla democrazia, la democrazia porta all'oligarchia, l'oligarchia por-

ta alla monarchia e viceversa — le famose sei possibilità che Platone per primo concepì, Aristotele per primo sistematizzò e persino Bodin descrive ancora quasi senza cambiamenti essenziali. L'interesse principale di Machiavelli per le innumerevoli *mutazioni, variazioni e alterazioni* (di cui la sua opera è così ricca che taluni interpreti fraintesero i suoi insegnamenti prendendoli per una "teoria del cambiamento politico") si volgeva precisamente a ciò che è immutabile, invariabile, inalterabile, insomma durevole e permanente. Ciò che fa di lui un autore così importante per una storia della rivoluzione, in cui fu effettivamente un precursore, è il fatto ch'egli fu il primo a pensare ai possibili modi di fondare uno stato permanente, stabile e durevole. Ciò che qui importa non è neppure il fatto ch'egli conosca già così~b^iòè~taluni elementi; specifici delle rivoluzioni moderne: cospirazioni e lotte di fazioni, i scoppi di violenza popolare, tumulti e illegalità che finiscono per scardinare l'intera compagine dello stato e, non ultime né meno j importanti, le possibilità che le rivoluzioni aprono agli arrivisti, [agli *homines novi* di Cicerone, ai *condottieri* del Cinquecento, che \ da umili origini salgono allo splendore del regno e dalla condizione di assoluta nullità a un potere cui prima erano stati soggetti. Più , importante nel nostro contesto è il fatto che Machiavelli fu il primo a intravedere l'emergere di un mondo puramente secolare, in cui leggi e principi d'azione erano indipendenti dagli insegnamenti \ della Chiesa in particolare, e, in generale, da una scala di valori morali, che trascendevano la sfera delle faccende umane. Per questa ragione egli insisteva che gli uomini destinati ad entrare nella vita politica imparassero anzitutto "come non essere buoni", ossia come non agire in accordo con i precetti cristiani¹⁸. Ciò che soprattutto lo distingue dagli uomini delle rivoluzioni è il fatto ch'egli intendeva la sua concezione di base — la costituzione di un'Italia unita, di uno stato nazionale italiano modellato sull'esempio di quello francese e di quello spagnolo — come una *rinovazione* e che per lui il rinnovamento era l'unica *alterazione a salute*, l'unico cambiamento benefico che si potesse concepire. In altre parole, lo

¹⁸ *Il Principe*, cap. 15.

specifico pathos rivoluzionario dell'assolutamente nuovo, di un inizio che giustificasse l'introduzione di un nuovo calendario a partire dall'anno dell'evento rivoluzionario, gli era interamente estraneo. Eppure anche sotto questo aspetto non era così lontano dai suoi successori del diciottesimo secolo come potrebbe sembrare. Vedremo più avanti che le rivoluzioni ebbero tutte origine come restaurazioni o rinnovamenti e che il pathos rivoluzionario di un inizio interamente nuovo sorse solo nel corso dell'evento stesso. Robespierre aveva ragione da più di un punto di vista quando affermava che "il programma della Rivoluzione francese era scritto a grandi linee nei libri [...] di Machiavelli"¹⁹; e avrebbe facilmente potuto aggiungere: anche noi siamo come quei cittadini che "stimavano allora più la patria che l'anima"²⁰.

In realtà, è proprio leggendo gli scritti di Machiavelli che ci sentiamo più spinti a trascurare la storia della parola per individuare la data di nascita del fenomeno rivoluzione nei tumulti delle città-stato italiane durante il Rinascimento. Certamente Machiavelli non fu il padre della scienza politica o della teoria politica ma è difficile negare che si possa davvero vedere in lui il padre spirituale della rivoluzione. Non solo in lui troviamo già quello sforzo consapevole e appassionato di rivivere lo spirito e le istitu-

¹⁹ Si veda *Oeuvres*, a cura di Laponneraye, 1840, voi. Ili, p. 540.

²⁰ Questa affermazione si trova, pare, per la prima volta nei *Ricordi* di Gino Capponi del 1420: "Fate membri della Balia degli uomini esperti, che amino il loro comune più che il loro proprio bene e più che la loro anima". Machiavelli usa un'espressione analoga nelle *Istorie Fiorentine*, III, 7, in cui elogia i patrioti fiorentini che osarono sfidare il papa: "tanto quelli cittadini stimavano allora più la patria che l'anima". E applica poi la stessa espressione a se stesso, verso la fine della sua vita, scrivendo all'amico Vettori: "amo la patria mia più dell'anima" (MACHIARELLI, *Opere*, Mursia, Milano 1966; lettera 234, p. 56).

Noi, che ormai non crediamo più nell'immortalità dell'anima, forse non riusciamo a cogliere l'ardente intensità del credo di Machiavelli. Al tempo in cui scriveva, questa espressione non era una frase fatta, ma significava alla lettera che un uomo era pronto a giocarsi la sua vita immortale o a rischiare le pene dell'inferno per amore della sua città. La questione, come Machiavelli la vedeva, non stava nel decidere se si amava Dio più del mondo, ma se si era capaci di amare il mondo più di se stessi. E questa decisione in realtà è stata sempre la decisione cruciale per tutti coloro che dedicano la vita alla politica.. La maggior parte degli argomenti di Machiavelli contro la religione sono diretti contro coloro che amano se stessi, ossia la propria salvezza eterna, più del mondo: non sono diretti contro coloro che realmente amano Dio più di quanto amino il mondo o se stessi.

zioni dell'antichità romana che poi divenne così caratteristico del pensiero politico del diciottesimo secolo: ancor più importante in questo contesto è il suo famoso insistere sul ruolo della violenza nel campo della politica che non ha mai cessato di sconcertare i suoi lettori, ma che ritroviamo anche nelle parole e nelle azioni degli uomini della rivoluzione francese. In entrambi i casi l'elogio della violenza è stranamente in contrasto con l'ammirazione professata per tutta l'antichità romana, dal momento che nella repubblica romana era l'autorità, non la violenza, che governava la condotta dei cittadini. Tuttavia queste affinità, mentre possono spiegare l'alta considerazione in cui fu tenuto Machiavelli nel diciottesimo e diciannovesimo secolo, non bastano per soverchiare le differenze, che sono ancora più evidenti. Il ricorso rivoluzionario al pensiero politico antico non mirava a far rivivere l'antichità come tale, né in realtà riuscì a farlo: ma ciò che nel caso di Machiavelli era solo l'aspetto politico della cultura rinascimentale nel suo complesso, nella quale le arti e le lettere superarono di gran lunga in splendore tutte le vicende politiche delle città-stato italiane, era invece, nel caso degli uomini delle rivoluzioni, piuttosto in disaccordo con lo spirito del loro tempo, il quale fin dall'inizio dell'età moderna e della scienza moderna nel diciassettesimo secolo aveva proclamato la sua superiorità in confronto a tutte le conquiste antiche. E per quanto gli uomini delle rivoluzioni potessero ammirare lo splendore dell'antica Roma, nessuno di loro si sarebbe sentito a suo agio nell'antichità come si sentiva Machiavelli. E nessuno avrebbe potuto scrivere: "Venuta la sera, mi ritorno in casa, et entro nel mio scrittoio; et in su l'uscio mi spoglio quella veste cotidiana, piena di fango et di loto, et mi metto panni reali et curiali; et rivestito condecientemente entro nelle antiche corti degli antiqui huomini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo, che *solum* è mio, et che io nacqui per lui"²¹. Leggendo queste e altre simili affermazioni, non possiamo che sentirci d'accordo con le scoperte della critica moderna, che vede nel Rinascimento solo il culmine di una serie di

²¹ MACHIAVELLI, *Opere*, cit., lettera 140, p. 23.

revivals dell'antichità classica, che ebbero inizio subito dopo i veri secoli bui, con il rinascimento carolingio, e terminarono nel sedicesimo secolo. Si deve comunque riconoscere che dal punto di vista politico la turbinosa irrequietezza delle città-stato nel quindicesimo e sedicesimo secolo fu una fine, e non un principio: fu la fine dei comuni medievali col loro autogoverno e la loro libertà di vita politica²².

D'altra parte quell'insistere di Machiavelli sulla violenza è ancora più suggestivo. Era la conseguenza diretta della duplice perplessità in cui egli si trovava sul piano teorico, e che più tardi divenne in pratica il vero, assillante problema degli uomini delle rivoluzioni. La perplessità consisteva nel compito della fondazione, nell'avvio di un inizio nuovo, che come tale sembrava richiedere violenza e violazione: la ripetizione, per così dire, dell'antico delitto leggendario (Romolo che uccide Remo, Caino che uccide Abele) all'inizio di ogni fondazione storica. Inoltre questo compito di fondare qualcosa di nuovo si univa al compito di porne le leggi, di escogitare e imporre agli uomini un nuovo tipo di autorità, che doveva però configurarsi in modo tale da adattarsi e subentrare alla vecchia forma assoluta, derivata da un'autorità conferita da Dio, rimpiazzando così un ordine terreno la cui estrema sanzione era costituita dai comandamenti di un Dio onnipotente e la cui suprema fonte di legittimità era stata la nozione dell'incarnazione di Dio sulla terra. Per tale motivo Machiavelli, nemico giurato di ogni ingerenza religiosa negli affari politici, si vide costretto a chiedere l'assistenza e persino l'ispirazione divina per i legislatori — esattamente come gli uomini "illuminati" del diciottesimo secolo, per esempio John Adams e Robespierre. Naturalmente questo "ricorso a Dio" era necessario solo nel caso di "leggi straordinarie",

²² Seguo qui il recente libro di Lewis MUMFORD, *The City in History*, New York 1961 (trad. it., *La città nella storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963), in cui viene sviluppata la teoria estremamente interessante e suggestiva che il villaggio del New England "rappresentava una felice mutazione" della città medievale, che nel nuovo mondo "attraverso la colonizzazione l'ordine medievale ebbe la possibilità di rinnovarsi" e che, mentre nel vecchio mondo "la moltiplicazione delle città si interrompe", questa attività si trapiantò tra il sedicesimo e il diciannovesimo secolo nel nuovo mondo (si veda pp. 328 ss. e 356; trad. it., pp. 415-16, 448).

ossia leggi destinate a fondare una nuova comunità. Vedremo più avanti che quest'ultima parte del compito della rivoluzione, quella di trovare un nuovo assoluto per sostituire l'assoluto del potere divino, è insolubile perché il potere nelle condizioni della pluralità umana non può mai arrivare all'onnipotenza e le leggi basate sul potere umano non possono mai essere assolute. Così l'"appello al Cielo" di Machiavelli, come lo avrebbe chiamato Locke, non era ispirato da sentimenti religiosi ma era dettato esclusivamente dal desiderio "di sfuggire a questa difficoltà"⁷³; nello stesso tempo, il suo insistere sul ruolo della violenza nella politica era dovuto non tanto alla sua cosiddetta visione realistica della natura umana quanto piuttosto alla sua vana speranza di poter trovare in certi uomini qualche qualità che pareggiasse le qualità solitamente associate all'idea di divino.

Tuttavia queste erano solo premonizioni e il pensiero di Machiavelli andava molto al di là di qualsiasi esperienza reale del suo tempo. Il fatto è che, per quanto ci si senta inclini a leggere le nostre proprie esperienze nelle lotte civili che infuriavano fra le città-stato italiane, queste lotte non erano abbastanza radicali da suscitare in quelli che ne erano protagonisti o testimoni l'esigenza di un nuovo termine, o una nuova interpretazione di un termine antico. (Il termine nuovo che Machiavelli introdusse nella teoria politica, e che era venuto in uso anche prima di lui, era il termine *lo stato**. Malgrado i suoi costanti richiami alla gloria di Roma,

⁷³ Si veda *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, libro I, 11. Sulla questione del posto di Machiavelli nella cultura del Rinascimento mi trovo abbastanza d'accordo con J. H. WHITFIELD il quale, nel suo *Machiavelli*, Oxford 1947, p. 18, osserva che Machiavelli "non rappresenta la duplice degenerazione e della politica e della cultura. Rappresenta invece la cultura nata dall'umanesimo che diviene consapevole dei problemi politici perché sono in un momento di crisi. Per questo egli cerca di liberarli degli elementi di cui l'umanesimo aveva rivestito il pensiero occidentale". Tuttavia per gli uomini delle rivoluzioni del diciottesimo secolo non era più l'"umanesimo" che li spingeva verso gli antichi alla ricerca di una soluzione per i loro problemi politici. Per un'analisi particolareggiata di questa questione si veda il cap. 5.

* Il termine deriva dal latino *status rei publicae*, il cui equivalente è "forma di governo", e in questo senso lo troviamo ancora in Bodin. Caratteristico è il fatto che *stato* cessa di significare "forma" o uno dei possibili "stati" della sfera politica e viene invece a significare quella unità politica fondamentale di un popolo che può sopravvivere al sorgere e declinare non solo dei governi ma anche

e il suo costante attingere alla storia romana, egli evidentemente sentiva che un'Italia unita doveva costituire un organismo politico così diverso dalle città-stato antiche o cinquecentesche da giustificare un nome nuovo.)

> s '

-, Le parole che naturalmente si ripetono di continuo sono "ribellione" e "rivolta", il cui significato era stato determinato e persino definito fin dagli ultimi tempi del Medioevo. Ma queste parole non indicavano mai una liberazione nel senso in cui la intesero poi le rivoluzioni, e ancor meno l'introduzione di una nuova libertà. "Liberazione" in senso rivoluzionario venne infatti a significare che tutti coloro i quali non solo in quell'epoca, ma in tutta la storia, non solo come individui ma come membri dell'enorme maggioranza dell'umanità, i poveri e i plebei, erano sempre vissuti nell'oscurità e nella soggezione a un potere, qualunque esso fosse, dovevano ora insorgere e prendere in pugno il potere sovrano del paese. Se per ragioni di chiarezza pensiamo a un tale evento in termini di antichità classica, è come se non il popolo di Roma e di Atene, il *populus* o il *demos*, i ceti inferiori della cittadinanza, ma gli schiavi e i meteci, che costituivano la maggioranza della popolazione senza nemmeno appartenere al popolo, si fossero sollevati esigendo parità di diritti. Questo, come sappiamo, non è mai accaduto. L'idea stessa di eguaglianza come noi la intendiamo, ossia che ogni individuo nasce eguale a tutti gli altri per il fatto stesso di essere nato e che l'eguaglianza è un diritto di nascita, era assolutamente sconosciuta prima dell'età moderna.

È vero che la teoria medievale e post-medievale conosceva ribellioni legittime, rivolte contro l'autorità costituita, sfide aperte e aperta disobbedienza. Ma il fine di tali ribellioni non era una sfida all'autorità o all'ordine costituito come tale: si trattava sempre di cambiare la persona che deteneva in quel momento l'autorità, sia che fosse un usurpatore da eliminare per restituire il trono al re legittimo o un tiranno da rovesciare per instaurare un governo

delle forme di governo. Ciò che Machiavelli aveva in mente era naturalmente lo stato nazionale, ossia il fatto, evidente e naturale solo per noi, che l'Italia, la Russia, la Cina e la Francia, entro i loro confini storici, non cessano di esistere al cessare di una data forma di governo.

legale. Così, mentre si riconosceva al popolo il diritto di decidere chi *non* doveva governare, certamente non si pensava che potesse decidere chi *doveva* governare; e ancor meno abbiamo notizia di un diritto del popolo di autogovernarsi o di demandare a persone del suo stesso rango il compito di governare. E dove accadde di fatto che uomini del popolo salissero da umili condizioni agli splendori del pubblico potere, come nel caso dei condottieri nelle città-stato italiane, la loro ascesa al governo e al potere era dovuta a particolari qualità per cui si distinguevano dagli uomini del popolo, a una *virtù* che era tanto più elogiata e ammirata in quanto non poteva essere spiegata con l'origine sociale e la nascita. Fra i diritti, gli antichi privilegi e le libertà del popolo, il diritto di partecipare al governo è clamorosamente assente. E tale diritto di autogoverno non è neppure completamente presente nel famoso diritto di essere rappresentati ai fini della tassazione. Per governare bisognava averne diritto per nascita: essere nati liberi nell'antichità, appartenere alla nobiltà nell'Europa feudale; e pur esistendo nel linguaggio politico premoderno una quantità di parole atte a descrivere la rivolta dei sudditi contro il sovrano, non ve n'era nessuna che descrivesse un mutamento così radicale come quello di sudditi divenuti essi stessi sovrani.

4

Che il fenomeno "rivoluzione" sia un fenomeno senza precedenti nella storia premoderna non è assolutamente così ovvio come si potrebbe pensare. Molti saranno certamente pronti a convenire che la brama di cose nuove, unita alla convinzione che la novità sia desiderabile in sé, è un elemento altamente caratteristico del mondo in cui viviamo; ed è tendenza assai comune identificare questo stato d'animo della società moderna con il cosiddetto spirito rivoluzionario. Tuttavia; se per spirito rivoluzionario intendiamo lo spirito che è effettivamente emerso dalle rivoluzioni, allora questa brama moderna di novità a ogni costo deve esserne tenuta accuratamente distinta. Dal punto di vista psicologico, l'esperienza della

fondazione, imita alla convinzione che una nuova era sia sul punto di aprirsi nella storia, renderà gli uomini "conservatori" piuttosto che "rivoluzionari", ansiosi di conservare il già fatto e di assicurarne la stabilità piuttosto che aperti a cose nuove, a sviluppi nuovi, a nuove idee. Dal punto di vista storico, inoltre, gli uomini delle prime rivoluzioni —• ossia quelli che non solo fecero una rivoluzione ma introdussero le rivoluzioni sulla scena politica — non erano per nulla bramosi di cose nuove, di un *novus ordo saeculorum*: ed è proprio tale riluttanza verso le novità che ancora riecheggia nella parola stessa "rivoluzione", termine relativamente antico che solo lentamente acquistò il suo significato nuovo. In effetti, l'uso stesso di questo termine indica con la massima chiarezza la mancanza di aspettazione e inclinazione da parte dei protagonisti, che non erano preparati a un qualche avvenimento senza precedenti, non più di quanto lo fossero gli spettatori contemporanei. Il fatto è che l'enorme pathos di una nuova era che ritroviamo espresso in termini quasi identici e in infinite variazioni dai protagonisti della rivoluzione americana come di quella francese emerge solo dopo ch'essi erano giunti, in gran parte contro la loro volontà, a un punto da cui non si poteva più tornare indietro.

Il termine "rivoluzione" era in origine un termine astronomico, che acquistò crescente importanza nelle scienze naturali a partire dall'opera di Copernico *De revolutionibus orbium caelestium*²⁵. Nel linguaggio scientifico conservò il suo preciso significato latino che indicava il moto regolare degli astri che ruotano secondo leggi immutabili: moto che, essendo sottratto all'influenza umana e quindi irresistibile, irrevocabile, non poteva certamente essere caratterizzato né da novità né da violenza. Il termine indica quindi chiaramente un movimento ricorrente, ciclico: è la perfetta traduzione latina della ἀνακύκλιξις di Polibio, vocabolo che anch'esso traeva

²⁵ In tutto questo capitolo mi valgo abbastanza ampiamente degli scritti dello storiografo tedesco Karl Griewank, che sfortunatamente non sono stati ancora tradotti. Il suo articolo *Staatsumwälzung und Revolution in der Auffassung der Renaissance und Barockzeit*, apparso nella "Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena", 1952-53, n. 1, e il suo successivo libro *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, Jena 1955, superano di gran lunga tutte le altre pubblicazioni sull'argomento.

origine dall'astronomia ed era usato metaforicamente nel campo della politica. Se applicato alle vicende umane sulla terra, poteva solo significare che le forme note di governo si ripresentano fra i mortali in eterni ricorsi e con la stessa forza irresistibile per cui gli astri seguono le loro orbite preordinate nei cieli. Nulla potrebbe essere più lontano dal significato originario della parola "rivoluzione" che l'idea da cui tutti i protagonisti delle rivoluzioni sono stati posseduti e ossessionati: quella cioè di operare attivamente in un processo che segna la caduta definitiva di un vecchio ordine e porta alla nascita di un mondo nuovo.

Se l'accadimento delle rivoluzioni moderne fosse netto e preciso come una definizione di manuale, la scelta della parola "rivoluzione" sarebbe ancor più sconcertante di quanto non sia in realtà. Quando la parola scese per la prima volta dai cieli e fu introdotta per descrivere ciò che accadeva sulla terra fra gli uomini mortali, fu intesa chiaramente come una metafora, che trasferiva la nozione di moto eterno, irresistibile e ricorrente ai movimenti disordinati e accidentali, agli alti e bassi del destino umano, paragonandoli al sorgere e tramontare del sole, della luna e delle stelle, costanti da tempo immemorabile. Nel diciassettesimo secolo, quando troviamo per la prima volta il termine usato in senso politico, il contenuto metaforico era ancora più vicino al significato originario della parola, perché era usato per un movimento di ritorno a un qualche punto predeterminato e, implicitamente, di oscillazione pendolare verso un ordine prestabilito. Fu dunque introdotto per la prima volta non quando scoppiò in Inghilterra ciò che chiamiamo rivoluzione e Cromwell instaurò la prima dittatura rivoluzionaria ma, al contrario, nel 1660, dopo il rovesciamento del Rump Parliament e in occasione della restaurazione della monarchia. Nello stesso senso fu usato nel 1688 quando, con l'espulsione degli Stuart, il potere regale fu conferito a Guglielmo e Maria²⁶. La "Rivoluzione Gloriosa", l'evento per il quale, paradossalmente, il termine trovò il suo posto definitivo nel linguaggio politico e storico, non fu per nulla concepita come una rivoluzione, ma come una re-

²⁶ Si veda la voce "Revolution" *aeWOxford English Dictionary*.

staurazione del potere monarchico nella sua precedente legittimità e gloria.

Il fatto che la parola "rivojtazlo^
i^tài!^SK«BS7T1_fiffiSS^qualcosa che per noi è proprio il suo^con^
traì^rio^

del diciassettesimo e diciottesimo secolo, che a noi sembrano rivelare tutta l'evidenza di uno spirito nuovo, lo spirito dell'età moderna, erano intese come restaurazioni. È vero che le guerre civili in Inghilterra preannunciavano già un gran numero di tendenze che noi oggi associamo con quanto vi fu di essenzialmente nuovo nelle rivoluzioni del diciottesimo secolo: la comparsa dei Levellers e la formazione di un partito composto esclusivamente di uomini del basso popolo, il cui radicalismo entrò in conflitto coi capi della rivoluzione, preannunciano chiaramente gli sviluppi della rivoluzione francese. Allo stesso modo l'esigenza di una costituzione scritta come "base di un governo giusto" avanzata dai Levellers, e in qualche modo realizzata quando Cromwell introdusse uno "Strumento di Governo" per instaurare il Protettorato, anticipa una delle conquiste più importanti, se non la più importante, della rivoluzione americana. Si deve tuttavia riconoscere che la breve vittoria di questa prima rivoluzione moderna fu ufficialmente intesa come una restaurazione, ossia come "libertà restaurata per grazia di Dio", come suona l'iscrizione sul grande sigillo del 1651.

Nel nostro contesto è ancor più importante osservare ciò che* accadde più di un secolo dopo. Ciò che qui infatti ci interessa non è la storia delle rivoluzioni come tali, con il loro passato, le loro origini e il loro sviluppo. Se vogliamo capire che cosa è una rivoluzione — le sue implicazioni generali per l'uomo come animale politico, il suo significato politico per il mondo in cui viviamo, il suo ruolo nella storia moderna — dobbiamo rivolgere la nostra attenzione a quei momenti storici in cui la rivoluzione fece la sua comparsa concreta, assunse una specie di forma definitiva e cominciò a esercitare il suo fascino sull'animo degli uomini, indipendentemente dai soprusi, dalle crudeltà e dalla privazione della libertà che li avevano eventualmente spinti a ribellarsi. IrTaltre parole, dobbiamo volgerci alla rivoluzione francese e a quella ame-

ricana, e dobbiamo tener presente che entrambe nelle fasi iniziali furono gestite da uomini fermamente convinti che il loro compito fosse solo quello di restaurare un antico ordine di cose, sconvolto e violato dal dispotismo della monarchia assoluta o dai soprusi del governo coloniale. E affermavano in tutta sincerità di voler solo tornare ai vecchi tempi, in cui le cose erano state così come dovevano essere.

Questo ha provocato una gran confusione, specialmente per », quel che riguarda la rivoluzione americana, che non divorò i prò-///pri figli: per cui gli uomini che avevano dato avvio alla "restaurazione" furono gli stessi che iniziarono e portarono a termine la rivoluzione, e vissero anche abbastanza da salire al potere e coprire cariche pubbliche nel nuovo ordine di cose. Ciò che essi avevano concepito come una restaurazione, un recupero delle loro antiche libertà, divenne invece una rivoluzione, e le loro idee e teorie sulla costituzione britannica, sui diritti degli inglesi e sulle forme di governo coloniale sfociarono in una dichiarazione di indipendenza. Ma il movimento che portò alla rivoluzione non fu rivoluzionario se non involontariamente e Benjamin Franklin, il quale sulle colonie aveva più informazioni di prima mano di chiunque altro, poteva in seguito scrivere con tutta sincerità: "Io non avevo mai sentito in nessuna conversazione, né da alcuna persona ubriaca o sobria, la minima espressione di un desiderio di separazione, o un accenno che una tale cosa potesse esser vantaggiosa per l'"America""²⁷. Non è possibile decidere se questi uomini fossero "conservatori" o "rivoluzionari", se usiamo questi termini al di fuori del loro contesto storico, come termini generici, dimenticando che il conservatorismo come credo politico e ideologia trae la sua origine dalla reazione alla rivoluzione francese ed è significativo solo per la storia del diciannovesimo e del ventesimo secolo. Lo stesso si può dire, anche se in tono meno perentorio, per la rivoluzione francese: anche qui, per dirla con le parole di Tocqueville, si sarebbe potuto credere che il fine dell'imminente rivoluzione non fosse il rovesciamento del vecchio regime ma la sua restaurazio-

²⁷ Clinton ROSSITER, *The First American Revolution*, New York 1956, p. 4.

ne²⁸. Anche quando, nel corso delle due rivoluzioni, i protagonisti si resero conto dell'impossibilità della restaurazione e della necessità di lanciarsi in un'impresa totalmente nuova, e quando perciò la parola "rivoluzione" aveva già acquistato il suo nuovo significato, Thomas Paine, fedele allo spirito di un'età tramontata, poteva ancora proporre in tutta serietà di chiamare la rivoluzione americana e quella francese col nome di "contro-rivoluzioni"²⁹. Questa proposta, davvero bizzarra in bocca a uno degli uomini più "rivoluzionari" del tempo, mostra in sintesi lapidaria quanto l'idea di ritorno al passato, di restaurazione, fosse cara all'animo e al cuore dei rivoluzionari. Paine voleva addirittura recuperare l'antico significato della parola "rivoluzione" esprimendo la ferma convinzione che gli avvenimenti del tempo avevano spinto gli uomini a tornare a un "periodo precedente", quando possedevano diritti e libertà di cui la tirannia e la conquista li avevano spogliati. E questo "periodo precedente" non è affatto l'ipotetico stato di natura preistorico, come lo intendeva il diciassettesimo secolo, ma un ben definito, anche se indeterminato, periodo della storia.

Paine, giova ricordarlo, usò il termine "contro-rivoluzione" nella sua replica all'appassionata difesa che aveva fatto Burke dei diritti del cittadino inglese, garantiti da un costume e da una storia secolari, contro quella bislacca invenzione moderna dei diritti dell'uomo. Ma il fatto è che Paine, non meno di Burke, era convinto che l'assoluta novità sarebbe stata un argomento non a favore, ma contro l'autenticità e la legittimità di tali diritti. Inutile aggiungere che, dal punto di vista storico, Burke aveva ragione e Paine aveva torto. Non v'è nessun periodo nella storia a cui si potrebbe far risalire la Dichiarazione dei diritti dell'uomo. I secoli passati possono aver riconosciuto che gli uomini erano eguali davanti a Dio, o davanti agli dei, poiché tale riconoscimento non è d'origine cristiana, ma romana. Gli schiavi romani potevano entrare a pieno diritto come membri di corporazioni religiose e, nei limiti della legge sacra, la loro condizione giuridica era identica a quella degli uomini

²⁸ Cfr. *L'Ancien Regime et la Revolution* (1856), Parigi 1953, p. 72 (trad. it., *L'antico regime e la rivoluzione*, Longanesi, Milano 1949).

²⁹ Neil "Introduzione" alla seconda parte dei *Rights of Man*.

liberi^m. Ma parlare di diritti politici inalienabili di tutti gli uomini per diritto di nascita sarebbe sembrato a tutte le età che precedettero la nostra ciò che sembrarono a Burke: una contraddizione in termini. Ed è interessante notare che la parola latina *homo* indicava in origine qualcuno che non era altro che un uomo, e quindi un individuo senza diritti, uno schiavo.

A questo punto del nostro discorso, e soprattutto in vista del nostro fine ultimo, che è quello di comprendere l'aspetto più fuggente e tuttavia più significativo delle rivoluzioni moderne, ossia lo *^Mto'rl^lù^narjK*), è importante ricordare che la nozione stessa di nuovo, e di novità come tale esisteva anche prima delle rivoluzioni, e tuttavia fu sempre sostanzialmente assente dai loro inizi. A questo proposito si potrebbe anche concludere che gli uomini delle rivoluzioni erano antiquati rispetto al loro tempo, e certamente antiquati in confronto agli uomini di scienza e ai filosofi del diciassettesimo secolo, i quali, con Galileo, desideravano sottolineare l'"assoluta novità" delle loro scoperte o, con Hobbes, proclamavano che la filosofia politica "non è nata prima del mio libro *De Cive*", o, con Descartes, affermavano che prima di loro nessun filosofo era riuscito a fare qualcosa di buono in filosofia. Certo erano abbastanza comuni le riflessioni sul "nuovo continente", che aveva dato origine a un "uomo nuovo": riflessioni che ho citato da Crèvecoeur e John Adams e che si potrebbero trovare in un gran numero di altri scrittori meno rinomati. Ma in contrasto con le affermazioni degli scienziati e dei filosofi, l'uomo nuovo, non meno del nuovo continente, era considerato come un dono della Provvidenza, non come opera degli uomini. In altre parole, lo strano pathos di novità, così caratteristico dell'età moderna, ci ha avuto bisogno di quasi duecento anni per uscire dal relativo isolamento del pensiero scientifico e filosofico e raggiungere il campo della politica (per dirla con le parole di Robespierre: "Tout a changé dans l'ordre physique; et tout doit changer dans l'ordre moral et politique"). Ma quando ebbe raggiunto questo campo, in cui i fatti e le vicende riguardano i molti e non i pochi, non solo assunse un'espressione

³⁰ Si veda Fritz SCHULZ, *Prinzipien des römischen Rechts*, Berlino 1954, p. 147.

più radicale, ma apparve dotato di una realtà caratteristica del solo campo politico. Soltanto nel corso delle rivoluzioni del diciottesimo secolo gli uomini incominciarono a rendersi conto che un nuovo inizio poteva essere un fenomeno politico, che poteva essere il risultato di ciò che gli uomini avevano fatto e di ciò che si accingevano a fare. Da questo momento in poi non occorrono più un "nuovo continente" è un "uomo nuovo" nato da esso per suscitare la speranza di un nuovo ordine di cose. Il *novus ordo saeculorum* non era più una grazia elargita dal "grande schema e disegno della Provvidenza" e la novità non era più possesso esclusivo dei pochi, motivo d'orgoglio e insieme di paura. Quando la novità raggiunse la piazza, divenne l'inizio di una nuova storia, aperta, anche se involontariamente, dall'opera degli uomini e destinata a essere ulteriormente realizzata, potenziata e sviluppata dai loro discendenti.

/- Mentre gli elementi di novità, inizio e violenza, tutti intimamente, associati al nostro concetto di rivoluzione, sono decisamente assenti dal significato originale della parola come pure dal suo primo uso metaforico nel linguaggio politico, esiste un'altra connotazione del termine astronomico cui ho già brevemente accennato e che è rimasta molto evidente nel nostro particolare uso del termine. Voglio dire la nozione di irresistibilità, il fatto che il moto orbitale degli astri segue una traiettoria preordinata ed è al di fuori della portata del potere umano. Noi sappiamo, o crediamo di sapere, la data esatta in cui la parola "rivoluzione" fu usata per la prima volta con un forte accento sull'irresistibilità e senza alcuna connotazione di moto ciclico ricorrente; e questo accento appare un elemento così decisivo per la nostra comprensione delle rivoluzioni che è divenuta ormai pratica comune datare il nuovo significato politico del vecchio termine astronomico dal momento di questo nuovo impiego.

La data fu la notte del 14 luglio 1789, a Parigi, quando Lujg XVI apprese dalla bocca del duca de La RòcfeToucauld-Liancourt

la caduta della Bastiglia, la liberazione di alcuni prigionieri e la defezione delle truppe reali davanti all'assalto popolare. Il famoso dialogo che ebbe luogo fra il re e il suo messaggero è molto breve e molto rivelatore. Il re, si dice, esclamò: "C'est une révolte!", e Liancourt lo corresse: "Non, Sire, c'est une révolution". Qui la parola è ancora usata — e nel linguaggio politico è l'ultima volta — nel senso dell'antica metafora, che trasferisce il suo significato dai cieli alla terra. Ma qui, e forse per la prima volta, l'accento si è decisamente spostato dalla legge immutabile di un moto rotatorio ciclico alla sua irresistibilità³¹. Il movimento è visto ancora nell'immagine dei moti delle stelle: ma ciò che ora si mette in rilievo è che non è più in potere degli uomini arrestarlo e perciò esso diviene legge per se stesso. Il re, esclamando che l'assalto alla Bastiglia era una rivolta, sottolineava il suo potere e i vari mezzi a sua disposizione per affrontare quella cospirazione e quella sfida all'autorità: Liancourt replicava che ciò che era avvenuto era irrevocabile e al di là dei poteri di un re. Che cosa aveva visto Liancourt, e che cosa dobbiamo noi vedere e udire, ascoltando questo strano dialogo, che fosse com'egli pensava, e come noi ora sappiamo, irresistibile e irrevocabile?

La risposta, tanto per cominciare, sembra semplice. Dietro queste parole possiamo ancora vedere e udire la moltitudine in marcia che irrompeva per le vie di Parigi — Parigi che era ancora la capitale non solo di Francia, ma di tutto il mondo civile —, il ribollire della plebaglia delle grandi città, inestricabilmente intrecciato con la rivolta del popolo per la libertà: insieme irresistibili, per la semplice forza del numero. E questa moltitudine che appariva

³¹ Griewank, nell'articolo citato nella nota 25, osserva che la frase "Questa è una rivoluzione" fu dapprima attribuita a Enrico IV di Francia e alla sua conversione al cattolicesimo. Cita come prova la biografia di Enrico IV di Hardouin de Péréfixe (*Histoire du roy Henri le grand*, Amsterdam 1661) che commenta gli avvenimenti della primavera del 1594 con le seguenti parole: il governatore di Poitiers, *voyant qu'il ne pouvait pas empêcher cette révolution, s'y laissa entraîner et composa avec le Roy*. Come Griewank stesso fa notare, la nozione di 'irresistibilità qui è ancora fortemente congiunta con il significato, originariamente astronomico, di un movimento che si "rivolge" indietro verso il suo punto di partenza. Infatti "Hardouin considerava tutti questi avvenimenti come un ritorno dei francesi al loro *prince naturel*". Nulla del genere poteva venire in mente a Liancourt.

per la prima volta in piena luce era in pratica la moltitudine dei poveri e degli oppressi, che per tutti i secoli precedenti era rimasta nascosta nel buio e nella vergogna. Ciò che da quel momento è stato irrevocabile, e ciò che i protagonisti e gli spettatori delle rivoluzioni hanno immediatamente riconosciuto come tale, è che il campo della vita pubblica — riservato da sempre, a memoria d'uomo, a quelli che *erano* liberi, cioè esenti da tutti i guai e i fastidi connessi con le necessità della vita e i bisogni materiali — doveva aprire il suo spazio e la sua luce a questa immensa maggioranza degli uomini che non sono liberi perché sono incalzati dai bisogni quotidiani.

La nozione di movimento irresistibile, che ben presto il diciannovesimo secolo doveva concettualizzare nell'idea di necessità storica, riecheggia dal principio alla fine in tutte le pagine della rivoluzione francese. D'improvviso una folla di immagini del tutto nuove incomincia a sorgere intorno alla vecchia metafora e un vocabolario completamente nuovo si introduce nel linguaggio politico. Quando pensiamo alla rivoluzione, quasi automaticamente pensiamo ancora nei termini dell'iconografia nata in quegli anni — in termini del *torrent révolutionnaire* di Desmoulins, sulle cui onde rumoreggianti i protagonisti della rivoluzione furono sollevati e portati avanti, finché il suo gorgo li risucchiò dalla superficie ed essi perirono insieme ai loro nemici, gli agenti della controrivoluzione. Infatti la poderosa corrente della rivoluzione, nelle parole di Robespierre, veniva costantemente accelerata dai "crimini della tirannia" da una parte e dal "progresso della libertà" dall'altra, che inevitabilmente si provocavano a vicenda, di modo che movimento e contromovimento non si bilanciavano mai né si frenavano o arrestavano l'un l'altro, ma in un certo modo misterioso sembravano confluire in un solo torrente di "violenza progressiva", scorrendo nella stessa direzione con furia sempre crescente³². Que-

³² Le parole di Robespierre, pronunciate il 17 novembre 1793 alla Convenzione nazionale, che ho qui parafrasato, sono testualmente queste: "Les crimes de la tyrannie accélèrent les progrès de la liberté, et les progrès de la liberté multiplient les crimes de la tyrannie [...] une réaction continuelle dont la violence progressive a opéré en peu d'années. Ouvrage de plusieurs siècles" (*Oeuvres*, a cura di Laponneraye, 1840, voi. Ili, p. 446).

sto è "il maestoso torrente di lava della rivoluzione che nulla risparmiava e nulla può arrestare", come testimoniava Georg Forster nel 1793³³; è lo spettacolo che si svolge sotto il segno di Saturno, "L'arivcJuàone_dbe divorava i suoi figli", come ebbe a dire Vergniaud, il grande oratore della Gironda. È la "tempesta rivoluzionaria" che diede avvio alla rivoluzione, la *tempete révolutionnaire* di Robespierre e la sua *marche de la Revolution*, il turbine possente che spazzò via o sommerse l'indimenticabile, e mai del tutto dimenticato inizio, l'affermarsi della "grandezza dell'uomo di fronte alla piccolezza dei grandi", come disse Robespierre³⁴, o "la rivendicazione dell'onore della razza umana", nelle parole di Hamilton³⁵. Sembrava che una forza più grande dell'uomo fosse intervenuta quando gli uomini cominciarono ad affermare la loro grandezza e a rivendicare il loro onore.

Nei decenni che seguirono la rivoluzione francese questa associazione di una possente corrente sotterranea che trascinava gli uomini con sé, prima alla superficie di imprese gloriose e poi giù nel pericolo e nell'infamia, divenne un'immagine predominante. Le diverse metafore in cui la rivoluzione è vista non come opera di uomini ma come processo irresistibile, le metafore della fiumana, del torrente, della corrente, furono tutte coniate dagli stessi protagonisti, i quali, per quanto potessero essersi inebriati del vino della libertà in astratto, chiaramente non credevano più di esser liberi di agire a loro talento. E anche in un momento di sobria riflessione, come avrebbero potuto credere di essere, o di essere mai stati gli autori delle loro imprese? Che cosa, se non la furiosa fiumana degli eventi rivoluzionari, li aveva in pochi anni cambiati e aveva cambiato le loro più radicate convinzioni? Non erano stati tutti realisti nel 1789 quelli che, nel 1793, arrivarono non solo a decapitare un determinato re (il quale poteva o meno essere un traditore), ma arrivarono a denunciare la monarchia stessa come un "eterno crimine" (Saint-Just)? Non erano stati tutti ardenti difen-

³³ Citato da GRIEWANK, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, cit., p. 243.

³⁴ Nel suo discorso del 5 febbraio 1794, *op. cit.*, p. 543.

³⁵ *The Federalist* (1787), ed. a cura di Jacob E. Cooke, Meridian, New York 1961, n. 11.

sori dei diritti della proprietà privata quelli che nelle leggi del ventoso del 1794 proclamavano la confisca delle proprietà non solo della Chiesa e degli *émigrés*, ma di tutti i "sospetti", perché fossero consegnate ai "diseredati"? Non avevano collaborato alla formulazione di una costituzione basata sul principio di un decentramento radicale quelli che poi finirono per scartarlo come completamente inutile, per instaurare invece un governo rivoluzionario attraverso comitati, che era più accentrato di qualunque cosa *Vancien regime* avesse mai conosciuto o osato praticare? Non stavano combattendo, non stavano addirittura vincendo una guerra che non avevano mai voluto e non avevano mai sperato di vincere? E cosa poteva mai restare alla fine se non la consapevolezza che in qualche modo avevano posseduto fin dall'inizio, ossia (per dirla con le parole che Robespierre scriveva al fratello nel 1789) che "la presente rivoluzione ha prodotto in pochi giorni eventi più grandi che non l'intera storia precedente dell'umanità"? E, in definitiva, questo poteva proprio essere abbastanza.

Dopo la rivoluzione francese è invalso l'uso di interpretare ogni sommossa violenta, sia essa rivoluzionaria o controrivoluzionaria, come una continuazione del movimento che aveva in origine preso l'avvio nel 1789, come se i periodi di quiete e restaurazione fossero solo dei momenti di pausa, in cui la corrente scorreva sotterranea solo per riprendere forza e irrompere nuovamente alla superficie — nel 1830 e nel 1832, nel 1848 e nel 1851, nel 1871, per ricordare solo le date più importanti del diciannovesimo secolo. Ogni volta i seguaci e gli avversari di queste rivoluzioni interpretavano gli eventi come immediate conseguenze del 1789. E se è vero, come disse Marx, che la rivoluzione francese fu recitata in toga romana, è ugualmente vero che ognuna delle rivoluzioni successive, fino a, e compresa, la rivoluzione d'ottobre, fu inscenata in base alle norme e agli eventi che portarono dal quattordici luglio al nove termidoro e al diciotto brumaio — date che si impressero talmente nella memoria del popolo francese che ancora oggi ognuno le identifica immediatamente con la caduta della Bastiglia, la morte di Robespierre e l'ascesa di Napoleone Bonaparte. Non nel nostro secolo, ma verso la metà del diciannovesimo fu

coniata (da Proudhon) l'espressione "rivoluzione permanente" ovvero *revolution en permanerne*, e con essa la nozione che "per essere precisi non c'è stata una serie di singole rivoluzioni: c'è soltanto una rivoluzione, sempre la stessa e perpetua"³⁶.

Il nuovo contenuto metaforico della parola "rivoluzione", se scaturì direttamente dall'esperienza di coloro che dapprima avviarono e poi realizzarono la rivoluzione in Francia, ovviamente divenne ancora più plausibile per coloro che ne osservarono il corso dall'esterno, quasi fosse uno spettacolo teatrale. Ciò che appariva con maggior chiarezza in questo spettacolo era che nessuno degli attori fu in grado di controllare il corso degli eventi, che questo corso prese una direzione che non aveva quasi più nulla a che fare con i fini e i propositi originali degli attori, anzi che questi, in tutto ciò che allora realmente fecero, dovettero palesemente sottomettersi alla forza anonima della rivoluzione, se volevano almeno sopravvivere. Oggi a noi questo sembra un luogo comune, e probabilmente ci è difficile capire come non ne sia derivato altro che semplici banalità. Eppure basta pensare al corso della rivoluzione americana, in cui avvenne esattamente l'opposto, e ricordare quanto intensamente tutti i suoi protagonisti fossero dominati dalla convinzione che l'uomo è padrone del suo destino, almeno rispetto al governo politico, per renderci conto dell'impressione profonda che deve aver fatto lo spettacolo dell'impotenza dell'uomo di fronte al corso della propria azione. Il ben noto trauma della delusione sofferta dalla generazione che in Europa visse gli eventi fatali dal 1789 alla restaurazione dei Borboni si trasformò quasi immediatamente in un senso di venerazione e ammirazione per il potere della storia in se stessa. Mentre ieri, ossia nei giorni felici dell'illuminismo, fra l'uomo e la sua libertà di agire pareva ergersi solo il potere dispotico del monarca, d'improvviso si vedeva sorgere una forza assai più possente, che spingeva gli uomini a suo piacere e alla quale non v'era modo di sfuggire né con la ribellione né con la fuga: la forza della storia e della necessità storica.

³⁶ Citato da Theodor SCHIEDER, *Das Problem der Revolution im 19. Jahrhundert*, "Historische Zeitschrift", voi. 170, 1950.

5 Dal punto di vista teoretico, la conseguenza di maggior portata della rivoluzione francese fu la nascita del concetto moderno di storia nella filosofia di Hegel. L'idea veramente rivoluzionaria di Hegel fu che l'antico assoluto dei filosofi si rivelava nella sfera delle vicende umane, ossia proprio in quel campo dell'esperienza umana che tutti i filosofi avevano escluso potesse essere fonte o origine di norme assolute. Il modello di questa nuova rivelazione attraverso un processo storico era evidentemente la rivoluzione francese; e la ragione per cui la filosofia tedesca post-kantiana giunse ad esercitare una così grande influenza sul pensiero europeo del ventesimo secolo, specialmente in paesi esposti alle agitazioni rivoluzionarie — Russia, Germania, Francia — non stava nel suo cosiddetto idealismo, ma al contrario nel fatto che era uscita dalla sfera della speculazione pura e tentava di formulare una filosofia che accompagnasse e comprendesse concettualmente le più recenti e più reali esperienze del tempo. Tuttavia questa stessa comprensione era teorica nell'antico senso originario della parola "teoria": la filosofia di Hegel, pur occupandosi dell'azione e della sfera delle vicende umane, era contemplazione. Dinanzi allo sguardo retrospettivo del pensiero, ogni cosa che era stata politica — atti, parole e vicende — divenne storica, col risultato che il mondo nuovo aperto dalle rivoluzioni del diciottesimo secolo non ricevette, come ancora chiedeva Tocqueville, una "nuova scienza della politica"³⁷, ma una filosofia della storia — a parte la trasformazione, forse ancor più importante, della filosofia in filosofia della storia, che qui esula dal nostro argomento.

Dal punto di vista politico, l'incongruità di questa filosofia nuova e tipicamente moderna è abbastanza elementare. Consiste nel descrivere e intendere tutta la sfera dell'azione umana non in termini di protagonista e di attore, ma dal punto di vista dello spettatore che osserva uno spettacolo. Ma questa incongruità è piuttosto difficile da identificare, a causa della verità insita in essa: e questa verità consiste nel fatto che tutte le vicende iniziate e rea-

³⁷ Si veda l'Introduzione dell'Autore a *La démocratie en Amérique*: "A un mondo completamente nuovo occorre una nuova scienza della politica" (trad. it., *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 1982, p. 22).

lizzate dagli uomini rivelano il loro vero significato solo quando sono giunte a compimento. E quindi sembra quasi che solo lo spettatore, e non il protagonista, possa sperare di comprendere pienamente ciò che in realtà avvenne in una data sequenza di fatti ed eventi. Il fatto che la lezione della rivoluzione francese evidenziava una necessità storica, o che Napoleone Bonaparte era divenuto un "destino"³⁸, era ancor più intensamente compreso dallo spettatore che dal protagonista degli eventi. Tuttavia in realtà tutti quelli che nel corso del diciannovesimo secolo e per buona parte del ventesimo seguirono la scia della rivoluzione francese si considerarono non semplicemente come successori degli uomini della rivoluzione, ma come agenti della storia e della necessità storica, col risultato ovvio, eppure paradossale, che la necessità e non la libertà divenne la categoria principale del pensiero politico e rivoluzionario.

Eppure, senza la rivoluzione francese, si può dubitare che la filosofia avrebbe mai tentato di occuparsi della sfera delle vicende umane, ossia di scoprire una verità assoluta in un campo che è dominato dai rapporti degli uomini e dalle loro vicendevoli relazioni, e che è quindi relativo per definizione. La verità, anche se era concepita "storicamente", ossia era vista come sviluppo nel tempo, e quindi non doveva necessariamente essere valida per tutti i tempi, doveva pur sempre essere valida per tutti gli uomini, dovunque si trovassero ad abitare e qualunque fosse il paese di cui erano cittadini. La verità, in altre parole, doveva riferirsi e corrispondere non a cittadini, fra i quali poteva solo esistere una moltitudine di opinioni, e neppure ad abitanti di una singola nazione, il cui senso della libertà era limitato dalla loro storia particolare e dalla loro esperienza nazionale. La verità doveva riferirsi all'uomo in quanto uomo, il quale naturalmente non esisteva in nessun paese

³⁸ Griewank — nell'articolo citato nella nota 25 — metteva in luce il ruolo dello spettatore nella nascita del concetto di rivoluzione. Egli fece questa scoperta probabilmente sotto l'influenza di Hegel e Marx, benché la attribuisca agli storiografi fiorentini — a torto, io penso, perché queste storie furono scritte da statisti e uomini politici fiorentini. Né Machiavelli né Guicciardini erano spettatori nel senso in cui furono spettatori Hegel e altri storiografi del diciannovesimo secolo.

come realtà terrena e tangibile. La storia quindi, se doveva divenire un mezzo di rivelazione della verità, doveva essere storia del mondo, e la verità che in essa si rivelava doveva essere uno "spirito del mondo". Tuttavia, mentre la nozione di storia poteva acquistare dignità filosofica solo a condizione che si estendesse a tutto il mondo e ai destini di tutti gli uomini, l'idea di storia del mondo in se stessa è chiaramente di origine politica; era stata preceduta dalla rivoluzione francese e da quella americana, che entrambe si vantavano di aver aperto una nuova era per tutta l'umanità e di essere eventi che riguardavano tutti gli uomini in quanto uomini, in qualunque luogo vivessero, quali che fossero le loro condizioni o la loro nazionalità. La nozione stessa di storia del mondo nasceva dal primo tentativo di politica internazionale; e anche se l'entusiasmo degli americani e dei francesi per l'oltranzismo dell'uomo si raffreddò ben presto con la nascita dello stato nazionale, il quale — per quanto transitoria e di corta durata si sia dimostrata questa forma di governo — fu l'ultimo tentativo relativamente durevole della rivoluzione in Europa, il fatto è che in una forma o nell'altra la politica internazionale è stata da quel momento in poi parte integrante della politica.

Un altro aspetto dell'insegnamento hegeliano, che deriva non meno evidentemente dalle esperienze della rivoluzione francese, è ancor più importante nel nostro contesto, poiché ha avuto un'influenza ancor più immediata sui rivoluzionari del diciannovesimo e del ventesimo secolo, i quali tutti, anche se non traevano le loro lezioni da Marx (che rimane il più grande discepolo che Hegel abbia mai avuto) e non si preoccuparono mai di leggere Hegel, guardavano alla rivoluzione attraverso le categorie hegeliane. Questo aspetto riguarda il carattere del movimento storico che, secondo Hegel come secondo i suoi epigoni, è insieme dialettico e azionato dalla necessità: dal seno della rivoluzione e della controrivoluzione, dal quattordicesimo luglio al diciotto brumaio e alla restaurazione della monarchia, nasceva il movimento e contromovimento dialettico della storia che trascina gli uomini nel suo irresistibile fluire come una poderosa corrente sotterranea a cui devono arrendersi nel momento stesso in cui tentano di instaurare la libertà sulla terra.

Questo è il senso della famosa dialettica di libertà e necessità in cui entrambe alla fine coincidono: forse il più terribile, e umanamente parlando meno sopportabile paradosso in tutto il campo del pensiero moderno. Eppure Hegel stesso, che nell'anno 1789 credette al momento di "riconciliazione di cielo e terra", potrebbe essere stato influenzato dall'originale contenuto metaforico della parola "rivoluzione", come se nel corso della rivoluzione francese l'irresistibile movimento dei corpi celesti fosse sceso sulla terra a conferire "necessità" alle vicende degli uomini e a liberarli dalla "triste accidentalità" (Kant), dalla malinconica "commistione di violenza e insensatezza" (Goethe), che fino allora era considerata la qualità più spiccata del corso del mondo e quindi della storia. Quindi il paradosso che la libertà è frutto della necessità, nel senso proprio di Hegel, non era più paradossale della riconciliazione fra cielo e terra. Inoltre non c'era alcuna intenzione faceta nella teoria di Hegel, né c'era alcuna vuota battuta di spirito nella sua dialettica di libertà e necessità. Al contrario, essa doveva esercitare un fascino ancor più irresistibile su quelli che stavano ancora sotto l'impatto della realtà politica: la forza inconfutabile della sua plausibilità sta da allora non tanto nell'evidenza teoretica quanto in un'esperienza ripetuta diverse volte nei secoli di guerre e rivoluzioni. Il concetto moderno di storia, che pone in rilievo con un'enfasi senza precedenti l'essenza della storia come processo, trae origine da diverse fonti e fra esse specialmente dal concetto moderno che lo ha preceduto, della natura come processo. Finché gli uomini trassero ispirazione dalle scienze naturali e concepirono questo processo come un movimento essenzialmente ciclico, rotatorio, sempre ricorrente — e anche Vico pensava ancora al movimento storico in questi termini — era inevitabile che la necessità fosse insita nei moti storici come lo è nei moti astronomici. Ogni movimento ciclico è un movimento necessario per definizione. Ma il fatto che la necessità come caratteristica insita nella storia abbia potuto sopravvivere dopo che nell'età moderna si era spezzato il ciclo degli eterni corsi e ricorsi, e sia ricomparsa in un movimento che era essenzialmente rettilineo e quindi non tornava indietro a un mondo già noto ma si protendeva verso un futuro ancora igno-

to, questo fatto deve la sua esistenza non alla speculazione teoretica ma all'esperienza politica e al corso degli eventi reali.

Fu la rivoluzione francese, e non quella americana, che mise a fuoco la parola, e di conseguenza fu dal corso della rivoluzione francese, e non dal corso degli eventi in America o dagli atti dei Padri Fondatori, che il nostro attuale uso della parola "rivoluzione" ricevette in ogni luogo, non esclusi gli Stati Uniti, le sue connotazioni e le sue sfumature. La colonizzazione del Nordamerica e il governo repubblicano degli Stati Uniti costituiscono forse l'impresa più grande e certamente la più audace dell'umanità europea: eppure solo per cent'anni o poco più della loro storia gli Stati Uniti sono stati veramente indipendenti, in splendido o non così splendido isolamento dalla madrepatria. A partire dalla fine del secolo scorso sono stati soggetti al triplice assalto dell'urbanizzazione, dell'industrializzazione e, forse più importante di tutti, dell'immigrazione di massa. Da allora teorie e concetti — anche se sfortunatamente non sempre le esperienze che stavano alla loro base — migrarono ancora una volta dal vecchio al nuovo mondo: e la parola "rivoluzione", con le sue associazioni, non fa eccezione alla regola. È veramente strano osservare come l'opinione americana del ventesimo secolo, ancor più che l'opinione dell'intelligenza europea, sia spesso incline a interpretare la rivoluzione americana alla luce della rivoluzione francese, o a criticarla perché rifiutava così clamorosamente di conformarsi alle lezioni apprese dalla Francia. La triste verità della faccenda è che la rivoluzione francese, che terminò nel disastro, è diventata storia del mondo, mentre la rivoluzione americana, che terminò col più trionfante successo, è rimasta un evento di importanza poco più che locale.

Infatti, ogni volta che nel nostro secolo una rivoluzione si profilò sull'orizzonte della politica, fu vista per immagini tratte dal corso della rivoluzione francese, compresa attraverso concetti conosciuti dagli spettatori e intesa in termini di necessità storica. Nella mente di quelli che fecero le rivoluzioni, come anche di quelli che le osservarono e cercarono di adattarvisi, si fa clamorosamente notare la mancanza assoluta dell'interesse per le forme di governo, così caratteristico della rivoluzione americana, ma anche assai im-

portante nelle fasi iniziali della rivoluzione francese. Furono gli uomini della rivoluzione francese che, sbigottiti dallo spettacolo della moltitudine, esclamarono con Robespierre: "La République? La Monarchie? Je ne connais que la question sociale"; e così persero, insieme alle istituzioni e alle costituzioni che sono "l'anima della repubblica" (Saint-Just), la rivoluzione stessa³⁹. Da allora, uomini trascinati volenti o nolenti dal turbine delle rivoluzioni verso un incerto futuro hanno preso il posto degli orgogliosi architetti che calcolavano di costruire le loro nuove case attingendo al patrimonio di saggezza accumulato nelle età passate, così come essi stessi lo intendevano; e con questi architetti scomparve la rassicurante fiducia di poter costruire un *novus ordo saeculorum* su pure e semplici idee, secondo una falsariga concettuale la cui verità era garantita dalla sua stessa antichità. Non il concetto, ma solo la pratica, l'applicazione sarebbe stata nuova. Il tempo, nelle parole di Washington, era "propizio", perché aveva "aperto davanti a noi [...] i tesori di conoscenza acquisiti dalle fatiche di filosofi, saggi e legislatori in una lunga serie di anni"; col loro aiuto, gli uomini della rivoluzione americana pensavano di poter cominciare ad agire, dal momento che le circostanze e la politica inglese non avevano lasciato loro altra alternativa che fondare uno stato interamente nuovo. E poiché gli era stata data la possibilità di agire, non si potevano più biasimare la storia e le circostanze: se i cittadini degli Stati Uniti "non saranno completamente liberi e felici, la colpa sarà interamente loro"⁴⁰. E nessuno di loro avrebbe mai potuto immaginare che solo pochi decenni dopo l'osservatore più acuto e profondo delle loro vicende avrebbe concluso: "Io risalgo di secolo in secolo fino alla più remota antichità, ma non scorgo nulla che assomigli a ciò che è sotto i miei occhi. Siccome, dunque, il passato non illumina l'avvenire, lo spirito procede attraverso le tenebre"⁴¹.

³⁹ Per la posizione di Saint-Just, e incidentalmente anche di Robespierre, sulla questione si veda Albert OLLIVIER, *Saint-Just et la force des choses*, Parigi 1954.

⁴⁰ Citato da Edward S. CORWIN, *The "Higher Law" Background of American Constitutional Law*, "Harvard Law Review", voi. 42, 1928.

⁴¹ TOCQUEVILLE, *La démocratie en Amérique*, libro III, parte IV, cap. 8 (trad. it. cit., p. 745).

:> > II. fascino magico che la necessità storica ha esercitato sulle menti degli uomini dall'inizio del diciannovesimo secolo in poi fu ancora potenziato dalla rivoluzione d'ottobre, che per il nostro secolo ha avuto lo stesso profondo significato che la rivoluzione francese aveva avuto per i suoi contemporanei: quello di cristallizzare in un primo tempo il meglio delle speranze umane e poi sperimentare tutta la misura della loro disperazione. Solo che, questa volta, veicolo della dura lezione non furono delle esperienze inaspettate, ma il consapevole intento di modellare un corso operativo sulle esperienze di un'epoca e una vicenda del passato. Senza dubbio solo la duplice arma dell'ideologia e del terrore, l'ideologia che spingeva gli uomini dall'interno, il terrore che li spingeva dall'esterno, può spiegare interamente la pecorile docilità con cui in ogni paese i rivoluzionari che caddero sotto l'influenza della rivoluzione bolscevica andarono incontro alla rovina: ma in questo caso la lezione appresa presumibilmente dalla rivoluzione francese è divenuta parte integrante della coercizione che il pensiero ideologico oggi si autoimpone. Il guaio è sempre stato lo stesso: quelli che andavano alla scuola della rivoluzione studiavano e conoscevano a priori il corso che una rivoluzione deve tenere. Ciò ch'essi imitavano era il corso degli eventi, non gli uomini della rivoluzione. Se avessero preso a modello gli uomini della rivoluzione, avrebbero protestato la loro innocenza fino all'ultimo respiro". Ma questo non potevano farlo, perché sapevano che una rivoluzione deve divorare i suoi propri figli, come sapevano che una rivoluzione doveva fare il suo corso in una sequenza di rivoluzioni, o che il nemico aperto era seguito dal nemico occulto sotto la maschera dei "sospetti", o che la rivoluzione si spaccava in due fazioni estremiste — gli *indulgents* e gli *enragés* — che in pratica o "oggettivamente" lavoravano insieme al fine di scalzare il governo rivoluzionario, e che la rivoluzione veniva "salvata" dall'uomo del centro, il quale, ben lungi dall'essere più moderato,

⁴⁴ Questo atteggiamento è in stridente contrasto con il comportamento dei rivoluzionari nel 1848. Jules MICHELET scrive: "On s'identifiait à ces lugubres ombres. L'un était Mirabeau, Vergniaud, Danton, un autre Robespierre" (*Histoire de la révolution française*, Parigi 1868, voi. I, p. 5).

liquidava la destra e la sinistra, come Robespierre aveva liquidato Danton e Hébert. Ciò che gli uomini della rivoluzione russa avevano imparato dalla rivoluzione francese — e questa lezione costituiva quasi la loro intera preparazione — era storia e non azione. Avevano acquistato l'abilità di recitare qualunque parte il grande dramma della storia avesse loro assegnato: e se non era disponibile altra parte che quella dello scellerato, erano più che disposti ad accettarla piuttosto che restar fuori dallo spettacolo.

Vi è una sorta di grandiosa assurdità nello spettacolo di questi uomini — che avevano osato sfidare tutti i poteri esistenti e rifiutare tutte le autorità della terra, il cui coraggio era riconosciuto senz'ombra di dubbio — i quali si sottomettevano, spesso da un giorno all'altro, umilmente e senza un grido di rivolta, a quello che ritenevano essere l'appello della necessità storica, per quanto folle e inadeguato dovesse apparirgli l'aspetto esteriore di questa cosiddetta necessità. Si fecero raggirare, ma non perché risuonassero ancora nelle loro orecchie le parole di Danton e Vergniaud, di Robespierre e Saint-Just e di tutti gli altri. Quel che li raggirò fu la storia e la necessità storica.

2. La questione sociale

Les malheureux sont la puissance de la terre
SAINT-JUST

1

Il rivoluzionario di professione degli inizi del ventesimo secolo è stato certamente raggirato dalla storia e dalla necessità storica, ma questo non significa che si debba considerarlo uno sciocco. Come categoria di pensiero rivoluzionario, la necessità storica aveva più valore che non lo spettacolo nudo e crudo della rivoluzione francese, ancor più che il meditato ricordo del corso delle sue vicende e la susseguente condensazione delle vicende in concetti. Dietro le apparenze stava una realtà, e questa realtà era biologica e non storica, anche se ora appariva forse per la prima volta nella piena luce della storia. La più impellente necessità di cui noi siamo consci nell'introspezione è il processo vitale che permea i nostri corpi e li mantiene in uno stato costante di cambiamento, i cui moti sono automatici, indipendenti dalle nostre stesse attività, e irresistibili — per esempio la coscienza di un'urgenza inesorabile. Meno operiamo, meno siamo attivi, più intensamente questo processo biologico si afferma, ci impone la sua intrinseca necessità, ci sgomenta col fatale automatismo di puro accadimento che sta alla radice di tutta la storia umana. La necessità dei processi storici, vista originariamente nell'immagine del moto rotatorio, necessario e soggetto a leggi immutabili, dei corpi celesti, trovava la sua potente controparte nella ricorrente necessità cui è soggetta ogni vita umana. Quando questo avvenne — e avvenne quando i poveri, spinti dalle loro necessità biologiche, irrupero sulla scena della rivoluzione francese — la metafora astronomica così plausibilmente applicata al mutamento eterno, agli alti e bassi del destino umano, perdette le antiche connotazioni per acquistare quell'alone di immagini biologiche che regge e pervade le teorie organiche e sociali della storia, che hanno tutte in comune la carat-

teristica di vedere una moltitudine — la pluralità concreta di una nazione, di un popolo o di una società — nell'immagine di un solo corpo sovranaturale spinto da una "volontà generale" sovrumana e irresistibile.

La realtà che corrisponde a questa immagine moderna è che, a partire dal diciottesimo secolo, siamo giunti a definire la questione sociale e ciò che si potrebbe meglio e più semplicemente chiamare l'esistenza della povertà. La povertà è qualcosa di più della privazione: è uno stato di costante bisogno e di acuta miseria la cui ignominia consiste nella sua forza disumanizzante. La povertà è abietta perché costringe gli uomini a sottostare ai dettami assoluti del loro corpo, ossia ai dettami assoluti della necessità, nel senso in cui tutti gli uomini li conoscono dalla loro intima esperienza e al di fuori di ogni speculazione. Sotto la stretta appunto di tale necessità la moltitudine si scagliò in appoggio alla rivoluzione francese, la ispirò, la spinse avanti e infine la trascinò alla rovina e ciò proprio perché era la moltitudine dei poveri. Quando comparvero sulla scena politica, con loro comparve la necessità e il risultato fu che il potere dell'antico regime si trovò impotente e la nuova repubblica nacque morta: la libertà dovette arrendersi alla necessità, all'urgenza del processo vitale in se stesso. Quando Robespierre dichiarava che "qualunque cosa sia necessaria a mantenere la vita deve essere bene comune e solo il superfluo può essere riconosciuto come proprietà privata", non solo ribaltava la teoria politica premoderna, la quale affermava che era precisamente il superfluo dei cittadini, come tempo e come beni, che doveva esser dato e suddiviso in comune, ma assoggettava definitivamente — sono ancora le sue parole — il governo rivoluzionario alla "più sacra di tutte le leggi, il benessere del popolo, il più inconfutabile di tutti i diritti, la necessità" ¹. In altre parole, aveva abbandonato il suo "dispotismo della libertà", la sua dittatura mirante all'instaurazione della libertà, in omaggio ai "diritti dei Sanculotti", che erano "vesti, cibo e la riproduzione della specie" ².

¹ *Oeuvres*, a cura di Laponneraye, 1840, voi. Ili, p. 514.

² Una "Dichiarazione dei diritti dei Sanculotti" fu proposta da Boisset, un amico di Robespierre. Si veda J. M. THOMPSON, *Robespierre*, Oxford 1939, p. 365.

Fu la necessità, furono i bisogni urgenti del popolo che scatenarono il terrore e portarono la rivoluzione alla catastrofe. Robespierre alla fine sapeva benissimo che cosa era successo, anche se nel suo ultimo discorso lo formulò in forma di profezia: "Noi periremo perché, nella storia dell'umanità, abbiamo perduto il momento di fondare la libertà". Non la cospirazione dei re e dei tiranni, ma la cospirazione molto più possente della necessità e della povertà distrasse la loro attenzione abbastanza a lungo perché perdessero il "momento storico". Nel frattempo la rivoluzione aveva cambiato direzione: non mirava più alla libertà, scopo della rivoluzione era divenuto il benessere del popolo³.

La trasformazione dei Diritti dell'uomo nei diritti dei Sanculotti costituì il punto di svolta non solo della rivoluzione francese, ma di tutte le rivoluzioni che dovevano seguire. Questo è dovuto in parte non piccola al fatto che Marx, il più grande teorico che le rivoluzioni abbiano mai avuto, era molto più interessato alla storia che alla politica e perciò trascurò quasi del tutto le intenzioni originali degli uomini delle rivoluzioni, ossia l'instaurazione della libertà, e concentrò quasi esclusivamente la sua attenzione sul corso apparentemente oggettivo degli eventi rivoluzionari. In altre parole, ci volle più di mezzo secolo prima che la trasformazione dei Diritti dell'uomo nei diritti dei Sanculotti, l'abdicazione della libertà davanti all'imperativo della necessità, trovasse il suo teorico. Quando ciò avvenne nell'opera di Marx, la storia delle rivoluzioni moderne parve aver raggiunto un punto da cui non poteva più tornare indietro; e poiché nulla che fosse anche lontanamente paragonabile qualitativamente, a livello di pensiero, era emerso dal corso della rivoluzione americana, le rivoluzioni si orientarono definitivamente sulla scia della rivoluzione francese in generale e sotto il predominio della questione sociale in particolare. (Questo è vero persino per Tocqueville, il cui interesse principale era quello di studiare in America le conseguenze di quel-

³ *Le but de la Revolution est le bonheur du peuple*, come proclamava il manifesto del sanculottismo nel novembre 1793. Si veda *Die Sanskulotten von Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793-1794*, a cura di Walter MARKOV e Albert SOBOUL, Berlino Est 1957, n. 52.

la lunga e inevitabile rivoluzione di cui i fatti del 1789 furono solo la prima fase. Curiosamente, egli non dimostrò alcun interesse per la rivoluzione americana in se stessa e per le teorie dei Padri Fondatori.) I discorsi e i concetti di Marx esercitarono sul corso dei moti rivoluzionari un impatto innegabile; e se potrebbe essere suggestivo — davanti all'assurdo scolasticismo del marxismo del ventesimo secolo — attribuire questa influenza agli elementi ideologici dell'opera marxiana, è certamente più realistico seguire la via opposta e attribuire la pernicioso influenza del marxismo alle molte scoperte autentiche e originali di Marx. Comunque stiano le cose, non v'è dubbio che il giovane Marx finì per convincersi che la ragione per cui la rivoluzione francese non era riuscita a instaurare la libertà stava nel fatto che non aveva saputo risolvere la questione sociale. Di qui concludeva che libertà e povertà erano incompatibili. Il suo contributo più esplosivo, e in realtà il più originale, alla causa della rivoluzione è il fatto ch'egli interpretò i bisogni impellenti della povertà di massa in termini politici come una rivolta che non mirava solo al pane e alla ricchezza ma anche alla libertà. Ciò ch'egli apprese dalla rivoluzione francese era che la povertà può essere una forza politica di prim'ordine. Gli elementi ideologici della sua dottrina, la sua fede nel "socialismo scientifico", nella necessità storica, nelle sovrastrutture, nel "materialismo" e così via, sono al confronto elementi secondari e derivati; li aveva in comune con tutta l'età moderna, e oggi li ritroviamo non solo nelle svariate sette del socialismo e del comunismo ma nell'intero campo delle scienze sociali.

La trasformazione della questione sociale in forza politica, così come è stata operata da Marx, è contenuta nella parola "sfruttamento", ossia nel concetto che la povertà è il risultato dello sfruttamento esercitato dalla "classe dominante", che è in possesso degli strumenti della violenza. Il valore di questa ipotesi per le scienze storiche è in realtà piuttosto modesto; essa è suggerita da un'economia schiavistica in cui una "classe" di padroni realmente dominava su un substrato di lavoratori, e risulta vera solo per le prime fasi del capitalismo, quando una povertà su scala gigantesca e senza precedenti fu il risultato di un'espropriazione imposta con

la forza. Certo non avrebbe potuto sopravvivere a più di un secolo di ricerca storica se non fosse stato per il suo contenuto rivoluzionario, piuttosto che per il suo contenuto scientifico. Fu per amore della rivoluzione che Marx introdusse un elemento di politica nella nuova scienza dell'economia facendone così ciò che pretendeva di essere: economia politica, un'economia basata sul potere politico e che quindi poteva esser rovesciata dall'organizzazione politica e dai mezzi rivoluzionari. Riducendo i rapporti di proprietà all'antico rapporto che la violenza, piuttosto che la necessità, stabilisce fra gli uomini, egli suscitava uno spirito di ribellione che può scaturire solo dal sentirsi violentati, non dal sentirsi soggetti all'impero della necessità. Se Marx contribuì a liberare i poveri, lo fece non dicendo loro che erano l'incarnazione vivente di qualche necessità storica o altro, ma persuadendoli che la povertà stessa è un fenomeno non naturale ma politico, il risultato di violenza e violazione piuttosto che di scarsità di beni. Se infatti la condizione di miseria — che per definizione non può mai produrre "spiriti liberi" perché significa essere schiavi della necessità — doveva generare rivoluzioni invece che condurli alla catastrofe, era necessario mutare le condizioni economiche in fattori politici e spiegarle in termini politici.

Il modello marxiano per la spiegazione delle vicende umane era l'antica istituzione della schiavitù, in cui chiaramente una "classe dominante", com'egli poi la chiamò, si era impadronita dei mezzi necessari per costringere una classe subalterna a sopportare il peso e il travaglio della vita a profitto dei dominatori. La speranza di Marx, espressa col termine hegeliano di coscienza di classe, aveva origine dal fatto che l'età moderna aveva emancipato questa classe subalterna al punto che essa poteva recuperare la sua facoltà d'azione, mentre nello stesso tempo la sua azione diveniva irresistibile in virtù della stessa necessità in cui l'emancipazione aveva posto la classe lavoratrice. Infatti la liberazione dei lavoratori nella fase iniziale della rivoluzione industriale era effettivamente in certa misura contraddittoria: li aveva liberali dai loro padroni solo per porli sotto un padrone più rigido, le loro esigenze e bisogni quotidiani, in altre parole la forza con cui la ne-

cessità spinge e costringe gli uomini e che è più costringitiva della violenza. Marx, la cui visione generale, spesso non troppo esplicita, era ancora fermamente radicata nelle istituzioni e nelle teorie degli antichi, se ne rendeva perfettamente conto: ed è forse la vera ragione per cui fu così ansioso di credere con Hegel in un processo dialettico in cui la libertà scaturisse direttamente dalla necessità.

Il posto di Marx nella storia della libertà umana resterà sempre ambiguo. È vero che nelle sue prime opere egli parlò della questione sociale in termini politici e interpretò la condizione di povertà in categorie di oppressione e sfruttamento; eppure fu proprio Marx che in quasi tutti gli scritti successivi al *Manifesto del Partito comunista* ridefinì lo slancio schiettamente rivoluzionario della sua gioventù in termini economici. Mentre in un primo tempo aveva visto una violenza e un'oppressione esercitate dall'uomo sull'uomo, là dove altri avevano creduto in qualche forma di necessità inerente alla condizione umana, in seguito, dietro ogni violenza, ogni trasgressione e ogni sopruso ravvisò in agguato le ferree leggi della necessità storica. E poiché, diversamente dai suoi predecessori dell'età moderna ma molto vicino ai maestri dell'antichità, egli identificava la necessità con le esigenze impellenti del processo vitale, alla fine si trovò a rafforzare più intensamente di qualsiasi altro quella che è la dottrina politicamente più dannosa dell'età moderna, ossia che la vita è il bene supremo e che il processo vitale della società è il centro stesso di ogni sforzo umano. Così il ruolo della rivoluzione non era più quello di liberare gli uomini dall'oppressione dei loro simili, e tanto meno di instaurare la libertà, ma di liberare il processo vitale della società dai ceppi della miseria, in modo che potesse prosperare nel fiume dell'abbondanza. Non la libertà, ma l'abbondanza diveniva ora lo scopo della rivoluzione.

Sarebbe ingiusto tuttavia attribuire questa ben nota differenza fra gli scritti giovanili e quelli dell'età matura di Marx solo a cause psicologiche o biografiche, considerandola come un vero cambiamento dei sentimenti del cuore. Anche nella vecchiaia, nel 1871, Marx era ancora abbastanza rivoluzionario da salutare con entu-

siasmo la Comune di Parigi, anche se il suo scoppio contraddiceva tutte le sue teorie e tutte le sue predizioni. È molto più probabile che il fatto fosse di natura teoretica. Dopo aver denunciato le condizioni economiche e sociali in termini politici, ben presto deve aver cominciato a pensare che le sue categorie fossero reversibili e che teoricamente fosse possibile sia interpretare la politica in termini economici sia seguire la via opposta (tale reversibilità dei concetti è peraltro inerente a tutte le categorie di pensiero strettamente hegeliane). Una volta stabilito un rapporto, realmente esistente fra violenza e necessità, non v'era ragione perché egli non concepisse la violenza in termini di necessità e non vedesse l'oppressione come causata da fattori economici, anche se in origine questo rapporto era stato scoperto per la via opposta, ossia smascherando la necessità come violenza operata dall'uomo. Questa interpretazione deve aver esercitato un vero fascino sul suo senso teoretico, perché la riduzione della violenza a necessità offre l'inegabile vantaggio teoretico di essere molto più elegante: semplifica le cose al punto da render superflua una vera e propria distinzione fra violenza e necessità. La violenza può infatti essere facilmente intesa come funzione o fenomeno superficiale di una necessità più profonda e predominante ma la necessità che invariabilmente noi portiamo con noi nell'esistenza stessa del nostro corpo e dei suoi bisogni non può mai essere semplicemente ridotta e completamente riassorbita nella violenza e nella violazione. Ciò che spinse Marx a ribaltare le proprie categorie fu lo scienziato che era in lui, fu l'ambizione di sollevare la sua "scienza" al livello di scienza naturale, la cui categoria fondamentale era ancora la necessità. Dal punto di vista politico, questa svolta condusse Marx a una vera e propria capitolazione della libertà davanti alla necessità. Egli fece così ciò che il suo maestro di rivoluzione, Robespierre, aveva fatto prima di lui e ciò che il suo più grande discepolo, Lenin, doveva fare dopo di lui nella rivoluzione più grandiosa e terribile che i suoi insegnamenti abbiano finora ispirato.

Si suole oggi generalmente considerare tutte queste capitolazioni, e specialmente l'ultima avvenuta ad opera di Lenin, come conclusioni ormai scontate, soprattutto perché troviamo difficile

giudicare ognuno di questi uomini, e più specialmente Lenin, come specifiche persone, e non semplicemente come precursori (si può infatti ricordare che Lenin, a differenza di Hitler e di Stalin, non ha ancora trovato il suo biografo definitivo, anche se egli fu non soltanto un uomo "migliore", ma anche incomparabilmente più semplice: forse perché il suo ruolo nella storia del ventesimo secolo è tanto più ambiguo e più difficile da comprendere). Tuttavia anche Lenin, malgrado il suo marxismo dogmatico, sarebbe stato forse capace di evitare questa capitolazione; dopotutto, era lo stesso uomo che una volta, quando gli chiesero di formulare in una sola frase l'essenza e gli scopi della rivoluzione d'ottobre, pronunciò la curiosa formula ormai da gran tempo dimenticata: "Elettrificazione più soviet". Questa risposta è notevole soprattutto per ciò che vi manca: il ruolo del partito da una parte, l'edificazione del socialismo dall'altra. Al loro posto troviamo una separazione/del tutto non-marxista, fra economia e politica; una differenziazione fra l'elettrificazione come soluzione della questione sociale russa e il sistema dei soviet come sua nuova struttura politica, emersa durante la rivoluzione al di fuori di tutti i partiti. Ciò che forse ci sorprende ancor di più in un marxista è l'idea sottintesa che il problema della povertà non si possa risolvere mediante la socializzazione e il socialismo, ma solo grazie a mezzi, tecnici: perché naturalmente la tecnologia, diversamente dalla socializzazione, è politicamente neutrale: non prescrive né preclude alcuna specifica forma di governo. In altre parole, la liberazione dalla maledizione della povertà doveva avvenire grazie all'elettrificazione, ma il sorgere della libertà doveva avvenire grazie a una nuova forma di governo, i soviet. Questo è uno dei casi non infrequenti in cui il talento di Lenin come uomo di stato predomina sulla sua educazione marxista e sulle sue convinzioni ideologiche.

Ma non per molto, naturalmente. Egli rinunciò alle possibilità di sviluppo economico razionale, non ideologico, del paese, insieme alle potenzialità di nuove istituzioni per la libertà, quando decise che solo il partito bolscevico poteva essere la forza motrice sia per l'elettrificazione sia per i soviet; egli stesso stabiliva quindi il precedente per i successivi sviluppi in cui il partito, e

l'apparato di partito, dovevano divenire letteralmente onnipotenti. Tuttavia egli abbandonò probabilmente le sue primitive posizioni per ragioni economiche, piuttosto che politiche, guardando non tanto al potere del partito quanto all'elettrificazione. Era convinto che un popolo incompetente in un paese arretrato non sarebbe stato in grado di vincere la povertà in condizioni di libertà politica; non sarebbe stato in grado, comunque, di sconfiggere la povertà e instaurare la libertà contemporaneamente. Lenin fu l'ultimo erede della rivoluzione francese: non aveva un concetto teoretico della libertà, ma quando nella realtà pratica si trovò di fronte ad essa, comprese quale posta era in gioco, e quando sacrificò le nuove istituzioni di libertà, i soviet, al partito che, egli pensava, avrebbe liberato i poveri, le sue motivazioni e il suo ragionamento erano ancora in accordo con i tragici errori della tradizione rivoluzionaria francese.

2

L'idea che la povertà dovrebbe spingere gli uomini a spezzare i ceppi dell'oppressione dal momento che i poveri non hanno nulla da perdere se non le loro catene ci è divenuta così familiare attraverso le dottrine di Marx da farci quasi dimenticare che quest'idea non era mai comparsa prima della rivoluzione francese. In verità, un preconcetto comune, caro ai cuori di coloro che amavano la libertà, suggeriva agli uomini del diciottesimo secolo che "l'Europa per più di dodici secoli della sua storia ha presentato [...] uno sforzo costante da parte del popolo di liberarsi dall'oppressione dei suoi despoti"⁴. Ma questi uomini parlando del popolo non intendevano i poveri; e il preconcetto, radicato nel diciannovesimo secolo, che tutte le rivoluzioni sono di origine sociale era del tutto assente dalla teoria o dall'esperienza del diciottesimo. In realtà, quando gli uomini della rivoluzione americana vennero in Francia e si trovarono materialmente di fronte alle con-

⁴ James MONROE, in J. ELLIOT, *Debates in the Severe State Convention^ on the Adoption of the Federal Constitution...*, voi. Ili, 1861.

dizioni sociali del continente, a quelle dei poveri come a quelle dei ricchi, non poterono più credere con Washington che "la rivoluzione americana [...] sembra aver aperto gli occhi di quasi tutte le nazioni d'Europa, e uno spirito di eguale libertà sembra quasi che stia guadagnando terreno ovunque". Alcuni di essi anche prima avevano messo in guardia gli' ufficiali francesi che avevano combattuto con loro nella guerra di indipendenza, ammonendoli a non lasciarsi influenzare "dai nostri trionfi su questo vergine suolo. Voi porterete con voi i nostri sentimenti, ma se cercherete di trapiantarli in un paese che è stato corrotto per secoli, incontrerete ostacoli più formidabili dei nostri. La nostra libertà è stata conquistata col sangue; il vostro dovrà essere versato a torrenti prima che la libertà possa mettere radici nel vecchio mondo"⁵. Ma la loro ragione principale era assai più concreta. Era (come scriveva Jefferson due anni prima dello scoppio della rivoluzione francese) che "di venti milioni di uomini [...] ve ne sono diciannove milioni più miserabili, più disgraziati in ogni aspetto della condizione umana che il più miserabile individuo di tutti gli Stati Uniti". (Così, prima di lui, Franklin a Parigi si era trovato a pensare "spesso alla felicità della Nuova Inghilterra, dove ogni uomo è un libero proprietario, ha un voto nei pubblici affari, vive in una casa calda e pulita, ha abbondanza di buon cibo e di combustibile...".) Né del resto Jefferson si aspettava qualcosa di buono dagli altri ceti della società, da quelli che vivevano negli agi e nel lusso; la loro condotta ai suoi occhi era governata da "manners", da "costumi", la cui adozione sarebbe stata ovunque "un passo verso la perfetta miseria"⁶. Non pensò neppure per un momento che uomini così "carichi di miseria" — la duplice miseria della povertà e della corruzione — potessero fare ciò che era stato fatto in America. Al contrario, egli ammoniva che questi non erano "affatto quegli uomini d'animo libero che noi in America supponiamo che siano", e John Adams era convinto che un libero governo repubblicano "era così innaturale, irrazionale e impraticabile come lo

⁵ Entrambe le citazioni sono tratte da Lord ACTON, *Lectures on the French Revolution* (1910), Noonday paperback edition, New York 1959.

⁶ In una lettera da Parigi a Mrs Trist, 18 agosto 1785.

sarebbe stato fra elefanti, leoni, tigri, pantere, lupi e orsi nel seraglio reale di Versailles"⁷. E quando, circa venticinque anni dopo, gli eventi in certa misura gli ebbero dato ragione, e Jefferson pensava al "canagliume delle città d'Europa" nelle cui mani ogni grado di libertà "si sarebbe immediatamente pervertito volgendosi alla demolizione e distruzione di ogni cosa pubblica e privata"⁸, aveva in mente tanto i ricchi che i poveri, tanto la corruzione che la miseria.

Nulla potrebbe essere meno corretto che considerare scontato il successo della rivoluzione americana e arrogarsi il diritto di giudicare il fallimento degli uomini della rivoluzione francese. Il successo non fu dovuto solo alla saggezza dei fondatori della repubblica, anche se questa saggezza era realmente di alto livello. Si deve piuttosto ricordare che la rivoluzione americana ebbe successo ma non aprì un *novus ordo saeculorum*, che la costituzione poté essere stabilita "di fatto" come "un'esistenza reale [...] in forma visibile" ma non divenne "per la libertà ciò che la grammatica è per la lingua"⁹. La ragione del successo e del fallimento fu che la condizione di povertà era assente dalla scena americana ma presente in tutti gli altri paesi del mondo. Questa è un'affermazione un po' troppo cattedratica e richiede una duplice spiegazione.

Ciò che mancava sulla scena americana erano la miseria e il bisogno, piuttosto che la povertà, poiché "la controversia fra i ricchi e i poveri, i laboriosi e i pigri, le persone colte e gli ignoranti" era ben presente sulla scena americana e preoccupava l'animo dei fondatori, i quali, malgrado la ricchezza del paese, erano convinti che queste distinzioni — "antiche come la creazione ed estese come il globo terrestre" — fossero eterne¹⁰. Tuttavia, poiché i laboriosi in America erano poveri ma non miserabili — le osservazioni dei viaggiatori provenienti dall'Inghilterra e dal continente europeo sono unanimi e unanimemente stupefatte: "Su un tragitto di

⁷ Jefferson in una lettera da Parigi a Mr Wythe, 13 agosto 1786; John Adams in una lettera a Jefferson, 13 luglio 1813.

⁸ In una lettera a John Adams, 28 ottobre 1813. .»

⁹ Thomas PAINE, *The Rights of Man* (1791), Everyman's Library edition, New York 1945, pp. 48 e 77.

¹⁰ John ADAMS, *Discourses on Davila*, in *Works*, Boston 1851, voi. VI, p. 280.

1.200 migliaia io non vidi una sola persona che chiedesse la carità" (Andrew Burnaby) — non furono spinti dal bisogno, e non arrivarono a sopraffare la rivoluzione. Il problema ch'essi ponevano non era sociale, ma politico: riguardava non l'ordinamento della società, ma la forma di governo. Il fatto è che il "continuo duro lavoro" e la mancanza di tempo libero della maggioranza della popolazione la escludevano automaticamente da una partecipazione attiva al governo — anche se, naturalmente, non le impedivano di essere rappresentata e di scegliere i suoi rappresentanti. Ma la rappresentanza politica non è altro che una questione di "autoconservazione", o autodifesa, necessaria per proteggere le vite dei lavoratori e difenderli dagli abusi del governo; e queste garanzie essenzialmente negative sono ben lontane dall'aprire il campo politico alla grande maggioranza dei cittadini, né possono suscitare in loro quella "passione di distinguersi" — il "desiderio non solo di essere eguali e di somigliare, ma di eccellere" • — che, secondo John Adams, "dopo l'autoconservazione sarà sempre la grande molla delle azioni umane" ".. Quindi la difficile situazione dei poveri, dopo che sia stata assicurata la loro sopravvivenza, sta nel fatto che le loro vite sono senza importanza: essi restano esclusi dalla luce dell'arena pubblica, dove la superiorità può risplendere: ovunque vadano sono condannati a rimanere nell'ombra. Come diceva John Adams: "La coscienza dell'uomo povero è pulita: e tuttavia egli si vergogna [...] Si sente fuori dagli sguardi degli altri, brancolante nel buio. L'umanità non si accorge neppure della sua esistenza. Egli vaga a casaccio e passa inosservato. In mezzo a una folla, in chiesa, al mercato [...] egli è del tutto nell'ombra, come se fosse in una soffitta o in una cella. Non è biasimato, criticato, o censurato: *semplicemente nessuno lo vede* [...]. Essere completamente trascurato, e rendersene conto, è intollerabile. Se Crusoe nella sua isola avesse l'intera biblioteca di Alessandria, e fosse sicuro di non vedere mai più la faccia di un uomo, aprirebbe mai un volume?"¹².

¹¹ *Ibidem*, pp. 267 e 279.

¹² *Ibidem*, pp. 239-40.

Ho citato per intero queste parole perché il sentimento di ingiustizia che vi è espresso, la convinzione che l'oscurità, e non il bisogno, è la maledizione del povero sono estremamente rari nella letteratura dell'età moderna, anche se si potrebbe pensare che lo sforzo di Marx di riscrivere la storia in termini di lotta di classe sia stato almeno parzialmente ispirato dal desiderio di fare una riabilitazione postuma di tutti coloro alle cui vite calpestate la storia ha aggiunto l'oltraggio dell'oblio. Ovviamente, fu la mancanza di miseria che diede a John Adams la possibilità di scoprire il problema politico del povero; ma la sua visione delle paralizzanti conseguenze dell'oscurità, in contrasto con la rovina assai più evidente che il bisogno porta nella vita umana, poteva difficilmente esser condivisa dai poveri stessi; e poiché rimase una conoscenza privilegiata, ebbe assai scarsa influenza sulla storia delle rivoluzioni o della tradizione rivoluzionaria. Quando, in America e altrove, i poveri divennero ricchi, non divennero uomini della classe agiata, padroni del proprio tempo e spinti all'azione dal desiderio di eccellere, ma furono oppressi dalla noia delle ore vuote; e mentre anch'essi svilupparono il desiderio di "considerazione e congratulazione", si contentarono di acquisire questi beni il più possibile a buon mercato, ossia eliminarono la passione della distinzione e dell'eccellenza che può esercitarsi solo nella gran luce della vita pubblica. Il fine del governo rimase per loro l'autoconservazione, e la convinzione di John Adams che "il fine principale del governo è quello di regolare [la passione di eccellere]"¹³ non è stata neppure oggetto di controversia ma semplicemente dimenticata. Invece di entrare nell'"agorà", dove l'eccellenza può risplendere, essi preferirono, per così dire, spalancare le loro case private a uno "spettacolare consumismo", sfoggiare la loro ricchezza e mostrare a tutti ciò che, per sua stessa natura, non è fatto per esser visto da tutti.

Tuttavia tutte queste preoccupazioni dei nostri giorni circa il modo di evitare che i poveri di ieri sviluppino un loro proprio codice di comportamento e lo impongano a tutto il meccanismo dello

¹³ *Ibidem*, p. 234.

stato, una volta che siano diventati ricchi, erano ancora del tutto assenti nel pensiero del diciottesimo secolo; e anche oggi queste preoccupazioni americane, pur essendo fin troppo reali in condizioni di abbondanza, possono sembrare dispiaceri grassi in confronto alle preoccupazioni e ai guai del resto del mondo. Inoltre la sensibilità moderna è piuttosto indifferente al fatto dell'oscurità o alla frustrazione del "talento naturale" e del "desiderio di eccellere" che lo accompagna. E il fatto che John Adams sentisse invece così profondamente questi problemi, più profondamente di quanto egli, o un altro qualsiasi dei Padri Fondatori, abbia mai sentito il problema della stessa miseria, ci deve sembrare effettivamente molto strano, se teniamo presente che l'assenza della questione sociale dalla scena americana era dopotutto abbastanza illusoria dal momento che una miseria abietta e degradante esisteva ovunque nella forma della schiavitù e del lavoro dei negri.

La storia ci dice che non è affatto cosa scontata che lo spettacolo della miseria spinga gli uomini alla pietà: anche durante i lunghi secoli in cui la religione cristiana della misericordia determinò i valori morali della civiltà occidentale, la compassione operò al di fuori del campo politico e spesso al di fuori della gerarchia ufficiale della Chiesa. Tuttavia qui noi stiamo parlando di uomini del diciottesimo secolo, quando questa secolare indifferenza era sul punto di sparire e quando, per dirla con le parole di Rousseau, una "innata ripugnanza a veder soffrire una creatura umana" era divenuta comune in certi strati della società europea, e precisamente fra quelli che fecero la rivoluzione francese. Da allora la passione della compassione ha ossessionato e trascinato gli uomini migliori di tutte le rivoluzioni e l'unica rivoluzione in cui la compassione non abbia avuto alcuna parte fra le motivazioni dei protagonisti fu proprio la rivoluzione americana. Se non fosse per la presenza della schiavitù negra sulla scena americana, si sarebbe tentati di spiegare questo aspetto sconcertante esclusivamente con la prosperità americana, con l'"amabile eguaglianza" di Jefferson o col fatto che l'America era effettivamente, secondo le parole di William Penn, "a good poor Man's country". Stando invece così le cose, ci sarebbe quasi da domandarsi se la bontà del paese del

poveruomo bianco non dipendesse in misura considerevole dalle fatiche e dalle sofferenze dei negri: verso la metà del diciottesimo secolo in America vivevano circa 400.000 negri accanto a circa 1.850.000 bianchi e anche in mancanza di dati statistici attendibili possiamo star sicuri che la percentuale di estrema indigenza e di sofferenza era considerevolmente più alta che nei paesi del vecchio mondo. Di qui possiamo solo concludere che l'istituzione della schiavitù porta con sé un'oscurità ancor più nera dell'oscurità della povertà: lo schiavo, non l'uomo povero, era "completamente trascurato". Se quindi Jefferson, e in minor misura anche altri, si rendevano conto del crimine primordiale su cui si basava la struttura della società americana, se essi "tremavano al pensiero che Dio è giusto" (Jefferson), questo avveniva perché erano convinti che l'istituto della schiavitù fosse incompatibile con l'instaurazione della libertà, non perché fossero mossi dalla pietà o da un sentimento di solidarietà verso i loro simili. E questa indifferenza, per noi difficile da comprendere, non era tipica degli americani e non può essere addebitata né a una particolare durezza di cuore né a interessi di classe. Infatti nel diciottesimo secolo i viaggiatori europei che si recavano in America e che nel loro paese erano mossi a compassione dallo spettacolo della miseria non reagivano diversamente. Anch'essi pensavano che la differenza specifica fra l'America e l'Europa stava "nell'assenza di quello stato abietto che condanna [una parte della razza umana] all'ignoranza e alla povertà"¹⁴. Per gli europei la schiavitù non faceva parte della questione sociale, come non ne faceva parte per gli americani: per cui la questione sociale, sia che fosse veramente assente o soltanto nascosta nel buio, era inesistente a tutti i fini pratici, e con essa mancava la passione più potente, e forse la più devastatrice che abbia mai motivato i rivoluzionari: la passione della compassione.

Per evitare malintesi, diremo subito che la questione sociale di cui qui ci occupiamo a causa del suo ruolo nella rivoluzione non

¹⁴ Citato da D. ECHEVEERIA, *Mirage in the West; A History of the French Inlage of American Society to 1815*, Princeton 1957, p. 152.

deve essere identificata con la mancanza di eguali possibilità di partenza, o con il problema dello status sociale, che in questi ultimi decenni sono divenuti il tema centrale delle scienze sociali. La caccia allo status sociale è abbastanza comune in certi strati della nostra società, ma era del tutto sconosciuta nella società del diciottesimo e diciannovesimo secolo e nessun rivoluzionario ha mai pensato che fosse suo compito farla conoscere all'umanità o insegnare ai diseredati le regole del gioco. Quanto fossero estranee queste categorie dei nostri giorni alle menti dei fondatori della repubblica si può forse vedere meglio nel loro atteggiamento nei confronti della questione dell'istruzione, che fu per loro di grande importanza: ma non nel senso di consentire a ogni cittadino di salire nella scala sociale, bensì solo perché il benessere del paese e il buon funzionamento delle sue istituzioni politiche dipendevano dall'istruzione di tutti i cittadini. Essi chiedevano che "ogni cittadino ricevesse un'istruzione adeguata alla condizione e agli scopi della sua vita": il che significava che ai fini dell'istruzione i cittadini "fossero divisi in due classi — i lavoratori e i colti", poiché sarebbe stato "utile per promuovere la pubblica felicità che quegli individui, cui la natura ha elargito genio e virtù, fossero resi [...] capaci di salvaguardare il sacro deposito dei diritti e delle libertà dei loro concittadini [...] senza riguardo alla ricchezza, alla nascita o ad altre condizioni e circostanze accidentali"¹⁵. Mancava evidentemente da queste considerazioni persino l'interesse dei liberali del diciannovesimo secolo per il diritto dell'individuo al pieno sviluppo di tutte le sue potenziali capacità, così come era assente la loro speciale sensibilità per l'ingiustizia insita nella frustrazione del talento, strettamente connessa con la loro venerazione per il genio: senza contare il concetto, caratteristico dei nostri giorni, che ognuno ha il diritto di migliorare la propria condizione sociale, e quindi di ricevere un'istruzione, non perché abbia particolari talenti, ma perché la società ha il dovere di fornirgli

¹⁵ Si veda T. JEFFERSON, *A Bill for the More General Diffusion of Knowledge* del 1779 e *Pian for an Educational System* del 1814, in *The Complete Jefferson*, a cura di Saul K. PADOVER, New York 1943, pp. 1048 e 1065.

i mezzi con cui sviluppare le proprie capacità e quindi migliorare la propria condizione sociale.

Sono ben note le concezioni realistiche dei Padri Fondatori riguardo alle deficienze della natura umana: ma le nuovissime idee dei cultori di scienze sociali, i quali ritengono che i membri delle classi inferiori della società abbiano, per così dire, il diritto di covare rancore, bramosia e invidia, li avrebbero lasciati stupefatti: non solo perché erano convinti che l'invidia e il rancore sono vizi, ovunque si trovino, ma forse anche perché proprio il loro senso realistico gli avrebbe suggerito che tali vizi sono molto più frequenti nei ceti sociali superiori che non in quelli inferiori¹⁶. La mobilità sociale naturalmente era relativamente alta anche nell'America del diciottesimo secolo, ma non fu promossa dalla rivoluzione; e se la rivoluzione francese aprì le vie del successo a molti uomini di talento, e in modo clamoroso, questo avvenne solo dopo il Direttorio e dopo Napoleone, quando la posta in gioco non era più la libertà e la fondazione della repubblica, ma era la liquidazione della rivoluzione e l'ascesa della borghesia. Nel nostro contesto, ciò che ci interessa è che solo la condizione di povertà può suscitare compassione, non le frustrazioni individuali o le ambizioni sociali. E ora dobbiamo occuparci proprio del ruolo della compassione nelle rivoluzioni, ossia in tutte le rivoluzioni tranne che in quella americana.

3

Distogliere gli occhi dalla miseria e dall'infelicità della gran massa dell'umanità non era possibile nella Parigi del diciottesimo secolo o nella Londra del diciannovesimo, dove Marx e Engels

¹⁶ Per esempio, un recente studio delle opinioni sull'eguaglianza di appartenenti alla classe operaia, condotto da Robert E. LANE — *The Fears of Equality*, "American Political Science Review", voi. 53, marzo 1959 — giudica la mancanza di risentimento da parte degli operai come "paura dell'eguaglianza", la loro convinzione che i ricchi non siano più felici dell'altra gente come un tentativo di "padroneggiare un'invidia illegittima che li rode", il loro rifiuto di respingere gli amici se si arricchiscono come mancanza di "sicurezza" ecc. Il "breve saggio tende a trasformare ogni virtù in un vizio nascosto — un vero *tour de force* nell'arte di scovare secondi fini non esistenti.

dovevano meditare le lezioni della rivoluzione francese, come del resto non lo sarebbe oggi in alcuni paesi europei, nella maggior parte di quelli latino-americani e in quasi tutti quelli asiatici e africani. Senza dubbio gli uomini della rivoluzione francese erano stati ispirati dall'odio per la tirannide e si erano sollevati in rivolta contro l'oppressione non diversamente dagli uomini che, nelle parole piene di ammirazione di Daniel Webster, "andarono in guerra per un preambolo" e "combattono sette anni per una dichiarazione". Essi avevano affermato i diritti del popolo contro la tirannide e l'oppressione, non contro lo sfruttamento e la povertà: quel popolo dal cui consenso — secondo l'antico diritto romano, alla cui scuola lo spirito rivoluzionario si era nutrito e educato — ogni potere deve derivare la propria legittimità. Dal momento che essi stessi erano del tutto privi di qualsiasi potere politico, e quindi si trovavano fra gli oppressi, sentivano di appartenere al popolo e non avevano bisogno di proclamare la loro solidarietà con esso. Se ne diventavano i portavoce, non era nel senso che facessero qualche cosa per il popolo, fosse per amore degli uomini o per amore del potere: parlavano e agivano come suoi rappresentanti in una causa comune. Tuttavia, ciò che rimase pienamente vero per i tredici anni della rivoluzione americana si rivelò ben presto una pura e semplice finzione nel corso della rivoluzione francese.

In Francia la caduta della monarchia non cambiò il rapporto fra governanti e governati, fra il governo e la nazione, e nessun cambiamento di governo parve in grado di sanare la frattura che li divideva. I governi rivoluzionari, non dissimili in questo dai loro predecessori, non erano né del popolo né eletti dal popolo: tutt'al più erano per il popolo, al peggio erano "un'usurpazione di potere sovrano" da parte di rappresentanti autonominatisi che si erano posti "in assoluta indipendenza rispetto alla nazione"¹⁷. Il guaio era che la differenza principale fra la nazione e i suoi rappresentanti di tutte le fazioni aveva ben poco a che fare con "virtù e genio", come avevano sperato Robespierre e altri, ma stava esclu-

¹⁷ ROBESPIERRE, *Oeuvres complètes*, a cura di G. Laurent, Parigi 1939, voi. IV; *Le Défenseur de la Constitution* (1792), n. 11, p. 328.

sivamente nella clamorosa differenza di condizioni sociali che emerse solo dopo la fine della rivoluzione. La verità inesorabile era che la liberazione dalla tirannide aveva dato la libertà solo ai pochi e poteva difficilmente esser sentita dai molti che restavano schiacciati dal peso della loro miseria. Questi dovevano venir liberati una seconda volta: e in confronto a questa liberazione dal giogo della necessità, la liberazione originale dalla tirannide dovette apparire come un gioco da bambini. Inoltre, in questa liberazione, gli uomini della rivoluzione e il popolo ch'essi rappresentavano non erano più uniti da legami oggettivi in una causa comune: era necessario da parte dei rappresentanti uno sforzo speciale, uno sforzo di solidarizzazione che Robespierre chiamava virtù, e questa virtù non era la virtù romana, non mirava alla *res publica* e non aveva nulla a che fare con la libertà. Virtù significava avere a cuore il benessere del popolo, identificare la propria volontà con la volontà del popolo — *il faut une volonté UNE* — e questo sforzo era diretto in primo luogo a ottenere la felicità dei molti. Dopo la caduta della Gironda, non fu più la libertà, ma la felicità che divenne "la nuova idea in Europa" (Saint-Just).

La parola *le peuple* è la parola chiave per comprendere sotto qualsiasi aspetto la rivoluzione francese: e le sue connotazioni erano determinate da coloro che si vedevano davanti agli occhi lo spettacolo delle sofferenze del popolo, sofferenze che essi stessi non dividevano. Per la prima volta la parola designava qualcosa d'altro, oltre a quelli che non partecipavano al governo, non i cittadini ma il basso popolo¹⁴. La definizione stessa della parola era nata dalla compassione e il vocabolo divenne l'equivalente di sfortuna e infelicità — *le peuple, les malheureux m'applaudissent*, come soleva dire Robespierre; *le peuple toujours malheureux*, come si esprimeva persino Sieyès, una delle figure meno sentimentali e più lucide della rivoluzione. Nello stesso tempo la

¹⁴ *Le peuple* equivaleva al *menu o petit peuple*, e comprendeva "piccoli commercianti, droghieri, artigiani, operai, impiegati, commessi, domestici, braccianti, *Lumpenproletariern*, ma anche artisti poveri, attori, scrittori squattrinati". Si veda Walter MAKKOV, "Ober das Ende der Pariser Sansculottenbewegung, in *Beiträge zum neuen Geschichtsbild, zum 60. Geburtstag von Alfred Meusel*, Berlino 1956.

legittimazione personale di quelli che rappresentavano il popolo, ed erano convinti che ogni potere legittimo doveva derivare dal popolo, poteva stare solo in *ce zèle compatissant*, in "quell'impulso imperioso che ci attrae verso *les hommes faibles*"¹⁹, insomma nella capacità di soffrire insieme alla "immensa classe dei poveri", accompagnata dalla volontà di sollevare la compassione al livello di suprema passione politica e di altissima virtù politica.

Dal punto di vista storico, la compassione divenne la forza motrice dei rivoluzionari solo dopo che i girondini non erano riusciti a promulgare una costituzione e a instaurare un governo repubblicano. La rivoluzione era giunta a una svolta quando i giacobini sotto la guida di Robespierre si impadronirono del potere, non perché fossero più radicali ma perché non condividevano la preoccupazione dei girondini per le forme di governo, perché credevano nel popolo piuttosto che nella repubblica e "avevano fede nella naturale bontà di una classe" piuttosto che nelle istituzioni e nelle costituzioni: "Con la nuova costituzione", insisteva Robespierre, "le leggi si dovrebbero promulgare 'nel nome del popolo francese' invece che 'della repubblica francese'"²⁰.

Questo spostamento di accento era provocato non da una qualsiasi teoria ma dal corso della rivoluzione. È ovvio tuttavia che in queste circostanze la vecchia teoria, che insisteva sul consenso popolare come requisito necessario per un governo legittimo, non era più adeguata ai tempi; e al senno di poi appare cosa naturalissima che la *vglonté generale* di Rousseau sostituisse la vecchia nozione di consenso"~che7 secondò la teoria di Rousseau, poteva risultare come la *volontà de tous*²¹. Quest'ultima, la volontà di tutti, o consenso, non solo non era abbastanza dinamica e rivoluzionaria per costruire un nuovo stato o per instaurare un governo, ma ovviamente presupponeva l'esistenza stessa di un governo e poteva quindi esser considerata sufficiente solo per particolari de-

¹⁹ ROBESPIERRE, in *Adresse aux Francois* del luglio 1791, citato da J. M. THOMPSON, *op. cit.*, p. 176.

²⁰ *Ibidem*, p. 365, e discorso alla Convenzione nazionale del febbraio 1794.

²¹ Si veda *Du contrat social* (1762), libro II, cap. 3 (trad. it., *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino 1973).

cisioni e per la soluzione di quei problemi che possono sorgere all'interno di una data compagine statale. Queste considerazioni formalistiche, tuttavia, sono di importanza secondaria. Era di maggior rilievo il fatto che la parola stessa "consenso", con i suoi significati impliciti di scelta deliberata e meditata opinione, fu sostituita dalla parola "volontà", che sostanzialmente esclude ogni processo di scambi d'opinione e ogni eventuale tentativo di conciliare opinioni diverse. La volontà, se deve agire, deve essere una e indivisibile, "una volontà divisa sarebbe inconcepibile"; non v'è mediazione possibile fra volontà diverse, come esiste invece fra diverse opinioni. Lo spostamento dalla repubblica al popolo significava che la durevole unità del futuro stato era garantita non dalle istituzioni secolari che questo popolo poteva avere, ma dalla volontà del popolo stesso. La qualità principale di questa volontà popolare come *volontà generale* era la sua unanimità, e quando Robespierre si riferiva costantemente alla "opinione pubblica" intendeva con essa l'unanimità della volontà generale: non pensava a un'opinione sulla quale molti pubblicamente si accordassero.

Questa durevole unità di un popolo ispirato da una sola volontà non deve essere erroneamente intesa come stabilità. Rousseau prendeva questa sua metafora di una volontà generale abbastanza sul serio e abbastanza alla lettera da concepire la nazione come un corpo mosso da una sola volontà, come un individuo, il quale può anche cambiar direzione in qualsiasi momento senza perdere la propria identità. Era precisamente in questo senso che Robespierre pretendeva: "Il faut une volonté *UNE* [...] il faut qu'elle soit républicaine ou royaliste". Perciò Rousseau sosteneva che sarebbe "assurdo per la volontà vincolarsi per il futuro", anticipando così la perniciosa instabilità e inattendibilità dei governi rivoluzionari, e insieme giustificando l'antica pericolosa convinzione dello stato nazionale che i trattati sono vincolanti solo finché servono al cosiddetto interesse nazionale. Questa nozione della *raison di stato* è più vecchia della rivoluzione francese, per la semplice ragione che il concetto di volontà una, che presiede ai destini

²² *Ibidem*, libro II, cap. I.

della nazione come tutto unico e ne rappresenta gli interessi, era l'interpretazione corrente del ruolo nazionale che doveva essere svolto da un monarca illuminato, ruolo che la rivoluzione aveva abolito. Il problema era in realtà come "portare venticinque milioni di francesi, che non avevano mai conosciuto né immaginato altra legge che la volontà del re, a stringersi intorno a una qualsiasi libera costituzione", come ebbe a osservare una volta John Adams. Di conseguenza, il vero fascino della teoria di Rousseau per gli uomini della rivoluzione francese era che egli aveva evidentemente trovato un mezzo assai ingegnoso per porre una moltitudine al posto di una singola persona; infatti la sua volontà generale era nulla più e nulla meno di ciò che cementava i molti in una sola unità.

Per questa sua costruzione di un'unità dalle mille teste Rousseau si basava su un esempio ingannevolmente semplice e plausibile. Si ispirava alla comune esperienza che due interessi in conflitto si alleano immediatamente quando si trovano di fronte a un terzo egualmente nemico di entrambi. Dal punto di vista politico egli presupponeva l'esistenza e contava sul potere unificante del comune nemico nazionale. Solo in presenza del nemico si può realizzare una cosa come *la nation une et indivisible*, l'ideale del nazionalismo francese e di tutti gli altri nazionalismi. Quindi l'unità nazionale si può affermare solo nel campo della politica estera, in circostanze di ostilità almeno potenziale. Questa conclusione è stata uno dei ferri del mestiere, anche se raramente lo si è ammesso, di tutta la politica nazionale del diciannovesimo e ventesimo secolo: ed è quindi, ovviamente, una conseguenza della teoria della volontà generale che era già ben nota a Saint-Just: solo la politica estera, egli insisteva, può essere propriamente chiamata "politica", mentre i rapporti umani come tali costituiscono "il sociale" ("*Seules les affaires étrangères relevaient de la 'politique', tandis que les rapports humains formaient 'le social'*"²³).

Rousseau stesso tuttavia era andato un passo più avanti. Egli si proponeva di scoprire all'interno della nazione stessa un prin-

²³ Albert OLLIVIER, *Saint-Just et la force des choses*, Parigi 1954, p. 203.

cipio unificante valido anche per la politica interna. Così, il problema era come scoprire un nemico comune al di fuori dell'ambito della politica estera; e la soluzione fu che un tale nemico esisteva nel petto stesso di ogni cittadino, ossia nella sua particolare volontà e nel suo interesse particolare; la questione era che questo nemico particolare nascosto poteva salire al rango di nemico comune, unificando così la nazione dall'interno: bastava sommare tutte le volontà e gli interessi particolari. Il nemico comune all'interno di una nazione è la somma totale degli interessi particolari di tutti i cittadini. "L'accordo di due interessi particolari", dice Rousseau citando il marchese d'Argenson, "è formato dalla loro opposizione a un terzo'. [Argenson] avrebbe potuto aggiungere che l'accordo di tutti gli interessi si forma, in opposizione a quello di ciascuno. Se non ci fossero interessi diversi, l'interesse comune sarebbe ben poco sentito, poiché non incontrerebbe nessun ostacolo: tutto andrebbe per il suo giusto verso e la politica cesserebbe di essere un'arte" (corsivo mio)²⁴.

Il lettore ha probabilmente notato la curiosa equazione di volontà e interesse su cui si basa l'intera costruzione della teoria politica di Rousseau. In tutto il *Contratto sociale* egli usa i due termini come sinonimi, presumendo tacitamente che la volontà sia una specie di articolazione automatica dell'interesse. Quindi? la volontà generale è l'articolazione di un interesse generale, l'interesse del popolo o della nazione nel suo insieme; e poiché questo interesse, o volontà, è generale, la sua stessa esistenza dipende dal suo opporsi a ciascun interesse o volontà particolare. Nella costruzione di Rousseau non è necessario che la nazione aspetti la minaccia di un nemico alle sue frontiere per levarsi "come un sol uomo" e realizzare *l'union sacrée*: l'unità della nazione è garan-

²⁴ Questa affermazione contiene la chiave per comprendere il concetto di volontà generale in Rousseau. Il fatto che compaia soltanto in una nota a pie di pagina (*op. cit.*, II, 3) dimostra semplicemente che l'esperienza concreta da cui Rousseau traeva la sua teoria era divenuta per lui così naturale ch'egli non pensava neppure che valesse la pena di parlarne. Per questa difficoltà, invero abbastanza comune nell'interpretazione delle opere teoretiche, è assai alluminante il retroterra empirico, e semplicissimo, che sta alla base del complicato concetto di volontà generale, poiché nella teoria politica ben pochi concetti sono stati circondati da così ingannevole aureola di insensate banalità.

tita fintantoché ogni cittadino porta dentro di sé sia il nemico comune, sia l'interesse generale che il nemico comune produce: perché il nemico comune è l'interesse particolare o la particolare volontà di ogni uomo. Soltanto se ogni singolo uomo insorge contro se stesso nella propria particolarità, sarà in grado di suscitare dentro di sé il proprio antagonista, la volontà generale²⁵ così un vero cittadino dello stato nazionale. Perché "se s'abolgono a tutte le volontà [particolari] i più e i meno che si eliminano a vicenda, la volontà generale resta la somma delle differenze". Per divenire parte integrante della compagine politica della nazione, ogni cittadino deve levarsi e restare in costante ribellione contro se stesso.

Senza dubbio nessuno statista ha seguito Rousseau fino a questo estremo logico e, mentre i comuni concetti nazionalistici di cittadinanza dipendono in larga misura dalla presenza di un comune nemico straniero, non troviamo da nessuna parte la nozione che il nemico comune risieda nel cuore di ciascuno. Le cose stanno tuttavia diversamente per quel che riguarda i rivoluzionari e la tradizione della rivoluzione. Non solo nella rivoluzione francese, ma in tutte le rivoluzioni ispirate dal suo esempio, l'interesse comune apparve sotto forma di nemico comune; e la teoria del terrore, da Robespierre a Lenin e Stalin, presuppone che l'interesse di tutti debba automaticamente, e permanentemente, essere ostile all'interesse particolare del cittadino²⁵. Si è spesso colpiti dalla caratteristica abnegazione dei rivoluzionari, che non dovrebbe venire confusa con l'idealismo o l'eroismo. In realtà da allora in poi la virtù è stata identificata con l'abnegazione. Robespierre predicava una virtù che era mutuata da Rousseau: e questa è l'equazione

²⁵ L'espressione classica di questa versione rivoluzionaria della virtù repubblicana si può trovare nella teoria di Robespierre sulla magistratura e la rappresentanza popolare, che egli stesso riassume così: "Pour aimer la justice et l'égalité le peuple n'a pas besoin d'une grande vertu; il lui suffit de s'aimer lui-même. Mais le magistrat est obligé d'immoler son intérêt à l'intérêt du peuple, et l'orgueil du pouvoir à l'égalité [...] Il faut donc que le corps représentatif commence par soumettre dans son sein toutes les passions privées à la passion générale du bien public..." (Discorso alla Convenzione nazionale, 5 febbraio 1794; si veda *Oeuvres*, a cura di Laponneraye, voi. III, p. 548).

che ha impresso, per così dire, il suo marchio indelebile sul rivoluzionario e sulla sua intima convinzione che il valore di una politica possa essere verificato in base al grado in cui si oppone a tutti gli interessi particolari e il valore di un uomo possa essere giudicato dal grado in cui egli agisce contro il proprio interesse e contro la propria volontà.

Quali che siano teoricamente le spiegazioni e le conseguenze delle dottrine di Rousseau, il fatto è che le esperienze pratiche che sono alla base dell'abnegazione di Rousseau e del "terrore della virtù" di Robespierre non si possono capire a fondo se non si tiene conto del ruolo cruciale che la compassione svolse nella mente e nel cuore degli uomini che prepararono la rivoluzione francese e di quelli che operarono durante il suo corso. Per Robespierre era ovvio che l'unica forza che poteva e doveva unificare le diverse classi della società per farne una sola nazione era la compassione di quelli che non soffrivano per quelli che erano *malheureux*, delle classi alte per il basso popolo. La bontà dell'uomo in uno stato di natura era divenuta assiomatica per Rousseau dal momento che egli riteneva che la compassione fosse la reazione umana più naturale alle sofferenze degli altri e perciò la vera base di ogni autentico rapporto umano "naturale". Non che Rousseau, e del resto neanche Robespierre, avesse mai sperimentato la bontà innata dell'uomo naturale al di fuori della società: entrambi ne deducevano l'esistenza dalla corruzione della società, press'a poco come uno che conosca bene le mele marce può rendersi conto del marchio presumendo l'esistenza originale delle mele sane. Ciò ch'essi conoscevano dalla loro esperienza interiore era l'eterno gioco fra ragione e passioni da una parte, e dall'altra il dialogo interiore del pensiero in cui l'uomo conversa con se stesso. E poiché essi identificavano il pensiero con la ragione, concludevano che la ragione ostacolava sia la passione sia la compassione, poiché "rivolge la mente dell'uomo su se stessa e lo separa da ogni cosa che potrebbe disturbarlo o affliggerlo". La ragione rende l'uomo egoista: impedisce alla natura "di identificarsi con l'infelice che soffre" o, per dirla con le parole di Saint-Just, "Il faut ramener toutes les défi-

nitions à la conscience: l'esprit est un sophiste qui conduit toutes les vertus à l'échafaud"²⁶.

Noi siamo talmente abituati ad attribuire la ribellione contro la ragione al primo romanticismo del diciannovesimo secolo, e a concepire invece il diciottesimo secolo in termini di razionalismo "illuminato", col Tempio della Ragione come suo simbolo grottesco, che tendiamo a trascurare o sottovalutare la forza di queste prime voci che si levano in difesa della passione, del cuore, dell'anima, specialmente dell'anima lacerata, *l'âme déchirée* di Rousseau. È come se Rousseau, nella sua ribellione contro la ragione, avesse posto l'anima lacerata, divisa in due, in luogo del due-in-uno che si manifesta in quel tacito dialogo della mente con se stessa che noi chiamiamo "pensare". E poiché il due-in-uno dell'anima è un conflitto, e non un dialogo, genera passione nel suo duplice senso di intensa sofferenza e intenso ardore. È questa capacità di sofferenza che Rousseau esaltava contro l'egoismo della società da una parte, contro l'indisturbata solitudine della mente, impegnata nel dialogo con se stessa, dall'altra. E a questa sua esaltazione della sofferenza, più che a qualsiasi altra parte delle sue dottrine, Rousseau deve appunto la sua enorme influenza, più intensa di qualsiasi altra, sulla mente degli uomini che erano destinati a fare la rivoluzione e che si trovarono di fronte alle strazianti sofferenze dei poveri, a cui per la prima volta nella storia essi avevano aperto l'ingresso alla vita pubblica e al suo splendore. Quel che contava, in questo grande sforzo di generale solidarietà umana, era l'abnegazione, la capacità di immergersi nelle sofferenze degli altri, piuttosto che la bontà attiva; e ciò che appariva estremamente odioso, e persino estremamente pericoloso, era l'egoismo, piuttosto che la malvagità. Questi uomini inoltre avevano esperienza del vizio assai più che del male: avevano visto i vizi dei ricchi e il loro incredibile egoismo e avevano concluso che la virtù dev'essere "l'appannaggio della sfortuna e il patrimonio" dei poveri. Avevano osservato come "gli incanti del piacere fossero accompagnati dal de-

²⁶ Per Rousseau, si veda *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1755) (trad. it., *Origine della disuguaglianza*, Feltrinelli, Milano 1972). Saint-Just è citato da Albert OLLIVIER, *op. cit.*, p. 19.

litro"; e ne avevano concluso che i tormenti della miseria dovevano generare la bontà²⁷. Il potere magico della compassione era che essa apriva il cuore degli infelici all'infelicità degli altri, e così stabiliva e rafforzava il legame "naturale" fra gli uomini, quel legame che solo i ricchi avevano perduto. Dove terminavano la passione, la capacità di soffrire, e la compassione, la capacità di soffrire con gli altri, là cominciava il vizio. L'egoismo era una specie di depravazione "naturale". Se Rousseau aveva introdotto la compassione nella teoria politica, Robespierre la portò sulla pubblica piazza con tutta la veemenza della sua grande oratoria rivoluzionaria.

Era forse inevitabile che il problema del bene e del male, del loro impatto sul corso dei destini umani, nella sua vigorosa e schietta semplicità assillasse gli animi degli uomini nel momento in cui stavano affermando o riaffermando la dignità umana senza alcun ricorso alla religione istituzionalizzata. Ma le profondità di questo problema non potevano essere scandagliate da coloro che erroneamente prendevano per bontà la naturale "innata ripugnanza dell'uomo a veder soffrire i suoi simili" (Rousseau) e pensavano che l'egoismo e l'ipocrisia fossero la quintessenza della malvagità. Cosa ancora più importante, la sconcertante questione del bene e del male non poteva neppure porsi, almeno non nel quadro delle tradizioni occidentali, senza tener conto dell'unica esperienza completamente valida, completamente convincente che l'umanità occidentale avesse mai avuto dell'amore attivo della bontà come principio ispiratore di tutte le azioni, ossia senza tener conto della persona di Gesù di Nazareth. Questa considerazione emerse negli anni che seguirono la rivoluzione francese; e mentre né Rousseau né Robespierre erano stati capaci di affrontare i problemi che le dottrine del primo e le azioni del secondo avrebbero posto alle generazioni successive, è forse anche vero che senza di loro, e senza la rivoluzione francese, né Melville né Dostoevskij avreb-

²⁷ L'opera di R.R. PALMER, *Twelve Who Ruled: The Year of the Terror/ in the French Revolution*, Princeton 1941, da cui sono citate le parole di Robespierre (p. 265), insieme alla biografia di Thompson già ricordata, è lo studio più brillante e più coscienziosamente obiettivo su Robespierre e sugli uórnini della sua cerchia che la letteratura recente ci offra. Il libro di Palmer in particolare è un eccellente contributo alla discussione sulla natura del Terrore.

bero osato demistificare l'ormai consacrata trasformazione di Gesù di Nazareth in Cristo, restituendolo così al mondo degli uomini — l'uno in *Billy Budd*, l'altro nel *Grande Inquisitore* — e mostrare apertamente e concretamente, seppure naturalmente in forma poetica e metaforica, in quale tragica impresa autolesionistica gli uomini della rivoluzione francese si fossero imbarcati quasi senza saperlo. Se vogliamo comprendere che cosa possa significare la bontà assoluta per il corso delle vicende umane (in quanto distinte dalle vicende divine), è meglio forse che ci rivolgiamo ai poeti; e si può farlo facilmente, purché si ricordi che "il poeta non fa che rappresentare in versi quelle esaltazioni del sentimento che una natura come quella di Nelson, quando gli sia data l'occasione, traduce in azioni" (Melville). Almeno da loro possiamo apprendere che la bontà assoluta spesso non è meno pericolosa della malvagità assoluta: che non consiste nell'abnegazione, perché senza dubbio il Grande Inquisitore ne dà abbastanza prova, e che è al di là della virtù, anche della virtù del capitano Vere. Né Rousseau né Robespierre riuscirono a immaginare una bontà che fosse al di là della virtù, come non riuscirono a immaginare che la malvagità totale "non ha nulla in sé di sordido o sensuale" (Melville), che potesse esistere la malvagità al di là del vizio.

Che gli uomini della rivoluzione francese fossero incapaci di pensare in questi termini, e quindi non giungessero mai al nocciolo del problema che le loro stesse azioni avevano prospettato, è oggi ormai generalmente riconosciuto. Ovviamente, essi conoscevano tutt'al più i principi che ispiravano le loro azioni, ma non potevano conoscere il significato profondo degli sviluppi storici che dalle loro azioni alla fine dovevano risultare. Melville e Dostoevskij, in ogni caso, anche se non fossero stati i grandi scrittori e pensatori che in realtà furono, certo erano in una posizione assai migliore per capire come stavano le cose. Specialmente Melville, poiché poteva attingere a un patrimonio assai più ricco di esperienza politica che non Dostoevskij, sapeva come rispondere direttamente agli uomini della rivoluzione francese e alla loro affermazione che l'uomo è buono nello stato di natura e diviene malvagio nella società. Questo egli fece in *Billy Budd*, dove sembra che dica:

supponiamo che voi abbiate ragione e che il vostro "uomo naturale", nato al di fuori dei ranghi della società, un "trovatello" dotato di nient'altro che di una innocenza e bontà di selvaggio, possa tornare a camminare su questa terra — perché certamente sarebbe un ritorno, una seconda venuta; voi certo ricordate che questo è già avvenuto in passato; non potete aver dimenticato la vicenda che divenne la leggenda di fondazione della civiltà cristiana. Ma nel caso che lo abbiate dimenticato, lasciate che vi ripeta la storia nel contesto delle vostre stesse circostanze e addirittura con la vostra stessa terminologia.

Compassione e bontà possono essere fenomeni correlati, ma non sono la stessa cosa. La compassione ha una parte, e anche una parte importante, in *Billy Budd*: ma il suo tema centrale riguarda la bontà al di là della virtù e il male al di là del vizio, e la trama del racconto consiste nel porre le due cose a confronto. La bontà al di là della virtù è bontà naturale e la malvagità al di là del vizio è "una depravazione secondo natura", che "non ha nulla di sordido o sensuale". Entrambe sono al di fuori della società e i due uomini che le incarnano vengono, in termini sociali, dal nulla. Non solo Billy Budd è un trovatello: Claggart, il suo antagonista, è anch'egli un uomo di origine ignota. Nel loro stesso scontro non vi è nulla di tragico: la bontà naturale, benché "balbetti" e non riesca a farsi sentire né capire, è più forte della malvagità perché la malvagità è una depravazione della natura e la natura "naturale" è più forte della natura depravata e pervertita. La grandezza di questa parte del racconto sta nel fatto che la bontà, poiché è parte della "natura", non opera mitemente ma si impone con energia e addirittura con violenza, in modo da convincerci: solo l'atto violento con cui Billy Budd stende morto l'uomo che aveva testimoniato il falso contro di lui è adeguato al caso, poiché elimina la "depravazione" della natura. Questa tuttavia non è la fine ma l'inizio della storia. La storia si sviluppa dopo che la "natura" ha avuto il suo corso, col risultato che il malvagio è morto e il buono ha vinto. Il guaio ora è che il buono, avendo incontrato il male, è divenuto anch'egli un delinquente, e questo anche se **siamo** convinti che Billy Budd non ha perduto la sua innocenza, che è rima-

sto viri "angelo di Dio". È a questo punto che la "virtù", nella persona del capitano Vere, viene introdotta nel conflitto fra il bene assoluto e il male assoluto: e qui comincia la tragedia. La virtù — che forse è qualcosa di meno della bontà ma è la sola capace "di incarnarsi in istituzioni durature" — deve prevalere, anche a spese dell'uomo buono; l'innocenza assoluta, naturale, dal momento che può operare soltanto con la violenza, è "in guerra con la pace del mondo e col vero benessere dell'umanità", sicché alla fine la virtù interviene non per prevenire i crimini del male ma per punire la violenza dell'innocenza assoluta. Claggart era "colpito da un angelo di Dio! Eppure l'angelo deve essere impiccato!". La tragedia è che la legge è fatta per gli uomini, non per gli angeli né per i diavoli. Le leggi e le "istituzioni durature" crollano non solo per l'attacco del male elementare ma anche sotto l'impatto dell'innocenza assoluta. La legge, muovendosi fra il crimine e la virtù, non può riconoscere che cosa ci sia al di là; e mentre non ha alcun mezzo per punire il male elementare, non può fare a meno di punire la bontà elementare, anche se l'uomo virtuoso, il capitano Vere, riconosce che solo la violenza di questa bontà è adeguata alla depravata potenza del male. L'assoluto — e per Melville un elemento assoluto era incorporato nei Diritti dell'uomo — porta rovina a tutti quando viene introdotto nel campo politico.

Abbiamo già osservato che la passione della compassione era stranamente assente dalle menti e dai cuori degli uomini che furono artefici della rivoluzione americana. Chi potrebbe dubitare che John Adams non avesse ragione quando scriveva: "L'invidia e il rancore della moltitudine contro i ricchi sono universali e sono tenuti a freno solo dalla paura o dalla necessità. Un pezzente non potrà mai capire la ragione per cui un altro se ne va in carrozza mentre lui non ha pane"³¹; e nessuno peraltro che conosca la miseria può non essere urtato dalla caratteristica freddezza e dalla indifferente "obiettività" del suo giudizio. Melville, proprio perché era americano, sapeva come ribattere al postulato teorico de-

³¹ Citato da Zoltan HARASZTI, *John Adams and the Prophets of Progress*, Harvard 1952, p. 205.

gli uomini della rivoluzione francese — che l'uomo è buono per natura — meglio di quanto capisse il cruciale appassionato interesse che stava dietro le loro teorie, l'interesse per la moltitudine sofferente. L'invidia in *Billy Budd*, ed è questo uno dei suoi aspetti più caratteristici, non è invidia del povero per il ricco, ma della "natura depravata" per l'onestà naturale — è Claggart che è invidioso di Billy Budd — e la compassione non è la sofferenza di chi è risparmiato dalla sventura per chi è ferito nella propria carne: al contrario, è Billy Budd, la vittima, che sente compassione per il capitano Vere, per l'uomo che lo manda a morte.

Il classico racconto dell'altro lato, del lato non teoretico della rivoluzione francese, il racconto delle motivazioni che stanno dietro le parole e le azioni dei suoi artefici principali, è *Il grande Inquisitore*, in cui Dostoevskij contrappone la muta compassione di Gesù all'eloquente pietà dell'Inquisitore. Infatti la compassione, ossia l'esser colpiti dalle sofferenze di qualcun altro come se fossero contagiose, e la pietà, ossia esser dispiaciuto senza esser ferito nella propria carne, non solo non sono la stessa cosa, ma possono anche essere del tutto estranee l'una all'altra. La compassione, per sua stessa natura, non può essere suscitata dalle sofferenze di un'intera classe o di un intero popolo, per non dir poi di tutta l'umanità. Non può estendersi al di là delle sofferenze di una singola persona e restare egualmente ciò che si presume che sia, un patire insieme. La sua forza dipende dalla forza della passione stessa, che, a differenza della ragione, può investire solo il particolare, ma non ha alcuna nozione del generale né alcuna capacità di generalizzazione. La colpa del Grande Inquisitore era che egli, come Robespierre, era "attirato verso *les hommes faibles*", non solo perché tale attrazione era indistinguibile dalla brama di potere, ma anche perché egli aveva spersonalizzato i sofferenti, li aveva conglobati in un'entità astratta, un'unica umanità sofferente. La grandezza del racconto, a parte le sue implicazioni teologiche, sta nel fatto che ci fa sentire quanto suonino false le altisonanti frasi idealistiche della più squisita pietà nel momento in-cui sono poste a confronto con la compassione.

Strettamente connesso con questa incapacità di generalizzare

è quello strano silenzio, o almeno quell'imbarazzo nei confronti delle parole che, in contrasto con l'eloquenza della virtù, sono la caratteristica della bontà, come sono anche la caratteristica della compassione in contrasto con la loquacità della pietà. Passione e compassione non sono del tutto mute, ma il loro linguaggio è fatto di gesti e di espressioni del viso piuttosto che di parole. Proprio perché ascolta il discorso del Grande Inquisitore con compassione, e non perché gli manchino gli argomenti, Gesù resta silenzioso, colpito quasi dalla sofferenza che sta dietro il facile fluire del grandioso monologo del suo avversario. L'intensa attenzione con cui lo ascolta trasforma il monologo in un dialogo, dialogo che tuttavia può terminare solo con un gesto, il gesto del bacio, e non con parole. Su questa stessa nota di compassione — questa volta la compassione dell'uomo condannato per la sofferenza sentita per lui dall'uomo che lo condanna — Billy Budd conclude la sua vita e, allo stesso modo, il suo commento alla sentenza del capitano, e il suo "Dio benedica il capitano Vere!" è certamente più vicino a un gesto che a un discorso. La compassione, qui non dissimile dall'amore, abolisce la distanza, l'intervallo che sempre esiste nei rapporti umani; e se la virtù sarà sempre pronta ad affermare che è meglio subire un'ingiustizia piuttosto che farla, la compassione va ancora oltre, affermando in completa e persino ingenua sincerità che è più facile soffrire che vedere soffrire gli altri.

Poiché la compassione abolisce la distanza, ossia quello spazio terreno fra gli uomini in cui si svolgono gli affari politici e si colloca l'intero campo delle vicende umane, essa resta irrilevante e senza conseguenze dal punto di vista politico. Secondo le parole di Melville, è incapace di stabilire "istituzioni durature". Il silenzio di Gesù nel *Grande Inquisitore* e il balbettare di Billy Budd significano la stessa cosa, ossia la loro incapacità (o non volontà) di ricorrere a una qualsiasi specie di eloquenza predicativa o argomentativa, in cui qualcuno parli *a* qualcun altro *di* qualche cosa che interessa entrambi perché *inter-est*, sta fra di loro. Questo interesse discorsivo e argomentativo per il mondo è interamente estraneo alla compassione, che è rivolta soltanto, e con appassionata intensità, verso il singolo uomo che soffre; la compassione

parla solo nella misura in cui deve rispondere direttamente ai suoni e ai gesti, ossia alle pure e semplici espressioni con cui la sofferenza diviene udibile e visibile nel mondo. Di solito, non è la compassione che si lancia nell'azione per cambiare le condizioni del mondo, al fine di alleviare le sofferenze umane: ma se lo fa, respinge i logori e noiosi processi della persuasione, del negoziato e del compromesso, che sono i processi della legge e della politica, e presta la sua voce agli stessi uomini che soffrono e che devono pretendere un'azione veloce e diretta, ossia l'azione per mezzo della violenza.

Anche qui è evidente la correlazione fra i fenomeni della bontà e della compassione. Perché la bontà che sta al di là della virtù, e quindi al di là della tentazione, e ignora i sofisticati ragionamenti con cui l'uomo si difende dalla tentazione e in questo stesso processo giunge a conoscere le vie della malvagità, è anche incapace di apprendere le arti del persuadere e dell'argomentare. La grande massima di tutta la giurisprudenza del mondo civile, che il compito di addurre le prove spetta sempre all'accusatore, scaturisce dalla consapevolezza che solo la colpa può essere inconfutabilmente provata. L'innocenza invece, in quanto è qualcosa di più della "non colpevolezza", non può essere dimostrata ma deve essere accettata con un atto di fede: e qui il guaio è che questa fede non può basarsi sulla parola data, che può essere una menzogna. Billy Budd avrebbe potuto parlare con la lingua degli angeli, e non per questo sarebbe riuscito a confutare le accuse del "male elementare" che gli stava di fronte: poteva solo alzare la mano e colpire a morte l'accusatore.

Chiaramente Melville ribalta il primordiale crimine leggendario — Caino uccide Abele — che ha avuto un peso così grande nella tradizione del nostro pensiero politico, ma questo ribaltamento non è arbitrario: deriva dal ribaltamento operato dagli uomini della rivoluzione francese del dogma del peccato originale, a cui essi avevano sostituito il postulato della bontà originale. Melville nella prefazione ci fornisce egli stesso il filo conduttore del suo racconto: come era possibile che dopo "aver eliminato i mali

ereditari del vecchio mondo [...] immediatamente la rivoluzione stessa divenisse artefice di male, ancora più oppressiva dei re?".

E risponde — il che in fondo ci stupisce, se consideriamo l'abitudine comune di identificare la bontà con la mitezza e la debolezza — che la bontà è forte, forse più forte ancora della malvagità, ma che ha in comune col "male elementare" l'elementare violenza insita in ogni forza, così dannosa a ogni forma di organizzazione politica. È come se dicesse: supponiamo che d'ora in avanti la chiave di volta della nostra vita politica sia che Abele ammazzò Caino. Non vedete che a questo atto di violenza seguirebbe la stessa catena di mali, solo che ora l'umanità non avrà nemmeno la consolazione di pensare che la violenza che deve chiamare crimine è veramente caratteristica solo degli uomini malvagi?

4

È molto dubbio che Rousseau scoprisse la compassione soffrendo con gli altri, ed è assai probabile che in questo, e in quasi tutti gli altri campi, egli fosse guidato dal senso di ribellione contro l'alta società, specialmente contro la sua clamorosa indifferenza per le sofferenze di quelli che la circondavano. Egli aveva fatto appello alle risorse del cuore contro l'indifferenza dei salotti e contro la "spietatezza" della ragione, che diceva "vedendo le infelicità altrui: andate in malora se volete, io sono a posto"²⁹. Eppure, poiché le condizioni degli altri commuovevano il suo cuore, egli finiva per interessarsi del proprio cuore piuttosto che delle sofferenze altrui e si incantava a osservarne gli umori e i capricci via via che li vedeva aprirsi in quella dolce luce dell'intimità che Rousseau fu uno dei primi a scoprire e che da allora cominciò a svolgere un ruolo decisivo nella formazione della sensibilità moderna. In questa sfera di intimità, la compassione divenne, per così dire, loquace, poiché insieme alle passioni e alle sofferenze finì per servire da stimolo alla vitalità delle emozioni recente-

²⁹ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, cit.

mente scoperte. La compassione, in altre parole, fu scoperta e intesa come un'emozione o un sentimento: e il sentimento che corrisponde alla passione della compassione è, naturalmente, la pietà.

La pietà può essere la perversione della compassione, ma la sua alternativa è la solidarietà. È per pietà che gli uomini sono "attratti verso *les hommes faibles*", ma è per solidarietà che stabiliscono deliberatamente, e per così dire spassionatamente, una comunità di interessi con gli oppressi e gli sfruttati. L'interesse comune sarebbe allora "la grandezza dell'uomo", o "l'onore della razza umana", o la dignità dell'uomo. La solidarietà infatti, in quanto partecipa della ragione, e quindi della capacità di generalizzazione, è in grado di comprendere concettualmente una moltitudine, non solo la moltitudine di una classe o di una nazione o di un popolo, ma proprio tutta l'umanità. Tale solidarietà, anche se può essere suscitata dalla sofferenza, non ne è tuttavia guidata, e comprende i forti e i ricchi non meno dei deboli e dei poveri; in confronto al sentimento della pietà può apparire fredda e astratta perché resta legata a delle "idee" — la grandezza, l'onore o la dignità — piuttosto che a un "amore" per gli uomini. La pietà, poiché non è ferita nella propria carne e mantiene la sua distanza sentimentale, può riuscire là dove la compassione fallirà sempre: può protendersi verso la moltitudine e quindi, come la solidarietà, arrivare alla massa degli uomini. Ma la pietà, a differenza della solidarietà, non guarda con occhio eguale la fortuna e la sfortuna, i forti e i deboli: senza la presenza della sfortuna la pietà non potrebbe esistere e quindi ha bisogno dell'esistenza degli infelici, allo stesso modo come la sete di potere ha bisogno dell'esistenza dei deboli. Inoltre, per il fatto di essere un sentimento, la pietà può venire fruita per se stessa, e questo porta quasi automaticamente a una glorificazione della sua causa, che è la sofferenza degli altri. Se guardiamo alla terminologia, la solidarietà è un principio che può ispirare e guidare l'azione, la compassione è una delle passioni, e la pietà è un sentimento. In Robespierre, comunque, la glorificazione dei poveri, l'elogio della sofferenza come fonte di virtù, erano sentimentali nel senso stretto del termine, e come tali abbastanza pericolosi, anche se non erano assolutamente, come

talvolta si è inclini a sospettare, un semplice pretesto per mascherare la brama di potere.

La pietà, vista come fonte di virtù, ha dimostrato di possedere un potenziale di crudeltà maggiore della crudeltà stessa. "Par pitie, par amour pour l'humanité, soyez inhumains!" — queste parole, prese quasi a caso da una petizione presentata da una delle sezioni della Comune di Parigi alla Convenzione nazionale, non sono né accidentali né estremiste: sono l'autentico linguaggio della pietà. E sono seguite da una razionalizzazione cruda ma molto precisa, e anche molto comune, della crudeltà della pietà: "Così l'abile e soccorrevole chirurgo col suo bisturi crudele e benefico recide l'arto cancrenoso per salvare il corpo del malato"³⁰. Inoltre i sentimenti, in quanto distinti dalla passione e dal principio, sono indefiniti e anche se Robespierre fosse stato motivato dalla passione della compassione, la sua compassione sarebbe divenuta pietà quand'egli la rivolse alla grande massa, dove non poteva più dirigerla verso una sofferenza specifica e concentrarla su persone particolari. Quella che forse era stata una passione genuina sfociò nell'indefinito di un'emozione che pareva rispondere fin troppo bene all'infinito soffrire della moltitudine nella sua schiacciante mole numerica. Nello stesso tempo egli perdeva la capacità di stabilire e mantenere rapporti con persone in quanto singoli individui: l'oceano della sofferenza che lo circondava e il mare turbolento delle emozioni che lo agitavano interiormente, e che erano orientate a ricevere quella sofferenza e a rispondervi, sommergevano ogni considerazione specifica, le considerazioni dell'amicizia quanto quelle della ragion di stato e dei principi. In queste situazioni, piuttosto che in qualche particolare deficienza di carattere, dobbiamo cercare le radici della sorprendente crudeltà di Robespierre, in cui si prefigurava la perfidia ancora maggiore che doveva svolgere un ruolo così mostruoso nella tradizione rivoluzionaria. Fin dai giorni della rivoluzione francese è stata proprio l'indefinitezza

³⁰ I documenti delle sezioni parigine, pubblicati ora per la prima volta in edizione bilingue (francese-tedesco) nell'opera citata alla nota 3, sono pieni di queste e analoghe formulazioni. Ho citato qui dal n. 57. In generale si potrebbe dire che quanto più l'oratore è assetato di sangue, tanto più è probabile che insista su *ces tendres affections de l'âme* — questi teneri affetti dell'anima.

dei loro sentimenti che ha reso i rivoluzionari così stranamente insensibili alla realtà in generale, e alla realtà delle singole persone in particolare, tanto che nulla li tratteneva dal rinunciare ai loro "principi", o al corso della storia, o alla causa della rivoluzione in quanto tale. Mentre questa insensibilità alla realtà, pur con tutta la sua carica emotiva, era già evidente nel comportamento dello stesso Rousseau, nella sua incredibile irresponsabilità e inattendibilità, divenne un fattore politico di enorme gravità solo con Robespierre, che lo introdusse nelle lotte di fazioni della rivoluzione³¹.

Dal punto di vista politico, si potrebbe dire che il male della virtù di Robespierre stava nel fatto che non accettava alcuna limitazione. Nel grande insegnamento di Montesquieu, che anche la virtù deve avere i suoi limiti, egli non avrebbe visto altro che la massima di un cuore freddo. Con la dubbia saggezza del senno di poi, per noi è facile renderci conto di quanto fosse più saggia la prudenza di Montesquieu/e riconoscere come la virtù ispirata dalla pietà di Robespierre fin dall'inizio del suo governo abbia stravolto la giustizia e calpestato le leggi³². Di fronte alle immense sofferenze dell'immensa maggioranza del popolo, l'imparzialità della giustizia e della legge, l'applicazione delle stesse norme a coloro che dormivano nei palazzi e a coloro che dormivano sotto i ponti di Parigi, era una vera beffa. Poiché la rivoluzione aveva aperto le porte del mondo politico ai poveri, questo mondo era effettivamente divenuto "sociale". Ora era sovraccarico di preoccupazioni e di guai che in realtà appartenevano alla sfera dell'economia e che, anche se ora entravano nel mondo politico, non si potevano risolvere con mezzi politici, dal momento che erano que-

³¹ THOMPSON (*op. cit.*, p. 108) ricorda che Desmoulins già nel 1790 aveva detto a Robespierre: "Voi siete fedele ai vostri principi, checché ne sia dei vostri amici".

³² Per fare un esempio, Robespierre parlando a proposito del governo rivoluzionario insisteva: "Il ne s'agit point d'entraver la justice du peuple par des formes nouvelles: la loi pénale doit nécessairement avoir quelque chose de vague, parce que le caractère actuel des conspirateurs étant la dissimulation et l'hypocrisie, il faut que la justice puisse les saisir sous toutes les formes" (Biscorso alla Convenzione nazionale, 26 luglio 1794; *Oeuvres*, a cura di Laponneraye, cit., voi. Ili, p. 723). Sul problema dell'ipocrisia con cui Robespierre giustificava l'illegalità della giustizia popolare, si veda più avanti.

stioni di amministrazione, da porsi nelle mani di esperti, piuttosto che problemi da dibattere nel duplice processo di deliberazione e persuasione. È vero che le faccende sociali ed economiche erano già penetrate nella vita pubblica prima delle rivoluzioni della fine del diciottesimo secolo e la trasformazione del governo in amministrazione, la restaurazione del dominio personale attraverso misure burocratiche, persino il conseguente passaggio dalle leggi ai decreti erano state alcune delle principali caratteristiche dell'assolutismo. Ma con il crollo dell'autorità politica e legale e lo scoppio della rivoluzione, ciò che era in gioco era il popolo più che i problemi economici e finanziari generali, e il popolo non solo penetrò, ma fece violentemente irruzione nel campo politico. Il bisogno che lo spingeva era violento, e per così dire prepolitico; pareva che solo la violenza potesse essere abbastanza forte e rapida da portargli veramente aiuto.

Nello stesso tempo l'intera questione politica, ivi compreso il problema che era allora il più grave, quello della forma di governo, divenne una questione di politica estera. Luigi XVI era stato decapitato in quanto traditore più che tiranno: nello stesso modo tutta la questione della scelta fra monarchia e repubblica divenne una questione di aggressione straniera armata contro la nazione francese. Questa è la stessa svolta decisiva, avvenuta nel momento cruciale della rivoluzione, che abbiamo già identificato come il passaggio da forme di governo alla "naturale bontà di una classe", ò dalla repubblica al popolo. Dal punto di vista storico, fu in questo momento che la rivoluzione si disintegrò in guerra, in guerra civile all'interno e in guerra di difesa alle frontiere, e con ciò il potere recentemente acquisito, ma non ancora debitamente consolidato, del popolo si disintegrò in un caos di violenza. Se la questione della nuova forma di governo si doveva decidere sul campo di battaglia, allora era la violenza, e non il potere, ad essere veramente decisiva. Se la liberazione dalla povertà e la felicità del popolo erano il vero e unico fine della rivoluzione, allora la battuta di spirito giovanilmente blasfema di Saint-Just: "Nulla somiglia tanto alla virtù quanto un grande delitto", diventava l'osservazione di una pratica quotidiana, poiché ne derivava come con-

seguenza che tutto doveva essere "permesso a quelli che operano nel senso della rivoluzione"³³.

Sarebbe difficile trovare nell'intero corpo dell'oratoria rivoluzionaria una frase che indicasse con maggior precisione il punto in cui i fondatori e i liberatori, gli uomini della rivoluzione americana e quelli della rivoluzione francese, cessarono di esser d'accordo. La rivoluzione americana rimase fermamente orientata verso l'instaurazione della libertà e la fondazione di istituzioni durature: e a coloro che operavano in questa direzione nulla fu permesso che trasgredisse il diritto civile. La rivoluzione francese fin dall'inizio devì da un tale orientamento, spinta dall'urgenza delle sofferenze del popolo; fu determinata da un'esigenza di liberazione non dalla tirannide ma dalla necessità, e fu realizzata dalla illimitata immensità della miseria del popolo e dalla pietà che questa miseria ispirava. L'illegalità del "tutto è permesso" scaturiva anche qui dai sentimenti del cuore, la cui stessa infinita grandezza contribuì a scatenare un oceano di infinita violenza.

Non che gli uomini della rivoluzione americana potessero ignorare l'immensa forza che la violenza, la violazione di tutte le leggi della società civile in vista di uno scopo preciso, poteva generare. Al contrario, il fatto che l'orrore e la ripugnanza suscitati dal Terrore di Parigi furono chiaramente maggiori e più unanimi negli Stati Uniti che in Europa si può benissimo spiegare con la maggior familiarità che in un paese coloniale si aveva con l'illegalità e la violenza. Le prime vie attraverso "le selvagge solitudini senza storia" del continente erano state aperte allora, come dovevano esserlo ancora per cento anni, "in genere dagli elementi più criminali", come se "i primi passi [non potessero essere] compiuti [...], i primi alberi [essere] abbattuti" senza "orrende violazioni" e "improvvisi devastazioni"³⁴. Ma anche se gli uomini che,

³³ La frase si trova, come enunciazione di principio, nella "Istruzione alle Autorità Costituite" redatta dalla commissione temporanea incaricata dell'amministrazione della giustizia rivoluzionaria a Lione. Cosa veramente caratteristica, qui la rivoluzione fu fatta esclusivamente per "l'immensa classe dei poveri". Si veda MARKOV e SOBOUL, *op. cit.*, n. 52.

³⁴ H. CRÉVECOEUR, *Letters from an American Farmer* (1782), Dutton paperback edition, New York 1957, lettera 3.

per qualsiasi ragione, erano usciti dalla società per gettarsi nelle selvagge foreste, agivano come se tutto fosse permesso a chi era fuori dell'ambito della legge, né essi stessi né coloro che li osservavano e neppure quelli che li ammiravano pensarono mai che da un tale modo di agire potessero sorgere una nuova legge e un nuovo mondo. Per quanto criminali, e persino bestiali, potessero essere le imprese che contribuirono a colonizzare il continente americano, restavano però azioni di singoli uomini: e se furono argomento di generalizzazioni e riflessioni, queste riflessioni riguardavano forse alcune tendenze bestiali insite nella natura umana, ma certo non si estendevano al comportamento politico di gruppi organizzati, e certamente non a una necessità storica che potesse avanzare solo attraverso crimini e criminali.

Senza dubbio gli uomini che vivevano lungo le frontiere americane appartenevano anch'essi alla gente per la quale il nuovo stato fu progettato e costituito: ma né essi stessi né quelli che via via popolarono le regioni colonizzate divennero mai una entità singola per i fondatori. La parola "people" conservava per loro il significato di "massa di gente", dell'infinita varietà di una moltitudine la cui maestà stava nella sua stessa pluralità. Perciò l'opposizione alla pubblica opinione, ossia alla potenziale unanimità di tutti, fu uno dei molti principi su cui gli uomini della rivoluzione americana concordarono pienamente; essi sapevano che la vita pubblica, in una repubblica, era costituita da uno scambio di opinioni fra eguali, e che questa vita pubblica sarebbe semplicemente scomparsa nel momento stesso in cui questo scambio fosse divenuto superfluo perché tutti gli eguali si trovavano ad avere la stessa opinione. Nelle loro argomentazioni essi non si riferirono mai alla opinione pubblica nel modo in cui lo facevano invariabilmente Robespierre e gli uomini della rivoluzione francese, per dare maggiore forza alle proprie opinioni: ai loro occhi il dominio dell'opinione pubblica era una forma di tirannia. Il concetto americano di popolo si identificava talmente con una pluralità di voci e interessi che Jefferson lo poté definire come un principio destinato "a fare di noi una sola nazione nel campo della politica estera

e a tenerci ben distinti nel campo della politica interna"³⁵, così come Madison poteva affermare che la regolamentazione degli affari interni "costituisce il compito principale della [...] legislazione e coinvolge lo spirito di partito e fazione nelle operazioni di governo". Noto qui il significato positivo della parola "fazione", poiché è in flagrante contraddizione con la tradizione classica, alla quale peraltro i Padri Fondatori si attenero sempre fedelmente. Madison dovette rendersi conto della sua deviazione su un punto così importante e ne espose esplicitamente la causa: egli infatti prendeva in considerazione la natura della ragione umana piuttosto che la diversità di interessi contrastanti nella società. Secondo lui, partito e fazione nel governo corrispondevano alle molte voci e alle diversità di opinioni che devono continuare ad esistere "finché la ragione dell'uomo continua a essere soggetta all'errore e l'uomo è libero di esercitarla"³⁶.

Il fatto è, naturalmente, che quel genere di moltitudine che i fondatori della repubblica americana dapprima rappresentarono e poi costituirono politicamente, ammesso che esistesse in Europa, cessava certamente di esistere non appena ci si avvicinava agli strati inferiori della popolazione. I *malheureux* che la rivoluzione francese aveva tirato fuori dalle tenebre della loro miseria erano una moltitudine solo nel senso strettamente numerico del termine. L'immagine di Rousseau di una "moltitudine [...] unita in un solo corpo" e spinta da una sola volontà era la descrizione esatta di ciò che quei *malheureux* erano realmente, dal momento che ciò che li spingeva era il bisogno di pane e il grido "pane pane" sarà sempre urlato con una sola voce. In quanto noi tutti abbiamo bisogno di pane, siamo in realtà la stessa cosa e possiamo benissimo unirci in un solo corpo. Non è solo per un fatto di deviazione teorica che il concetto francese di *peuple* ha portato fin dal principio la connotazione di mostro dalle mille teste, massa che si muove come un corpo solo e agisce come animata da una sola volontà; e se questa nozione si è diffusa ai quattro angoli della terra non è per l'influenza di qualche idea astratta ma per la sua

³⁵ In una lettera a Madison da Parigi del 16 dicembre 1786.

³⁶ *The Federatis*, a. 10.

ovvia plausibilità in condizioni di abietta povertà. Il pericolo politico che la miseria del popolo porta con sé è che la pluralità della massa può effettivamente assumere il comportamento di una unità singola; che la sofferenza genera realmente stati d'animo, emozioni e comportamenti che somigliano alla solidarietà fino al punto da confondersi; e che infine, ultima ma non meno importante, la pietà per i molti si confonde facilmente con la compassione per un singolo individuo quando lo "zelo compassionevole" (*le zèle compatissant*) può afferrarsi a un oggetto la cui unicità sembra rispondere ai requisiti della compassione, mentre nello stesso tempo la sua immensità corrisponde alla natura indefinita e illimitata della semplice emozione. Robespierre una volta paragonò la nazione a un oceano: e furono infatti l'oceano della miseria e i sentimenti oceanici suscitati dalla miseria che si unirono per travolgere le fondamenta della libertà.

La superiore saggezza dei Padri Fondatori americani nella teoria e nella pratica è abbastanza evidente e innegabile; e tuttavia non ha mai avuto sufficiente plausibilità e capacità di persuasione per imporsi nella tradizione rivoluzionaria. È come se la rivoluzione americana si fosse realizzata in una specie di torre d'avorio in cui non penetrò mai il pauroso spettacolo delle sofferenze umane, le voci ossessionanti della povertà più nera. E questo era, e rimase per lungo tempo, lo spettacolo e la voce non dell'umanità ma del genere umano. Poiché intorno a loro non c'erano sofferenze che potessero suscitare le loro passioni, né urgenti e travolgenti bisogni che li spingessero a piegarsi alla necessità, né pietà che li distogliesse dal seguire la ragione, gli uomini della rivoluzione americana rimasero uomini d'azione dal principio alla fine, dalla Dichiarazione d'indipendenza alla elaborazione della Costituzione. Il loro sano realismo non fu mai posto alla dura prova della compassione, il loro buon senso non fu mai tentato dall'assurda speranza che l'uomo, che il cristianesimo aveva considerato peccatore e corrotto per natura, potesse invece rivelarsi un angelo. Poiché la passione nella sua forma più nobile, quella della compassione, non li aveva mai travolti, era facile per loro pensare alla passione in termini di desiderio e bandirne ogni connotazione del suo si-

unificato originale, che è *-cafeiv*, soffrire e sopportare. Questa mancanza di esperienza dà alle loro teorie, anche se sono sane, un'aria di superficialità, una certa leggerezza che può ben mettere in pericolo la loro durabilità. Infatti, umanamente parlando, è la capacità di soffrire e sopportare che dà all'uomo la possibilità di creare durabilità e continuità. Il loro pensiero arrivava solo a intendere il governo a immagine della ragione individuale e a costruire una norma di governo sui governati in base all'antico modello del governo della ragione sulle passioni. Portare l'"irrazionalità" dei desideri e delle passioni sotto il controllo della razionalità era naturalmente un concetto caro all'Illuminismo: e come tale si scopriva ben presto che era difettoso sotto diversi aspetti, specialmente per quel suo modo sbrigativo e superficiale di identificare il pensiero con la ragione e la ragione con la razionalità.

Vi è tuttavia un altro aspetto della questione. Quali che possano essere le passioni e le emozioni, e quale che possa essere il loro vero rapporto con il pensiero e con la ragione, esse hanno certamente la loro sede d'elezione nel cuore umano. E il cuore umano non è solo un luogo d'ombra in cui certamente nessun occhio umano può penetrare: ma le qualità del cuore hanno bisogno d'ombra e protezione contro la luce del pubblico per poter crescere e restare come si pensa che siano, motivi intimi non destinati a pubblico spettacolo. Per quanto un motivo possa essere profondamente sentito, una volta espresso ed esposto al pubblico esame diviene oggetto di sospetto più che di comprensione: quando vi cade sopra la luce pubblica, balza agli occhi e forse anche splende ma, diversamente dai fatti e dalle parole che sono destinati a comparire all'aperto, e la cui stessa esistenza dipende da questo comparire, i motivi celati dietro questi fatti e queste parole vengono distrutti nella loro stessa essenza quando compaiono agli occhi; diventano allora "pure apparenze", dietro le quali possono forse celarsi altri motivi, altri secondi fini, come ipocrisia e inganno. La stessa trista logica del cuore umano, che ha quasi automaticamente condotto la moderna "ricerca motivazionale" a svilupparsi in una specie di sinistro schedario di vizi umani, in una vera e propria scienza della misantropia, portò Robespierre e i

suoi seguaci, una volta che ebbero identificato la virtù con le qualità del cuore, a vedere ovunque intrigo e calunnia, ipocrisia e tradimento. La fatale tendenza al sospetto, così clamorosamente " onnipresente durante tutta la rivoluzione francese anche prima che la Legge dei Sospetti ne esprimesse le terribili implicazioni, e così evidentemente assente da qualsiasi discordia, anche la più accanita, fra gli uomini della rivoluzione americana, scaturiva direttamente da questa malposta esaltazione del cuore, *le coeur, une ante droite, un carattere moral*, come fonte di virtù politica.

Inoltre il cuore — come i grandi moralisti francesi da Montaigne a Pascal sapevano bene, anche prima dei grandi psicologi del diciannovesimo secolo, Kierkegaard, Dostoevskij, Nietzsche — mantiene vive le sue risorse attraverso una costante battaglia che si svolge nella sua ombra e a causa della sua ombra. Quando diciamo che nessuno, tranne Dio, può vedere (e forse può sopportare di vedere) la nudità di un cuore umano, "nessuno" comprende anche noi stessi — anche solo perché il nostro senso di una realtà inequivocabile è così legato alla presenza degli altri che non possiamo mai esser sicuri di qualche cosa che sia conosciuta solo da noi e da nessun altro. La conseguenza di questa segretezza è che tutta la nostra vita psicologica, tutto il processo delle emozioni nelle nostre anime, sono condannati a un sospetto che noi sentiamo di dover nutrire contro noi stessi, contro i nostri moventi più profondi. In Robespierre quella morbosa mancanza di fiducia negli altri, persino nei suoi intimi amici, sorgeva in ultima analisi dal sospetto, non così morboso ma del tutto normale, ch'egli nutriva verso se stesso. Poiché il suo stesso credo lo costringeva a recitare ogni giorno in pubblico la parte di "incorruttibile" e ad esibire la sua virtù, ad aprire il suo cuore, così com'egli lo intendeva, almeno una volta alla settimana, come poteva aver la sicurezza di non essere egli stesso l'unica cosa che più di tutto forse temeva nella vita, un ipocrita? Il cuore conosce molte di queste intime lotte: e sa anche che una cosa che era retta quando restava celata deve apparire contorta quando è esposta al pubblico. Sa come trattare questi problemi d'ombra secondo la sua propria "logica", anche se non ne conosce la soluzione: poiché una solu-

zione richiede luce, ed è proprio la luce del mondo che distorce la luce del cuore. La verità *dell'âme déchirée* di Rousseau, a parte la sua funzione nella formazione della *volontà generale*, è che il cuore comincia propriamente a battere solo quando è stato spezzato o è lacerato da conflitti; ma questa è una verità che non può valere al di fuori della vita dell'anima e all'interno del campo delle faccende umane.

Robespierre portò i conflitti dell'anima, *Vdme déchirée* di Rousseau, nel mondo della politica, dove divennero agenti di morte, perché erano insolubili. "La caccia agli ipocriti è senza limiti e non può produrre altro che depravazione"³¹. Se, con le parole di Robespierre, "il patriottismo era una cosa del cuore", allora il regno della virtù doveva essere al peggio il governo dell'ipocrisia e al meglio l'interminabile lotta per scovare gli ipocriti, lotta che poteva finire solo in una sconfitta, per il semplice fatto che era impossibile distinguere fra patrioti veri e patrioti falsi. Quando il suo patriottismo del cuore o la sua sempre sospettosa virtù venivano esibiti in pubblico non erano più principi su cui basare l'azione o motivi a cui ispirarsi: degeneravano in semplici fantasmi e divenivano parte di uno spettacolo in cui Tartufo doveva recitare il ruolo principale. Era come se il dubbio cartesiano — *je doute donc je suis* — fosse divenuto il principio basilare del mondo politico: e la ragione era che Robespierre aveva compiuto coi fatti la stessa introversione che Descartes aveva operato con le articolazioni del pensiero. Senza dubbio ogni fatto aveva i suoi moventi come aveva il suo fine e il suo principio: ma l'atto stesso, anche se proclama il suo fine e rende manifesto il suo principio, non rivela l'intima motivazione di chi agisce. I suoi motivi restano oscuri: non escono in piena luce ma sono celati non solo agli altri, bensì per lo più a se stesso, alla sua autoanalisi. Dunque la ricerca dei motivi, l'esigenza che ognuno esibisca in pubblico le sue intime motivazioni, dal momento che chiede veramente l'impossibile trasforma tutti gli attori in ipocriti: nel momento in cui comincia la rivelazione dei motivi, l'ipocrisia comincia ad avvele-

³¹ R. R. PALMER, *op. cit.*, p. 163.

nare tutti i rapporti umani. Inoltre, lo sforzo di trascinare alla luce del giorno ciò che è oscuro e nascosto può solo sfociare in un'aperta e chiassosa manifestazione di quegli atti la cui stessa essenza li spinge a cercare la protezione dell'ombra: è purtroppo inerente alla natura delle cose che qualunque sforzo diretto a esibire la bontà in pubblico finisca con la comparsa del crimine e della criminalità sulla scena politica. In politica più che in qualsiasi altra sede non abbiamo la possibilità di distinguere fra l'essere e l'apparire. Nel campo delle faccende umane effettivamente l'essere e l'apparire sono la stessa cosa.

5

L'enorme peso che l'ipocrisia, e la passione di smascherarla, finirono per assumere nelle ultime fasi della rivoluzione francese, anche se non cesserà mai di stupire gli storici, appartiene al campo specifico della storiografia. La rivoluzione, prima di giungere a divorare i propri figli, li ha smascherati e la storiografia francese in più di centocinquant'anni ha riprodotto e documentato tutte queste denunce, fino al momento in cui non è rimasto nessuno fra i suoi principali artefici a non essere accusato, o almeno sospettato, di corruzione, duplicità e menzogna. Anche se dobbiamo molto alle dotte controversie e all'appassionata retorica degli storici, da Michelet e Louis Blanc a Aulard e Mathiez, dobbiamo riconoscere che, se non cedettero al pericoloso fascino della necessità storica, scrissero come se stessero ancora dando la caccia agli ipocriti: per dirla con le parole di Michelet, "al [loro] tocco i vuoti idoli furono frantumati e trascinati in piazza e apparvero le carogne dei re, senza veli e senza maschere"³⁸. Erano ancora impegnati nella guerra che la virtù di Robespierre aveva dichiarato all'ipocrisia; proprio come anche oggi il popolo francese ricorda così bene i perfidi intrighi dei suoi antichi governanti che a ogni sconfitta in pace o in guerra risponde *nous sommes trahis*. Ma la portata di

³⁸ Citato da Lord ACTON, *op. cit.*, appendice.

queste esperienze non è rimasta limitata alla storia nazionale del popolo francese. Basta ricordare come fino a tempi recentissimi la storiografia della rivoluzione americana, dominata dalla soverchian- te influenza dell'opera di Charles Beard, *Economie Interpretation of the Constitution of the United States* (1913), sia stata ossessionata dalla smania di smascherare i Padri Fondatori e di scovare qualche secondo fine nella redazione della Costituzione. Questo sforzo era tanto più significativo in quanto difficilmente si potevano trovare fatti concreti che suffragassero le conclusioni già scontate³⁹. Era una questione di pura e semplice "storia delle idee" — come se gli studiosi e gli intellettuali americani, quando all'inizio del nostro secolo l'America emerse dal suo isolamento, si sentissero in dovere di ripetere con l'inchiostro e la stampa ciò che in altri paesi era stato scritto col sangue.

Fu la guerra all'ipocrisia che trasformò la dittatura di Robespierre nel regno del Terrore, e la caratteristica più spiccata di questo periodo fu l'auto-epurazione dei capi. Il terrore con cui l'Incorruttibile colpiva non si deve confondere con la Grande Paura — in francese entrambi suonano *terreur* —, il risultato della sollevazione popolare che cominciò con la caduta della Bastiglia e la marcia delle donne su Versailles e terminò tre anni dopo coi massacri di settembre. Il regno del Terrore e la paura che la sollevazione delle masse suscitò nelle classi dirigenti non furono la stessa cosa. Né si può gettare esclusivamente sulle spalle della dittatura rivoluzionaria tutta la colpa del Terrore, necessaria misura di emergenza per un paese che era praticamente in guerra con tutti i suoi vicini.

Il terrore come strumento istituzionale, consapevolmente impiegato per accelerare il progresso della rivoluzione, era sconosciuto prima della rivoluzione russa. Senza dubbio le epurazioni nel partito bolscevico furono in origine modellate sugli eventi che avevano determinato il corso della rivoluzione francese e furono an-

³⁹ La mancanza di documentazione pratica per la famosa teoria di Beard è stata recentemente dimostrata da R. E. BROWN, *Charles Beard and the Constitution*, Princeton 1956, e da Forrest MCDONALD, *We the People: The Economic Origins of the Constitution*, Chicago 1958.

che giustificate in riferimento ad essa: nessuna rivoluzione, pensavano forse gli uomini della rivoluzione d'ottobre, era completa senza auto-epurazioni nel partito che era salito al potere. Anche il linguaggio in cui l'orribile processo fu condotto rivelava questa similarità: si parlava sempre di svelare ciò che era stato nascosto, di smascherare le finzioni, di denunciare la duplicità e la menzogna. Ma c'è una spiccata differenza. Il terrore del diciottesimo secolo era praticato ancora in buona fede; e se superò ogni limite, **10** fece solo perché la caccia agli ipocriti è per natura senza limiti. Le epurazioni nel partito bolscevico, prima della sua ascesa al potere, erano motivate soprattutto da differenze ideologiche: sotto questo aspetto l'interazione fra terrore e ideologia fu manifesta fin dal principio. Dopo essere salito al potere, e ancora sotto la guida di Lenin, il partito istituzionalizzò le epurazioni come un mezzo per controllare gli abusi e l'incompetenza della burocrazia dominante. Questi due tipi di epurazioni erano diversi eppure avevano una cosa in comune: erano entrambi guidati dal concetto di necessità storica, il cui corso era determinato da movimento e contro-movimento, da rivoluzione e controrivoluzione, sicché era necessario scoprire dei "crimini" contro la rivoluzione, anche se non c'erano dei criminali noti che potessero averli commessi. Il concetto di "nemici oggettivi", di così cruciale importanza per le epurazioni e i processi spettacolari del mondo bolscevico, era del tutto assente dalla rivoluzione francese e altrettanto assente era **11** il concetto di necessità storica che, come abbiamo visto, scaturì non tanto dalle esperienze e dal pensiero di quelli che fecero la rivoluzione quanto dagli sforzi di quelli che volevano comprendere e inquadrare una serie di eventi a cui avevano assistito, come a uno spettacolo, dall'esterno. Il "terrore della virtù" di Robespierre era abbastanza terribile: ma era diretto contro un nemico nascosto e un vizio nascosto. Non era diretto contro persone che, anche dal punto di vista del dittatore rivoluzionario, erano innocenti. Si trattava di strappare la maschera a un traditore camuffato, non di porre la maschera di traditore sulla faccia di individui scelti arbitrariamente allo scopo di creare le comparse necessarie nella sanguinaria mascherata di un movimento dialettico.

Può sembrare strano che l'ipocrisia — uno dei vizi minori, a quanto si pensa — sia stata odiata più di tutti gli altri vizi messi insieme. Non era forse proprio l'ipocrisia, dal momento che faceva omaggio alla virtù, il vizio capace di annullare i vizi o almeno di impedire che si affermassero, costringendoli a celarsi vergognosi nell'ombra? Perché il vizio che nascondeva i vizi doveva diventare il vizio dei vizi? È dunque l'ipocrisia un tale mostro? siamo tentati di domandarci (come Melville si domandava: "È dunque l'invidia un tale mostro?"). Teoricamente, le risposte a queste domande potrebbero alla fine ricadere nell'ambito di uno dei più vecchi problemi metafisici della nostra tradizione, il problema del rapporto fra essere e apparire, le cui implicazioni e perplessità per quel che riguarda il campo politico sono sempre state evidenti e hanno fatto riflettere gli uomini almeno da Socrate a Machiavelli. Il nocciolo del problema può essere esposto brevemente, e per quel che ci interessa anche esaurientemente, ricordando le due posizioni diametralmente opposte che noi ricolleghiamo con questi due pensatori.

Socrate, nella tradizione del pensiero greco, partiva da una fede indiscussa nella verità dell'apparenza e insegnava: "Siate come vorreste apparire agli altri", col che intendeva: "Apparite a voi stessi come volete apparire agli altri". Machiavelli al contrario, e nella tradizione del pensiero cristiano, considerava come certa l'esistenza di un Essere trascendente al di là del mondo delle apparenze e perciò ammoniva: "Mostratevi così come desiderate essere", col che intendeva: "Non importa ciò che siete, questo non ha importanza nel mondo e nella politica, dove contano solo le apparenze, non la 'vera' essenza: se riuscite ad apparire agli altri così come voi stessi vorreste essere, questo è tutto ciò che può esservi chiesto dai giudici di questo mondo". Il suo monito suona alle nostre orecchie come il consiglio dell'ipocrisia, e l'ipocrisia contro cui Robespierre condusse la sua inutile e perniciosa guerra implica effettivamente i problemi dell'insegnamento di Machiavelli. Robespierre era abbastanza moderno da andare a caccia della verità, anche se non credeva ancora, come credettero alcuni dei suoi recenti discepoli, di poterla fabbricare. Non pensava più,

come Machiavelli, che la verità potesse comparire *matti proprio* in questo mondo o in un mondo futuro. E senza una fede nella capacità rivelatrice della verità, la menzogna e la finzione in tutte le loro forme cambiano carattere: non erano state considerate colpe nell'antichità, a meno che non comportassero deliberato inganno e falsa testimonianza.

Dal punto di vista politico, tanto Socrate quanto Machiavelli si preoccupavano non della menzogna ma del problema del crimine nascosto, ossia della possibilità di un atto criminale che avvenisse senza alcun testimone e restasse sconosciuto a tutti tranne che al suo autore. Nei primi dialoghi socratici di Platone, in cui questo problema costituisce un tema ricorrente di discussione, si ha sempre cura di aggiungere che il problema consiste in un'azione "sconosciuta agli uomini *e agli dei*". Questa aggiunta è di importanza cruciale, perché in questa forma il problema non poteva esistere per Machiavelli, i cui cosiddetti precetti morali presuppongono l'esistenza di un Dio che sa tutto e che alla fine giudicherà tutti gli uomini. Per Socrate invece era un problema autentico domandarsi se qualcosa che non "appariva" a nessuno tranne che al suo autore esistesse veramente. La soluzione socratica consisteva nella sorprendente scoperta che l'attore e lo spettatore, colui che agisce e colui a cui l'azione deve apparire per diventare reale — quest'ultimo, in termini greci, è colui che può dire *σοζει λιοι*, mi sembra, e in base a questo può formare la sua *Σόζει*, la sua *©pimone* — erano contenuti nella stessa persona. L'identità di questa persona, diversamente dall'identità dell'individuo moderno, era formata non da una unicità, ma da un costante va-e-vieni di due-in-uno; e questo movimento trovava la sua più alta forma e la sua più pura attuazione nel dialogo del pensiero, che Socrate non identificava con operazioni logiche come induzione, deduzione, conclusione, per le quali non si richiede che un solo "operatore", ma con quella forma di discorso che si svolge fra me e il mio io. Ciò che qui ci interessa è che l'operatore socratico, essendo capace di pensiero, portava dentro di sé un testimone a cui non poteva sfuggire; ovunque andasse e qualunque cosa facesse, aveva il suo pubblico, il quale, come qualunque altro pubblico, si sarebbe auto-

maticamente costituito in corte di giustizia, ossia in quel tribunale che i secoli successivi hanno chiamato coscienza. La soluzione socratica del problema del crimine nascosto è che non esiste nulla che sia fatto dagli uomini e possa restare "sconosciuto agli uomini e agli dei".

Ma prima di andare avanti dobbiamo osservare che, nel quadro di riferimento socratico, non esiste alcuna possibilità di rendersi conto del fenomeno dell'ipocrisia. Certamente la *polis*, l'intero mondo politico, era uno spazio fenomenico creato dagli uomini, in cui le azioni e le parole umane erano portate davanti al pubblico che testimoniava della loro realtà e ne giudicava il valore. In questa sfera erano possibili il tradimento, l'inganno e la menzogna, come se gli uomini, invece di "manifestarsi" e rivelare se stessi, creassero fantasmi e apparizioni con cui ingannare gli altri: queste illusioni create dagli uomini non facevano che coprire i veri fenomeni (le apparenze vere, o <paivóu.**Eva**), esattamente come un'illusione ottica potrebbe stendersi sull'oggetto, per così dire, e impedirgli di apparire. Tuttavia l'ipocrisia non è inganno e la duplicità dell'ipocrita è diversa dalla duplicità del bugiardo e del truffatore. L'ipocrita, come dice la parola (in greco significa "attore teatrale"), quando falsamente pretende di esser virtuoso recita una parte, non meno coerentemente dell'attore sul palcoscenico, che deve anch'egli identificarsi col suo ruolo per rappresentare il lavoro teatrale; non vi è un *alter ego* davanti al quale egli potrebbe apparire nella sua vera forma, almeno non finché rimane sulla scena. La sua duplicità ricade dunque su di lui ed egli è vittima della sua menzogna non meno di quelli ch'egli vuole ingannare. In termini psicologici, si potrebbe dire che l'ipocrita è troppo ambizioso: non solo vuole apparire virtuoso davanti agli altri, ma vuole convincere se stesso. Nello stesso tempo elimina dal mondo, che ha popolato di illusioni e fantasmi bugiardi, l'unico nucleo di integrità da cui potrebbe risorgere l'apparenza vera, ossia il suo proprio io incorruttibile. Infatti, mentre forse nessun uomo vivente, nella sua capacità d'azione, può pretendere non solo di essere incorrotto, ma di essere incorruttibile, lo stesso non si può dire rispetto a quest'altro vigile io, pronto a testimoniare, davanti ai cui occhi devono

necessariamente apparire, se non i nostri moventi profondi e le ombre del nostro cuore, almeno tutto quello che facciamo e diciamo. Come testimoni non delle nostre intenzioni ma della nostra condotta, noi possiamo essere sinceri o falsi, e la colpa dell'ipocrita è quella di portare falsa testimonianza contro se stesso. Ciò che rende plausibile l'affermazione che l'ipocrisia è il vizio dei vizi è il fatto che l'integrità può effettivamente esistere ancora sotto il manto di tutti gli altri vizi, eccetto questo solo. Soltanto il crimine e il criminale, è vero, suscitano in noi lo sgomento del male radicale: ma solo l'ipocrita è realmente marcio fino all'osso.

Possiamo ora capire perché anche il consiglio di Machiavelli, "Mostratevi così come desiderereste essere", riguarda poco o nulla il problema dell'ipocrisia. Machiavelli conosceva bene la corruzione, specialmente la corruzione della Chiesa, sulla quale tendeva a gettare la colpa della corruzione del popolo in Italia. Ma questa corruzione egli la vedeva nel ruolo che la Chiesa si era assunta negli affari terreni, secolari, ossia nella sfera del fenomenico, le cui leggi erano incompatibili con le dottrine del cristianesimo. Per Machiavelli, quello-che-è e quello-che-appare restano separati, benché non nel senso socratico del due-in-uno di coscienza e consapevolezza, ma nel senso che quello-che-è può manifestarsi nella sua vera essenza solo davanti a Dio; se cerca di manifestarsi agli uomini nella sfera delle apparenze terrene, ha già corrotto la propria essenza. Se appare sulla scena del mondo nelle vesti della virtù, non è un ipocrita e non corrompe il mondo dal momento che la sua integrità resta salva davanti al vigile occhio di un Dio onnipotente, mentre le virtù ch'egli mostra hanno il loro significato non nel restar celate ma solo nel comparire in pubblico. Comunque Dio possa giudicarlo, le sue virtù avranno migliorato il mondo, mentre i suoi vizi restano nascosti, ed egli saprà come nasconderli non per una qualche pretesa di mostrarsi virtuoso, ma perché sente che non erano fatti per essere visti.

L'ipocrisia è il vizio nel quale la corruzione diviene manifesta. La sua intrinseca duplicità, la voglia di risplendere con qualcosa che non esiste, ha gettato la sua speciosa luce cangiante sulla società francese fin da quando i re di Francia decisero di riunire i

nobili del regno alla loro corte, allo scopo di impegnarli, intrattenerli e corromperli in una elaboratissima commedia di follie e di intrighi, di vanità, umiliazioni e vera indecenza. Tutto ciò che vorremmo sapere sulle origini della società moderna, dell'alta società del diciottesimo secolo, della snobistica società borghese del diciannovesimo e infine della società di massa del nostro stesso secolo, è scritto chiaramente nelle cronache della corte di Francia, con la sua "maestosa ipocrisia" (Lord Acton) ed è riportato fin troppo fedelmente nei *Mémoires* di Saint-Simon, mentre l'"eterna", quintessenziale saggezza di questo tipo di mondanità sopravvive nelle massime di La Rochefoucauld, che fino a oggi restano insuperate. Qui in realtà la gratitudine era "come un credito d'esercizio", le promesse erano fatte "in base alle speranze degli uomini e mantenute in base alla loro paura" *, ogni storia era un intrigo e ogni progetto diveniva una cabala. Robespierre sapeva bene quel che diceva quando parlava di "vizi circondati di ricchezze" o esclamava — ancora nello stile dei vecchi narratori francesi degli usi e costumi della società, che noi oggi chiamiamo i moralisti — "La reine du monde c'est l'intrigue!".

È bene ricordare che il regno del Terrore venne dopo un periodo in cui tutta la vita politica era caduta sotto l'influenza dei funesti intrighi e complotti di Luigi XVI. La violenza del terrore, almeno in certa misura, era la reazione a una serie di promesse mancate e di giuramenti infranti che erano il perfetto equivalente politico degli intrighi abituali della società di corte; con la differenza che questi costumi intenzionalmente corrotti, che Luigi XIV sapeva ancora tener separati dal proprio modo di condurre gli affari di stato, avevano ora già raggiunto il monarca stesso. Promesse e giuramenti non erano altro che una facciata costruita piuttosto goffamente e per guadagnar tempo e coprire un intrigo ancora più stupido, che mirava a rompere tutti i giuramenti e tutte le promesse. E anche se in questo caso il re prometteva in base alle sue paure e rompeva le sue promesse in base alle sue speranze, non possiamo che meravigliarci della straordinaria adeguatezza del-

* SI veda LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes* (1665) (trad. it., *Massime*, Rizzoli, Milano 1978).

l'aforisma di La Rochefoucauld. L'opinione fin troppo diffusa che i più fortunati strumenti dell'azione politica siano l'intrigo, la frode e la macchinazione, se non la violenza aperta, risale proprio a queste esperienze: e non è quindi accidentale che oggi questo tipo di *Realpolitik* si trovi soprattutto fra quelli che salirono alle vette della vita politica sull'onda della tradizione rivoluzionaria. Ogni volta che la società ha potuto invadere il campo politico, sopraffarlo e infine assorbirlo, ha imposto i propri *mores* e i propri codici "moralì", gli intrighi e le perfidie dell'alta società, a cui gli strati inferiori hanno risposto con la brutalità e la violenza./.

La guerra all'ipocrisia era una guerra dichiarata a una società quale la conosceva il diciottesimo secolo: e questo significava prima di tutto guerra alla corte di Versailles come centro della società francese. Guardata dal di fuori, dal punto di vista della miseria e della disperazione, quella corte era caratterizzata da una spietata insensibilità: ma vista dall'interno, e giudicata in base ai suoi stessi criteri, era la scena della corruzione e dell'ipocrisia. Questo confronto fra la miserabile vita dei poveri e la corrotta vita dei ricchi è un punto cruciale per chi voglia comprendere che cosa intendevano Rousseau e Robespierre quando affermavano che gli uomini sono buoni "per natura" e divengono corrotti per opera della società, e che gli uomini del basso popolo, per il semplice fatto di non appartenere alla società, devono sempre essere "giusti e buoni". Considerata da questo punto di vista, la rivoluzione appariva come l'esplosione di un nucleo interno incorrotto e incorruttibile che spezza un guscio esterno di marciume e odorosa decrepitezza: e appunto in questo contesto doveva acquisire il suo autentico e intenso significato la comune metafora in cui la violenza del terrore rivoluzionario è paragonata alle doglie del parto, che accompagnano la fine di un vecchio organismo e la venuta alla luce di un organismo nuovo. Ma questa non era ancora la metafora usata dagli uomini della rivoluzione francese. La loro similitudine favorita era che la rivoluzione offriva la possibilità di strappare la maschera dell'ipocrisia dal volto della società francese, di scoprirne il marciume e infine di abbattere la facciata della cor-

razione e riportare alla luce, dietro quella facciata, il volto onesto e incorrotto del *peuple*.

È caratteristico il fatto che, delle due similitudini usate comunemente per descrivere e interpretare le rivoluzioni, la metafora organica è quella preferita sia dagli storici sia dai teorici della rivoluzione — Marx aveva proprio una predilezione per "le doglie del parto delle rivoluzioni" — mentre gli uomini che fecero la rivoluzione preferivano trarre le loro immagini dal mondo del teatro⁴¹. Il profondo significato insito nelle numerose metafore politiche derivate dal teatro è forse meglio illustrato dalla storia della parola latina *persona*. Nel suo significato originale indicava la maschera che gli attori antichi usavano portare recitando (le *dramatis personae* corrispondevano a τὰ τοῦ δράματος ἄνδρα, ἄνδρα dei greci). La maschera come tale aveva ovviamente due funzioni: doveva celare, o piuttosto sostituire, il volto e l'espressione dell'attore, ma in modo che la voce ne potesse facilmente uscire⁴². Ad ogni modo, fu proprio in questo duplice significato di maschera attraverso la quale deve passare la voce che la parola *persona* divenne una metafora e passò dal linguaggio del teatro nella terminologia giuridica. A Roma la distinzione fra un semplice individuo e il cittadino romano era che quest'ultimo aveva una *persona*, una personalità giuridica, come diremmo oggi: era come se la legge avesse applicato al suo volto la parte che era chiamato a recitare sulla scena pubblica, a patto tuttavia che la sua voce avesse la possibilità di risuonare attraverso la maschera. Il fatto è che "non è l'ego naturale che entra in una corte di giustizia. E una persona portatrice di diritti e doveri, creata dalla legge, che si presenta di fronte alla legge"⁴³. Senza la sua *persona*, resterebbe solo un individuo

⁴¹ J. M. Thompson una volta chiama la Convenzione durante il Terrore "un'assemblea di guitti politici" (op. cit., p. 334), osservazione suggerita probabilmente non solo dalla retorica degli oratori ma anche dal gran numero di metafore teatrali.

⁴² Anche se la radice etimologica di *persona* deriva, a quanto sembra, da *perzonare*, dal greco ἰσχυρῶς, e quindi significa in origine "travestimento", si è quasi propensi a credere che alle orecchie latine la parola avesse il significato di *perzonare*, "suonare attraverso"; e a Roma la voce che risuonava attraverso la maschera era certamente la voce degli antenati piuttosto che quella del singolo attore.

⁴³ Si veda l'interessante analisi di Ernest BARKER nella sua Introduzione alla

senza diritti e doveri, forse un "uomo naturale" — ossia un essere umano, o *homo*, nel senso originale del termine, che indica qualcuno al di fuori dell'ambito della legge e della *res publica* dei cittadini, come per esempio uno schiavo — ma certamente un essere politicamente irrilevante.

Quando la rivoluzione francese smascherò gli intrighi della corte e cominciò a strappare la maschera dal volto dei propri figli, mirava naturalmente alla maschera dell'ipocrisia. Dal punto di vista linguistico, il greco ὑποκριτής, nel significato originale come nel posteriore uso metaforico, indicava l'attore stesso, non la maschera, o ἰρσό-κότῳν, ch'egli portava. Invece la *persona*, nel suo originario senso teatrale, era la maschera applicata al volto dell'attore per esigenze sceniche; quindi significava metaforicamente la "persona" che la legge del paese può applicare a individui o a gruppi e corporazioni, e anche a "un comune e continuato intento", come nel caso dell'ente "che possiede la proprietà di un 'college' di Oxford o Cambridge [e che] non è né il fondatore, ora deceduto, né il gruppo dei suoi successori viventi" **. Il criterio di tale distinzione, e l'adeguatezza della metafora, stanno nel fatto che smascherando la "persona", privandola cioè di personalità giuridica, si lascerebbe in piedi l'essere umano "naturale", mentre smascherando l'ipocrita non si lascia nulla dietro la maschera, poiché l'ipocrita è l'attore stesso in quanto non porta maschera. Egli pretende di *essere* il ruolo che ha assunto e quando entra nel gioco della società lo fa senza avere nessun copione da recitare. In altre parole, ciò che rendeva l'ipocrita tanto odioso era il fatto ch'egli proclamava non solo sincerità, ma naturalezza, e ciò che lo faceva così pericoloso al di fuori del mondo sociale, di cui rappresentava e per così dire recitava la corruzione, era il fatto che istintivamente egli poteva appropriarsi qualsiasi "maschera" del teatro politico, poteva assumere qualsiasi parte fra le sue *iramatis personae*: ma non usava la sua maschera, come richiedono le leggi del gioco politico, come un megafono per far risuonare la

traduzione inglese dell'opera di Otto GIERKE, *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800*, Cambridge 1950, p. LXX SS.

* *Ibidem*, p. LXXIV.

verità, bensì al contrario come una sordina per operare le sue frodi.

Tuttavia gli uomini della rivoluzione francese non possedevano la nozione di *persona*, né avevano rispetto per la personalità giuridica conferita e garantita dallo stato di diritto. Quando la povertà di massa si pose sulla via della rivoluzione, che era incominciata con la ribellione strettamente politica del terzo stato — con la sua pretesa di esser ammesso alla vita politica e addirittura di governarla — gli uomini della rivoluzione non si preoccuparono più dell'emancipazione dei cittadini, o dell'eguaglianza nel senso che ognuno dovesse avere pari diritto alla propria personalità giuridica, dovesse esserne protetto e nello stesso tempo dovesse agire quasi letteralmente "attraverso" questa personalità. Credettero di aver emancipato per così dire la natura stessa, di aver liberato in tutti gli uomini l'uomo naturale, di avergli dato i Diritti dell'uomo che spettavano a tutti, non in virtù della struttura politica cui appartenevano, ma semplicemente in virtù dell'essere nati. In altre parole, nell'interminabile caccia agli ipocriti e nella loro passione di smascherare la società, essi avevano quasi senza saperlo strappato anche la maschera della *persona*, sicché il regno del Terrore finì per significare esattamente l'opposto della vera liberazione e della vera eguaglianza: finì per "eguagliare" in quanto lasciava tutti gli abitanti egualmente privi della maschera protettrice di una personalità giuridica.

↳ C Le ambiguità dei Diritti dell'uomo sono molteplici e la famosa argomentazione di Burke contro di essi non è né obsoleta né "reazionaria": a differenza dei *bill of rights* americani, su cui era modellata la Dichiarazione dei diritti dell'uomo, essi miravano a stabilire diritti positivi primari, inerenti alla natura dell'uomo, in quanto distinta dal suo status politico, e in tal modo tentavano effettivamente di ricondurre la politica alla natura. I *bill of rights*, al contrario, miravano a istituire controlli restrittivi permanenti su ogni potere politico e quindi presupponevano l'esistenza di uno stato e il funzionamento di un potere politico. La Dichiarazione dei diritti dell'uomo promulgata in Francia, così come la intese la rivoluzione, doveva invece costituire la fonte di ogni potere po-

litico, doveva stabilire non un controllo ma il fondamento stesso dello stato. Il nuovo stato, così come lo si intendeva, doveva esser basato sui diritti naturali dell'uomo, sui suoi diritti in quanto l'uomo non è altro che un essere naturale, sul suo diritto a "cibo, vesti e riproduzione della specie", ossia sul suo diritto a soddisfare le necessità della vita. E questi diritti non erano intesi come diritti prepolitici che nessun governo e nessun potere politico ha il diritto di intaccare e di violare, ma come il contenuto stesso e il fine ultimo del governo e del potere. *U ancien regime* era accusato di aver privato i suoi sudditi di questi diritti — i diritti della vita e della natura piuttosto che i diritti della libertà e della cittadinanza.

6

Quando i *malheureux* comparvero nelle strade di Parigi, dovette sembrare che si fosse improvvisamente materializzato l'"uomo naturale" di Rousseau, coi suoi "bisogni reali" nel suo "stato originario", e la rivoluzione in realtà non fosse altro che quell'"esperimento [che] si doveva fare per scoprirlo" ⁴⁵. Gli uomini che ora comparivano sulla scena non erano "artificialmente" nascosti dietro una maschera, poiché erano al di fuori dello stato non meno che al di fuori della società. Non v'era ipocrisia che deformasse le loro facce, né personalità giuridica che li proteggesse. Da questo punto di vista, il sociale e il politico erano egualmente "artificiali", un mezzo falso per nascondere gli "uomini originari" o nella nudità dei loro interessi egoistici o nella nudità della loro intollerabile miseria. Da quel momento in poi, i "bisogni reali" determinarono il corso della rivoluzione, col risultato — come giustamente osservava Lord Acton — che "in tutte le operazioni che determinarono il futuro della Francia l'Assemblea [costituente] non ebbe parte alcuna", che il potere "passò da questa al popolo disciplinato di Parigi, e al di là di esso e dei suoi capi agli uomini che manovravano le masse" ⁴⁶. Infatti le masse, quando ebbero sco-

⁴⁵ *Discours sur l'origine de l'inegdité*, Prefazione.

⁴⁶ Lord ACTON, *op. cit.*, cap. 9.

perto che una costituzione non era una panacea per la povertà, si rivoltarono contro l'Assemblea costituente come si erano rivoltate contro la corte di Luigi XVI e videro nelle deliberazioni dei delegati nient'altro che un gioco di finzione, ipocrisia e malafede, come avevano visto negli intrighi del monarca. Degli uomini della rivoluzione sopravvissero e salirono al potere solo quelli che divennero i portavoce delle masse e rinunciarono alle leggi "artificiali", fatte dall'uomo, di uno stato non ancora costituito a favore delle leggi "naturali" a cui le masse obbedivano, a favore delle forze che le trascinarono e che in realtà erano le forze della natura stessa, la forza della necessità elementare.

Quando si scatenò questa forza, quando ognuno fu convinto che solo il bisogno e l'interesse nudo erano senza ipocrisia, i *malheureux* si cambiarono in *enragés*, perché la rabbia è in realtà l'unica forma in cui la miseria può diventare attiva. Così, dopo che l'ipocrisia fu smascherata e la sofferenza emerse alla luce del giorno, quella che comparve fu la rabbia e non la virtù: la rabbia della corruzione smascherata da una parte, la rabbia della miseria dall'altra. Era stato l'intrigo, gli intrighi della corte di Francia, che avevano suscitato l'alleanza dei monarchi d'Europa contro la Francia: e furono la paura e la rabbia, e non la politica, che ispirarono la guerra contro la Francia, una guerra di cui persino Burke poteva dire: "Se mai un principe straniero entra in Francia, deve entrarvi come in un paese di assassini. Non si potranno praticare le norme della guerra fra paesi civili: né i francesi, che agiscono nel presente sistema, hanno il diritto di aspettarselo". Si potrebbe pensare che proprio questa minaccia di terrore insita nelle guerre rivoluzionarie "suggerì l'uso a cui il terrore può prestarsi nelle rivoluzioni"⁴⁷; comunque, vi risposero con rara precisione quelli che chiamavano se stessi *les enragés* e dichiaravano apertamente che la vendetta era il principio ispiratore delle loro azioni: "La vendetta è l'unica fonte di libertà, l'unica dea cui dovremmo offrire sacrifici", come ebbe a dire Alexandre Rousselin, membro della fazione di Hébert. Questa forse non era la vera voce del popolo,

⁴⁷ *Ibidem*, cap. 14.

ma certo era la voce assolutamente reale di quelli che anche Robespierre aveva identificato col popolo. E quelli che udirono queste voci, tanto la voce dei grandi a cui la rivoluzione aveva strappato la maschera dell'ipocrisia quanto "la voce della natura", "dell'uomo originale" (Rousseau), che veniva dalle masse *enragées* di Parigi, dovettero pensare che era difficile credere nella bontà della natura umana senza maschera e nell'infallibilità del popolo.

Fu la lotta ineguale di queste due rabbie, la rabbia della nuda miseria contro la rabbia della corruzione smascherata, che produsse la "reazione continua" di "violenza progressiva" di cui parlava Robespierre: e insieme queste due rabbie spazzarono via in pochi anni, invece di completarla, "l'opera di diversi secoli"⁴⁵. La rabbia infatti non è solo impotente per definizione: è la forma in cui l'impotenza passa all'azione nel suo ultimo stadio di disperazione finale. Gli *enragés*, al di dentro o al di fuori delle sezioni della Comune di Parigi, erano quelli che rifiutavano di sopportare più a lungo le loro sofferenze, senza tuttavia riuscire a liberarsene o almeno ad alleviarle. E in quella lotta devastatrice risultarono i più forti, perché la loro rabbia era strettamente connessa con la loro sofferenza e ne scaturiva direttamente. La sofferenza, la cui forza e virtù stanno nella sopportazione, esplose in rabbia quando non può sopportare più a lungo: questa rabbia naturalmente è incapace di creare, ma porta in sé tutta la carica della vera sofferenza, la cui forza devastatrice è superiore, e anche più tenace, della furiosa frenesia della semplice frustrazione. È vero che le masse sofferenti si erano precipitate nelle strade senza aspettare il cenno e l'invito di quelli che poi divennero i loro organizzatori e i loro portavoce. Ma la sofferenza che emergeva così alla luce trasformò i *malheureux* in *enragés* solo quando "lo zelo compassionevole" dei rivoluzionari — di Robespierre, forse, più che di qualsiasi altro — cominciò a glorificare questa sofferenza, salutandola la miseria così emersa come la migliore e addirittura l'unica garanzia di virtù: sicché gli uomini della rivoluzione, pur senza rendersene conto, si accinsero a emancipare gli individui non

⁴⁵ Robespierre nel suo discorso alla Convenzione nazionale del 17 novembre 1793, *Oeuvres*, a cura di Laponneraye, cit., voi. Ili, p. 336.

in quanto futuri cittadini ma in quanto *malheureux*. Tuttavia, anche se si trattava di liberare le masse sofferenti invece di emancipare il popolo, non v'è dubbio che il corso della rivoluzione dipese dallo scatenarsi della forza insita nella sofferenza, dalla forza della rabbia delirante. E anche se la rabbia dell'impotenza finì per mandare in rovina la rivoluzione, è indubbio che la sofferenza, una volta trasformata in rabbia, può scatenare forze travolgenti. La rivoluzione, quando cessò di preoccuparsi dell'instaurazione della libertà per dedicarsi alla liberazione dell'uomo dalla sofferenza, rovesciò le barriere della sopportazione e liberò invece, per così dire, le forze devastatrici dell'infelicità e della miseria.

La vita umana è afflitta dalla povertà da tempi immemorabili e l'umanità continua a soffrire sotto questa maledizione in tutti i paesi fuori dell'emisfero occidentale. Nessuna rivoluzione ha mai risolto la "questione sociale" liberando gli uomini dal bisogno, ma tutte le rivoluzioni, ad eccezione della rivoluzione ungherese del 1956⁴⁹, hanno seguito l'esempio della rivoluzione francese e hanno usato e abusato delle possenti forze della miseria e dell'indigenza nella loro lotta contro la tirannide o l'oppressione. E anche se tutta la storia delle rivoluzioni passate dimostra oltre ogni dubbio che qualsiasi tentativo di risolvere la questione sociale con mezzi politici conduce al terrore, e che il terrore porta le rivoluzioni al fallimento, non si può negare che è quasi impossibile evitare questo fatale errore quando una rivoluzione scoppia in condizioni di povertà di massa. Ciò che ha reso sempre così irresistibile la tentazione di seguire la rivoluzione francese nel suo fatale cammino non è solo il fatto che la liberazione dalla necessità, dato il suo carattere di urgenza, avrà sempre la precedenza sull'instaurazione della libertà, ma piuttosto il fatto ben più importante e più pericoloso che la rivolta dei poveri contro i ricchi ha in sé una carica di violenza molto diversa, e molto maggiore, che non la ribellione degli oppressi contro i loro oppressori. Questa forza rabbiosa può

* La rivoluzione ungherese fu anche una cosa unica per il fatto che l'appello di Gettysburg fu trasmesso per radio al popolo durante la ribellione. Si veda l'Introduzione di Janko MUSULIN a *Proklamationen der Freiheit, von der Magna Charta bis zur ungarischen Volkserhebung*, Francoforte 1959.

quasi apparire irresistibile perché trae vita e nutrimento dalla necessità della stessa vita biologica ("Le ribellioni del ventre sono le peggiori" diceva Francesco Bacone, discutendo di "malcontento" e "povertà" come cause di sedizioni). Senza dubbio le donne in marcia su Versailles "recitavano la parte genuina di madri i cui figli stavano morendo di fame in squallide abitazioni, e quindi prestavano a motivi ch'esse non condividevano né comprendevano l'aiuto di una punta di diamante cui nulla poteva resistere"⁵⁰. E quando Saint-Just reduce da queste esperienze esclamava "Les malheureux sont la puissance de la terre", noi potremmo benissimo intendere queste parole grandiosamente profetiche nel loro senso letterale. In realtà è come se le forze telluriche si alleassero in benevola cospirazione con questa rivolta che finisce nell'impotenza, che comincia con la rabbia e che mira consapevolmente non alla libertà, ma alla vita e alla felicità. Là dove il crollo dell'autorità tradizionale mise in marcia i poveri della terra, là dov'essi lasciarono l'oscurità della loro miseria e si rovesciarono sulle piazze, il loro furore parve irresistibile come i moti delle stelle, come un torrente che precipita a valle con forza elementare travolgendo un intero mondo.

Tocqueville (in un famoso passo, scritto diversi decenni prima di Marx e probabilmente senza conoscere affatto la filosofia della storia di Hegel) fu il primo a domandarsi perché la "dottrina della fatalità [...] ha tanta attrattiva per coloro che scrivono la storia in epoche democratiche". La ragione, secondo lui, stavane l'anonimità di una società egualitaria, in cui "la traccia dell'azione, degli individui sulle nazioni si perde", cosicché "si è indotti a credere [...] JSé leifò a^ forza superiore che le domina". Per quanto suggestiva possa apparire questa teoria, a un'attenta osservazione risulta manchevole. L'impotenza dell'individuo in una società egualitaria può spiegare l'esperienza di una forza superiore che determini il suo destino: ma difficilmente potrà spiegare l'elemento dinamico insito nella dottrina della necessità, senza il quale la dottrina stessa non sarebbe stata di

⁵⁰ Lord ACTON, *op. cit.*, cap. 9.

alcuna utilità per gli storici. La necessità dinamica, la "catena serrata e immensa, che lega tutto il genere umano" e si potrebbe far risalire "fino all'origine del mondo"⁵¹, era del tutto assente dalla gamma di esperienze tanto della rivoluzione americana che della società americana egualitaria. Qui Tocqueville attribuiva alla società americana qualche cosa che egli conosceva dalla rivoluzione francese, in cui già Robespierre aveva sostituito alle libere e deliberate azioni degli uomini un irresistibile e anonimo torrente di violenza, anche se continuava a credere — in contrasto con l'interpretazione hegeliana della rivoluzione francese — che quel torrente nel suo libero fluire potesse essere diretto dalla forza della virtù umana. Ma l'immagine che stava dietro la fede di Robespierre nella irresistibilità della violenza come dietro la fede di Hegel nella irresistibilità della necessità — essendo violenza e necessità entrambe in moto e trascinando ogni cosa e ogni persona nel loro movimento torrenziale — era la visione familiare delle strade di Parigi durante la rivoluzione, la visione dei poveri che irrompevano come un torrente nelle strade.

In questo torrente di poveri s'incarnava l'elemento di irresistibilità, che abbiamo visto così intimamente connesso col significato originale della parola "rivoluzione", e nel suo uso metaforico diveniva tanto più plausibile in quanto l'irresistibilità era ancora una volta connessa con la necessità — con la necessità che noi attribuiamo ai processi naturali, non perché le scienze naturali usino descrivere i processi in termini di leggi necessarie ma perché noi abbiamo esperienza della necessità nella misura in cui, come organismi, ci sentiamo soggetti a processi necessari e irresistibili. Ogni forma di dominio sugli altri ha la sua fonte originale, e più legittima, nel desiderio dell'uomo di emanciparsi dalle necessità della vita, e gli uomini hanno sempre raggiunto questa liberazione per mezzo della violenza, costringendo altri a portare per loro i pesi della vita. Questo era il vero senso della schiavitù: e solo l'avvento della tecnologia, non le idee politiche moderne in quanto tali, ha liquidato l'antica e terribile verità che solo la violenza, e il do-

⁵¹ *La démocratie en Amérique*, libro III, parte I, cap. 20 (trad. it. cit., p. 503).

minio sugli altri possono dare ad alcuni uomini la libertà. Nulla, diremmo noi oggi, potrebbe essere più obsoleto che tentare di liberare l'umanità dalla povertà con mezzi politici: nulla potrebbe essere più vano e più dannoso. La violenza che si compie fra uomini emancipati dalla necessità è infatti diversa, e meno terrificante, anche se spesso non meno crudele, della violenza primordiale con cui l'uomo si batte contro la necessità, e che nell'età moderna è comparsa per la prima volta nella piena luce di eventi politici registrati dalla storia. Il risultato fu che la necessità invase il campo politico, l'unico campo in cui gli uomini possano essere veramente liberi.

Le masse dei poveri, questa stragrande maggioranza degli uomini che la rivoluzione francese chiamava *les malheureux* e trasformò in *les enragés*, soltanto per abbandonarli e farli ricadere nello stato di *misérables*, come li chiamò il diciannovesimo secolo, portavano con sé la necessità, a cui erano stati soggetti fin da tempi immemorabili, insieme alla violenza che era stata sempre impiegata per superare la necessità. Insieme entrambe, necessità e violenza, li fecero apparire irresistibili, *la puissance de la terre*.

3. La ricerca della felicità

Necessità e violenza, violenza giustificata e glorificata perché operante per la causa della necessità, necessità non più combattuta in un supremo sforzo di liberazione o accettata con pia rassegnazione, ma al contrario devotamente venerata come la grande forza onnipresente che senza dubbio, come diceva Rousseau, "costringerà gli uomini ad essere liberi" — noi sappiamo oggi come questi due concetti, e la loro interazione, siano divenuti il marchio di fabbrica delle rivoluzioni felicemente riuscite del ventesimo secolo, a un punto tale che, per i dotti come per gli ignoranti, sono ora le caratteristiche più spiccate di tutti gli eventi rivoluzionari. E sappiamo bene, con nostro grande rammarico, che la libertà si è conservata meglio in paesi dove non è scoppiata nessuna rivoluzione, per quanto ingiusto e tirannico possa qui risultare l'esercizio del potere; e che esistono persino più libertà civili in paesi dove la rivoluzione fu sconfitta che in altri dove si sono avute rivoluzioni vittoriose.

Su questo non c'è bisogno qui di insistere, anche se dovremo tornarci in seguito. Prima di procedere, tuttavia, dobbiamo fermare la nostra attenzione sugli uomini che ho chiamato gli uomini delle rivoluzioni, in quanto ben distinti dai posteriori rivoluzionari di professione, per avere una prima idea dei principi che li ispirarono e li prepararono al ruolo che poi avrebbero sostenuto. Nessuna rivoluzione infatti, per quanto abbia aperto le porte alle masse dei poveri, fu mai avviata dai poveri, come nessuna rivoluzione, per quanto diffusi potessero essere in un determinato paese il malcontento e persino la cospirazione, fu mai il risultato di una sedizione. In termini generali possiamo dire che nessuna rivoluzione è addirittura possibile là dove l'autorità dello stato è veramente intatta, e questo significa, nelle condizioni del mondo moderno, là dove si può avere fiducia che le forze

armate obbediranno alle autorità civili. Le rivoluzioni sembrano sempre riuscire con straordinaria facilità nella loro fase iniziale: e la ragione è che i loro artefici all'inizio non fanno che strappare il potere a un regime in piena disintegrazione. Sono insomma la conseguenza, e non la causa del crollo dell'autorità politica.

Da questo tuttavia non siamo autorizzati a concludere che le rivoluzioni avvengano sempre là dove il governo è incapace di imporre la sua autorità e il rispetto che l'accompagna. Al contrario, la storia registra spesso casi di strana e talvolta fatale longevità di organismi statali del tutto obsoleti: questo è stato infatti un fenomeno caratteristico della storia politica occidentale prima della prima guerra mondiale. Anche là dove la perdita di autorità è del tutto manifesta, una rivoluzione può scoppiare e riuscire solo se esiste un numero sufficiente di uomini che siano preparati al crollo dello stato e nello stesso tempo abbiano la volontà di assumersi il potere e si accingano con entusiasmo a organizzarlo e a operare insieme per un fine comune. Il numero di questi uomini non deve essere molto grande: dieci uomini che agiscano insieme, come disse una volta Mirabeau, possono farne tremare centomila disuniti.

Diversamente dalla comparsa dei poveri sulla scena politica durante la rivoluzione francese, che nessuno aveva previsto, questa perdita d'autorità da parte dello stato era un fenomeno ben noto in Europa e nelle colonie fin dal diciassettesimo secolo. Montesquieu, più di quarant'anni prima dello scoppio della rivoluzione, sapeva bene che la rovina stava lentamente corrodendo le fondamenta su cui poggiavano le strutture politiche dell'Occidente, e temeva un ritorno del dispotismo perché i popoli d'Europa, anche se continuavano a lasciarsi governare per abitudine e costume, non si sentivano più a loro agio politicamente, non avevano più fiducia nelle leggi sotto cui vivevano e non credevano più nell'autorità di coloro che li governavano. Egli non prevedeva una nuova era di libertà, ma al contrario temeva che la libertà dovesse morire proprio nell'unica roccaforte che avesse mai trovato, poiché era convinto che usi e costumi e abitudini — insomma *mores* e moralità, che sono così importanti per la vita della società

e così irrilevanti per la politica dello stato —* sarebbero andati rapidamente distrutti in caso di emergenza. E queste valutazioni non si limitavano certo alla Francia, dove la corruzione *dell'ancien regime* costituiva il tessuto del corpo sociale non meno che di quello politico. Press'a poco nello stesso periodo Hume in Inghilterra osservava che "il semplice nome del re impone poco rispetto; e chi parlasse di un re come vicario di Dio sulla terra, o gli desse uno di quei titoli magniloquenti che un tempo abbagliavano gli uomini, si farebbe solo rider dietro da tutti". Egli non ha nessuna fiducia nella tranquillità del paese ma ritiene — usando quasi le stesse parole di Montesquieu — che con "la minima scossa di convulsione [...] il potere regale, non essendo più sostenuto dai radicati principi e dalle opinioni degli uomini, si dissolverà immediatamente". Fu essenzialmente per le stesse ragioni di insicurezza e diffidenza nei riguardi della situazione europea che Burke salutava così entusiasticamente la rivoluzione americana: "Nulla meno di una convulsione che scuota il globo fin nel suo centro potrà mai restituire alle nazioni d'Europa quella libertà per la quale un tempo tanto si distinguevano. Il mondo occidentale fu la sede della libertà prima che un altro, più occidentale ancora, fosse scoperto: e quest'altro mondo sarà probabilmente l'asilo della libertà quand'essa sarà scacciata da ogni altra parte"².

Quindi ciò che si poteva prevedere, ciò di cui Montesquieu fu semplicemente il primo esplicito profeta, era l'incredibile facilità con cui i governi potevano essere rovesciati; e la progressiva perdita d'autorità di tutte le strutture politiche tradizionali a cui egli pensava divenne manifesta a un numero sempre crescente di persone in ogni paese, per tutto il corso del diciottesimo secolo. Ciò

¹ Sto qui parafrasando il seguente passo *dell'Esprit des lois* (libro VIII, cap. 8): "La maggior parte dei popoli d'Europa sono ancora governati dai buoni costumi. Tuttavia, se per un lungo abuso del potere, se per una grande conquista, si stabilisse a un certo punto il dispotismo, non vi sarebbero più né costumi né clima che tengono; e in questa bella parte del mondo, la natura umana soffrirebbe, almeno, per qualche tempo, gli affronti che le si infliggono nelle altre tre" (trad. it., *Lo spirito delle leggi*, Rizzoli, Milano 1967, p. 163).

² Hume è citato da Wolfgang H. KRAUS, *Democratic Community and Publicity, "Nomos" (Community)*, voi. II, 1959; Burke è citato da Lord ACTON, *Lectures on the French Revolution*, 2ª conferenza.

che pure doveva essere perfettamente chiaro fin da allora era che questo sviluppo politico era parte integrante di uno sviluppo più generale dell'età moderna. A grandi linee si potrebbe descrivere questo processo come il tramonto dell'antica trinità romana di religione, tradizione e autorità, il cui nucleo centrale era sopravvissuto al passaggio dalla repubblica romana all'impero romano, come poi doveva sopravvivere al passaggio dall'impero romano al sacro romano impero; era il principio romano che ora stava cadendo a pezzi davanti all'assalto dell'età moderna. Il crollo dell'autorità politica fu preceduto dalla perdita della tradizione e dall'indebolirsi delle credenze religiose istituzionalizzate; fu il declino dell'autorità tradizionale e religiosa che forse minò all'interno anche l'autorità politica e senza dubbio ne preannunciò la rovina. Dei tre elementi che insieme, in mutuo accordo, avevano governato la vita secolare e spirituale degli uomini fin dal principio della storia romana, l'autorità politica fu l'ultima a sparire: si era sempre sostenuta sulla tradizione, non poteva esser sicura senza un passato "che gettasse la sua luce sul futuro" (Tocqueville) e non fu in grado di sopravvivere alla perdita della sanzione religiosa. Le enormi difficoltà che comportava per l'instaurazione di una nuova autorità soprattutto la perdita della sanzione religiosa, le perplessità che spinsero tanti uomini delle rivoluzioni a ricadere nelle credenze che avevano respinto prima della rivoluzione, o almeno ad invocarne il ritorno, saranno in seguito argomento del nostro discorso.

Se gli uomini che sulle opposte sponde dell'Atlantico erano pronti alla rivoluzione avevano qualcosa in comune prima degli avvenimenti che dovevano determinare le loro vite, dar forma alle loro convinzioni e alla fine separarli gli uni dagli altri, questo qualcosa fu certo l'appassionato interesse per la libertà pubblica, press'a poco nel senso in cui ne parlarono Montesquieu o Burke; e probabilmente questo interesse anche allora, nel secolo del mercantilismo e di un assolutismo indubbiamente molto progressista, era piuttosto antiquato e fuori moda. Inoltre questi uomini non erano assolutamente propensi alla rivoluzione, ma, come disse John Adams, "furono chiamati senza aspettarselo e spinti senza previa

inclinazione"; e come afferma Tocqueville per la Francia, "l'idea stessa di una rivoluzione violenta era assente dalle [loro] menti. Non la discutevano, non l'avevano concepita"³. Tuttavia contro le parole di Adams sta la sua stessa testimonianza che "la rivoluzione fu realizzata prima che la guerra cominciasse"⁴, non per uno specifico spirito rivoluzionario o ribelle, ma perché gli abitanti delle colonie erano "organizzati per legge in corporazioni, o corpi politici" e possedevano "il diritto di riunirsi [...] nelle loro sale municipali per deliberare sui pubblici affari"; ed era "in queste assemblee cittadine o distrettuali che in primo luogo si formavano i sentimenti della gente"⁵. E contro l'osservazione di Tocqueville sta la sua propria insistenza sul "gusto" o "la passione per la libertà pubblica", ch'egli trovava tanto diffusa in Francia prima dello scoppio della rivoluzione, e che predominava in realtà nelle menti di tanti che non avevano nessuna nozione di rivoluzione e non ebbero alcun presentimento del ruolo che in essa sarebbero stati chiamati ad assumere.

Ma anche su questo punto la differenza fra gli europei e gli americani, le cui menti erano ancora formate e influenzate da una tradizione quasi identica, è assai evidente e incisiva. Quella che in Francia era una passione e un "gusto", ovviamente era in America un'esperienza; e la consuetudine americana di parlare, specialmente nel diciottesimo secolo di "felicità pubblica", laddove i francesi parlavano di "libertà pubblica", mette bene a fuoco questa differenza. Gli americani infatti sapevano che la libertà pubblica consiste nel partecipare agli affari pubblici e che le attività connesse con questi affari non costituivano affatto un peso ma davano a quelli che le svolgevano nella vita pubblica un senso di felicità che non avrebbero potuto provare altrimenti. Sapevano bene, e John Adams ebbe il coraggio di formulare diverse volte questa nozione, che la gente affluiva alle assemblee cittadine, come più tardi i suoi rappresentanti dovevano affluire alle famose convenzioni, non soltanto per assolvere a un dovere né, ancor meno,

³ *L'Ancien Regime et la Revolution*, cit., p. 197 (trad. it. cit., p. 193).

⁴ In una lettera a Niles, 14 gennaio 1818.

⁵ In una lettera all'abate Mably, 1782.

per servire i propri interessi: ma soprattutto perché provava piacere nel discutere, nel deliberare, nel prendere decisioni. Ciò che spingeva i cittadini a riunirsi era "il genere umano e l'interesse pubblico per la libertà" (Harrington) e ciò che li muoveva era "la passione di eccellere", che John Adams considerava "più essenziale e mirabile" di ogni altra facoltà umana: "Ovunque si trovino uomini, donne o bambini, siano essi vecchi o giovani, ricchi o poveri, alti o bassi, saggi o stolti, ignoranti o dotti, ogni individuo appare fortemente spinto dal desiderio di essere visto, ascoltato, considerato, approvato e rispettato dalla gente intorno a lui e da lui conosciuta". E chiamava la virtù di questa passione "emulazione", ossia "desiderio di eccellere sugli altri", e il suo vizio "ambizione", perché "mira al potere come mezzo per eccellere"⁶. E questi, dal punto di vista psicologico, sono in realtà le virtù e i vizi principali dell'uomo politico. Infatti la sete e la brama del potere come tali, senza riguardo alla passione di eccellere, benché siano caratteristiche del tiranno, non sono affatto un tipico vizio politico: sono piuttosto quelle qualità che tendono a distruggere ogni vita politica, i suoi vizi non meno che le sue virtù. Il tiranno, proprio perché non ha alcun desiderio di eccellere ed è assolutamente privo della passione di distinguersi, trova così piacevole innalzarsi al di sopra del livello degli altri uomini; e viceversa, è il desiderio di eccellere che induce gli uomini ad amare il genere umano e a godere della compagnia dei loro simili, e li spinge a occuparsi della vita politica.

Paragonata a questa esperienza americana, la preparazione degli *hommes de lettres* francesi che dovevano fare la rivoluzione era estremamente teorica⁷; senza dubbio i "protagonisti" dell'assemblea francese provavano pur essi piacere, anche se difficilmente lo avrebbero ammesso, e certamente non avevano tempo di riflettere su questo aspetto di un'attività altrimenti così sanguinaria. Non avevano esperienze a cui rifarsi: avevano solo, per gui-

⁶ *Discourses on Davila*, in *Works*, Boston 1851, voi. VI, pp. 232-33.

⁷ John Adams era particolarmente colpito dal fatto che "i sedicenti filosofi della rivoluzione francese" erano come "scimmie" e "conoscevano molto poco del mondo". Si veda *Letters to John Taylor on the American Constitution* (1814), *Works*, voi. VI, p. 453 ss.

darli e ispirarli, idee e principi non ancora comprovati nella realtà, che erano stati tutti concepiti, formulati e discussi prima della rivoluzione. A maggior ragione dipendevano quindi dai ricordi dell'antichità e riempivano le antiche parole romane di implicazioni e suggestioni che scaturivano dal linguaggio e dalla letteratura piuttosto che dall'esperienza e dall'osservazione concreta. Così la parola stessa *res publica*, la *chose publique*, li induceva a pensare che sotto il governo di un monarca non potesse esistere qualcosa come "i pubblici affari". Ma quando queste parole, e i sogni che stavano dietro ad esse, cominciarono a manifestarsi nei primi mesi della rivoluzione, questa manifestazione non avvenne nella forma di deliberazioni, discussioni e decisioni: fu al contrario un'intossicazione il cui argomento principale era la folla — la massa "il cui applauso e patriottico entusiasmo aggiunsero fascino e splendore" al giuramento della Pallacorda, come lo sentì Robespierre. Senza dubbio lo storiografo ha ragione di aggiungere: "Robespierre aveva sentito [...] una rivelazione di rousseauismo manifestatasi in carne e ossa. Aveva udito [...] la voce del popolo e aveva pensato che fosse la voce di Dio. Da questo momento ha inizio la sua missione"⁸. Eppure, per quanto fortemente le emozioni di Robespierre e dei suoi colleghi possano essere state esaltate da esperienze di cui non vi erano precedenti antichi, i loro pensieri e le loro parole consapevoli tornavano ostinatamente al linguaggio romano. Se vogliamo vedere la cosa in termini puramente linguistici, possiamo insistere sulla nascita relativamente recente del termine "democrazia", che sottolinea il governo e il ruolo del popolo, opposto al termine "repubblica" che dà forte rilievo alle istituzioni oggettive. E la parola "democrazia" non fu usata in Francia fino al 1794: persino l'esecuzione del re fu ancora accompagnata dal grido *Vive la république*.

Così la teoria di Robespierre sulla dittatura rivoluzionaria, che pure era sorta dalle esperienze della rivoluzione, trovava la sua legittimazione nelle ben note istituzioni della repubblica romana; e a parte questo, in quegli anni ben poco fu aggiunto come teoria

⁸ J. M. THOMPSON, *Robespierre*, Oxford 1939, pp. 53-54.

all'insieme del pensiero politico del diciottesimo secolo. È noto come i Padri Fondatori, nonostante la loro profonda coscienza della novità della loro impresa, si vantassero di aver solo applicato coraggiosamente e senza pregiudizi ciò che era già stato scoperto molto tempo prima. Si consideravano maestri di scienza politica perché osavano applicare, e sapevano come applicare, la saggezza accumulata nei secoli passati. Che la rivoluzione consistesse soprattutto nell'applicazione di talune norme e verità di scienza politica, quali le conosceva il diciottesimo secolo, è tutt'al più una mezza verità anche in America, e ancor meno lo è in Francia, dove eventi inaspettati sopravvennero così presto a intralciare la formulazione e l'instaurazione di istituzioni durature, e finirono in ultimo per distruggerle. Eppure, la verità è che senza l'erudizione entusiastica, e talvolta leggermente comica, dei Padri Fondatori nel campo della teoria politica — le abbondanti citazioni da scrittori antichi e moderni che costellano tante pagine delle opere di John Adams fanno talvolta pensare ch'egli facesse collezione di costituzioni come altri fanno collezione di francobolli — non si sarebbe mai fatta una rivoluzione.

Nel diciottesimo secolo gli uomini preparati all'esercizio del potere e ansiosi, fra le altre cose, di applicare ciò che avevano imparato studiando e pensando, erano chiamati *hommes de lettres*, e questo è per loro un termine ancor migliore del nostro "intellettuale", col quale di solito indichiamo una classe di scrivani e scrittori di professione, il cui lavoro è reso necessario dalla burocrazia in continua espansione del governo e dell'amministrazione pubblica moderna, nonché dalle esigenze di divertimento e spettacolo, egualmente in continua espansione, della moderna società di massa. Lo sviluppo di questa classe nell'epoca moderna fu inevitabile e automatico: sarebbe avvenuto in qualsiasi circostanza. E se si pensa alle eccellenti condizioni di cui questo sviluppo ha goduto nelle tirannie politiche dell'Est, si potrebbe quasi pensare che sotto il governo del dispotismo e dell'assolutismo esso trovasse possibilità ancor migliori che sotto i governi costituzionali dei paesi liberi. La distinzione fra gli *hommes de lettres* e gli intellettuali non si basa su un'ovvia differenza qualitativa: più

importante nel nostro contesto è l'atteggiamento radicalmente diverso che questi due gruppi fin dal diciottesimo secolo hanno mostrato verso la società, ossia verso quel campo bizzarro, e un po' ibrido, che l'età moderna ha inserito fra il più antico e genuino campo della vita pubblica, o politica, da una parte e il campo del privato dall'altra. In realtà gli intellettuali sono, e sono sempre stati, una parte della società, a cui come gruppo devono la loro stessa esistenza e importanza; tutti i governi prerivoluzionari nell'Europa del diciottesimo secolo ne hanno avuto bisogno e li hanno usati per "la costituzione di un corpo di conoscenze e procedure specializzate indispensabile per le crescenti esigenze dei loro governi a tutti i livelli, un processo che accresce il carattere esotico delle attività di governo"⁹. Gli *hommes de lettres* al contrario detestavano più di qualsiasi altra cosa la segretezza dei pubblici affari: avevano iniziato la loro carriera rifiutando questo genere di servizio governativo e allontanandosi dalla società: dapprima dalla società della corte regale e dalla vita di cortigiano, e poi dalla società dei salotti. Si educavano e coltivavano le loro menti in una solitudine liberamente scelta, ponendosi così a una distanza calcolata dal sociale non meno che dal politico, da cui in ogni caso erano esclusi, per poterli vedere entrambi in prospettiva. Solo dopo la metà circa del diciottesimo secolo li troviamo in aperta rivolta contro la società e i suoi pregiudizi; e questa rivolta prerivoluzionaria era stata preparata da quel disprezzo per la società, più quieto ma non meno penetrante, meditato e deliberato, che era la fonte anche della saggezza di Montaigne, che affilava anche la profondità dei pensieri di Pascal e che lasciò le sue tracce anche su molte pagine dell'opera di Montesquieu. Questo naturalmente non significa negare l'enorme differenza di senso e di stile fra lo sprezzante disgusto dell'aristocratico e l'odio e il rancore dei plebei che sarebbe scoppiato in seguito; ma l'oggetto del disprezzo e dell'odio, giova ricordarlo, era sempre più o meno lo stesso.

Inoltre, a qualunque "stato" appartenessero, gli *hommes de lettres* erano liberi dal fardello della povertà. Insoddisfatti degli

⁹ Si veda Wolfgang H. KRAUS, *op. cit.*, un saggio eccellente e assai illuminante che io non conoscevo quando uscì la prima edizione del mio libro.

onori che lo stato o la società *déQ.*'ancien regime potevano offrir loro, sentivano che i loro ozi erano un peso piuttosto che una fortuna, un esilio a loro imposto dal regno della vera libertà piuttosto che quella libertà dalla politica che i filosofi fin dall'antichità hanno sempre preteso per sé, per potersi dedicare ad attività che essi consideravano più alte di quelle esercitate dagli uomini impegnati nella vita pubblica. In altre parole, i loro ozi erano *Yotium* romano e non la <?xok"t] greca: erano un'Inattività forzata, un "languire in pigro ritiro", nel quale si supposeva che la filosofia offrisse una qualche "cura per il tedio" (una *doloris medicina*)¹⁰. E restarono sempre fedeli al modello romano quando incominciarono a impiegare questi ozi nell'interesse della *res publica*, la *chose publique*, come il diciottesimo secolo chiamò il campo dei pubblici affari, traducendo alla lettera dal latino. Si volsero quindi allo studio degli autori greci e romani: non — e questo è un elemento decisivo — per amore di una qualche eterna saggezza o bellezza immortale che le loro opere potessero contenere, ma quasi esclusivamente per imparare qualcosa sulle istituzioni politiche di cui gli antichi autori recavano testimonianza. Fu la ricerca della libertà politica, e non la ricerca della verità, che li ricondusse all'antichità; e le loro letture servivano a offrirgli degli elementi concreti con cui pensare e sognare quella libertà. Per dirla con le parole di Tocqueville, "Chaque passion publique se déguisa ainsi en philosophie". Se avessero conosciuto per esperienza vissuta che cosa significava libertà pubblica per il singolo cittadino, si sarebbero trovati d'accordo con i loro colleghi americani nel parlare di "felicità pubblica"; infatti basta ricordare la comune definizione americana — data per esempio da Joseph Warren nel 1772 — che fa dipendere la felicità pubblica "da un virtuoso e incrollabile attaccamento a una libera costituzione", per rendersi conto di quanto dovessero essere strettamente connessi i contenuti concreti delle due formule apparentemente diverse. Libertà pubblica o politica e felicità pubblica o politica furono i principi ispiratori che prepararono le menti di quegli uomini, che fecero poi cose che mai

¹⁰ CICERONE, *De Natura Deorum*, I, 7 e *Academica*, I, 11.

avevano pensato di fare, e spesso furono spinti ad azioni per le quali non avevano alcuna antecedente inclinazione.

Gli uomini che in Francia prepararono gli animi e formularono i principi della futura rivoluzione sono noti come i filosofi del rilluminismo. Ma il nome di filosofi che essi rivendicavano può creare dei malintesi: la loro importanza nella storia della filosofia è trascurabile e il loro contributo alla storia del pensiero politico non eguaglia l'originalità dei loro grandi predecessori del diciassettesimo secolo e del principio del diciottesimo. Tuttavia la loro importanza nel contesto della rivoluzione è assai grande: e sta nel fatto che usarono il termine "libertà" con un accento nuovo, e quasi senza precedenti, sulla libertà *pubblica*, il che indica che per "libertà" intendevano qualcosa di ben diverso dalla libera volontà o dal libero pensiero che i filosofi avevano conosciuto e discusso fin da sant'Agostino. La loro libertà pubblica non era una sfera interiore in cui gli uomini potessero rifugiarsi a piacere per sottrarsi alle affezioni del mondo; e non era neppure il *liberum arbitrium* per cui la volontà può scegliere fra due alternative. La libertà per loro poteva esistere solo nel campo pubblico: era una realtà tangibile e terrena, era una cosa creata dagli uomini per essere goduta dagli uomini, piuttosto che un dono o una capacità; era lo spazio pubblico creato dagli uomini, l'agorà, che l'antichità aveva conosciuto come il luogo in cui la libertà si manifesta e diviene visibile a tutti.

La mancanza di libertà politica, sotto il governo dell'assolutismo illuminato del diciottesimo secolo, non consisteva tanto nel diniego di specifiche libertà personali — non certamente per i membri delle classi superiori — quanto nel fatto "che il mondo degli affari pubblici era per loro non solo quasi sconosciuto, ma addirittura invisibile"¹¹. Ciò che accomunava gli *hommes de lettres*

¹¹ TOCQUEVILLE, *op. cit.*, p. 195, parlando della *condition des écrivains* e del loro *éloignement presque infini [...] de la pratique* sostiene: "L'absence complète de toute liberté politique faisait que le monde des affaires ne leur était pas seulement mal connu, mais invisible". E dopo aver descritto come questa mancanza di esperienza rendesse le loro teorie più radicali, sottolinea esplicitamente: "La même ignorance leur livrait l'oreille et le coeur de la foule". KRAUS, *op. cit.*, spiega che in tutta l'Europa occidentale e centrale una nuova "curiosità per i pub-

ai poverina parte, anzi prima ancora, ogni compassione per le loro sofferenze, era proprio l'oscurità, ossia il fatto che la sfera pubblica era per loro invisibile e che ad essi mancava lo spazio pubblico dove poter diventare visibili e acquistare un significato. Ciò che li distingueva dai poveri era il fatto che, grazie alla loro nascita o alle circostanze, era stato loro offerto quel surrogato sociale della significanza politica che è la considerazione, e la loro distinzione personale stava appunto nel fatto che si erano rifiutati di insediarsi nel "paese della considerazione" (come Henry James chiama il regno della società), optando piuttosto per l'isolata oscurità del privato, dove potevano almeno nutrire e cullare la loro passione per la significanza politica e per la libertà. Senza dubbio questa passione per la libertà - in se stessa, per il solo "piacere di poter parlare, agire, respirare" (Tocqueville) può sorgere solo là dove gli uomini sono già liberi, nel senso che non hanno un padrone. E il guaio è che questa passione per la libertà pubblica o politica può essere facilmente confusa con l'odio appassionato per i padroni, forse assai più violento ma in politica sostanzialmente sterile, con la brama degli oppressi di esser liberati. Quest'odio è senza dubbio antico quanto la storia e forse anche più antico: ma finora non è mai sfociato in una rivoluzione, poiché è incapace non dico di comprendere, ma nemmeno di afferrare l'idea centrale di rivoluzione, che è l'instaurazione della libertà, ossia la fondazione di uno stato che garantisca lo spazio in cui la libertà può manifestarsi.

Nel mondo moderno l'atto di fondazione si identifica con la formulazione di una costituzione: e la convocazione di assemblee costituenti è diventata a buon diritto il contrassegno di ogni rivoluzione, da quando la Dichiarazione di indipendenza ha dato il via alla stesura di costituzioni per ciascuno stato americano, processo che [^]culminò nella Costituzione dell'Unione, ossia nella fondazione degli Stati Uniti. È probabile che questo precedente americano abbia ispirato il famoso giuramento della Pallacorda»

Mici affari" si diffuse non solo fra la "élite intellettuale" ma anche fra i ceti inferiori del popolo.

iti cui il terzo stato giurò di non sciogliersi prima che una nuova costituzione fosse scritta e debitamente accettata dalla corona. Tuttavia il tragico destino di questa prima costituzione in Francia è rimasto anch'esso come un contrassegno comune alle rivoluzioni: la Costituzione del 1791, non accettata dal re né commissionata e ratificata dalla nazione — se non si vuol pensare che le platee schiamazzanti che aspettavano tra applausi e fischi le deliberazioni dell'Assemblea nazionale fossero la valida espressione del potere costituente, o almeno consenziente, del popolo — restò un pezzo di carta, più interessante per i dotti e gli esperti che per il popolo. La sua autorità fu fatta a pezzi ancor prima di potersi imporre, e fu seguita in rapida successione da una costituzione dopo l'altra, finché, in una valanga di costituzioni che si prolunga fino al nostro secolo, la nozione stessa di costituzione si sgretolò al punto da divenire irricognoscibile. I deputati dell'Assemblea francese che si erano dichiarati corpo permanente e poi, invece di riportare al popolo le loro risoluzioni e le loro deliberazioni, si staccarono da quello stesso popolo che a loro aveva delegato il potere, non divennero fondatori, o Padri Fondatori, ma certo furono i progenitori di generazioni di esperti e politici, per i quali il formulare costituzioni doveva diventare un simpatico passatempo, perché non avevano il potere né potevano partecipare alla direzione degli eventi. Fu in questo processo che l'atto di formulare costituzioni perdette il suo significato e che la nozione stessa di costituzione finì per essere associata a una mancanza di realtà e spirito realistico e a un eccesso di legalismo e formalismo.

Oggi subiamo ancora l'influenza di questo sviluppo storico e troviamo quindi difficile capire che rivoluzione da una parte e costituzione e fondazione dall'altra sono congiunzioni correlative. Per gli uomini del diciottesimo secolo era tuttavia ancora evidente che occorreva una costituzione per tracciare i confini del nuovo mondo politico e per definire le leggi che dovevano governarlo; si rendevano conto che dovevano trovare e costruire un nuovo spazio politico entro il quale la "passione per la libertà pubblica" o la "ricerca della felicità pubblica" potessero avere libero gioco per le generazioni a venire, in modo che il loro proprio spirito

"rivoluzionario" potesse sopravvivere alla fine materiale della rivoluzione. Tuttavia anche in America, dove si riuscì a realizzare la fondazione di un nuovo stato, e dove perciò in un certo senso la rivoluzione giunse alla sua fine materiale, questo secondo compito della rivoluzione, ossia quello di assicurare la sopravvivenza dello spirito da cui era scaturito l'atto della fondazione, di realizzare il principio che l'aveva ispirato — compito che, come vedremo, specialmente Jefferson considerava di somma importanza per la sopravvivenza stessa del nuovo stato — restò frustrato fin dall'inizio. E un'indicazione sulle forze che provocarono questo fallimento si può trovare nel termine stesso di "ricerca della felicità", che Jefferson nella Dichiarazione di indipendenza aveva inserito di sua mano al posto di "proprietà", nella vecchia formula di "vita, libertà e proprietà", la quale comunemente definiva i diritti civili in quanto distinti dai diritti politici.

Ciò che rende così suggestiva questa sostituzione di termini operata da Jefferson è il fatto che egli non usò il termine "felicità pubblica", che troviamo così spesso nella letteratura politica del tempo e che era probabilmente una significativa variante americana del linguaggio convenzionale dei proclami regali, in cui "il benessere e la felicità del nostro popolo" indicavano esplicitamente il benessere privato dei sudditi del re e la loro felicità privata¹². Così Jefferson stesso — in un esposto destinato alla Convenzione della Virginia del 1774, che sotto molti rispetti anticipava la Dichiarazione di indipendenza — aveva affermato che "i nostri antenati", quando lasciarono "i domini britannici in Europa" esercitarono "un diritto che la natura ha dato a tutti gli uomini [...] di fondare nuove società, sotto leggi e regole che a loro sembreranno più adatte a promuovere la felicità pubblica"¹³. Se Jefferson aveva ra-

¹² La "felicità" dei sudditi del re presupponeva che un re prendesse a cuore il suo regno, come un padre farebbe per la sua famiglia: come tale, questa felicità in ultima analisi derivava, come dice Blackstone, da un "creatore [il quale] [...] ha graziosamente ridotto il ruolo dell'obbedienza a questo solo precetto paterno, 'che si deve perseguire la propria felicità'" (citato da Howard Mumford JONES, *The Pursuit of Happiness*, Harvard 1953). Chiaramente, questo diritto garantito da un padre sulla terra non poteva sopravvivere alla trasformazione dello stato in Repubblica.

¹³ Si veda *The Summary Vieta of the Rights of British America*, in *The*

gione, se "i liberi abitanti dei domini britannici" erano emigrati in America in cerca di "felicità pubblica", allora le colonie del nuovo mondo dovevano essere fin dall'inizio un vivaio di rivoluzionari. E nello stesso tempo dovevano sentirsi anche allora insoddisfatte dei diritti e delle libertà degli inglesi, e spinte dal desiderio di qualche tipo di libertà che i "liberi abitanti" della madrepatria non godevano¹⁴. Questa libertà, quando giunsero a gustarla, la chiamarono "felicità pubblica": e consisteva per i cittadini nel diritto di accedere alla sfera pubblica, di partecipare all'esercizio del pubblico potere — essere insomma "partecipi del governo degli affari" per dirla con l'eloquente frase di Jefferson¹⁵ — diritto diverso da quello, generalmente riconosciuto, dei sudditi di esser protetti dal governo nella ricerca di una felicità privata anche contro il potere pubblico: diverso insomma da quei diritti che solo un potere tirannico abolirebbe. Il fatto stesso che la parola "felicità" fosse scelta per indicare la partecipazione al potere pubblico indica chiaramente che nel paese, prima della rivoluzione, esisteva già qualcosa come "la felicità pubblica", e che gli uomini sapevano di non poter essere felici se la loro felicità era collocata e goduta solo nella vita privata.

Tuttavia, il fatto storico è che la Dichiarazione d'indipendenza parla di "ricerca della felicità" e non di felicità pubblica: ed è molto probabile che Jefferson stesso non fosse intimamente molto sicuro del tipo di felicità che voleva intendere quando faceva della sua ricerca uno dei diritti inalienabili dell'uomo. La sua famosa

Life and Selected Writings, Modern Library edition, New York 1944, p. 293 ss.

¹⁴ Interessante sotto questo aspetto è il filosofo moralista scozzese Adam FER-GUSON (nel suo *Essay on the History of Civil Society*, 1768), il quale, scrivendo sull'ordine proprio di una società civile, si esprime in modo molto simile a John Adams. La nozione di ordine, egli osserva, "essendo tratta dall'analogia di soggetti manimati e morti, è frequentemente falsa [...] Il buon ordine delle pietre in un muro consiste nell'essere opportunamente fissate nei posti per i quali sono state tagliate: se dovessero muoversi, la costruzione cadrebbe: ma il buon ordine degli uomini in una società consiste nell'essere collocati dove sono propriamente qualificati ad agire... Quando in una società cerchiamo l'ordine della pura e semplice inazione e tranquillità, dimentichiamo la natura del nostro soggetto e troviamo l'ordine degli schiavi, non l'ordine degli uomini liberi" (citato da "Wolfgang H. KRAUS, *op. cit.*; corsivi miei).

¹⁵ Nell'importante lettera sulle "repubbliche delle circoscrizioni" a Joseph C. Cabell, 2 febbraio 1816, *op. cit.*, p. 661.

"facilità di penna" confondeva la distinzione fra "diritti privati e felicità pubblica"¹⁶; con il risultato che l'importanza di questa alterazione non fu neppure rilevata nei dibattiti dell'Assemblea. Senza dubbio nessuno dei delegati avrebbe mai sospettato la sorprendente carriera di questa "ricerca della felicità", che doveva contribuire più di qualsiasi altra cosa a una ideologia specificamente americana, a quel terribile malinteso che, come disse Howard Mumford Jones, attribuisce agli uomini lo "spettrale privilegio di inseguire un fantasma e abbracciare una delusione"¹⁷. Nell'ambiente del diciottesimo secolo la parola, come abbiamo visto, era abbastanza familiare: e senza l'aggettivo qualificativo, ognuna delle generazioni successive era libera di intendervi quel che più le piaceva. Ma il pericolo di confondere felicità pubblica e benessere privato esisteva anche allora, anche se si potrebbe pensare che i delegati all'Assemblea si attenessero ancora all'opinione generale dei "pubblicisti coloniali, i quali pensavano che 'vi è una stretta connessione fra pubblica virtù e pubblica felicità', e che la libertà [è] l'essenza della felicità"¹⁸. Jefferson infatti — come del resto tutti gli altri, ad eccezione forse di John Adams — non si rendeva assolutamente conto della flagrante contraddizione fra la nuova e rivoluzionaria idea di felicità pubblica e le nozioni convenzionali di buon governo, che anche allora erano ritenute "vecchie idee trite e ritrite" (John Adams) o tutt'al più espressione del "buon senso comune dei sudditi" (Jefferson). Secondo queste nozioni, non si pensava che i "partecipanti agli affari di governo" fossero felici, ma che faticassero sotto un grosso peso; la felicità non veniva collocata nella sfera pubblica, che il diciottesimo secolo

¹⁶ Si veda James MADISON in *The Federalist*, n. 14. Quanto fosse felice la penna di Jefferson lo si può vedere dal fatto che il suo "diritto" recentemente scoperto finì per essere incluso in "press'a poco i due terzi delle costituzioni degli stati fra il 1776 e il 1902", senza contare che, allora come oggi, non era "affatto facile discernere che cosa Jefferson o il comitato intendessero per ricerca della felicità". Si ha proprio la tentazione di concludere con Howard Mumford Jones, dalla cui monografia io ho citato, che "il diritto di cercare la felicità in America è sorto, per così dire, da un momento di distrazione...".

¹⁷ H.M. JONES, *op. cit.*, p. 16.

¹⁸ Clinton ROSSITER, *The First American Revolution*, New York 1956, pp. 229-30.

identificava con il campo del governo, ma il governo era inteso come un mezzo per promuovere la felicità della società, "unico oggetto legittimo del buon governo"¹⁹. Di conseguenza, ogni esperienza di felicità nei "partecipanti" stessi poteva essere solo attribuita a una "smodata passione per il potere", e il desiderio di partecipare, da parte dei governati, poteva esser giustificato solo dall'esigenza di controllare e tenere a freno queste "ingiustificabili" tendenze della natura umana²⁰. La felicità, sosteneva anche Jefferson, sta al di fuori della sfera pubblica, "nel seno e nell'amore della mia famiglia, nella compagnia dei miei vicini e dei miei libri, nelle sane attività delle mie fattorie e dei miei affari"²¹, insomma nella *privacy* del focolare domestico, in cui il pubblico non ha diritto di intervenire.

Riflessioni ed esortazioni di questo genere sono comunissime negli scritti dei Padri Fondatori, eppure io penso che non vi desero molto peso: scarso peso nelle opere di Jefferson, e ancor meno in quelle di Adams²². Se dovessimo esaminare le esperienze

"Vernon L. PAKRINGTON dice che "il principio primario della filosofia politica [di Jefferson] è che 'il primo e solo legittimo obiettivo del buon governo è la cura della vita e della felicità umana, e non la loro distruzione'" (*Matti Currents in American Thought*, Londra 1963, voi. I, p. 354; trad. it., *Storia della cultura americana*, Einaudi, Torino 1969).

¹⁹ Queste sono le parole di John Dickinson, ma generalmente vi era accordo, in teoria, fra gli uomini della rivoluzione americana su questo argomento. Così anche John Adams riconosceva che "la felicità della società è il fine del governo [...] come la felicità dell'individuo è il fine dell'uomo" (*Thoughts on Government*, in *Works*, 1851, voi. IV, p. 193) e tutti si sarebbero certamente trovati d'accordo con la famosa formula di Madison: "Se gli uomini fossero angeli non occorrerebbe alcun governo. Se fossero gli angeli a governare, ogni controllo esterno o interno sul governo diverrebbe superfluo" (*The Federalist*, n. 51).

²¹ In una lettera a Madison, 9 giugno 1793, *op. cit.*, p. 523.

²² Così John Adams, in una lettera da Parigi alla moglie nel 1780, capovolge curiosamente la vecchia gerarchia quando scrive: "Io devo studiare politica e guerra perché i miei figli possano avere la libertà di studiare matematica e filosofia. I miei figli dovrebbero studiare matematica e filosofia, geografia, storia naturale e architettura navale, navigazione, commercio e agricoltura per dare ai loro figli il diritto di studiare pittura, poesia, musica, architettura, scultura, l'arte dell'arazzo e della porcellana" (*Works*, voi. II, p. 68).

George Mason, il principale autore della Dichiarazione dei diritti della Virginia, è più convincente quando esorta i figli, nelle sue ultime volontà, a preferire la felicità di una posizione privata alle ansie e ai tormenti dei pubblici affari", anche se non ci si può mai difendere del tutto, dato l'enorme peso della tradizione e delle convenzioni, dalla voglia di "ingerirsi" nei pubblici affari, dall'ambizione e

autentiche, al di là del luogo comune che l'attività pubblica è un peso, tutt'al più "un dovere, o servizio [•••] dovuto da ogni individuo" ai suoi concittadini, faremmo meglio a volgerci al quinto e quarto secolo a.C. in Grecia, piuttosto che al diciottesimo secolo della nostra era. Per quel che riguarda Jefferson e gli uomini della rivoluzione americana — forse facendo ancora eccezione per John Adams — raramente emergeva la verità autentica della loro esperienza quando parlavano in termini generali. Alcuni di essi, è vero, si indignavano delle "insensate teorie di Platone", ma questo non impediva che il loro pensiero fosse condizionato dalla "mente nebulosa" di Platone piuttosto che dalle loro proprie esperienze ogni volta che cercavano di esprimersi in linguaggio concettuale²³. Vi sono tuttavia alcuni casi in cui la loro azione e il loro pensiero profondamente rivoluzionari riuscirono a spezzare il guscio di un'eredità che era degenerata in banali luoghi comuni, e le loro parole furono all'altezza della grandezza e della novità delle loro azioni. Fra questi casi si colloca la Dichiarazione di indipendenza, la cui grandezza non dipende per nulla dalla sua filosofia del diritto naturale — nel qual caso effettivamente "mancherebbe di profondità e finezza"²⁴ — ma sta nel "rispetto per l'Opinione dell'umanità", nell'"appello al tribunale del mondo [...] per la nostra giustificazione"²⁵, che ispirarono la stesura stessa del documento: e appare ben chiara quando l'elenco delle accuse specifiche mosse a un particolare monarca si trasforma gradualmente nel rifiuto del principio monarchico e del potere regale in generale²⁶.

dalla brama di gloria. Ci voleva probabilmente tutta la forza d'animo e di carattere di John Adams per liberarsi dai *clibés* dei "vantaggi di una posizione privata" e ammettere francamente le proprie tanto diverse esperienze (per George Mason si veda Kate Mason ROWLAND, *The Life of George Mason, 1725-1792*, New York 1947, voi. I, p. 166).

²³ Si veda la lettera di Jefferson a John Adams del 5 luglio 1814, in *The Adams-Jefferson Letters*, a cura di L. J. Cappon, Chapel Hill 1959.

²⁴ Si veda Cari L. BECKER nell'introduzione alla seconda edizione del suo *The Declaration of Independence*, New York 1942.

²⁵ Si veda la lettera di Jefferson a Henry Lee dell'8 maggio 1825.

²⁶ Non era una conclusione scontata che le rivoluzioni dovessero terminare con l'instaurazione di repubbliche e ancora nel 1776 un corrispondente poteva scrivere a Samuel Adams: "Ora noi abbiamo un'eccellente occasione per scegliere la forma di governo che consideriamo più adatta, e trattare con qualsiasi nazione ci piaccia per avere un re che governi sopra di noi". Si veda William S.

Questo rifiuto, diversamente dalle altre teorie su cui si basa il documento, era veramente qualcosa di nuovo, e il profondo e anche violento antagonismo fra monarchici e repubblicani che si sviluppò nel corso delle due rivoluzioni, americana e francese, era praticamente sconosciuto prima del loro scoppio.

Fin dalla fine dell'antichità classica è stata una costante della teoria politica distinguere fra stato di diritto e tirannide, intendendo con tirannide la forma di governo in cui un uomo esercitava il dominio secondo la sua volontà e per il proprio interesse, ledendo così il benessere privato e i diritti civili, legali dei governati. Ma in nessun caso la monarchia, ossia il governo di un sol uomo, poteva come tale essere identificata con la tirannide: e tuttavia fu proprio a questa identificazione che le rivoluzioni ben presto sarebbero arrivate. La tirannide, come le rivoluzioni giunsero a intenderla, era una forma di governo in cui il signore, anche se governava secondo le leggi del paese, monopolizzava per sé il diritto d'azione, allontanava i cittadini dalla vita pubblica confinandoli nella *privacy* delle loro case ed esigeva da loro che si occupassero solo dei loro affari privati. La tirannide, in altre parole, privava i cittadini della felicità pubblica, anche se non necessariamente del benessere privato, mentre la repubblica garantiva a ogni cittadino il diritto di divenire "partecipe degli affari di governo", il diritto di essere visto in azione. La parola "repubblica" naturalmente non compare ancora: solo dopo la rivoluzione tutti i governi non repubblicani furono percepiti come dispotismi. Ma il principio su cui alla fine doveva sorgere la repubblica era certamente presente nel "mutuo pegno" di vita, fortuna e sacro onore, tutte cose che in una monarchia i sudditi demandavano alla corona, che rappresentava lo stato nel suo insieme. Senza dubbio vi è qualcosa di grandioso nella Dichiarazione d'indipendenza, ma non consiste nella sua filosofia, e neppure tanto nel suo essere "un argomento in appoggio a un'azione", quanto piuttosto nell'essere il modo perfetto con cui un'azione si formula in parole (così la

CARPENTER, *The Development of American Political Thought*, Princeton 1930, p. 35.

vedeva lo stesso Jefferson: "Non mirando a un'originalità di principio o sentimento, e non essendo neppure copiata da qualche particolare scritto precedente, essa era destinata ad essere una espressione della mentalità americana, e a dare a questa espressione il tono e lo spirito richiesti appunto dall'occasione"²⁷). E poiché ciò che qui ci interessa è la parola scritta, e non la parola parlata, ci troviamo davanti a uno dei rari momenti della storia in cui la capacità d'azione è grande abbastanza da erigere il proprio monumento.

Un altro di questi casi, che interessa direttamente il tema della felicità pubblica, è di carattere molto meno grave, anche se forse non meno serio. Lo si può ravvisare nella curiosa speranza espressa da Jefferson verso la fine della sua vita, un giorno che lui e Adams, un po' per gioco un po' sul serio, avevano incominciato a discutere sulle possibilità di una vita ultraterrena. Evidentemente queste immagini di una vita dell'aldilà, se le spogliamo delle loro connotazioni religiose, rappresentano né più né meno che diversi ideali di felicità umana. E quale fosse per Jefferson la vera nozione di felicità emerge molto chiaramente (senza nessuna di quelle distorsioni provocate da uno schema tradizionale e convenzionale di concetti che, come risultò poi, era molto più difficile spezzare che non la struttura della forma tradizionale di governo) quando abbandonandosi a una giocosa e sovrana ironia così conclude una delle sue lettere a Adams: "Voglia il Cielo farci incontrare di nuovo al Congresso, coi nostri antichi colleghi, e farci ricevere con loro il suggello dell'approvazione 'Ben fatto, buoni e fedeli servitori'"²⁸. Qui, sotto l'ironia, troviamo la candida ammissione che la vita al Congresso, le gioie dei discorsi, della legiferazione, di trattare gli affari, di persuadere ed essere persuasi, erano per Jefferson una prefigurazione della beatitudine eterna, press'a poco come le gioie della contemplazione lo erano state per la pietà medievale. Anche il "suggello dell'approvazione", infatti, non è per nulla la comune ricompensa della virtù in uno stato futuro: è

²⁷ Si veda la lettera citata alla nota 25.

²⁸ *The Adams-Jefferson Letters*, cit., lettera dell'11 aprile 1823, p. 594.

l'applauso, l'acclamazione, "la stima del mondo", di cui Jefferson in un altro contesto dice che c'era stato un tempo in cui "era di più alto valore ai miei occhi di qualsiasi altra cosa"²⁹.

Per capire quanto fosse veramente straordinario, nel contesto della nostra tradizione, il vedere nella felicità pubblica, politica, un'immagine della beatitudine eterna, sarà bene ricordare che per Tommaso d'Aquino, per esempio, la *perfetta beatitudo* consisteva interamente in una visione, la visione di Dio, e che per questa visione non occorre la presenza di amici (*amici non requiruntur ad perfectam beatitudinem*)³⁰, il che, incidentalmente, è ancora in accordo con le nozioni platoniche sulla vita dell'anima immortale. Jefferson al contrario poteva concepire un possibile miglioramento dei momenti migliori e più felici della sua vita solo pensando a un ampliamento della cerchia dei suoi amici, in modo da poter sedere "al Congresso" coi più illustri dei suoi "colleghi". Per trovare una simile immagine della quintessenza della felicità umana riflessa nella scherzosa anticipazione della vita ultraterrena dovremmo risalire a Socrate, il quale, in un famoso passo *dell'Apoloogia*, sorridendo confessava francamente che tutto quanto poteva chiedere era, per così dire, press'a poco la stessa cosa — ossia non un'isola dei beati e non la vita di un'anima immortale che fosse radicalmente diversa dalla vita degli uomini mortali, ma l'ampliamento della cerchia degli amici di Socrate nell'Ade, a cui si aggiungessero tutti quegli uomini illustri del passato greco, Orfeo e Museo, Esiodo e Omero, ch'egli non aveva potuto incontrare sulla terra e coi quali gli sarebbe piaciuto intrattenersi in quegli interminabili dialoghi del pensiero di cui era divenuto maestro.

Comunque, almeno di una cosa possiamo essere sicuri: la Dichiarazione di indipendenza, anche se rende piuttosto confusa la distinzione fra felicità pubblica e felicità privata, almeno ci presenta il termine "ricerca della felicità" nel suo duplice significato: benessere privato e insieme diritto alla felicità pubblica, ricerca del benessere e insieme diritto ad essere "partecipe dei pubblici

²⁹ Si veda la lettera a Madison citata alla nota 21.

³⁰ Si veda San TOMMASO, *Summa Theologica* I, qu. 1,4 c e qu. 12,1 c. Anche *ibidem*, I, 2, qu. 4,8 o.

affari". Ma la rapidità con cui questo secondo significato fu dimenticato, e il termine fu usato e inteso senza il suo originale aggettivo qualificativo, può benissimo rappresentare un criterio adatto a misurare, in America non meno che in Francia, la perdita del significato originale e l'oblio di quello spirito che si era manifestato nella rivoluzione.

Noi sappiamo ciò che accadde in Francia nella forma di un'immane tragedia. Coloro che sentivano il desiderio e il bisogno di liberarsi dai loro padroni o dalla necessità, grande padrone dei loro padroni, si precipitarono a chiedere l'aiuto di quelli che desideravano fondare uno spazio per la libertà pubblica — con l'inevitabile risultato che si dovette dare la priorità alla liberazione e che gli uomini della rivoluzione si occuparono sempre meno di quello che originariamente avevano considerato il loro compito più importante, la creazione di una costituzione. Ancora una volta Tocqueville ha perfettamente ragione quando osserva che "Fra tutte le idee e tutti i sentimenti da cui fu preparata la rivoluzione francese, è cosa degna di nota che l'idea e l'amore della libertà pubblica propriamente detta [...] sono stati i primi a scomparire"³¹. Eppure, quella profonda riluttanza di Robespierre a porre termine alla rivoluzione non era forse dovuta anche alla sua convinzione che "il governo costituzionale si interessa soprattutto della libertà civile, il governo rivoluzionario della libertà pubblica"³²? Non dovette egli forse temere che la fine del governo rivoluzionario e l'inizio di un governo costituzionale potessero segnare la fine della "libertà pubblica"? E che il nuovo spazio pubblico dovesse sparire dopo essere improvvisamente emerso alla vita e dopo aver intossicato tutti col vino dell'azione, il quale a conti fatti è un po' come il vino della libertà?

Qualunque possa essere la risposta a queste domande, la netta distinzione che Robespierre faceva fra libertà civile e libertà pubblica presenta un'ovvia somiglianza con l'uso americano, vago e concettualmente ambiguo, del termine "felicità". Prima delle due

³¹ TOCQUEVILLE, *Ancien Regime*, cit., libro III, cap. 3 (trad. it. cit., p. 211).

³² Nel suo discorso alla Convenzione nazionale su "I principi del Governo Rivoluzionario". Si veda *Oeuvres*, a cura di Laponneraye, cit., voi. III.

rivoluzioni, gli *hommes de lettres* su entrambe le sponde dell'Atlantico avevano cercato di rispondere all'antica domanda: "Qual è il fine del governo?" in termini di libertà civili e libertà pubblica, o di benessere del popolo e felicità pubblica. Era abbastanza naturale che, sotto l'impatto della rivoluzione, la domanda ora diventasse: "Qual è il fine della rivoluzione e del governo rivoluzionario?", anche se questo avvenne solo in Francia. Per capire le risposte date alla domanda è importante non trascurare il fatto che gli uomini delle rivoluzioni, preoccupati com'erano del fenomeno della tirannide — la quale priva i sudditi delle libertà civili e insieme della libertà pubblica e perciò tende a cancellare la linea di demarcazione fra le due nozioni — poterono scoprire la netta distinzione fra il privato e il pubblico, fra interessi privati e bene comune, solo nel corso delle rivoluzioni, durante il quale i due principi vennero in conflitto. Questo conflitto era identico nella rivoluzione americana e in quella francese, anche se assunse espressioni assai diverse. Per la rivoluzione americana si trattava di decidere se il nuovo governo doveva costituire un campo particolare per la "felicità pubblica" dei suoi cittadini, oppure se doveva solo servire a garantire la loro ricerca della felicità privata più efficacemente di quanto aveva fatto il vecchio regime. Per la rivoluzione francese si trattava di decidere se il fine del governo rivoluzionario consisteva nell'instaurazione di un "governo costituzionale" che avrebbe posto termine al regno della libertà pubblica mediante la garanzia di libertà civili e diritti civili, oppure se, per amore della "libertà pubblica", la rivoluzione doveva esser dichiarata in permanenza. La garanzia delle libertà civili e la ricerca della felicità privata erano state per lungo tempo considerate essenziali in ogni governo non tirannico, in cui i capi governassero entro i limiti della legge. Se non vi era nullo altro in palio, allora i cambiamenti rivoluzionari di governo, l'abolizione della monarchia e l'instaurazione della repubblica dovevano essere considerate cose accidentali, provocate semplicemente dal fatto che i capi dei vecchi regimi erano cattivi capi. Se le cose stavano così, la risposta sarebbe dovuta cercare in una serie di riforme e non in una rivoluzione,

nella sostituzione di un cattivo governante con uno migliore e non in un cambiamento di governo.

In fin dei conti, gli inizi abbastanza modesti delle due rivoluzioni fanno pensare che in origine si mirasse semplicemente a riforme nel senso delle monarchie costituzionali, anche se le esperienze del popolo americano nel campo della "felicità pubblica" dovettero precedere di gran lunga il conflitto con l'Inghilterra. Il fatto tuttavia è che sia la rivoluzione americana sia quella francese arrivarono ben presto ad affermare l'esigenza di un governo repubblicano, e questa esigenza, insieme al nuovo violento antagonismo fra monarchici e repubblicani, emerse in modo immediato dal seno delle rivoluzioni stesse. Gli uomini delle rivoluzioni, comunque, avevano fatto conoscenza con la "felicità pubblica" e l'impatto di questa esperienza era stato abbastanza profondo da spingerli in quasi ogni circostanza — se le alternative si fossero sfortunatamente presentate in questi termini — a preferire la libertà pubblica alle libertà civili o la felicità pubblica al benessere privato. Dietro le teorie di Robespierre, che prefigurano la rivoluzione dichiarata in permanenza, si può scorgere la domanda ansiosa, allarmata e allarmante, che doveva assillare dopo di lui quasi tutti i rivoluzionari degni di questo nome: se la cessazione della rivoluzione e l'instaurazione di un governo costituzionale equivalevano alla fine della libertà pubblica, era allora desiderabile por termine alla rivoluzione?

Se Robespierre fosse vissuto abbastanza da poter vedere gli sviluppi del nuovo governo degli Stati Uniti, dove la rivoluzione non aveva mai seriamente ridotto i diritti civili e, forse per questa ragione, riuscì proprio là dove la rivoluzione francese fallì, ossia nel compito della fondazione; dove inoltre, e in questo contesto è la cosa più importante, i fondatori erano andati al governo, sicché la fine della rivoluzione non segnò la fine della "felicità pubblica", i suoi dubbi avrebbero presumibilmente potuto essere confermati. L'accento si spostò infatti quasi subito dai contenuti della costituzione — ossia la creazione e spartizione del potere e l'istituzione di una nuova sfera in cui, come disse Madison, "l'ambi-

zione sarebbe stata frenata dall'ambizione"³³, l'ambizione naturalmente di eccellere e contare qualcosa, non di far carriera — al *bill of rights*, che conteneva i necessari vincoli costituzionali al potere governativo: in altre parole, si spostò dalla libertà pubblica alle libertà civili, o dalla partecipazione agli affari pubblici per amore della felicità pubblica alla garanzia che la ricerca della felicità privata sarebbe stata protetta e promossa dal potere pubblico. La nuova formula di Jefferson — così curiosamente equivoca all'inizio, poiché ricordava sia le assicurazioni del potere regale con la loro enfasi sul benessere privato del popolo (che implicava la sua esclusione dagli affari pubblici) sia la comune frase prerivoluzionaria di "felicità pubblica" — fu quasi immediatamente privata del suo duplice significato e intesa come diritto dei cittadini di curare i loro interessi personali e così agire secondo le norme del loro interesse privato. E queste norme, sia che sorgessero dagli oscuri desideri del cuore o dalle oscure necessità dell'economia domestica, non sono mai state particolarmente "illuminate".

Per comprendere ciò che avvenne in America basterà forse ricordare il senso di sdegno e rancore di Crèvecoeur, il grande ammiratore dell'eguaglianza e della prosperità americane prerivoluzionarie, quando la sua felicità privata di ricco colono fu interrotta dallo scoppio della guerra e della rivoluzione — "demoni" ch'egli riteneva "scatenati contro di noi" da "quei grandi personaggi che sono tanto elevati al di sopra del comune rango degli uomini" da preoccuparsi più dell'indipendenza e della fondazione della repubblica che degli interessi dei coloni e dei capifamiglia³⁴. Questo conflitto fra interessi privati e affari pubblici ebbe una parte di enorme importanza in entrambe le rivoluzioni; e in senso lato si può dire che gli uomini delle rivoluzioni furono quelli che, per il loro genuino amore della libertà pubblica e della felicità pubblica più che per un qualche idealistico slancio di abnegazio-

³³ Il fatto che queste parole di Madison sembrino rispondere alla consapevolezza di John Adams sul ruolo che "la passione di eccellere" deve avere in uno stato indica semplicemente quanto fosse ampio in realtà l'accordo fra i Padri Fondatori.

³⁴ Si veda la lettera XII, "Ansie di un uomo di frontiera", in *Lettres of an American Farmer* (1782), Dutton paperback edition, New York 1957.

ne, pensarono e agirono con tenace coerenza in considerazione degli affari pubblici.. In America, dove all'inizio l'esistenza del paese era stata giocata su un conflitto di principi, e dove la gente si era ribellata contro misure la cui importanza economica era insignificante, la costituzione fu ratificata anche da coloro che — essendo in debito con mercanti britannici alle cui denunce la costituzione avrebbe aperto le corti federali — avevano molto da perdere in termini di interesse privato: il che indica che i fondatori avevano al loro fianco la maggioranza del popolo, almeno per tutta la durata della guerra e della rivoluzione³⁵. Eppure anche in questo periodo si può chiaramente vedere come dal principio alla fine l'ansioso desiderio di Jefferson di uno spazio di felicità pubblica e la passione di John Adams per l'"emulazione", il suo *spectemur agendo* — "che ci vedano in azione", che ci venga dato spazio dove si sia visti e si possa agire — siano venuti in conflitto con il desiderio nudo e crudo, e fundamentalmente antipolitico, di liberarsi di ogni fastidio e dovere pubblico; di stabilire un meccanismo di amministrazione governativa mediante il quale gli uomini potessero controllare i loro governanti e continuare a godere i vantaggi del governo monarchico, di essere "governati senza un loro proprio intervento", di aver "tempo che non fosse divorato dalla necessità di controllare o scegliere i pubblici magistrati

³⁵ La degradazione dovuta all'illegalità, alla violenza e all'anarchia era altrettanto sensibile in America quanto in altri paesi coloniali. Si pensi al famoso aneddoto che John Adams racconta nella sua autobiografia (*Works*, voi. II, pp. 420-21): egli incontrò un uomo, "un semplice garzone di stalla [...] che era sempre alle prese con la giustizia ed era stato trascinato con diverse accuse davanti a quasi tutti i tribunali. Non appena mi vide mi si avvicinò e il suo primo saluto fu: 'Oh! Mr Adams, che grandi cose avete fatto per noi, voi e i vostri colleghi! Non potremo mai esservi abbastanza grati. Ora non vi sono tribunali nella provincia e spero che non ve ne saranno mai più'. È questo il fine per cui ho tanto lottato? dissi a me stesso [...] Sono questi i sentimenti di tal gente, e quanti come lui ce ne sono nel paese? Mezza nazione, per quel che ne so: perché mezza nazione ha debiti, se non peggio, e in tutti i paesi questi sono i sentimenti dei debitori. Se il potere del paese dovesse finire in tali mani, e v'è gran pericolo che ciò avvenga, a che scopo abbiamo noi sacrificato il nostro tempo, la salute e tutto il resto? Sicuramente dobbiamo stare in guardia contro questo spirito e questi principi, o dovremo pentirci della nostra condotta". L'episodio avvenne nel 1775 e il fatto è che questo spirito e questi principi scomparvero grazie alla guerra e alla rivoluzione: e la migliore testimonianza è la ratifica della Costituzione da parte dei debitori.

o di curare l'applicazione delle leggi", in modo che "la loro attenzione potesse essere esclusivamente dedicata ai loro interessi personali"³⁶.

Il risultato della rivoluzione americana, in quanto distinto dai propositi che le dettero l'avvio, è sempre stato ambiguo: e il problema se il fine del governo dovesse essere la prosperità o la libertà non è mai stato risolto. Accanto a quelli che emigrarono nel nuovo continente per amore di un nuovo mondo, o piuttosto per desiderio di costruire un nuovo mondo su un continente appena scoperto, c'erano sempre stati quelli che non speravano nient'altro che un nuovo "stile di vita". Non c'è da sorprendersi che questi ultimi fossero più numerosi dei primi: per quel che riguarda il diciottesimo secolo, il fattore decisivo fu probabilmente che "dopo la Rivoluzione Gloriosa cessò l'emigrazione in America di importanti elementi inglesi"³⁷. Nel linguaggio dei fondatori, il problema era se "il fine supremo da perseguire" fosse "il reale benessere della gran massa del popolo"³⁸, la maggior felicità del maggior numero, o se fosse piuttosto "scopo principale del governo quello di regolare [la passione di eccellere e di essere visto] che a sua volta diviene un mezzo fondamentale di governo"³⁹. Questa alternativa fra libertà e prosperità, come la vediamo oggi, non si poneva in termini così precisi nelle menti dei fondatori americani o dei rivoluzionari francesi; ma da questo non si deve concludere che non l'avessero presente. C'è sempre stata non solo una differenza ma un antagonismo fra coloro che, per dirla con le parole di Tocqueville, credono di amare la libertà e odiano soltanto i loro padroni e coloro che sanno che "Chi nella libertà cerca qualche altra cosa all'infuori di essa è fatto per servire"⁴⁰.

La misura in cui il carattere ambiguo delle rivoluzioni derivava da una equivocità nelle menti degli uomini che ne furono arte-

³⁶ Si veda "Dei vantaggi di una monarchia", in James Fenimore COOPER, *The American Democrat* (1838), Londra 1969.

³⁷ Edward S. CORWIN, in "Harvard Law Review", voi. 42, p. 395.

³⁸ Così MADISON in *The Federatisti*, n. 45.

³⁹ Sono le parole di John ADAMS in *Discourses on Davila, Works?* 1851, voi. VI, p. 233.

⁴⁰ *Ancien Regime*, cit., libro III, cap. 3 (trad. it. cit., p. 222).

fici è forse illustrata nel-'modo migliore dalle formulazioni stranamente contraddittorie che Robespierre enunciò come "Principi del Governo Rivoluzionario". Cominciò col definire lo scopo del governo costituzionale come difesa della repubblica che il governo rivoluzionario aveva fondato per instaurare la libertà pubblica. Tuttavia, subito dopo aver definito lo scopo del governo costituzionale come "difesa della libertà pubblica", faceva, per così dire, una brusca svolta e si correggeva: "Sotto un governo costituzionale è quasi sufficiente proteggere gli individui dai soprusi del potere pubblico"⁴¹. Con questa seconda frase, il potere è ancora pubblico e nelle mani del governo, ma l'individuo risulta privato del potere e deve essere protetto contro di esso. La libertà d'altra parte ha cambiato posto: non sta più nella sfera pubblica, ma nella vita privata dei cittadini e così deve essere difesa contro il pubblico e il suo potere. La libertà e il potere si sono separati: è incominciata la fatale equazione potere=violenza, politico=governo, governo= male necessario.

Avremmo potuto trarre spiegazioni molto simili, anche se meno succinte, anche da autori americani; e questo naturalmente è un altro modo per dire che la questione sociale interferì nel corso della rivoluzione americana non meno decisamente, anche se meno drammaticamente, di quanto non abbia fatto nel corso della rivoluzione francese. Tuttavia la differenza è ancora profonda. Poiché il paese non era mai stato sopraffatto dalla povertà, ciò che intralciava l'azione dei fondatori della repubblica era "la fatale passione per la ricchezza improvvisa" piuttosto che la necessità. E questa particolare ricerca della felicità che, nelle parole del giudice Pendleton, finiva sempre per "estinguere ogni sentimento di dovere politico e morale"⁴², si potè tenere a bada almeno abbastanza a lungo da consentire di porre le fondamenta ed erigere il nuovo edificio — ma non abbastanza a lungo da poter cambiare l'animo di quelli che lo avrebbero abitato. Il risultato, a differenza degli sviluppi europei, fu che le nozioni rivoluzionarie di felicità *pub-*

⁴¹ Si veda nota 32.

⁴² In H. NILES, *Principles and Acts of the Revolution*, Baltimore 1822, p. 404.

blica e libertà *politica* non sparirono mai del tutto dalla scena americana; divennero parte integrante della stessa struttura politica della repubblica. Solo il futuro potrà dire se questa struttura ha delle fondamenta granitiche capaci di resistere alle frivole stramberie di una società tutta tesa all'opulenza e al consumismo o se cederà sotto il peso della ricchezza così come le comunità europee hanno ceduto sotto il peso della miseria e della sventura. Oggi gli indizi che giustificano la speranza non sono superiori a quelli che ispirano la paura.

In questo contesto, ciò che ci interessa è che l'America è sempre stata, nel bene e nel male, un'impresa dell'umanità europea. Non solo la rivoluzione americana, ma tutto ciò che è avvenuto prima e dopo "fu un evento nell'ambito di una civiltà atlantica nel suo insieme"⁴³. Così, proprio il fatto che la povertà era stata vinta in America ebbe le sue più profonde ripercussioni in Europa: e allo stesso modo il fatto che la miseria rimanesse tanto più a lungo la condizione caratteristica delle classi inferiori europee ebbe un profondo impatto sul corso degli eventi in America dopo la rivoluzione. L'instaurazione della libertà era stata preceduta da una liberazione dalla povertà, perché l'antica prosperità prerivoluzionaria d'America — raggiunta centinaia di anni prima che l'emigrazione di massa della fine del diciannovesimo secolo e dell'inizio del ventesimo rovesciasse ogni anno centinaia di migliaia, e anche milioni di individui delle classi più povere d'Europa sulle spiagge americane — era almeno in parte il risultato di un deliberato e concentrato sforzo per la liberazione dalla povertà, sforzo che non era mai stato fatto nei paesi del vecchio mondo. Questo sforzo in se stesso, questa antica decisione di sconfiggere la miseria dell'umanità, che sembrava dovesse essere eterna, è certamente una delle più grandi imprese della storia dell'Occidente e della storia dell'umanità. Il guaio è che la lotta per abolire la povertà, sotto l'impatto di una ininterrotta migrazione di massa dall'Europa, cadde sempre più nelle mani dei poveri stessi, e quindi finì per essere

⁴³ Si veda Robert R. PALMER, *The Age of the Democratic Revolution*, Princeton 1959, p. 210.

guidata da ideali sorti dalla povertà, ben distinti perciò da quei principi che avevano ispirato l'instaurazione della libertà.

Il fatto è che l'abbondanza e il consumismo sfrenato sono gli ideali dei poveri: sono il miraggio nel deserto della miseria. In questo senso, opulenza e miseria sono solo le due facce della stessa medaglia: le catene della miseria non è detto che debbano essere fatte di ferro, possono anche essere di seta. Si è sempre pensato che la libertà e il lusso fossero incompatibili: e la valutazione moderna, che tende a biasimare l'insistenza dei Padri Fondatori sulla frugalità e la "semplicità di costumi" (Jefferson) attribuendola a un puritano disprezzo dei piaceri del mondo, rivela in fondo l'incapacità di capire la libertà, piuttosto che una libertà dal pregiudizio. Infatti quella "fatale passione per la ricchezza improvvisa" non fu mai il vizio del sensuoso bensì il sogno del povero; ed è stata la passione predominante in America, fin quasi dall'inizio della colonizzazione, perché il paese, anche nel diciottesimo secolo, non era solo la "terra della libertà, la sede della virtù, l'asilo degli oppressi" ma anche la terra promessa di tutti quelli le cui condizioni non li avevano certo preparati a comprendere o la libertà o la virtù. È ancora la povertà dell'Europa che prende la sua rivincita nelle devastazioni con cui la prosperità americana e la società di massa americana minacciano sempre più gravemente l'intero mondo politico, jll segreto desiderio fHÌ tutti i poveri non è "a ciascuna^secondo i suoi bisogni", ma "a ciascuno secondo i suoi desideri".!E mentre è vero che la libertà può giungere solo a quelli i cui bisogni sono stati già appagati, è egualmente vero che sfuggirà sempre a coloro che sono completamente rivolti a vivere per i loro desideri. Il sogno americano, come finirono per intenderlo il diciannovesimo e il ventesimo secolo sotto l'impatto dell'immigrazione di massa, non fu né il sogno della rivoluzione americana — l'instaurazione della libertà — né il sogno della rivoluzione francese — la liberazione dell'uomo; fu purtroppo il sogno di una "terra promessa" dove scorrevano latte e miele. E il fatto che lo sviluppo deUa tecnologia moderna sia riuscito così presto a realizzare questo sogno al di là di ogni più folle speranza ha avuto naturalmente l'effetto di confermare

i sognatori nella loro convinzione di esser venuti a vivere nel migliore dei mondi possibile.

In conclusione, non si può certo negare che Crèvecoeur abbia ragione quando predice che "l'uomo avrà la meglio sul cittadino, [che] le sue massime politiche svaniranno"; che quanti dicono con tutta serietà "La felicità della mia famiglia è l'unico oggetto dei miei desideri" saranno applauditi quasi da tutti quando in nome della democrazia urleranno la loro rabbia contro "i grandi personaggi che sono tanto elevati al di sopra del comune rango degli uomini" che le loro aspirazioni trascendono la loro felicità privata; o quando, in nome dell'"uomo comune" e di qualche confusa nozione di liberalismo, denunceranno la pubblica virtù — che certo non è la virtù del buon amministratore del patrimonio domestico — come pura e semplice ambizione, e quelli a cui devono la loro libertà come "aristocratici", ch'essi ritengono animati (come nel caso del povero John Adams) solo da una "colossale vanità" **. Si è spesso parlato della trasformazione del cittadino delle rivoluzioni nell'individuo privato della società del diciannovesimo secolo: e lo si è fatto di solito coi termini della rivoluzione francese, che parlava di *citoyens* e di *bourgeois*. A un livello più sofisticato, possiamo considerare questa scomparsa del "gusto della libertà politica" come il ritirarsi deU'individuo in una "sfera interiore di coscienza", dove trova l'unica "sede appropriata della libertà umana"; da questa sede, come da una fortezza crollante, l'individuo, dopo aver avuto la meglio sul cittadino, si dovrà difendere contro una società che a sua volta "ha la meglio sull'individuo"⁴⁵. Questo processo, più che le rivoluzioni, ha determinato la fisionomia del diciannovesimo secolo, come in parte sta facendo anche per la fisionomia del ventesimo.

⁴⁴ Tale fu il verdetto di Parrington. V'è tuttavia un eccellente saggio di Clinton ROSSITER, *The Legacy of John Adams* ("Yale Review", 1957) che — scritto con molta comprensione e molto amore per la figura dell'uomo — rende fin troppo giustizia a questa che è forse la personalità più strana e difficile della rivoluzione. "Nel campo delle idee politiche egli non ha nessuno che gli sia maestro — e vorrei dire che gli sia pari — fra i Padri Fondatori".

⁴⁵ John Stuart MILL, *On Liberty* (1859).

4. Fondazione I: *Constitutio libertatis*

Vi erano uomini nel vecchio mondo che sognavano la libertà pubblica, vi erano uomini nel nuovo mondo che avevano gustato la felicità pubblica: questi sono in ultima analisi i fatti che spinsero il movimento di restaurazione, di recupero dei vecchi diritti e delle vecchie libertà, a trasformarsi in rivoluzione su entrambe le sponde dell'Atlantico. E per quanto gli eventi e le circostanze dovessero separarli e differenziarli, nel successo e nel fallimento, gli americani si sarebbero certamente trovati d'accordo con Robespierre sullo scopo ultimo della rivoluzione, l'instaurazione della libertà, e sul compito pratico del governo rivoluzionario, la fondazione di una repubblica. O forse le cose si sono svolte nell'altro senso, e Robespierre era stato influenzato dal corso della rivoluzione americana quando formulò i suoi famosi "Principi del Governo Rivoluzionario". In America infatti la rivolta armata delle colonie e la Dichiarazione di indipendenza erano state seguite da una spontanea fioritura di costituzioni in tutte le tredici colonie — come se, con le parole di John Adams, "tredici campane avessero suonato all'unisono" — cosicché in America non vi fu soluzione di continuità, né iato, e neppure un respiro fra la guerra di liberazione, la lotta per l'indipendenza che era condizione della libertà e la costituzione dei nuovi stati. Anche se è vero che "il primo atto del grande dramma", la "recente guerra americana", era terminato prima che la rivoluzione americana giungesse alla fine è pure indubbio che queste due fasi del tutto diverse del

¹ Per una giusta comprensione della rivoluzione non v'è forse nulla di più dannoso della comune opinione che il processo rivoluzionario sia giunto al termine quando si è ottenuta la liberazione e sono cessati i tumulti e le violenze insiti in ogni guerra d'indipendenza. Questa opinione non è nuova. Nel 1787 Benjamin Rush lamentava che "non vi è nulla di più comune che confondere la nozione di *rivoluzione americana* con quella della recente *guerra americana*. La guerra americana è finita: ma questo è ben lungi dall'essere il caso della *rivolu-*

processo rivoluzionario cominciarono quasi nello stesso momento e continuarono a svolgersi parallelamente per tutti gli anni di guerra.

Difficilmente si potrà sopravvalutare l'importanza di questo 'sviluppo. Il miracolo, se era poi tale, che salvò la rivoluzione americana non fu il fatto che i coloni furono abbastanza forti e potenti da vincere una guerra contro l'Inghilterra, ma il fatto che questa vittoria non finì "con una moltitudine di stati indipendenti, crimini e calamità [...]; sicché alla fine le Province esauste [sarebbero] cadute in schiavitù sotto il giogo di un conquistatore fortunato"², come aveva giustamente temuto John Dickinson. Tale è infatti il destino comune di una ribellione che non è seguita da una rivoluzione, e quindi il destino comune della maggior parte delle cosiddette rivoluzioni. Se tuttavia si tiene presente che il fine della ribellione è la liberazione, mentre il fine di una rivoluzione è l'instaurazione della libertà, l'esperto di scienze politiche saprà almeno come evitare la trappola in cui cade invece lo storico, il quale tende a porre l'accento sulla prima fase, la fase violenta della ribellione e della liberazione, sulla rivolta contro la tirannide, a detrimento della più tranquilla seconda fase, quella della rivoluzione e della costituzione: e questo perché tutti gli aspetti più drammatici della sua storia sembrano concentrarsi nella prima fase, e forse anche perché lo sconvolgimento della liberazione ha così spesso sconfitto la rivoluzione. Questa tentazione, che si addice allo storico in quanto egli è un narratore di storie, è strettamente connessa con la teoria, molto più pericolosa, che le costituzioni e la febbre del legiferare, ben lungi dall'esprimere veramente lo spirito rivoluzionario del paese, siano in realtà dovute alle forze della reazione e siano destinate o a sconfiggere la rivo-

zione americana. Al contrario, si è chiuso solo il primo atto del grande dramma. Restano ancora da stabilire e perfezionare le nostre nuove forme di governo" (in H. NILES, *Principles and Acts of the Revolution*, Baltimora 1822, p. 402). Possiamo aggiungere che anche oggi nulla è più comune che confondere il travaglio della liberazione con la fondazione della libertà.

² Questi timori furono espressi nel 1765, in una lettera a William»Pitt in cui Dickinson esternava la sua convinzione che le colonie avrebbero vinto una guerra contro l'Inghilterra. Si veda Edmund S. MORGAN, *The Birth of the Republic, 1763-1789*, Chicago 1956, p. 136.

luzione o a impedirne il pieno sviluppo; cosicché, con ragionamento abbastanza logico, la Costituzione degli Stati Uniti, che è il vero culmine del processo rivoluzionario, è intesa come il risultato pratico della controrivoluzione. L'equivoco di base sta nell'incapacità di distinguere fra liberazione e libertà; non v'è nulla di più inutile di una ribellione e di una liberazione se non sono seguite dalla costituzione della libertà recentemente acquistata. Infatti "né la morale né la ricchezza né la disciplina delle armi, né tutte queste cose insieme possono bastare senza una costituzione" (John Adams).

Tuttavia, anche se si resiste alla tentazione di identificare la rivoluzione con la lotta di liberazione, invece di identificare la rivoluzione con l'instaurazione della libertà, resta un'ulteriore difficoltà, ancor più seria nel nostro contesto, difficoltà che consiste nel fatto che v'era ben poco nella forma o nel contenuto delle nuove costituzioni rivoluzionarie che fosse almeno nuovo, per non dire rivoluzionario. La nozione di governo costituzionale ovviamente non è neppur lontanamente rivoluzionaria come contenuto o come origini: non significa nient'altro che un governo limitato dalla legge, e la salvaguardia delle libertà civili mediante le garanzie costituzionali, formulate dai diversi *bills of rights*. I quali *bills of rights*, che furono incorporati nelle nuove costituzioni e che sono spesso considerati come la loro parte più importante, non furono mai destinati a instaurare i nuovi poteri rivoluzionari del popolo, ma al contrario erano considerati necessari per limitare il potere del governo anche nello stato recentemente fondato. Un *bill of rights*, come osservava Jefferson, era "ciò cui i cittadini hanno diritto di fronte a ogni governo sulla terra, generale o particolare, e ciò che nessun governo giusto dovrebbe rifiutare o intralciare"³.

In altre parole, governo costituzionale significava anche allora, come significa ancora oggi, governo limitato nel senso in cui il diciottesimo secolo parlava di "monarchia costituzionale": ossia una monarchia con poteri limitati dalle leggi. Le libertà civili, così come il benessere privato, rientrano nell'ambito del governo li-

³ In una lettera a James Madison del 20 dicembre 1787.

mitato, e la loro salvaguardia non dipende dalla forma di governo. Solo la tirannide, che secondo la teoria politica è una forma bastarda di governo, liquida ogni governo costituzionale, ossia basato sulle leggi. Tuttavia le libertà garantite dalle leggi del governo costituzionale sono tutte di carattere negativo, ivi compreso il diritto di essere rappresentati ai fini della tassazione, che più tardi divenne il diritto di voto; sono insomma "non poteri in se stessi, ma semplicemente una difesa dagli abusi del potere"⁴; non rivendicano il diritto di partecipare al governo, ma offrono una difesa contro il governo. Nel nostro contesto è abbastanza irrilevante che si vada a rintracciare la nozione di questo costituzionalismo fin nella Magna Charta, e di qui si risalga ai diritti feudali, ai privilegi e ai patti conclusi fra il potere del re e i feudi del reame, o che al contrario si parta dal postulato che "in nessun paese possiamo trovare il costituzionalismo moderno finché non sia stato instaurato un effettivo governo centrale"⁵. Se nelle rivoluzioni si fosse trattato soltanto di questo tipo di costituzionalismo, sarebbe come se le rivoluzioni fossero rimaste fedeli ai loro modesti inizi, quando si potevano ancora interpretare come tentativi di restaurare "antiche" libertà: la verità è però che questo non era il caso.

Vi è un'altra ragione, e forse ancora più convincente, per cui troviamo così difficile riconoscere l'elemento veramente rivoluzionario in quel fiorire di costituzioni. Se vogliamo prendere come punti di riferimento non le rivoluzioni del diciottesimo secolo ma la serie delle rivolte che le seguirono per tutto il secolo dicianno-

⁴ Di rado si ammette, malgrado la sua considerevole importanza, che, per dirla con le parole di Woodrow WILSON, "il potere è una cosa positiva, il controllo una cosa negativa", e che "chiamare queste due cose con lo stesso nome significa semplicemente impoverire la lingua, adoperando una sola parola per più significati" (*An Old Master and Other Political Essays*, 1893, p. 91). Questa confusione tra il potere di agire e il diritto di controllare gli "organi di iniziativa" è per qualche aspetto analoga alla confusione, già menzionata, fra liberazione e libertà. La citazione nel testo è tratta da James Fenimore COOPER, *The American Democrat* (1838).

⁵ Quest'ultima è l'opinione di Cari Joachim FRIEDRICH, *Constitutional Government and Democracy*, ed. riv., Boston 1950. Per la prima — che "le clausole delle nostre costituzioni americane sono [...] pure e semplici cooje del trentanovesimo articolo della Magna Charta" — si veda Charles E. SHATTUCK, *The True Meaning of the Term "Liberty" in the Federal and State Constitutions*, "Harvard Law Review", 1891.

vesimo e il ventesimo, ci sembra di trovarci davanti all'alternativa fra rivoluzioni che divengono permanenti, che non giungono alla fine e non realizzano il loro fine, che è l'instaurazione della libertà, e rivoluzioni in cui, sulla scia di sommosse rivoluzionarie, si crea alla fine qualche nuovo governo "costituzionale", che garantisce un buon numero di libertà civili e che, in forma sia di monarchia sia di repubblica, non merita altro che il nome di governo limitato. La prima di queste alternative chiaramente si applica alle rivoluzioni avvenute in Russia e in Cina, dove gli uomini che hanno in mano il potere non solo ammettono il fatto, ma si vantano di aver mantenuto indefinitamente in piedi un governo rivoluzionario; la seconda alternativa si applica alle sommosse rivoluzionarie che sconvolsero quasi tutti i paesi europei dopo la prima guerra mondiale, nonché i molti paesi coloniali che si resero indipendenti dal dominio europeo dopo la seconda guerra mondiale. In questi casi le costituzioni non furono il risultato di una rivoluzione: al contrario, furono imposte dopo che una rivoluzione era fallita e furono, almeno agli occhi del popolo che viveva sotto di esse, il segno della sua sconfitta, non della sua vittoria. Furono di solito opera di esperti, anche se non nel senso in cui Gladstone chiamava la Costituzione americana "l'opera più mirabile che sia mai stata conosciuta in un determinato momento dal cervello e dalla volontà dell'uomo", ma piuttosto nel senso in cui Arthur Young proprio nel 1792 sentiva che i francesi avevano adottato quella "parola nuova" che "usano come se una costituzione fosse un budino da farsi in base a una ricetta"⁶. Il loro scopo era quello di controllare la marea della rivoluzione e, se anch'esse servivano a limitare il potere, si trattava del potere del governo non meno che del potere rivoluzionario del popolo, la cui manifestazione aveva preceduto la redazione delle costituzioni stesse⁷.

⁶ Citato da Charles Howard MCILWAIN, *Constitutionalism, Ancient and Modern*, Ithaca 1940. Chi desidera vedere la cosa in una prospettiva storica, rammenti il destino della costituzione di Locke per la Carolina, che fu forse la prima costituzione del genere, redatta da un esperto e poi presentata al popolo. Il verdetto di William C. MOREY, "FU creata dal nulla, e ben presto finì nel nulla", si è rivelato esatto per quasi tutte le costituzioni (*The Genesis of a Written Constitution*, "Annals of American Academy of Politics and Social Science", voi. I, aprile 1891).

⁷ Il miglior studio di questo genere di legislazione è quello di Karl LOEWEN-

Una delle difficoltà che assillano le discussioni su questi argomenti, e forse non la minore, è puramente verbale. Il termine "costituzione" è ovviamente equivoco, in quanto significa, al tempo stesso, l'atto di costituire e l'insieme di leggi o norme di governo che vengono "costituite" — siano esse affidate a documenti scritti o, come nel caso della costituzione britannica, implicate in istituzioni, costumi e precedenti. Evidentemente è impossibile chiamare con lo stesso nome e aspettarsi gli stessi risultati dalle "costituzioni" che un governo non rivoluzionario adotta perché il popolo e la sua rivoluzione non sono stati capaci di darsi un loro proprio governo, e dalle altre "costituzioni" che o "erano uscite dalla storia progressista" di una nazione, per adottare le parole di Gladstone, oppure risultavano dal deliberato tentativo di tutto un popolo di fondare un nuovo stato. La distinzione, nonché la confusione, sono perfettamente in evidenza nella famosa definizione che del vocabolo ci dà Thomas Paine, una definizione in cui egli non faceva che riassumere e analizzare ciò che la febbre legiferatrice degli autori delle costituzioni americane doveva avergli insegnato: "Una costituzione non è l'atto di un governo, ma di un popolo che costituisce un governo"⁸. Di qui la necessità, in Francia e in America, di assemblee costituenti e di apposite convenzioni il cui solo compito era quello di redigere una costituzione: di qui anche la necessità di riportare il progetto al popolo e di dibattere gli Articoli di Confederazione, clausola per clausola, nelle assemblee municipali, e più tardi gli articoli della Costituzione nei congressi degli stati. Il nodo della questione infatti non stava nel fatto che non si potesse affidare ai congressi provinciali delle tredici

STEIN, *Verfassungsrecht und Verfassungsrealitat*, in *Beitrage zur Staatssoziologie*, Tubinga 1961, che mi rammarico di non aver consultato per la prima edizione di questo libro. Il saggio di Loewenstein tratta del "profluvio di costituzioni" dopo la seconda guerra mondiale, di cui solo alcune furono ratificate dal popolo. Egli sottolinea "la profonda sfiducia del popolo" nei confronti di queste costituzioni, le quali, nelle mani di "gruppi relativamente piccoli di esperti e specialisti", perlopiù sono diventate "mezzi per un fine", strumenti per "ottenere o mantenere i privilegi speciali di vari gruppi o classi delle quali servono gli interessi".

⁸ Oppure, formulata con parole un po' diverse: "La costituzione è una cosa antecedente al governo, e il governo è solo la creatura della costituzione". Entrambe le frasi si trovano nella seconda parte di *The Rights of Man*.

colonie il compito di creare governi statali con poteri opportunamente e sufficientemente limitati ma piuttosto nel principio incontestabile "che il popolo doveva dare al governo una costituzione, e non viceversa"⁹.

Un breve sguardo al diverso destino dei governi costituzionali al di fuori dei paesi e delle sfere d'influenza anglo-americane dovrebbe bastare per consentirci di cogliere l'enorme differenza, quanto a potere e autorità, fra una costituzione imposta da un governo a un popolo e la costituzione con la quale un popolo costituisce il proprio governo. Le costituzioni redatte da esperti sotto le quali l'Europa dovette vivere dopo la prima guerra mondiale erano tutte in larga misura basate sul modello della costituzione americana: e prese in se stesse avrebbero dovuto funzionare abbastanza bene. Tuttavia la sfiducia che hanno sempre ispirato alle popolazioni è ormai un fatto storico, come lo è il fatto che quindici anni dopo il tramonto del governo monarchico sul continente europeo più di metà dell'Europa viveva sotto qualche specie di dittatura, mentre gli altri governi costituzionali, con la cospicua eccezione dei paesi scandinavi e della Svizzera, dividevano la triste carenza di potere, autorità e stabilità che anche allora era già la caratteristica più spiccata della Terza Repubblica in Francia. Infatti la carenza di potere, e la concomitante mancanza di autorità, sono state la maledizione del governo costituzionale in quasi tutti i paesi europei dopo l'abolizione delle monarchie assolute: e le

⁹ Secondo E. S. MORGAN, *op. cit.*, "La maggior parte degli stati permisero ai loro congressi provinciali di assumersi il compito di redigere una costituzione e farla entrare in vigore. I cittadini del Massachusetts sembra siano stati i primi a vedere i pericoli di tale procedura [...] Per cui nel 1780 fu convocata una apposita convenzione e il popolo operando indipendentemente dal governo promulgò una costituzione... Anche se ormai a quel tempo era troppo tardi perché gli stati lo adottassero, questo nuovo metodo fu applicato poco dopo nel creare un governo per gli Stati Uniti" (p. 91). Anche Forrest McDonald, il quale ritiene che le assemblee legislative degli stati furono "vanificate" e furono elette delle commissioni di ratifica perché "la ratifica sarebbe stata molto più difficile [...] se la Costituzione avesse dovuto vincere le macchinazioni [...] delle assemblee legislative", ammette in una nota a pie di pagina: "Rispetto alla teoria giuridica, la ratifica da parte delle assemblee legislative degli stati non sarebbe stata più vincolante di qualsiasi altra legge e avrebbe potuto essere abrogata da assemblee successive". Si veda *We the People: The Economic Origins of the Constitution*, Chicago 1958, p. 114.

quattordici costituzioni promulgate in Francia fra il 1789 e il 1875 hanno fatto diventare il termine stesso una vera beffa, anche prima della pioggia di costituzioni che seguirono le guerre del ventesimo secolo. Dobbiamo infine ricordare che i periodi di governo costituzionale sono stati soprannominati periodi del "sistema" (in Germania dopo la prima guerra mondiale e in Francia dopo la seconda): termine con cui il popolo indicava una situazione in cui la legalità stessa era sommersa in un sistema di connivenze semi-corrotte, dal quale ogni persona di buon senso aveva il diritto di estraniarsi, poiché sembrava che non valesse neppure la pena di ribellarvisi. /[^][n breve, e per dirla con le parole di John Adams, "una costituzione è un modello, un pilastro e un vincolo, quando è compresa, approvata e amata. Ma senza questa comprensione e questo amore, potrebbe anche essere un aquilone o un pallone che vola per aria" ¹⁰.

La differenza fra una costituzione che sia l'atto di un governo e la costituzione con cui un popolo costituisce il proprio governo è abbastanza evidente. A ciò si deve aggiungere un'altra differenza che, per quanto strettamente connessa con la prima, è assai più difficile da cogliere. Se v'era qualcosa che gli estensori di costituzioni del diciannovesimo e del ventesimo secolo avevano in comune con i loro predecessori americani del secolo diciottesimo, era certamente la sfiducia nel potere in quanto tale, e questa sfiducia era forse ancora più spiccata nel nuovo mondo di quanto non fosse mai stata nei paesi del vecchio. Che l'uomo per sua stessa natura sia "inadatto a essere investito di un potere illimitato"; che coloro che maneggiano il potere possano facilmente trasformarsi in "rapaci animali da preda"; che il governo sia necessario per tenere a freno l'uomo e la sua brama di potere, e sia perciò (come ebbe a dire Madison) "un rimprovero alla natura umana" — tutti questi erano luoghi comuni nel diciottesimo secolo non meno che nel diciannovesimo, ed erano profondamente radicati nel pensiero dei Padri Fondatori. Questo è lo stato d'animo che stava dietro i *bills of rights* e creava il consenso generale sull'assoluta necessità di

¹⁰ Citato da Zoltàn HARASZTI, *John Adams and the Prophets of Progress*, Cambridge (Mass.) 1952, p. 221.

un governo costituzionale nel senso di governo limitato: eppure non fu il fattore decisivo per lo sviluppo della situazione americana. Il timore dei fondatori di un eventuale eccesso di potere nel governo era frenato dalla loro profonda coscienza degli enormi pericoli, costituiti dai diritti e dalle libertà del cittadino, che sarebbero sorti dal seno stesso della società. Perciò, secondo Madison, "è di grande importanza in una repubblica non solo salvaguardare la società dall'oppressione dei suoi governanti ma anche garantire una parte della società dai soprusi dell'altra parte", salvare cioè "i diritti degli individui ovvero della minoranza [...] dalle manovre interessate della maggioranza" Questo, se non altro, esigeva la costituzione di un potere pubblico, governativo, la cui stessa essenza non poteva mai scaturire da qualcosa che fosse puramente negativo, ossia da un governo costituzionale limitato, anche se gli estensori di costituzioni e i costituzionalisti europei vedevano proprio in questo la quintessenza dei vantaggi della costituzione americana. Ciò ch'essi ammiravano — e ben a ragione, dal punto di vista della storia europea — era in realtà il vantaggio di un "governo mite", come quello che si era organicamente sviluppato nel corso della storia inglese; e poiché questi vantaggi non erano soltanto incarnati in tutte le costituzioni del nuovo mondo ma erano espressi nella forma più magniloquente come diritti inalienabili di tutti gli uomini, gli europei non riuscirono a capire, da una parte, l'enorme, travolgente importanza della fondazione di una repubblica, e dall'altra il fatto che il contenuto vero e proprio della costituzione non era affatto la salvaguardia delle libertà civili ma piuttosto l'instaurazione di un sistema di potere interamente nuovo.

Sotto questo aspetto la storia della rivoluzione americana parla un linguaggio chiarissimo e assolutamente privo di ambiguità. Quello che preoccupava gli animi dei fondatori non era il costituzionalismo nel senso di governo "limitato" e legale. Su questo erano d'accordo senza bisogno di discussione e neppure di chiarimenti; e anche nei giorni in cui ribolliva più intensamente nel paese il risentimento contro il re d'Inghilterra e il parlamento in-

" Si veda *The Federatisi*, n. 51.

glesi, essi rimasero sempre in qualche modo consapevoli del fatto che stavano trattando con una "monarchia costituzionale" e non con un sovrano assoluto. Quando dichiararono la loro indipendenza da questo governo, dopo aver solennemente abiurato la loro fedeltà alla corona, il problema più importante per loro non era certamente come limitare il potere ma piuttosto come instaurarlo, non come limitare il governo ma come fondarne uno nuovo. La febbre di costituzioni che investì il paese immediatamente dopo la Dichiarazione di indipendenza impedì il crearsi di un vuoto di potere; e l'instaurazione di un potere nuovo non poteva basarsi su ciò che era stato essenzialmente un elemento negativo, ossia sui *bills of rights*.

Tutta la questione nel suo complesso è stata così facilmente e frequentemente fraintesa proprio a causa della parte decisiva che la Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino ebbe poi nel corso della rivoluzione francese, quando si credette che questi diritti in realtà non indicassero i limiti di ogni governo legale, ma al contrario ne costituissero le fondamenta stesse. A parte il fatto che la dichiarazione "Tutti gli uomini nascono eguali", carica di implicazioni schiettamente rivoluzionarie in un paese che era ancora feudale nelle sue strutture sociali e politiche, non possedeva tali implicazioni nel nuovo mondo, vi è un'altra differenza di accento, ancor più importante, che riguarda l'unico aspetto veramente nuovo nell'enumerazione dei diritti civili: ossia che ora questi diritti venivano riconosciuti solennemente come diritti di tutti gli uomini, di ogni uomo chiunque fosse e ovunque vivesse. Questa differenza di accento emerse quando gli americani, per quanto fossero sicuri che ciò che chiedevano all'Inghilterra erano "i diritti degli inglesi", non poterono più pensare a se stessi come a "una nazione nelle cui vene scorre il sangue della libertà" (Burke); anche il continuo infiltrarsi di genti di origine non inglese e non britannica in mezzo a loro bastava a farli pensare: "Che voi siate inglesi, irlandesi, tedeschi o svedesi [...] voi avete diritto a tutte le libertà degli inglesi e alla libertà di questa costituzione"*. Ciò

* Queste sono le parole di un cittadino della Pennsylvania, e "la Pennsylvania, la colonia più cosmopolita, ha quasi altrettanti cittadini di origine inglese

che in realtà essi dicevano e proclamavano era che i diritti goduti fino allora soltanto dagli inglesi dovevano in avvenire essere goduti da tutti gli uomini¹³ — in altre parole, tutti gli uomini dovevano vivere sotto un governo costituzionale, "limitato". Al contrario, la proclamazione dei diritti dell'uomo durante la rivoluzione francese significava alla lettera che ogni uomo, semplicemente in virtù dell'essere nato, possedeva un certo numero di diritti. Le conseguenze di questo spostamento di accento sono enormi, nella pratica non meno che in teoria. La versione americana di fatto proclama semplicemente la necessità di un governo civile per tutta la razza umana; la versione francese proclama invece l'esistenza di diritti indipendentemente dallo stato e al di fuori dello stato, e quindi giunge a equiparare questi cosiddetti diritti, ossia i diritti dell'uomo in quanto uomo, coi diritti del cittadino. Nel nostro contesto, non è necessario insistere sulle ambiguità insite nel concetto stesso di diritti umani, né sulla desolante inefficacia di tutte le dichiarazioni, proclamazioni o enumerazioni di diritti umani che non furono immediatamente incorporati in un diritto positivo, la legge del paese, e applicate agli uomini che in quel paese vivevano. Il guaio con questi diritti è che sono sempre stati considerati qualcosa di meno dei diritti civili e ad essi si appellavano come ultima istanza solo coloro che avevano perduto i loro normali diritti di cittadini¹⁴. Dobbiamo solo guardarci dall'accogliere nelle nostre argomentazioni il fatale equivoco, suggerito dal corso della rivoluzione francese, che la proclamazione dei diritti umani o la garanzia dei diritti civili potessero in alcun modo divenire lo scopo o il contenuto della rivoluzione.

quanti di tutte le altre nazionalità prese insieme". Si veda Clinton ROSSITER, *The First American Revolution*, New York 1956, pp. 20 e 228.

¹³ Già al principio degli anni sessanta "James Otis intravedeva la trasformazione, nella costituzione inglese, dei diritti consuetudinari degli inglesi nei diritti naturali dell'uomo; ma vedeva anche questi diritti naturali come una limitazione all'autorità del governo" (William S. CARPENTE», *The Development of American Political Thought*, Princeton 1930, p. 29).

¹⁴ Sulle ambiguità, storiche e concettuali, dei Diritti dell'Uomo, si veda l'ampia trattazione fatta dall'autrice nel suo *Origins of Totalitarianism*, ed. riv., New York 1958, pp. 290-302 (trad. it., *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1967, pp. 402-19).

Lo scopo delle costituzioni dei vari stati che precedettero la Costituzione dell'Unione, sia che fossero redatte da congressi provinciali o da assemblee costituenti (come nel caso del Massachusetts), era quello di creare nuovi centri di potere dopo che la Dichiarazione d'indipendenza aveva abolito l'autorità e il potere della corona e del parlamento. In questo compito, la creazione di un nuovo potere, i fondatori e gli uomini della rivoluzione impegnarono l'intero arsenale di quella ch'essi stessi chiamavano la loro "scienza politica": perché la scienza politica, nelle loro parole, consisteva nel cercar di scoprire "le forme e le combinazioni del potere nelle repubbliche"¹⁵. Rendendosi pienamente conto della loro ignoranza su questo argomento, si volsero alla storia e raccolsero con una accuratezza confinante con la pedanteria tutti gli esempi, antichi e moderni, reali e fittizi, di costituzioni repubblicane; ciò ch'essi cercavano di imparare per colmare le loro lacune non era per nulla la salvaguardia delle libertà civili — argomento sul quale certamente ne sapevano di più di qualsiasi altra repubblica precedente — ma la costituzione del potere pubblico. Questa fu anche la ragione dell'enorme fascino esercitato da Montesquieu, il cui ruolo nella rivoluzione americana è quasi pari all'influenza di Rousseau sul corso della rivoluzione francese: infatti il principale argomento della grande opera di Montesquieu, studiato e citato come un'autorità in materia di governo almeno una decina d'anni prima dello scoppio della rivoluzione, era appunto "la costituzione della libertà politica"¹⁶. Ma la parola "costituzione" in questo contesto ha perduto ogni connotazione negativa, ogni senso di limitazione e negazione di potere; il termine significa invece che "il grande tempio della libertà federale" si deve basare sulla fondazione e sulla corretta distribuzione del potere. Pro-

¹⁵ Le parole sono di Benjamin RUSH in NILES, *op. cit.*, p. 402.

¹⁶ Nessun altro passo dei "divini scritti" del "grande Montesquieu" è più frequentemente citato nelle discussioni quanto la sua famosa frase sull'Inghilterra: "Vi è anche una nazione al mondo che ha per fine diretto della propria costituzione la libertà politica" (*Esprit des Lois*, XI, 5; trad. it. cit., p. 206). per l'enorme influenza di Montesquieu sul corso della rivoluzione americana si veda specialmente Paul Merrill SPUKLIN, *Montesquieu in America, 1760-1801*, Baton Rouge (Louisiana) 1940, e Gilbert CHINAED, *The Commonplace Book of Thomas Jefferson*, Baltimora e Parigi 1926.

prio perché Montesquieu — unico sotto questo aspetto tra le fonti da cui i fondatori trassero la loro saggezza politica — aveva affermato che potere e libertà erano strettamente legati, che dal punto di vista concettuale la libertà politica non consisteva nell'"Io voglio", ma piuttosto nell'"Io posso" e che perciò il mondo politico doveva essere costruito e costituito in modo tale che potere e libertà armonizzassero: proprio per questo dunque noi vediamo il suo nome evocato e invocato praticamente in tutti i dibattiti sulla costituzione¹⁷. Montesquieu confermava ciò che i fondatori, in base all'esperienza delle colonie, sapevano essere vero, ossia che la libertà era "un Potere naturale di fare o non fare qualunque cosa di cui abbiamo intenzione"; e quando leggiamo nei primi documenti del periodo coloniale che "deputati così scelti avranno *potere e libertà* di decidere", possiamo capire ancor oggi come fosse naturale per quegli uomini usare le due parole quasi come sinonimi¹⁸.

È noto che in questi dibattiti nessun problema ebbe una parte tanto importante quanto il problema della divisione o equilibrio dei poteri; ed è perfettamente vero che la nozione di questa divisione non fu affatto una scoperta esclusiva di Montesquieu. In realtà l'idea stessa — ben lungi dall'essere conseguenza di una visione del mondo meccanica, newtoniana, come qualcuno recentemente suggeriva — è molto antica: la troviamo, almeno implicitamente, nella tradizionale descrizione delle forme miste di governo, e si può quindi farla risalire ad Aristotele, o almeno a Polibio, che forse fu il primo a rendersi conto di alcuni dei vantaggi insiti nei controlli e negli equilibri reciproci. Sembra che Montesquieu non fosse a conoscenza di questi precedenti storici: si era orientato in base a ciò che riteneva essere la struttura unica ed

¹⁷ Montesquieu distingue fra libertà filosofica, che consiste "nell'esercizio della volontà" (*Esprit des Lois*, XII, 2) e libertà politica, che consiste nel *pouvoir faire ce que l'ori doit vouloir* (*ibidem*, XI, 3), in cui l'accento è sulla parola *pouvoir*. L'elemento di potere nella libertà politica è posto in particolare risalto dalla lingua francese, in cui la stessa parola *pouvoir* significa "il potere" e anche il verbo potere.

¹⁸ Si veda C. ROSSITER, *op. cit.*, p. 231, e *The Fundamental Orders of Connecticut* del 1639, in *Documents of American History*, a cura di Henry Steele COMMAGER, New York 1949'.

esclusiva della costituzione inglese; e non ha importanza oggi, come non ne aveva neppure nel diciottesimo secolo, che egli abbia 0 non abbia interpretato questa costituzione nel modo corretto. La scoperta di Montesquieu infatti concerneva effettivamente la natura del potere: e questa scoperta è in contraddizione così flagrante con tutte le nozioni convenzionali sull'argomento che è stata quasi totalmente dimenticata, malgrado abbia in larga misura ispirato la fondazione stessa della repubblica americana. Questa scoperta, contenuta in una sola frase, enuncia il dimenticato principio che è a base di tutta la struttura dei poteri divisi: solo "il potere arresta il potere", ossia, dobbiamo aggiungere, senza distruggerlo, senza porre l'impotenza al posto del potere¹⁹. Infatti,

" La frase si trova in XI, 4 (trad. it. cit., p. 206) e suona così: "Perché non si possa abusare del potere bisogna che, per la disposizione delle cose, il potere arresti il potere". A un primo sguardo, sembra che questo persino in Montesquieu significhi semplicemente che il potere delle leggi deve tenere a freno il potere degli uomini. Ma questa prima impressione è ingannevole, perché Montesquieu non parla di leggi nel senso di norme e comandi imposti ma, in pieno accordo con la tradizione romana, intende per leggi "le relazioni fra [una ragione originaria] e i diversi esseri, e le relazioni di quei diversi-esseri fra loro" (I, 1; trad. it. cit., p. 25). La legge, in altre parole, è ciò che collega la legge religiosa è ciò che collega l'uomo a Dio e la legge umana è ciò che collega gli uomini agli altri uomini (si veda anche libro XXVI, dove sono trattati dettagliatamente i primi paragrafi dell'intera opera). Senza legge divina non ci sarebbe alcun rapporto fra l'uomo e Dio, senza legge umana lo spazio fra gli uomini sarebbe un deserto, o piuttosto non esisterebbe alcuno spazio intermedio. È nell'ambito di questi *rapports*, o vincoli legali, che si esercita il potere: la non separazione dei poteri non è la negazione della legalità, è la negazione della libertà. Secondo Montesquieu, un individuo potrebbe benissimo abusare del potere e restare tuttavia nei limiti della legge: la necessità di un limite — *la vertu mime a besoin de limites* (XI, 4) — sorge dalla natura del potere umano, e non da un antagonismo fra legge e potere.

La separazione dei poteri di Montesquieu, per la sua stretta connessione con la teoria dei *check and balances*, è stata spesso attribuita allo spirito scientifico, newtoniano, del tempo. Tuttavia nulla potrebbe essere più estraneo a Montesquieu che lo spirito della scienza moderna. Questo spirito, è vero, è presente in James Harrington e nel suo "equilibrio della proprietà", come è presente in Hobbes; senza dubbio questa terminologia tratta dalle scienze presentava anche allora un alto livello di plausibilità — come quando John Adams elogia la dottrina di Harrington perché è "una massima altrettanto infallibile in politica, quanto [la massima] che azione e reazione sono eguali [lo è] nella meccanica". Si potrebbe tuttavia pensare che proprio il linguaggio politico, non scientifico di Montesquieu abbia fortemente contribuito alla sua fortuna; in ogni caso, Jefferson parlava con spirito non scientifico e non meccanico, ed evidentemente sotto l'influenza di Montesquieu quando affermava che "il governo per il quale abbiamo lottato [...] dovrebbe non solo essere fondato su principi liberi" (col che egli intendeva i principi del governo costituzionale) "ma in esso i poteri del governo dovrebbero essere divisi

naturalmente, il potere può essere distrutto dalla violenza: questo è ciò che avviene nelle tirannidi, in cui la violenza dell'imo distrugge il potere di molti, e che perciò, secondo Montesquieu, vengono distrutte dall'interno: periscono perché generano impotenza invece che potere. Ma il potere, contrariamente a quanto si suol credere, non può esser frenato, almeno non efficacemente, dalla legge, perché il cosiddetto potere dell'uomo di governo, che viene controllato e frenato in un governo costituzionale, limitato e legale, in realtà non è potere, ma violenza: è la forza moltiplicata del singolo individuo che ha monopolizzato il potere dei molti. Le leggi, d'altra parte, sono sempre esposte al pericolo di essere abolite dal potere dei molti, e in un conflitto fra legge e potere raramente è la legge che esce vincitrice. Tuttavia, anche se riteniamo che la legge sia in grado di controllare e tenere a freno il potere — e su questa convinzione si debbono basare tutte le forme di governo veramente democratiche, se non devono degenerare nella peggiore e più arbitraria tirannide — i limiti che le leggi pongono al potere possono solo ottenere una diminuzione delle sue potenzialità. Il potere può essere fermato, e tuttavia esser mantenuto intatto, solo dal potere: sicché il principio della divisione dei poteri non solo offre una garanzia contro la monopolizzazione del potere ad opera di una parte del governo, ma effettivamente crea una sorta di meccanismo, collocato nel cuore stesso del governo, per il quale si genera costantemente nuovo potere, senza tuttavia che possa crescere troppo ed espandersi a detrimento di altri centri o fonti di potere. La felice intuizione di Montesquieu, che persino la virtù ha bisogno di limiti e che anche un eccesso di razionalità è indesiderabile, si trova appunto nel passo in cui egli parla della natura del potere²⁰; per lui virtù e ragione erano poteri piuttosto che semplici facoltà, sicché per conservarsi e accrescersi dovevano restar soggette alle stesse condizioni che governano la conservazione e l'accrescimento del potere. Certo non era perché desiderasse meno

ed equilibrati fra diversi corpi di magistratura, in modo che nessuno possa trascenderne i limiti legali senza essere efficientemente controllato e frenato dagli altri" (*Notes on the State of Virginia*, quesito XIII).

²⁰ *Esprit des Lois*, XI, 4 e 6.

virtù e meno razionalità che Montesquieu voleva porvi dei limiti.

Questo aspetto della questione viene generalmente trascurato perché noi pensiamo alla divisione dei poteri solo in termini di separazione dei poteri nei tre rami del governo. Tuttavia il problema principale dei fondatori era come costruire un'unione con quelle tredici repubbliche "sovrane", debitamente costituite: il loro compito era la fondazione di una "repubblica federale", la quale — nel linguaggio dell'epoca, preso a prestito da Montesquieu — avrebbe conciliato in sé i vantaggi della monarchia in politica estera e quelli della repubblica negli affari interni²¹. E in questo compito della Costituzione non si trattava più di costituzionalismo nel senso di diritti civili — anche se allora un *bill of rights* fu incorporato nella Costituzione come emendamento, come supplemento necessario — ma della creazione di un sistema di poteri capace di controllare ed equilibrare in modo tale che né il potere dell'Unione né quello delle sue parti, le repubbliche debitamente costituite, potessero o diminuirsi o distruggersi a vicenda.

Come fu ben compresa questa parte degli insegnamenti di Montesquieu nei giorni della fondazione della repubblica! A livello teorico, il suo maggior difensore fu John Adams, il cui pensiero politico era tutto imperniato sull'equilibrio dei poteri. E quando egli scriveva: "Si deve opporre il potere al potere, la forza alla forza, la violenza alla violenza, l'interesse all'interesse, così come la ragione alla ragione, l'eloquenza all'eloquenza e la passione alla passione", evidentemente era convinto di aver trovato proprio in questa opposizione uno strumento per generare più potere, più forza, più ragione, e non per abolirli²². Per quel che riguarda la

²¹ Così James Wilson riteneva che "una repubblica federale [...] come forma di governo [...] assicura tutti i vantaggi interni di una repubblica; mentre nello stesso tempo conserva la dignità e la forza esterna di una monarchia" (citato da P.M. SPURLIN, *op. cit.*; p. 206). HAMILTON, *The Federalist*, n. 9, in polemica contro gli oppositori della nuova costituzione i quali "con grande assiduità hanno citato e fatto circolare le osservazioni di Montesquieu sulla necessità per un governo repubblicano di agire su un territorio limitato", citava abbondantemente dal *VEsprit des Lois* per dimostrare che Montesquieu "tratta esplicitamente di una repubblica confederata come mezzo per ampliare la sfera del governo popolare e conciliare i vantaggi di un regime monarchico con quelli di un regime repubblicano".

²² Da Z. HARASZTI, *op. cit.*, p. 219.

pratica, e la creazione di istituzioni, si pensi piuttosto all'argomento di Madison sulla proporzione e l'equilibrio di poteri fra il governo federale e i governi dei vari stati. Se egli avesse creduto nelle teorie allora diffuse sulla indivisibilità del potere — ossia che il potere diviso è potere sminuito²³ — avrebbe concluso che il nuovo potere dell'Unione doveva fondarsi su poteri concessi dai vari stati, che ad essi rinunciavano: sicché, quanto più forte doveva essere l'Unione, tanto più deboli dovevano diventare le parti che la costituivano. La sua convinzione tuttavia era che la stessa fondazione dell'Unione avesse creato una nuova fonte di potere, che non traeva affatto la sua forza dai poteri degli stati dal momento che non era stata creata a loro spese. Così egli insisteva: "Non gli stati dovrebbero rinunciare ai loro poteri per cederli al governo nazionale, ma piuttosto i poteri del governo centrale dovrebbero essere grandemente estesi [...] [Il governo centrale] dovrebbe essere istituito come organo di controllo sull'esercizio, da parte dei governi degli stati, dei considerevoli poteri che ad essi ancora rimangono"²⁴. In conclusione; "se [i governi dei singoli stati] fossero aboliti, il governo centrale sarebbe costretto dal principio dell'autoconservazione a reintegrarli nella loro propria giurisdizione"²⁵. Sotto questo aspetto la grande innovazione politica americana, e a lungo termine forse la più grande, fu la radicale e coerente abolizione della sovranità all'interno della compagine politica della repubblica, la concezione che nel campo delle

²³ Tali nozioni ovviamente erano molto diffuse in America. Per esempio, John Taylor della Virginia così argomentava contro John Adams: "Mr Adams considera la nostra divisione dei poteri come un principio identico al suo equilibrio dei poteri. Noi consideriamo questi principi come opposti e nemici [...] Il nostro principio della divisione si applica per ridurre il potere a un grado di temperatura che possa farne un vantaggio e non una disgrazia [...] Mr Adams lotta per un governo d'ordine, come se il potere fosse una sentinella sicura sul potere, o il diavolo su Lucifero..." (si veda William S. CARPENTER, *op. cit.*). Taylor, a causa della sua sfiducia nel potere, è stato chiamato il filosofo della democrazia jeffersoniana; ma la verità è che Jefferson, non meno di Adams o Madison, sosteneva con molto zelo che il vero rimedio contro il dispotismo era l'equilibrio dei poteri, e non la divisione dei poteri.

²⁴ Si veda Edward S. CORWIN, *The Progress of Constitutional Theory between the Declaration of Independence and the Meeting of the Philadelphia Convention*, "American Historical Review", voi. 30, 1925.

²⁵ *The Federalist*, n. 14.

vicende umane sovranità e tirannia sono la stessa cosa. Il grande difetto della Confederazione fu che non c'era stata "divisione di poteri fra il governo federale e i governi locali": che esso aveva agito come la sede centrale di un'alleanza, piuttosto che come un governo; l'esperienza ha dimostrato che in questa alleanza di poteri c'era, per i poteri alleati, la pericolosa tendenza non a svolgere un'opera di controllo l'uno sull'altro, ma a eliminarsi a vicenda: ossia a generare impotenza²⁶. Ciò che i fondatori temevano in realtà non era il potere, ma l'impotenza: e i loro timori erano rafforzati dalla teoria di Montesquieu, citata in tutte queste discussioni, che il governo repubblicano poteva essere efficiente solo in territori relativamente piccoli. Le discussioni vertevano quindi proprio sulla praticabilità della forma repubblicana di governo: e sia Hamilton sia Madison citarono un'altra teoria di Montesquieu, secondo la quale una confederazione di repubbliche poteva risolvere i problemi di paesi più grandi a condizione che gli stati federati — ossia le piccole repubbliche — fossero capaci di costituire un nuovo organismo politico, ossia la repubblica federale, invece di contentarsi di una semplice alleanza¹.

Il vero obiettivo della costituzione americana era evidentemente non quello di limitare il potere, ma quello di creare più potere, e in pratica di instaurare e costituire nelle debite forme un centro di potere interamente nuovo, destinato a compensare la repubblica federale — la cui autorità avrebbe dovuto esercitarsi su un vasto territorio in continua espansione — del potere perduto con la separazione delle colonie dalla madrepatria inglese. Questo complicato e delicato sistema, deliberatamente progettato per mantenere intatto il potenziale di governo della repubblica e fare in modo che nessuna delle molteplici fonti di potere si inaridisse nell'eventualità di un'ulteriore espansione, ossia nell'eventualità che la repubblica "fosse accresciuta dall'aggiunta di nuovi membri", fu in tutto il suo complesso un prodotto della rivoluzione²⁸. Infine la

²⁶ Madison in una lettera a Jefferson, 24 ottobre 1787, in Max FARRAND, *Records of the Federal Convention of 1787*, New Haven 1937, voi. Hi, p. 137.

²⁷ Per Hamilton si veda nota 21; per Madison *The Federalist*, n. 43.

²⁸ James Wilson, commentando la repubblica federale di Montesquieu, ricorda

costituzione americana consolidò il potere della rivoluzione: e poiché lo scopo della rivoluzione era la libertà, finì per essere effettivamente ciò che Bracton aveva chiamato *Constitutio Libertatis*, la fondazione della libertà.

Il credere che le costituzioni europee del dopoguerra, che ebbero così breve vita, o anche quelle che le avevano precedute nel diciannovesimo secolo — e il cui principio ispiratore era stato la sfiducia nel potere in generale e la paura del potere rivoluzionario del popolo in particolare — potessero stabilire la stessa forma di governo che era sorta grazie alla costituzione americana, che era nata dalla convinzione di avere scoperto un principio di potere abbastanza forte da fondare un'unione perpetua, significa veramente lasciarsi illudere dalle parole.

2

Per quanto spiacevoli possano essere questi malintesi, non sono arbitrari e non possono quindi venire ignorati. Non sarebbero neppure sorti, se non fosse per il fatto storico che le rivoluzioni erano incominciate come restaurazioni e che era veramente difficile, soprattutto per gli stessi protagonisti, dire quando e come il tentativo di restaurazione si trasformò nell'evento irresistibile della rivoluzione. Poiché il loro intento originale non era stato l'instaurazione della libertà ma il recupero dei diritti e delle libertà del governo costituzionale, era del tutto naturale che gli uomini stessi della rivoluzione, quando alla fine si trovarono di fronte al compito supremo del governo rivoluzionario, la fondazione di una repubblica, fossero indotti a parlare della nuova libertà, nata durante la rivoluzione, in termini delle libertà antiche.

Qualcosa di molto simile avviene per quanto riguarda gli altri termini-chiave della rivoluzione, i due termini correlati "po-

esplicitamente che "consiste nel riunire società diverse, che si consolidano in un nuovo corpo, suscettibile di essere ingrandito con l'aggiunta di altri membri — una capacità di espansione particolarmente adatta aEe condizioni dell'America" (P.M. SPURLIN, *op. cit.*, p. 206).

tere" e "autorità". Abbiamo già fatto osservare che nessuna rivoluzione ebbe mai successo, e ben poche rivolte scoppiarono, finché l'autorità dello stato rimase veramente intatta. Così fin dall'inizio il recupero delle antiche libertà fu accompagnato dalla reintegrazione dell'autorità perduta e del potere perduto. E ancora, allo stesso modo in cui l'antico concetto di libertà, a causa della tentata restaurazione, si trovò a esercitare una profonda influenza sull'interpretazione della nuova esperienza della libertà, così l'antico modo di intendere il potere e l'autorità, anche se i loro ex rappresentanti venivano denunciati con la massima violenza, quasi automaticamente portò la nuova esperienza di potere a incanalarsi nei concetti che erano appena rimasti vacanti. È il fenomeno delle influenze automatiche, che realmente autorizza gli storiografi ad affermare: "La nazione vestì i panni del principe" (F.W. Maitland) ma "non prima che il principe stesso avesse vestito i panni pontificali di papa e di vescovo" — per concludere che questa fu la ragione per cui "il moderno Stato Assoluto, anche senza un Principe, fu capace di avanzare pretese come una Chiesa"²⁹.

Dal punto di vista storico, la distinzione più ovvia e più decisiva fra la rivoluzione americana e quella francese fu che l'eredità storica della rivoluzione americana era una "monarchia costituzionale" e quella della rivoluzione francese un assolutismo che manifestamente risaliva ai primi secoli della nostra era e agli ultimi secoli dell'impero romano. Nulla in realtà sembra più naturale del fatto che una rivoluzione sia predeterminata dal tipo di governo ch'essa rovescia; nulla perciò appare più plausibile che spiegare il nuovo assoluto, la rivoluzione assoluta, mediante la monarchia assoluta che la precedette, e concludere che quanto più assoluto è il sovrano, tanto più assoluta sarà la rivoluzione che lo rovescia e lo sostituisce. Gli annali sia della rivoluzione francese nel diciottesimo secolo, sia della rivoluzione russa che su di essa si è modellata nel nostro secolo, si potrebbero leggere facilmente come una serie di dimostrazioni di questa verità lapalissiana. Che altro fece

²⁹ Così Ernst KANTOROWICZ in *Mysteries of State: An Absolute Concept and Its Late Medieval Origin*, "Harvard Theological Review", 1955.

mai Sieyès se non porre semplicemente la sovranità della nazione nel posto che era stato lasciato vacante da un re sovrano? Che cosa poteva essere più naturale per lui che porre la nazione al di sopra della legge, dal momento che la sovranità del re francese aveva da lungo tempo cessato di significare indipendenza dalle convenzioni e dagli obblighi feudali e, almeno fin dai tempi di Bodin, significava il più crudo assolutismo del potere monarchico, una *potestas le gibus soluta*, potere sciolto dalle leggi? E poiché la persona del re era stata non solo la fonte di ogni potere terreno, ma la sua volontà era stata l'origine di ogni legge terrena, ovviamente la volontà della nazione d'ora in poi doveva essere la legge stessa²⁰. Su questo punto gli uomini della rivoluzione francese erano perfettamente d'accordo, non meno di quanto gli uomini della rivoluzione americana fossero d'accordo sulla necessità di limitare il potere del governo; e proprio come la teoria di Montesquieu sulla divisione dei poteri era divenuta assiomatica per il pensiero politico americano, il quale si ispirava alla costituzione inglese, così il concetto di Rousseau di una Volontà Generale che ispirasse e dirigesse la nazione, come se non fosse più composta da una moltitudine di uomini ma fosse veramente una sola persona, divenne assiomatica per tutte le fazioni e i partiti della rivoluzione francese dal momento che era realmente il sostituto teoretico della volontà sovrana di un monarca assoluto. La questione era che il monarca assoluto — diversamente dal re limitato da una costituzione — non solo rappresentava la vita perenne della nazione, tanto che "il re è morto, viva il re" significava in pratica che il re "è una Corporazione in se stesso, che vive eterna"³¹; ma incarnava anche sulla terra un'entità di origine divina in cui potere e legge coincidevano. La sua volontà, poiché si supposeva che rappresentasse la volontà di Dio sulla terra, era la fonte tanto della legge

²⁰ "La nation", diceva Sieyès, "existe avant tout, elle est l'origine de tout. Sa volonté est toujours legale, elle est la Loi elle-même". "Le gouvernement n'exerce un pouvoir réel qu'autant qu'il est constitutionnel [...] La volonté nationale, au contraire, n'a besoin que de sa réalité pour être toujours legale, elle est l'origine de toute légalité". Si veda *Qu'est-ce que le Tiers-État?*, 1789², pp. 79, 82 ss.

³¹ Ernst KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Theology*, Princeton 1957, p. 24.

quanto del potere: ed era questa identica origine che rendeva la legge potente e il potere legittimo. Perciò, quando gli uomini della rivoluzione francese posero il popolo sul trono del re, fu quasi naturale per loro vedere nel popolo non solo la fonte e la sede di ogni potere — secondo l'antica teoria romana e in pieno accordo coi principi della rivoluzione americana — ma anche l'origine stessa di ogni e qualsiasi legge.

È innegabile che la rivoluzione americana ebbe una singolare fortuna. Avvenne in un paese che non conosceva la povertà di massa e fra un popolo che aveva un'ampia esperienza di autogoverno; senza dubbio una delle sue buone fortune, e certo non la minore, fu che la rivoluzione sorse da un conflitto con una "monarchia costituzionale". In quel governo di re e parlamento da cui si staccarono le colonie non vi era *potestas legibus soluta*, non vi era potere assoluto al di sopra della legge. Perciò i creatori delle costituzioni americane, anche se sapevano di dover stabilire una nuova fonte della legge e istituire un nuovo sistema di potere, non ebbero mai la tentazione di far derivare legge e potere dalla stessa origine. La sede del potere per essi era il popolo, ma fonte della legge doveva divenire la Costituzione, un documento scritto, una cosa oggettiva e permanente, che naturalmente poteva esser vista sotto diversi aspetti e di cui si potevano dare diverse interpretazioni, che si poteva cambiare ed emendare secondo le circostanze, ma che tuttavia non poteva mai essere uno stato d'animo soggettivo, come la volontà. La Costituzione è quindi rimasta un'entità concreta, tangibile, più duratura delle elezioni o dei sondaggi d'opinione. Anche quando, in tempi relativamente recenti, e probabilmente sotto l'influenza delle teorie costituzionali del continente, la supremazia della Costituzione fu considerata "solo in base al suo essere radicata nella volontà popolare", tutti sentivano che, una volta presa una decisione, essa restava vincolante per lo stato a cui dava origine³²; e anche se alcuni argomentavano che in un go-

³² Edward S. CORWIN, in *The "Higher Law" Background of American Constitutional Law*, "Harvard Law Review", voi. 42, 1928, p. 152, fa questa osservazione: "L'attribuzione della supremazia alla Costituzione semplicemente sulla base del fatto che ha le sue radici nella volontà popolare rappresenta [...] uno sviluppo

verno libero il popolo deve conservare "in ogni momento, per qualsiasi causa o anche per nessun'altra causa che il suo sovrano piacere, [il potere] di alterare o annullare il modo e l'essenza di qualsiasi governo precedente, per adottarne un altro al suo posto"³³, essi rimasero figure piuttosto isolate nell'Assemblea. In questo caso, come in altri, ciò che in Francia appariva un problema genuinamente politico, o anche filosofico, si presentò durante la rivoluzione americana in forma così inequivocabilmente banale che fu screditato anche prima che qualcuno cercasse di tirarne fuori una teoria. Infatti, non mancò mai gente che dalla Dichiarazione di indipendenza si aspettava "una forma di governo [in cui] ognuno, essendo indipendente dai ricchi, avrebbe potuto fare tutto quello che voleva"³⁴; ma questa gente rimase senza alcuna influenza teorica o pratica sulla rivoluzione. Eppure, per quanto grande fosse la buona fortuna della rivoluzione americana, non le fu risparmiato il più spinoso di tutti i problemi di un governo rivoluzionario: il problema di un assoluto.

Senza la rivoluzione americana non avremmo forse mai saputo che il problema dell'assoluto è destinato ad apparire in ogni rivoluzione, che è insito nel fatto stesso rivoluzionario. Se dovessimo riferirci solo alle grandi rivoluzioni europee, alla guerra civile inglese del diciassettesimo secolo, alla rivoluzione francese del diciottesimo e alla rivoluzione d'ottobre nel ventesimo, ci troveremmo così sopraffatti dalle testimonianze storiche che dimostrano in modo unanime l'interazione di monarchia assoluta seguita da dittatura dispotica, da doverne concludere che il problema di un prin-

relativamente tardo della teoria costituzionale americana. In precedenza la supremazia accordata alle costituzioni era attribuita non tanto alla loro fonte putativa quanto al loro presunto contenuto, al fatto che incarnavano una giustizia essenziale e immutabile".

³³ Benjamin HITCHBORN, che è così citato da H. NILES, *op. cit.*, p. 27. Il passo suona molto francese. È curioso osservare, tuttavia, che egli aveva incominciato col dire: "Io definisco la libertà civile non come 'un governo basato sulle leggi' [...] ma come un potere esistente nel popolo tutto"; in altre parole, anch'egli, come praticamente tutti gli americani, traccia una netta distinzione fra legge e potere e perciò si rende conto che un governo il quale si basi solo sul potere del popolo non può più essere chiamato un governo basato sulle leggi.

³⁴ Si veda Merrill JENSEN, *Democracy and the American Revolution*, "Huntington Library Quarterly", voi. XX, n. 4, 1957.

cipio assoluto nel campo politico era dovuto esclusivamente all'infelice eredità storica, all'assurdità della monarchia assoluta, che aveva collocato un elemento assoluto, la persona del principe, nel cuore dello stato, un assoluto per il quale le rivoluzioni in seguito cercarono erroneamente e vanamente di trovare un surrogato. Effettivamente si avrebbe la tentazione di addossare all'assolutismo, che costituì l'antecedente di tutte le rivoluzioni tranne quella americana, la colpa del fatto che la sua caduta distrusse l'intera struttura europea di governo insieme alla comunità europea delle nazioni, e che le fiamme della conflagrazione rivoluzionaria, attizzate dagli abusi degli *anciens régimes*, finirono per dar fuoco al mondo intero. Ma a questo punto oggi non ha più grande importanza stabilire se il nuovo assoluto da porre al posto del sovrano assoluto fu la nazione di Sieyès all'inizio della rivoluzione, oppure, alla fine di quattro anni di storia rivoluzionaria, divenne con Robespierre la rivoluzione stessa. Ciò che alla fine diede fuoco al mondo intero fu infatti proprio una combinazione di questi due agenti: rivoluzioni nazionali o nazionalismo rivoluzionario, nazionalismo che parlava il linguaggio della rivoluzione o rivoluzioni che sollevavano le masse con slogans nazionalistici. E in nessuno dei due casi fu seguito o ripetuto il corso della rivoluzione americana: la redazione di costituzioni non fu mai più intesa come il primo e il più nobile di tutti gli atti rivoluzionari, e il governo costituzionale, se mai fu instaurato, mostrò una deplorable tendenza e lasciarsi spazzar via dal movimento rivoluzionario che lo aveva portato al potere. Così finora lo sbocco più comune della rivoluzione moderna non è stato la costituzione, prodotto finale e anche fine delle rivoluzioni, ma la dittatura rivoluzionaria, destinata a portare avanti e intensificare il movimento rivoluzionario — a meno che la rivoluzione non fosse sconfitta e seguita da qualche forma di restaurazione.

Il punto debole di queste considerazioni storiche, per quanto legittime, è che prendono per certo ciò che a una più attenta analisi risulta non essere affatto così ovvio. L'assolutismo europeo in teoria e in pratica, l'esistenza di un sovrano assoluto la cui volontà è la fonte sia del potere sia della legge, era un fenomeno relati-

vamente nuovo: era stata la prima e più importante conseguenza di ciò che si suol chiamare secolarizzazione, ossia l'emancipazione del potere secolare dall'autorità della Chiesa. La monarchia assoluta, a cui comunemente, e giustamente, si attribuisce il merito di aver preparato il sorgere dello stato nazionale, ha avuto anche il merito di creare la sfera secolare, con uno splendore e una dignità suoi propri. La breve e tumultuosa storia delle città-stato italiane, la cui affinità con la posteriore storia delle rivoluzioni consiste in un comune richiamarsi all'antichità, all'antica gloria della sfera politica, avrebbe potuto essere un avvertimento e un preannuncio delle possibilità e delle difficoltà che il campo della politica teneva in serbo per l'età moderna: a parte naturalmente il fatto che non esistono nella storia avvertimenti e preannunci di questo genere. Inoltre, fu proprio la pratica dell'assolutismo quella che per secoli velò queste difficoltà, in quanto sembrò aver trovato nell'ambito della sfera politica stessa un sostituto perfettamente soddisfacente della perduta sanzione religiosa all'autorità secolare, appunto nella persona del re, o piuttosto nell'istituzione della monarchia. Ma questa soluzione, che le rivoluzioni dovevano ben presto smascherare come pseudo-soluzione, servì solo a tener celata per alcuni secoli la più elementare situazione di tutti gli stati moderni, ossia la loro profonda instabilità, risultato di una qualche elementare carenza di autorità.

La sanzione specifica che la religione e l'autorità religiosa avevano impartito al regno secolare non poteva semplicemente venire sostituita da una sovranità assoluta, la quale, mancando di una fonte trascendente e ultraterrena, poteva solo degenerare in tirania e dispotismo. La verità è che quando il principe "vestì i panni pontificali di papa e di vescovo", non per questo assunse anche la funzione o ricevette la sacralità di vescovo o papa: o, per dirla in termini di teoria politica, non fu un successore ma un usurpatore, a dispetto di tutte le nuove teorie sulla sovranità e sui diritti divini del principe. La secolarizzazione, l'emancipazione del regno secolare dalla tutela della Chiesa, poneva inevitabilmente il problema di come fondare e costituire una nuova autorità, senza la quale il regno secolare, ben lungi dall'acquisire una sua nuova di-

gnità, avrebbe perduto anche il prestigio derivato di cui aveva goduto sotto gli auspici della Chiesa.! Dal punto di vista teorico, era come se l'assolutismo tentasse di risolvere questo problema di autorità senza ricorrere al mezzo rivoluzionario di una nuova fondazione: in altre parole, risolveva il problema entro lo schema di riferimento predeterminato nel quale si erano sempre giustificate la legittimità del governo in generale e l'autorità della legge e del potere secolare in particolare, facendole risalire a una fonte assoluta, che in se stessa non era di questo mondo. Le rivoluzioni, anche dove non erano gravate della pesante eredità dell'assolutismo, come nel caso della rivoluzione americana, tuttavia si svolsero nell'ambito di una tradizione fondata in parte su un evento nel quale "la parola si era fatta carne", ossia su un assoluto che era comparso in tempi storici come realtà terrena. Fu proprio a causa della natura terrena di questo assoluto che l'autorità come tale divenne impensabile senza un qualche tipo di sanzione religiosa: e poiché era compito delle rivoluzioni instaurare una nuova autorità, senza l'aiuto della consuetudine e dei precedenti e dell'aureola dei tempi immemorabili, non poterono far altro che porre in rilievo con inaudita asprezza il vecchio problema, non della legge e del potere *per se*, ma della fonte della legge, che doveva conferire legalità alle leggi positive e istituite, e dell'origine del potere, che doveva conferire legalità ai poteri futuri.

L'enorme importanza della perdita della sanzione religiosa per la sfera politica viene di solito trascurata nel considerare la moderna secolarizzazione, dal momento che sembra così ovvio che il sorgere della sfera secolare, risultato inevitabile della separazione di Chiesa e stato, ossia dell'emancipazione della politica dalla religione, sia avvenuto a spese della religione: con la secolarizzazione la Chiesa perdette gran parte delle sue proprietà terrene e, cosa ancor più importante, la protezione del braccio secolare. Tuttavia in realtà la separazione fu un'arma a doppio taglio e, come si parla di emancipazione del campo secolare da quello religioso, si potrebbe parlare, e forse a maggior ragione, di una emancipazione della religione dalle esigenze e dai gravami del mondo secolare, che avevano posto una pesante ipoteca sullo sviluppo del cristianesimo

fin da quando il disintegrarsi dell'impero romano aveva costretto la chiesa cattolica ad assumersi responsabilità politiche. Infatti "la religione vera", come ebbe a dire una volta William Livingstone, "non ha bisogno che i principi di questo mondo la sostengano: ma in pratica o si è illanguidita o è stata adulterata ogni volta che essi se ne sono immischiati"³⁵. Le numerose difficoltà e perplessità, teoriche e pratiche, che hanno afflitto la sfera pubblica, politica fin dal sorgere della sfera secolare, il fatto stesso che la secolarizzazione fu accompagnata dall'imporsi dell'assolutismo, e il crollo dell'assolutismo fu seguito da rivoluzioni la cui principale difficoltà era dove reperire un assoluto dal quale derivare autorità per la legge e il potere, potrebbero benissimo servire a dimostrare che la politica e lo stato avevano bisogno della sanzione religiosa ancor più urgentemente di quanto la religione e le chiese avessero mai avuto bisogno dell'appoggio dei principi.

Il bisogno di un assoluto si manifestò in maniere diverse, assunse diversi travestimenti e trovò diverse soluzioni. Tuttavia la sua funzione all'interno della sfera politica fu sempre la stessa: era necessario per spezzare due circoli viziosi, l'uno evidentemente insito nella legiferazione umana, l'altro insito nella *petitio principii* che è presente in ogni cominciamento, ossia, in termini politici, nel vero e proprio compito della fondazione. Il primo di questi circoli viziosi, l'esigenza insita in tutte le leggi positive stabilite dall'uomo di trovare una fonte esterna che conferisca loro legalità e insieme trascenda come "legge superiore" l'atto legislativo stesso, è naturalmente assai comune e familiare agli uomini, e fu già un fattore potente nella formazione della monarchia assoluta. Ciò che Sieyès affermava nei confronti della nazione, ossia che "sarebbe ridicolo ritenere che la nazione sia vincolata dalle formalità o dalla costituzione a cui ha assoggettato i suoi mandatari"³⁶, è egualmente vero nei confronti del principe assoluto, il quale effettivamente, come la nazione di Sieyès, doveva "essere l'origine di ogni legalità", la "sorgente della giustizia", e quindi non poteva essere egli

³⁵ H. NILES, *op. cit.*, p. 307.

³⁶ E.-J. SIEYÈS, *op. cit.*, p. 81.

stesso soggetto a una qualsiasi legge positiva. Questa è la ragione per cui anche Blackstone affermava che "in tutti i governi deve risiedere in qualche parte un potere dispotico assoluto" per cui è ovvio che questo potere assoluto diviene dispotico non appena perde ogni connessione con un potere più alto. Il fatto che Blackstone chiami dispotico questo potere è un chiaro indice della misura in cui il monarca assoluto si era staccato non dall'ordine politico sul quale regnava, ma dall'ordine divino, o della legge naturale, a cui era rimasto soggetto prima dell'età moderna. Tuttavia, se è vero che le rivoluzioni non "inventarono" le perplessità della sfera politica secolare, è anche un fatto che col loro arrivo, ossia con la necessità di fare nuove leggi e fondare un nuovo stato, le precedenti "soluzioni" — come la speranza che la consuetudine potesse funzionare come "legge superiore" in virtù di una qualche "qualità trascendentale" attribuita alla "sua lunga antichità"³⁷, o la convinzione che la posizione eminente del monarca come tale avrebbe conferito a tutta la sfera governativa un'aura di santità, come si legge nell'encomio, spesso citato, della monarchia britannica fatto da Bagehot: "La monarchia inglese rafforza il nostro governo con la forza della religione" — si rivelarono facili espedienti e sotterfugi. Questa scoperta della natura ambigua del governo nell'età moderna avvenne nella sua forma più grave solo quando e dove alla fine scoppiarono le rivoluzioni. Ma nel campo dell'opinione e dell'ideologia essa finì ovunque per dominare il dibattito politico e per dividere i partecipanti in radicali, che riconoscevano il fatto della rivoluzione senza comprenderne i problemi, e conservatori che si aggrappavano alla tradizione e al passato come a feticci con cui scongiurare il futuro, senza comprendere che la comparsa stessa della rivoluzione sulla scena politica, come avvenimento o come minaccia, dimostrava nella pratica che questa tradizione aveva perduto il suo ancoraggio, il suo principio e i suoi principi, e che ormai stava andando alla deriva.

Sieyès, che nel campo della teoria non ebbe pari fra gli uomini

³⁷ Citato da E. S. CORWIN, *op. cit.*, p. 407.

³⁸ *Ibidem*, p. 170.

della rivoluzione, spezzò il circolo vizioso e la *petitio principii*, di cui parlava con tanta eloquenza, anzitutto tracciando la sua famosa distinzione fra un *pouvoir constituant* e un *pouvoir constitué*, e in secondo luogo collocando il *pouvoir constituant*, ossia la nazione, in un perpetuo "stato di natura" ("On doit concevoir les nations sur la terre, comme des individus, hors du lien social [...] dans l'état de nature"). Così in apparenza egli risolveva entrambi i problemi, il problema della legittimità del nuovo potere, il *pouvoir constitué*, la cui autorità non poteva essere garantita dall'Assemblea costituente, il *pouvoir constituant*, perché il potere stesso dell'Assemblea non era costituzionale, e non avrebbe mai potuto essere costituzionale poiché era precedente alla costituzione stessa; e il problema della legalità delle nuove leggi, che avevano bisogno di "una fonte e un supremo maestro", la "legge superiore" da cui derivare la loro validità. Tanto il potere che la legge venivano così ancorati nella nazione o piuttosto nella volontà della nazione, che restava essa stessa al di fuori e al di sopra di ogni governo e di ogni legge³⁹. La storia costituzionale della Francia, dove anche durante la rivoluzione si ebbe una serie di costituzioni, una dopo l'altra, mentre gli uomini che detenevano il potere non riuscivano a imporre nessuna delle leggi o dei decreti rivoluzionari, si potrebbe facilmente leggere come un monotono repertorio, che illustra continuamente ciò che avrebbe dovuto essere ovvio fin dal principio: ossia che la cosiddetta volontà di una moltitudine (se dev'essere qualcosa di più che una finzione legale) muta continuamente per definizione, e che una struttura costruita su tali fondamenta è costruita sulle sabbie mobili. Ciò che salvò lo stato nazionale dal crollo e dalla rovina immediata fu la straordinaria facilità con cui la volontà nazionale potè essere manipolata e imposta ogni volta che si trovò qualcuno disposto ad assumersi il peso o la gloria della dittatura. Napoleone Bonaparte fu solo il primo di una lunga serie di statisti nazionali che fra gli applausi dell'intera nazione poterono proclamare: "Io sono il *pouvoir constituant*". Tuttavia, mentre il diktat di una sola volontà potè per brevi periodi

³⁹ Si veda E.-J. SIEYÈS, *op. cit.*, specialmente p. 83 ss.

rappresentare l'ideale fittizio di unanimità dello stato nazionale, non fu la volontà ma l'interesse, la solida struttura di una società di classe, che riuscì a conferire allo stato nazionale il suo grado di stabilità per i periodi più lunghi della sua storia. E questo interesse — *Vintèrèt du corps* (per usare l'espressione di Sieyès), per cui non il cittadino ma l'individuo "si allea con altri individui" — non fu mai un'espressione della volontà, bensì la manifestazione del mondo, o meglio di quelle parti del mondo che alcuni gruppi, *corps* o classi avevano in comune, perché insieme le abitavano o le possedevano⁴⁰.

Dal punto di vista teorico, è ovvio che la soluzione di Sieyès alle difficoltà della fondazione, ossia l'instaurazione di una nuova legge e la fondazione di uno stato nuovo, non portò, e non poteva portare all'instaurazione di una repubblica nel senso di "un impero delle leggi e non degli uomini" (Harrington); ma semplicemente sostituì alla monarchia, o governo di un solo, la democrazia, o governo della maggioranza. Per noi è difficile capire tutto quello che era in gioco in questo primo spostamento dalla repubblica alla forma democratica di governo, perché solitamente equipariamo e confondiamo governo di maggioranza e decisione a maggioranza. Quest'ultima tuttavia è uno strumento tecnico, che di solito si adotta quasi automaticamente in tutti i tipi di consigli e assemblee deliberative, sia che si tratti di un intero elettorato o di una assemblea municipale o di piccole riunioni di consiglieri davanti ai rispettivi presidenti. In altre parole, il principio di maggioranza è insito nel processo stesso dell'attività decisionale e quindi è presente in tutte le forme di governo, incluso il dispotismo, forse con la sola eccezione della tirannide. Solo là dove la maggioranza, dopo aver preso la decisione, procede a liquidare politicamente, e nel caso estremo fisicamente, la minoranza d'opposizione, lo strumento tecnico della decisione a maggioranza degenera nel governo di maggioranza⁴¹. Queste decisioni naturalmente possono essere interpre-

⁴⁰ Per SIEYÈS, *op. cit.*, parte II.

⁴¹ Naturalmente conosciamo troppi esempi della storia recente per metterci ad enumerare i casi di questo tipo di democrazia nel senso originale di governo di maggioranza. Basterà quindi ricordare al lettore che la curiosa pretesa della cosid-

tate come espressioni della volontà, e nessuno vorrà dubitare che nelle condizioni moderne di eguaglianza politica presentano e rappresentano la sempre mutevole vita politica di una nazione. Il fatto è tuttavia che nella forma repubblicana di governo queste decisioni sono prese, e questa vita è condotta nell'ambito, e in base alle norme, di una costituzione, la quale a sua volta è espressione di una volontà nazionale o è sottoposta alla volontà di una maggioranza non più di quanto un edificio è espressione della volontà del suo architetto o è sottoposto alla volontà dei suoi abitanti. L'altissimo significato attribuito, su entrambe le sponde dell'Atlantico, alle costituzioni come documenti scritti è una prova del loro carattere elementare oggettivo, terreno, forse più di quanto non lo sia qualsiasi altra cosa. In America comunque le costituzioni furono redatte con l'esplicita e consapevole intenzione di evitare, per quanto è umanamente possibile, che la procedura delle decisioni a maggioranza degenerasse nel "dispotismo elettorale" del governo di maggioranza⁴².

3

La grande, fatale sfortuna della rivoluzione francese fu che nessuna delle sue assemblee costituenti potè avere abbastanza autorità da redigere la legge del paese. Il rimprovero che giustamente è stato rivolto a queste assemblee è sempre lo stesso: non avevano per definizione il potere di promulgare delle costituzioni, poiché esse stesse erano incostituzionali. Dal punto di vista teorico, il fatto "democrazia popolare" di oltreortina di rappresentare la vera democrazia in contrapposizione ai governi costituzionali dell'Occidente si potrebbe giustificare solo su queste basi. La liquidazione politica, anche se ormai non più fisica, della minoranza perdente in tutti i conflitti è una pratica abituale all'interno dei partiti comunisti; e, cosa più importante, la nozione stessa di governo monopartitico si basa sul governo di maggioranza: la presa del potere a opera di un partito che in un dato momento è riuscito ad ottenere la maggioranza assoluta.

⁴² Jefferson, comunemente ritenuto il più democratico dei Padri Fondatori, parlò spesso e con molta eloquenza dei pericoli del "dispotismo elettivo", in cui "cento-settantatré despoti sarebbero sicuramente altrettanto oppressivi quanto uno solo" (*op. cit.*). Anche Hamilton notò ben presto che "i membri più tenaci del repubblicanesimo declamavano con voce più alta di tutti contro i vizi della democrazia". Si veda William S. CARPENTER, *op. cit.*, p. 77.

tale abbaglio degli uomini della rivoluzione francese consisteva nella loro convinzione acritica e quasi automatica che il potere e la legge scaturiscano dalla stessa fonte. E, viceversa, la grande fortuna della rivoluzione americana fu che gli uomini delle colonie, prima del loro conflitto con l'Inghilterra, erano organizzati in corpi auto-governantisi; che la rivoluzione — per parlare col linguaggio del diciottesimo secolo — non li gettò in uno stato di natura⁴³; che nessuno mai pose seriamente in dubbio il *pouvoir constituant* di quelli che redassero le costituzioni degli stati e infine la Costituzione degli Stati Uniti. Ciò che Madison proponeva per la costituzione americana, ossia derivare la sua "autorità generale [...] interamente dalle autorità subordinate"⁴⁴, non faceva che ripetere su scala nazionale ciò che era stato fatto dalle colonie stesse quando costituirono i governi dei loro stati. I delegati ai congressi provinciali o alle convenzioni popolari che redassero le costituzioni per i governi dei singoli stati derivavano la loro autorità da un certo numero di corpi subordinati, debitamente autorizzati: i distretti, le contee, i comuni; conservare intatto a questi corpi il loro potere significava conservare intatta la fonte stessa della loro autorità. Se la Convenzione federale, invece di creare e costituire il nuovo potere federale, avesse scelto di ridurre e abolire i poteri dei singoli stati, i fondatori si sarebbero trovati immediatamente davanti alle perplessità dei loro colleghi francesi: avrebbero perduto il loro *pouvoir constituant* — e questa probabilmente fu una delle ragioni per cui anche i più convinti sostenitori di un forte governo centrale non volevano abolire del tutto i poteri dei governi dei singoli, stati⁴⁵. Non solo il sistema federale era la sola

⁴³ Il fatto che si siano verificati alcuni casi isolati in cui furono votate risoluzioni secondo le quali "l'intera procedura del Congresso era incostituzionale" e "quando la Dichiarazione d'indipendenza ebbe luogo, le colonie erano assolutamente in uno stato di natura", non è ovviamente un argomento contro questa tesi. Per le risoluzioni di alcune città del New Hampshire si veda JENSEN, *op. cit.*

⁴⁴ In una lettera a Jefferson del 24 ottobre 1787, citata alla nota 26.

⁴⁵ Winton U. SOLBERG, nella sua introduzione a *The Federal Convention and the Formation of the Union of the American States*, New York 1958, giustamente pone in rilievo che i federalisti "aspiravano inequivocabilmente a subordinare gli stati, ma non desideravano, a parte due eccezioni, distruggere gli stati" (*op. cit.*); Madison stesso disse una volta "che avrebbe difeso i diritti degli stati con lo stesso impegno dei processi con giuria" (*ibidem*, p. 196).

alternativa al principio dello stato nazionale; ma era anche l'unico modo per non restare intrappolati nel circolo vizioso di *pouvoir constituant* e *pouvoir constitué*.

Il fatto sorprendente che la Dichiarazione d'indipendenza fosse preceduta, accompagnata e seguita dal sorgere di costituzioni in tutte le tredici colonie rivelava improvvisamente in quale misura si fosse già sviluppato nel nuovo mondo un concetto interamente nuovo del potere e dell'autorità, un'idea interamente nuova di ciò che era di primaria importanza nel campo politico, anche se gli abitanti di questo nuovo mondo parlavano e pensavano nei termini del vecchio mondo e si riferivano alle stesse fonti per ispirarsi e per confermare le loro teorie. Ciò che mancava nel vecchio mondo erano le municipalità delle colonie; e, guardando la cosa con gli occhi di un osservatore europeo, "scoppiata la rivoluzione americana, il dogma della sovranità del popolo uscì dal comune" e si impadronì dello stato⁴⁶. Coloro che ricevettero il potere di costituire, di redigere le costituzioni, erano delegati debitamente eletti da corpi costituiti; ricevettero la loro autorità dal basso; e quando affermavano di attenersi al principio romano che la sovranità risiede nel popolo, non pensavano in termini di una finzione, o di un assoluto — la nazione al di sopra di ogni autorità e svincolata dalle leggi — ma in termini di una realtà operante, la moltitudine organizzata il cui potere era esercitato in base alle leggi e dalle leggi era limitato. Quando gli uomini della rivoluzione americana insistevano sulla distinzione fra repubblica e democrazia, o governo di maggioranza, avevano presente la separazione radicale fra legge e potere, che chiaramente riconosce origini diverse, legittimazioni diverse e diverse sfere d'applicazione.

Ciò che in realtà fece la rivoluzione americana fu di portare alla ribalta la nuova esperienza americana e il nuovo concetto americano di potere. Come la prosperità e l'eguaglianza di condizioni, questo nuovo concetto di potere era più antico della rivoluzione;

* TOCQUEVILLE, *La démocratie en Amérique*, libro I, cap. IV (trad. it. cit., p. 66). Per renderci conto dello straordinario livello di articolazione politica del paese basta pensare che nella sola Nuova Inghilterra nel 1776 vi erano più di 550 città di questo genere.

ma a differenza dal benessere economico e sociale del nuovo mondo — che avrebbe prodotto abbondanza e prosperità sotto quasi tutte le forme di governo — non sarebbe sopravvissuto senza la fondazione di un nuovo organismo politico, destinato esplicitamente a difenderlo e conservarlo; senza rivoluzione, in altre parole, quel nuovo principio del potere sarebbe rimasto nascosto, avrebbe potuto esser dimenticato o esser ricordato come una curiosità, interessante per gli antropologi e gli storici locali, ma privo di qualsiasi interesse per la scienza politica e il pensiero politico.

Il potere — come lo intendevano gli uomini della rivoluzione americana, naturalmente perché era concretato in tutte le istituzioni di autogoverno dell'intero paese — non era solo precedente alla rivoluzione, ma in un certo senso era anche precedente alla colonizzazione del continente. Il Patto del Mayflower fu redatto sulla nave e firmato al momento dello sbarco. Per il nostro argomento non è forse di grande rilevanza, anche se sarebbe interessante sapere se i Pellegrini erano stati spinti a "stipulare il patto" a causa del cattivo tempo che impediva loro di sbarcare più a sud, entro la giurisdizione della Virginia Company che aveva garantito la loro patente, o se sentirono il bisogno "di combinarsi insieme" perché le reclute londinesi erano "gentaglia indesiderabile" che metteva in pericolo la giurisdizione della Virginia Company e minacciava "di usare le proprie libertà"⁴⁷. In entrambi i casi, evidentemente temevano il cosiddetto "stato di natura", la selvaggia sconfinata terra deserta, mai calpestata da piede umano, come pure l'illimitata iniziativa di uomini che nessuna legge vincolava. Questa paura non ci deve sorprendere: è la giustificata paura di uomini civili che per qualsiasi ragione hanno deciso di lasciarsi alle spalle la civiltà e di lanciarsi da soli nell'avventura. Il fatto realmente sorprendente, in tutta questa storia, è che l'ovvia paura degli uni verso gli altri era accompagnata dalla fiducia non meno ovvia che essi avevano nella propria capacità, non garantita e con-

⁴⁷ La teoria del cattivo tempo, che trovo piuttosto suggestiva, è asposta nella voce "Massachusetts" della *Encyclopaedia Britannica*, 11^a ed., voi. XVII. Per l'alternativa forse più probabile, si veda l'introduzione al "Patto del Mayflower", in H.S. COMMAGER, *op. cit.*

fermata finora da nessuno, e non ancora sostenuta da alcun mezzo violento, di riuscire a combinarsi insieme in un "Corpo Politicò civile", il quale, tenuto insieme soltanto dalla forza della reciproca promessa "alla Presenza di Dio e l'uno dell'altro", si riteneva abbastanza potente da "emanare, costituire e formulare" tutte le leggi e tutti gli strumenti di governo necessari. Questo fatto divenne ben presto un precedente e quando, meno di vent'anni dopo, un gruppo di coloni del Massachusetts emigrarono nel Connecticut, formularono i loro propri "Ordinamenti fondamentali" e il "patto della colonia", in una regione deserta non ancora descritta sulle carte geografiche; sicché, quando dall'Inghilterra arrivò finalmente lo statuto reale, che doveva unire i nuovi insediamenti nella colonia del Connecticut, non fece che sanzionare e confermare un sistema di governo già esistente. E proprio perché lo statuto reale del 1662 aveva solo sanzionato gli Ordinamenti fondamentali del 1639, lo stesso identico statuto potè essere adottato nel 1776, restando virtualmente immutato, come "Costituzione Civile di questo Stato sotto la sola autorità del popolo, indipendente da qualsiasi Re o Principe".

Dal momento che il patto coloniale era stato fatto in origine senza alcun riferimento a re o principe, era come se la rivoluzione "liberasse" il potere di redigere patti e costituzioni, quale si era già presentato nei primi giorni della colonizzazione. L'unica e decisiva distinzione fra gli insediamenti del Nordamerica e tutte le altre imprese coloniali consisteva nel fatto che gli emigranti britannici avevano affermato decisamente fin dall'inizio di costituirsi in "corpi politici civili". Questi corpi inoltre non erano concepiti come governi in senso stretto: non implicavano un governo, né la divisione del popolo in governanti e governati. La miglior prova è il semplice fatto che i coloni così costituitisi poterono restare per più di centocinquanta anni sudditi fedeli del governo monarchico inglese. Questi nuovi corpi politici erano realmente delle "società politiche": e la loro enorme importanza per il futuro consisteva nella creazione di uno spazio politico che possedeva potere ed era autorizzato a rivendicare diritti senza possedere o re-

clamare sovranità⁴⁸. La più grande innovazione rivoluzionaria, la scoperta di Madison del principio federale per la fondazione di repubbliche molto estese, era in parte basata su un'esperienza: sulla profonda conoscenza di corpi politici predeterminati, per così dire, dalla loro struttura intrinseca, che ne orientava i membri verso un costante potenziamento, basato su un principio che non era l'espansione né la conquista, ma l'ulteriore combinazione dei poteri. Infatti non solo il principio federale fondamentale, quello cioè di unire corpi separati e costituirsi indipendentemente, ma anche il nome di "confederazione", nel senso di "combinazione" o "consociazione", furono in realtà scoperti nei primi tempi della storia coloniale: e persino il nuovo nome dell'unione, che doveva chiamarsi Stati Uniti d'America, fu suggerito dalla effimera New England Corporation, la prima lega coloniale che avrebbe dovuto "chiamarsi col nome di Colonie Unite della Nuova Inghilterra"⁴⁹. E fu proprio questa esperienza, e non una qualsiasi teoria, che incoraggiò Madison a elaborare e proclamare una osservazione casuale di Montesquieu, ossia che la forma repubblicana di governo, se basata sul principio federale, era adatta a grandi territori in espansione⁵⁰.

⁴⁸ L'importante distinzione tra stati che sono sovrani e stati che sono "soltanto società politiche" è stata fatta da Madison in un discorso alla Convenzione federale. Si veda W. U. SOLBERG, *op. cit.*, p. 189, nota 8.

⁴⁹ Si vedano gli "Ordinamenti fondamentali del Connecticut" del 1639 e "La New England Confederation" del 1643 in H. S. COMMAGER, *op. cit.*

⁵⁰ Benjamin F. WRIGHT — specialmente nell'importante articolo *The Origins of the Separation of Powers in America*, "Economica", maggio 1933 — afferma in senso molto simile che "gli estensori delle prime costituzioni americane furono attirati dalla teoria della separazione dei poteri soltanto perché la loro personale esperienza [...] ne confermava la saggezza"; e altri l'hanno seguito. Sessanta o settant'anni fa era quasi un luogo comune per gli eruditi americani sostenere la continuità ininterrotta e autonoma della storia americana, culminante nella rivoluzione e nella fondazione degli Stati Uniti. Da quando Bryce ha messo la redazione della costituzione americana in rapporto con gli statuti reali delle colonie, che costituirono le basi legali dei primi insediamenti inglesi, è divenuta un'abitudine comune spiegare l'origine di una costituzione scritta, come pure la particolare importanza attribuita alla legislazione statutaria, col fatto che le colonie erano corpi politici subordinati, che traevano origine da compagnie commerciali e potevano assumersi determinati poteri solo in quanto questi poteri venivano delegati alle singole colonie da speciali concessioni, patenti e statuti (si veda William C. MOREY, *The First State Constitutions*, "Annals of American Academy of Political and Social Science", settembre 1893, voi. IV, e il suo *The Genesis of a Written*

John Dickinson, che una volta quasi casualmente aveva osservato: "L'esperienza deve essere la nostra unica guida. La ragione potrebbe portarci fuori strada"⁵¹, dovette avere almeno una oscura intuizione di questo retroterra veramente unico, anche se non articolato in teorie, dell'esperimento americano. Si è detto che "il debito dell'America verso l'idea del contratto sociale è così grande da resistere a ogni misurazione"; ma il fatto è che furono i primi coloni, e non gli uomini della rivoluzione, che "misero in pratica l'idea", e certamente essi non avevano la più lontana conoscenza di tali teorie. Al contrario, quando Locke in un famoso passo affermava: "Ciò che inizia e praticamente costituisce una società politica non è altro che il consenso di un certo numero di uomini liberi capaci di esprimere una maggioranza, che decidono di unirsi e incorporarsi in una tale società", e poi chiamava questo atto "l'inizio di qualsiasi governo legale nel mondo", sembra quasi ch'egli sentisse l'influenza dei fatti e degli avvenimenti d'America con maggiore intensità e forse in modo più decisivo di quanto i fondatori non sentissero l'influenza dei suoi *Treatises*

Constitution, citato alla nota 6). Oggi questa interpretazione è assai meno comune e si pone generalmente in maggior rilievo l'influenza europea, inglese o francese. Diverse sono le ragioni di questo spostamento d'accento nella storiografia americana, fra cui la recente sensibile influenza della storia delle idee, che ovviamente rivolge la sua attenzione ai precedenti di pensiero piuttosto che agli eventi politici, come pure l'abbandono, di poco precedente, dell'atteggiamento isolazionistico. Tutto questo è assai interessante, ma non ha grande importanza nel nostro contesto. Ciò che vorrei qui sottolineare è che probabilmente l'importanza degli statuti emanati dalla corona o dalle compagnie è stata sopravvalutata a spese degli accordi e dei trattati, assai più originali e interessanti, che i coloni strinsero fra loro. Mi sembra infatti che Merrill Jensen, nel suo più recente articolo (*op. cit.*), abbia perfettamente ragione quando afferma: "Il problema centrale nella Nuova Inghilterra del diciassettesimo secolo [...] era la fonte d'autorità per l'instaurazione del governo. L'opinione dell'Inghilterra era che non poteva esistere alcun governo in una colonia senza una concessione di potere da parte della corona. L'opinione opposta, sostenuta da alcuni dissenzienti inglesi della Nuova Inghilterra, era che un gruppo di cittadini poteva darsi un governo perfettamente valido mediante un accordo, un trattato o una costituzione. Gli autori del Patto del Mayflower e degli Ordinamenti fondamentali del Connecticut operarono in base a questa convinzione [...] È la convinzione che sta alla base della Dichiarazione di indipendenza, una parte della quale suona molto simile alle parole di Roger Williams, scritte 132 anni prima".

⁵¹ Citato da W.U. SOLBERG, *op. cit.*, xcn.

⁵² Così C. ROSSITER, *op. cit.*, p. 132.

of *Civil Government*⁵³. La prova di questo fatto — se in tal materia possono mai esistere prove — sta in quel modo curioso, e per così dire innocente con cui Locke costruisce questo "patto originario", in linea con le correnti teorie del contratto sociale, come una cessione di diritti e di poteri o al governo o alla comunità: ossia non come un "mutuo" contratto, ma come un accordo in cui l'individuo cede il suo potere a una qualche autorità più alta e consente di essere governato in cambio di una ragionevole protezione della sua vita e dei suoi beni⁵⁴.

Prima di procedere, dobbiamo ricordare che in teoria il diciassettesimo secolo distingueva chiaramente fra due tipi di "contratto sociale". Uno veniva concluso fra singoli individui, e si supposeva che desse origine alla società; l'altro veniva concluso fra un popolo e il suo signore e si supposeva che desse origine al governo legittimo. Tuttavia le differenze decisive fra questi due tipi (i quali in comune hanno poco più che il nome, comunemente condiviso ed equivoco) furono ben presto trascurate, perché i teorici stessi erano in primo luogo interessati a trovare una teoria universale, che abbracciasse ogni tipo di rapporti pubblici, sociali come politici, e ogni tipo di obbligazioni; perciò le due possibili alternative del "contratto sociale" — che, come vedremo, si escludono a vicenda — furono viste, con più o meno chiarezza concettuale, come aspetti di un singolo contratto in due parti. In teoria inoltre entrambi i contratti erano finzioni, spiegazioni fittizie di rapporti esistenti fra i membri di una comunità chiamata società, o fra questa società e il suo governo; e mentre la storia delle finzioni teoriche si può far risalire a tempi remotissimi del nostro

⁵³ Il carattere unico ed eccezionale del Patto del Mayflower fu ripetutamente messo in rilievo in questo periodo della storia americana. Così James Wilson, riferendosi ad esso in una conferenza del 1790, ricorda ai suoi ascoltatori che sta parlando di "qualcosa che nelle nazioni del mondo oltre Atlantico si cercherebbe invano: il patto originario di una società al suo primo arrivo in questa parte del globo". E le prime opere di storia americana insistono ancora esplicitamente su "uno spettacolo [...] che raramente si verifica: osservare una società nel primo momento della sua esistenza politica", come disse lo stosiografo scozzese William Robertson. Si veda W.F. CRAVEN, *The Legend of the Founding Fathers*, New York 1956, pp. 57 e 64.

⁵⁴ Si veda specialmente *op. cit.*, sezione 131.

passato, non si era dato nessun caso, prima dell'impresa coloniale degli inglesi, in cui si fosse presentata una possibilità anche remota di controllarne la validità nella realtà pratica.

Schematicamente, le principali differenze fra questi due tipi di contratto sociale possono essere enumerate come segue: il mutuo contratto col quale degli individui si uniscono fra loro per formare una comunità si basa sulla reciprocità e presuppone l'eguaglianza; e il suo contenuto pratico è una promessa e il suo risultato è effettivamente una "società" o "consociazione", nell'antico senso romano di *societas*, che significa alleanza. Una tale alleanza raccoglie e stringe in un fascio le forze separate dei singoli membri e li raggruppa in una nuova struttura di potere in virtù di "libere e sincere promesse"⁵⁵. D'altra parte, nel cosiddetto contratto sociale fra una data società e il suo signore, si tratta di un atto fittizio, originario da parte di ogni singolo membro, in virtù del quale egli rinuncia alla sua forza e al suo potere isolati per costituire un governo: ben lungi dall'acquistare un potere nuovo, e possibilmente maggiore di quanto ne avesse prima, egli rinuncia al suo potere così com'è, e ben lungi dall'impegnarsi con promesse esprime semplicemente il suo "consenso" ad essere sottoposto a un governo, il cui potere consiste nella somma totale delle forze che tutti i singoli individui hanno incanalato in esso, e che vengono monopolizzate dal governo per il preteso beneficio di tutti i sudditi. Per quanto poi riguarda il singolo individuo, è ovvio che egli acquista col sistema delle mutue promesse tanto potere quanto ne perde col suo consenso a un monopolio del potere in mano al signore. E, viceversa, quelli che "stipulano il patto e si combinano insieme" perdono, in virtù della reciprocità, il loro isolamento, mentre nell'altro caso è proprio il loro isolamento che viene salvaguardato e protetto.

Mentre l'atto del consenso compiuto da ogni individuo nel suo isolamento sta effettivamente solo "alla Presenza di Dio", l'atto della reciproca promessa viene per definizione compiuto "alla presenza l'uno dell'altro"; in linea di principio, non è soggetto a

⁵⁵ Si veda l'Accordo di Cambridge del 1629, in H. S. COMMAGER, *op. cit.*

sanzione religiosa. Inoltre, uno stato che sia il risultato di un patto e di una "combinazione" diventa la vera fonte di potere per ogni singolo individuo, che al di fuori dello spazio politico così costituito resterebbe impotente; e un governo che, al contrario, sia il risultato di un consenso acquista un tale monopolio di potere che i governati restano politicamente impotenti finché non si decidono a recuperare il loro potere originario al fine di cambiare il governo e affidare il loro potere a un altro governante.

In altre parole, il mutuo contratto in cui il potere viene costituito mediante promessa contiene *in nuce* sia il principio repubblicano secondo il quale il potere risiede nel popolo, dove la "reciproca sudditanza" fa della sovranità un assurdo — "se il popolo sarà governatore, chi sarà governato?"⁵⁶ — sia il principio federale, il principio di un "Commonwealth for increase" (come Harrington chiamò la sua utopica *Oceano*), secondo il quale corpi politici costituiti possono combinarsi e contrarre alleanze permanenti senza perdere la propria identità. È egualmente ovvio che il contratto sociale che esige la cessione del potere al governante e il consenso al suo governo contiene *in nuce* tanto il principio del governo assoluto, di un monopolio assoluto del potere "per intimidire tutti" (Hobbes) (il quale, incidentalmente, potrebbe essere costruito a immagine del potere divino, poiché solo Dio è onnipotente), quanto il principio nazionale secondo il quale deve es-

⁵⁶ Con queste parole John Cotton, ministro puritano e "patriarca della Nuova Inghilterra" nella prima metà del diciassettesimo secolo formulava le sue argomentazioni contro la democrazia, un governo non adatto "né alla chiesa né a una comunità". Qui, e in seguito, ho cercato di evitare il più possibile una discussione sul rapporto fra il puritanesimo e le istituzioni politiche americane. Credo nella validità della distinzione di Clinton Rossiter "fra puritani e puritanesimo, fra i magnifici autocrati di Boston e Salem e il loro modo di vivere e pensare, intrinsecamente rivoluzionari" (*op. cit.*, p. 91), in quanto il loro modo di pensare consisteva nella convinzione che anche nelle monarchie Dio "riferisce la sovranità a se stesso" e nel loro "essere ossessionati dal patto o contratto". Ma la difficoltà è che queste due posizioni sono in certo qual modo incompatibili: il concetto di patto presuppone la non-sovranià e il non-governo, mentre la convinzione che Dio conserva la sua sovranità e rifiuta di delegarla a un qualsiasi potere terreno "fa della Teocrazia [...] la miglior forma di governo", come giustamente concludeva John Cotton. Il fatto è che queste influenze e questi movimenti strettamente religiosi, ivi compreso il Grande Risveglio, non ebbero alcuna influenza su ciò che dissero o fecero gli uomini della rivoluzione.

serci un solo rappresentante della nazione come tutto unico, e in cui si intende che il governo incarna la volontà di tutti i cittadini.

"All'inizio", osservò Locke una volta, "tutto il mondo era America". A tutti i fini pratici, l'America avrebbe dovuto rappresentare per le teorie del contratto sociale quell'inizio di società e di governo che si considerava la condizione immaginaria senza la quale le realtà politiche esistenti non si potevano né spiegare né giustificare. E il fatto stesso che l'improvvisa comparsa e la grande varietà di teorie del contratto sociale, durante i primi secoli dell'età moderna, furono precedute e accompagnate da questi primi patti, combinazioni, consociazioni e confederazioni nell'America coloniale, sarebbe davvero estremamente suggestivo, se non fosse per quest'altro fatto innegabile, che queste teorie nel vecchio mondo si svilupparono senza mai neanche nominare le realtà pratiche del nuovo mondo. Né ci è lecito affermare che i coloni, partendo dal vecchio mondo, portassero con sé la saggezza di teorie nuove, bramosi quasi di trovare una nuova terra in cui verificarle e applicarle a una nuova forma di comunità. Quest'ansia di sperimentazione, e la concomitante convinzione di realizzare una novità assoluta, un *novus ordo saeculorum*, erano clamorosamente assenti dal pensiero dei coloni, così com'erano invece clamorosamente presenti nel pensiero degli uomini che centocinquanta anni dopo dovevano fare la rivoluzione. Se vi fu veramente una posizione teorica che influì sui patti e sugli accordi nei primi secoli della storia americana, fu ovviamente la fede dei puritani nel Vecchio Testamento, e soprattutto la loro riscoperta del concetto del Patto di Israele, che effettivamente divenne per essi uno "strumento per spiegare quasi ogni rapporto dell'uomo con l'uomo e dell'uomo con Dio". Ma anche se può essere vero che "la teoria puritana dell'origine della chiesa dal consenso dei credenti portava direttamente alla teoria popolare dell'origine del governo dal consenso dei governati"⁵⁷, tuttavia una tale teoria non avrebbe potuto portare a quell'altra teoria, molto meno diffusa, dell'origine di un "corpo politico civile" dalla mutua promessa e obbligazione

⁵⁷ C. ROSSITER, *op. cit.*

dei suoi costituenti. Infatti il Patto biblico, così come lo intendevano i puritani, era un accordo fra Dio e Israele, in base al quale Dio dava la legge e Israele consentiva a osservarla; e mentre questo patto implicava un governo per consenso, non implicava assolutamente un corpo politico in cui governanti e governati fossero eguali, ossia dove in realtà non fosse più applicabile il principio stesso di sovranità⁵⁵.

Ora, se da queste teorie e speculazioni su eventuali influenze ci volgiamo a esaminare i documenti stessi e il loro semplice, lineare e spesso goffo linguaggio, ci accorgiamo immediatamente di trovarci di fronte a un avvenimento, piuttosto che a una teoria o a una tradizione: un avvenimento di straordinaria grandezza e di straordinaria importanza per il futuro, compiuto sotto lo stimolo dei tempi e delle circostanze e tuttavia meditato e progettato con la maggior cura e la maggior prudenza. Ciò che spinse i coloni "solennemente e mutuamente, alla Presenza di Dio e l'uno dell'altro, a stipulare un patto e combinarci fra noi in un Corpo Politico civile...; e in virtù di esso emanare, costituire e formulare quelle giuste ed eguali Leggi, Ordinanze, Atti, Costituzioni e Uffici, di volta in volta, che si giudicheranno i più idonei e convenienti per il Bene generale della Colonia; ai quali promettiamo tutta la dovuta Sottomissione e Obbedienza" (come dice il Patto del Mayflower) furono le "difficoltà e le delusioni che con tutta probabilità si devono prevedere nell'esecuzione di questa impresa". Evidentemente i coloni, ancor prima di imbarcarsi, avevano giustamente e attentamente considerato "che tutta questa avventura si basa sulla fiducia che noi abbiamo nella reciproca fedeltà e risoluzione, sicché nessuno di noi si sarebbe avventurato in essa

⁵⁵ Uno splendido esempio del concetto puritano di patto è contenuto in un sermone di John Winthrop, scritto a bordo *à l'Arbella* mentre navigava verso l'America: "Così sta la questione fra Dio e noi, noi abbiamo stretto un patto con lui per questa impresa, noi ci siamo assunti un compito, il Signore ci ha concesso di redigere i nostri articoli, noi abbiamo dichiarato di intraprendere queste azioni per questi e questi fini e per questo abbiamo chiesto il suo favore e la sua benedizione. Ora se il Signore si compiacerà di aiutarci e condurci pacificamente nel luogo che desideriamo, allora egli avrà ratificato questo patto e suggellato il «nostro compito»" (citato da Perry MILLER, *The New England Mind: The Seventeenth Century*, Cambridge, Mass., 1954, p. 477).

senza essere certo degli altri". Soltanto la semplice e ovvia conoscenza della struttura elementare di un'impresa comune come tale, l'esigenza "di un migliore incoraggiamento di noi stessi e degli altri che si uniranno a noi in questa azione" indusse questi uomini a pensare con tanta insistenza a un patto comune e li spinse più e più volte "a promettere e legarsi fra loro"⁵⁹. Non una qualche teoria teologica o politica o filosofica, ma la loro determinazione a lasciarsi il vecchio mondo alle spalle ed avventurarsi in un'impresa tutta loro li portò a una serie di atti e avvenimenti in cui avrebbero potuto perire, se non avessero concentrato la loro attenzione sull'argomento abbastanza a lungo e abbastanza intensamente da scoprire, quasi per caso, la grammatica elementare di un'azione politica e la sua più complicata sintassi, le cui regole determinano la nascita e il crollo del potere umano. Né la grammatica né la sintassi erano qualcosa di interamente nuovo nella storia della civiltà occidentale: ma per trovare esperienze di egual valore nel campo politico e per leggere un linguaggio di eguale autenticità e originalità — ossia così incredibilmente libero da frasi convenzionali e formule fatte — nell'immenso arsenale della documentazione storica si dovrebbe risalire a un passato molto ma molto lontano, un passato, comunque, che i coloni ignoravano totalmente⁶⁰. Senza dubbio ciò ch'essi scoprirono non era una teoria del contratto sociale nell'una o nell'altra delle sue due forme, ma piuttosto le poche verità elementari su cui questa teoria è basata.

Per il nostro argomento in generale, e in particolare per il nostro tentativo di determinare con un certo grado di sicurezza il carattere essenziale dello spirito rivoluzionario, vale forse la pena di soffermarsi qui quanto basta per tradurre, o tentare almeno di tradurre, la sostanza di queste esperienze prerivoluzionarie, e addirittura precoloniali, nel linguaggio meno diretto ma più articolato del pensiero politico. Possiamo quindi dire che Pesperien-

⁵⁹ Così nell'Accordo di Cambridge del 1629, redatto da alcuni dei dirigenti della Massachusetts Bay Company prima dell'imbarco per l'America: si veda H. S. COMMAGER, *Op. Cit.*

⁶⁰ Il linguaggio apparentemente simile del famoso *Bund der Waldstette* del 1291 in Svizzera non deve ingannarci: da queste "mutue promesse" non nacque nessun "corpo politico civile", né istituzioni nuove, né leggi nuove.

za specificamente americana aveva insegnato agli uomini della rivoluzione che l'azione, anche se può essere avviata isolatamente e decisa da singoli individui per motivi molto diversi, può essere poi portata a termine solo con uno sforzo di gruppo, in cui le qualità dei singoli individui — se siano o no, per esempio, "gentaglia indesiderabile" — non contano più; sicché non è necessaria un'omogeneità di origine e di passato, principio decisivo dello stato nazionale. Lo sforzo di gruppo basta a equiparare assai efficacemente le differenze d'origine nonché di qualità. Qui inoltre possiamo trovare la radice del sorprendente cosiddetto "realismo" dei Padri Fondatori nei riguardi della natura umana. Essi poterono permettersi di ignorare l'assioma dei rivoluzionari francesi che l'uomo è buono al di fuori della società, in un qualche immaginario stato di natura: il quale, dopotutto, era l'assioma dell'età dell'Illuminismo. Poterono permettersi di essere realisti e addirittura pessimisti su questo argomento, perché sapevano che, qualunque fosse la natura dei singoli individui, essi potevano unirsi in una comunità che, anche se era composta di "peccatori", non doveva necessariamente riflettere questo aspetto "peccaminoso" della natura umana. Di conseguenza, lo stesso stato sociale, che per i loro colleghi francesi era divenuto la radice di ogni male umano, ai loro occhi era l'unica vita ragionevole a cui gli uomini potessero arrivare anche in questo mondo, e anche operando da soli, senza nessuna assistenza divina, per salvarsi dal male e dal peccato. In questo, incidentalmente, possiamo anche vedere la fonte autentica della versione americana, spesso largamente fraintesa, di quella fiducia nella perfettibilità umana che era allora un'opinione assai diffusa. Prima che la filosofia comune in America cadesse in preda alle teorie di Rousseau su questo argomento — e questo non doveva avvenire prima del diciannovesimo secolo — la fede americana non era affatto basata su una fiducia semi-religiosa nella natura umana, ma al contrario sulla possibilità di controllare la natura umana nella sua singolarità grazie a vincoli comuni e reciproche promesse. La speranza per l'uomo nella sua singolarità stava nel fatto che non l'uomo, ma gli uomini abitano la terra e fra loro formano un mondo. È la capacità umana di essere un mon-

do che salverà gli uomini dalle trappole della natura umana. Per questo il più forte argomento che John Adams poté addurre contro uno stato dominato da una sola assemblea fu che "essa era soggetta a tutti i vizi, le follie e le fragilità di un singolo individuo"⁶¹.

Strettamente connessa con questo tema è una teoria sulla natura del potere umano. A differenza della forza, che è dono e dote di ogni uomo nel suo isolamento contro tutti gli altri uomini, il potere si realizza solo se e quando gli uomini si uniscono allo scopo di agire, e scompare quando, per qualsiasi ragione, si separano e si disperdono. Perciò vincolare e promettere, combinarsi e pattuire sono i mezzi coi quali si mantiene vivo il potere: e se e quando gli uomini riescono a mantenere intatto il potere che è nato fra loro nel corso di qualche atto o impresa particolare, essi si trovano già avviati nel processo di fondazione, di costituzione di una stabile struttura terrena, adatta ad ospitare, per così dire, il loro combinato potere d'azione. Nella facoltà umana di fare e mantenere promesse è già insita in parte la capacità dell'uomo di costruire un mondo. Così come le promesse e gli accordi riguardano il futuro e offrono stabilità nell'oceano della futura incertezza, dove l'imprevedibile può irrompere da tutte le parti, allo stesso modo le capacità umane di costituire, di fondare, di costruire un mondo riguardano sempre non tanto noi stessi e il nostro tempo sulla terra quanto i nostri "successori", la nostra "posterità". La grammatica dell'azione — l'azione è l'unica facoltà umana che esige una pluralità di uomini — e la sintassi del potere — il potere è l'unico attributo umano che si esplica solo in quello spazio terreno fra gli uomini per mezzo del quale gli uomini sono reciprocamente collegati — confluiscono nell'atto della fondazione, grazie alla facoltà di fare e mantenere promesse, che nel campo della politica è forse la più alta delle facoltà umane.

In altre parole, ciò che era avvenuto nell'America coloniale prima della rivoluzione (e che non era accaduto in nessun'altra parte

⁶¹ Si veda *Thoughts on Government* (1776), in *Works*, Boston 1851, IV, p. 195.

del mondo, né nei vecchi paesi né nelle nuove colonie) era, dal punto di vista teoretico, che l'azione aveva portato alla formazione di potere e il potere era mantenuto in vita coi mezzi, allora recentemente scoperti, della promessa e del patto. La forza di questo potere, generato dall'azione e mantenuto dalle promesse, venne alla ribalta quando, con grande sorpresa di tutte le grandi potenze, le colonie, ossia i comuni rurali e le province, le contee e le città, malgrado i numerosi dissensi che le dividevano, vinsero la guerra contro l'Inghilterra. Ma questa vittoria fu una sorpresa solo per il vecchio mondo: i coloni stessi, con centocinquanta anni di costituzioni promulgate alle spalle, nati in un paese che era articolato dalla testa ai piedi in corpi debitamente costituiti — dalle colonie o stati fino alle città e ai distretti, ai comuni, ai villaggi e alle contee — ognuno dei quali era di per sé una comunità indipendente, con rappresentanti "liberamente scelti dal consenso di affezionati amici e vicini"⁶², e ognuno inoltre era destinato "a potenziarsi", essendo basato sulle reciproche promesse di quelli che vi "coabitavano" e che, quando "si unirono per formare un solo pubblico stato o comunità indipendente", lo progettarono non solo per i loro "successori" ma anche per "quelli che si uniranno [a loro] in qualsiasi momento in avvenire"⁶³ — questi uomini che attingendo alla forza ininterrotta di tale tradizione "diedero un addio definitivo all'Inghilterra" conoscevano bene le loro possibilità fin dall'inizio: conoscevano l'enorme potenziale di potere che scaturisce quando gli uomini "si impegnano reciprocamente l'uno con l'altro a difendere le loro vite, le loro Fortune e il loro sacro Onore" *:

* Tratto dall'Accordo dei colonizzatori di Providence, che fondarono la città di Providence nel 1640 (H. S. COMMAGER, *op. cit.*). È particolarmente interessante perché qui si trova per la prima volta il principio della rappresentanza, e anche perché coloro che furono incaricati di redigerlo dichiararono di comune accordo "dopo molte Considerazioni e Consultazioni sul nostro stesso Stato e anche su altri Stati a proposito del governo" che nessuna forma di governo sarebbe stata così "adatta alla loro Condizione quanto un governo per via di Arbitrato".

⁶³ Così negli Ordinamenti fondamentali del Connecticut del 1639 (H. S. COMMAGER, *op. cit.*) che J. BRYCE (*American Commonwealth*, voi. I, p. 414, nota) ha chiamato "la più antica costituzione veramente politica in America".

"L'addio definitivo alla Gran Bretagna" si trova nelle Istruzioni della città di Malden, Massachusetts, per una Dichiarazione di indipendenza, 27 maggio 1776

Questa fu l'esperienza che guidò gli uomini della rivoluzione, e che aveva insegnato non solo a loro, ma a tutti gli altri cittadini che li avevano delegati, come stabilire e fondare corpi pubblici: e come tale non ebbe eguali in nessun'altra parte del mondo. Tuttavia non si può dire lo stesso della loro ragione, o piuttosto del loro modo di ragionare, di cui Dickinson a buon diritto temeva che potesse portarli fuori strada. Infatti la loro ragione, tanto come stile che come contenuto, si era formata nell'età dell'Illuminismo, che si era diffuso su entrambe le sponde dell'Atlantico; ragionavano negli stessi termini dei loro colleghi francesi e inglesi, e persino i loro dissensi venivano ancora largamente discussi sullo schema di riferimenti e concetti comuni. Così Jefferson poteva parlare di consenso del popolo, da cui i governi "derivano i loro giusti poteri", nella stessa Dichiarazione che egli conclude col principio del mutuo impegno; e né lui né altri si resero conto della semplice ed elementare differenza fra "consenso" e reciproco impegno, o fra i due tipi di teoria del contratto sociale. Questa mancanza di chiarezza concettuale e di precisione rispetto alle realtà e alle esperienze esistenti è stata da allora il peggior male della storia occidentale, fin da quando, sulla scia dell'età periclea, gli uomini d'azione si separarono dagli uomini di pensiero e il pensiero cominciò

(H. S. COMMAGER, *op. cit.*). Il fiero linguaggio di queste istruzioni, la città che ripudia "con disdegno il nostro legame con un regno di schiavi", dimostra quanto fosse nel giusto Tocqueville quando faceva risalire le origini della rivoluzione americana allo spirito delle municipalità. Interessante per la forza del sentimento popolare repubblicano in tutti gli stati è anche la testimonianza di Jefferson in "The Anas", 4 febbraio 1818, (*The Complete Jefferson*, a cura di Saul Padover, New York 1943, p. 1206 ss.): ci mostra in modo molto convincente che se "i dissensi di quel giorno erano dissensi di principio fra i difensori del governo repubblicano e quelli del governo monarchico", furono le convinzioni repubblicane del popolo che alla fine risolsero le differenze di opinione fra gli statisti. La forza dei sentimenti repubblicani anche prima della rivoluzione, grazie appunto a questa eccezionale e unica esperienza americana, è evidente nei primi scritti di John Adams. In una serie di articoli scritti nel 1774 per la "Boston Gazette" egli affermava: "I primi coloni di Plymouth furono 'i nostri antenati' nel senso più stretto. Non avevano né statuto né patente per la terra di cui presero possesso: e non avevano ricevuto nessuna autorità dal parlamento o dalla corona inglese per costituire il proprio governo. Si procurarono la terra degli indiani e instaurarono un proprio governo, sul semplice principio della natura; [...] e continuarono ad esercitare tutti i poteri del governo, legislativo, esecutivo e giudiziario, sulla semplice base di *un contratto originario fra individui indipendenti*" (i corsivi sono miei). Si veda *No-vanglus*, in *Works*, voi. IV, p. 110.

a emanciparsi completamente dalla realtà, specialmente dalla realtà e dall'esperienza dei fatti politici. La grande speranza dell'età moderna, e delle rivoluzioni dell'età moderna, è stata fin dall'inizio che questa frattura si potesse sanare: e una delle ragioni per cui questa speranza finora non si è realizzata, e neppure il nuovo mondo, per dirla con le parole di Tocqueville, ha saputo creare una nuova scienza politica, sta nell'enorme forza, nell'enorme capacità di recupero della nostra tradizione di pensiero, che ha resistito a tutte le trasformazioni e inversioni di valori con cui i pensatori del diciannovesimo secolo cercarono di scalzarla e distruggerla.

Comunque stiano le cose, per quel che riguarda la rivoluzione americana la realtà è che l'esperienza aveva insegnato ai coloni che gli statuti reali e le patenti delle compagnie potevano confermare e legalizzare, non fondare e stabilire il loro "commonwealth"; che essi erano "soggetti alle leggi adottate nel momento del loro primo insediamento, e alle altre promulgate in seguito dalle loro rispettive Legislature", e che quelle libertà erano "confermate dalle costituzioni politiche ch'essi hanno rispettivamente adottato e anche dai 'charters of compact' promulgati dalla Corona"⁶⁵. È vero che i teorici delle colonie scrissero molto sulla costituzione britannica, sui diritti dei cittadini inglesi e anche sulle leggi di natura, ma accettarono la premessa britannica che i governi delle colonie derivassero da statuti e patenti inglesi" Tuttavia il punto essenziale, anche in queste teorie, era la curiosa interpretazione, o piuttosto l'erronea interpretazione, della costituzione inglese come legge fondamentale che poteva limitare i poteri legislativi del parla-

⁶⁵ La citazione è tratta da una risoluzione di liberi proprietari terrieri della contea di Albemarle, Virginia, del 26 luglio 1774, che fu stilata da Jefferson. Gli statuti reali sono menzionati quasi come un ripensamento e il curioso termine "charters of compact" (statuto di patto), che suona come una contraddizione in termini, dimostra chiaramente che era il patto, e non lo statuto, quello che Jefferson aveva in mente (H. S. COMMAGER, *op. cit.*). E questa insistenza sul patto, a spese degli statuti reali o di compagnia, non è affatto una conseguenza della rivoluzione. Quasi dieci anni prima della Dichiarazione d'indipendenza Benjamin Franklin affermava "che il parlamento era così lontano dall'aver partecipato all'opera di colonizzazione originale che in pratica non si interessò minimamente [dei colonizzatori]... fino a molti anni dopo che si furono insediati" (W—F. CRAVEN, *op. cit.*, p. 44).

⁶⁶ Merrill JENSEN, *op. cit.*

mento. Questo evidentemente significava leggere la costituzione inglese alla luce di patti e accordi americani, che erano davvero quella "Legge fondamentale", quella autorità "fissa", quei "limiti" che anche la suprema legislatura non poteva "valicare [...] senza distruggere le proprie fondamenta". Proprio perché gli americani credevano così profondamente nei loro patti e accordi, facevano appello a una costituzione britannica e al loro Diritto costituzionale", "a esclusione di ogni Considerazione di Diritti statuari"; per cui ha relativamente scarsa importanza il fatto che essi, seguendo la moda del tempo, affermassero che questo era un "inalterabile fpiritto, in natura", dal momento che, almeno per loro, questo diritto era divenuto legge solo perché essi pensavano che fosse "mancante nella Costituzione Inglese, come Legge fondamentale"⁶⁷.

E ancora, l'esperienza aveva insegnato ai coloni abbastanza sulla natura del potere umano perché potessero concludere, dagli abusi di potere non proprio intollerabili di un particolare re, che la monarchia in sé e per sé era una forma di governo adatta a degli schiavi, e che "una repubblica americana [...] è l'unico governo che noi desideriamo vedere instaurato; perché noi non potremo mai assoggettarci volontariamente ad alcun altro re che a quello il quale, possedendo infinita saggezza, bontà e rettitudine, è l'unico adatto a possedere potere illimitato"⁶⁸; ma i teorici delle colonie stavano ancora discutendo con prolisse argomentazioni i vantaggi e gli svantaggi delle varie forme di governo — come se in questa faccenda avessero possibilità di scelta. Infine, fu l'esperienza — "la saggezza unificata del Nordamerica [...] raccolta in un congresso generale"⁶⁹ — piuttosto che la teoria o la dottrina, che insegnò agli uomini della rivoluzione il vero significato della romana *potestas in populo*, ossia che il potere risiede nel popolo.

⁶⁷ Dalla Lettera circolare del Massachusetts, che respingeva i Townshend Acts dell'1 febbraio 1768, redatta da Samuel Adams. Secondo Commager, questi memoriali indirizzati al ministero inglese presentano "una delle prime formulazioni della dottrina della legge fondamentale nella costituzione britannica" .

⁶⁸ Dalle Istruzioni della città di Malden (nota 64).

⁶⁹ Come dicevano le Istruzioni della Virginia al Congresso continentale del 1° agosto 1774 (H. S. COMMAGER, *op. cit.*).

Essi sapevano che il principio della *potestas in populo* è in grado di ispirare una forma di governo soltanto se vi si aggiunge, come fecero i romani, *auctoritas in senatu*, che l'autorità risiede nel senato; sicché il governo stesso consiste di potere e autorità, o, come dicevano i romani, *senatus populusque Romanus*. Ciò che gli statuti reali e il leale attaccamento delle colonie al re e al parlamento inglese avevano fatto per il popolo americano era solo questo: avevano dato al suo potere il peso aggiuntivo dell'autorità. Il problema principale della rivoluzione americana, una volta che questa fonte di autorità fu recisa dal corpo politico coloniale del nuovo mondo, risultò così essere l'instaurazione e la fondazione non del potere, ma dell'autorità.

5. Fondazione II: *Novus ordo saeculorum*

Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo
VIRGILIO

Potere e autorità non sono la stessa cosa, come non lo sono potere e violenza. Abbiamo già accennato a quest'ultima distinzione, che tuttavia dobbiamo richiamare ancora una volta. L'importanza di queste differenze e distinzioni diviene particolarmente cospicua quando consideriamo le conseguenze pratiche, enormemente e disastrosamente diverse, dell'unico assioma che gli uomini delle due rivoluzioni del diciottesimo secolo ebbero in comune: la convinzione che la fonte e l'origine del potere politico legittimo risiedono nel popolo. Infatti la concordanza era soltanto apparente. Il popolo di Francia, *le peuple* nel senso della rivoluzione, non era né organizzato né dotato di costituzione: i "corpi costituiti" che esistevano nel vecchio mondo, diete e parlamenti, ordini e stati, si basavano sul privilegio, la nascita e il mestiere. Questi corpi rappresentavano interessi privati particolari, ma lasciavano l'interesse pubblico al monarca, il quale, nel dispotismo illuminato, si presupponeva che agisse come "una singola persona illuminata contro molti interessi privati" col che si sottintendeva che in una "monarchia costituzionale" questi corpi avevano il diritto di esprimere lagnanze e di rifiutare il consenso. Nessuno dei parlamenti europei era un corpo legislativo: tutt'al più avevano il diritto di dire sì o no: ma non possedevano né l'iniziativa né il diritto di agire. Senza dubbio lo slogan iniziale della rivoluzione americana, "Niente tassazione senza essere rappresentati", rientrava ancora in questa sfera della "monarchia costituzionale", il cui prin-

¹ Parole di Pietro Verri, che si riferiscono alla versione austriaca dell'assolutismo illuminato sotto il regno di Maria Teresa e Giuseppe II, citate da Robert PALMER, *The Age of Democratic Revolution*, Princeton 1959, p. 105 (trad. it., *L'era delle rivoluzioni democratiche*, Rizzoli, Milano 1971, p. 122).

cipio fondamentale era il consenso dei sudditi. Oggi è difficile per noi percepire l'enorme potenza di questo principio, perché per noi l'intima connessione fra proprietà e libertà non è più da molto tempo una cosa ovvia. Per il diciottesimo secolo, come per il diciassettesimo prima e il diciannovesimo dopo, la funzione delle leggi non era primariamente quella di garantire delle libertà, ma di proteggere la proprietà: era la proprietà, e non la legge in se stessa, che garantiva la libertà. Prima del ventesimo secolo gli individui non furono mai esposti direttamente, e senza alcuna protezione personale, alle pressioni dello stato o della società: e solo quando emersero individui che erano liberi senza possedere proprietà che proteggessero le loro libertà, furono necessarie delle leggi per proteggere direttamente le persone e la libertà personale, invece di proteggere semplicemente le loro proprietà. Tuttavia nel diciottesimo secolo, e specialmente nei paesi di lingua inglese, proprietà e libertà ancora coincidevano: chi diceva proprietà diceva libertà: e recuperare o difendere i propri diritti di proprietà era la stessa cosa che combattere per la libertà. Fu proprio nel tentativo di recuperare tali "antiche libertà" che la rivoluzione americana e la rivoluzione francese presentano le affinità più evidenti.

La ragione per cui il conflitto fra il re e il parlamento in Francia ebbe uno sbocco così profondamente diverso dal conflitto fra i corpi costituiti americani e il governo inglese sta esclusivamente nella natura totalmente diversa di questi corpi costituiti. La rottura fra il re e il parlamento gettava veramente l'intera nazione francese in uno "stato di natura": dissolveva automaticamente la struttura politica del paese, nonché i legami fra i suoi abitanti, che si basavano non su reciproche promesse, ma sui vari privilegi accordati a ciascun ordine e stato della società. In senso stretto, non esistevano corpi costituiti in nessuna parte del vecchio continente. Il corpo costituito, in se stesso, era già un'innovazione, sorta dalle necessità e dall'ingegnosità di quegli europei che avevano deciso di abbandonare il vecchio mondo non solo per colonizzare un nuovo continente, ma anche con l'intento di stabilire un nuovo ordine del mondo. Il conflitto fra le colonie americane da una parte e il re e il parlamento inglese dall'altra non dissolveva nient'altro che

gli statuti concessi ai coloni, e quei privilegi di cui essi godevano per il fatto di essere inglesi, privava il paese dei suoi governatori, ma non delle sue assemblee legislative; e gli americani, rifiutando la loro fedeltà a un re, non si sentivano affatto sciolti dai loro numerosi patti, accordi, reciproche promesse e "consociazioni"².

Perciò, quando gli uomini della rivoluzione francese dicevano che tutto il potere risiede nel popolo, intendevano per potere una forza "naturale", la cui fonte e la cui origine stavano al di fuori della sfera politica: una forza che nella sua stessa violenza era stata scatenata dalla rivoluzione e come un uragano aveva spazzato via tutte le istituzioni *dell'ancien regime*. Questa forza era sentita come sovrumana nel suo vigore ed era vista come il risultato della violenza accumulata di una moltitudine, al di fuori di ogni limite e di ogni organizzazione politica. L'esperienza della rivoluzione francese con un popolo gettato nello "stato di natura" non lasciava dubbi sul fatto che la forza moltiplicata di una moltitudine potesse esplodere, sotto la pressione della sventura, con una violenza che nessun potere istituzionalizzato e controllato poteva frenare. Ma questa esperienza insegnava anche che, contrariamente a tutte le teorie, una moltitudine di tal genere non avrebbe mai dato origine a un potere, che la forza e la violenza nel loro stato prepolitico non potevano che abortire. Gli uomini della rivoluzione francese, non sapendo come distinguere fra violenza e potere, e convinti che ogni potere deve venire dal popolo, aprirono il campo

¹ Mi rendo conto di dissentire qui daE'importante libro di Robert Palmer che ho citato. Ho un grande debito di riconoscenza verso l'opera di Palmer e ancora più grande è il mio accordo con la sua tesi fondamentale di una civiltà atlantica, "espressione certamente più vicina alla realtà nel diciottesimo secolo che nel ventesimo" (trad. it. cit., p. 14). Mi sembra tuttavia ch'egli non veda come una delle ragioni di questa qualifica stia proprio nel diverso esito della rivoluzione in Europa e in America. E questo diverso esito è principalmente dovuto alla netta differenza dei "corpi costituiti" nei due continenti. Quali che fossero i corpi costituiti esistenti in Europa prima delle rivoluzioni — stati, parlamenti, ordini privilegiati di ogni genere — erano in realtà parti integranti del vecchio ordine e furono spazzati via dalla rivoluzione; mentre in America, al contrario, proprio i vecchi corpi costituiti del periodo coloniale furono, per così dire, liberati dalla rivoluzione. Questa distinzione mi sembra così decisiva che temo sia un po' fuorviante usare lo stesso termine, "corpi costituiti" tanto per le municipalità e le assemblee coloniali quanto per le istituzioni feudali europee coi loro privilegi e le loro guarentigie.

politico a questa forza naturale, prepolitica, della moltitudine: e ne furono spazzati via, come prima di loro erano stati spazzati via il re e i vecchi poteri. Al contrario gli uomini della rivoluzione americana intendevano per potere proprio l'opposto di una violenza naturale prepolitica. Per loro il potere si concretizzava quando e dove gli uomini si riunivano e si legavano tra loro con promesse, accordi e impegni reciproci; solo questo potere, basato sulla reciprocità e la mutualità, era un potere reale e legittimo, mentre il cosiddetto potere dei re o dei principi o degli aristocratici era spurio e usurpato, perché non scaturiva dalla mutualità, ma tutt'al più si basava solo sul consenso. Essi stessi sapevano bene che cosa aveva dato loro il successo là dove tutte le altre nazioni dovevano fallire: fu, per dirla con le parole di John Adams, la capacità di "fiducia l'uno nell'altro, e nel popolo comune, che consentì agli Stati Uniti di uscire vittoriosi da una rivoluzione"³. Inoltre la fiducia sorgeva non da un'ideologia comune, ma da promesse reciproche, e così diveniva la base della "associazione" — il riunirsi degli uomini per un proposito politico specificato. E triste dover constatare (ma temo che questa constatazione contenga in sé una buona parte di verità) che questa nozione di "fiducia l'uno nell'altro" come principio dell'azione organizzata non è comparsa in altre parti del mondo se non nelle cospirazioni e nelle bande di congiurati.

Tuttavia, mentre il potere, radicato in un popolo che si era vincolato con promesse reciproche e viveva in corpi costituiti per contratto, era sufficiente per "uscire vittoriosi da una rivoluzione" (senza scatenare la sfrenata violenza delle moltitudini), non era assolutamente sufficiente per stabilire un'"unione perpetua", ossia per fondare una nuova autorità. Né i contratti né le promesse su cui i contratti si basano sono sufficienti per assicurare la perpetuità, ossia per conferire alle faccende degli uomini quel grado di stabilità senza il quale non sarebbero in grado di costruire un mondo per i loro posteri, progettato e destinato a sopravvivere alle loro vite mortali. Per gli uomini della rivoluzione, che si vantavano di

³ Citato da PALMER, *op. cit.*, p. 322.

fondare repubbliche, ossia governi "del diritto e non degli uomini", il problema dell'autorità si pose sotto forma di quella cosiddetta "legge superiore" che avrebbe dovuto sanzionare le leggi positive promulgate. Senza dubbio le leggi dovevano la loro esistenza pratica al potere del popolo e dei suoi rappresentanti nelle assemblee legislative; ma questi uomini non potevano simultaneamente rappresentare anche la fonte superiore da cui quelle leggi dovevano esser derivate per acquistare autorità ed essere valide per tutti, le maggioranze e le minoranze, la generazione presente e quelle future. Perciò il compito stesso di istituire una nuova legge per il paese — legge che doveva rappresentare per le future generazioni la "legge superiore" che conferisce validità a tutte le leggi fatte dall'uomo — riportava in primo piano, in America non meno che in Francia, la necessità di un assoluto; e l'unica ragione per cui questo non spinse gli uomini della rivoluzione americana alle stesse assurdità in cui gettò quelli della rivoluzione francese, e in particolare Robespierre stesso, fu che i primi distinsero chiaramente e inequivocabilmente fra origine del potere, che scaturisce dal basso, dalle "radici" del popolo, e fonte della legge, la cui sede è "in alto", in qualche più alta e trascendente regione.

Teoricamente la deificazione del popolo nella rivoluzione francese fu la conseguenza inevitabile del tentativo di far derivare tanto la legge che il potere dalla stessa identica fonte. La pretesa della monarchia assoluta di fondarsi su "diritti divini" aveva configurato il governo secolare a immagine e somiglianza di un dio, che è insieme onnipotente e legislatore dell'universo, ossia a immagine di quel Dio la cui Volontà è Legge. La "volontà generale" di Rousseau o Robespierre è ancora questa Volontà divina, a cui basta volere per produrre una legge. Storicamente, la più importante differenza di principi fra la rivoluzione americana e quella francese sta nel fatto che quest'ultima affermava all'unanimità che "la legge è l'espressione della Volontà Generale" TsiI'v^daTartIcolovI della *LjffCfaraTiòl'^* *Citoyen* del 1789). formulazione che invano si cercherebbe nella Dichiarazione di indipendenza o nella Costituzione degli Stati Uniti. In pratica, come abbiamo già visto, risultò che non il popolo né la sua "volontà

generale", ma il processo stesso della rivoluzione divenne fonte di ogni "diritto": fonte che incessantemente produceva nuove "leggi", ossia decreti e ordinanze che diventavano obsolete nel momento stesso in cui erano promulgate, spazzate via dalla Legge Superiore della rivoluzione che le aveva appena emesse. "Une loi révolutionnaire", diceva Condorcet, riassumendo circa quattro anni di esperienza rivoluzionaria, "est une loi qui a pour objet de maintenir cette révolution, et d'en accélérer ou régler la marche"⁴. È vero che Condorcet esprime anche la speranza che la legge rivoluzionaria, accelerando il corso della rivoluzione, affrettasse la venuta del giorno in cui la rivoluzione sarebbe stata "completa", anzi che "ne précipitasse la fine"; ma questa speranza fu vana. In teoria come in pratica solo un movimento di reazione, una *controrivoluzione*, poteva arrestare un processo rivoluzionario che era divenuto in se stesso una legge. "In politica, il grande problema, che **10** paragono al problema della quadratura del cerchio in geometria [...] [è] come trovare una forma di governo che ponga la legge al di sopra dell'uomo"⁵. In teoria, il problema di Rousseau ricorda da vicino il circolo vizioso di Sieyès: quelli che si riuniscono per costituire un nuovo governo sono essi stessi incostituzionali, ossia non hanno l'autorità di fare ciò che hanno iniziato a fare. Il circolo vizioso nella legiferazione si presenta non nel legiferare ordinario, ma nel formulare la legge fondamentale, la legge del paese o "costituzione", che, da quel momento in poi, si suppone debba incarnare la "legge superiore" dalla quale tutte le leggi derivano in definitiva la loro autorità. A questo problema appunto, che si presentava come l'urgente bisogno di un elemento assoluto, gli uomini della rivoluzione si presentarono di fronte non meno che i loro colleghi in Francia. Il guaio era — per citare ancora una volta Rousseau — che per porre la legge al di sopra dell'uomo, e stabilire così la validità delle leggi fatte dall'uomo, "il *faudrait des dieux*", occorrerebbero proprio degli dei.

Il bisogno degli dei nella compagine politica di una repubblica si presentò durante la rivoluzione francese nel disperato tentativo

⁴ *Sur le sens de mot révolutionnaire* (1793), in *Oeuvres*, 1847-49, voi. XII.

⁵ Rousseau in una lettera al marchese di Mirabeau, 26 luglio 1767.

di Robespierre di fondare un culto interamente nuovo, il culto dell'Essere Supremo. Quando Robespierre fece la sua proposta sembrò che la principale funzione di quel culto fosse quella di arrestare la rivoluzione, che si stava abbandonando a un'incontrollabile furia sanguinaria. Come tale, la grande festa — questo infelice surrogato, condannato in partenza, di una costituzione che la rivoluzione era stata incapace di produrre — fallì completamente: risultò che il nuovo dio non aveva neppure abbastanza potere da ispirare la proclamazione di un'amnistia generale e mostrare un minimo di clemenza, per non dire poi misericordia. Il ridicolo dell'impresa era tale che dovette essere evidente anche a quelli che assistevano alle cerimonie iniziatiche, come lo fu poi per le successive generazioni: anche allora dovette sembrare come se "il dio dei filosofi", sul quale Lutero e Pascal avevano scaricato il loro disprezzo, avesse finalmente deciso di rivelarsi nei panni di un pagliaccio da circo. Se occorresse una conferma del fatto che le rivoluzioni dell'età moderna, malgrado il loro linguaggio occasionalmente deistico, presuppongono non il crollo totale delle credenze religiose, ma certo la loro completa e assoluta perdita d'importanza nel campo politico, il culto dell'Essere Supremo di Robespierre basterebbe già allo scopo. Tuttavia persino Robespierre, che notoriamente mancava di qualsiasi senso dell'umorismo, sarebbe riuscito a evitare questo ridicolo se il suo bisogno non fosse stato così disperato. Perché quello di cui aveva bisogno non era soltanto un "Essere Supremo", termine che non era suo; ma piuttosto ciò che egli stesso chiamava un "Legislatore Immortale" e che, in un contesto diverso, chiamò anche "un continuo appello alla Giustizia" *. Nel linguaggio della rivoluzione francese, aveva bisogno di una fonte trascendente e onnipresente di autorità, che non poteva essere identificata con la volontà generale né della nazione né della rivoluzione stessa, in modo che una "sovranità assoluta" — il "potere dispotico" di Blackstone — potesse conferire sovranità alla nazione, un'assoluta Immortalità potesse garantire, se non proprio

* Si veda J. M. THOMPSON, *Robespierre*, Oxford 1939, p. 489.

blica, e infine qualche Autorità assoluta potesse funzionare come sorgente di giustizia, da cui le leggi del nuovo stato potessero derivare la loro legittimità.

Fu proprio la rivoluzione americana che dimostrò come, di queste tre esigenze, l'esigenza di un Legislatore Immortale fosse la più urgente, e proprio quella che era meno predeterminata dalle particolari condizioni storiche della nazione francese. Infatti possiamo ben perdere ogni desiderio di ridere di quel pagliaccio da circo quando troviamo la stessa nozione, spoglia di ogni ridicolo, in John Adams, il quale chiedeva anch'egli l'adorazione di un Essere Supremo che chiamava pure "il grande Legislatore dell'Universo"⁷; o quando ci ricordiamo della solennità con cui Jefferson nella Dichiarazione di indipendenza si appellava alle "leggi di natura e del Dio della natura". Inoltre il bisogno di un principio divino, di qualche sanzione trascendente nel campo politico, come pure il fatto assai curioso che questo bisogno si sentisse più fortemente proprio nel caso di una rivoluzione, ossia quando si doveva creare una nuova struttura politica, era stato chiaramente preannunciato da quasi tutti i precursori teoretici delle rivoluzioni — forse con la sola eccezione di Montesquieu. Così anche Locke, che credeva così fermamente che "un principio d'azione [è stato seminato nell'uomo] da Dio stesso" (cosicché gli uomini non dovrebbero far altro che seguire la voce di una coscienza posta da Dio in loro, senza fare alcun riferimento speciale al trascendente seminatore), era convinto che solo "un appello a Dio in Cielo" poteva venire in aiuto a quelli che uscivano dallo "stato di natura" e si accingevano a fissare la legge fondamentale di una società civile⁸. Per cui, in teoria e in pratica, difficilmente si potrà evitare il fatto paradossale che proprio le rivoluzioni, la loro crisi e il loro travaglio, spinsero gli uomini più profondamente "illuminati" del diciottesimo secolo a invocare una qualche sanzione religiosa, e

⁷ Nel preambolo al "Rapporto per una Costituzione o Forma di Governo per la comunità del Massachusetts", 1779, *Works*, Boston 1851, voi. IV. È ancora in questo senso che il giudice Douglas diceva: "Noi siamo un popolo religioso le cui istituzioni presuppongono un Essere Supremo" (citato da Edward S. CORWIN, *The Constitution and What It Means Today*, Princeton 1958, p. 193).

⁸ *Civil Government*, Trattato I, sezione 86, e Trattato II, sezione 20.

proprio nel momento in cui si accingevano a emancipare completamente il mondo secolare dalle influenze delle chiese e a separare una volta per tutte la politica dalla religione.

Per arrivare a una più precisa comprensione della natura del problema insito in questa esigenza di un assoluto, può essere opportuno ricordare che né l'antichità romana né quella greca ne furono mai assillate. È strano quindi che John Adams — il quale anche prima dello scoppio della rivoluzione aveva insistito sui "diritti precedenti a ogni governo terreno [...] derivati dal grande Legislatore dell'universo" e in seguito contribuì così decisamente a "considerare ed esaltare [la legge di natura] [...] come suprema istanza a cui probabilmente saremo spinti dal Parlamento [inglese] ancor prima di rendercene conto"⁹ — ritenesse anch'egli che "era opinione generale presso le antiche nazioni che la Divinità sola fosse adeguata all'importante ufficio di dare leggi agli uomini"¹⁰. Il fatto è che qui Adams era in errore: né il *vou-oc*; greco né la *lex* romana erano di origine divina; né presso i greci né presso i romani il concetto di legislazione richiedeva un'ispirazione divina¹¹. La nozione stessa di legislazione divina implica che il legislatore debba essere al di fuori e al di sopra delle proprie leggi, mentre nell'antichità non era prerogativa di un dio, ma caratteristica del tiranno l'imporre al popolo leggi alla cui osservanza egli stesso

⁹ Nella *Dissertation on Canon and Feudal Law*.

¹⁰ In *A Defense of the Constitutions of Government of the United States of America* (1778), in *Works*, voi. IV, p. 291.

¹¹ Per questo il più alto elogio accordato a un antico legislatore era che le sue leggi erano così mirabilmente formulate da stentare a credere che non fossero state formulate da un dio. Questo si dice solitamente di Licurgo (si veda specialmente POLIBIO VI, 48.2). La fonte dell'errore di Adams fu probabilmente Plutarco, il quale racconta come l'oracolo di Delfi assicurasse a Licurgo "che la costituzione ch'egli si accingeva a dare sarebbe stata la migliore del mondo". Plutarco racconta anche che Solone ricevette un oracolo incoraggiante da Apollo. Senza dubbio Adams leggeva il suo Plutarco con occhi di cristiano, perché nulla nel testo consente di concludere che Solone o Licurgo fossero ispirati da dio.

Molto più vicino a John Adams alla verità, a questo proposito, è Madison quando fa notare che "in ogni caso riportato dalla storia antica, in cui un governo è stato instaurato con deliberazione e consenso, il compito di istituirlo non è stato affidato a un'assemblea di uomini, ma è stato portato a termine da un singolo cittadino di eminente saggezza e riconosciuta integrità" (*The Federatisi*, n. 38). Questo è vero almeno per l'antica Grecia, anche se si può dubitare che la ragione per cui "i greci [...] trascuravano ogni norma di prudenza a tal punto da porre i loro destini nelle mani di un singolo cittadino" fosse che "la paura

non fosse vincolato¹². È vero tuttavia che in Grecia si riteneva che il legislatore fosse al di fuori della comunità, che potesse essere uno straniero a venire chiamato dall'esterno; ma questo significava semplicemente che il redigere la legge era un atto prepolitico, precedente all'esistenza della *polis*, la città-stato, proprio come la costruzione delle mura intorno alla città precedeva la nascita della città stessa. Il legislatore greco era al di fuori dello stato, ma non era al di sopra dello stato e non era divino. La stessa parola $\nu\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ che, a parte il suo significato etimologico, acquista il suo pieno senso in contrapposizione a $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\omicron\varsigma$, o cose che sono naturali, sottolinea la natura "artificiale", convenzionale, umana delle leggi. Inoltre, anche se la parola $\nu\omicron\lambda\omicron\varsigma$ venne ad assumere significati diversi durante i secoli della civiltà greca, non perdette mai completamente il suo originario "significato spaziale", ossia "la nozione di uno spazio o provincia entro il quale un determinato potere può essere legittimamente esercitato"¹³. Ovviamente, di fronte a questo $\nu\omicron\lambda\omicron\varsigma$, non aveva senso l'idea di una "legge superiore"; e anche le leggi di Platone non derivavano da una "legge superiore" che ne determinasse non solo l'utilità, ma addirittura la legittimità e la validità¹⁴. L'unica traccia che possiamo trovare di questa nozione del ruolo e dello status del Legislatore rispetto allo stato nella storia delle rivoluzioni sembra essere la famosa proposta di Robes-

della discordia [...] superava in loro la facoltà di valutare il tradimento o l'incapacità di un singolo individuo" (*ibidem*). Il fatto è che il fare le leggi non faceva parte dei diritti e dei doveri di un cittadino greco: l'atto di redigere la legge era considerato prepolitico.

¹² Così CICERONE dice esplicitamente del legislatore: *Nec leges imponit populo quibus ipse non pareat* (E non impone al popolo leggi a cui egli stesso non obbedisca) in *De re publica*, I, 52.

¹³ Parole di F. M. CORNFORTH, *From Religion to Philosophy* (1912), New York 1961, cap. I, p. 30.

¹⁴ Mi porterebbe troppo lontano discutere la questione in tutti i particolari. Qualcuno ha pensato che la famosa affermazione di Platone nelle *Leggi*, "Un dio è la misura di tutte le cose", possa indicare una "legge superiore" dietro le leggi fatte dagli uomini. Io penso che questo sia un errore, e non solo per l'ovvia ragione che misura (*metron*) e legge non sono la stessa cosa. Per Platone il vero scopo delle leggi non è tanto quello di impedire il crimine quanto quello di migliorare i cittadini. Il criterio di distinzione fra leggi buone e leggi cattive è del tutto utilitario: quella che rende i cittadini migliori di prima è una buona legge, quella che li lascia così com'erano è indifferente e persino superflua, e quella che li rende peggiori è cattiva.

pierre che "i membri dell'Assemblea costituente si impegnino formalmente a lasciare ad altri la cura di erigere il tempio della Libertà, di cui hanno gettato le fondamenta; che essi si escludano gloriosamente dalle prossime elezioni". E la vera fonte del suggerimento di Robespierre è stata così poco conosciuta nei tempi moderni "che gli storici hanno suggerito ogni sorta di secondi fini per la [sua] azione"¹⁵.

La *lex* romana, benché quasi totalmente diversa dal greco νόμος, non richiedeva neppur essa una fonte trascendente di autorità; e se l'atto della legislazione richiedeva l'aiuto degli dei — il cenno del capo con cui, secondo la religione romana, gli dei approvano le decisioni prese dagli esseri umani — lo richiedeva allo stesso modo di altri importanti atti politici. Diversamente dal νόμος, greco, la *lex* romana non era coeva alla fondazione della città e la legislazione romana non fu un'attività prepolitica. Il significato originario della parola *lex* è "intima connessione" o relazione, ossia qualche cosa che collega due cose o due partners che circostanze esterne hanno messo insieme. Perciò l'esistenza di un popolo come unità etnica, tribale, organica è del tutto indipendente da ogni legge. Le primitive popolazioni italiche, ci dice Virgilio, erano "saturnia gente, giusta non per leggi o per obbligo, / ma d'istinto, e del vecchio dio serbandò il costume"¹⁶. Solo dopo che Enea e i suoi guerrieri arrivarono da Troia e scoppiò la guerra fra gli invasori e gli indigeni, si sentì la necessità delle "leggi". Queste "leggi" erano qualche cosa di più di un mezzo per ristabilire la pace: erano trattati e accordi con cui si costituiva una nuova alleanza, una nuova unità, l'unità di due entità profondamente diverse che la guerra aveva gettato l'una contro l'altra, l'una nelle braccia dell'altra: e che ora si associavano. Per quel che riguarda i romani, la fine di una guerra non era semplicemente la sconfitta del nemico o il ristabilimento della pace: una guerra si concludeva in modo soddisfacente per i

¹⁵ L'"idea straordinaria" di Robespierre è contenuta in *Le Défenseur de la Constitution* (1792), n. 11: si veda *Oeuvres complètes*, a cura di G. Laurent, Parigi 1939, vol. IV, p. 333. Il commento è citato da THOMPSON, *op. cit.*, p. 134.

¹⁶ *Eneide*, libro VII, 203-4; trad. it. di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1970, p. 265.

romani solo quando gli antichi nemici diventavano "amici" e alleati (*sodi*) di Roma. L'ambizione di Roma non era quella di assoggettare il mondo intero al potere e all'*imperium* romani, ma quella di estendere il sistema romano di alleanze a tutti i paesi della terra. E questa non era una semplice fantasia del poeta. Il popolo stesso di Roma, il *populus Romanus*, doveva la sua esistenza appunto a una tale associazione nata dalla guerra, ossia all'alleanza fra patrizi e plebei, la cui guerra civile interna si concluse con le famose leggi delle dodici tavole. E anche davanti a questo antichissimo documento della loro storia, di cui erano tanto orgogliosi, i romani non pensarono mai che fosse ispirato dagli dei: preferirono credere che Roma avesse mandato una commissione in Grecia per studiarvi diversi sistemi di legislazione¹⁷. Perciò la repubblica romana, basata essa stessa sull'alleanza perpetua fra patrizi e plebei, usava lo strumento delle *leges* soprattutto per stipulare trattati e governare le province e le comunità che appartenevano al sistema romano di alleanze, quel gruppo in continua estensione di *sodi* romani che costituivano la *sodetas Romana*.

Ho già ricordato che fra i teorici prerivoluzionari solo Montesquieu non ritenne mai necessario introdurre un elemento assoluto, un potere divino o dispotico, nella sfera politica. La cosa è strettamente connessa col fatto che, per quanto ne so, solo Montesquieu usò il termine "legge" nel suo antico significato strettamente romano, definendola, proprio nel primo capitolo *dell'Esprit des Lois*, come il *rapport*, la relazione che sussiste fra diverse entità. Senza dubbio anch'egli presuppone un "Creatore e Preservatore" dell'universo e anch'egli parla di uno "stato di natura" e di diritto naturale; ma i *rapports* che sussistono fra il Creatore e la sua creazione, o fra gli uomini nello stato di natura, non sono che *règles*, regole che determinano il governo del mondo e senza le quali il mondo non potrebbe neppure esistere¹⁸. In senso stretto,

¹⁷ Livio, III, 31.8.

¹⁸ *Esprit des Lois*, libro I, capp. 1-3. Cfr. anche libro XXVI, ca[^]. 1. Il fatto che la Costituzione affermi che non solo "le leggi degli Stati Uniti" ma anche "tutti i trattati fatti [...] sotto l'autorità degli Stati Uniti devono essere la legge

dunque, né le leggi religiose né quelle naturali costituiscono per Montesquieu una "legge superiore": non sono altro che le relazioni-esistenti nei diversi campi dell'essere, per preservarli. E poiché una legge, per Montesquieu come per i romani, è semplicemente ciò che pone in relazione due cose, e perciò è relativa per definizione^ egli non aveva bisogno di alcuna fonte assoluta di autorità e poteva descrivere lo "spirito delle leggi" senza neppure porre lo spinoso problema della loro validità assoluta.

Queste reminiscenze e riflessioni storiche servono a confermare che l'intero problema di un assoluto, che dovrebbe conferire validità alle leggi positive fatte dall'uomo, era in parte una eredità dell'assolutismo, il quale a sua volta era l'erede di quei lunghi secoli in cui in Occidente non esisteva alcun regno secolare che non fosse alla fine ancorato alla sanzione della Chiesa, e in cui perciò le leggi secolari erano intese come l'espressione terrena di una legge consacrata dal cenno divino. Questa tuttavia è solo una parte della storia. Di ancor maggiore e più incisiva portata è il fatto che la stessa parola legge aveva assunto in quei secoli un significato del tutto diverso. Ciò che importava era che le leggi stesse —nonostante l'enorme influenza della giurisprudenza e della legislazione romane sullo sviluppo dei sistemi giuridici e delle interpretazioni della legge sia nel Medioevo sia nell'età moderna — erano intese come comandamenti ed erano formulate in accordo con la voce di Dio, che dice agli uomini: Tu non devi. Tali comandamenti ovviamente non potevano essere vincolanti senza una superiore sanzione religiosa. Solo in quanto si intenda per legge un comandamento a cui gli uomini devono obbedienza, prescindendo dal loro consenso e dai loro reciproci accordi, la legge avrà bisogno, per essere valida, di una fonte d'autorità trascendente, ossia di un'origine che sia al di là e al di sopra del potere umano.

Con questo naturalmente non si vuol dire che l'antico *jus publicum*, la legge del paese che più tardi fu chiamata "costituzione", o, il *jus privatum*, che divenne poi il nostro diritto civile, possiedono

suprema del paese" indica fino a che punto il concetto americano di legge risalga alla *lex romana* e alle esperienze originali dei patti e degli accordi.

le caratteristiche dei comandamenti divini. Ma il modello su cui l'umanità occidentale ha costruito la quintessenza di tutte le sue leggi, anche di quelle di origine indubbiamente romana — e persino nell'interpretazione giuridica che usava tutti i termini della giurisdizione romana — questo modello in se stesso non era assolutamente romano: era d'origine ebraica ed era rappresentato dai comandamenti divini del decalogo. E il modello stesso non cambiò quando nei secoli diciassettesimo e diciottesimo la legge naturale si inserì al posto della divinità: al posto, cioè, che una volta era stato tenuto dal Dio degli ebrei, che era un creatore di leggi perché era il creatore dell'universo. Questo posto fu poi occupato da Cristo, rappresentante visibile e incarnazione materiale di Dio sulla terra, dal quale quindi i vicari di Cristo, i papi e i vescovi romani nonché i re che li seguirono, derivarono la loro autorità, finché finalmente i ribelli protestanti tornarono alle leggi e ai comandamenti degli ebrei e alla figura di Cristo stesso. Il guaio infatti, con la legge naturale, era proprio che essa non aveva autore, che poteva essere intesa solo come legge di natura nel senso di una forza impersonale, sovrumana, che vincolava gli uomini in ogni caso, qualunque cosa facessero o intendessero fare o tralasciassero di fare. Perché essa divenga una fonte di autorità e possa conferire validità alle leggi fatte dagli uomini, si deve aggiungere alla "legge di natura", come fece Jefferson, "anche il Dio della natura"; e, a tale proposito, non ha importanza che, secondo la mentalità del tempo, questo dio si rivolgesse alle sue creature attraverso la voce della coscienza o li illuminasse con la luce della ragione, piuttosto che attraverso la rivelazione della Bibbia. **JX** problema è sempre stato che la legge naturale stessa aveva bisogno della sanzione divina per divenire vincolante per gli uomini¹⁹.

Risultò ben presto che ottenere una sanzione religiosa per le leggi fatte dagli uomini richiedeva molto più che la semplice costruzione teorica di una "legge superiore", e anche molto più che

¹⁹ La legge o diritto naturale nell'antichità romana non era affatto una "legge superiore". Al contrario, i giuristi romani "dovevano considerare il diritto naturale come inferiore piuttosto che superiore al diritto vigente" (Ernst EKVY, *Natural Law in the Roman Period*, "Proceedings of the Natural Law Institute of Notre Dame", voi. II, 1948).

la fede in un Legislatore Immortale e l'adorazione di un Essere Supremo: richiedeva la ferma fede in un "futuro stato di ricompense e punizioni" come "unico vero fondamento della moralità"²⁰. Ciò che importa è che tutto questo non solo era vero per la rivoluzione francese, in cui il popolo o la nazione dovevano porsi al posto del principe assoluto e dove Robespierre aveva semplicemente "rovesciato come un guanto il vecchio sistema"²¹. (Qui effettivamente era indispensabile la nozione di "anima immortale", che doveva servire come *rappel continuel à la justice*: era l'unico possibile, tangibile freno che potesse impedire al nuovo sovrano, questo dominatore assoluto sciolto dall'obbligo di osservare le sue stesse leggi, di commettere atti criminali. Come il principe assoluto, così anche la nazione, il secondo diritto pubblico, non poteva commettere errori perché era il nuovo vicario di Dio in terra: ma poiché, come il principe, in realtà era soggetta a commettere errori, anche gravissimi, doveva pur essa venire colpita dalla pena che sarebbe stata "imposta da nessun altro se non da Dio vendicatore" — per dirla con l'eloquente frase di Bracton.) Ma era vero anche per la rivoluzione americana, dal momento che in tutte le costituzioni degli stati si trova esplicitamente citato "un futuro stato di ricompense e punizioni", anche se non ne troviamo traccia né nella Dichiarazione d'indipendenza né nella Costituzione degli Stati Uniti. Ma da questo non possiamo concludere che gli estensori delle costituzioni degli stati fossero meno "illuminati" di Jefferson e di Madison. Qualunque possa essere stata l'influenza del puritanesimo sullo sviluppo del carattere americano, i fondatori della repubblica e gli uomini della rivoluzione americana appartenevano all'età dell'Illuminismo: erano tutti deisti, e quel loro insistere sulla fede in "stati futuri" era curiosamente in contraddizione con le loro convinzioni religiose. Certamente non il fervore religioso, ma una serie di apprensioni stret-

²⁰ Si veda il progetto di Adams per la costituzione del Massachusetts, *op. cit.*

²¹ J.M. THOMPSON, *op. cit.*, p. 97.

²² "L'idée de l'Être Suprême et de l'immortalité de l'âme est un rappel continuel à la justice; elle est donc sociale et républicaine". Si veda il discorso di Robespierre alla Convenzione nazionale del 7 maggio 1794 in *Oeuvres*, a cura di Lapouneraye, 1840, voi. Ili, p. 623.

tamente politiche per gli enormi rischi inerenti alla sfera secolare delle faccende umane li spinsero a rivolgersi all'unico elemento della religione tradizionale che presentava un'indubbia utilità come strumento di governo.

Noi che abbiamo avuto ampia opportunità di assistere a crimini politici su scala senza precedenti, commessi da gente che si era liberata da ogni fede in "futuri stati" e aveva perduto il secolare timore di un "Dio vendicatore", non siamo proprio, mi sembra, in posizione tale da poter criticare la saggezza politica dei fondatori. Ma era saggezza politica, e non convinzione religiosa, quella che dettava à John Adams queste parole così stranamente profetiche: "V'è forse qualche possibilità che il governo delle nazioni possa cadere nelle mani di uomini che insegnano il più disperato di tutti i credi: che gli uomini non sono altro che lucciole, e *tutto* questo è senza padre? È questo il modo per fare dell'uomo in quanto tale un oggetto di rispetto? Oppure significa fare dell'assassinio stesso una cosa indifferente come sparare a un uccello, e dello sterminio della nazione di Rohilla una cosa innocente come inghiottire bachi su un morso di cacio?"²³. Per la stessa ragione, ossia grazie alle nostre stesse esperienze, siamo anche tentati di correggere l'opinione corrente secondo la quale Robespierre era contrario all'ateismo perché l'ateismo era un credo comune fra gli aristocratici; non v'è alcuna ragione per non credergli quando dice che non riusciva a capire come un legislatore potesse essere àteo, poiché doveva necessariamente contare su un "sentimento: religioso che inculchi nell'anima l'idea di una sanzione, conferita ai precetti morali da un potere più grande dell'uomo"²⁴.

Infine — e questa è forse la cosa più importante per il futuro della repubblica americana — il preambolo della Dichiarazione d'indipendenza contiene, oltre all'appello al "Dio della natura", un'altra frase che si riferisce a una fonte d'autorità trascendente per le leggi del nuovo stato: e questa frase si intona con le cre-

²³ *Discourses on Davila*, in *Works*, voi. VI, p. 281. Robespierre agi discorso ora citato si esprime quasi negli stessi termini: "Quel avantage trouves-tu à persuader à l'homme qu'une force aveugle prèside à ses destins, et frappe au hasard le crime et la verta?".

* ROBESPIERRE, *op. cit.*, loc. cit.

clenze deistiche dei fondatori o con la mentalità illuministica del diciottesimo secolo. Le famose parole di Jefferson: "Noi riteniamo che le seguenti verità siano di per se stesse evidenti [*self-evident*]" combinano in una maniera storicamente unica il principio dell'accordo fra coloro che si sono imbarcati nella rivoluzione (un accordo necessariamente relativo perché riferito* a chi lo stringeva) con un assoluto, ossia con una verità che non ha bisogno di accordo poiché, in virtù della sua auto-evidenza, è vincolante senza dimostrazioni dialettiche o persuasione politica. In quanto auto-evidenti, queste verità sono prerazionali — informano la ragione ma non sono suoi prodotti — e poiché la loro auto-evidenza le pone al di là di ogni delucidazione ed argomentazione, sono in un certo senso non meno vincolanti del "potere dispotico" e non meno assolute delle verità rivelate della religione o delle verità assiomatiche della matematica. Per dirla con Jefferson, queste sono "le opinioni e le credenze di uomini che non dipendono dalla loro propria volontà, ma seguono involontariamente l'evidenza proposta alle loro menti"²⁵.

Non v'è forse nulla di sorprendente nel fatto che l'età dell'illuminismo si sia resa conto della natura imperativa della verità assiomatica o auto-evidente, il cui esempio paradigmatico, a partire da Platone, è stato il tipo di affermazioni in cui ci imbattiamo in matematica. Le Mercier de la Rivière aveva perfettamente ragione quando scriveva: "Euclide est un véritable despote et les vérités géométriques qu'il nous a transmises sont des lois véritablement despotiques. Leur despotisme legai et le despotisme personnel de ce Législateur n'en font qu'un, celui de la force irrésistible de l'évidence"²⁶; e Grozio, più di cent'anni prima, aveva già affermato che "neppure Dio può fare in modo che due per due non faccia quattro". (Quali che possano essere le implicazioni teologiche e filosofiche della formula di Grozio, la sua intenzione politica era chiaramente quella di frenare e limitare la volontà sovrana di un principe assoluto che pretendeva di incar-

²⁵ Nel suo abbozzo di preambolo alla Legge per la Proclamazione della Libertà Religiosa nella Virginia.

²⁶ *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767), I, cap. XXIV.

nare l'onnipotenza divina sulla terra, affermando che anche il potere di Dio non era senza limiti. Questo doveva sembrare di grande importanza teorica e pratica ai pensatori politici del diciassettesimo secolo, per la semplice ragione che il potere divino, essendo per definizione il potere di Uno, poteva apparire sulla terra solo come forza sovrumana, ossia forza moltiplicata e resa irresistibile per mezzo della violenza. Nel nostro contesto, è importante osservare che solo le leggi matematiche si consideravano abbastanza irresistibili da poter frenare il potere dei despoti.) L'errore di questa posizione non era solo quello di equiparare questa evidenza vincolante con la giusta ragione — il *dictamen rationis* o un vero e proprio comandamento della ragione — ma quello di credere che queste "leggi" matematiche fossero della stessa natura delle leggi di una comunità, o che le prime potessero in qualche modo ispirare le seconde. Jefferson deve aver intuito oscuramente l'equivoco, altrimenti non si sarebbe lasciato sfuggire la frase piuttosto incongrua: "*Noi riteniamo* che le seguenti verità siano di per se stesse evidenti", ma avrebbe detto: Queste verità sono auto-evidenti, ossia possiedono un potere vincolante che è non meno irresistibile del potere dispotico, non sono tenute da noi ma noi siamo tenuti da loro: e non hanno nessun bisogno di accordi. Egli sapeva benissimo che l'affermazione "Tutti gli uomini sono creati eguali" non potrebbe mai avere lo stesso potere vincolante dell'affermazione "Due per due fa quattro": infatti la prima è un'affermazione della ragione, e addirittura un'affermazione ragionata che necessita del consenso, a meno che non si voglia affermare che la ragione umana riceve da Dio la capacità di riconoscere talune verità come auto-evidenti; mentre la seconda è radicata nella struttura fisica del cervello umano, e perciò è "irresistibile".

Se dovessimo comprendere la struttura politica della repubblica americana solo in base ai suoi due maggiori documenti, la Dichiarazione d'indipendenza e la Costituzione degli Stati Uniti, il preambolo della Dichiarazione d'indipendenza costituirebbe l'unica fonte di autorità da cui la Costituzione, non come atto di costituire il governo ma come legge del paese, deriva la propria legittimità. La Costituzione stessa, infatti, nel suo preambolo come

nei suoi emendamenti, è stranamente muta su questa questione dell'autorità suprema. L'autorità di una verità auto-evidente può avere meno potere di un Dio vendicatore, ma certo conserva ancora segni chiarissimi di un'origine divina: queste verità sono "sacre e innegabili", come scrisse Jefferson nella prima stesura della Dichiarazione d'indipendenza. Quella che Jefferson promuoveva al rango di "legge superiore", capace di conferire validità sia alla nuova legge del paese sia alle vecchie leggi della morale, non era la semplice ragione in sé e per sé: era una ragione ispirata dalla volontà divina, la "luce della ragione", come in quel tempo si amava chiamarla, e le sue verità illuminavano la coscienza degli uomini in modo da renderli capaci di cogliere una voce interiore, che era pur sempre la voce di Dio, e di rispondere Io voglio ogni volta che la voce della coscienza diceva Tu devi, e, cosa ancor più importante, Tu non devi.

2

Vi sono senza dubbio molti modi di interpretare la situazione storica in cui comparve lo spinoso problema di un assoluto. Rispetto al vecchio mondo, abbiamo ricordato la continuità di una tradizione che sembra ricondurci direttamente agli ultimi secoli dell'impero romano e ai primi secoli del cristianesimo, quando, dopo che "la Parola divenne carne", l'incarnazione di un assoluto divino sulla terra fu dapprima rappresentata dai vicari di Cristo stesso, dai vescovi e dai papi, ai quali succedettero dei re che pretendevano di regnare in virtù di diritti divini; finché, da ultimo, alla monarchia assoluta seguì la sovranità non meno assoluta della nazione.⁴ colonizzatori del nuovo mondo erano sfuggiti al peso e al fardello di questa tradizione, non quando attraversarono l'Atlantico, ma quando, sotto la pressione delle circostanze — impauriti dalle selvagge lande sconosciute del nuovo continente e atterriti dalle sconosciute oscurità del cuore umano — si erano costituiti in "corpi politici civili", si erano reciprocamente vincolati in un'impresa per la quale non esisteva nessun altro vincolo e avevano così creato un nuovo inizio, nel bel mezzo della storia del-

rumajoitàjoccidentale. In una prospettiva storica, noi sappiamo oggi che cosa significò, nel bene e nel male, questo sfuggire alla tradizione: sappiamo come staccò l'America dall'evoluzione degli stati nazionali europei, interrompendo l'unità originaria di una civiltà atlantica per più di cento anni, gettando l'America nella "selvaggia solitudine senza storia" del nuovo continente e privandola della grandezza culturale dell'Europa. Nello stesso tempo tuttavia — e nel nostro contesto questa è la cosa più gravida di conseguenze — all'America fu risparmiata la maschera più grossolana e più pericolosa che l'assoluto abbia mai assunto nella sfera politica, la maschera della nazione. Forse il prezzo pagato per questa liberazione, il prezzo dell'"isolamento", del distacco dalle radici e dalle origini stesse del popolo nel vecchio mondo, non sarebbe stato troppo alto se la liberazione politica avesse anche portato con sé una liberazione dagli schemi concettuali, intellettuali della tradizione occidentale: liberazione che naturalmente non va scambiata con un rifiuto e un oblio del passato. Questo ovviamente non avvenne: la novità dell'evoluzione politica del nuovo mondo non fu mai accompagnata da un'adeguata evoluzione di nuovo pensiero. Non fu possibile quindi evitare il problema dell'assoluto — anche se nessuna delle istituzioni e nessuno dei corpi costituiti del paese si potrebbe far risalire allo sviluppo materiale dell'assolutismo — perché era insito nel concetto tradizionale di legge. Se l'essenza della legge secolare era un comando, allora occorre una divinità, non la natura ma il Dio della natura, non la ragione ma una ragione guidata dalla divina ispirazione, per conferirle validità.

Tuttavia, per quel che riguarda il nuovo mondo, le cose stavano così solo dal punto di vista teorico. È abbastanza vero che gli uomini della rivoluzione americana rimasero legati agli schemi concettuali e intellettuali della tradizione europea e che non furono in grado di articolare teoreticamente l'esperienza coloniale dell'enorme forza insita nelle promesse reciproche, come non erano pronti ad ammettere in linea di principio, e non solo occasionalmente, l'intimo rapporto tra "felicità" e azione — che. "è l'azione, e non il riposo, che costituisce il nostro piacere" (John Adams). Se questo legame con la tradizione avesse determinato nella realtà

pratica i destini della repubblica americana nella stessa misura in cui si impose alle menti dei suoi teorici, l'autorità di questo nuovo stato sarebbe andata a pezzi sotto l'attacco della modernità — nella quale la perdita della sanzione religiosa nella sfera politica è ormai un fatto compiuto — come andò a pezzi in tutte le altre rivoluzioni. Il fatto è che questo non avvenne: e ciò che salvò la rivoluzione americana da questo destino non fu né il "Dio della natura" né la verità auto-evidente, ma Tatto di fondazione in se stesso.

^ Si è spesso osservato che le azioni degli uomini delle rivoluzioni furono ispirate e guidate in misura sorprendente dagli esempi dell'antichità romana, e questo non è vero soltanto per la rivoluzione francese, i cui artefici effettivamente avevano un fiuto straordinario per gli effetti teatrali. Gli americani forse non si pensavano tanto in termini di grandezza antica — anche se Thomas Paine era solito pensare "ciò che Atene fu in miniatura, l'America sarà in grandezza" — ma certo avevano la coscienza di emulare l'antica virtù. Quando Saint-Just esclamava: "Il mondo è statò vuoto dai tempi dei romani ed è pieno solo della loro memoria, che oggi è la nostra sola profezia di libertà", egli faceva semplicemente eco a John Adams, per il quale "la costituzione romana formò il popolo più nobile e il potere più grande che siano mai esistiti", allo stesso modo che l'osservazione di Paine era stata preceduta dalla predizione di James Wilson che "la gloria dell'America eguaglierà, anzi oscurerà la gloria della Grecia"²¹. Ho già osservato come sia strano questo entusiasmo per gli antichi, come sia in contraddizione con l'età moderna, come suoni inaspettato il fatto che gli uomini delle rivoluzioni si volgessero a un passato tanto lontano, che per di più era stato così violentemente denunciato dai dotti e dai filosofi del diciassettesimo secolo. Eppure, quando si pensa con quale entusiasmo per la "antica prudenza" sia stata salutata la breve dittatura di Cromwell anche nel

²¹ L'osservazione di John PAINE è in *Rights of Man*, parte II; quella di John ADAMS in *A Defense of the Constitution of Government of the United States* (1778), in *Works*, voi. IV, p. 439. La predizione di James Wilson è citata da W. F. CRAVEN, *The Legend of the Founding Fathers*, New York 1956, p. 64.

diciassettesimo secolo da Harrington e Milton, e con quale sicurezza Montesquieu, nei primi decenni del diciottesimo, abbia rivolto di nuovo la sua attenzione ai romani, si può ben concludere che senza l'esempio classico che gettò la sua luce per tutti quei secoli nessuno degli uomini delle rivoluzioni, di qua e di là dall'Atlantico, avrebbe avuto il coraggio di accingersi a quella che allora apparve un'azione senza precedenti. Dal punto di vista storico, era come se la rinascita dell'antichità avvenuta nel Rinascimento, e giunta bruscamente alla fine con l'avvento dell'età moderna, avesse trovato improvvisamente una nuova prospettiva di vita; come se il fervore repubblicano delle città-stato italiane nella loro breve vita — già condannata, come Machiavelli ben sapeva, dall'avvento dello stato nazionale — fosse solo rimasto assopito, per dare alle nazioni d'Europa il tempo di crescere, per così dire, sotto la tutela di principi assoluti e despoti illuminati.

Ma comunque stiano le cose, la ragione per cui gli uomini delle rivoluzioni si volsero all'antichità classica per trarne ispirazione e guida non era, e dobbiamo affermarlo con la maggior decisione, un romantico rimpianto del passato e della tradizione. Lo spirito conservatore del romanticismo — e quale spirito conservatore degno di questo nome non è stato romantico? — fu una conseguenza delle rivoluzioni, e più specificamente del fallimento delle rivoluzioni in Europa; e questo spirito conservatore si volse verso il Medioevo, non verso l'antichità classica; esaltò quei secoli in cui la sfera secolare della politica terrena riceveva la sua luce dallo splendore della Chiesa, ossia quando la sfera politica viveva di luce riflessa. Gli uomini delle rivoluzioni si vantaron del loro "illuminismo", della loro libertà intellettuale dalla tradizione; e poiché non avevano ancora scoperto le perplessità spirituali di questa posizione, non erano ancora contagiati dai sentimentalismi del passato e delle tradizioni in generale, che dovevano divenire così caratteristici del clima intellettuale dei primi decenni del diciannovesimo secolo. Quando si volsero all'antichità classica, fu perché scoprirono in essa una dimensione che non era stata trasmessa dalla tradizione — né dalle tradizionali consuetudini e istituzioni né dalla grande tradizione del pensiero occidentale. Non fu quindi la

tradizione che li riportò agli inizi della storia occidentale, ma furono al contrario le loro stesse esperienze, per le quali avevano bisogno di modelli e precedenti. E il grande modello, il grande precedente, nonostante tutta la retorica occasionale sulle glorie di Atene e della Grecia, fu per loro, come lo era stato per Machiavelli, la repubblica romana e la grandezza della sua storia.

Per capire più chiaramente quali furono le lezioni e i precedenti specifici che spinsero gli uomini delle rivoluzioni verso il grande modello romano sarà bene ricordare un altro fatto, del resto già frequentemente osservato, il quale tuttavia emerge in modo spiccato solo nella repubblica americana. Molti storici, specialmente del ventesimo secolo, hanno trovato piuttosto sconcertante che la Costituzione, che, come diceva John Quincy Adams, "era stata strappata alla schiacciante necessità di una nazione riluttante", fosse diventata da un'ora all'altra oggetto di "una venerazione indiscriminata e quasi cieca", come ebbe a dire una volta Woodrow Wilson²⁸. Si potrebbe in effetti, con una variante della frase di Bagehot sul governo inglese, affermare che la costituzione rafforza il governo americano "con la forza della religione". Con la differenza che la forza con cui gli americani si legarono alla loro costituzione non era la fede cristiana in un dio rivelato, né era l'obbedienza ebraica a un Creatore che era anche il Legislatore dell'universo. Se il loro atteggiamento verso la rivoluzione e la costituzione può chiamarsi religioso, allora la parola "religione" deve essere intesa nel suo originario significato romano, e la loro pietà consisterebbe allora nel *religare*, nel collegarsi a un inizio, così come la *pietas* dei romani consisteva nel restar collegati all'inizio della storia romana, alla fondazione della città eterna. Dal punto di vista storico, gli uomini della rivoluzione americana, come i loro colleghi dall'altra parte dell'Atlantico, avevano torto quando pensavano di tornare semplicemente indietro a un "periodo precedente", per recuperare antichi diritti e libertà antiche. Ma dal punto di vista politico avevano ragione quando facevano derivare

²⁸ L'osservazione di Adams e quella di Wilson sono citate da Edward S. CORWIN, *The "Higher Law" Background of American Constitutional Law*, "Harvard Law Review", voi. 42, 1928.

la stabilità e l'autorità di un determinato corpo politico appunto dalle sue origini: e la loro difficoltà consisteva nel fatto che non riuscivano a concepire un inizio, un'origine, se non come qualcosa che doveva essere avvenuto in un passato molto lontano. Woodrow Wilson, anche senza saperlo, chiamava la venerazione americana per la costituzione "cieca e indiscriminata", perché le sue origini non erano avvolte nell'aureola del tempo; forse il genio politico del popolo americano, o la buona fortuna che arrise alla repubblica americana, consistevano precisamente in queste cecità o, per dirla con altre parole, consistevano nella straordinaria capacità di guardare al passato con gli occhi dei secoli futuri.

La misura dell'enorme successo che i fondatori americani poterono registrare a proprio favore, il semplice fatto che la loro rivoluzione riuscì là dove tutte le altre dovevano fallire — ossia riuscì a fondare un nuovo stato, abbastanza stabile da sopravvivere all'attacco dei secoli a venire — fu deciso, si è tentati di pensare, proprio nel momento in cui la Costituzione cominciò a essere "venerata", anche se aveva appena incominciato a operare. E poiché proprio sotto questo aspetto la rivoluzione americana si differenzia così nettamente da tutte le altre rivoluzioni che l'avrebbero seguita, si è tentati di concludere che ciò che assicurò la stabilità della nuova repubblica fu l'autorità insita nell'atto stesso della fondazione, piuttosto che la fede in un Legislatore immortale o le promesse di ricompensa e le minacce di castigo in una "vita futura", o addirittura la dubbia auto-evidenza delle verità enunciate nel preambolo della Dichiarazione d'indipendenza. Questa autorità è senza dubbio completamente diversa da quell'assoluto che gli uomini delle rivoluzioni cercarono così disperatamente di introdurre come fonte di validità per le loro leggi e sorgente di legittimità per il nuovo governo. Anche qui, era in fin dei conti il grande modello romano che si affermava quasi automaticamente e quasi ciecamente nelle menti di quelli che, deliberatamente e consapevolmente, si erano rivolti alla storia romana e alle istituzioni politiche romane per prepararsi al loro compito.

L'autorità romana infatti non risiedeva nelle leggi, e la validità delle leggi non derivava da un'autorità al di sopra di esse.

Si incarnava in una istituzione politica, il senato romano — *potestas in populo*, ma *auctoritas in senatu* — e il fatto che la camera alta sia stata chiamata col nome di questa istituzione romana è tanto più suggestivo in quanto il senato americano aveva ben poco in comune col modello romano, o anche con quello veneziano: questo fatto dimostra chiaramente quanto il nome fosse caro all'animo degli uomini che si erano posti in sintonia con lo spirito dell'"antica prudenza". Fra le "numerose innovazioni presentate sulla scena americana" (Madison), la più importante forse, e certo la più cospicua, consisteva nello spostamento della sede dell'autorità dal senato (romano) al potere giudiziario del governo; ma ciò che rimase vicino allo spirito romano fu l'esigenza e l'instaurazione di una istituzione concreta la quale, ben distinta dalle competenze del potere legislativo e di quello esecutivo del governo, era espressamente destinata alla funzione di detenere l'autorità. Proprio in questo uso improprio della parola "senato", o piuttosto nella loro riluttanza a investire di autorità un ramo della legislatura, i Padri Fondatori dimostrarono quanto profondamente avessero compreso la distinzione romana fra potere e autorità. Infatti la ragione per cui Hamilton insisteva tanto sul concetto che "la maestà dell'autorità nazionale deve manifestarsi attraverso le corti di giustizia"²⁹ era che, in termini di potere, il giudiziario, non possedendo "*né forza né volontà*, ma soltanto giudizio [...] è, senza paragone alcuno, il più debole dei tre poteri dello Stato"¹⁰. In altre parole, proprio la sua autorità lo rendeva inadatto al potere, proprio come inversamente il potere stesso della legislatura rendeva il senato inadatto ad esercitare l'autorità. Anche il controllo giudiziario, secondo Madison, "l'unico contributo dell'America alla scienza del governare", ha la sua antica controparte nella magistratura romana della censura; e fu ancora un "Consiglio dei Censori che [...] in Pennsylvania nel 1783 e nel 1784 fu chiamato [...] a indagare 'se la costituzione fosse stata violata e se i settori legislativo ed esecutivo si fossero ingeriti l'uno nel

²⁹ *The Federatisti*, n. 16.

³⁰ *Ibidem*, n. 78.

campo dell'altro"³¹. Il fatto è, tuttavia, che quando questo "nuovo e importante esperimento politico" fu incorporato nella Costituzione degli Stati Uniti perdetto, insieme al nome, le sue antiche caratteristiche — da una parte il potere dei *censores*, dall'altra la rotazione delle cariche. Dal punto di vista istituzionale, ciò che indica come la vera sede dell'autorità nella repubblica americana sia la Corte suprema è proprio la mancanza di potere, combinata con l'investitura permanente. E questa autorità viene esercitata in una specie di continua elaborazione della costituzione, dal momento che la Corte suprema è effettivamente, come diceva Woodrow Wilson, •"una specie di Assemblea costituzionale in seduta continua"³².

Tuttavia, mentre la differenziazione istituzionale americana fra potere e autorità presenta distintamente caratteri romani, il concetto di autorità è qui del tutto diverso. A Roma la funzione dell'autorità era politica e consisteva nell'attività consultiva, mentre nella repubblica americana la funzione dell'autorità è giuridica e consiste nell'interpretazione. La Corte suprema deriva la sua autorità dalla Costituzione come documento scritto, mentre il senato romano, i *patres* o padri della repubblica romana, detenevano la loro autorità perché rappresentavano, o piuttosto reincarnavano, i progenitori la cui unica pretesa di autorità nello stato stava precisamente nel fatto che lo avevano fondato, che erano i "padri fondatori". Nella persona dei senatori romani continuavano a essere presenti i fondatori di Roma, e con loro era presente lo spirito della fondazione, il cominciamento, il *principium* e il principio di quelle *res gestae* che da quel momento in poi formarono la storia del popolo romano, giacché *Yauctoritas*, la cui radice etimologica è *augere*, accrescere e aumentare, dipendeva dalla vitalità dello spirito di fondazione, in virtù del quale era possibile aumentare, accrescere e ampliare le fondamenta che erano state gettate dai progenitori. L'ininterrotta continuità di questo accrescimento e l'autorità insita in esso potevano realizzarsi solo attraverso la tradizione, ossia attraverso la trasmissione, lungo una linea ininterrotta di successori, del principio stabilito all'inizio. Essere "in questa

³¹ *Ibidem*, n. 50.

³² Citato in F. S. COEWIN, *op. cit.*, n. 3.

linea ininterrotta di successori significava a Roma possedere autorità; e restare legati al principio dei progenitori in pio ricordo e con spirito conservatore significava avere *pietas* romana, essere "religioso" o, verosimilmente, "legato" alle proprie radici. Di conseguenza, ciò che era considerato segno e sede della più alta virtù umana non era il legiferare, anche se questo aveva a Roma sufficiente importanza, né il governare in sé e per sé, ma piuttosto il fondare nuovi stati e conservare e accrescere quelli che erano già stati fondati: "Neque enim est ulla res in qua proprius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitates aut condere novas aut conservare iam conditas"³³. Questo stesso coincidere di autorità, tradizione e religione, tutte e tre scaturite simultaneamente dall'atto della fondazione, fu la spina dorsale della storia romana dall'inizio alla fine. Proprio perché l'autorità significava accrescimento delle fondazioni Catone poteva dire che la *constitutio rei publicae* non era "opera di un singolo uomo o di un singolo tempo". In virtù di *diWuctoritas*, permanenza e mutamento erano legati insieme: e per questo, nel male e nel bene, per tutta la storia romana mutamento potè soltanto significare accrescimento e ampliamento dell'antico. Per i romani almeno la conquista d'Italia e la creazione di un impero erano legittime in quanto i territori conquistati ampliavano la fondazione della città e restavano legati ad essa[^]

Quest'ultimo punto, cioè che la fondazione, l'accrescimento e la conservazione sono intimamente correlati, fu probabilmente la nozione più importante che gli uomini della rivoluzione adottarono, non per consapevole riflessione, ma perché si erano nutriti delle opere dei classici ed erano andati a scuola dall'antichità romana. Da questa scuola era venuta a Harrington la nozione di un "Commonwealth for increase": questo era proprio ciò che la repubblica romana era sempre stata, e in questo senso, qualche secolo prima, Machiavelli aveva già ripetuto quasi testualmente la grande affermazione di Cicerone poc'anzi citata, anche se non si era preoccupato di farne il nome: "Oltra di questo, non è esaltato alcuno uomo tanto in alcuna sua azione, quanto sono queglii

³³ CICERONE, *op. cit.*, I, 7, 12.

che hanno con leggi e con istituti reformato le repubbliche e i regni: questi sono, dopo quegli che sono stati Iddii, i primi laudati"³⁴. Per quel che riguarda il diciottesimo secolo, agli uomini della rivoluzione dovette sembrare che il loro principale problema immediato — che rendeva la questione teoretica e giuridica dell'assoluto così scomoda e spinosa nella politica pratica — ossia il problema di come rendere "perpetua" l'Unione³⁵, di come conferire permanenza a una fondazione, di come ottenere una sanzione di legittimità per uno stato che non poteva pretendere la sanzione dell'antichità (e che cosa, se non l'antichità, aveva destato negli uomini l'opinione di legittimità come aveva osservato Hume?), dovette dunque sembrare che questo problema avesse trovato una soluzione semplicissima, e per così dire automatica, nell'antica Roma. Il concetto stesso di autorità romana implica che l'atto di fondazione sviluppa inevitabilmente la sua propria stabilità e permanenza, e l'autorità in questo contesto non è altro che una specie di necessario "accrescimento", in virtù del quale ogni innovazione e ogni mutamento restano legati alla fondazione, che essi nello stesso tempo contribuiscono ad aumentare e accrescere. Questa nozione di una coincidenza di fondazione e conservazione per virtù dell'accrescimento — la nozione cioè che l'atto "rivoluzionario" di cominciare qualcosa di interamente nuovo e l'azione conservativa che difenderà questo nuovo cominciamento attraverso i secoli sono interconnesse — era profondamente radicata nello spirito romano e si potrebbe leggere quasi in ogni pagina della storia romana. La coincidenza stessa è forse illustrata nel modo migliore dal verbo latino *condere*, fondare, che derivava da un antico dio latino dei campi, chiamato Conditor, la cui principale funzione era di presiedere alla crescita delle messi: egli era ovviamente fondatore e conservatore nello stesso tempo.

Che questa interpretazione del successo della rivoluzione ame-

³⁴ In *Discorso sopra il riformare lo Stato di Firenze*, in N. MACHIAVELLI, *Opere*, ed. cit., p. 842.

³⁵ Gli scrittori del diciassettesimo e diciottesimo secolo furono spinti al loro entusiasmo, così frequentemente espresso, per Sparta soprattutto dalla loro preoccupazione per la stabilità del governo repubblicano. Si supponeva in quell'epoca che Sparta avesse avuto vita più lunga persino di Roma.

ricana in termini di spirito romano non sia del tutto arbitraria è dimostrato dal fatto curioso che non siamo soltanto noi a chiamare gli uomini della rivoluzione col nome, di "padri fondatori": anch'essi si ritenevano tali. Questo fatto ha recentemente dato origine all'idea piuttosto spiacevole che questi uomini presumesero di possedere più virtù e più saggezza di quanta se ne potesse ragionevolmente aspettare dai loro successori³⁶. Ma anche una conoscenza superficiale del pensiero e dello stile del tempo è sufficiente per capire quanto una simile presunta arroganza fosse aliena dalle loro menti. La questione è molto più semplice: essi si consideravano fondatori perché si erano consapevolmente impegnati a imitare il modello romano e a emulare lo spirito romano. Quando Madison parlava dei "successori" ai quali "spetterà [...] perfezionare e perpetuare" il grande progetto realizzato dai loro antenati, anticipava "quella venerazione di cui il tempo riveste ogni cosa, e senza la quale anche il più saggio e libero governo non avrebbe la necessaria stabilità"³⁷. Senza dubbio i fondatori americani avevano indossato le toghe dei *maiores* romani, quei progenitori che per definizione erano "i maggiori", anche prima di esser riconosciuti come tali dal popolo. Ma lo spirito in cui questa pretesa veniva avanzata non era arroganza; scaturiva dal semplice riconoscimento che o erano veramente fondatori, e di conseguenza sarebbero...divenuti *maiores*, progenitori, oppure avevano fallito. Ciò che importava non era la saggezza né la virtù, ma solo Tatto in sé stesso, che era indiscutibile. I fondatori sapevano bene quel che avevano fatto: e conoscevano a sufficienza la storia per essere grati di "essere venuti al mondo in un tempo in cui avrebbero desiderato vivere anche i maggiori legislatori dell'antichità"³⁸.

Abbiamo già osservato che la parola "costituzione" ha un duplice significato. Con essa si può ancora intendere, come faceva Thomas Paine, l'atto costitutivo, "precedente al governo", con cui un popolo si costituisce in corpo politico; ma oggi si intende di

³⁶ Si veda Martin DIAMOND, *Democracy and The Federalist: a Reconsideration of the Farmers' Intent*, "American Political Science Review", marzo 1959.

³⁷ *The Federalist*, nn. 14 e 49.

³⁸ Così John ADAMS, *Thoughts on Government* (1776), in *Works*, voi. IV, p. 200.

solito il risultato di questo atto, la costituzione come documento scritto. Se ora dedichiamo ancora una volta la nostra attenzione alla "venerazione indiscriminata e quasi cieca" con cui i cittadini degli Stati Uniti hanno guardato da allora alla loro "costituzione", possiamo riconoscere quanto sia stata sempre ambigua questa venerazione, poiché il suo oggetto era, almeno in egual misura, sia l'atto del costituire sia il documento scritto. Davanti allo strano fatto che là venerazione della costituzione in America è sopravvissuta a più di cent'anni di minuziosi esami e di violente smitizzazioni critiche del documento, non meno che di tutte le "verità" che ai fondatori parevano di per se stesse evidenti, si è tentati di concludere che il ricordo dell'evento — un popolo che deliberatamente fonda un nuovo stato — ha continuato ad ammantare il risultato pratico di quell'atto, ossia il documento, di un'aura di timore reverenziale, che ha difeso tanto l'evento quanto il documento dagli attacchi dei tempi e delle mutate circostanze. E si è magari tentati di profetizzare che l'autorità della repubblica resterà salda e intatta finché l'atto stesso, il cominciamento come tale, sarà ricordato ogni volta che sorgeranno questioni costituzionali nel senso più rigoroso del termine.

^ Il fatto stesso che gli uomini della rivoluzione americana pensavano a se stessi come a dei "fondatori" indica la misura in cui dovevano essersi resi conto che l'atto stesso della fondazione sarebbe alla fine divenuto la fonte di autorità nel nuovo stato, e non un Legislatore Immortale o una verità auto-evidente o qualsiasi altra fonte trascendente e sovrumana. Ne consegue che è inutile cercare un assoluto per spezzare il circolo vizioso in cui ogni inizio è inevitabilmente prigioniero, perché questo "assoluto" è insito nell'atto stesso del cominciare. In certo qual modo la cosa è stata sempre risaputa, anche se non è mai stata pienamente articolata nel pensiero concettuale per la semplice ragione che il cominciamento, prima dell'era della rivoluzione, è sempre rimasto avvolto nel mistero ed è divenuto oggetto di speculazione. La fondazione, che ora per la prima volta era avvenuta in piena luce, davanti agli occhi di tutti quelli che erano presenti, per migliaia di anni era stata oggetto di leggende eziologiche, con cui l'immaginazione ten-

tava di risalire fino a un passato e a un evento che la memoria non poteva più raggiungere. Qualunque sia la particella di verità effettiva che si può rinvenire in fondo a tali leggende, il loro significato storico sta nel modo in cui la mente umana ha tentato di risolvere il problema del cominciamento, di un evento nuovo e non connesso col passato, che irrompe improvvisamente nella sequenza continua del tempo storico.

Per quel che riguarda gli uomini della rivoluzione, vi erano solo due leggende eziologiche di cui fossero perfettamente a conoscenza: la storia biblica dell'esodo delle tribù d'Israele dall'Egitto e il poema di Virgilio sulle peregrinazioni di Enea dopo la fuga da Troia in fiamme. Entrambe sono leggende di liberazione: una di liberazione dalla schiavitù, l'altra di fuga davanti alla morte, ed entrambe si imperniano su una promessa di futura libertà, di futura conquista di una terra promessa o della fondazione di una nuova città — *dum conderet urbem*, come Virgilio fin dall'inizio del suo grande poema ne indica il contenuto. Per quel che riguarda la rivoluzione, queste antiche storie sembrano contenere un'importante lezione: con strana coincidenza, insistono entrambe su uno iato tra la fine del vecchio ordine e l'inizio dell'ordine nuovo. E nel nostro contesto non ha grande importanza che questo iato sia colmato dai desolati vagabondaggi senza scopo delle tribù d'Israele nel deserto o dalle avventure e dai pericoli che Enea dovette affrontare prima di giungere ai lidi d'Italia. Se queste leggende potevano insegnare qualcosa, la loro lezione insegnava che la libertà non è *h.* conseguenza automatica della fine. La rivoluzione — così almeno dovette apparire a quegli uomini — era precisamente il leggendario iato fra la fine e il principio, fra un "non più" e un "non ancora". E questi tempi di transizione fra la servitù e la libertà dovevano esercitare un profondo fascino sulla loro immaginazione, perché le leggende raccontano all'unanimità di grandi capi che compaiono sulla scena della storia proprio in questi vuoti del tempo storico¹⁹. Inoltre, questo iato evidentemente si insinua

¹⁹ Così "Milton credeva in grandi capi inviati dal cielo e investiti di una missione divina [...] liberatori dalla servitù e dalla tirannia come Sansone, fondatori di libertà come Bruto, o grandi maestri come lui stesso, non però dirigenti

in tutte le speculazioni cronologiche che si scostano dalla nozione correntemente accettata del tempo come flusso continuo: era perciò un tema quasi naturale dell'immaginazione e della speculazione umane ogni volta che si profilava il problema del cominciamento; ma ciò che l'uomo aveva intravisto nel pensiero speculativo o nei racconti leggendari sembrava presentarsi qui per la prima volta nella viva realtà. Datare la rivoluzione era come fare l'impossibile: ossia datare lo iato temporale in termini di cronologia, cioè di tempo storico¹⁰.

^/ È insito nella natura stessa di ogni inizio portare in sé un certo grado di completo arbitrio. Non solo un inizio non è legato in una catena fissa di cause ed effetti, una catena in cui ogni effetto si trasforma immediatamente nella causa di sviluppi futuri; ma non ha nulla a cui potersi riattaccare, è come se uscisse dal nulla, nel tempo e nello spazio. Per un momento, il momento dell'inizio, è come se l'iniziatore avesse abolito la stessa sequenza di temporalità, o come se i protagonisti fossero proiettati fuori dall'ordine temporale e dalla sua continuità. Il problema dell'inizio natural-

onnipotenti in uno stato misto solidamente fondato e ben funzionante. Nello schema di Milton, i grandi capi fanno la loro comparsa sulla scena della storia e svolgono il proprio ruolo in tempi di transizione dalla servitù alla libertà" (Zera S. FINK, *The Classical Republicans*, Evanston 1945, p. 105). Il che naturalmente è véro per i coloni stessi. "La realtà basilare della loro vita era l'analogia con i figli d'Israele. Erano convinti che andando ad affrontare le terre desolate e selvagge rivivevano la storia dell'Esodo", come giustamente sottolinea Daniel J. BOESTIN in *The Americans*, New York 1958, p. 19.

" Si sarebbe quasi tentati di usare l'esempio americano come dimostrazione storica dell'antica verità leggendaria e di interpretare il periodo coloniale come transizione dalla servitù alla libertà, come lo iato fra la partenza dall'Inghilterra e dal vecchio mondo e la fondazione della libertà nel nuovo mondo. La tentazione è tanto più forte in quanto il parallelo con i racconti leggendari è particolarmente calzante, perché anche qui il nuovo evento e la nuova fondazione sembra si siano verificati proprio grazie alle imprese straordinarie degli esuli. Su questo Virgilio insiste non meno dei racconti biblici: "Poi che la potenza dell'Asia, la gente di Priamo, incolpevole, / piacque ai celesti annientare, cadde l'altissima / Illo e fuma al suolo ogni casa di Troia Nettunia, / lontani esilii e terre deserte ci spingono / gli augurii divini a cercare" (*Eneide*, III, 1-8; trad. it. cit., p. 85). Le ragioni per cui io penso che sarebbe errato interpretare la storia americana sotto questa luce sono abbastanza ovvie. Il periodo coloniale non è affatto uno iato nella storia americana; e quali che fossero le ragioni per-cui i coloni inglesi lasciarono la loro patria, una volta arrivati in America non ebbero difficoltà a riconoscere il governò dell'Inghilterra e l'autorità della madrepatria. Non erano degli esuli: furono orgogliosi fino all'ultimo momento di essere sudditi britannici.

mente compare dapprima nel pensiero e nella speculazione sulle origini dell'universo: e conosciamo bene la soluzione ebraica — l'assunzione di un Dio Creatore che sta al di fuori della sua creazione, allo stesso modo in cui ogni costruttore sta al di fuori dell'oggetto costruito. In altre parole, il problema dell'inizio si risolve con l'introduzione di un iniziatore, i cui stessi inizi non sono più argomento di domande perché egli è "da eternità a eternità". Questa eternità è l'assoluto della temporalità: e nella misura in cui l'inizio dell'universo risale a questa regione dell'assoluto, non è più arbitrario ma viene a radicarsi in qualche cosa che, anche se può essere al di là delle capacità razionali dell'uomo, possiede però una ragione, una razionalità sua propria. Il curioso fatto che gli uomini delle rivoluzioni si gettarono nella loro disperata ricerca di un assoluto proprio nel momento in cui erano stati costretti ad agire potrebbe esser dovuto, almeno in parte, all'influenza delle vecchie, abitudini di pensiero dell'uomo occidentale, secondo le quali ogni cominciamento completamente nuovo ha bisogno di un assoluto da cui uscire e da cui essere "spiegato".

Se è vero che le involontarie reazioni concettuali degli uomini delle rivoluzioni furono probabilmente dominate dalla tradizione ebraico-cristiana, senza dubbio il loro sforzo consapevole per affrontare le incertezze dell'inizio, insite in ogni atto di fondazione, non attinse al "Nel principio Iddio creò i cieli e la terra", ma alla "antica prudenza", alla saggezza politica dell'antichità e in particolare dell'antichità romana. Non è un capriccio della tradizione il fatto che la riesumazione del pensiero antico, col suo sforzo di recuperare gli elementi dell'antica vita politica, trascurò (o fraintese) i greci e si orientò quasi esclusivamente sugli esempi romani. La storia romana era imperniata sull'idea della fondazione e nessuno dei grandi concetti politici romani, come autorità, tradizione, religione, legge ecc., può essere capito se non si tiene presente la grande impresa che sta alle origini della storia e della cronologia romana, il fatto della *urbs condita*, della fondazione della città eterna. La ben nota soluzione romana del problema insito in questo inizio è forse meglio indicata nel famoso appello di Cicerone a Scipione perché divenga *dictator rei publicae constituendae*, ossia proclami la dit-

tatura per il momento fatale in cui si dovrà instaurare — o meglio restaurare — la cosa pubblica, la *res publica* nel suo significato originario⁴¹. Questa soluzione romana fu la vera fonte d'ispirazione del "dispotismo della libertà" di Robespierre; e se Robespierre avesse avuto bisogno di giustificare la sua dittatura con lo scopo di instaurare la libertà, avrebbe potuto benissimo rifarsi a Machiavelli: "mai o di rado occorre che alcuna repubblica o regno sia da principio ordinato bene, o al tutto di nuovo, fuori degli ordini vecchi, riformato, se non è ordinato da uno"⁴²; o avrebbe potuto richiamarsi a James Harrington, il quale, riferendosi "agli antichi e al loro dotto discepolo Machiavelli (l'unico pensatore politico delle età successive)"⁴³, aveva pure affermato "che il legislatore" (che per Harrington si identificava col fondatore) "dovrebbe essere un uomo solo e [...] che il governo dovrebbe essere fatto d'un colpo o subito [...]. Per questa ragione un saggio legislatore [...] farà giustamente ogni sforzo per prendere nelle sue mani il potere supremo. Né alcun uomo dotato di senno riproverà i mezzi straordinari che in tal caso si renderanno necessari, poiché il fine non sarà altro che la costituzione di una comunità bene ordinata"⁴⁴.

Ma anche se gli uomini delle rivoluzioni cercarono di avvicinarsi il più possibile allo spirito romano e di seguire con impegno il consiglio di Harrington di "saccheggiare gli archivi dell'antica prudenza"⁴⁵ — e nessuno dedicò a questo compito più tempo di John

⁴¹ *De Re Publica* VI, 12. Si veda anche Victor POESCHL, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero*, Berlino 1936.

⁴² *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 9.

⁴³ *The Commonwealth of Oceana* (1656), Liberal Arts edition, p. 43.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 110.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 111. (Incidentalmente, "prudenza" nella letteratura politica del diciassettesimo e diciottesimo secolo non significa "cautela", ma "intuizione politica" e dipende dall'autore se questa "intuizione" significhi anche saggezza o scienza o moderazione. La parola in sé ha significato neutro.) Per l'influenza di Machiavelli su Harrington e l'influenza degli antichi sul pensiero inglese del diciassettesimo secolo si veda l'eccellente studio di Zera S. FINK, citato alla nota 39. È veramente un peccato che non si sia mai condotto uno studio analogo "per valutare esattamente l'influenza dei filosofi e degli storici antichi sulla formula; zione del sistema di governo americano", che era stato proposto da Gilbert CHINAMI (nel 1940, nel suo saggio su *Polybius and the American Constitution*, "Journal of the History of Ideas", voi. I). La ragione secondo me è che nessuno si interessa più delle forme di governo — argomento a cui invece i Padri Fondatori si dedicarono con passione. Uno studio del genere — piuttosto che l'im-

Adams — accingendosi al loro compito principale, che era la costituzione di uno stato interamente nuovo, senza connessioni con la tradizione, ebbene, questi archivi dovettero restare stranamente muti, È insita nel concetto romano di fondazione, cosa abbastanza strana, l'idea che non solo tutti i mutamenti politici decisivi nel corso della storia romana furono ricostituzioni, ossia riforme delle vecchie istituzioni e recupero dell'atto originale di fondazione, ma che anche questo primo atto era stato già una rifondazione, per così dire, una rigenerazione e una restaurazione. Nel linguaggio di Virgilio la fondazione di Roma era la rifondazione di Troia, Roma era una seconda Troia. Persino Machiavelli, in parte perché era italiano e in parte perché era ancora vicino alla storia romana, poteva credere che la nuova fondazione di quello stato puramente secolare ch'egli aveva in mente non fosse altro che una riforma radicale degli "ordini vecchi"; e anche Milton, diversi anni dopo, poteva ancora sognare non di fondare una nuova Roma, ma di costruire "Roma in modo nuovo". Ma ciò non si verifica per Harrington: egli infatti comincia a introdurre nella discussione sull'argomento immagini e metafore completamente nuove, che sono del tutto estranee allo spirito romano. Così, mentre difende i "mezzi straordinari" necessari all'instaurazione del Commonwealth di Cromwell, improvvisamente aggiunge: "E come non si conosce alcun libro o edificio che abbia raggiunto la perfezione se non ha avuto un solo autore o architetto, una comunità, per quanto riguarda la sua struttura, è della stessa natura"⁴⁶. In altre parole egli introduce qui i mezzi della violenza, che in realtà sono comuni e necessari per ogni progetto di costruzione, proprio perché qualche cosa si crea non dal nulla ma da un materiale dato, che deve essere violentato perché si pieghi ai processi formativi da cui sorgerà l'oggetto costruito. Il dittatore romano tuttavia non era

possibile tentativo di interpretare la prima storia americana coi criteri delle esperienze sociali ed economiche europee — dimostrerebbe che "l'esperimento americano ebbe più che un valore locale e occasionale; che fu in realtà una sorta di culmine, e che, per capirlo [...] è necessario rendersi conto che la forma più moderna di governo non è priva di nessi col pensiero politico e l'esperienza politica dei tempi antichi".

⁴⁶ J. HARRINGTON, *Oceana*, cit., p. 110.

per nulla un costruttore, e i cittadini sui quali aveva poteri straordinari per la sola durata di un periodo di emergenza erano ben altro che materiale umano con cui "costruire" qualche cosa. Senza dubbio Harrington non era ancora in grado di conoscere gli enormi pericoli insiti nell'impresa di Oceana, né poteva avere alcuna premonizione dell'uso che Robespierre avrebbe fatto dei mezzi straordinari della violenza, quando pensava di essere nella posizione di un "architetto" che costruiva con materiale umano una nuova casa, la nuova repubblica, per esseri umani. Ciò che avvenne fu che insieme J. L. Nuoyoy, inizio ricomparve sulla scena della politica europea l'originario e leggendario crimine dell'umanità occidentale, come se ancora una volta il fratricidio dovesse essere l'origine della fratellanza e la bestialità la fonte dell'umanità; solo che ora, in stridente contrasto con gli antichi sogni dell'uomo e con le sue nuove concezioni, la violenza non fece più nascere qualcosa di nuovo e di stabile, ma al contrario sommerse nel "torrente rivoluzionario" sia l'inizio sia gli iniziatori.

Forse fu proprio per la stretta affinità fra l'arbitrarietà insita in ogni nuovo inizio e le potenziali tendenze umane al delitto che i romani decisero di far derivare le loro origini non da Romolo, che aveva ucciso Remo, ma da Enea⁴⁷ — *Romanae stirpis origg* (origine della stirpe romana) — che era venuto *Iliutn in Italiani portans victosque Penates*. "Ilio portando in Italia e i vinti Penati"⁴⁸. Senza dubbio anche questa impresa fu accompagnata da violenza, la violenza della guerra fra Enea e gli indigeni italici: ma questa guerra, nell'interpretazione di Virgilio, era necessaria per pareggiare la guerra contro Troia. La rinascita di Troia sul suolo italico — *Ulte fas regna resurgere Troiae* — era destinata a salvare quella gente fuggiasca "avanzo dei Danai e d'Achille crudele"; e così, per far

⁴⁷ "I romani non si ritenevano romulidi, ma eneidi, i loro Penati provenivano non da Roma, ma da Lavinio". "La politica romana fin dal III secolo a.C. si valse del riferimento all'origine troiana dei romani". Per una discussione dell'intera questione si veda St. WEINSTOCK, "Penates", in PAULY-WISSOWA, *Realenzyklopadie des klassischen Altertums*.

⁴⁸ VIRGILIO, *Eneide*, I, 68 e XII, 166. OVIDIO (in *Fasti*, IV, 251) parla dell'origine troiana di Roma in termini quasi identici: *Cum Troiani Aeneas Italos portaret in agros* (Quando Enea portò Troia sul suolo italico).

risorgere la *gens Hectorea*⁴⁹, che, secondo Omero, era scomparsa dalla faccia della terra, la guerra di Troia doveva essere ripetuta una volta ancora, e ciò significava rovesciare l'ordine degli eventi così come era esposto nei poemi di Omero. Il ribaltamento di Omero è deliberato e completo nel grande poema virgiliano: vi ricompare un Achille in preda a furia indomabile; Turno si presenta con le parole "a Priamo dirai che hai trovato qui pure un Achille" ⁵⁰; anche qui di un secondo Paride "ancora funeste / son fiaccole e nozze'per Ilio due volte atterrata" ⁵¹. Enea stesso è evidentemente un altro Ettore, e anche qui al centro di tutto vi è, "causa di tanto lutto", una donna straniera é ancora nozze straniere, Lavinia al posto di Elena. E ora, dopo aver riunito tutti i vecchi personaggi, Virgilio procede a invertire la storia omerica: questa volta è Turno-Achille che fugge davanti a Enea-Ettore, Lavinia è una casta fidanzata e non un'adultera; e alla fine della storia non vi sono la vittoria e la partenza da una parte, lo sterminio e la schiavitù e la completa distruzione dall'altra, ma "con pari leggi (voglio) che entrambe / le due genti invitte in patto eterno s'uniscano" ⁵² e si stabiliranno insieme su quelle terre, come Enea aveva annunciato ancor prima che la battaglia cominciasse.

In questo contesto a noi non interessa l'esaltazione virgiliana della famosa *clementia* romana — *parcere subiectis et debellare superbos* — né il concetto romano della guerra che sta alla sua base, quella concezione grandiosa e veramente unica di una guerra in cui la pace è predeterminata non dalla vittoria o dalla sconfitta, ma da un'alleanza dei belligeranti, i quali ora divengono alleati, *sodi*,

⁴⁹ *Eneide*, I, 273; si veda anche I, 206 e III, 86-7.

⁵⁰ *Ibidem*, IX, 742.

⁵¹ *Ibidem*, VII, 321-2.

⁵² *Ibidem*, XIII, 180. Può essere interessante osservare fino a che punto Virgilio spinga il suo capovolgimento della storia omerica. Per esempio, nel secondo libro dell'*Eneide* vi è una ripetizione della scena dell'*Odissea* in cui Ulisse, senz'essere riconosciuto, ascolta il racconto della sua vita e dei suoi travagli e ora, per la prima volta, scoppia in lacrime. Nell'*Eneide* è Enea stesso che racconta la propria storia: non piange, ma si aspetta che i suoi ascoltatori versino lacrime di compassione. Inutile aggiungere che questo capovolgimento, a differenza di quelli da noi citati nel testo, non ha particolare significato: distrugge il significato originale senza sostituirlo con qualcosa di eguale importanza. L'inversione stessa risulta tanto più degna di nota.

in virtù del nuovo rapporto stabilito nella battaglia stessa e confermato con lo strumento della *lex*, la legge romana. Poiché Roma era stata fondata su questa legge-trattato fra due popoli diversi e naturalmente ostili, poteva alla fine divenire missione di Roma "porre tutto il mondo sotto le leggi" — *totum sub leges mitteret orbem*. Il genio della politica romana — non solo secondo Virgilio, ma in generale secondo l'autointerpretazione degli stessi romani — era insito nei principi stessi che presiedettero alla leggendaria fondazione della città.

Nel nostro contesto tuttavia è più importante osservare che in questa autointerpretazione anche la fondazione di Roma non era intesa come un inizio assolutamente nuovo. Roma era la rinascita di Troia e la rifondazione di una città-stato che era già esistita prima, il cui filo di continuità e tradizione non si era mai interrotto. E basta ricordare l'altro grande carme politico di Virgilio, la quarta egloga, per rendersi conto di quanto fosse importante per questa autointerpretazione vedere la fondazione e la costituzione in termini di restaurazione e rifondazione. Se infatti, col regno di Augusto, *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo* ("Nasce di nuovo una grande serie di secoli"), è proprio perché questo *saeculorum ordo* non è il *novus ordo saeculorum* degli americani nel senso di "inizio completamente nuovo"⁵³ — come se qui il poeta parlasse, nel campo politico, di ciò che tratta nelle *Georgiche*, in un contesto interamente diverso, ossia della "prima alba del mondo nascente"⁵⁴. Il *saeculorum ordo* della quarta egloga è grande in quanto risale a un inizio precedente e ne trae ispirazione: "Ora torna la Vergine, tornano i regni di Saturno", come afferma esplicitamente

* La quarta egloga è sempre stata intesa come l'espressione di una diffusa ansia religiosa di salvezza. Così Eduard NORDEN, nel suo classico saggio *Die Geburt des Kindes, Geschichte einer religiösen Idee*, Lipsia 1924, che offre un'interpretazione, verso per verso, del carme di Virgilio, ravvisa in W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, Gottinga 1913, sull'attesa di salvezza attraverso un cominciamento assolutamente nuovo (p. 228 ss.), una specie di parafrasi dell'idea centrale dell'egloga (p. 47). Seguò la traduzione e il commento di Norden, ma dubito del significato religioso del carme. Per un'analisi più recente si veda Gunther JACHMANN, *Die Vierte Ekloge Vergils*, "Annali della Scuola Normale Superiore*-di Pisa", voi. XXI, 1952, e Karl KERÉNYI, *Vergil und Holderlin*, Zurigo 1957.

⁵³ *Georgiche*, II, 323 ss.: *prima crescentis origine mundi*.

il verso successivo. Ne consegue naturalmente che il bambino di cui il carne celebra la nascita non è uno *ἄθεός*, *ffwtifip*, un divino salvatore disceso da una regione trascendente e ultraterrena. Questo bambino è una creatura umana, nata nella continuità della storia, fanciullo che dovrà apprendere *heroum laudes et facta parentis*, le glorie degli eroi e le imprese del padre, per poter compiere ciò per cui tutti i fanciulli romani dovevano crescere — "governare il mondo-che le virtù degli antenati hanno pacificato".- Senza dubbio il carne è un inno genetliaco, un canto di lode per la nascita di un bambino e il preannuncio di una nuova generazione, una *nova progenies*: ma ben lungi dal predire l'arrivo di un bambino divino e divino salvatore, è al contrario un'affermazione della divinità della nascita in sé e per sé, il riconoscimento che la salvezza potenziale del mondo sta nel fatto stesso che la specie umana si rigenera costantemente e per sempre.

Ho parlato piuttosto a lungo del poema di Virgilio perché mi sembra quasi che il poeta del primo secolo a.C. abbia sviluppato a suo modo ciò che il filosofo cristiano Agostino, nel quinto secolo d.C, doveva articolare in linguaggio concettuale e cristianizzato: *Initium ergo ut esset, creatus est homo* ("perché ci fosse un inizio fu creato*l'uomo")⁵⁵, e ciò che alla fine doveva evidenziarsi nel corso stesso delle rivoluzioni dell'età moderna. Quel che importa nel nostro contesto non è tanto il concetto profondamente romano che ogni nuova fondazione è una rifondazione e una ricostruzione, quanto l'idea, diversa anche se in qualche maniera connessa, che gli uomini sono preparati per il compito, in verità paradossale dal punto di vista logico, di istituire un nuovo inizio perché essi stessi sono nuovi inizi e perciò iniziatori, e la capacità stessa di iniziare è radicata nella natalità, nel fatto che gli esseri umani vengono al mondo in virtù della nascita. Non fu il diffondersi di culti estranei — il culto di Iside o le sette cristiane — nel tardo impero che spinse i romani ad accettare il culto del "bambino" più prontamente di quanto avessero mai accettato qualsiasi altra cosa proveniente dalle culture straniere di un mondo conquistato*;

⁵⁵ *De Civitate*, XII, 20.

⁵⁶ Norden afferma esplicitamente: "Con la diffusione del culto di Iside in

avvenne piuttosto il contrario. Proprio perché la politica e la civiltà romane avevano nella fondazione stessa della loro città questa ineguagliata, intima connessione con l'integrità di un inizio, le religioni asiatiche, imperniate sulla nascita di un bambino-salvatore, li attrassero così fortemente: non la loro estraneità come tale, ma l'affinità di nascita e fondazione, ossia l'emergere di un concetto familiare in vesti estranee e più intime, dovette apparire affascinante ad uomini di cultura e formazione romana.

Comunque stiano le cose, o comunque stessero in passato, quando gli americani decisero di modificare il verso virgiliano, trasformando il *inagnus ordo saeculorum* in *novus ordo saeculorum*, con questo riconobbero che non si trattava più di fondare "Roma di nuovo", ma di fondare "una Roma nuova"; che il filo di continuità che legava la politica occidentale alla fondazione della città eterna, e che legava a sua volta questa fondazione alle memorie preistoriche della Grecia e di Troia, era spezzato e non poteva più essere rinnovato. E questo riconoscimento era inevitabile. La rivoluzione americana, unica sotto questo aspetto, fino al crollo, "aspetta" la rivoluzione coloniale europea e all'emergere di nuovi stati nel nostro secolo, fu l'inizio di una specifica storia nazionale. Per quanto decisamente l'esperienza coloniale e la storia precoloniale possano aver influito sul corso della rivoluzione e sulla formazione delle istituzioni pubbliche in questo paese, la sua storia come entità indipendente comincia soltanto con la rivoluzione e la fondazione della repubblica. Per questo, a quanto pare, gli uomini della rivoluzione americana, la cui consapevolezza dell'assoluta novità della loro impresa equivaleva a un'ossessione, furono inevitabilmente intrappolati in qualcosa cui né la verità storica né quella leggendaria della loro tradizione potevano offrire un aiuto o un precedente. Eppure, leggendo la quarta egloga di Virgilio, avrebbero potuto vagamente intuire che per le incertezze dell'inizio esiste una soluzione che non richiede nessun assoluto per spezzare il circolo vizioso in cui

vaste regioni del mondo greco-romano anche il 'Bambino' fu [...] conosciuto e amato come nessun'altra figura proveniente da una cultura straniera" (*op. cit.*, P- 73).

tutte le cose prime sembra debbano restar prese. Ciò che salva l'atto~Heirinizio dalla sua arbitrarietà è il fatto che porta in se stesso il proprio principio; o, per essere più precisi, che l'inizio e U principio, il *principium* e il principio, non solo sono correlati fra loro, ma sono coevi. L'assoluto da cui l'inizio deve trarre la propria validità e che deve salvarlo, per così dire, dalla sua intrinseca arbitrarietà è appunto il principio che fa la sua comparsa nel mondo insieme all'inizio. Il modo con cui l'iniziatore avvia tutto ciò che vuol fare stabilisce la legge dell'azione per tutti quelli che si sono uniti a lui per prender parte all'impresa e portarla a compimento. In tal modo il principio ispira gli atti che dovranno seguire e resta evidente finché dura l'azione. E non è solo la nostra lingua che deriva "principio" dal latino *principium*, suggerendo così la soluzione per il problema, altrimenti insolubile, di un assoluto nella sfera delle vicende umane, che è relativa per definizione: anche la lingua greca, con sorprendente concordanza, dice la stessa cosa. Infatti il termine greco ἀρχή significa sia principio sia inizio. Nessun poeta o filosofo posteriore ha espresso l'intimo significato di questa coincidenza più elegantemente e più succintamente di Platone, quando, verso la fine della sua vita, osservò quasi casualmente ἀρχὴ ἔστι θεὸς ἔνδρον ἀνθρώπων, ἔστι δὲ ἀρχὴ τοῦ κόσμου⁵⁷. Per cogliere il senso originario, ci si consenta di parafrasare: "L'inizio infatti, poiché contiene il suo proprio principio, viene a essere anche un dio, il quale, finché dimora fra gli uomini, finché ne ispira le imprese, salva tutto". Era la stessa esperienza che qualche secolo dopo faceva dire a Polibio: "L'inizio non soltanto metà dell'impresa, ma arriva già verso la fine"⁵⁸. Ed era sempre la stessa intuizione, bell'identità *M principium* e principio che alla fine persuase la comunità americana a guardare "alle proprie origini per trovare una spiegazione delle proprie qualità distintive e così un'indicazione su ciò che teneva in serbo il futuro"⁵⁹; intuizione che già aveva condotto Harrington — che certamente non conosceva

⁵⁷ *Le Leggi*, libro VI, 775.

⁵⁸ POLIBIO, V, 32.1. "L'inizio è più della metà del tutto" è un antico proverbio, citato così anche da Aristotele, *Etica nicomachea*, 1198b.

⁵⁹ W. F. CRAVEN, *op. cit.*, p. 1.

Agostino e probabilmente non aveva una consapevole nozione della frase di Platone — alla convinzione: "Come nessuno potrà mai indicarmi una comunità nata diritta che sia mai diventata storta, così nessuno potrà mostrarmi una comunità nata storta che sia mai diventata diritta"^m.

Per quanto profonde e significative siano queste intuizioni, la loro importanza politica emerge in piena luce solo quando ci si sia resi conto che sono in netta contrapposizione con le vecchie nozioni ancor oggi diffuse sulla violenza che detta legge, necessaria per qualsiasi fondazione e quindi, si suppone, inevitabile in tutte le rivoluzioni. Sotto questo aspetto il corso della rivoluzione americana racconta una storia indimenticabile e insegna una straordinaria lezione: perché questa rivoluzione non scoppiò da sola ma fu fatta da uomini per comune deliberazione e sulla base di reciproci impegni. Il principio che venne alla luce durante quegli anni faticosi in cui furono poste le fondazioni — non con la forza di un solo architetto ma col potere combinato di molti — era il principio della mutua promessa e della comune deliberazione; e l'evento stesso infatti decise, come Hamilton aveva auspicato, che gli uomini sono "realmente capaci [...] di darsi, per propria scelta e attraverso matura riflessione, un buon governo": che essi non sono "condannati a far dipendere dal caso e dall'uso della forza le proprie costituzioni politiche"⁶¹.

^m *Oceano*, ed. Liljegren, Lund e Heidelberg 1924, p. 168. Zera FINK, *op. cit.*, p. 63, osserva che "la preoccupazione di Harrington per lo stato perpetuo" si avvicina spesso alle concezioni platoniche, e specialmente alle *Leggi*, "di cui non è possibile determinare quanta influenza abbiano avuto su Harrington".

⁶¹ Si veda Tèe *Federatisi*, n. 1.

6. La tradizione rivoluzionaria e il suo tesoro perduto

Notte héritage n'est précède d'aucun testament

RENÉ CHAR

1

Se c'è stato un evento che ha quasi cancellato la linea di demarcazione fra il nuovo mondo e i paesi del vecchio continente, esso è stato la rivoluzione francese, che, agli occhi dei contemporanei, non avrebbe mai potuto aver luogo senza il glorioso esempio dell'altra sponda dell'Atlantico. Non il fatto in sé della rivoluzione, ma il suo corso disastroso e il crollo della repubblica francese provocarono alla fine la rottura dei forti legami spirituali e politici che si erano stretti fra l'America e l'Europa nel corso del diciassettesimo e diciottesimo secolo. Così la famosa opera di Condorcet, *Influence de la Revolution d'Amérique sur l'Europe*, pubblicata tre anni prima della presa della Bastiglia, doveva segnare, almeno temporaneamente, la fine e non l'inizio della civiltà atlantica. Si vorrebbe sperare che la frattura aperta alla fine del diciottesimo secolo sia sul punto di sanarsi verso la metà del ventesimo, quando appare ormai abbastanza ovvio che l'ultima possibilità di sopravvivenza per la civiltà occidentale sta nella creazione di una comunità atlantica; e fra i sintomi che possono giustificare questa speranza vi è forse anche il fatto che dopo la seconda guerra mondiale gli storici sono più inclini a considerare il mondo occidentale come un tutto unico di quanto non lo siano stati dall'inizio del ventesimo secolo.

Ma qualunque cosa il futuro possa tenere in serbo per noi, l'estraniarsi dei due continenti dopo le rivoluzioni del diciottesimo secolo è stato un fatto gravido di conseguenze. Fu soprattutto in quel periodo che il nuovo mondo perdette il suo significato politico agli occhi delle classi dirigenti europee e l'America cessò di essere il paese degli uomini liberi e divenne quasi esclusivamente la terra promessa dei poveri. Senza dubbio l'atteggiamen-

to delle classi superiori d'Europa verso il preteso materialismo e la pretesa volgarità del nuovo mondo fu una conseguenza quasi automatica dello snobismo sociale e culturale delle classi medie in ascesa, e come tale non ebbe neppure grande importanza. Ciò che importava era invece che la tradizione rivoluzionaria europea del diciannovesimo secolo aveva dimostrato solo un interesse molto superficiale per la rivoluzione americana o lo sviluppo della repubblica americana. In evidente contrasto col diciottesimo secolo, quando il pensiero politico dei *philosophes*, molto prima dello scoppio della rivoluzione americana, era in sintonia con gli eventi e le istituzioni del nuovo mondo, il pensiero politico rivoluzionario del diciannovesimo e ventesimo secolo ha proceduto come se non fosse mai avvenuta una rivoluzione nel nuovo mondo e come se nel campo della politica e dell'arte di governo non fossero mai esistite idee ed esperienze americane degne di riflessione.

Nei tempi recenti, in cui la rivoluzione è divenuta uno dei fatti più comuni nella vita politica di quasi tutti i paesi e i continenti, il mancato inserimento della rivoluzione americana nella tradizione rivoluzionaria si ritorce come un boomerang sulla politica estera degli Stati Uniti, che incominciano a pagare un prezzo esorbitante per l'ignoranza del mondo e per l'oblio dei loro stessi figli. Il fatto emerge spiacevolmente quando anche le rivoluzioni del continente americano parlano e agiscono come se sapessero a memoria i testi della rivoluzione francese, della rivoluzione russa e della rivoluzione cinese, ma non avessero mai sentito parlare di una cosa come la rivoluzione americana. Meno spettacolari forse, ma certamente non meno reali, sono le conseguenze dell'ignoranza stessa degli americani, modellata sull'ignoranza mondiale: l'incapacità di ricordare che una rivoluzione diede la vita agli Stati Uniti e che la repubblica nacque non per qualche "necessità storica" né per uno sviluppo organico, ma in virtù di un atto deliberato: la fondazione della libertà. Questa incapacità di ricordare è in gran parte la causa della tremenda paura delle rivoluzioni in America: è infatti proprio questa paura a dire agli altri paesi del mondo che hanno ragione di pensare alla rivoluzione solo nei tesmini della rivoluzione francese. La paura della rivoluzione è stata il segreto

Leitmotif della politica estera americana del dopoguerra, nei suoi disperati tentativi di stabilizzare lo *status quo*; col risultato che del potere e del prestigio americani si è usato e abusato per sostenere obsoleti e corrotti regimi politici, che già da lungo tempo erano divenuti oggetto di odio e di disprezzo per i loro stessi cittadini.

L'incapacità di ricordare e insieme l'incapacità di comprendere si sono evidenziate in quei rari momenti in cui il difficile dialogo con l'Unione Sovietica ha toccato questioni di principio. Quando si diceva che per libertà noi intendevamo libera iniziativa, non abbiamo fatto nulla per rettificare questa mostruosa falsità e troppo spesso abbiamo agito come se anche noi credessimo che nel conflitto del dopoguerra fra i paesi "rivoluzionari" dell'Est e l'Occidente erano in gioco soltanto la ricchezza e la prosperità. La ricchezza e la prosperità economica, abbiamo asserito, sono i frutti della libertà, mentre avremmo dovuto essere i primi a sapere che questo genere di "felicità" era la fortuna dell'America prima della rivoluzione, che questa "felicità" derivava dall'abbondanza naturale sotto un "governo mite", e non dalla libertà politica né dalla scatenata, sbrigliata "iniziativa privata" del capitalismo, che in assenza di ricchezza naturale ha portato ovunque alla infelicità e alla povertà di massa. La libera iniziativa, in altre parole, è stata una fortuna senza lati negativi soltanto in America; ed è una fortuna di secondaria importanza in confronto alle vere libertà politiche, come la libertà di parola e di pensiero, di riunione e di associazione, anche nelle migliori condizioni. Può darsi che un giorno la crescita economica risulti un male piuttosto che un bene: e in nessun tipo di situazione essa può condurre alla libertà o costituire una prova della sua esistenza. Perciò la competizione fra l'America e la Russia, per quel che riguarda la produzione e il tenore di vita, i viaggi sulla luna e le scoperte scientifiche, può essere assai interessante sotto molti aspetti: il suo esito può anche essere visto come una dimostrazione della forza e delle doti delle due nazioni coinvolte, come pure del valore dei loro diversi comportamenti e costumi sociali. Vi è solo un problema sul quale questo esito, qualunque esso sia, non potrà mai dire la sua parola: ossia quale forma di governo sia migliore, se una

tirannide o una libera repubblica. Perciò, nello spirito della rivoluzione americana, la risposta alla sfida comunista di eguagliare e superare i paesi occidentali in produzione di beni di consumo e in crescita economica avrebbe dovuto consistere nel rallegrarsi delle nuove favorevoli prospettive aperte ai popoli dell'Unione Sovietica e dei suoi satelliti, nel rallegrarsi che almeno la sconfitta della povertà su scala mondiale possa costituire una meta d'interesse comune, e quindi nel ricordare ai nostri avversari che uno scontro serio non potrebbe mai sorgere dalla disparità fra due sistemi economici, ma solo dal conflitto fra libertà e tirannide, fra le istituzioni della libertà, nate dalla trionfante vittoria della rivoluzione, e le varie forme di tirannide (dalla dittatura del partito unico di Lenin al totalitarismo di Stalin ai tentativi di dispotismo illuminato di Khruscév) che sorsero sulla scia di una rivoluzione sconfitta.

È infine perfettamente vero, ed è peraltro una cosa assai triste, che la maggior parte delle cosiddette rivoluzioni, ben lungi dal giungere alla *constitutio libertatis*, non sono neppure state capaci di creare garanzie costituzionali per i diritti e le libertà civili, che sono il grande merito del "governo costituzionale"; e senza dubbio nel trattare con altre nazioni e coi loro governi dovremo tener presente che la distanza fra tirannide e governo limitato, costituzionale, è altrettanto grande, e forse più grande, della distanza fra governo costituzionale e libertà. Ma queste considerazioni, per quanto grande sia la loro importanza pratica, non dovrebbero essere per noi una buona ragione per confondere i diritti civili con la libertà politica o per equiparare questi presupposti di un governo civile alla vera e propria essenza di una libera repubblica. La libertà politica, in termini generali, significa infatti il diritto "di essere partecipe del governo" oppure non significa nulla.

Mentre le conseguenze dell'ignoranza, dell'oblio e dell'incapacità di ricordare sono molto evidenti, e di natura semplice ed elementare, lo stesso non si può dire dei processi storici che le hanno generate. Proprio recentemente si è ancora affermato, e in modo piuttosto energico e talvolta persino plausibile, che una delle ca-

ratteristiche della "mentalità americana" è in generale il disinteresse per la "filosofia", e che la rivoluzione in particolare fu il risultato non di sapere "libresco" o dell'età dell'Illuminismo, ma delle esperienze "pratiche" del periodo coloniale, che per sola forza propria diedero origine alla repubblica. La tesi, abilmente e ampiamente proposta da Daniel Boorstin, ha i suoi meriti, perché sottolinea adeguatamente il ruolo preponderante che l'esperienza coloniale svolse nella preparazione della rivoluzione e nell'instaurazione della repubblica: difficilmente tuttavia resisterebbe a una più attenta analisi. Una certa sfiducia verso le generalizzazioni filosofiche nei Padri Fondatori era senza dubbio parte integrante della loro eredità britannica; ma anche una conoscenza superficiale dei loro scritti mostra chiaramente che essi erano buoni conoscitori della "antica e moderna prudenza", forse più dei loro colleghi del vecchio mondo, ed erano anche più propensi a consultare i libri per trovarvi una guida all'azione. Inoltre i libri ch'essi consultavano erano esattamente gli stessi che in quel periodo esercitavano la loro influenza sulle principali correnti del pensiero europeo; e se è vero che l'esperienza pratica di essere "partecipe del governo" era abbastanza nota in America prima della rivoluzione, mentre gli *hommes de lettres* europei dovevano

¹ La prova più convincente di questa prevenzione antiteoretica negli uomini della rivoluzione americana si può trovare nei loro attacchi, non molto frequenti e tuttavia assai significativi, alla filosofia e ai filosofi del passato. Oltre a Jefferson, che pensava di poter denunciare "l'insensatezza di Platone", c'era John Adams che si lagnava di tutti i filosofi da Platone in poi, perché "nessuno di loro prende come base la natura umana così com'è" (si veda Zoltan HARASZTI, *John Adams and the Prophets of Progress*, Cambridge, Mass., 1952, p. 258). Questa tendenza, in realtà, non è né antiteoretica in sé, né specifica di una "mentalità" americana. L'ostilità fra filosofia e politica, appena velata dall'esistenza di una filosofia della politica, è stata la disgrazia della scienza politica occidentale nonché della tradizione filosofica occidentale fin da quando gli uomini d'azione si sono separati dagli uomini di pensiero — ossia fin dalla morte di Socrate. L'antico conflitto assume significato e rilievo solo nel campo strettamente secolare e perciò ha avuto un ruolo del tutto secondario durante i lunghi secoli in cui la religione e gli interessi religiosi hanno dominato la sfera politica: ma era ben naturale che assumesse rinnovata importanza al momento della nascita, o della rinascita, di una sfera autenticamente politica, ossia nel corso delle rivoluzioni moderne.

Per la tesi di Daniel J. BOORSTIN si veda *The Genius of American Politics*, Chicago 1953, e specialmente il suo più recente *The Americans: The Colonial! experience*, New York 1958.

ancora cercarne il significato costruendo utopie o "saccheggiano la storia antica", non è meno vero che i contenuti di quello che in un caso era esperienza pratica e nell'altro un puro e semplice sogno erano singolarmente simili. Non è possibile prescindere dal fatto, politicamente fondamentale, che press'a poco nello stesso momento storico la venerata secolare forma di governo monarchico fu rovesciata e su entrambe le sponde dell'Atlantico furono instaurate delle repubbliche.

Tuttavia, se è un fatto indiscutibile che la struttura della repubblica americana fu costruita sulla base di un sapere libresco e di un pensiero concettuale, peraltro di altissima qualità, è vero anche che questo interesse per il pensiero politico e la teoria politica si inaridì quasi immediatamente dopo che il compito era stato portato a termine². Come ho già osservato poc'anzi, penso che questa perdita di interesse presumibilmente solo teorico per i problemi politici non sia stata il "genio" della storia americana ma al contrario la ragione principale per cui la rivoluzione americana è rimasta sterile in termini di politica mondiale. Al tempo stesso sono propensa a pensare che proprio l'enorme quantità di interesse teorico e pensiero concettuale profusa nella rivoluzione francese dai pensatori e dai filosofi europei abbia contribuito decisamente al suo successo mondiale, malgrado la sua fine disastrosa. L'incapacità americana di ricordare può esser fatta risalire a questa fatale mancanza di pensiero post-rivoluzionario³. Se infatti è vero che ogni

² William S. CARPENTER, *The Development of American Political Thought*, Princeton 1930, osservava giustamente: "Non esiste una teoria politica specificamente americana [...] L'aiuto della teoria politica è stato più frequentemente cercato all'inizio del nostro sviluppo istituzionale" (p. 164).

³ Il modo più semplice, e forse il più plausibile, per mettere in evidenza questa incapacità di ricordare sarebbe un'analisi della storiografia americana post-rivoluzionaria. È vero, "ciò che avvenne dopo la rivoluzione fu [...] uno spostamento del centro dell'attenzione [dai puritani] ai Pellegrini, con un trasferimento di tutte le virtù tradizionalmente associate con i padri puritani ai più accettabili Pellegrini" (Wesley Frank CRAVEN, *The Legend of the Founding Fathers*, New York 1956, p. 82). Tuttavia questo spostamento del centro dell'attenzione non fu permanente e la storiografia americana — a meno che non fosse completamente dominata dalle categorie europee, e specialmente marxiste, e negasse quindi che fosse mai avvenuta una rivoluzione in America — ha accolto sempre più spesso la tesi prerivoluzionaria dell'influenza decisiva del puritanesimo sulla politica e sulla morale americane. A parte ogni questione di merito, questa ostinata tenacia

pensiero incomincia con un ricordo, è anche vero che nessun ricordo rimane sicuro se non è condensato e distillato in un sistema di nozioni concettuali entro il quale può ulteriormente elaborarsi.

*Le esperienze, e anche le storie che germogliano da ciò che gli uomini fanno e soffrono, dai loro casi e dalle loro vicende, risprofondano nella futilità propria delle parole e delle azioni dei viventi, se non se ne parla continuamente in ogni momento. Ciò che salva la vicenda dei mortali dalla loro intrinseca futilità è solo questo incessante parlarne, che a sua volta resta futile se non ne scaturiscono dei concetti, segnali indicatori per i futuri ricordi e anche solo per un semplice riferimento ⁴.Comunque, il risultato dell'avversione "americana" per il pensiero concettuale è stato che l'interpretazione della storia americana, a cominciare da Tocqueville, è sempre stata dominata da teorie le cui radici d'esperienza si trovavano altrove, almeno finché nel nostro secolo questo paese ha dimostrato una deplorable tendenza a accettare supinamente e a esaltare ogni bizzarria e ogni ciarlataneria che la disgregazione non dell'Occidente ma del tessuto sociale e politico europeo dopo la prima guerra mondiale ha fatto emergere sulla scena intellettuale. Questa strana magnificazione e talvolta distorsione di una quantità di sciocchezze pseudo-scientifiche — soprattutto nel campo delle scienze sociali e psicologiche — sono forse dovute al fatto che queste teorie, una volta attraversato l'Atlantico, hanno perduto la loro base di realtà e con essa anche tutti i limiti segnati

può benissimo essere dovuta, almeno in parte, al fatto che i puritani, a differenza dei Pellegrini e degli uomini della rivoluzione, nutrivano un vivo interesse per la loro storia; erano convinti che, anche se avessero perduto, non si sarebbe perduto il loro spirito, finché sapevano ricordare. Così Cotton Mather scriveva: "Io dovrò considerare il mio Paese perduto con la perdita dei Principi Primitivi e le Pratiche Primitive sulle quali fu dapprima istituito: ma certamente un buon mezzo per risparmiare questa Perdita sarebbe di fare qualche cosa [...] perché la Storia delle Circostanze che videro la Fondazione e la Formazione di questo Paese e della sua susseguente Preservazione possa essere imparzialmente tramandata alla Posterità" (*Magnolia*, libro II, 8-9).

⁴ Questi segnali indicatori per riferimento e ricordo futuro scaturiscono appunto da questo incessante parlare, non certo in forma di concetti ma come singole brevi sentenze e condensati aforismi; lo si può vedere nel modo migliore nei romanzi di William Faulkner. Il procedimento letterario di Faulkner, più che il contenuto della sua opera, è altamente "politico" e malgrado le molte imitazioni, per quanto ne so egli è rimasto l'unico autore che l'abbia usato.

dal buon senso. Ma la ragione per cui l'America ha mostrato una così pronta ricettività per le idee strampalate e per le nozioni grottesche può essere semplicemente che la mente umana ha bisogno di concetti, se deve funzionare: perciò accetta pressoché qualunque cosa quando il suo compito principale, che è quello di comprendere la realtà e di porsi in armonia con essa, rischia di venire compromesso.

Ovviamente, ciò che andò perduto in questa incapacità di pensiero e di ricordo fu proprio lo spirito rivoluzionario. Se lasciamo da parte i motivi personali e gli scopi pratici e identifichiamo questo spirito con i principi che, su entrambe le sponde dell'Atlantico, ispirarono in origine gli uomini delle rivoluzioni, dobbiamo ammettere che la tradizione della rivoluzione francese — e questa è l'unica tradizione rivoluzionaria di grande rilievo — non ha saputo conservare questi principi meglio di quanto abbiano fatto le tendenze liberali, democratiche, e in complesso spiccatamente antirivoluzionarie del pensiero politico in America'. Abbiamo già ricordato questi principi e, ricorrendo al linguaggio politico del diciottesimo secolo, li abbiamo chiamati libertà pubblica, felicità pubblica, spirito pubblico. Ciò che di essi rimase in America, dopo che lo spirito rivoluzionario era stato dimenticato, furono le libertà civili, il benessere individuale del maggior numero, e l'opinione pubblica come la maggior forza che regge una società egualitaria e democratica. Questa trasformazione risponde precisamente all'invasione dello spazio pubblico da parte della società: è come se i principi originariamente politici si fossero tradotti in valori sociali. Ma questa trasformazione non fu possibile nei paesi che furono influenzati dalla rivoluzione francese. Alla sua scuola i rivoluzionari appresero che gli antichi principi ispiratori erano stati sopraffatti dalle forze nude del bisogno e della necessità: e terminarono il loro apprendistato con la ferma convinzione che proprio la rivo-

⁵ Ogni volta che il pensiero politico americano è stato messo in rapporto con idee e ideali rivoluzionari, ha dovuto o seguire le tendenze rivoluzionarie europee, sorte dall'esperienza e dall'interpretazione della rivoluzione francese, oppure soccombere alle tendenze anarchiche, così evidenti nella vita senza leggi dei primi pionieri (ricordiamo ancora una volta al lettore l'aneddoto raccontato da John Adams, che abbiamo riportato nel cap. 3, nota 35).

luzione aveva rivelato che cosa fossero in realtà questi principi: un mucchio di fandonie. Il denunciare queste fandonie come pregiudizi piccolo-borghesi fu per loro tanto più facile in quanto era effettivamente vero che la società aveva monopolizzato questi principi e li aveva fatti degenerare in "valori". Assillati continuamente dalla disperata urgenza della "questione sociale", ossia dallo spettro delle immense masse dei poveri che ogni rivoluzione si impegnava a liberare, essi si ispirarono invariabilmente, e forse inevitabilmente, alle azioni più violente della rivoluzione francese, sperando assurdamente che la violenza avrebbe sconfitto la povertà. Questo senza dubbio era il partito della disperazione: perché, se avessero ammesso che la lezione più evidente della rivoluzione francese era che *la terreur* come mezzo per creare *le bonheur* mandava le rivoluzioni in rovina, avrebbero dovuto anche ammettere che nessuna rivoluzione, nessuna fondazione di un nuovo stato era possibile là dove le masse erano schiacciate dalla miseria.

I rivoluzionari del diciannovesimo e ventesimo secolo, in netto contrasto coi loro predecessori del diciottesimo, erano uomini disperati, e la causa della rivoluzione attrasse perciò sempre più i *desperados*, ossia "quella parte infelice di popolazione [...] che, nei periodi di pace civile, vive al di sotto del livello umano; ma che nelle tempestose scene di violenza civile può riemergere fino ad assumere carattere umano, e dare una superiorità di forza a qualsiasi partito col quale si associ"⁶. Queste parole di Madison contengono una grande verità: ma dobbiamo aggiungere, se vogliamo applicarle alle rivoluzioni europee, che questo cetto misto dei più infelici e dei peggiori trovò la sua grande occasione di riemergere "fino ad assumere carattere umano" proprio nella disperazione dei migliori, i quali, dopo i disastri della rivoluzione francese, dovettero rendersi conto che tutte le probabilità erano contro di loro e tuttavia non poterono abbandonare la causa della rivoluzione: in parte perché erano spinti dalla compassione e da un senso della giustizia profondamente e costantemente frustrato, in parte perché anch'essi sapevano che "è l'azione, non il riposo, che costituisce il

⁶ *The Federalist*, n. 43.

nostro piacere". In questo senso la massima di Tocqueville: "In America gli uomini hanno idee e passioni democratiche: in Europa abbiamo ancora passioni e idee rivoluzionarie"⁷ rimane valida anche per gran parte del nostro secolo. Ma queste passioni e queste idee non hanno saputo conservare lo spirito rivoluzionario per la semplice ragione che non lo hanno mai rappresentato: al contrario, proprio queste passioni e queste idee, scatenate durante la rivoluzione francese, soffocarono anche allora il suo spirito originario, ossia i principi di libertà pubblica, felicità pubblica e spirito pubblico che in origine avevano ispirato i suoi artefici.

Da un punto di vista astratto e superficiale sembra abbastanza facile superare la difficoltà principale arrivando a una definizione plausibile dello spirito rivoluzionario senza doversi rifare esclusivamente, come abbiamo fatto in precedenza, a una terminologia coniata prima delle rivoluzioni. Poiché il maggior evento in ogni rivoluzione è l'atto di fondazione, lo spirito rivoluzionario contiene due elementi che a noi sembrano inconciliabili e persino contraddittori. L'atto di fondare il nuovo stato, di progettare la nuova forma di governo implica il serio problema della stabilità e della durata della nuova struttura: d'altra parte l'esperienza destinata a quelli che sono impegnati in questo serio compito è l'esaltante consapevolezza della capacità umana di cominciare, la gioia che sempre accompagna la nascita di qualche cosa di nuovo sulla terra. Forse nel fatto stesso che questi due elementi, la preoccupazione della stabilità e lo spirito di novità, siano divenuti due concetti opposti nel pensiero e nella terminologia politica — in cui l'una viene identificata come conservatorismo e l'altro viene acclamato come se detenesse il monopolio del liberalismo progressista — dobbiamo riconoscere uno dei sintomi della nostra sconfitta. Dopotutto, nulla compromette oggi la corretta interpretazione delle questioni politiche e l'intelligente dibattito su di esse più seriamente delle reazioni automatiche di pensiero, condizionate da ideologie trite e ritrite, nate tutte sulle orme e sulla scia della

⁷ *La démocratie en Amérique*, libro III, parte III, cap. 21 (trad. it. cit., p. 671).

rivoluzione. Non è peraltro affatto da trascurare il fatto che il nostro lessico politico o risale all'antichità classica, greca o romana, o può essere inequivocabilmente collegato alle rivoluzioni del diciottesimo secolo. In altre parole, la nostra terminologia politica, nella misura in cui è moderna, è di origine rivoluzionaria. E la caratteristica principale di questo moderno lessico rivoluzionario sembra essere quella di parlare sempre per coppie di opposti — la destra e la sinistra, reazionario e progressista, conservatore e liberale, per citarne a caso qualcuna. Quanto sia ormai inveterato quest'abito mentale col ripetersi delle rivoluzioni si può meglio riconoscere se si osserva lo sviluppo dei nuovi significati dati a vecchi termini come democrazia e aristocrazia: infatti il concetto di democrazia come opposto ad aristocrazia non esisteva prima delle rivoluzioni. Senza dubbio questi opposti hanno tratto la loro origine, e in ultima analisi la loro giustificazione, dall'esperienza rivoluzionaria nel suo complesso: ma è evidente che nell'atto della fondazione non erano due termini opposti escludentisi a vicenda, bensì due facce dello stesso evento. E solo dopo che le rivoluzioni si conclusero con la vittoria o con la sconfitta, i due concetti si separarono, si solidificarono in ideologie e cominciarono a contrapporsi.

Dal punto di vista terminologico lo sforzo di recuperare il perduto spirito rivoluzionario deve consistere, in certa misura, nel tentativo di sintetizzare nel pensiero, e combinare significativamente, ciò che il nostro attuale vocabolario ci presenta in termini di opposizione e contraddizione. A questo scopo, sarà bene rivolgere ancora una volta la nostra attenzione a quello spirito pubblico che, come abbiamo visto, era precedente alle rivoluzioni e offrì la sua prima fruizione teoretica in James Harrington e Montesquieu piuttosto che in Locke e in Rousseau. Se è vero che lo spirito rivoluzionario nacque nelle rivoluzioni e non prima, sarebbe facile trovare anche in precedenza quei grandi esercizi di pensiero politico, praticamente coevi con l'età moderna, mediante i quali gli uomini si prepararono a un evento la cui vera grandezza difficilmente avrebbero potuto prevedere. E questo spirito dell'età moderna, cosa veramente interessante e significativa, si preoccupò fin dall'inizio della stabilità e della durata di una sfera puramente se-

colare e terrena — il che significa, fra l'altro, che la sua espressione politica veniva a trovarsi in flagrante contraddizione con le espressioni scientifiche, filosofiche e anche artistiche del tempo, le quali tutte aspiravano alla novità più che a qualsiasi altra cosa. In altre parole, lo spirito politico della modernità nacque quando gli uomini non si appagarono più della vecchia concezione che gli imperi sorgono e declinano in ciclo sempiterno: era come se gli uomini volessero fondare un mondo di cui si potesse essere sicuri che sarebbe durato in eterno, proprio perché sapevano quanto era nuova ogni cosa che il loro tempo cercava di fare.

Quindi la forma repubblicana di governo si imponeva alla mente dei pensatori politici prerivoluzionari non per il suo carattere egualitario (l'identificazione confusa e disorientante di governo repubblicano con governo democratico risale al diciannovesimo secolo) ma per la sua promessa di maggiore durata. Questo spiega anche la venerazione, per la verità sorprendente, che il diciassettesimo e il diciottesimo secolo nutrono per Sparta e per Venezia, due repubbliche che anche alla luce delle limitate conoscenze storiche di quel tempo non avevano davvero molti meriti oltre a quello di essere state, a quanto almeno si presumeva allora, i governi più stabili e durevoli di tutta la storia dell'umanità. Di qui anche la curiosa predilezione che gli uomini delle rivoluzioni dimostrarono per i "senati", denominazione ch'essi conferirono a istituzioni che non avevano proprio nulla in comune col modello romano né con quello veneziano ma che amavano perché suggeriva alle loro menti l'idea di una ineguagliata stabilità solidamente fondata sull'autorità³. Anche i ben noti argomenti dei Padri Fondatori contro il governo democratico non accennano quasi mai al suo carattere egualitario; l'obiezione che gli muovevano era che l'antica storia e l'antica teoria avevano dimostrato la natura "turbolenta" della democrazia, la sua instabilità — le democrazie hanno

³ Fin dal Rinascimento Venezia aveva avuto l'onore di convalidare l'antica teoria di una forma mista di governo, capace di arrestare il ciclo del mutamento. Per meglio comprendere quanto fosse forte il bisogno di credere in una città potenzialmente immortale, si pensi che, per una vera ironia della storia, Venezia divenne un modello di stabilità proprio nei giorni del suo declino.

in genere vissuto una vita che è stata tanto breve, quanto violenta ne è stata la morte"⁹ — e l'incostanza dei suoi cittadini, la loro mancanza di spirito pubblico, la loro pericolosa propensione a lasciarsi trascinare dall'opinione pubblica e dai sentimenti di massa. Perciò "nulla meglio di un corpo permanente può tenere a freno l'imprudenza della democrazia"¹⁰.

La democrazia quindi, che nel diciottesimo secolo era ancora una forma di governo e non era né un'ideologia né un'indicazione di preferenza di classe, era detestata perché si riteneva che governasse l'opinione pubblica là dove avrebbe dovuto prevalere lo spirito pubblico; il segno di questa perversione era l'unanimità della cittadinanza: perché "Quando gli uomini esercitano la loro ragione freddamente e liberamente su un complesso di questioni diverse, è inevitabile che su alcune di esse abbiano opinioni differenti. Quando sono governati da una passione comune, le loro opinioni, se mai si possono chiamare così, risulteranno tutte eguali"¹¹. Questo testo è assai notevole sotto diversi aspetti. Senza dubbio la sua semplicità è un po' ingannevole, in quanto è dovuto a una contrapposizione "illuministica", e in realtà piuttosto meccanica, di ragione e passione, che non ci illumina molto sul grande tema delle capacità umane, anche se ha l'alto merito pratico di lasciare da parte la facoltà della volontà, il più capzioso e più pericoloso fra i concetti e gli pseudo-concetti moderni¹². Ma questo non ci inte-

⁹ Si veda *The Federalist*, n. 10.

¹⁰ A. HAMILTON in Jonathan ELLIOT, *Debates of State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution, 1861*, voi. I, p. 422.

¹¹ *The Federalist*, n. 50.

¹² Naturalmente questo non significa negare che "will", ossia il concetto di volontà, ricorra spesso nei discorsi e negli scritti dei Padri Fondatori. Ma in confronto alla ragione, alla passione e al potere, la facoltà della volontà ha un ruolo del tutto secondario nel loro pensiero e nella loro terminologia. Hamilton, che sembra aver usato questo termine più spesso degli altri, parlò significativamente di una "volontà permanente" — il che in realtà è una contraddizione in termini — e con questa espressione non intendeva nient'altro che una istituzione "capace di resistere alla corrente popolare" (si veda *Works*, cit., voi. II, p. 415). Ovviamente ciò che cercava era la permanenza, e la parola "will" è usata molto liberamente: poiché nulla è meno permanente né meno adatto a fondare una permanenza della volontà. Leggendo queste frasi accanto alle contemporanee fonti francesi, si osserverà che in circostanze analoghe i francesi facevano appello non a una "volontà permanente", ma alla "volontà unanime" della nazione. E il sorgere di tale unanimità era proprio ciò che gli americani cercavano di evitare.

ressa: nel nostro contesto è di maggiore importanza il fatto che queste considerazioni accennano almeno alla decisiva incompatibilità fra il dominio di una "opinione pubblica" professata all'unanimità e la libertà di opinione: perché la realtà delle cose è che non potrà formarsi nessuna opinione là dove tutte le opinioni siano divenute identiche. Dal momento che nessuno è in grado di formarsi un'opinione propria senza la presenza di una molteplicità di opinioni sostenute da altri, il dominio dell'opinione pubblica mette in pericolo proprio l'opinione di quei pochi che avrebbero il coraggio di non condividerla. Questa è una delle ragioni del negativismo curiosamente sterile di tutte le opinioni che si oppongono a una tirannia acclamata dal popolo. La ragione per cui in queste circostanze la voce dei pochi perde ogni forza e ogni plausibilità non sta soltanto, e neppure forse primariamente, nel potere soverchiante della voce dei molti: l'opinione pubblica, proprio in virtù della sua unanimità, provoca un'opposizione unanime e così uccide ovunque le vere opinioni. Questa è la ragione per cui i Padri Fondatori tendevano a identificare il governo basato sull'opinione pubblica con la tirannia: la democrazia in questo senso era per essi nient'altro che un dispotismo di nuovo conio. Perciò la loro avversione per la democrazia non scaturiva tanto dalla vecchia paura della licenza o delle lotte di fazione quanto dal timore che un governo privo di spirito pubblico e in preda a "passioni" unanimi risultasse anche privo di stabilità.

L'istituzione destinata in origine a difendere il paese dal dominio dell'opinione pubblica, o democrazia, era il senato. Diversamente dal controllo giudiziario, inteso comunemente come "l'unico contributo dell'America alla scienza di governo"¹³, la novità e l'unicità del senato americano sono risultate più difficili da identificare — in parte perché non si era riconosciuto che l'antico nome era un nome improprio (v. p. 229), in parte anche perché una camera alta veniva automaticamente identificata con la Camera dei Lords inglese. Il declino politico della Camera dei Lords nel governo inglese durante l'ultimo secolo, inevitabile risultato della

¹³ W. S. CARPENTE», *op. cit.*, p. 84, attribuisce questa intuizione a Madison.

crescita dell'eguaglianza sociale, dovrebbe dimostrare abbastanza chiaramente che una tale istituzione non avrebbe mai potuto avere un senso in un paese privo di aristocrazia ereditaria o in una repubblica che insisteva sulla "assoluta proibizione di titoli di nobiltà"^m. E in realtà ciò che spinse i fondatori ad aggiungere alla camera bassa, in cui era rappresentata la "molteplicità di interessi", una camera alta interamente destinata a rappresentare l'opinione, sulla quale in ultima analisi "ogni governo è fondato"¹⁵, non fu la semplice imitazione del governo inglese ma la loro intuizione, veramente originale, del ruolo dell'opinione nel governo. Tanto la molteplicità di interessi che la diversità di opinioni erano ritenute fra le principali caratteristiche di un "governo libero": la loro rappresentanza pubblica caratterizzava la repubblica, in quanto distinta dalla democrazia, in cui "un piccolo numero di cittadini [...] riunisce nelle sue mani e amministra il governo in persona". Ma il governo rappresentativo, secondo gli uomini delle rivoluzioni, era molto più che un espediente tecnico per governare popolazioni molto numerose; la limitazione a un piccolo corpo scelto di cittadini doveva servire come grande depuratore tanto dell'interesse che dell'opinione, come difesa "contro la confusione di una moltitudine".

L'interesse e l'opinione sono fenomeni politici interamente diversi. Politicamente gli interessi hanno un peso solo come interessi di gruppo, e per la depurazione di tali interessi di gruppo sembra sufficiente che siano rappresentati in modo tale da salvaguardare il loro carattere parziale in tutte le circostanze, anche nel caso che l'interesse di un gruppo si trovi a essere l'interesse della maggioranza. Le opinioni al contrario non appartengono mai a gruppi ma esclusivamente a singoli individui i quali "esercitano

^m L'unico precedente del senato americano che mi viene in mente sarebbe il Consiglio del Re, la cui funzione tuttavia era di dare consigli, non di esprimere opinioni. Un'istituzione consultiva, d'altra parte, manca del tutto nel governo americano, così come è strutturato nella costituzione. Una prova che il governo ha bisogno di consigli, oltre che di opinioni, si può trovare nei "trust di cervelli" di Roosevelt e di Kennedy.

¹⁵ Per la "molteplicità di interessi" si veda *The Federatisti*, a. 51; per l'importanza dell'"opinione" *ibidem*, n. 49.

la loro ragione freddamente e liberamente": e nessuna moltitudine, fosse pure la maggioranza di una società o un'intera società, sarà mai capace di formare un'opinione. Le opinioni sorgono là dove gli uomini comunicano liberamente fra loro e hanno il diritto di manifestare in pubblico le loro idee; ma queste idee nella loro infinita varietà sembra abbiano anche bisogno di essere depurate e rappresentate, e in origine la funzione peculiare del senato fu appunto quella di essere il "medium" attraverso il quale tutte le idee pubbliche dovevano passare¹⁶. Anche se le opinioni sono formulate da individui e devono restare, per così dire, di loro proprietà, nessun singolo individuo — neppure l'uomo saggio dei filosofi, neppure la ragione ispirata da Dio, comune a tutti gli uomini, dell'Illuminismo — potrà mai essere in grado di affrontare il compito di filtrare le opinioni, di passarle al setaccio di un'intelligenza che sappia separarne ciò che è arbitrario e abusivo, purificandole così fino a farne concezioni pubbliche. Infatti "la ragione dell'uomo, come l'uomo stesso, è timida e cauta quando è lasciata sola e acquista fermezza e fiducia in proporzione al numero con cui si associa"¹⁷. Poiché le opinioni si formano e si verificano in un processo di scambio di opinione contro opinione, le loro differenze possono essere mediate solo passandole attraverso il medium di un consesso di uomini scelti all'uopo; questi uomini, presi uno ad uno, non sono dei saggi, eppure il loro proposito comune è la saggezza — la saggezza compatibile con la fallibilità e la fragilità della mente umana.

Dal punto di vista storico, l'opinione — il suo peso nel campo politico in generale e il suo ruolo nel governo in particolare — fu scoperta proprio con l'avvento e nel corso della rivoluzione. Questo ovviamente non deve sorprenderci. Il fatto che ogni autorità in ultima analisi si basi sull'opinione non viene mai così energicamente dimostrato quanto nel momento in cui, improvvisamente e inaspettatamente, un rifiuto universale di obbedire dà l'avvio a ciò che poi diventerà una rivoluzione. Senza dubbio questo mo-

¹⁶ Questo paragrafo è basato soprattutto su *The Federalist*, n. 10.

¹⁷ *Ibidem*, n. 49.

mento — forse il più drammatico momento della storia — spalanca le porte a demagoghi di ogni sorta e di ogni colore; ma cos'altro dimostra anche la demagogia rivoluzionaria se non la necessità di tutti i regimi, vecchi e nuovi, di "basarsi sull'opinione"? Diversamente dalla ragione umana, il potere umano non è solo "timido e cauto quando è lasciato solo", ma semplicemente non esiste se non può basarsi sugli altri: il re più potente e il meno scrupoloso dei tiranni sono del tutto impotenti se nessuno gli obbedisce, ossia li sostiene con l'obbedienza; perché in politica obbedienza e sostegno sono la stessa cosa. L'opinione fu scoperta sia dalla rivoluzione francese sia da quella americana, ma solo quest'ultima — e questo dimostra ancora una volta l'alto livello della sua creatività politica — seppe come costruire un'istituzione durevole per la formazione di idee e pareri nel pubblico entro la struttura stessa della repubblica. Quale fosse l'alternativa oggi lo sappiamo fin troppo bene dal corso stesso della rivoluzione francese, e di quelle che la seguirono. In tutti questi casi, il caos delle opinioni non rappresentate e non depurate, perché non esisteva alcun medium per filtrarle, si cristallizzò in una quantità di sentimenti conflittuali di massa sotto la pressione dell'emergenza, in attesa dell'"uomo forte" che li plasmasse in una "opinione pubblica" unanime, il che equivaleva a una condanna a morte di tutte le opinioni. Nella realtà di fatto, l'alternativa fu il plebiscito, l'unica istituzione che corrisponda da vicino al dominio sfrenato dell'opinione pubblica: e proprio come l'opinione pubblica è la morte di tutte le opinioni, il plebiscito pone fine al diritto dei cittadini di votare, di scegliere e controllare il loro governo.

Nella sua novità e unicità l'istituzione del senato eguaglia la scoperta del controllo giudiziario, come è rappresentato nell'istituto della Corte suprema. Dal punto di vista teorico, ci resta solo da osservare che in queste due acquisizioni della rivoluzione — un'istituzione duratura per l'opinione e un'istituzione duratura per il giudizio — i Padri Fondatori superarono il loro proprio schema concettuale, che ovviamente era precedente alla rivoluzione: rispondevano così all'allargarsi di quell'orizzonte di esperienze che l'evento stesso aveva aperto ai loro occhi. Infatti i tre concetti car-

dine su cui il pensiero prerivoluzionario del secolo si era imperniato, e che sotto l'aspetto teoretico dominavano ancora il dibattito rivoluzionario, erano il potere, la passione e la ragione: si presupponeva che il potere del governo controllasse la passione degli interessi sociali e fosse a sua volta controllato dalla ragione individuale. In questo schema l'opinione e il giudizio rientrano ovviamente fra le facoltà della ragione: ma il fatto è che queste due facoltà razionali, politicamente importantissime, erano state quasi completamente trascurate tanto dalla tradizione del pensiero politico che da quella del pensiero filosofico. Naturalmente non fu un interesse teoretico o filosofico che rese gli uomini della rivoluzione consapevoli dell'importanza di queste facoltà: forse ricordavano confusamente i gravi colpi che prima Parmenide e poi Platone avevano inferto alla dignità dell'opinione, che da allora è sempre stata intesa come il contrario della verità, ma senza dubbio non cercarono consapevolmente di riaffermare il prestigio e la dignità dell'opinione nella gerarchia delle facoltà razionali dell'uomo. Lo stesso si può dire nei riguardi del giudizio: qui dovremmo riferirci alla filosofia di Kant, piuttosto che agli uomini delle rivoluzioni, se volessimo scoprire qualcosa sul suo carattere essenziale e sull'enorme importanza del suo ruolo nel campo delle faccende umane. Ciò che diede ai Padri Fondatori la possibilità di superare l'angusto schema tradizionale delle loro concezioni generali fu il desiderio impellente di assicurare stabilità alla loro nuova creazione e di consolidare ogni fattore della vita politica in una "istituzione duratura".

Nulla forse dimostra tanto chiaramente che le rivoluzioni fecero emergere le nuove bramosie secolari e terrene dell'età moderna quanto questa universale esigenza di stabilità e di durata, di uno "stato perpetuo" il quale, come i colonizzatori non si stancarono mai di ripetere, doveva essere solido e sicuro per la loro "posterità". Sarebbe un errore scambiare questa esigenza col desiderio borghese, sorto in un tempo successivo, di provvedere al futuro dei propri figli e dei propri nipoti. Ciò che stava alla base di questa esigenza era il desiderio profondamente sentito di rea-

lizzare una Città Eterna sulla terra, a cui si aggiungeva la convinzione che "un Commonwealth ordinato con giustizia potrebbe essere per qualsiasi causa interna altrettanto immortale o longevo quanto il Mondo"¹⁵. E questa convinzione era così non-cristiana, così radicalmente estranea allo spirito religioso di tutto quel lungo periodo che separa la fine dell'antichità dall'inizio dell'età moderna, che dobbiamo risalire fino a Cicerone per trovare qualcosa di simile come importanza e come prospettiva. Infatti la nozione Paolina che "il salario del peccato è la morte" non faceva che riecheggiare per l'individuo ciò che Cicerone aveva enunciato come legge che governa le comunità: *Civitatibus autem mors ipsa poena est, quae videtur a poena singulos v'indicare; debet enim constituta sic esse civitas ut aeterna sit*¹⁶. Dal punto di vista politico, la caratteristica più spiccata dell'era cristiana è stata il capovolgimento di questa antica visione del mondo e dell'uomo, che vede gli uomini mortali muoversi in un mondo immortale o potenzialmente immortale. Per il cristianesimo, gli uomini in possesso di una vita immortale si muovono in un mondo continuamente mutevole, il cui destino ultimo è la morte: e la caratteristica principale dell'età moderna è ch'essa torna ancora una volta all'antichità per trovare un precedente alla sua nuova preoccupazione per il futuro del mondo umano sulla terra. Ovviamente la secolarità del mondo e l'appartenenza dell'uomo a questo mondo in un dato periodo possono meglio misurarsi in base al modo con cui l'ansia per il futuro del mondo prende il sopravvento nelle menti umane sull'ansia per la loro sorte ultima nell'aldilà. Fu dunque un segno della mentalità laica dell'epoca nuova il fatto che persone anche molto religiose non solo cominciarono a desiderare un governo che li lasciasse liberi di provvedere alla salvezza della loro anima, ma sognarono di "costituire un governo [•••] più consono alla dignità della natura umana [...] e trasmettere tale governo alla loro posterità con i mezzi per conservarlo e difenderlo per sempre"²⁰. Questa in ogni caso fu la motivazione più profonda che John

¹⁵ J. HARRINGTON, *Oceana*, Heidelberg 1924, pp. 185-86.

¹⁶ In *De Re Publica*, III, 23.

²⁰ John ADAMS, *Dissertation on Canon and Feudal Law*, in *Works*, voi. III.

Adams attribuì ai puritani; e aveva probabilmente ragione, in quanto i puritani non erano più semplici pellegrini sulla terra, ma "Pilgrim Fathers" — i Padri Pellegrini fondatori di colonie, che riponevano il loro impegno e le loro speranze non nell'aldilà ma in questo mondo di uomini mortali.

Ciò che era vero per il pensiero politico prerivoluzionario e per i fondatori delle colonie divenne ancor più vero per le rivoluzioni e per i Padri Fondatori. Fu la moderna "preoccupazione per lo stato perpetuo", così evidente negli scritti di Harrington²¹, che indusse Adams a chiamare "divina" la nuova scienza politica che trattava di "istituzioni che durano per molte generazioni"; e fu nel detto di Robespierre "La morte è l'inizio dell'immortalità" che l'importanza tutta moderna attribuita alla politica ed evidenziatasi nelle rivoluzioni trovò la sua definizione più lapidaria e più grandiosa. A un livello meno esaltato, ma certamente non meno significativo, vediamo questa esigenza di durata e stabilità correre come un filo rosso per tutti i dibattiti costituzionali, con Hamilton e Jefferson ai due poli opposti e tuttavia correlati: Hamilton con la sua convinzione che la costituzione "deve necessariamente essere permanente e non si può tener conto dei possibili cambiamenti delle cose"²² e Jefferson, pur non meno ansioso di gettare "solide basi per una repubblica libera, duratura e bene amministrata", tuttavia fermamente convinto che "nulla è immutabile se non gli intrinseci e inalienabili diritti dell'uomo" perché questi diritti non sono opera dell'uomo ma del suo Creatore²³. Così l'intera polemica sulla distribuzione e l'equilibrio dei poteri, problema centrale dei dibattiti costituzionali, veniva ancora, almeno in parte, condotta sui vecchi schemi di una forma di governo mista, che, combinando gli elementi monarchici, quelli ari-

²¹ Devo all'importante studio di Zera FINK, *The Classical Republicans*, Evanston 1945, le osservazioni sul ruolo che la preoccupazione per la durata dello stato ebbe nel pensiero politico del diciassettesimo secolo. L'importanza dello studio di Zera Fink sta nel fatto che mostra come questa preoccupazione trascendesse l'interesse per la semplice stabilità, il che si può spiegare in base alle lotte religiose e alle guerre civili del secolo.

²² In J. ELLIOT, *op. cit.*, voi. II, p. 364.

²³ Si veda *The Complete Jefferson*, a cura di Padover, Modern Library edition, New York 1943, p. 295 ss.

stocratici e quelli democratici in una stessa struttura politica fosse in grado di arrestare il ciclo dell'eterno mutamento, l'ascesa e la caduta degli imperi, fondando una città immortale.

Sia l'opinione popolare sia quella degli studiosi concordano nel riconoscere che i due organi istituzionali assolutamente nuovi della repubblica americana, il senato e la corte suprema, rappresentano i fattori più "conservatori" dello stato: e senza dubbio hanno ragione. C'è solo da domandarsi se ciò che favoriva la stabilità e rispondeva così bene al desiderio moderno di durata fosse anche sufficiente a conservare lo spirito manifestatosi durante la rivoluzione stessa. Ovviamente le cose non stavano così.

2

L'incapacità del pensiero post-rivoluzionario di conservare lo spirito rivoluzionario e comprenderlo concettualmente fu prece-
duta dall'incapacità della rivoluzione di offrire a quello spirito un'istituzione duratura. La rivoluzione, a meno di non finire nel disastro e nel terrore, doveva finire con la proclamazione di una repubblica che, secondo gli uomini delle rivoluzioni, era "l'unica forma di governo che non sia eternamente in conflitto, aperto o latente, con i diritti dell'umanità"²⁴. Ma in questa repubblica, come ormai è risultato, non era rimasto nessuno spazio per esercitare proprio quelle qualità che erano servite a istituirla. E questa chiaramente non era una mera negligenza, come se quelli che avevano saputo così bene provvedere al potere della comunità e alle libertà dei suoi cittadini, al giudizio e all'opinione, agli interessi e ai diritti, si fossero semplicemente dimenticati di ciò che in realtà avevano a cuore più di qualsiasi altra cosa, ossia le potenzialità dell'azione e l'orgoglioso privilegio di essere gli iniziatori di qualcosa di interamente nuovo. Senza dubbio non avevano la precisa volontà di negare questo privilegio ai loro successori: ma certo non potevano desiderare di rinnegare la propria opera, anche se

²⁴ Così Jefferson in una lettera a William Hunter dell'I 1 marzo 1790.

Jefferson, il quale più di ogni altro si trovò ad affrontare lo spinoso problema, arrivò quasi a questo estremo. Il problema era semplicissimo e, posto in termini logici, sembrava insolubile: se la fondazione era lo scopo e il fine della rivoluzione, allora lo spirito rivoluzionario non era più semplicemente lo spirito con cui si incomincia qualcosa di nuovo, ma lo spirito con cui si avvia qualcosa di permanente e duraturo. E una istituzione stabile, che incarnasse questo spirito e lo incoraggiasse a nuove imprese, avrebbe alimentato in sé i germi della propria rovina. Purtroppo la conseguenza di tutto questo, a quanto pare, è che nulla minaccia più pericolosamente e più acutamente le conquiste stesse di una rivoluzione quanto lo spirito che le ha realizzate. Forse proprio la libertà, nel suo senso più nobile, come libertà di agire, è il prezzo da pagare per la fondazione? Questo dubbio tremendo, ossia che il principio della libertà pubblica e della felicità pubblica, senza il quale nessuna rivoluzione sarebbe mai avvenuta, restasse privilegio della generazione dei fondatori, non solo ha dato origine alle disperate e sconcertanti teorie di Robespierre, già in precedenza da noi menzionate, sulla distinzione fra governo rivoluzionario e governo costituzionale, ma ha anche ossessionato da allora tutto il pensiero rivoluzionario.

Sulla scena americana nessuno più di Jefferson ha visto questa falla apparentemente inevitabile nella struttura della repubblica con chiarezza e appassionata preoccupazione. Il suo occasionale e talvolta violento antagonismo verso la costituzione, e in particolare verso quelli che "guardano alle costituzioni con reverenziale ipocrisia e le considerano come l'Arca dell'Alleanza, troppo sacre per toccarle"²⁵, era motivato da un sentimento di sdegno per l'ingiustizia del fatto che solo la sua generazione dovesse avere il potere "di ricominciare il mondo da capo"; per lui, come per Paine, era semplice "vanità e presunzione [voler governare] dalla tomba"; ed era inoltre "la più ridicola e insolente di tutte le tirannie"²⁶. Quando disse: "Finora noi non abbiamo perfezionato a tal

²⁵ In una lettera a Samuel Kercheval del 12 luglio 1816.

²⁶ Le due citazioni da Paine sono tratte rispettivamente da *Common Sense* e da *Rights of Man*.

punto le nostre costituzioni da osare renderle immutabili", subito aggiunse, evidentemente per paura di una tale possibile perfezione: "Possono mai essere rese immutabili? Io penso di no"; infatti, in conclusione, "Nulla è immutabile se non gli intrinseci e inalienabili diritti dell'uomo", fra i quali annoverava il diritto di ribellione e di rivoluzione²¹. Quando si trovava a Parigi e gli giunse la notizia della ribellione di Shay nel Massachusetts, non ne fu per nulla allarmato, anche se ammise che i motivi dei ribelli erano "fondati sull'ignoranza", anzi la salutò con entusiasmo: "Voglia Iddio che non si resti mai vent'anni senza una ribellione del genere". Il solo fatto che i cittadini di loro iniziativa avessero incominciato a sollevarsi e ad agire era sufficiente ai suoi occhi, a prescindere che avessero ragione o torto. Perché "l'albero della libertà deve essere irrorato, di tanto in tanto, col sangue dei patrioti e dei tiranni. È il suo concime naturale"²¹.

Queste ultime frasi, scritte due anni prima dello scoppio della rivoluzione francese e, in questa forma, veramente uniche e senza analogie negli scritti posteriori di Jefferson²⁹, ci possono fornire una chiave per decifrare il sofisma che era destinato a confondere tutta la concezione dell'azione nel pensiero degli uomini delle rivoluzioni. Era insito nella natura delle loro esperienze considerare il fenomeno dell'azione esclusivamente nelle due immagini del rovesciare e ricostruire. Sebbene avessero conosciuto la libertà e la felicità pubbliche, in sogno o nella realtà, già prima della rivoluzione, l'impatto dell'esperienza rivoluzionaria aveva annullato ogni nozione di una libertà che non fosse preceduta da una liberazione e non traesse il suo pathos da un atto di liberazione. Nello stesso

²⁷ Nella famosa lettera del 5 giugno 1824 al maggiore John Cartwright.

²⁸ Queste parole, così frequentemente citate, si trovano in una lettera da Parigi del 13 novembre 1787 al colonnello William Stephens Smith.

²⁹ Negli anni successivi, specialmente dopo che aveva adottato il sistema delle circoscrizioni come "l'articolo più vicino al mio cuore", Jefferson era molto più propenso a parlare della "spaventosa necessità" dell'insurrezione (si veda specialmente la sua lettera a Samuel Kercheval del 5 settembre 1816). Attribuire questo spostamento di accento — perché in fondo non è che questo — a un cambiamento di mentalità in un uomo molto più vecchio mi sembra ingiustificato, se si pensa che Jefferson considerava il suo sistema delle circoscrizioni come l'unica possibile alternativa a quella che altrimenti sarebbe stata una necessità, per quanto spaventosa.

tempo,, e nella misura in cui essi avevano una nozione positiva della libertà, che trascendeva l'idea di una riuscita liberazione dai tiranni e dalla necessità, questa nozione si identificava con l'atto di fondazione, ossia con la redazione di una costituzione. Jefferson perciò, dopo aver appreso questa lezione dalle catastrofi della rivoluzione francese, in cui la violenza della liberazione aveva frustrato ogni tentativo di fondare uno spazio sicuro per la libertà, si allontanò dalla sua primitiva posizione, in cui aveva identificato l'azione con la ribellione e la distruzione, per passare a identificare l'azione con la fondazione e la costruzione di una struttura del tutto nuova. Così egli propose di munire la costituzione stessa di una clausola "per una revisione a periodi determinati", che a grandi linee dovevano corrispondere al succedersi delle generazioni. La giustificazione da lui addotta, ossia che ogni nuova generazione aveva "il diritto di scegliersi la forma di governo che ritiene più propizia alla propria felicità", suona un po' troppo fantastica per esser presa sul serio — soprattutto se si considerano i tassi di mortalità di allora, secondo i quali ci sarebbe stata una "maggioranza nuova" ogni diciannove anni. Inoltre è piuttosto inverosimile che proprio Jefferson, fra tutti i fondatori, fosse disposto a concedere alle nuove generazioni il diritto di scegliersi forme di governo non repubblicane. Ciò che predominava nel suo pensiero non era la prospettiva di veri mutamenti di forma di governo, e neppure di una clausola costituzionale destinata a trasmettere la costituzione "con revisioni periodiche, di generazione in generazione, fino alla fine dei tempi"; era piuttosto il tentativo alquanto goffo di assicurare a ogni generazione "il diritto di nominare dei delegati a una convenzione", di trovare spazi e mezzi perché le opinioni di tutti i cittadini fossero "onestamente, pienamente e pacificamente espresse, discusse e decise dal buon senso collettivo della società"³⁰. In altre parole, ciò a cui egli voleva provvedere era l'esatta ripetizione dell'intero processo di azione che aveva accompagnato il corso della rivoluzione; e mentre nei primi scritti vedeva questa azione

³⁰ In questo paragrafo e nel successivo cito ancora dalla lettera di Jefferson a Samuel Kercheval del 12 luglio 1816.

soprattutto in termini di liberazione, in termini della violenza che aveva preceduto e seguito la Dichiarazione d'indipendenza, più tardi concentrò il suo interesse sulla redazione della costituzione e l'instaurazione di un nuovo governo, ossia quelle attività che in se stesse costruivano lo spazio della libertà.

Senza dubbio soltanto una grande perplessità e il timore di una reale calamità possono spiegare perché Jefferson — così consapevole del proprio buon senso e così famoso per la sua mentalità pratica — abbia proposto questi schemi di rivoluzioni ricorrenti. Anche nella loro forma meno radicale, raccomandata come rimedio contro "il ciclo senza fine di oppressione, ribellione, riforma", questi schemi o avrebbero scardinato periodicamente l'intera compagine politica o, più probabilmente, avrebbero degradato l'atto di fondazione a una semplice routine, nel qual caso si sarebbe perduta persino la memoria di ciò ch'egli più ardentemente desiderava salvare "fino alla fine dei tempi, se qualcosa di umano può durare così a lungo". Ma la ragione per cui Jefferson, per tutta la sua lunga vita, si lasciò affascinare da tali miraggi impraticabili era ch'egli sapeva, sia pure oscuramente, che la rivoluzione, mentre aveva dato la libertà al popolo, non era riuscita a creare uno spazio in cui questa libertà potesse essere esercitata. Solo i rappresentanti dei cittadini, non i cittadini stessi, avevano la possibilità di impegnarsi in quelle attività di "esprimere, discutere, decidere" che, in senso positivo, sono le attività della libertà. E poiché i governi degli stati e il governo federale, i più splendidi risultati della rivoluzione, col semplice peso delle attività di loro competenza erano destinati a oscurare come importanza politica le *townships* e le loro sale assembleari — finché anche ciò che Emerson considerava ancora "l'unità della repubblica" e "la scuola del popolo" nel campo politico finì per inaridire³¹ — si potrebbe giungere addirittura alla conclusione che nella repubblica degli Stati Uniti vi fu ancor meno possibilità di esercitare la libertà pubblica e di godere della felicità pubblica di quanta non ce ne fosse stata nelle colonie dell'America britannica. Lewis Mumford ha osser-

³¹ Si veda il *Journal* di EMERSON, 1853.

vato come i fondatori non abbiano mai capito l'importanza politica della *township* e come l'incapacità di incorporarla o nella costituzione federale o nelle costituzioni dei singoli stati fosse stato "uno dei più tragici errori del periodo post-rivoluzionario". Solo Jefferson, tra i fondatori, ebbe una chiara premonizione di questa tragedia, perché il suo maggiore timore fu effettivamente che "l'astratto sistema politico della democrazia mancasse di organi concreti"³².

L'incapacità dei fondatori di incorporare nella costituzione la *township* e le assemblee dei cittadini, o piuttosto la loro incapacità di trovare mezzi e spazi per trasformarli nel caso di situazioni radicalmente mutate, era abbastanza comprensibile. La loro attenzione si concentrava soprattutto sul più spinoso dei loro problemi immediati, quello della rappresentanza, in misura tale che arrivarono a definire le repubbliche, in quanto distinte dalle democrazie, in termini di governo rappresentativo. Ovviamente la democrazia diretta non poteva funzionare, anche semplicemente perché "la sala non potrebbe contenere tutti" (come John Selden, più di cent'anni prima, aveva presentato la causa principale della creazione del parlamento). Questi erano infatti i termini in cui il principio della rappresentanza era ancora discusso a Filadelfia: la rappresentanza era intesa come semplice surrogato dell'azione politica diretta da parte dei cittadini stessi e si supposeva che i rappresentanti da loro eletti operassero in accordo con le istruzioni ricevute dai loro elettori e non trattassero gli affari pubblici secondo le proprie opinioni, formatesi eventualmente nel processo³³. Tuttavia i fonda-

³² Si veda Lewis MUMFORD, *The City in History*, p. 332 (trad. it. cit., p. 418). {Così Mumford definisce la *township*: "[...] le città del New England idearono un nuovo elemento che non è mai stato apprezzato o imitato secondo i suoi meriti: il territorio urbano, o *township*. La *township* è un'organizzazione politica che comprende un gruppo di città, villaggi e borgate, insieme con l'aperta campagna che li circonda: svolge le funzioni del governo locale, per esempio l'istituzione di nuove scuole e la manutenzione delle strade, respingendo la divisione tradizionale tra città e campagna".}

³³ William S. CARPENTER, *op. cit.*, pp. 43-47, rileva la divergenza fra le teorie inglesi e quelle coloniali del tempo a proposito della rappresentanza. In Inghilterra, con Algernon Sidney e Burke, "andava affermandosi l'idea ch? dopo che i rappresentanti fossero stati eletti e avessero occupato i loro seggi alla Camera dei comuni, non dovevano più dipendere da quelli che rappresentavano". In America

tori, in quanto distinti dai rappresentanti eletti nel periodo coloniale, dovettero essere i primi a riconoscere quanto questa teoria fosse lontana dalla realtà. "Per quanto riguarda i sentimenti dei cittadini", James Wilson, al tempo della convenzione, "riteneva difficile sapere quali precisamente essi siano" e Madison sapeva bene che "nessun membro della convenzione saprebbe dire quali erano le opinioni dei suoi elettori in quel tempo: e ancor meno potrebbe dire che cosa avrebbero pensato se fossero stati in possesso delle informazioni e dei lumi posseduti dai membri" della convenzione stessa³⁴. Perciò poterono ascoltare con approvazione, anche se forse non senza qualche apprensione, la nuova e pericolosa dottrina proposta da Benjamin Rush, il quale sosteneva che, benché "tutto il potere derivi dal popolo, esso lo possiede solo nei giorni delle elezioni. Dopo di ciò diventa proprietà di quelli che lo governano"³⁵.

Queste poche citazioni possono dimostrare, in poche parole, che l'intera questione della rappresentanza, uno dei problemi cruciali e più spinosi della politica moderna sin dalle rivoluzioni, implica in realtà nientemeno che una decisione sulla dignità stessa della sfera politica, L'alternativa tradizionale fra la rappresentanza come semplice sostituto dell'azione diretta del popolo e la rappresentanza come governo, controllato dal popolo, dei rappresentanti dei cittadini sul popolo stesso costituisce uno di quei

al contrario "il diritto dei cittadini di dare istruzioni ai loro rappresentanti [era] una caratteristica specifica della teoria coloniale sulla rappresentanza". A suffragare questa tesi Carpenter cita da una fonte contemporanea della Pennsylvania: "Il diritto di dare istruzioni è un diritto degli elettori e solo di essi, sicché i rappresentanti sono tenuti a considerarle come ordini dei loro padroni e non hanno la libertà di osservarle o respingerle a seconda che lo ritengano opportuno".

³⁴ Citato da W. S. CARPENTER, *op. cit.*, pp. 93-94. I rappresentanti di oggi, naturalmente, non trovano certo più facile leggere nelle menti e nei sentimenti di coloro che rappresentano. "L'uomo politico stesso non sa mai che cosa i suoi elettori vogliono che faccia. Non può continuare a fare i sondaggi che sarebbero necessari per scoprire che cosa vogliono che faccia il governo". E dubita anche grandemente che esistano davvero i desideri degli elettori. Infatti, "in realtà egli si aspetta il successo elettorale promettendo di soddisfare desideri che egli stesso ha creato". Si veda C. W. CASSINELLI, *The Politics of Freedom: An Analysis of the Modern Democratic State*, Seattle 1961, pp. 41 e 45-46.

³⁵ Si veda W. S. CARPENTER, *op. cit.*, p. 103.

dilemmi che non consentono soluzione. Se i rappresentanti eletti sono legati dalle istruzioni ricevute al punto da riunirsi solo per tradurre in atto la volontà dei loro elettori, possono ancora scegliere se considerarsi fattorini in abiti da cerimonia o esperti pagati come specialisti per rappresentare, al pari degli avvocati, gli interessi dei loro clienti. Ma in entrambi i casi si presume, naturalmente, che gli interessi dell'elettorato siano più impellenti e importanti di quelli dei suoi rappresentanti: i quali sono gli agenti pagati di persone che, per qualsiasi ragione, non possono o non vogliono occuparsi degli affari pubblici. Se al contrario si intende che i rappresentanti abbiano, per un periodo limitato, il compito di governare coloro che li hanno eletti — con la rotazione delle cariche non può esistere, naturalmente, un governo rappresentativo in senso stretto — la rappresentanza significa che gli elettori rinunciano al loro potere, anche se volontariamente, e che il vecchio adagio "Tutto il potere risiede nel popolo" è vero solo per il giorno delle elezioni. Nel primo caso il governo degenera in semplice amministrazione, lo spazio pubblico scompare: non v'è più spazio né per vedere ed essere visto in azione — lo *spectemur agendo* di John Adams — né per discutere e decidere — l'orgoglio di Jefferson di essere "partecipe del governo": gli affari politici sono quelli destinati per necessità a essere decisi da esperti, ma non sono aperti alle opinioni e a una vera scelta: perciò non c'è alcun bisogno di quel "corpo scelto di cittadini" di Madison il quale dovrebbe filtrare e decantare le opinioni in opinioni pubbliche. Nel secondo caso, che è molto più vicino alla realtà, si riafferma invece la vecchia distinzione fra governante e governati che la rivoluzione aveva cercato di abolire con l'instaurazione della repubblica: ancora una volta i cittadini non sono ammessi sulla scena pubblica, ancora una volta gli affari di governo sono divenuti privilegio di pochi, che soli possono "esercitare le [loro] virtuose disposizioni" (come Jefferson chiamava ancora le capacità politiche degli uomini). Il risultato è che i cittadini devono o sprofondare in "letargo, prodromo di morte della libertà pubblica", oppure "conservare lo spirito di resi-

stenza" a qualunque governo abbiano eletto, poiché l'unico potere che conservano è "il potere estremo della rivoluzione"³⁶.

A questi mali non v'era rimedio, dal momento che la rotazione delle cariche, così altamente apprezzata e così accuratamente elaborata dai fondatori, non poteva far molto di più che impedire ai pochi detentori del governo di costituirsi in gruppo separato con propri interessi acquisiti. La rotazione non poteva mai offrire a tutti, o almeno a una porzione considerevole della popolazione, la possibilità di divenire temporaneamente "partecipi del governo". Se questo male si fosse limitato al popolo nel suo complesso, sarebbe già stata una cosa abbastanza spiacevole, dato che tutta la distinzione fra governo repubblicano e governo monarchico o aristocratico si impernava sul diritto di eguale ammissione all'arango pubblico, politico; e tuttavia c'è da sospettare che i fondatori si sarebbero facilmente consolati pensando che la rivoluzione aveva aperto il campo della politica almeno a quelli che avevano una forte inclinazione per la "virtuosa disposizione" e una passione di eccellere abbastanza ardente da spingerli a imbarcarsi nella pericolosa e rischiosa avventura della carriera politica. Jefferson tuttavia non si lasciò consolare. Egli temeva un "dispotismo elettivo" allo stesso modo e forse ancor più della tirannide contro cui si erano sollevati: "Se un giorno [i nostri concittadini] si disinteresseranno dei pubblici affari, voi e io, e il Congresso e le Assemblies, i Giudici e i Governatori, tutti diventeremo dei lupi"³⁷.

³⁶ Questa ovviamente è l'opinione di Jefferson sull'argomento, opinione ch'egli esprime soprattutto nelle lettere. Si veda specialmente la lettera del 13 novembre 1787 già menzionata a W. S. Smith. A proposito dell'"esercizio delle virtuose disposizioni" e dei "sentimenti morali" egli scrive cose molto interessanti in una precedente lettera a Robert Skipwith del 3 agosto 1771. È per lui anzitutto un esercizio d'immaginazione, per cui i suoi grandi maestri in questi esercizi sono i poeti piuttosto che gli storici, dato che "l'assassinio fittizio di Duncan per mano di Macbeth in Shakespeare" suscita in noi "un orrore per l'atto criminoso non meno intenso dell'assassinio reale di Enrico IV". Attraverso i poeti "il campo dell'immaginazione umana si apre davanti a noi": un campo che, se limitato alla vita reale, conterebbe troppo pochi eventi e atti memorabili: le "lezioni della storia sarebbero troppo poco frequenti"; in ogni caso, "un vivo e durevole senso di pietà filiale è più efficacemente impresso nella mente di un figlio o di una figlia dalla lettura di *Re Lear* che da tutti gli aridi volumi di etica e di religione che siano mai stati scritti".

* In una lettera al colonnello Edward Carrington del 16 gennaio 1787.

E mentre è vero che gli sviluppi storici negli Stati Uniti non hanno certamente confermato questa paura, è anche vero che questo è dovuto esclusivamente alla "scienza politica" dei fondatori, che istituirono un governo in cui la divisione dei poteri attraverso verifiche e giochi di equilibrio potè imporre il proprio controllo. Ciò che alla fine salvò gli Stati Uniti dai pericoli che Jefferson temeva fu il meccanismo di governo: ma questo meccanismo non potè salvare il popolo dal letargo e dal disinteresse per gli affari pubblici, dal momento che la Costituzione stessa apriva uno spazio pubblico solo ai rappresentanti dei cittadini e non ai cittadini stessi.

Può sembrare strano che solo Jefferson, fra gli uomini della rivoluzione americana, si sia rivolto l'ovvia domanda di come conservare lo spirito rivoluzionario, una volta che la rivoluzione fosse terminata: ma la spiegazione di questa mancanza di consapevolezza non sta nel fatto ch'essi stessi non erano dei rivoluzionari. Al contrario, il guaio era ch'essi consideravano questo spirito come un possesso sicuro, perché era stato formato e nutrito durante tutto il periodo coloniale. E poiché inoltre i cittadini restavano tranquillamente in possesso delle istituzioni che erano state il terreno di coltura della rivoluzione, non potevano rendersi conto della fatale carenza della Costituzione, che aveva mancato di incorporare e debitamente costituire, o fondare di nuovo, le fonti originali del loro potere e della loro felicità pubblica. Proprio a causa dell'enorme peso della Costituzione, e delle esperienze accumulate durante la fondazione di un nuovo stato, l'incapacità di incorporare le *townships* e le assemblee dei cittadini, fonti originarie di ogni attività politica nel paese, suonò la condanna a morte per esse. Per quanto possa apparire paradossale, fu proprio sotto l'impatto della rivoluzione che lo spirito rivoluzionario in America cominciò a inaridirsi: fu proprio la Costituzione, la più grande conquista del popolo americano, che infine lo privò del suo più superbo possesso.

Per arrivare a una più precisa comprensione di questi argomenti, e anche per valutare al suo giusto livello la straordinaria saggezza delle dimenticate proposte di Jefferson, dobbiamo rivolgere ancora una volta la nostra attenzione al corso della rivoluzio-

ne francese, dove si verificò esattamente il caso opposto. Quella che per il popolo americano era stata un'esperienza prerivoluzionaria, e perciò sembrava non aver bisogno di riconoscimento e di fondazione formale, fu in Francia il risultato inatteso, e in gran parte spontaneo, della rivoluzione stessa. Le famose quarantotto sezioni della Comune parigina ebbero origine dalla mancanza di corpi popolari debitamente costituiti, destinati a eleggere rappresentanti e mandare delegati all'Assemblea nazionale. Queste sezioni tuttavia si costituirono immediatamente in corpi autonomi: e non elessero nel loro seno dei delegati all'Assemblea nazionale, ma formarono il consiglio municipale rivoluzionario, la Comune di Parigi, che avrebbe svolto un ruolo così decisivo nel corso della rivoluzione. Inoltre, a fianco di questi corpi municipali, e al di fuori della loro influenza, troviamo un gran numero di società e di club spontaneamente formatisi — le *sociétés populaires* — la cui origine non si può in nessun modo far risalire al compito della rappresentanza, ossia dell'invio di delegati debitamente accreditati all'Assemblea nazionale, ma il cui solo scopo era, per dirla con le parole di Robespierre, "di istruire e illuminare i loro concittadini sui veri principi della costituzione e di diffondere una luce senza la quale la costituzione non potrà sopravvivere", perché la sopravvivenza della costituzione dipendeva "dallo spirito pubblico", il quale a sua volta esisteva solo in "assemblee in cui i cittadini [potessero] occuparsi in comune di questi [pubblici] affari, dei più gelosi interessi della loro patria". Per Robespierre, che nel settembre del 1791 parlò davanti all'Assemblea nazionale per impedire ai delegati di annullare il potere pubblico dei club e delle società, questo spirito pubblico si identificava con lo spirito rivoluzionario. L'Assemblea infatti affermava che la rivoluzione era giunta al termine, che le società partorite dalla rivoluzione non erano più necessarie, che "era tempo di spezzare quello strumento che aveva servito così bene". Non che Robespierre volesse confutare questa affermazione, anche se aggiungeva di non capire poi del tutto che cosa l'Assemblea volesse intendere con essa: se infatti erano convinti, come lo era lui stesso, che il fine della rivoluzione era "la conquista e la conservazione della

libertà", allora, egli insisteva, i club e le società erano le uniche sedi nel paese in cui questa libertà potesse effettivamente mostrarsi ed essere esercitata dai cittadini. Perciò essi erano i veri "pilastri della costituzione", non solo perché dal loro seno era uscito "un enorme numero di uomini che un giorno ci sostituiranno", ma anche per il fatto che costituivano le vere e proprie "fondamenta della libertà": chiunque volesse interferire con le loro riunioni si rendeva colpevole di "attaccare la libertà" e fra i crimini contro la rivoluzione "il più grave era la persecuzione delle società"³⁸. Tuttavia, appena Robespierre salì al potere e divenne il capo politico del nuovo governo rivoluzionario — il che avvenne nell'estate del 1793, e non pochi mesi, ma poche settimane dopo aver pronunciato alcuni dei commenti che ho appena citato — capovolse completamente la sua posizione. Ora era lui che combatteva incessantemente contro ciò che amava chiamare "le cosiddette società popolari" e invocava contro di esse "la grande Società popolare di tutto il popolo francese", uno e indivisibile. Quest'ultimo, ahimè, diversamente dalle piccole società popolari di artigiani o di vicini di casa, non avrebbe mai potuto essere convocato in un solo posto, dal momento che "nessuna sala avrebbe potuto contenerlo"; poteva esistere solo sotto forma di rappresentanza, in una camera dei deputati i quali presumibilmente avrebbero tenuto nelle loro mani il potere accentrato, indivisibile della nazione francese³⁹. L'unica eccezione ch'egli ora fosse disposto a fare era a favore dei giacobini, e questo non solo perché il loro club apparteneva al suo partito, ma, cosa ancor più importante, perché non era mai stato un club o una società "popolare": si era sviluppato nel 1789 dall'assemblea originale degli Stati generali e da allora era stato un club di deputati.

Il fatto che questo conflitto fra governo e popolo, fra quelli S che detenevano il potere e quelli che li avevano aiutati a rag-

³⁸ Cito dal rapporto di Robespierre all'Assemblea sui diritti delle società e dei club, 29 settembre 1791 (in *Oeuvres*, a cura di Lefebvre, Soboul ecc., Parigi 1950, voi. VII, n. 361); per l'anno 1793 cito da Albert SOBLOUL, *Robespierre und die Volksgesellschaften*, in *Maximilien Robespierre, Beiträge zu seinem 200. Geburtstag*, a cura di Walter MARKOV, Berlino 1958.

³⁹ Si veda A. SOBLOUL, *op. cit.*

giungerlo, fra i rappresentanti e i rappresentati si fosse infine trasformato nell'antico conflitto fra governanti e governati e fosse essenzialmente una lotta per il potere, è abbastanza vero e abbastanza ovvio da non richiedere ulteriori dimostrazioni. Robespierre stesso, prima di diventare capo del governo, usava denunciare "la cospirazione dei deputati del popolo contro il popolo" e la "indipendenza dei suoi rappresentanti" da quelli ch'essi rappresentavano, il che egli equiparava all'oppressione⁴⁰. Tali accuse senza dubbio sorgevano del tutto naturalmente nella mente dei discepoli di Rousseau, che tanto per cominciare non credevano nella rappresentanza: "un popolo che è rappresentato non è libero, perché la volontà non può essere rappresentata"⁴¹; ma poiché le dottrine di Rousseau richiedono *l'union sacrée*, l'eliminazione di tutte le differenze e distinzioni, ivi compresa la differenza fra popolo e governo, l'argomento teoricamente potrebbe essere usato anche in senso inverso. E quando Robespierre cambiò rotta e si scagliò contro le società, avrebbe potuto egualmente richiamarsi a Rousseau e avrebbe potuto dire con Couthon che, finché esistevano le società, "non poteva esservi opinione unificata"⁴². In realtà Robespierre non aveva bisogno di grandi teorie, ma solo di una valutazione realistica del corso della rivoluzione per giungere alla conclusione che l'Assemblea aveva avuto ben poca parte negli eventi rivoluzionari più significativi e che il governo rivoluzionario era vissuto sotto la pressione delle sezioni e delle società parigine in misura tale che nessun governo e nessuna forma di governo avrebbe potuto resistervi. Uno sguardo al gran numero di petizioni e di appelli di quegli anni (che ora sono stati pubblicati per la prima volta)⁴³ basterà certamente a illustrare quale fosse la situazione del governo rivo-

* Citato dall'IP numero di "Le Défenseur de la Constitution", 1792. Si veda in *Oeuvres complètes*, a cura di G. Laurent, Parigi 1939, voi. IV, p. 328.

⁴⁰ L'espressione è di Ledere, citata in Albert SOBOUL, *An den Ursprungen der Völkdemokratie: Politische Aspekte der Sansculottendemokratie irti Jahre II*, in *Beiträge zum neuen Geschichtsbild: Festschrift für Alfred Meusel*, Berlino 1956.

⁴¹ Citato da A. SOBOUL, *Robespierre und die Volksgesellschaften*, cit.

⁴² *Die Sansculotten von Paris: Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793-1794*, a cura di Walter MAKKOV e Albert SOBOUL, Berlino Est 1957. L'edizione è bilingue. In ciò che segue cito soprattutto dai nn. 19, 28, 29, 31.

azionario. Ai membri del governo si imponeva di ricordare che f "solo i poveri li avevano aiutati" e che i poveri ora volevano "in- cominciare a raccogliere i frutti" delle loro fatiche; che era "sempre colpa del legislatore" se "la carne del povero mostrava il colore del bisogno e della miseria" e la sua anima "andava in giro senza energia e senza virtù"; che era ormai tempo di dimostrare ai cittadini come la costituzione "li avrebbe resi realmente felici, perché non basta dir loro che la loro felicità si avvicina". Insomma i cittadini, organizzati al di fuori dell'Assemblea nazionale nelle loro proprie società politiche, informavano i loro rappresentanti che "la repubblica deve assicurare a ogni individuo i mezzi di sussistenza" e che il compito primario dei legislatori era quello di fare leggi adatte a eliminare la miseria.

V'è tuttavia un altro aspetto di questa questione, e Robespierre non aveva torto quando salutava nelle società la prima manifestazione di libertà e di spirito pubblico. Accanto a queste violente richieste di una "felicità" che in realtà è un requisito indispensabile della libertà, ma purtroppo non può essere prodotta da nessuna azione politica, troviamo uno spirito del tutto diverso e delle definizioni del tutto diverse dei compiti delle società. Nello statuto di una delle sezioni di Parigi si legge per esempio come i cittadini si organizzavano in società, con presidente e vicepresidente, quattro segretari, otto censori, un tesoriere e un archivist; con riunioni regolari, tre ogni dieci giorni; con rotazione di carica, una volta al mese per il presidente; e come definivano il compito principale della società: "La società si occuperà di tutto quello che riguarda la libertà, l'eguaglianza, l'unità, l'indivisibilità della repubblica; [i suoi membri] si illumineranno e soprattutto si informeranno vicendevolmente del rispetto dovuto alle leggi e ai decreti che vengono promulgati"; come intendevano mantenere l'ordine durante le discussioni: se un oratore si dilunga in digressioni oppure diventa noioso, l'assemblea si alza in piedi. In un'altra sezione troviamo un discorso "sullo sviluppo dei principi repubblicani che dovrebbero animare le società popolari", pronunciato da uno dei cittadini e stampato per ordine dei membri. Vi-erano società che inserivano nel loro statuto una esplicita proibizione "di

interferire nei lavori dell'Assemblea generale o cercare di influenzarla"; naturalmente queste società consideravano loro compito principale, se non il solo, discutere tutte le questioni che riguardavano gli affari pubblici, parlarne e scambiare opinioni, senza necessariamente arrivare a proposte, petizioni, appelli e simili. Non sembra accidentale il fatto che proprio da una di queste società che avevano rinunciato a esercitare una pressione diretta sull'Assemblea ci venga il più eloquente e più commosso elogio dell'istituzione in quanto tale: "Cittadini, la parola 'società popolare' è divenuta una parola sublime [...] Se il diritto di riunirsi in società dovesse essere abolito o anche alterato, la libertà non sarebbe più che un nome vano, l'eguaglianza sarebbe una chimera e la repubblica avrebbe perduto il suo più solido bastione [...] L'immortale Costituzione che noi abbiamo appena accettata [...] garantisce a tutti i francesi il diritto di riunirsi in società popolari"⁴⁴.

Saint-Just — il quale, scrivendo press'a poco nello stesso periodo di Robespierre, difendeva ancora i diritti delle società contro l'Assemblea — aveva in mente questi nuovi promettenti organi della repubblica, piuttosto che i gruppi di pressione dei sanculotti, quando affermava: "I distretti di Parigi costituivano una democrazia che avrebbe cambiato ogni cosa se, invece di diventare preda delle fazioni, si fossero comportati secondo il loro proprio spirito. Il distretto dei Cordeliers, che era divenuto il più indipendente, fu anche il più perseguitato", perché era in conflitto con quelli che si trovavano al potere e contrastava i loro progetti⁴⁵. Ma Saint-Just, non meno di Robespierre, una volta arrivato al potere cambiò rotta e si volse contro le società. In perfetto accordo con la politica del governo giacobino, che riuscì a trasformare le sezioni in organi di governo e strumenti di terrore, in una lettera ai membri della società popolare di Strasburgo chiedeva di esprimergli "la loro opinione sul patriottismo e le virtù repubblicane di ciascuno dei membri dell'amministrazione" della loro provincia. Rimasto senza risposta, procedette a arrestare l'intero corpo am-

⁴⁴ *Ibidem*, nn. 59 e 62.

⁴⁵ In *Esprit de la Revolution et de la Constitution de France, 1791*. Si veda *Oeuvres complètes*, a cura di Ch. Vellay, Parigi 1908, voi. I, p. 262.

ministrativo, al che ricevette un'energica lettera di protesta della società popolare non ancora defunta. Nella sua risposta egli diede la stereotipata spiegazione che aveva dovuto affrontare una "conspirazione": ovviamente non gli servivano più le società popolari se non facevano la spia per il governo⁴⁶. E l'immediata conseguenza di questa sua svolta fu, naturalmente, che ora egli sosteneva: "La libertà dei cittadini sta nella loro vita privata: non disturbiamola. Che il governo sia una forza destinata solo a proteggere questo stato di semplicità contro la forza stessa"⁴⁷. Queste parole pronunciano effettivamente la condanna a morte per tutti gli organi popolari e segnano inequivocabilmente la fine di tutte le speranze per la rivoluzione.

Senza dubbio la Comune di Parigi, le sue sezioni e le società popolari che si erano diffuse in tutta la Francia durante la rivoluzione costituivano i potenti gruppi di pressione dei poveri, la "punta di diamante" dell'incalzante necessità "cui nulla poteva resistere" (Lord Acton); ma contenevano anche i germi, i primi deboli inizi di un nuovo tipo di organizzazione politica, di un sistema che avrebbe permesso ai cittadini di divenire i "partecipi del governo" di Jefferson. Sotto questi due aspetti, e anche se il primo superava di gran lunga il secondo per peso e importanza, il conflitto fra il movimento delle comuni e il governo rivoluzionario appare aperto a una duplice interpretazione. Da una parte è il conflitto fra la piazza e lo stato, fra il popolo che "non agiva per l'elevazione di nessuno, ma per la degradazione di tutti" *, e quelli che l'onda della rivoluzione aveva sollevato così in alto, quanto a speranze e aspirazioni, che potevano esclamare con Saint-Just: "Dal

⁴⁶ Durante la sua missione di guerra in Alsazia nell'autunno del 1793, sembra ch'egli abbia indirizzato un'unica lettera a una società popolare, quella di Strasburgo. Essa dice: "Frères et amis, Nous vous invitons de nous donner votre opinion sur le patriotisme et les vertus républicaines de chacun des membres qui composent l'administration du département de Bas-Rhin. Salut et Fraternité". Si veda *Oeuvres*, cit., voi. II, p. 121.

⁴⁷ In *Fragments sur les institutions républicaines*, in *Oeuvres*, voi. II, p. 507.

* Questa osservazione — "Après la Bastille vaincue [...] on vit que le peuple n'agissait pour Pélévation de personne, mais pour l'abaissement de tous" — è, con nostra sorpresa, di Saint-Just. Si veda la sua opera citata alla nota 45; voi. I, p. 258.

tempo dei romani il mondo è stato vuoto, la loro memoria oggi è la nostra sola profezia di salvezza" o potevano affermare con Robespierre: {"Xà"morte eTimzio delPimmortalità") Dall'altra, è il conflitto fraTPpopòIo e un apparato di potere spietatamente accentrato, il quale, con la pretesa di rappresentare la sovranità della nazione, in realtà privava il popolo di ogni suo potere e quindi doveva perseguire tutti quei deboli organi spontanei di potere che la rivoluzione aveva generato.

Nel nostro contesto, è soprattutto il secondo aspetto del conflitto che ci deve interessare e sarà quindi opportuno notare che le società, in quanto distinte dai club, e specialmente dal club dei giacobini, erano per principio non-partitiche e "miravano apertamente a instaurare un nuovo federalismo"⁴⁹. Robespierre e il governo giacobino, poiché avversavano l'idea stessa di una separazione dei poteri, dovettero castrare le società e insieme le sezioni della Comune: in un processo di accentramento del potere, le società, che erano ciascuna una piccola struttura di potere avente vita propria, e l'autogoverno delle comuni erano evidentemente un pericolo per il potere accentrato dello stato.

Schematicamente, il conflitto fra il governo giacobino e le società rivoluzionarie fu combattuto su tre fronti diversi. Il primo fronte era la lotta della repubblica per la propria sopravvivenza contro la pressione del sanculottismo, ossia la lotta per la libertà pubblica contro la travolgente pressione della miseria privata. Il secondo fronte era costituito dalla lotta della fazione giacobina per il potere assoluto contro lo spirito pubblico delle società: in teoria, questa era la lotta per un'opinione pubblica unificata, una "volontà generale", contro lo spirito pubblico, contro la diversità implicita nella libertà di pensiero e di parola; in pratica, era la lotta per il potere, condotta da un partito e dagli interessi di partito contro *la chose publique*, il bene comune. Il terzo fronte era la lotta del monopolio del potere, detenuto dal governo, contro il principio federale con la sua separazione e divisione dei poteri, ossia la lotta dello stato nazionale contro il prima formarsi di una

⁴⁹ Questo era il giudizio di Collot d'Herbois, citato da A. SOBOUL, *op. cit.*

\ vera repubblica. Lo scontro su tutti e tre i fronti rivelava una profonda frattura fra gli uomini che avevano fatto la rivoluzione e grazie ad essa erano apparsi sulla scena pubblica, e Te concezioni dei cittadini su ciò che la rivoluzione poteva e doveva fare. Senza dubbio, fra le nozioni rivoluzionarie del popolo primeggiava quella di felicità, quel *bonheur* di cui Saint-Just giustamente aveva detto che era una parola nuova in Europa; e si deve ammettere che, sotto questo aspetto, il popolo sconfisse molto rapidamente i più vecchi moventi prerivoluzionari dei suoi capi, che in fondo non capiva né condivideva. Abbiamo già visto che, "fra tutte le idee e tutti i sentimenti da cui fu preparata la rivoluzione francese, è cosa degna di nota che l'idea e l'amore della libertà pubblica propriamente detta [...] sono stati i primi a scomparire" (Tocqueville), perché non poterono resistere all'assalto della straziante miseria che la rivoluzione fece uscire alla luce del sole, e, dal punto di vista psicologico, sparirono sotto l'impatto della compassione che la miseria umana destava. Tuttavia, mentre la rivoluzione insegnava agli uomini che erano al potere una lezione di felicità, evidentemente tenne al popolo una prima lezione sulla "idea e l'amore della libertà pubblica". Nelle sezioni e nelle società si sviluppò una vera e propria bramosia di dibattiti, di istruzione, di mutui chiarimenti e scambi di idee, anche se tutto ciò doveva restare senza conseguenze immediate sugli uomini che erano al potere; e quando, a un cenno dall'alto, i cittadini riuniti nelle sezioni furono costretti ad ascoltare soltanto i discorsi di partito e obbedire ai capi, semplicemente non si fecero più vedere. Infine, cosa piuttosto inattesa, il principio federale — praticamente sconosciuto in Europa e, se conosciuto, respinto quasi all'unanimità — emerse solo negli sforzi organizzativi spontanei dei cittadini stessi, che lo scoprirono addirittura prima di conoscerne il nome. È vero infatti che le sezioni parigine in origine erano state formate dall'alto in vista delle elezioni per l'Assemblea; ma è anche vero che queste assemblee di elettori si trasformarono spontaneamente in corpi municipali, che espressero dal loro seno il grande consiglio municipale della Comune di Parigi. Fu appunto questo sistema di consigli comunali, e \

non le assemblee di elettori, che si diffuse in forma di società rivoluzionarie in tutta la Francia.

Basteranno poche parole sulla triste fine di questi primi organi di una repubblica che non fu mai realizzata. Furono schiacciati dal governo centrale e accentrato, non perché in realtà lo minacciassero, ma perché, per il solo fatto di esistere, entravano in competizione col potere pubblico. Nessuno in Francia poteva dimenticare le parole di Mirabeau, che "dieci uomini che agiscono insieme possono farne tremare centomila disuniti". I metodi impiegati per liquidarli erano così semplici e ingegnosi che forse nulla di interamente nuovo si scoprì poi nelle molte rivoluzioni che dovevano seguire il grande esempio della rivoluzione francese. È interessante notare che fra tutti i motivi di conflitto fra le società e il governo, quello decisivo risultò essere il carattere non partitico delle società. I partiti, o piuttosto le fazioni che svolsero un'azione così disastrosa durante la rivoluzione francese, e poi divennero le radici di tutto il sistema partitico del continente, ebbero origine nell'Assemblea, e le ambizioni e il fanatismo che si svilupparono nel loro seno — ancor più che le motivazioni prerivoluzionarie degli uomini delle rivoluzioni — erano cose che il grosso pubblico non capiva e non condivideva. Tuttavia, poiché non esisteva possibilità di accordo fra le fazioni parlamentari, per ciascuna di esse il predominare sulle altre divenne una questione di vita o di morte: e l'unico modo per predominare era quello di organizzare le masse al di fuori del parlamento e terrorizzare l'Assemblea con questa pressione dal di fuori delle proprie file. Quindi il modo per dominare l'Assemblea consisteva nell'infiltrarsi nelle società popolari e alla fine prendervi il sopravvento, dichiarando che una sola fazione parlamentare, quella dei giacobini, era realmente rivoluzionaria, che solo le società affiliate coi giacobini erano degne di fiducia e tutte le altre società popolari erano "società bastarde". Possiamo qui vedere come, proprio agli inizi del sistema dei partiti, da un sistema pluripartitico si sviluppò una dittatura monopartitica. Il regno del terrore di Robespierre non fu altro che il tentativo di organizzare l'intero popolo francese in un unico gigantesco meccanismo di partito — "la grande società

popolare è il popolo francese" — mediante il quale il club dei giacobini doveva stendere una rete di cellule su tutta la Francia: e il loro compito non fu più semplicemente discussione e scambio di opinioni, mutua istruzione e informazione sugli affari pubblici, ma fu quello di farsi la spia a vicenda e denunciare membri e non membri senza alcuna distinzione ^

Queste cose ci sono divenute familiari attraverso il corso della rivoluzione russa, in cui il partito bolscevico castrò e corruppe il sistema rivoluzionario dei soviet esattamente con gli stessi metodi. Tuttavia questa triste familiarità non ci deve impedire di riconoscere che anche nel bel mezzo della rivoluzione francese ci troviamo davanti al conflitto fra il sistema partitico moderno e i nuovi organi rivoluzionari di autogoverno. Questi due sistemi, così radicalmente diversi e persino in contraddizione l'uno con l'altro, nacquero nello stesso momento. Il successo spettacolare del sistema partitico e il fallimento non meno spettacolare dei soviet furono entrambi dovuti al sorgere dello stato nazionale, che potenziò l'uno e schiacciò gli altri: e in questo i partiti della sinistra rivoluzionaria si dimostrarono altrettanto ostili al sistema dei consigli quanto la destra conservatrice e reazionaria. Siamo ormai così abituati a parlare di politica interna in termini di politica di partito che tendiamo a dimenticare come il conflitto fra i due sistemi sia stato in realtà sempre un conflitto fra il parlamento, fonte e sede del potere del sistema partitico, e i cittadini che hanno ceduto il loro potere ai loro rappresentanti; infatti, anche se un partito riesce ad allearsi con le masse della piazza per scagliarsi contro il sistema parlamentare, una volta che abbia deciso di impadronirsi del potere e instaurare una dittatura monopartitica non potrà mai negare che la sua propria origine stia nel conflitto fra le fazioni parlamentari, per cui il suo approccio al popolo avviene dall'esterno e dall'alto.

Quando Robespierre impose la forza tirannica della fazione giacobina contro il potere non violento delle società popolari,

⁹⁰ "I Giacobini, e le società loro affiliate, sono coloro che diffondono il terrore fra i tiranni e gli aristocratici" (*ibidem*).

riaffermò anche e consolidò il potere dell'Assemblea francese, con tutte le sue discordie interne e i conflitti di fazioni. La sede del potere, ch'egli se ne rendesse conto oppure no, stava ancora nell'Assemblea e non nel popolo, malgrado tutta l'oratoria rivoluzionaria. Perciò egli spezzò l'ambizione politica più spiccata dei cittadini, quale si era manifestata nelle società: l'ambizione dell'eguaglianza, la pretesa di poter firmare gli appelli e le petizioni dirette ai delegati o all'Assemblea stessa con le orgogliose parole "vostro Eguale". E il terrore giacobino, pur essendo forse consapevole e ultraconsapevole della fraternità sociale, certamente abolì questa eguaglianza — col risultato che quando fu il suo turno di perdere nell'incessante conflitto delle fazioni in seno all'Assemblea nazionale, il popolo rimase indifferente e le sezioni di Parigi non vennero in suo aiuto. La fraternità, come risultò, non era un surrogato dell'eguaglianza.

3

"Come Catone concludeva ogni sua orazione con le parole *Carthago delenda est*, così concludo io ogni opinione, con l'imperativo 'dividete le contee in circoscrizioni territoriali (*ward*)'⁵¹. Così Jefferson riassunse una volta un'esposizione della sua idea politica prediletta, la quale, ahimè, risultò tanto incomprensibile ai posteri quanto lo era stata ai suoi contemporanei. Il riferimento a Catone non era solo un ozioso compiacimento di una lingua abituata alle citazioni latine; doveva sottolineare la convinzione di Jefferson che la mancanza di una tale suddivisione del paese costituiva una minaccia vitale all'esistenza stessa della repubblica. Come Roma, secondo Catone, non poteva essere sicura finché esisteva Cartagine, così la repubblica, secondo Jefferson, non sarebbe stata sicura della solidità delle proprie fondamenta senza il sistema delle circoscrizioni. "Se un giorno io potessi vedere questo [sistema], lo considererei l'alba della salvezza della repubblica e potrei dire col vecchio Simeone: 'Nunc dimittis Domine!'"⁵².

⁵¹ Nella lettera a John Cartwright del 5 giugno 1824.

⁵² Questa citazione è di un periodo di poco precedente, quando Jefferson propose di suddividere le contee (si veda la lettera a John Tyler, 26 maggio 1810).

Se il progetto di Jefferson delle "repubbliche elementari" si fosse realizzato, avrebbe di gran lunga superato i pallidi embrioni di una nuova forma di governo che si possono ravvisare nelle sezioni della Comune di Parigi e nelle società popolari durante la rivoluzione francese. Tuttavia, se l'immaginazione politica di Jefferson superò l'esperienza francese in vastità e lungimiranza, i suoi pensieri viaggiavano sempre nella stessa direzione. Tanto il progetto di Jefferson che le *sociétés révolutionnaires* francesi anticipavano con una precisione che ha veramente del soprannaturale quei consigli, i soviet e i *Rate*, che dovevano fare la loro comparsa in ogni rivoluzione autentica per tutto il diciannovesimo e il ventesimo secolo. Ogni volta che comparvero, scaturirono come organi spontanei del popolo, non solo al di fuori di tutti i partiti rivoluzionari, ma completamente inaspettati da parte dei partiti e dei loro capi. Come le proposte di Jefferson, furono completamente trascurati dagli statisti, dagli storici, dai teorici della politica e, questa è la cosa più importante, dalla stessa tradizione rivoluzionaria. Anche quegli storici le cui simpatie stavano chiaramente dalla parte della rivoluzione e che non poterono evitare di registrare la comparsa dei consigli popolari nel tessuto della loro storia, li considerarono tutt'al più organi sostanzialmente temporanei nella lotta rivoluzionaria per la libertà; ossia non furono in grado di capire in quale misura il sistema dei consigli proponeva una forma di governo interamente nuova, con un nuovo spazio pubblico per la libertà, che veniva costituito e organizzato nel corso della rivoluzione stessa.

Questa affermazione ha bisogno di qualche precisazione. Vi sono due eccezioni di grande rilievo, ossia alcune osservazioni di Marx in occasione della rinascita della Comune parigina durante la breve rivoluzione del 1871 e alcune riflessioni di Lenin basate non sul testo di Marx ma sull'esperienza viva della rivoluzione del 1905 in Russia. Ma prima di volgere la nostra attenzione a questi argomenti faremmo meglio a cercare di capire che cosa aveva in mente Jefferson quando diceva con incrollabile convinzione: "L'intelligenza dell'uomo non potrà mai escogitare una base-più solida per una repubblica libera, duratura e ben amministrata"⁵³.

⁵³ Lettera a Cartwright citata in precedenza.

Può essere interessante osservare che non troviamo alcun accenno al sistema delle circoscrizioni in nessuno degli scritti ufficiali di Jefferson e può essere ancora più importante il fatto che le poche lettere in cui ne scriveva con così enfatica insistenza risalgono tutte all'ultimo periodo della sua vita. Una volta, è vero, aveva sperato che la Virginia, essendo "la prima delle nazioni sulla terra che riunì pacificamente tutti i suoi uomini più saggi perché redigessero una costituzione fondamentale", sarebbe stata la prima "ad adottare la suddivisione delle nostre contee in circoscrizioni"⁵⁴; ma in realtà sembra che l'idea gli sia venuta nel periodo in cui era ormai lontano dalla vita pubblica e si era ritirato dagli affari di stato. Pur essendo stato così esplicito nel criticare la Costituzione perché non vi era incorporato un *bill of rights*, non accennò mai al grosso difetto di non aver incorporato le *townships*, che erano ovviamente! modelli originali delle sue "repubbliche elementari", in cui "la voce dell'intero popolo potrebbe essere lealmente, pienamente e pacificamente espressa, discussa e decisa dal buon senso comune" di tutti i cittadini⁵⁵. Rispetto al suo ruolo personale negli affari del suo paese, e allo sbocco della rivoluzione, l'idea del sistema delle circoscrizioni era chiaramente un ripensamento; e rispetto alla sua evoluzione personale, la ripetuta insistenza sul carattere "pacifico" di queste circoscrizioni dimostra che questo sistema era per lui l'unica possibile alternativa non violenta alle sue precedenti convinzioni sull'utilità di rivoluzioni ricorrenti. Comunque, per trovare l'unica esposizione dettagliata del suo pensiero a questo proposito, dobbiamo ricorrere alle lettere scritte nel 1816, e queste lettere si ripetono piuttosto che integrarsi e completarsi.

Jefferson stesso sapeva benissimo che quanto egli proponeva per la "salvezza della repubblica" era in pratica la salvezza dello spirito rivoluzionario attraverso la repubblica. Le sue esposizioni del sistema delle circoscrizioni cominciavano sempre col ricordare come "il vigore dato alla nostra rivoluzione nel suo inizio" era dovuto alle "piccole repubbliche", come esse avevano "spinto l'in-

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ Lettera a Samuel Kercheval, 12 luglio 1816.

tera nazione in energica azione" e come, in una successiva occasione, aveva sentito "le fondamenta del governo scosse sotto i [suoi] piedi dalle *townships* della Nuova Inghilterra", poiché "l'energia di questa organizzazione" era così grande che "non vi era neppure un solo individuo nei loro stati che non si gettasse con tutto il suo slancio nell'azione". Quindi egli si aspettava dal sistema delle circoscrizioni che consentisse ai cittadini di continuare a fare ciò che avevano potuto fare durante gli anni della rivoluzione: ossia agire di propria iniziativa e partecipare agli affari pubblici via via che si dovevano trattare di giorno in giorno. In virtù della costituzione la vita pubblica della nazione nel suo complesso era stata trasferita a Washington ed era manovrata dal governo federale, che Jefferson concepiva ancora come "il ramo affari esteri" della repubblica, i cui affari interni erano trattati dai governi degli stati*. Ma il governo dello stato, e anche il meccanismo amministrativo della contea, erano troppo estesi, e troppo poco maneggevoli per consentire una partecipazione diretta: in tutte queste istituzioni, erano i delegati del popolo, piuttosto che il popolo stesso, quelli che costituivano la sfera della vita pubblica, mentre quelli che li delegavano, e che in teoria erano la fonte e la sede del potere, restavano per sempre fuori della porta. Questo ordine di cose sarebbe stato sufficiente se Jefferson avesse veramente creduto (come talvolta affermò) che la felicità dei cittadini stesse unicamente nel loro benessere privato: infatti, dato il modo in cui era costituito il governo dell'Unione — con le sue divisioni e separazioni dei poteri, con controlli, verifiche e meccanismi di compensazione istituiti nel suo stesso seno — era altamente improbabile, benché naturalmente non impossibile, che ne uscisse una tirannide. Ciò che poteva accadere, e che in realtà accadde ripetutamente da allora, era che "gli organi rappresentativi divenissero corrotti e pervertiti"⁵⁷; ma era assai improbabile che una tale corruzione fosse dovuta (e in realtà non fu mai dovuta) a una cospirazione di organi rappresentativi contro il po-

⁵⁶ Le citazioni sono tratte dalle lettere poc'anzi citate.

⁵⁷ Lettera a Samuel Kercheval del 5 settembre 1816.

polo ch'essi rappresentavano. In questo tipo di governo è assai più probabile che la corruzione provenga dal seno della società, ossia dai cittadini stessi.

La corruzione e la perversione sono più perniciose, e nello stesso tempo molto più probabili, in una repubblica egualitaria che in qualsiasi altra forma di governo. Schematicamente, si verificano quando gli interessi privati invadono la sfera pubblica: ossia sorgono dal basso e non dall'alto. È proprio perché la repubblica escludeva per principio l'antica dicotomia fra governanti e governati che la corruzione dello stato non risparmiò il popolo, come invece avveniva in altre forme di governo in cui solo i governanti o le classi dominanti dovevano essere corrotti; sicché un popolo "innocente" può dapprima soffrire e poi un giorno sollevarsi in una tremenda ma necessaria insurrezione. La corruzione dei cittadini stessi — in quanto distinta da quella dei loro rappresentanti o della classe dominante — è possibile solo sotto un governo che abbia garantito loro una certa partecipazione al potere pubblico, e abbia anche insegnato loro come manipolarlo. Quando la frattura fra governanti e governati sia stata saldata, è sempre possibile che la linea di divisione fra il pubblico e il privato risulti confusa e alla fine cancellata. Prima dell'età moderna e del formarsi della società, questo pericolo, insito nel governo repubblicano, sorgeva dalla sfera pubblica, dalla tendenza del potere pubblico a espandersi e usurpare il campo degli interessi privati. Il vecchio rimedio contro questo pericolo era il rispetto della proprietà privata, ossia l'istituzione di un sistema di leggi che garantisse pubblicamente i diritti della vita privata e proteggesse legalmente la linea di divisione fra pubblico e privato. Il *bill of rights* nella costituzione americana costituisce l'ultimo e il più valido baluardo della vita privata contro il potere pubblico: e conosciamo bene le preoccupazioni di Jefferson per i pericoli del potere pubblico e il rimedio escogitato per scongiurarli. Tuttavia, in condizioni non di prosperità come tale, ma di rapida e costante crescita economica, ossia di espansione sempre crescente del campo privato — e queste erano naturalmente le condizioni dell'età moderna — era assai più probabile che i pericoli di corruzione e per-

versione sorgessero dagli interessi privati che dal potere pubblico. E il fatto che Jefferson sia stato capace di prevedere questo pericolo, malgrado la sua preoccupazione per i più antichi e meglio conosciuti pericoli di corruzione nella struttura dello stato, dimostra l'alto livello delle sue qualità di statista.

I soli rimedi contro l'abuso di pubblico potere da parte di individui privati stanno nella sfera pubblica stessa, nella luce che emette ogni atto compiuto nell'ambito della vita pubblica, nella inevitabile visibilità a cui espone tutti quelli che vi entrano. Jefferson, benché il voto segreto fosse ancora sconosciuto in quell'epoca, aveva almeno un presentimento dei pericoli che si sarebbero presentati ove fosse consentito al popolo di partecipare al potere pubblico senza offrirgli nello stesso tempo uno spazio pubblico un po' più ampio della semplice urna elettorale, e maggiori occasioni di far sentire la sua voce di quante non ne avesse in quell'unico giorno delle elezioni. Ciò ch'egli considerava un pericolo mortale per la repubblica era che la costituzione aveva dato ogni potere ai cittadini, senza dare loro la possibilità di *essere* repubblicani e di *agire* come cittadini. In altre parole, il pericolo era che si era dato loro tutto il potere nella loro capacità privata e non vi era alcuno spazio ad essi riservato nella loro capacità di essere cittadini. Quando, nei suoi ultimi anni di vita, egli sintetizzò ciò che per lui era chiaramente la sostanza della moralità pubblica e privata: "Ama il prossimo tuo come te stesso, e il tuo paese più di te stesso"⁵⁸, sapeva che questa massima sarebbe rimasta una vuota esortazione se non si poteva rendere il "paese" così presente all'"amore" dei suoi cittadini come il prossimo lo era all'amore di ogni uomo. Come infatti non poteva esserci molta sostanza nell'amore per il vicino, se il vicino faceva solo una breve apparizione ogni due anni, così non poteva esserci molta sostanza nell'esortazione ad amare il proprio paese più di se stessi se il paese non diventava una presenza viva tra i suoi cittadini.

Perciò, secondo Jefferson, il vero e proprio principio del governo repubblicano consisteva nell'esigere "la divisione del paese

⁵⁸ Lettera a Thomas Jefferson Smith del 21 febbraio 1825.

in circoscrizioni", ossia la creazione di "piccole repubbliche", attraverso le quali "ogni uomo nello stato" potesse divenire "un membro attivo del governo comune, trattando di persona una gran parte dei suoi diritti e dei suoi doveri, [una parte] secondaria in verità, e tuttavia importante e interamente nell'ambito della sua competenza"⁵⁹. Appunto "queste piccole repubbliche sarebbero divenute la maggior forza della repubblica grande"⁶⁰; dal momento che, infatti, il governo repubblicano- dell'Unione si basava sull'assioma che la sede del potere stava nel popolo, la condizione stessa del suo buon funzionamento era fondata in uno schema che dividesse il governo "fra i molti, distribuendo a ognuno esattamente le funzioni per le quali era competente". Senza di ciò, il principio stesso del regime repubblicano non avrebbe mai potuto realizzarsi e il governo degli Stati Uniti sarebbe stato repubblicano solo di nome.

Dal punto di vista della salvezza della repubblica, la questione era come impedire "la degenerazione del nostro governo"; e Jefferson chiamava degenerato ogni governo in cui tutti i poteri fossero concentrati "nelle mani di un solo uomo, dei pochi, dei nobili o dei molti". Perciò il sistema delle circoscrizioni non era destinato a rafforzare il potere dei molti ma il potere di "ognuno", nei limiti della sua competenza: e solo suddividendo "i molti" in tante singole assemblee, dove ognuno potesse contare e si potesse contare su ognuno, "noi saremo repubblicani quanto può esserlo una vasta società". Dal punto di vista della sicurezza dei cittadini della repubblica, il problema era di far sentire a ognuno "che è partecipe del governo degli affari pubblici, non solo una volta all'anno nel giorno delle elezioni, ma ogni giorno dell'anno: quando non vi sarà neppure un uomo nello stato che non sia membro di qualcuno dei suoi consigli, piccolo o grande che sia, quest'uomo si lascerà strappare il cuore dal petto piuttosto che lasciarsi strappare il suo potere da un Cesare o da un Bonaparte". Infine, al problema di come integrare questi organi minori, aperti a ognuno, nella

⁵⁹ Lettera a Cartwright, già citata.

⁶⁰ Lettera a John Tyler, già citata.

struttura governativa dell'Unione, intesa per tutti, la sua risposta fu: "Le repubbliche elementari delle circoscrizioni, le repubbliche-contee, le repubbliche-stato e la repubblica dell'Unione dovrebbero formare una gradazione di autorità, ciascuna in base alla legge, ciascuna in possesso della propria porzione delegata di poteri e costituire veramente un sistema di freni e contrappesi fondamentali per il governo". Su un punto tuttavia Jefferson rimase curiosamente silenzioso: sul problema di quali fossero le funzioni specifiche delle repubbliche elementari. Occasionalmente egli ebbe a dire che "uno dei vantaggi della suddivisione in circoscrizioni che io ho proposto" era che avrebbero offerto un modo di raccogliere la voce del popolo migliore dei meccanismi del governo rappresentativo; ma infine concludeva: "cominciate a farle, anche solo per mi singolo scopo: e ben presto mostreranno per quali altri scopi [sono] i migliori strumenti"⁶¹.

Questa indefinitezza di propositi, lungi dall'esser dovuta a una mancanza di chiarezza, indica, forse più eloquentemente di qualsiasi altro aspetto del pensiero di Jefferson, che il ripensamento in cui egli decantava e concretizzava i suoi più cari ricordi della rivoluzione riguardava in realtà una nuova forma di governo, piuttosto che una semplice riforma del governo o una semplice integrazione delle istituzioni già esistenti. Se lo scopo ultimo della rivoluzione era la libertà e la costituzione di uno spazio pubblico dove la libertà potesse presentarsi, la *constitutio libertatis*, allora le repubbliche elementari delle circoscrizioni, l'unica sede tangibile in cui ciascuno poteva essere libero, erano in realtà il fine della grande repubblica, il cui scopo principale negli affari di politica interna avrebbe dovuto essere quello di offrire ai cittadini tali sedi di libertà e di proteggerle. Il principio basilare del sistema delle circoscrizioni, che Jefferson lo sapesse o meno, era che nessuno si poteva dire felice senza possedere la sua parte di felicità pubblica e che nessuno poteva essere considerato né felice né libero senza partecipare, avendone una parte, al pubblico potere.

⁶¹ Le citazioni sono tratte dalla lettera a Joseph C. Cabell del 2 febbraio 1816 e dalle due lettere a Samuel Kercheval già citate.

Quella che ci resta da raccontare e ricordare è una strana e triste storia. Non è la storia delle rivoluzioni, sul cui filo lo storico potrebbe costruire la storia del diciannovesimo secolo in Europa⁶², le cui origini si potrebbero far risalire all'alto Medioevo, la cui avanzata era stata irresistibile "per secoli attraverso ogni ostacolo", secondo Tocqueville, e che Marx, generalizzando le esperienze di diverse generazioni, chiamava "le locomotive della storia"⁶³. Io non dubito che la rivoluzione sia stata il segreto *Leitmotiv* del secolo scorso, anche se dubito delle generalizzazioni di Tocqueville e di Marx, e specialmente della loro convinzione che la rivoluzione fosse il risultato di una forza irresistibile piuttosto che **10** sbocco di taluni fatti ed eventi specifici. Ciò che mi sembra certo, senza possibilità di dubbio alcuno, è che nessuno storico potrà mai raccontare la storia del nostro secolo senza infilarla "sul filo delle rivoluzioni": ma questo racconto, poiché la sua fine è ancora celata nelle nebbie del futuro, non è ancora pronto per essere raccontato.

La stessa cosa, in certa misura, si può dire per il particolare aspetto della rivoluzione di cui ora ci dobbiamo occupare. Questo aspetto consiste nel regolare emergere, durante la rivoluzione, di una nuova forma di governo che somigliava in modo sorprendente al sistema delle circoscrizioni di Jefferson e sembrava ripetere, in circostanze di volta in volta diverse, le società rivoluzionarie e i consigli municipali che si erano diffusi in tutta la Francia dopo 11 1789. Fra le ragioni per cui questo aspetto merita tutta la nostra attenzione si deve dapprima sottolineare che qui ci troviamo davanti al fenomeno che impressionò maggiormente i due più grandi rivoluzionari di tutto il periodo, Marx e Lenin, quando si trovarono ad assistere al suo spontaneo emergere, il primo durante

⁶² George SOULE, *The Corning American Revolution*, New York 1934, p. 53.

⁶³ Per Tocqueville, si veda rintrodozione dell'autore a *La democrazia in America*, cit., pp. 19-30; per Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich, 1840-1850* (1850), Berlino 1951, p. 124 (trad. it., *Le lotte di classe in Francia*, Editori Riuniti, Roma 1980).

la Comune di Parigi del 1871, il secondo nel 1905, durante la prima rivoluzione russa. Ciò che li colpì non fu solo il fatto che essi stessi erano del tutto impreparati a un simile evento, ma anche il fatto che si accorsero di trovarsi di fronte a una ripetizione che non si poteva spiegare con una imitazione consapevole e neppure con un semplice ricordo del passato. Senza dubbio essi non avevano alcuna conoscenza del sistema delle circoscrizioni di Jefferson, ma conoscevano bene il ruolo rivoluzionario che le sezioni della prima Comune di Parigi avevano avuto nel corso della rivoluzione francese: solo che non avevano mai pensato di scorgervi i possibili embrioni di una nuova forma di governo, ma le avevano sempre considerate semplici strumenti, da abbandonare una volta che la rivoluzione fosse terminata. Ora tuttavia si trovavano di fronte a organi popolari — le comuni, i consigli, i *Rate*, i soviet — che manifestamente erano ben decisi a sopravvivere alla rivoluzione. Questo contraddiceva tutte le loro teorie e, cosa ancor più importante, era in netta contraddizione con quelle concezioni sulla natura del potere e della violenza che essi dividevano, forse inconsapevolmente, coi capi dei regimi sconfitti o defunti. Ferme e ancorati alla tradizione dello stato nazionale, concepivano la rivoluzione come un mezzo per impadronirsi del potere e identificavano il potere col monopolio dei mezzi di violenza. Ciò che in realtà accadde fu invece una rapida disgregazione del vecchio potere, l'improvvisa perdita del controllo sui mezzi di violenza e, nello stesso tempo, la sorprendente formazione di una nuova struttura di potere che doveva la propria esistenza solo agli impulsi organizzativi degli stessi cittadini. In altre parole, quando venne il momento della rivoluzione, risultò che non esisteva più nessun potere di cui impadronirsi: e i rivoluzionari si trovarono davanti alla scomoda alternativa o di porre al posto rimasto vacante del defunto governo il proprio "potere" prerivoluzionario, ossia l'organizzazione dell'apparato di partito, oppure di unirsi semplicemente ai nuovi centri di potere rivoluzionario che erano sorti senza il loro aiuto.

Per un breve momento, mentre era semplice spettatore di qual-

cosa che non si sarebbe mai aspettato, Marx comprese che la *Kommunalverfassung* della Comune di Parigi del -1871, in quanto si supponeva che potesse divenire "la forma politica anche del più piccolo villaggio", poteva appunto essere "la forma politica, finalmente scoperta, per la liberazione economica del lavoro". Ma ben presto si rese conto di quanto questa forma politica fosse in contraddizione con tutte le nozioni di "dittatura del proletariato" da esercitarsi a opera di un partito socialista o comunista che possedesse il monopolio del potere e della violenza, modellato sui governi altamente accentrati degli stati nazionali: e concluse che i consigli comunali, dopo tutto, erano solo organi temporanei della rivoluzione⁶⁴. È quasi la stessa successione di atteggiamenti che, una generazione dopo, troviamo in Lenin, il quale due volte nella sua vita, nel 1905 e nel 1917, venne a trovarsi sotto l'impatto diretto degli avvenimenti stessi, ossia fu temporaneamente liberato dalla perniciosa influenza dell'ideologia rivoluzionaria. Così nel 1905 poté esaltare con la massima sincerità "la creatività rivoluzionaria del popolo", che spontaneamente si era accinto a instaurare una struttura di potere interamente nuova nel bel mezzo della rivoluzione⁶⁵; e dodici anni dopo poté scatenare e vincere la rivoluzione d'ottobre con lo slogan: "Tutto il potere ai soviet". Ma durante gli anni che separarono le due rivoluzioni egli non fece nulla per dare un nuovo orientamento al suo pensiero e per incorporare i nuovi organi in uno dei molti programmi del partito:

" Nel 1871 Marx definiva la Comune "la forma politica finalmente scoperta, nella quale si poteva compiere l'emancipazione economica del lavoro": questo era il suo "vero segreto" (si veda *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, 1871, Berlino 1952, pp. 71 e 76; trad. it., *La guerra civile in Francia*, Editori Riuniti, Roma 1980). Tuttavia, solo due anni dopo scriveva: "Gli operai devono mirare al più deciso accentramento dell'autorità nelle mani del potere statale. Non devono lasciarsi confondere dalle chiacchiere democratiche sulla libertà dei comuni, sull'autogoverno e così via" (in *Enthüllungen über den Kommunistenprozess zu Köln, Hattingen-Zurigo 1885*, p. 81). Perciò Oskar Anweiler, al cui importante studio del sistema dei consigli devo molto (*Die Ratebewegung in Russland 1905-1921*, Leida 1958), ha perfettamente ragione quando afferma: "I consigli comunali rivoluzionari non sono quindi per Marx nient'altro che organi di lotta provvisori, non prime forme embrionali di una trasformazione radicale della società. La società deve essere riorganizzata dall'alto, dagli interventi del potere centralizzato dello Stato proletario" (trad. it., *Storia dei Soviet*, Laterza, Bari 1972, p. 22).

⁶⁴ Seguo qui O. ANWEILER, *op. cit.*, p. 101 (trad. it. cit., p. 127 ss.).

col risultato che nel 1917 lo stesso sviluppo spontaneo trovava lui e il suo partito altrettanto impreparati quanto lo erano stati nel 1905. Quando infine durante la ribellione di Kronstadt i soviet insorsero contro la dittatura del partito e divenne palese l'incompatibilità dei nuovi consigli col sistema di partito, egli decise quasi improvvisamente di schiacciare i consigli, poiché minacciavano il monopolio del potere del partito bolscevico. Il nome "Unione Sovietica" per la Russia post-rivoluzionaria è stato fin da allora una menzogna, ma questa menzogna conteneva fin da allora un riluttante riconoscimento dell'immensa popolarità, non del partito bolscevico, ma del sistema dei soviet, che il partito aveva ridotto all'impotenza⁶⁶. Posti davanti all'alternativa o di adattare i loro pensieri e le loro azioni al fatto nuovo e impreveduto o di arrivare al limite estremo della tirannia e dell'oppressione, i capi del partito non esitarono a scegliere la seconda via: a eccezione di pochi momenti senza conseguenza, la loro condotta dall'inizio alla fine fu dettata da considerazioni di partito e di conflitti interni al partito, che non avevano alcun peso nei consigli ma che erano stati di enorme importanza nei parlamenti prerivoluzionari. Quando Levine, un eminente rivoluzionario di professione, durante la rivoluzione bavarese dichiarò: "I comunisti si schierano soltanto a favore di una repubblica consiliare, in cui i consigli abbiano una maggioranza comunista"⁶⁷, si comportava come un qualsiasi uomo politico di partito. Così grande è negli uomini, anche nei più estremisti e nei meno convenzionali, la paura delle cose mai vedute, dei pensieri mai pensati, delle istituzioni non mai tentate prima.

L'incapacità della tradizione rivoluzionaria di dedicare una seria riflessione all'unica forma nuova di governo nata dalla rivoluzione può in parte spiegarsi col fatto che Marx era ossessionato dalla questione sociale e non era disposto a prestare seria attenzione alle questioni di stato e di governo. Ma è una spiegazione

⁶⁶ B ben nota l'enorme popolarità dei consigli in tutte le rivoluzioni del ventesimo secolo. Durante la rivoluzione tedesca del 1918-19, anche il partito conservatore nelle sue campagne elettorali dovette venire a patti con i Rate.

⁶⁷ Citato da Helmut NEUBAUER, *Munchen und Moskau 1918-1919: zur Geschichte der Ratebeioegung in Bayern*, "Jahrbucher fiir Geschichte* Osteuropas", Beiheft 4, 1958.

piuttosto debole e in certa misura suscita altri problemi, perché considera come scontata l'influenza soverchiarne di Marx sul movimento rivoluzionario e sulla tradizione rivoluzionaria, influenza che in se stessa richiede una spiegazione. Dopo tutto non furono i soli marxisti, fra tutti i rivoluzionari, che si dimostrarono completamente impreparati alla realtà degli eventi rivoluzionari. E questa impreparazione è tanto più degna di nota in quanto non può certamente essere attribuita a mancanza di riflessione sulla rivoluzione, o di interesse per la rivoluzione. Infatti il rivoluzionario di professione, questa figura che ha fatto la sua prima comparsa sul palcoscenico della storia al seguito della rivoluzione francese, dedica la propria vita non all'agitazione e alla propaganda rivoluzionarie, per le quali esistevano ben poche possibilità, soprattutto nei periodi relativamente tranquilli che precedettero la prima guerra mondiale; perlopiù occupa il suo tempo nello studio e nella riflessione, nelle teorie e nelle discussioni e naturalmente nella lettura dei giornali, e l'unico oggetto di tutte queste occupazioni puramente mentali è lo studio della rivoluzione. La storia del rivoluzionario di professione del diciannovesimo e del ventesimo secolo in verità non rientra né nella storia delle classi lavoratrici né in quella delle classi agiate, ma piuttosto nella storia ancora da scrivere dell'ozio produttivo. In questa prospettiva i rivoluzionari di professione appartengono alla stessa categoria degli artisti e dei letterati moderni, che pur essendo abbastanza spesso dei morti di fame si concedevano il lusso di non lavorare per il loro sostentamento. Tutti costoro sono i veri eredi degli *hommes de lettres* del diciassettesimo e del diciottesimo secolo, e insieme formarono la *bohème*, perché per tutti loro "il termine *bourgeois* aveva acquistato un significato odioso non meno estetico che politico"⁶⁸. Per loro la *bohème* divenne un'isola di ozio beato nel bel mezzo del secolo indaffarato e affannato della rivoluzione industriale. Ma anche fra i membri di questa nuova classe oziosa il rivoluzionario di professione godeva di privilegi particolari, poiché il suo modo di vivere non richiedeva nessuna forma specifica di lavoro. Se v'era

⁶⁸ Si veda l'eccellente studio di Frank JEIXINEK, *The Paris Commune of 1871*, Londra 1937, p. 27.

una cosa di cui non doveva certo lamentare la mancanza, questa era il tempo per pensare: e non faceva molta differenza che trascorresse una tal vita, di natura essenzialmente teoretica e contemplativa, nelle famose biblioteche di Londra e Parigi o nei caffè di Vienna e Zurigo o magari nelle prigioni relativamente confortevoli e tranquille dei diversi *anciens régimes*.

Il ruolo che i rivoluzionari di professione svolsero in tutte le rivoluzioni moderne è certamente importante e significativo, ma non consisté mai nella preparazione di una rivoluzione. I rivoluzionari di professione osservavano e analizzavano la progressiva disgregazione dello stato e della società: ma non fecero molto per promuoverla o dirigerla, né d'altronde erano in posizione da poterlo fare. Anche l'ondata di scioperi che scoppiò in tutta la Russia nel 1905 e portò alla prima rivoluzione era interamente spontanea, senza alcun sostegno di organizzazioni politiche o sindacali, che invece balzarono alla ribalta solo nel corso della rivoluzione⁶⁹. Lo scoppio della maggior parte delle rivoluzioni prese alla sprovvista i gruppi e i partiti rivoluzionari non meno di tutti gli altri: e non esiste forse nessuna rivoluzione il cui scoppio si possa attribuire alle loro attività. Di solito accadeva il contrario: la rivoluzione scoppiava e liberava, per così dire, i rivoluzionari di professione facendoli uscire da dove per caso si trovavano: dalla prigione o dal caffè o dalla biblioteca. Neppure il partito di rivoluzionari di professione di Lenin sarebbe mai stato capace di "fare" una rivoluzione: il massimo che poterono fare fu di trovarsi nelle vicinanze, o di tornare in tutta fretta al paese al momento giusto, ossia al momento del collasso. L'osservazione fatta da Tocqueville nel 1848, che la monarchia cadde "prima, piuttosto che sotto i colpi dei vincitori, i quali restarono non meno sorpresi del loro trionfo che i vinti della loro sconfitta", è stata continuamente confermata e verificata dalla realtà dei fatti.

La parte dei rivoluzionari di professione di solito consiste non nel fare una rivoluzione ma nel salire al potere dopo che la rivoluzione è scoppiata; e il loro grande vantaggio in questa lotta per

* Si veda O. ANWEILER, *op. cit.*, p. 45 (trad. it. cit., p. 51 ss.).

il potere sta non tanto nelle loro teorie e nella loro preparazione mentale o organizzativa quanto nel semplice fatto che i loro nomi sono i soli che siano noti al pubblico⁷⁰. Non sono certamente le cospirazioni che provocano le rivoluzioni, e le società segrete — anche se riescono a commettere alcuni crimini spettacolari, di solito con l'aiuto della polizia segreta⁷¹ — sono di solito troppo segrete per poter far sentire la loro voce al pubblico. La perdita di autorità dei poteri costituiti, che in pratica precede tutte le rivoluzioni, non è proprio un segreto per nessuno, dal momento che le sue manifestazioni sono aperte e tangibili, anche se non necessariamente spettacolari; ma i suoi sintomi, il malcontento generale, il malessere diffuso, il disprezzo per i detentori del potere, sono difficili da identificare perché il loro significato non è mai inequivocabile⁷². Tuttavia il disprezzo, che in generale non è fra i motivi dei tipici rivoluzionari di professione, è certamente una delle molle più potenti di una rivoluzione: non c'è stata forse nessuna rivoluzione alla quale non si potrebbe adattare l'osservazione di Lamartine sul 1848: "la rivoluzione del disprezzo".

Tuttavia, mentre la parte attiva del rivoluzionario di professione nello scoppio di una rivoluzione è stata di solito insignificante al punto da non esistere affatto, la sua influenza sul corso vero e proprio della rivoluzione si è dimostrata imponente e deci-

⁷⁰ Maurice DUVERGER — il cui libro *Les partis politiques*, Parigi 1951 (trad. it., *I partiti politici*, Edizioni di Comunità, Milano 1980¹) eccelle di gran lunga su tutti i precedenti studi al proposito — cita un esempio interessante. Nelle elezioni del 1871 per l'Assemblea nazionale, il suffragio in Francia era divenuto libero, ma poiché non esistevano partiti i nuovi elettori tendevano a votare per i soli candidati che conoscevano, col risultato che la nuova repubblica era divenuta la "Repubblica dei duchi".

⁷¹ L'opera della polizia segreta nel promuovere, invece che impedire, le attività rivoluzionarie è particolarmente cospicua in Francia durante il Secondo Impero e nella Russia zarista dopo il 1880. Pare, per esempio, che sotto Luigi Napoleone non ci sia stata neppure un'azione contro il governo che non fosse ispirata dalla polizia; e i più importanti attacchi terroristici in Russia prima della guerra e della rivoluzione sembra siano stati tutti organizzati dalla polizia.

⁷² Così, per esempio, le violente sommosse del Secondo Impero furono facilmente contraddette dalle vittorie schiaccianti riportate da Napoleone III coi plebisciti, questi predecessori delle nostre consultazioni elettorali. L'ultimo, nel 1869, fu di nuovo una grande vittoria dell'imperatore: ciò che nessuno osservò in quel momento, e risultò poi di importanza decisiva un anno dopo, fu il fatto che quasi il 15 per cento delle forze armate avevano votato contro l'imperatore.

siva. E poiché egli fa il suo apprendistato alla scuola delle rivoluzioni passate, eserciterà invariabilmente la sua influenza per propiziare non il nuovo e l'imprevisto, ma qualche azione che resti in sintonia col passato. Dal momento che il suo compito è di assicurare la continuità della rivoluzione, tenderà a ragionare in termini di precedenti storici, e la consapevole e pernicioso imitazione degli eventi passati, di cui abbiamo già parlato, ha le sue radici, almeno parzialmente, nella natura stessa della sua professione. Molto prima che i rivoluzionari di professione trovassero nel marxismo la loro guida ufficiale per l'interpretazione e il commento di tutta la storia, passata, presente e futura, Tocqueville nel 1848 già osservava: "L'imitazione [del 1789, da parte dell'Assemblea rivoluzionaria] era così manifesta da celare la terribile originalità dei fatti; io avevo continuamente l'impressione ch'essi fossero impegnati a recitare la rivoluzione francese, piuttosto che a continuarla"¹³. E ancora, durante la Comune di Parigi del 1871, sulla quale Marx e i marxisti non ebbero nessuna influenza, almeno una delle nuove riviste, "Le Père Duchesne", adottò per i mesi dell'anno i nomi del vecchio calendario rivoluzionario. È veramente strano che in questa atmosfera, in cui ogni episodio delle passate rivoluzioni veniva ripreso, ripensato e riproposto quasi fosse una pagina di storia sacra, l'unica istituzione interamente nuova e interamente spontanea nella storia rivoluzionaria sia stata trascurata al punto da essere del tutto dimenticata.

Armati del senno di poi, non possiamo resistere alla tentazione di diffonderci su questo argomento. Negli scritti dei "socialisti utopisti", soprattutto in Proudhon e Bakunin, vi sono passi da cui risulta abbastanza chiaramente ch'essi erano consapevoli del sistema dei consigli. Ma la verità è che questi pensatori politici sostanzialmente anarchici erano singolarmente sprovvisti per affrontare un fenomeno il quale dimostrava così chiaramente che la rivoluzione non finiva affatto con l'abolizione dello stato e del governo ma al contrario mirava a fondare un nuovo stato e a instaurare una nuova forma di governo. Più recentemente gli storici hanno messo

" Citato da F. JELLINEK, *op. cit.*, p. 194.

in rilievo le somiglianze, piuttosto ovvie, fra i consigli e i comuni medievali, i cantoni svizzeri, gli "agitators" inglesi del diciassettesimo secolo — o piuttosto gli "adjustators", come erano originariamente chiamati — e il Consiglio generale dell'esercito di Cromwell; ma il fatto è che nessuno di essi, ad eccezione forse del comune medievale⁷⁴, esercitò mai la più lieve influenza sulle menti degli uomini che nel corso di una rivoluzione si organizzarono spontaneamente in consigli.

Insomma nessuna tradizione, né rivoluzionaria né prerivoluzionaria, può essere chiamata in causa per spiegare la regolare comparsa e ricomparsa del sistema dei consigli fin dal tempo della rivoluzione francese. Se lasciamo da parte la rivoluzione di febbraio del 1848 a Parigi, in cui una *comitssion pour les travailleurs*, istituita dal governo stesso, doveva occuparsi quasi esclusivamente di questioni di legislazione sociale, le principali date in cui comparvero questi organi d'azione, questi embrioni di uno stato nuovo, sono le seguenti: l'anno 1870, quando la capitale francese, assediata dall'esercito prussiano, "si riorganizzò spontaneamente in un corpo federale in miniatura", il quale poi costituì il nucleo della Comune di Parigi nella primavera del 1871⁷⁵; l'anno 1905, quando l'ondata di scioperi spontanei in Russia elaborò inaspettatamente una propria direzione politica, al di fuori di tutti i partiti e di tutti i gruppi rivoluzionari, e i lavoratori delle fabbriche si organizzarono in consigli, i soviet, per un autogoverno rappresentativo; la rivoluzione di febbraio del 1917 in Russia, quando, "malgrado le diverse tendenze politiche fra i lavoratori russi, l'organizzazione stessa, ossia il soviet, non fu neppure messa in discussione"⁷⁶; gli anni 1918 e 1919 in Germania, quando, dopo la sconfitta dell'esercito, soldati e operai in aperta ribellione si costi-

⁷⁴ Una delle dichiarazioni ufficiali della Comune di Parigi sottolinea così questo rapporto: "C'est cette idée communale poursuivie depuis le douzième siècle, affirmée par la morale, le droit et la science qui vient de triompher le 18 mars 1871". Si veda Heinrich KOEHLIN, *Die Pariser Commune voti 1871 im Beivusstsein ihrer Anh'anger*, Basilea 1950, p. 66.

⁷⁵ F. JELLINEK, *op. cit.*, p. 71.

⁷⁶ O. ANWEILER, *op. cit.*, p. 127 (trad. it. cit., p. 159), cita questa affermazione di Trockij.

tuirono in *Arbeiter- und Soldatenräte*, chiedendo a Berlino che questo *Rätesystem* divenisse la pietra di fondazione della nuova costituzione tedesca e instaurando, insieme ai bohémien dei caffè di Monaco, nella primavera del 1919, la *Räterepublik* bavarese, destinata a breve vita⁷⁷; infine l'ultima data è l'autunno del 1956, quando la rivoluzione ungherese fin dagli inizi ricreò il sistema dei consigli, che nacquero a Budapest e di lì si diffusero "con incredibile rapidità" in tutto il paese⁷⁸.

La semplice enumerazione di queste date fa pensare a una continuità che in realtà non è mai esistita. È proprio la mancanza di continuità, di tradizione, di influenza organizzata che rende così impressionante la similarità dei fenomeni. Fra le caratteristiche comuni dei consigli la più cospicua è naturalmente la spontaneità con cui sorgono, poiché è in netta e flagrante contraddizione con la teoria del "modello rivoluzionario del ventesimo secolo, progettato, preparato ed eseguito quasi con fredda esattezza scientifica dai rivoluzionari di professione"⁷⁹. È vero che laddove la rivoluzione non fu sconfitta e non fu seguita da una qualche sorta di restaurazione, finì per imporsi la dittatura di un solo partito, ossia il modello del rivoluzionario di professione; ma si impose solo dopo una violenta lotta con gli organi e le istituzioni della rivoluzione stessa. Inoltre i consigli furono sempre organi d'ordine oltre che organi d'azione; e proprio la loro aspirazione a fondare l'ordine nuovo li mise in conflitto con i rivoluzionari di professione, i quali volevano degradarli a semplici organi esecutivi dell'attività rivoluzionaria. Naturalmente i membri dei consigli non si limitavano a discutere e a "illuminarsi a vicenda" sui provvedimenti che venivano presi dai partiti o dalle assemblee: anzi consapevolmente ed esplicitamente pretendevano la partecipazione diretta di ogni cittadino agli affari pubblici del paese⁸⁰; e finché durarono, non v'è dubbio

⁷⁷ Si veda Helmut NEUBAUER, *op. cit.*

⁷⁸ Si veda Oskar ANWEILER, *Die Räte in der ungarischen Revolution*, "Osteuropa", voi. Vili, 1958.

⁷⁹ Sigmund NEUMANN, *The Structure and Strategy of Revolution: 1848 and 1948*, "The Journal of Politics", agosto 1949.

⁸⁰ O. ANWEILER, *op. cit.*, p. 6, enumera le seguenti caratteristiche generali: "1) il legame con uno strato sociale dipendente o oppresso; 2) la forma organizza-

che "ogni individuo trovò la propria sfera d'azione e potè vedere> per così dire, coi propri occhi il suo contributo agli eventi del giorno"⁸¹. Coloro che li videro in funzione spesso convenivano che si trattava di una "rigenerazione diretta della democrazia": il che implicava, ahimè, che tutte queste rigenerazioni erano condannate a priori, poiché ovviamente nelle circostanze moderne non era possibile un governo diretto della cosa pubblica da parte dei cittadini. Essi guardavano ai consigli come se fossero un sogno romantico, una sorta di fantastica utopia avveratasi per un fuggevole istante, al solo scopo di mostrare, per così dire, le brame irreparabilmente romantiche del popolo che evidentemente non conosceva ancora la realtà della vita. Questi realisti si orientavano in base al sistema dei partiti, accettando come un dato di fatto che non esistesse altra alternativa per il governo rappresentativo e molto opportunamente dimenticando che il crollo del vecchio regime era dovuto, fra l'altro, proprio a questo sistema.

Infatti l'aspetto più sconcertante dei consigli era che essi non solo attraversavano tutte le linee dei partiti, e riunivano membri di diversi partiti, ma che questa appartenenza partitica non aveva alcuna importanza. Erano insomma gli unici organi politici aperti ai cittadini che non appartenevano a nessun partito. Perciò entravano invariabilmente in conflitto con tutte le assemblee, coi vecchi parlamenti non meno che con le nuove "assemblee costituenti", per la semplice ragione che queste ultime, anche nei loro settori più estremisti, erano pur sempre figlie del sistema partitico. In questa fase, ossia nel bel mezzo della rivoluzione, erano i programmi di partito che più di qualsiasi altra cosa dividevano i con-

tiva estremamente democratica; 3) l'origine rivoluzionaria. Il principio ispiratore di questi consigli, che noi chiameremo 'idea consiliare', è l'aspirazione ad una partecipazione per quanto possibile diretta, estesa e illimitata del singolo individuo alla vita pubblica" (trad. it. cit., p. 3).

⁸¹ Sono parole del socialista austriaco Max ADLER, nell'opuscolo *Demokratie und Râtesystem*, Vienna 1919. L'opuscolo, scritto nel bel mezzo della rivoluzione, ha un certo interesse perché Adler, pur vedendo chiaramente le ragioni per cui i consigli erano così immensamente popolari, tuttavia passò immediatamente a ripetere la vecchia formula marxista, secondo la quale i consigli non potevano essere altro che "una forma di transizione rivoluzionaria", o tutt'al più "una nuova forma di lotta della lotta di classe socialista".

sigli dai partiti; perché questi programmi, per rivoluzionari che fossero, erano tutti "formule preconfezionate" che non richiedevano azione, ma esecuzione — "di essere messe energicamente in pratica", come puntualizzava Rosa Luxemburg, con la sua straordinaria chiarezza di idee sulle poste in gioco²¹. Oggi noi sappiamo quanto rapidamente la formula teorica scomparve nell'attuazione pratica; ma se la formula fosse sopravvissuta alla sua attuazione e anche se avesse dimostrato di essere la panacea per tutti i mali, sociali e politici, i consigli erano destinati a ribellarsi contro qualsiasi politica del genere, poiché la spaccatura stessa fra gli esperti di partito che "sapevano" e la massa del popolo destinata ad applicare quel "sapere" lasciava fuori gioco la capacità del cittadino medio di agire e di formarsi una propria opinione. I consigli, in altre parole, erano destinati a divenire superflui se prevaleva lo spirito del partito rivoluzionario. Ogni volta che il sapere e il fare si separano, lo spazio della libertà va perduto.

I consigli evidentemente erano spazi di libertà. Come tali si rifiutarono invariabilmente di considerarsi come organi temporanei della rivoluzione e al contrario tentarono con ogni mezzo di consolidarsi in organi permanenti di governo. Ben lungi dal voler rendere permanente la rivoluzione, il loro scopo esplicitamente espresso era "di porre le fondamenta di una repubblica proclamata con tutte le sue conseguenze, l'unico governo che chiuderà per sempre l'era delle invasioni e delle guerre civili"; non il paradiso

²¹ L'opuscolo di Rosa Luxemburg *Die Russische Revolution* (trad. it., *La Rivoluzione russa*; Edizioni Avanti!, Roma 1922) è stato scritto nel 1922. La sua critica della "teoria leninista-trozkista della dittatura" non ha perso nulla della sua pertinenza e della sua attualità. Senza dubbio la Luxemburg non poteva prevedere gli orrori del regime totalitario staliniano, ma le sue parole profetiche di ammonimento contro la soppressione della libertà politica, e con essa della vita politica, suonano oggi come una realistica descrizione dell'Unione Sovietica: "Senza elezioni generali, senza assoluta libertà di stampa e adunanza, senza libera lotta di pensieri, la vita muore in ogni pubblica istituzione, diventa una vita apparente, in cui solo la burocrazia resta l'elemento attivo [...]. La vita pubblica si addormenta a poco a poco, alcune dozzine di capi partito, muniti di inesauribile energia e di sconfinato idealismo dirigono e governano; tra loro governa, in realtà, una dozzina di teste preminenti; una élite della classe operaia viene, di quando in quando, convocata in assemblea per applaudire i discorsi dei capi, per votare all'unanimità le risoluzioni proposte; in fondo, dunque, un governo di cricca..." (trad. it. cit., p. 73).

in terra, non una società senza classi, non il sogno della fraternità socialista o comunista, ma l'instaurazione della "vera repubblica" era la "ricompensa" sperata alla fine della lotta⁸³. E ciò che era vero a Parigi nel 1871 rimase vero per la Russia nel 1905, quando le intenzioni "non meramente distruttive ma costruttive" dei primi soviet erano così evidenti che i testimoni contemporanei "videro emergere e costituirsi una forza che un giorno sarebbe stata in grado di realizzare la trasformazione dello stato"⁸⁴.

Proprio questa speranza in una trasformazione dello stato, in una nuova forma di governo che permettesse a ogni membro della moderna società egualitaria di divenire partecipe dei pubblici affari, rimase sepolta sotto i disastri delle rivoluzioni del ventesimo secolo. Le loro cause furono molteplici e naturalmente variarono da paese a paese: ma le forze di ciò che comunemente chiamiamo reazione e controrivoluzione non furono fra le cause principali. Riandando alla storia delle rivoluzioni del nostro secolo, ciò che ci impressiona è piuttosto la debolezza che non l'energia di tali forze, la frequenza delle sconfitte che subirono, la facilità delle rivoluzioni e — ultima ma non meno importante — la straordinaria instabilità e la mancanza di autorità della maggior parte dei governi europei restaurati dopo il crollo dell'Europa di Hitler. In ogni caso il ruolo svolto dai rivoluzionari di professione e dai partiti rivoluzionari in questi disastri ebbe grande importanza e nel nostro contesto è quello decisivo. Senza lo slogan di Lenin, "Tutto il potere ai soviet", non ci sarebbe mai stata una rivoluzione d'ottobre in Russia; ma, fosse o no Lenin sincero nel proclamare la repubblica sovietica, il fatto è che anche allora questo slogan era in stridente contraddizione con gli scopi rivoluzionari apertamente proclamati dal partito bolscevico di "prendere il potere", ossia di sostituire il meccanismo statale con l'apparato di partito. Se Lenin avesse realmente voluto dare tutto il potere ai soviet, avrebbe condannato il partito bolscevico alla stessa impotenza che ora caratterizza il parlamento sovietico, in cui i deputati di partito e

⁸³ Si veda F. JELLINEK, *op. cit.*, p. 129 ss.

⁸⁴ Si veda O. ANWEILER, *op. cit.*, p. 110 (trad. it. cit., p. 123 ss.).

quelli non di partito sono nominati dal partito e, in mancanza di qualsiasi lista rivale, sono non direi scelti, ma piuttosto soltanto acclamati dagli elettori. Ma mentre il conflitto fra partito e consigli fu fortemente inasprito dalla rispettiva pretesa di essere i soli "veri" rappresentanti della rivoluzione e del popolo, la posta in gioco è di portata e significato molto maggiori.

Ciò che i consigli mettevano in pericolo era il sistema partitico in quanto tale, in tutte le sue forme: e questo conflitto si inaspriva ogni volta che i consigli, nati dalla rivoluzione, si volgevano contro il partito o i partiti il cui solo scopo era stato sempre la rivoluzione. Visto nell'ottica di una vera repubblica sovietica, il partito bolscevico era soltanto più pericoloso, ma non meno reazionario di tutti gli altri partiti del defunto regime. Per quel che riguarda la forma di governo — e i consigli, a differenza dei partiti rivoluzionari, furono ovunque infinitamente più interessati all'aspetto politico che all'aspetto sociale della rivoluzione⁸⁵ — la dittatura di un solo partito non è che l'ultima fase dello sviluppo dello stato nazionale in generale e del sistema pluripartitico in particolare. Questa può sembrare una verità lapalissiana in pieno ventesimo secolo, quando le democrazie pluripartitiche in Europa sono talmente in declino che in Francia e in Italia, al momento di ogni scadenza elettorale, sono messe a repentaglio "le basi stesse dello stato e la natura del regime" * È perciò interessante osservare come, in linea di principio, lo stesso conflitto esistesse anche nel 1871, durante la Comune di Parigi, quando Odysse Barrot formulava con rara precisione la principale differenza, in termini di storia francese, fra la nuova forma di governo a cui mirava la Comune e il vecchio regime, che doveva ben presto venir restaurato in un diverso travestimento non monarchico: "En tant que revolution sociale, 1871 procède directement de 1793, qu'il continue et qu'il doit achever [...] En tant que revolution politique,

⁸⁵ È veramente tipico che, per giustificare lo scioglimento dei consigli degli operai nel dicembre 1956, il governo ungherese così si lagnasse: "I membri del consiglio degli operai di Budapest volevano occuparsi esclusivamente di questioni politiche". Si veda O. ANWEILER, *Die Rate in der ungarischen Revolution*, cit.

⁸⁶ Così M. DUVERGER, *I partiti politici*, cit., p. 508.

au contraire, 1871 est réaction contre 1793 et un retour à 1789 [...] Il a effacé du programme les mots 'une et indivisible' et rejeté l'idée autoritaire qui est une idée toute monarchique [...] pour se rallier à l'idée **federative**, qui est par excellence l'idée libérale et républicaine " ⁸⁷ (corsivi miei)._1

Queste parole ci sorprendono perché furono scritte in un'epoca in cui non esisteva alcuna prova — almeno non per chi non conoscesse il corso della rivoluzione americana — dell'intima connessione fra lo spirito della rivoluzione e il principio federale. Per dare una dimostrazione di ciò che Odysse Barrot sentiva come una verità dobbiamo risalire alla rivoluzione di febbraio del 1917 in Russia e alla rivoluzione ungherese del 1956, che sopravvissero entrambe appena quanto bastava per mostrare a grandi linee come sarebbe un governo e come probabilmente funzionerebbe una repubblica se si reggessero sui principi del sistema dei consigli. In entrambi i casi erano sorti ovunque consigli o soviet completamente indipendenti gli uni dagli altri: in Russia i consigli degli operai, dei soldati e dei contadini, in Ungheria i più disparati tipi di consigli: consigli di vicinato che sorsero in tutti i quartieri residenziali, consigli cosiddetti rivoluzionari che sorsero dalla lotta comune nelle strade, consigli di scrittori e artisti, nati nei caffè di Budapest, consigli di studenti e di giovani nelle università, consigli di operai nelle fabbriche, consigli nell'esercito, tra i funzionari dello stato e così via. La formazione di un consiglio in ognuno di questi gruppi eterogenei trasformò ima vicinanza più o meno casuale in una istituzione politica. L'aspetto più sorprendente di questi sviluppi spontanei è che in entrambi i casi ci vollero, per questi organi indipendenti ed estremamente eterogenei, solo poche settimane, nel caso della Russia, o pochi giorni, nel caso dell'Ungheria, per dare inizio a un processo di coordinamento e integrazione, attraverso la formazione di consigli superiori a carattere regionale o provinciale, nei cui seno infine si potessero eleggere i delegati a un'assemblea rappresentativa dell'intero paese⁸⁸. Come nel caso

⁸⁷ Citato da Heinrich KOEHLIN, *op. cit.*, p. 224.

⁸⁸ Per maggiori particolari su questo processo in Russia si veda O. ANWEILER,

dei primi patti, "consociazioni" e confederazioni nella storia coloniale del Nordamerica, noi vediamo qui come il principio federale, il principio di una lega o alleanza fra unità separate, sorga dalle condizioni elementari dell'azione stessa, non influenzata da alcuna speculazione teoretica sulle possibilità di un governo repubblicano in vasti territori e neppure spinta alla coesione dalla minaccia di un nemico comune. Il fine comune era la fondazione di uno stato nuovo, di un nuovo tipo di governo repubblicano che poggiasse su "repubbliche elementari" in modo tale che il potere centrale non privasse i corpi costituenti del loro originario potere di costituire. I consigli, in altre parole, gelosi della loro facoltà di agire e di formare opinioni, erano destinati a scoprire la divisibilità del potere e insieme la sua conseguenza più importante, la necessaria separazione dei poteri nel governo.

Si è frequentemente osservato che gli Stati Uniti e la Gran Bretagna sono fra i pochi paesi in cui il sistema partitico funziona abbastanza bene da assicurare stabilità e autorità. Si dà il caso che qui il sistema bipartitico coincida con una costituzione che si basa sulla divisione dei poteri fra i diversi settori del governo, e la ragione principale della sua stabilità è naturalmente il riconoscimento dell'opposizione come istituzione di governo. Tale riconoscimento tuttavia è possibile solo a condizione che la nazione non sia *una e indivisibile* e che la separazione dei poteri, lungi dal generare impotenza, generi invece e consolidi il potere. È in ultima analisi lo stesso principio che diede alla Gran Bretagna la possibilità di organizzare i suoi estesi possedimenti e colonie in un Commonwealth e diede alle colonie britanniche del Nordamerica la possibilità di unirsi in un sistema federale di governo. Ciò che, malgrado tutte le differenze, distingue così nettamente i sistemi bipartitici di questi paesi dai sistemi pluripartitici degli stati nazionali europei non è affatto l'aspetto tecnico, bensì una concezione radicalmente diversa del potere, che permea l'intera struttura dello stato". Se dovessimo classificare i regimi contemporanei in ba-

op. cit., pp. 155-58 (trad. it. cit., pp. 185-89) e anche l'articolo dello stesso autore sull'Ungheria.

" M. DUVERGER, *I partiti politici*, cit., p. 478, osserva giustamente: "la Gran

se alla concezione del potere su cui si basano, la distinzione fra le dittature monopartitiche e i sistemi pluripartitici si rivelerebbe assai meno decisiva di quella che separa entrambe queste forme dai sistemi bipartitici. Dopo che la nazione durante il diciannovesimo secolo "vestì i panni del principe assoluto", nel corso del ventesimo il partito a sua volta vestì i panni della nazione. È quindi cosa quasi ovvia che le caratteristiche più spiccate del partito moderno — la sua struttura autocratica e oligarchica, la sua mancanza di democrazia e libertà interna, la sua tendenza a divenire "totalitario", la sua pretesa di infallibilità — siano del tutto assenti negli Stati Uniti e, in misura minore, in Gran Bretagna⁹⁰.

Tuttavia, mentre può essere vero che, come strumento di governo, solo il sistema bipartitico si è dimostrato praticabile e, nello stesso tempo, capace di garantire le libertà costituzionali, non è men vero che il meglio che ha potuto ottenere è un certo controllo sui governanti da parte dei governati: ma non ha assolutamente dato ai cittadini la possibilità di divenire "partecipati" della conduzione degli affari pubblici. Il massimo che il cittadino può aspettarsi è di essere "rappresentato", per cui è ovvio che l'unica cosa che può essere rappresentata o delegata è l'interesse, o il benessere degli elettori, ma non le loro azioni né le loro opinioni. In questo sistema le opinioni dei cittadini non possono essere accertate per la buona ragione che non esistono. Le opinioni si formano in un processo di discussione aperta e di pubblico dibattito e, là dove non esiste alcuna possibilità che si formino le opinioni, possono esistere stati d'animo — stati d'animo delle masse e stati d'animo degli individui, questi ultimi non meno volubili e infidi

Bretagna e i Dominions, retti dal bipartitismo, rimangono profondamente distinti dai sistemi continentali, soggetti al pluripartitismo e più vicini, [...] sotto certi aspetti, agli Stati Uniti, nonostante la loro natura presidenziale. In realtà la distinzione tra partito unico, bipartitismo e pluripartitismo sta diventando la classificazione fondamentale dei regimi contemporanei". Tuttavia, il sistema bipartitico, laddove è un puro espediente tecnico non accompagnato dal riconoscimento dell'opposizione come strumento di governo, come per esempio nella Germania d'oggi, non potrà probabilmente creare maggiore stabilità del sistema pluripartitico.

⁹⁰ Duverger, 3 quale osserva questa differenza fra i paesi anglosassoni e gli stati continentali, è in errore, io credo, quando attribuisce a un liberalismo "obsoleto" i vantaggi del sistema bipartitico.

dei primi — ma non può esistere l'opinione. Perciò il meglio che può fare il rappresentante è di agire come agirebbero i suoi elettori se avessero essi stessi la possibilità di farlo. La cosa è diversa per le questioni di interesse e benessere, che possono essere accertate obiettivamente, e in cui la necessità di azione e decisione scaturisce dai vari conflitti fra gruppi di interesse. Attraverso i gruppi di pressione, le manovre clientelari e altri mezzi, gli elettori possono in realtà influire sulle azioni dei loro rappresentanti per quel che riguarda l'interesse: ossia possono costringere i loro rappresentanti a soddisfare i loro desideri a spese dei desideri e degli interessi di altri gruppi di elettori. In tutti questi casi l'elettore agisce nell'interesse della propria vita privata e del proprio privato benessere e il residuo di potere che ancora ha in mano assomiglia alla pressione senza scrupoli con cui il ricattatore costringe le sue vittime all'obbedienza più che al potere che nasce da un'azione congiunta e da una decisione comune.

Comunque stiano le cose, né i cittadini in generale né i pensatori politici in particolare nutrono dubbi sul fatto che i partiti, col loro monopolio delle liste elettorali, non possono essere considerati organi popolari, ma sono al contrario efficacissimi strumenti per ridurre e controllare il potere dei cittadini. Che il governo rappresentativo sia di fatto diventato un governo oligarchico è purtroppo vero, anche se non nel senso classico di governo di pochi nell'interesse di quei pochi; ciò che oggi noi chiamiamo democrazia è una forma di governo in cui i pochi comandano, o almeno lo si suppone, nell'interesse dei molti. Questo governo è democratico in quanto i suoi scopi principali sono il benessere popolare e la felicità privata; ma può essere chiamato oligarchico nel senso che la felicità pubblica e la libertà pubblica diventano ancora una volta privilegio dei pochi.

I paladini di questo sistema, che è poi il sistema del *welfare state*, se sono liberali e di convinzioni democratiche devono negare l'esistenza stessa della felicità pubblica e della libertà pubblica: devono sostenere che la politica è un pesante fardello e che il suo fine in se stesso non è politico. E concorderanno con Saint-Just: "La liberté du peuple est dans sa vie privée; ne la troublez point.

Que le gouvernement [...] ne soit une force que pour protéger cet état de simplicité contro la force mème". Se d'altra parte, ammaestrati dal profondo sconvolgimento di questo secolo, hanno perduto la loro illusione liberale nella bontà innata dell'uomo, è probabile che debbano concludere che "Non si è mai visto un popolo governarsi da solo", che "La volontà di un popolo è profondamente anarchica: esso aspira a fare quel che gli pare", che il suo atteggiamento verso tutti i governi è di "ostilità", perché "Governo e costrizione sono inseparabili, ma per definizione la costrizione è esterna al costretto"⁹¹.

Queste affermazioni, difficili da dimostrare, sono ancor più difficili da confutare; ma i presupposti su cui si basano non sono difficili da definire. Dal punto di vista teorico, il più importante e il più pernicioso fra essi è l'identificazione di "popolo" con "le masse", che sembra fin troppo convincente a chiunque viva in una società di massa e sia costantemente esposto alle sue numerose e irritanti sollecitazioni. Questo è vero per tutti noi, ma l'autore da cui citiamo vive, per di più, in uno di quei paesi in cui i partiti sono da lungo tempo degenerati in movimenti di massa, che operano al di fuori del parlamento e hanno invaso le sfere private e sociali della vita familiare, dell'educazione, degli interessi culturali ed economici⁹². E in questi casi la plausibilità dell'identificazione equivale ad auto-evidenza. È vero che il principio organizzativo dei movimenti corrisponde all'esistenza delle masse moderne, ma la loro enorme forza d'attrazione sta nel sospetto e nell'ostilità del popolo verso il sistema partitico esistente e verso la rappresentanza predominante in parlamento. Là dove questa sfiducia non esiste, come per esempio negli Stati Uniti, le condizioni della

⁹¹ Mi valgo ancora una volta di Duverger — *op. cit.*, p. 514 ss. — il quale tuttavia in questi paragrafi non è molto originale, ma si limita ad esprimere un'opinione molto diffusa nella Francia e nell'Europa del dopoguerra.

⁹² Il difetto maggiore, e in certo senso inspiegabile, del libro di Duverger sta nel suo rifiuto di distinguere fra partito e movimento. Senza dubbio egli deve rendersi conto che non gli sarebbe neppure possibile esporre la storia del partito comunista senza puntualizzare il momento in cui il partito di rivoluzionari di professione si trasformò in un movimento di massa. Ancora più ovvie erano le enormi differenze fra i movimenti fascista e nazista e i partiti dei regimi democratici.

società di massa non portano alla formazione di movimenti di massa, mentre anche paesi in cui la società di massa è ancora ben lontana dall'essere sviluppata, come per esempio la Francia, cadono in preda ai movimenti di massa quando si sia generata sufficiente ostilità contro il sistema partitico e parlamentare. A rigor di termini, si potrebbe dire che quanto più sono evidenti i difetti del sistema partitico, tanto più facile sarà per un movimento non solo appellarsi al popolo e organizzarlo, ma trasformarlo in massa. In pratica, il "realismo" corrente, ovvero la sfiducia nelle capacità politiche del popolo, non diversamente dal realismo di Saint-Just è solidamente impiantato nella determinazione, consapevole o inconsapevole, di ignorare la realtà dei consigli e di considerare scontato il fatto che non esiste, e non è mai esistita, alcuna alternativa al presente sistema.

La verità storica della questione è che il sistema dei partiti e il sistema dei consigli sono quasi coevi: entrambi erano sconosciuti prima delle rivoluzioni ed entrambi sono conseguenze del dogma moderno e rivoluzionario che tutti gli abitanti di un dato territorio abbiano diritto di essere ammessi alla vita pubblica e politica. I consigli, in quanto distinti dai partiti, sono sempre emersi durante la rivoluzione stessa, sorgendo dal seno del popolo come organi spontanei di azione e d'ordine. Quest'ultimo punto merita di essere posto in particolare rilievo: nulla infatti contraddice più nettamente la vecchia teoria delle inclinazioni "naturali" anarchiche e ribelli a ogni legge di un popolo privo della coercizione di un governo che la comparsa dei consigli, i quali, ovunque si realizzarono, e soprattutto durante la rivoluzione ungherese, si occuparono della riorganizzazione della vita politica ed economica del paese e dell'instaurazione di un ordine nuovo⁹³. I partiti — in quanto distinti dalle fazioni tipiche di tutti i parlamenti e di tutte le assemblee, siano esse ereditarie o rappresentative — finora non sono mai emersi durante una rivoluzione: o l'hanno preceduta, come nel ventesimo secolo, o si sono sviluppati con l'estensione del suf-

⁹³ Questa fu la valutazione del *Report on the Problem of Hungary* delle Nazioni Unite del 1956. Per altri esempi sullo stesso tema si veda l'articolo di Anweiler precedentemente citato.

""iragio popolare. Quindi il partito, sia che si tratti di un'estensione della fazione parlamentare o di una creazione sorta al di fuori del parlamento, è stato un'istituzione destinata a fornire al governo parlamentare il necessario sostegno del popolo *i* col che si è sempre inteso che il popolo attraverso le votazioni forniva il sostegno, mentre l'azione restava prerogativa del governo. Se i partiti prendono la strada della militanza ed entrano attivamente nel campo dell'azione politica, finiscono per violare il loro proprio principio nonché la loro funzione nel governo parlamentare, ossia diventano sovversivi, quali che siano le loro dottrine e le loro ideologie. La disgregazione del governo parlamentare — in Italia e in Germania, per esempio, dopo la prima guerra mondiale, o in Francia dopo la seconda — ha dimostrato ripetutamente come anche i partiti sostenitori dello *status quo* in pratica abbiano contribuito a scalzare il regime nel momento in cui hanno superato i loro limiti istituzionali. L'azione e la partecipazione agli affari pubblici, aspirazione naturale dei consigli, ovviamente non sono sintomi di salute e vitalità, ma di decadenza e perversione in un'istituzione la cui funzione primaria è stata sempre la rappresentanza.

È vero infatti che la caratteristica essenziale dei sistemi partitici, sotto altri aspetti tanto diversi, è "che essi 'nominano' i candidati agli incarichi elettivi o al governo rappresentativo", e può essere anche esatto dire che "l'atto stesso della presentazione delle candidature è sufficiente a dar vita a un partito politico"⁴⁴. Perciò fin dai suoi inizi il partito come istituzione presuppone o che la partecipazione dei cittadini alla vita pubblica sia garantita da altri organi pubblici o che tale partecipazione non sia necessaria e i ceti recentemente ammessi della popolazione si accontentino di essere rappresentati o infine che tutte le questioni politiche nel *welfare state* siano ridotte a problemi amministrativi, da trattarsi e decidersi a opera di esperti: nel qual caso anche i rappresentanti del popolo non possiedono un'autentica area d'azione ma sono semplicemente funzionari amministrativi, i cui compiti, ben-

⁴⁴ Si veda l'interessante studio sul sistema dei partiti di C. W. CASSINELLI, *op. cit.*, p. 21. Il libro è valido per quanto riguarda la politica americana: è troppo tecnico, e un po' superficiale, nella sua analisi dei sistemi partitici europei.

che si svolgano nel pubblico interesse, non sono sostanzialmente diversi dall'attività gestionale nell'azienda privata. Se risultasse esatto l'ultimo di questi presupposti — e chi potrebbe negare che nelle nostre società di massa la sfera politica si sia in larga misura inaridita e sia stata rimpiazzata da quella "amministrazione delle cose" che Engels pronosticava per una società senza classi? — allora senza dubbio i consigli si dovrebbero considerare istituzioni ataviche, senza alcuna importanza nel campo delle vicende umane. Ma le stesse considerazioni, o altre molto simili, si dovrebbero ben presto fare per il sistema dei partiti; infatti l'amministrazione e la gestione aziendale, i cui compiti sono dettati dalle necessità insite in ogni processo economico, sono essenzialmente non solo non politiche ma anche non partitiche. In una società in cui regni l'abbondanza non è necessario che i conflitti fra gruppi di interesse siano composti a spese dell'uno o dell'altro gruppo e il principio di opposizione è valido solo finché esistano autentiche possibilità di scelta, che trascendano le opinioni obiettive, e dimostrabilmente valide, degli esperti. Quando il governo diviene realmente una semplice amministrazione, il sistema partitico può portare solo all'incompetenza e allo sperpero. L'unica funzione non obsoleta che il sistema partitico potrebbe eventualmente svolgere in un tale regime sarebbe quella di difenderlo dalla corruzione dei pubblici funzionari, e anche questa funzione potrebbe essere svolta in modo più proficuo e più sicuro dalla polizia⁹⁵.

Il conflitto fra i due sistemi, i partiti e i consigli, si è ripresentato in tutte le rivoluzioni del ventesimo secolo. L'alternativa era

⁹⁵ C. W. CASSINELLI, *op. cit.*, p. 77, illustra con un divertente esempio quanto sia esiguo il numero di votanti che hanno un genuino e imparziale interesse per gli affari pubblici. Supponiamo, egli dice, che vi sia stato un grosso scandalo nel governo, e che come risultato il partito d'opposizione ottenga la maggioranza alle elezioni e vada al potere. "Se, per esempio, il 70 per cento dell'elettorato vota entrambe le volte e il partito riceve il 55 per cento dei voti prima dello scandalo e il 45 per cento dopo, un interesse primario per l'onestà del governo può essere attribuito solo al 7 per cento dell'elettorato, e questo calcolo ignora tutti gli altri possibili motivi dei cambiamenti di preferenza*. Questa, d'accordo, è una semplice supposizione, ma certamente si avvicina molto alla realtà. La questione non è che l'elettorato ovviamente non ha la possibilità di accertare la corruzione nel governo, ma è piuttosto un'altra: ossia che non si può contare che voti in modo da espellere la corruzione dagli uffici pubblici.

da una parte la rappresentanza, dall'altra l'azione e la partecipazione. I consigli erano organi d'azione, i partiti rivoluzionari erano organi di rappresentanza e, anche se i partiti rivoluzionari riconobbero, sebbene a malincuore, i consigli come strumenti di "lotta rivoluzionaria", cercarono sempre, persino nel bel mezzo delle rivoluzioni, di levarseli di torno; sapevano bene che nessun partito, per quanto rivoluzionario fosse, avrebbe potuto sopravvivere alla trasformazione del governo in una vera repubblica dei soviet. Per i partiti, il bisogno stesso di azione era transitorio: sapevano benissimo che dopo la vittoria della rivoluzione un'ulteriore azione sarebbe risultata semplicemente inutile o sovversiva. I fattori decisivi che spinsero i rivoluzionari di professione a opporsi agli organi rivoluzionari del popolo non furono la malafede e la smania di potere: furono piuttosto le convinzioni elementari che i partiti rivoluzionari condividevano con tutti gli altri partiti. Tutti erano d'accordo nel riconoscere che il fine del governo era il benessere del popolo e che la sostanza della politica era non l'azione ma l'amministrazione. Sotto questo aspetto, è giusto dire che tutti i partiti, da quelli di destra a quelli di sinistra, hanno molto di più in comune fra loro di quanto i gruppi rivoluzionari abbiano mai avuto in comune con i consigli. Inoltre, ciò che alla fine decise la vittoria del partito, e della dittatura monopartitica, non fu soltanto il maggior potere o la maggior determinazione di schiacciare i consigli con un uso indiscriminato dei mezzi di violenza.

Se è vero che i partiti rivoluzionari non capirono mai fino a che punto il sistema dei consigli si identificasse con la comparsa di una nuova forma di governo, è non meno vero che i consigli furono incapaci di comprendere fino a qual punto nelle società moderne il meccanismo governativo debba effettivamente assolvere le funzioni amministrative. L'errore fatale dei consigli è sempre stato quello di non distinguere abbastanza chiaramente fra partecipazione alla vita pubblica e amministrazione o gestione delle cose nel pubblico interesse. Nella forma di consigli degli operai hanno ripetutamente cercato di prendere in pugno la gestione delle fabbriche e tutti questi tentativi sono miseramente falliti. "Il desiderio della classe operaia", ci è stato detto, "è stato esaudito. Le fabbriche

saranno dirette dai consigli degli operai"⁹⁶. Questo cosiddetto desiderio della classe operaia assomiglia molto da vicino a un tentativo del partito rivoluzionario di contrastare le aspirazioni politiche dei consigli, di allontanarne i membri dalla scena politica per ricondurli nelle fabbriche. E questo sospetto è avvalorato da due fatti: i consigli sono sempre stati innanzitutto politici, poiché in essi le rivendicazioni sociali ed economiche hanno sempre avuto un ruolo del tutto secondario, e proprio questa mancanza di interesse per i problemi sociali ed economici costituì agli occhi del partito rivoluzionario un segno sicuro della loro mentalità "piccolo-borghese, astratta, liberalistica"⁹⁷. In realtà era un segno della loro maturità politica, mentre il desiderio degli operai di dirigere essi stessi le fabbriche era una manifestazione della bramosia, comprensibile ma politicamente irrilevante, dell'individuo di innalzarsi a posizioni che fino allora erano state accessibili solo al ceto medio.

Senza dubbio un certo talento manageriale non dovrebbe mancare in individui di origine operaia: il guaio era solo che i consigli-degli operai erano certamente la peggior sede possibile per rivelarlo. Infatti gli uomini in cui riponevano la loro fiducia, e che sceglievano in mezzo a loro, erano selezionati in base a criteri politici, per la loro fideatezza, la loro integrità personale, la loro capacità di giudizio, spesso anche per il loro coraggio fisico. Gli stessi uomini, perfettamente capaci di operare nel campo politico, erano destinati a fallire se incaricati della gestione di una fabbrica o di altri compiti amministrativi. Infatti le qualità dello statista e dell'uomo politico e le qualità del direttore o amministratore di un'azienda non solo non sono le stesse, ma per di più assai raramente si trovano nello stesso individuo; l'uno deve saper trattare con uomini nel campo delle relazioni umane, in cui vige il principio della libertà, mentre l'altro deve saper maneggiare le cose e gli uomini in un settore in cui vige il principio della necessità. I

⁹⁶ Con queste parole, pare, i sindacati ungheresi si unirono ai consigli degli operai nel 1956. Troviamo naturalmente lo stesso fenomeno nella rivoluzione russa e anche nella guerra civile spagnola.

»
⁹⁷ Questi furono i rimproveri rivolti alla rivoluzione ungherese dal partito comunista jugoslavo. Tali obiezioni non sono nuove: furono sollevate ripetutamente in termini molto simili durante la rivoluzione russa.

consigli di fabbrica portavano un elemento d'azione nella gestione delle cose, e questo non poteva far altro che creare caos. E furono proprio questi tentativi predestinati al fallimento a dare cattiva fama al sistema dei consigli. Ma se è vero che furono incapaci di organizzare, o piuttosto di ricostruire, il sistema economico del paese, è anche vero che la principale ragione del loro fallimento non stava in un'anarchica licenza del popolo, ma proprio nelle sue qualità politiche. D'altra parte, la ragione per cui gli apparati di partito, malgrado tutti i loro difetti — corruzione, incompetenza e sperperi incredibili — alla fine riuscirono là dove i consigli erano falliti stava precisamente nella loro originaria struttura oligarchica e persino autocratica, che li rendeva assolutamente inadeguati ad ogni scopo schiettamente politico.

La libertà, laddove è esistita come realtà tangibile, è sempre stata limitata nello spazio. Questo è particolarmente evidente per la maggiore e la più elementare delle libertà negative, la libertà di movimento: i confini del territorio nazionale o le mura della città-stato comprendevano e proteggevano uno spazio in cui gli uomini potevano muoversi liberamente. I trattati e le garanzie internazionali assicurano un'estensione di questa libertà territorialmente vincolata ai cittadini che si trovano fuori del loro paese: ma anche in questa situazione attuale resta pur sempre manifesta la coincidenza elementare di libertà e spazio limitato. Ciò che vale per la libertà di movimento vale in larga misura anche per la libertà in generale. La libertà in senso positivo è possibile solo fra eguali e l'eguaglianza stessa non è affatto un principio universalmente valido, ma è applicabile anch'essa solo entro certi limiti, e persino entro limiti spaziali. Se paragoniamo questi spazi di libertà — che seguendo il concetto, se non la terminologia, di John Adams potremo anche chiamare spazi delle apparenze — alla sfera politica stessa, potremmo pensarli come isole in un mare o oasi in un deserto. Questa immagine, io credo, ci è suggerita non solo dalla coerenza di una metafora ma anche dagli annali della storia.

Il fenomeno che qui ci interessa viene solitamente chiamato l'"élite", e la mia avversione per questo termine non dipende da

un qualche mio dubbio sul fatto che la vita politica non è mai stata e non sarà mai la vocazione dei molti, anche se la politica per definizione riguarda non solo i molti, ma a rigor di termini la somma totale di tutti i cittadini. Le passioni politiche — il coraggio, la ricerca della felicità pubblica, l'amore della libertà pubblica, un'ambizione che aspira all'eccellenza senza cercare né lo status sociale né la carica pubblica, e neppure il successo e il plauso degli altri — forse non sono tanto rare quanto di solito si pensa quando si vive in una società che ha pervertito tutte le virtù facendone dei valori sociali; ma certo sono fuori dell'ordinario in tutte le circostanze. La mia avversione per il termine "élite" dipende dal fatto ch'esso implica una forma di governo oligarchica, il dominio dei molti attraverso il governo di pochi. Di qui si può solo concludere — come infatti ha concluso tutta la tradizione del nostro pensiero politico — che l'essenza della politica è il governare e che la passione politica dominante è la passione di governare. Questo, secondo me, è profondamente sbagliato. Il fatto che le "élites" politiche abbiano sempre determinato i destini politici dei più, esercitando in molti casi un vero e proprio dominio su di essi, indica d'altra parte l'amara necessità dei pochi di proteggersi dai molti, o piuttosto di proteggere l'isola di libertà che si trovano ad abitare contro il circostante mare della necessità: e indica d'altra parte la responsabilità che ricade automaticamente su coloro che si interessano per la sorte di coloro che non si interessano. Ma né questa necessità né questa responsabilità arrivano all'essenza, alla sostanza stessa delle loro vite, che è la libertà: entrambe sono cose incidentali e secondarie rispetto a ciò che realmente avviene nell'ambito del limitato spazio dell'isola stessa. In termini di istituzioni moderne, ciò significa che la vita politica di un membro del governo rappresentativo si dovrebbe realizzare nel parlamento e nel congresso, dove egli si muove fra i suoi pari, senza riguardo alla quantità di tempo che deve dedicare alle campagne elettorali, a dar la caccia ai voti e ad ascoltare gli elettori. La questione non sta solo nell'ovvia falsità di questo dialogo nel governo partitico moderno, in cui l'elettore può soltanto dare un consenso

o un rifiuto a una scelta che (eccezion fatta per le primarie americane) è fatta senza di lui, e non sta neppure in certi abusi spettacolari, come l'introduzione nella vita politica dei sistemi di Madison Avenue, per i quali il rapporto fra rappresentante ed elettore si trasforma in un rapporto fra venditore e compratore. Anche se vi è comunicazione fra il rappresentante e i suoi elettori, fra la nazione e il parlamento — e l'esistenza di questa comunicazione segna la profonda differenza fra i governi inglese e americano da una parte, e i governi dell'Europa occidentale dall'altra — questa comunicazione non è mai fra eguali ma fra coloro che aspirano a governare e coloro che consentono a essere governati. È infatti nella natura stessa del sistema partitico sostituire "la formula 'governo del popolo da parte del popolo' con quella: 'governo del popolo attraverso una élite scaturita dal popolo' "98«.

È stato detto che "il significato più profondo dei partiti politici" va visto nel fatto che "essi hanno formato il quadro necessario che permetteva [alle masse] di reclutare in se stesse le proprie élites"99, e senza dubbio furono anzitutto i partiti che aprirono la carriera politica a membri delle classi inferiori. Certamente il partito, caratteristica istituzione del governo democratico, corrisponde a una delle maggiori tendenze dell'età moderna, la tendenza a instaurare in seno alla società un'eguaglianza sempre e ovunque crescente: ma questo non significa affatto che corrisponda anche al significato più profondo della rivoluzione nell'età moderna. L'"élite scaturita dal popolo" ha sostituito le élites premoderne di nascita e ricchezza; ma non ha dato in nessun luogo ai cittadini in quanto cittadini la possibilità di entrare nella vita politica e divenire partecipi del governo della cosa pubblica. Il rapporto fra un'élite dominante e i cittadini, ossia fra i pochi che fra loro costituiscono uno spazio pubblico e i molti che passano la vita al di fuori di quello spazio e nell'oscurità, è rimasto inalterato. Dal punto di vista della rivoluzione e della sopravvivenza dello spirito rivoluzionario, il guaio non sta nella comparsa di una nuova élite:

98 M. DUVERGER, *op. cit.*, p. 516.

99 *Ibidem*, p. 517.

non è lo spirito rivoluzionario, ma è la mentalità democratica di una società egualitaria che tende a negare l'ovvia incapacità e la cospicua mancanza di interesse di larghi strati della popolazione per le questioni politiche come tali. Il guaio sta nella mancanza di spazi pubblici a cui i cittadini possano avere accesso e da cui sia possibile scegliere un'élite o meglio un'élite possa scegliere se stessa. Il guaio, in altre parole, è che la politica è diventata una professione e una carriera, e che quindi l'élite viene scelta in base a norme e criteri che sono in se stessi profondamente impolitici. È nella natura di tutti i sistemi partitici che i talenti autenticamente politici possano affermarsi solo in rari casi, ed è anche più raro che i requisiti specificamente politici sopravvivano alle meschine manovre della politica di partito, che ha semplicemente bisogno dell'abilità di un buon piazzista. Naturalmente gli uomini che sedevano nei consigli erano anch'essi una élite, anzi erano l'unica élite politica, del popolo e scaturita dal popolo, che il mondo moderno abbia mai visto: ma non erano nominati dall'alto e sostenuti dal basso. Di fronte ai consigli elementari che sorsero ovunque la gente viveva e lavorava insieme, si è portati a dire che si erano scelti essi stessi: quelli che si organizzavano erano gli stessi che si occupavano degli affari e gli stessi che prendevano l'iniziativa: erano l'élite politica dei cittadini, che la rivoluzione faceva uscire dall'ombra. Da queste "repubbliche elementari" gli uomini dei consigli scelsero allora i loro deputati per il successivo consiglio superiore, e questi deputati a loro volta furono scelti dai loro pari, senz'essere soggetti ad alcuna pressione né dall'alto né dal basso. Il loro diritto si basava soltanto sulla fiducia dei loro eguali e questa eguaglianza non era naturale ma politica: non era qualcosa che fosse in loro fin dalla nascita; era l'eguaglianza di uomini che si erano avventurati e si trovavano impegnati in un'impresa comune. Una volta eletto, e inviato al successivo consiglio superiore, il deputato si trovava di nuovo fra i suoi pari, perché i deputati a ogni livello di questo sistema erano gli uomini che avevano ricevuto uno speciale mandato di fiducia. Senza dubbio questa forma di governo, ove fosse stata sviluppata fino in fondo, -avrebbe assunto ancora una volta la forma di una piramide, che natural-

mente è la forma di ogni governo essenzialmente autoritario. Ma mentre, in tutti i governi autoritari che conosciamo, l'autorità filtra dall'alto verso il basso, in questo caso l'autorità non sarebbe stata generata né al vertice né alla base, ma a ognuno dei livelli della piramide: e questo ovviamente poteva costituire la soluzione a uno dei problemi più gravi di tutta la politica moderna, il quale consiste non nel modo di conciliare libertà e eguaglianza, ma nel modo di conciliare eguaglianza e autorità.

(Per evitare malintesi: i principi per la selezione dei migliori nella forma in cui vengono suggeriti dal sistema dei consigli — ossia il principio di autoselezione negli organi politici di base, e il principio della fiducia personale via via che si sviluppano in una forma di governo federale — non sono universalmente validi: sono applicabili soltanto nell'ambito della vita politica. Le élites culturali, letterarie e artistiche, quelle scientifiche e professionali e persino le élites sociali di un paese sono soggette a criteri assai diversi, fra i quali il criterio di eguaglianza è del tutto assente. Ma tale è il principio di autorità. Il rango di un poeta, per esempio, non è deciso né da un voto di fiducia dei suoi colleghi poeti, né dall'ordine superiore di un maestro riconosciuto, ma è deciso da coloro che semplicemente amano la poesia senza saperne scrivere neanche un verso. Il rango di uno scienziato d'altra parte è effettivamente determinato dai suoi colleghi scienziati, ma non sulla base di alte qualità e requisiti personali: i criteri in questo caso sono oggettivi e al di là di ogni argomentazione o suadente perorazione. Le élites sociali infine, almeno in una società egualitaria dove non continuo né nascita né ricchezza, sorgono attraverso processi di discriminazione.)

Sarebbe interessante continuare ad analizzare ulteriormente le potenzialità dei consigli; ma è senza dubbio più saggio dire con Jefferson: "Cominciate a farli, anche solo per un singolo scopo: e ben presto mostreranno per quali altri scopi sono i migliori strumenti" — i migliori strumenti, ad esempio, per disintegrare la moderna società di massa, con la sua pericolosa tendenza alla formazione di movimenti di massa pseudo-politici, o piuttosto il modo

migliore e più naturale per irrorarla alla radice con un'élite che non sia scelta da nessuno ma si costituisca essa stessa. Le gioie della felicità pubblica e le responsabilità degli affari pubblici diverrebbero allora privilegio di quei pochi, di ogni ceto e condizione, che amano la libertà pubblica e non possono "essere felici" senza di essa. Dal punto di vista politico essi sono i migliori ed è compito di un buon governo, e segno di una repubblica bene ordinata, assicurare loro il giusto posto nella sfera pubblica. Senza dubbio tale forma "aristocratica" di governo segnerebbe la fine del suffragio universale come lo intendiamo oggi: perché solo gli uomini che, come membri volontari di una "repubblica elementare", avessero dimostrato di preoccuparsi di qualcosa di più della loro felicità privata e di interessarsi delle condizioni del mondo, avrebbero diritto di farsi ascoltare nella conduzione degli affari della repubblica. Tuttavia questa esclusione dal campo politico non dovrebbe essere degradante dal momento che un'élite politica non è la stessa cosa di una élite sociale o culturale o professionale. L'esclusione, inoltre, non dipenderebbe da un corpo esterno: se quelli che vi appartengono sono auto-eletti, quelli che non vi appartengono sono auto-esclusi. E tale auto-esclusione, ben lungi dall'essere una discriminazione arbitraria, dovrebbe in pratica conferire realtà e concretezza a una delle più importanti libertà negative che abbiamo goduto dalla fine del mondo antico in poi: ossia la libertà dalla politica, che era sconosciuta a Roma o ad Atene, e che nel campo politico è forse la parte più importante e significativa del nostro retaggio cristiano.

Tutto questo, e forse ancora di più, andò perduto quando lo spirito della Rivoluzione — uno spirito nuovo e la volontà di dar inizio a qualcosa di nuovo — non riuscì a trovare un'istituzione appropriata. Non v'è nulla che possa compensare questa perdita o possa evitare che divenga definitiva, tranne la memoria e la rievocazione dei fatti. E poiché il magazzino della memoria è tenuto e vigilato dai poeti, che hanno il compito di trovare e creare le parole per cui viviamo, può essere saggio volgerci come conclusione a due di essi (uno antico e uno moderno) per trovare un'articola-

zione approssimativa del contenuto reale dei nostri tesori perduti. Il poeta moderno è René Char, forse il più espressivo dei molti artisti e scrittori francesi che hanno combattuto nella Resistenza durante la seconda guerra mondiale. Il suo libro di aforismi è stato scritto durante l'ultimo anno di guerra, in una anticipazione della liberazione che è tuttavia piena di apprensione: perché sapeva che, per quel che li riguardava, ci sarebbe stata non solo l'attesa liberazione dall'occupazione tedesca, ma anche la liberazione dal "fardello" degli affari pubblici. Avrebbero dovuto tornare alla *épaisseur triste* delle loro vite e delle loro ansie private, alla "sterile depressione" degli anni d'anteguerra, quando sembrava che su ogni cosa che facevano pendesse una maledizione: "Se sopravvivo, io so che dovrò staccarmi dall'aroma di questi anni essenziali, respingere (non reprimere) tacitamente il mio tesoro". Il tesoro, egli pensava, era che aveva "trovato se stesso", che ormai non si sospettava più di "insincerità", che non aveva più bisogno di maschere e di finzioni per presentarsi e ovunque andasse appariva a sé e agli altri così com'era: e poteva permettersi "di andare nudo"¹⁰⁰. Queste riflessioni sono abbastanza significative, come testimonianze del monologo involontario, del piacere di comparire in atti e in parole senza equivoci e senza auto-riflessione, che è insito nell'azione. E tuttavia sono forse troppo "moderne", troppo centrate nell'io per colpire con assoluta precisione il centro di quella "eredità che non ci è stata lasciata da nessun testamento".

Sofocle *nell'Edipo a Colono*, la tragedia della sua vecchiaia, scrisse i famosi terribili versi:

Non esser nati è la sorte migliore
o almeno appena nati ritornare
a quel mondo da cui siamo venuti

E ci fa anche sapere, per bocca di Teseo, leggendario fondatore di Atene e quindi suo portavoce, che cosa dava agli uomini comuni,

¹⁰⁰ René CHAR, *Feuillets d'Hypnos*, Parigi 1946 (trad. it., *Fogli d'Ipnos*, Einaudi, Torino 1968).

giovani e vecchi, la possibilità di sopportare il fardello della vita;
era la *polis*, lo spazio delle libere azioni e delle vive parole degli
uomini, che poteva dare splendore alla vita: τὸν (ἴσον) ἀλγῶν

Bibliografia

- Acton, Lord, *Lectures on the French Revolution* (1910), New York 1959.
- Adams, John, *Works*, 10 voli., Boston 1851.
- The Adams-Jefferson Letters*, a cura di L.J. Cappon, Oxford 1959.
- Adler, Max, *Demokratie und Râtesystem*, Vienna 1919; trad. it., *Democrazia e consigli operai*, Laterza, Bari 1970.
- Anweiler, Oskar, *Die Rate in der ungarischen Revolution*, "Osteuropa", voi. Vili, 1958.
- Die Râtebewegung in Russland 1905-1921*, Leida 1958; trad. it., *Storia dei Soviet. I consigli di fabbrica in URSS 1905-1921*, Laterza, Bari 1972.
- Arendt, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, ed. riv., Londra 1958; trad. it., *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1967.
- Aron, Raymond, *Political Action in the Shadow of Atomic Apocalypse*, in *The Ethics of Power*, a cura di Harold D. Lasswell e Harlan Cleveland, New York 1962.
- Aulard, Alphonse, *Etudes et leçons sur la Revolution Française*, Parigi 1921.
- Histoire politique de la Revolution Française*, Parigi 1901.
- Bagehot, Walter, *The English Constitution and Other Political Essays* (1872), Londra 1963.
- Bancroft, George, *History of the United States* (1834 ss.), New York 1883-85; trad. it., *Storia degli Stati Uniti d'America*, Milano 1956-59.
- Beard, Charles A., *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States* (1913), New York 1935; trad. it., *Interpretazione economica della Costituzione degli Stati Uniti d'America*, Feltrinelli, Milano 1959.
- Blanc, Louis, *Histoire de la Revolution française*, Parigi 1847.
- Boorstin, Daniel J., *The Americans. The Colonial Experience*, Londra 1965.
- The Genius of American Politics*, Chicago 1953.
- The Lost World of Thomas Jefferson* (1948), Boston 1960.
- Bousset, W., *Kyrios Christos*, Gottinga 1913.
- Brown, R.E., *Charles Beard and the Constitution*, Princeton 1956.

- Bryce, James, *The American Commonwealth* (1891), New York 1950; trad. it., *La repubblica americana*, Utet, Torino 1913-16.
- Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France* (1790), Londra 1969; trad. it., *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, Cappelli, Bologna 1930.
- Carpenter, William S., *The Development of American Political Thought*, Princeton 1930.
- Cassinelli, C.W., *The Politics of Freedom. An Analysis of the Modern Democratic State*, Seattle 1961.
- Chateaubriand, François René de, *Essai sur les Révolutions* (1797), Londra 1820.
- Chinard, Gilbert, *The Commonplace Book of Thomas Jefferson*, Baltimore e Parigi 1926; trad. it., *Tommaso Jefferson*, Roma 1945.
- Cicerone, *De Natura Deorum, Academica, De Re Publica. Testo latino con traduzione a fronte*, in *Tutte le opere di Cicerone*, Mondadori, Milano 1976-79.
- Cohn, Norman, *The Pursuit of Millennium*, Londra 1957; trad. it., *I fanatici dell'Apocalisse*, Edizioni di Comunità, Milano 1976.
- Commager, Henry S., *Documents of American History*, New York 1940.
- Condorcet, Antoine Nicolas de, *Sur le sens du mot révolutionnaire* (1793), in *Oeuvres*, Parigi 1847-49.
Influence de la Révolution d'Amérique sur l'Europe (1786), *ivi*.
Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain (1795), *ivi*; trad. it., *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Einaudi, Torino 1969.
- Cooper, James Fenimore, *The American Democrat* (1838), Londra 1969.
- Cornford, F.M., *From Religion to Philosophy* (1912), New York 1961.
- Corwin, Edward S., *The Constitution and What It Means Today*, Oxford 1958; trad. it., *La costituzione degli Stati Uniti nella realtà odierna*, Nistri Lischi, Pisa 1958.
The Doctrine of Judicial Review, Princeton 1914.
The "Higher Law" Background of American Constitutional Law, "Harvard Law Review", voi. 42, 1928; trad. it., *L'idea di "legge superiore" e il diritto costituzionale americano*, Neri Pozza, Venezia 1963.
The Progress of Constitutional Theory between the Declaration of Independence and the Meeting of the Philadelphia Convention, "America Historical Review", voi. 30, 1925.
- Craven, Wesley Frank, *The Legend of the Founding Fathers*, New York 1956.
- Crèvecoeur, J. Hector St John de, *Letters from an American Farmer*

- (1782), New York 1957; trad. it., *Lettere di un agricoltore americano*, Roma 1965.
- Crosskey, William W., *Politics and the Constitution in the History of the United States*, Chicago 1935.
- Curtis, Eugene N., *Saint-Just, Colleague of Robespierre*, New York 1935.
- Diamond, Martin, *Democracy and "The Federalist": a Reconsideration of the Framers' Intent*, "American Political Science Review", marzo 1959.
- Dostoevskij, Feodor, *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino 1981.
- Duverger, Maurice, *Les partis politiques*, Parigi 1951; trad. it., *I partiti politici*, Edizioni di Comunità, Milano 1980^s.
- Echeverria, D., *Mirage in the West: A History of the French Image of American Society to 1815*, Oxford 1969.
- Ehrenberg, Victor, "Isonomia", in Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie des klassischen Altertums*, supplemento, voi. VII.
- Elliot, Jonathan, *Debates in the Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution*, Filadelfia 1861.
- Emerson, Ralph Waldo, *Journal (1853)*, Boston 1909-14; trad. it., *Diario*, Neri Pozza, Venezia 1963.
- Erodoto, *Le Storie*, Mondadori, Milano 1963.
- Farrand, Max, *The Records of the Federal Convention of 1787*, New Haven 1937.
- Fay, Bernard, *The Revolutionary Spirit in France and America*, New York 1927.
- The Federalist (1787)*, a cura di J.E. Cooke, New York 1961; trad. it., *Il Federalista*, Pisa 1955.
- Fink, Zera S., *The Classical Republicans*, Evanston 1945.
- Friedrich, Carl Joachim, *Constitutional Government and Democracy* ed. riv., Boston 1950; trad. it., *Governo costituzionale e democrazia*, Neri Pozza, Venezia 1963.
- Gaustad, E.S., *The Great Awakening in New England*, New York 1957.
- Gentz, Friedrich, *The French and American Revolutions Compared*, tradotto da John Quincy Adams (1810), Gateway edition, Chicago 1959.
- Gierke, Otto, *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, voi. IV, 1913.
- Göhring, Martin, *Geschichte der grossen Revolution*, Tubinga 1950 ss.
- Gottschalk, L.R., *The Place of the American Revolution in the Causal Pattern of the French Revolution*, Easton 1948.
- Griewank, Karl, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, Jena 1955.
- Staatsumwälzung und Revolution in der Auffassung der Renaissance und Barockzeit*, "Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität", n. 1, Jena 1952-53.

- Haines, C.G., *The American Doctrine of Judicial Supremacy*, Berkeley (Calif.) 1932.
- Hamilton, Alexander, *Works*, Londra e New York 1885-86.
- Handlin, Oscar, *This Was America*, Londra 1965.
- Haraszti, Zoltàn, *John Adams and the Prophets of Progress*, Cambridge 1952.
- Harrington, James, *The Commonwealth of Oceana* (1656), Liberal Arts edition, Indianapolis; *Oceana*, a cura di Liljegren, Heidelberg 1924; trad. it., *Oceana*, Colombo, Roma 1947.
- Hawgood, John A., *Modern Constitutions since 1787*, New York 1939.
- Heinze, Richard, *Auctoritas*, in *Hermes*, voi. LX.
- Hofstadter, Richard, *The American Political Tradition*, New York 1959; trad. it., *La tradizione politica americana*, il Mulino, Bologna 1960.
- Hume, David, *Essays, Moral and Political*, 1748; trad. it., *Saggi e trattati morali, letterari e politici*, a cura di M. Dal Pra e E. Ronchetti, Utet, Torino 1974.
- Jachmann, Günther, *Die Vierte Ekloge Vergils*, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", voi. XXI, 1952.
- Jaspers, Karl, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, Monaco 1958; trad. it., *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1960.
- Jefferson, Thomas, *The Complete Jefferson*, a cura di Saul K. Padover, New York 1943.
The Life and Selected Writings, a cura di A. Koch e W. Peden, Modern Library ed., New York 1944.
The Writings, a cura di P.L. Ford, 10 vol., New York 1892-99.
- Jellinek, Frank, *The Paris Commune of 1871*, Londra 1937.
- Jensen, Merrill, *Democracy and the American Revolution*, "Huntington Library Quarterly", voi. XX, n. 4, 1957.
New Nation, New York 1950.
- Jones, Howard Mumford, *The Pursuit of Happiness*, Cambridge 1953.
- Joughin, Jean T., *The Paris Commune in French Politics, 1871-1880*, Baltimora 1955.
- Kantorowicz, Ernst, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Theology*, Princeton 1957.
Mysteries of State. An absolute Concept and Its Late Medieval Origin, "Harvard Theological Review", 1955.
- Kerény, Karl, *Ver gü und Hölderlin*, Zurigo 1957.
- Knollenberg, Bernhard, *The Origin of the American Revolution, 1759-1766*, Londra 1961.
- Koehlin, Heinrich, *Die Pariser Commune von 1871 im BeTbusstsein ihrer Anhänger*, Basilea 1950.

- Kraus, Wolfgang H., *Democratic Community and Publicity*, "Nomos" (Community), voi. II, 1959.
- La Rochefoucauld, Francois de Marcillac de, *Maximes* (1665); trad. it., *Massime*, Rizzoli, Milano 1978.
- Lane, Robert E., *The Fear of Equality*, "American Political Science Review", voi. 53, marzo 1959.
- Lefebvre, Georges, *La Revolution francaise*, Parigi 1963; trad. it., *La Rivoluzione francese*, Einaudi, Torino 1979.
- Lenin, V.I., *Stato e rivoluzione* (1917), in *Opere complete*, voi. XXV, Editori Riuniti, Roma 1967.
- Lerner, Max, *America as a Civilization*, New York 1957.
- Levy, Ernst, *Naturai Law in the Roman Period*, "Proceedings of the Naturai Law Institute of Notre Dame", voi. II, 1948.
- Lippmann, Walter, *Public Opinion*, New York 1922; trad. it., *L'opinione pubblica*, Edizioni di Comunità, Milano 1963.
- Locke, John, *Two Treatises of Civil Government* (1690), Everyman's Library, Londra; trad. it., *Due trattati sul governo*, Torino 1948.
- Loewenstein, Karl, *Beiträge zur Staatssoziologie*, Tubinga 1961.
Volk und Parlament nach der Staatsauffassung der französische Nationalversammlung von 1789, Monaco 1922.
- Lutero, Martin, *De Servo Arbitrio*, in *Werke*, voi. 18, edizione Weimar; trad. it., *Il Servo Arbitrio*, Roma 1930.
- Luxemburg, Rosa, *Die russische Revolution*, Parigi, s.d. [1922]; trad. it., *La rivoluzione russa*, Società Editrice Avanti, Roma 1922.
- Machiavelli, Niccolò, *Opere*, Mursia, Milano 1966.
- Maistre, Joseph de, *Considérations sur la France*, 1796; trad. it., *Considerazioni sulla Francia*, Milano 1877.
- Markov, Walter, *Über das Ende der Pariser Sansculottenbewegung*, in *Beiträge zum neuen Geschichtsbild, Alfred Meusel Festschrift*, Berlino 1956.
- Markov, Walter (a cura di), *Jakobiner und Sanskulotten. Beiträge zur Geschichte der französischen Revolutionsregierung 1793-1794*, Berlino 1956.
- Markov, Walter, e Soboul, Albert (a cura di), *Die Sanskulotten von Paris, Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793-1794*, Berlino (Est) 1957.
- Marx, Karl, *Der Bürgerkrieg in Frankreich (1871)*, Berlino 1952; trad. it., *La guerra civile in Francia*, Editori Riuniti, Roma 1980.
Enthüllungen über den Kommunistenprozess zu Köln, Hattingen-Zurigo 1885.
Die Klassenkämpfe in Frankreich, 1840-1850 (1850); trad. it., *Le lotte di classe in Francia 1840-1850*, Editori Riuniti, Roma 1980.

- Il Manifesto del Partito comunista (1848)*, Editori Riuniti, Roma 1980.
- Das Kapital (1873)*; trad. it., *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma 1964-65.
- "Massachusetts", in *Encyclopaedia Britannica*, 2° ed., voi. XVII.
- Mather, Cotton, *Magnolia (1694)*.
- Mathiez, Albert, *Girondins et Montagnards*, Parigi 1930.
- Autour de Robespierre*, Parigi 1957.
- La Revolution francaise*, Parigi 1915; trad. it., *La rivoluzione francese*, Einaudi, Torino 1950.
- McCloskey, Robert G. (a cura di), *Essays in Constitutional Law*, New-York 1957.
- McDonald, Forrest, *We the People: The Economic Origins of the Constitution*, Londra 1958.
- McIlwain, Charles Howard, *Constitutionalism Ancient and Modern*, Ithaca 1940; trad. it., *Costituzionalismo antico e moderno*, Neri Pozza, Venezia 1956.
- Melville, Herman, *Billy Budd (1891)*, Londra 1962; trad. it. di Eugenio Montale, *Billy Budd, gabbiere di parrocchetto*, Bompiani, Milano 1965.
- Mercier de la Rivière, *L'Ordre naturel et essentiel des Sociétés politiques (1767)*.
- Michelet, Jules, *Histoire de la Revolution française*, Parigi (1847-50), 1868; trad. it., *Storia della rivoluzione francese*, Rizzoli, Milano 1981.
- Mill, John Stuart, *On Liberty (1859)*, Library of Liberal Arts edition, Indianapolis 1956; trad. it., *La libertà e altri saggi*, Bompiani, Milano 1946.
- Miller, John C, *The Origins of the American Revolution*, Oxford 1966; trad. it., *Origini della rivoluzione americana*, Mondadori, Milano 1965.
- Miller, Perry, *The New England Mind: the Seventeenth Century*, Cambridge 1954; trad. it., *Lo spirito della Nuova Inghilterra: il Seicento*, il Mulino, Bologna 1962.
- Montesquieu, Charles de Secondat, *Esprit des Lois (1748)*; trad. it., *Lo spirito delle leggi*, Rizzoli, Milano 1967-68.
- Morey, William C, *The First State Constitutions*, "Annals of the American Academy of Political and Social Science", voi. IV, settembre 1893.
- The Genesis of a Written Constitution*, "Annals of the American Academy of Political and Social Science", voi. I, aprile 1891.
- Morgan, Edmund S., *The Birth of the Republic, 1763-1789*, Chicago 1956.

- Morgenthau, Hans J., *The Purpose of American Politics*, New York 1960; trad. it., *Lo scopo della politica americana*, il Mulino, Bologna 1963.
- Mumford, Lewis, *The City in History*, Londra 1966; trad. it., *La città nella storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963.
- Neubauer, Helmut, *München und Moskau 1918-1919. Zur Geschichte der Arbeiterbewegung in Bayern*, "Jahrbücher für Geschichte Osteuropas", n. 4, 1958.
- Neumann, Sigmund, *The Structure and Strategy of Revolution; 1848 and 1948*, "The Journal of Politics", agosto 1949.
- Neumann, Sigmund (a cura di), *Modern Political Parties*, Chicago 1956.
- Niles, Hezekiah, *Principles and Acts of the Revolution in America* (Baltimore 1822), New York 1876.
- Norden, Eduard, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Lipsia 1924.
- Ollivier, Albert, *Saint-Just et la force des choses*, Parigi 1954.
- Paine, Thomas, *The Age of Reason (1794-1811)*, *Common Sense (1776)*, *The Rights of Man (1791)*, in *The Complete Writings*, New York 1945.
- Palmer, Robert R., *The Age of the Democratic Revolution*, Princeton 1959; trad. it., *L'era delle rivoluzioni democratiche*, Rizzoli, Milano 1971.
- Tivêve Who Ruled. The Year of the Terror in the French Revolution*, Princeton 1941.
- Parrington, Vernon L., *Main Currents in American Thought (1927-1930)*, Londra 1963; trad. it., *Storia della cultura americana*, 3 vol., Einaudi, Torino 1969.
- Plutarco, *Vite parallele*, trad. it., Mondadori, Milano 1965.
- Poeschl, Viktor, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero*, Berlino 1936.
- Polibio, *Le storie*, trad. it., Rizzoli, Milano 1961.
- Raynal, Abbé, *Tableau et Révolutions des colonies anglaises dans l'Amérique du Nord (1781)*.
- Redslob, Robert, *Die Staatstheorien der Französischen Nationalversammlung von 1789*, Lipsia 1912.
- "Revolution", in *Oxford Dictionary*.
- Robespierre, Maximilien, *Oeuvres*, 3 vol., a cura di Laponneraye, Parigi 1840.
- Oeuvres complètes*, a cura di G. Laurent, Parigi 1939.
- Oeuvres*, a cura di Lefebvre e Soboul, Parigi 1950.
- Rosenstock, Eugen, *Die europäischen Revolutionen*, Jena 1931.
- Rossiter, Clinton, *The First American Revolution*, New York 1956.
- The Legacy of John Adams*, "Yale Review", 1957.

- Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1755); trad. it., *Origine della disuguaglianza*, Feltrinelli, Milano 1972.
- Le Contrat social* (1762); trad. it., *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino 1973.
- Rowland, Kate Mason, *The Life of George Mason, 1725-1792*, New York 1947.
- Rush, Benjamin, *Selected Writings*, a cura di D.D. Runes, New York 1947.
- Ryffel, Heinrich, *Metabolé Politeion*, Berna 1949.
- Saint-Just, Louis de, *Oeuvres complètes*, a cura di Ch. Vellay, Parigi 1908.
- Saint-Simon, *Mémoires* (1788), coli. Pléiade, Parigi 1953; trad. it., *Memorie*, Einaudi, Torino 1973.
- Schieder, Theodor, *Dos Problem der Revolution im 19. Jahrhundert*, "Historische Zeitschrift", voi. 170, 1950.
- Schultz, Fritz, *Prinzipien des römischen Rechts*, Berlino 1954.
- Shattuck, Charles E., *The True Meaning of the Term "Liberty" ... in the Federal and State Constitutions*, "Harvard Law Review", 1891.
- Sieyès, Abbé, *Qu'est-ce que le Tiers Etat?*, 1789, 4^a ed.; trad. it., *Saggio sui privilegi. Che cosa è il Terzo Stato?*, Editori Riuniti, Roma 1972.
- Soboul, Albert, *An den Ursprüngen der Volksdemokratie. Politische Aspekte der Sansculottendemokratie im Jahre II*, in *Beiträge zum neuen Geschichtsbild. Alfred Meusel Festschrift*, Berlino 1956.
- Robespierre und die Volksgesellschaften*, in *Maximilien Robespierre, Beiträge zu seinem 200. Geburtstag*, a cura di Walter Markov, Berlino 1958.
- Les Sansculottes parisiens de VAn II*, Parigi 1957; trad. it., *Movimento popolare e rivoluzione borghese. I Sansculotti parigini dell'anno II*, Laterza, Bari 1959.
- Solberg, Winton U., *The Federal Convention and the Formation of the Union of the American States*, New York 1958.
- Sorel, Albert, *L'Europe et la Revolution Frangaise*, Parigi 1903.
- Soule, George, *The Corning American Revolution*, New York 1934.
- Spurlin, Paul Merrill, *Montesquieu in America, 1760-1801*, Baton Rouge, Louisiana 1940.
- Thompson, J.M., *Robespierre*, Oxford 1939.
- Tocqueville, Alexis de, *L'Ancien Regime et la Revolution* (1856), in *Oeuvres complètes*, Parigi 1953; trad. it., *L'antico regime e la rivoluzione*, Longanesi, Milano 1949.
- La démocratie en Amérique* (1838), in *Oeuvres complètes*, Parigi 1953; trad. it., *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 1982.

- Trent, W.P., *The Period of Constitution-making in the American Churches*, in *Essay in the Constitutional History of the United States*, a cura di J.F. James, Boston 1889.
- Tyne, C.H. van, *The Founding of the American Republic*, Boston 1922 e 1929.
- United Nations, *Report on the Problem of Hungary*, New York 1956;
- Virgilio, *Eneide*, Einaudi, Torino 1970².
Le Bucoliche, Einaudi, Torino 1974².
Le Georgiche, Einaudi, Torino 1955.
- Voegelin, Eric, *A New Science of Politics*, Chicago 1952; trad. it., *La nuova scienza politica*, Boria, Torino 1968.
- Weinstock, S., "Penates", in Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie des klassischen Altertums*.
- Weiss, E., "Lex", in Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie des klassischen Altertums*.
- Whitfield, J.H., *Machiavelli*, Oxford 1947.
- Wilson, Woodrow, *An Old Master and Other Political Essays* (1893). *Congressional Government* (1885), New York 1956.
- Wright, Benjamin F., *The Origins of the Separation of Powers in America*, "Economica", maggio 1933.

Indice dei nomi

- Abele, 13, 36, 92, 93
Achille, 240, 241
Acton, Lord, 69n., 105n., 112, 117, 121n., 126n., 282
Adams, John, 17, 18n., 19n., 30, 36, 45, 69, 70n., 71, 72, 73, 81, 89, 127, 128, 129, 131, 138n., 139, 140, 141, 143, 148n, 149, 150n., 154, 155, 157, 162, 168n., 170, 171n., 199, 201n., 208, 212, 213, 219n., 220, 224, 225, 233n., 238-39, 251n., 254n., 265n., 266, 274, 319
Adams, John Quinci 227
Adams, Samuel, 141n., 203n.
Adler, Max, 305n.
Agostino, sant', 22, 23, 134, 243, 246
Alcibiade, 32
Anweiler, Oskar, 297n., 300n., 303n., 304n., 307n., 308n., 309n., 314n.
Argenson, René Louis, marchese d', 82
Aristotele, 8, 12, 16, 31, 33, 167, 245n.
Aron, Raymond, 8n.
Augusto, imperatore, 242
Aulard, Alphonse, 18n., 105
- Bacone, Francesco, 121
Bagehot, Walter, 182, 227
Bakunin, Michail Aleksandrovic, 302
Barker, Ernest, 114n.
Barrot, Odysse, 308, 309
Beard, Charles, 106
Becker, Carl L., 141n.
Blackstone, William, 28, 137n., 182, 211
Blanc, Louis, 105
Bodin, Jean, 19, 33, 37n., 175
Boisset, 61n.
Bonaparte, Napoleone, 50, 53, 76, 183
Boorstin, Daniel J., 236n., 251
Borboni, 51
Bousset, W., 242n.
Bracton, Henricus, 173, 219
Brown, R. E., 106n.
Bruto, 235n.
Bryce, James, 190n., 200n.
- Burke, Edmund B., 44, 45, 116, 118, 126, 127, 164, 272n.
Burnaby, Andrew, 71
- Cabell, Joseph C., 138n., 294n.
Caino, 13, 36, 92, 93
Capponi, Gino, 34n.
Carpenter, William S., 142n., 165n., 171n., 185n., 252n., 260n., 272n., 273n.
Carrington, Edward, 275n.
Cartwright, John, 269n., 287n., 293n.
Cassinelli, C. W., 273n., 315n., 316n.
Catilina, 32
Catone, 231, 287
Char, René, 247, 325
Chinard, Gilbert, 166n., 238n.
Cicerone, Marco Tullio, 32, 33, 133n., 214n., 231, 237, 265
Cohn, Norman, 22n.
Coke, Sir Edward, 28n.
Collot d'Erbois, Jean-Marie, 283n.
Commager, Henry Steele, 167n., 188n., 190n., 193n., 197n., 200n., 201n., 202n., 203n.
Condorcet, M.-J.-A. Caritat, marchese di, 11, 24, 27, 210, 247
Cooper, James Fenimore, 150n., 158n.
Copernico, Niccolò, 40
Cornforth, F. M., 214n.
Corwin, Edward S., 28n., 57n., 150n., 171n., 176n., 182n., 212n., 227n., 230n.
Cotton, John, 194n.
Couthon, Georges-Auguste, 279
Craven, Wesley Frank, 192n., 202n., 235n., 245n., 252n.
Crèvecoeur, J. Hector St. John de, 19, 45, 98n., 148, 154
Cromwell, Oliver, 41, 42, 225, 239, 303
- Danton, Georges-Jacques, 58n., 59
Descartes, René, 45, 104
Desmoulins, Camille, 48, 96n.

- Diamond, Martin, 233n.
 Dickinson, John, 140n., 156, 191, 201
 Dostoevskij, Fedor Michajlovic, 86, 87,
 90, 103
 Douglas, giudice, 217n.
 Duverger, Maurice, 301n., 308n., 310n.,
 311n., 313n., 321n.
- Echeverria, D., 74n.
 Ehrenberg, Victor, 26n.
 Emerson, Ralph Waldo, 271
 Enea, 215, 235, 240, 241
 Engels, Friedrich, 76, 316
 Enrico IV di Francia, 47n., 275n.
 Erodoto, 25, 26n., 27
 Esiodo, 144
 Ettore, 241
 Euclide, 221
- Faulkner, William, 253n.
 Ferguson, Adam, 138n.
 Fink, Zera S., 236n., 238n., 246n., 266n.
 Forster, Georg, 49
 Franklin, Benjamin, 43, 69, 202n.
 Friedrich, Cari Joachim, 158n.
- Galilei, Galileo, 45
 Gierke, Otto, 115n.
 Gioacchino da Fiore, 22
 Gladstone, William Ewart, 159, 160
 Goethe, Johann Wolfgang von, 55
 Grene, David, 26n.
 Griewank, Karl, 40n., 47n., 49n., 53n.
 Grozio, Ugo, 221
 Guglielmo III d'Orange, 41
 Guicciardini, Francesco, 53n.
- Hamilton, Alexander, 49, 170n., 172,
 185n, 229, 246, 259n., 266
 Haraszti, Zoltan, 89n., 162n., 170n.,
 251n.
 Harrington, James, 16, 129, 168n., 184,
 194, 226, 231, 238, 239, 240, 245,
 246n., 257, 265n., 266
 Hébert, Jacques-René, 59, 118
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 52,
 53n., 54, 55, 65, 121, 122
 Hitchborn, Benjamin, 177n.
 Hitler, Adolf, 67, 307
 Hobbes, Thomas, 45, 168n., 194
 Hume, David, 126, 232
 Hunter, William, 267n.
- Jachmann, Gunther, 242n.
- James, Henry, 135.
 Jaspers, Karl, 6n.
 Jay, John, 30
 Jefferson, Thomas J., 19, 29n., 69, 70,
 74, 75n., 99, 137-41, 143, 144, 148,
 149, 153, 157, 168n., 171n., 172n.,
 185n., 186n., 201, 202n., 212, 218,
 219, 221, 222, 223, 251n., 266,
 267n., 268-72, 274-76, 282, 287-94,
 295, 296, 323
 Jellinek, Frank, 299n., 302n., 303n.,
 307n.
 Jensen, Merrill, 177n., 186n., 191n.,
 202n.
 Jones, Howard Mumford, 137n., 139
- Kant, Immanuel, 55, 264
 Kantorowicz, Ernst, 174n., 175n.
 Kercheval, Samuel, 268n., 269n., 270n.,
 288n., 289n., 290n., 294n.
 Kerényi, Karl, 242n.
 Khruscev, Nikita, 250
 Kierkegaard, Soren, 103
 Koechlin, Heinrich, 303n., 309n.
 Kraus, Wolfgang H., 126n., 132n., 134n.,
 138n.
- Lamartine, Alphonse de, 301
 Lane, Robert E., 76n.
 La Rochefoucauld, 46, 47, 112, 113
 Lavinia, 241
 Ledere, 279n.
 Lee, Henry, 141n.
 Lenin, 3, 66, 67, 68, 83, 107, 250, 288,
 295, 297, 300, 307
 Levine, Eugen, 298
 Levy, Ernst, 218n.
 Licurgo, 213n.
 Livingstone, William, 181
 Livio, Tito, 5, 216n.
 Locke, John, 17, 37, 159n., 191, 192,
 195, 212, 257
 Loewenstein, Karl, 159n., 160n.
 Luigi XIV, 112
 Luigi XVI, 46, 97, 112, 118
 Luigi Napoleone, 301n.
 Lutero, Martin, 21, 211
 Luxemburg, Rosa, 306
- Mably, Gabriel Bonnot de, 128n.
 Machiavelli, Niccolò, 32-37, 38n., 53n.,
 108-9, 111, 226, 227, 231-32, 238,
 239
 Madison, James, 100, 139n., 140n.,

144n., 147, 148n., 150n., 157n., 162, 163, 171, 172, 186, 190, 213n., 219, 229, 233, 255, 260n., 273, 274
 Maistre, Joseph de, 11
 Maitland, F. W., 174n.
 Markov, Walter, 62n., 78n., 98n., 278n., 279n.
 Marx, Karl, 16, 20, 50, 53n., 54, 62-66, 72, 76, 114, 121, 288, 295, 297, 298, 299, 302
 Mason, George, 140n., 141n.
 Mather, Cotton, 253n.
 Mathiez, Albert, 105
 McDonald, Forrest, 106n., 161n.
 McIlwain, Charles Howard, 28n., 159n.
 Melville, Herman, 86-92, 108
 Mercier de la Rivière de Saint-Médard, Paul-Pierre Le, 221
 Michelet, Jules, 58n., 105
 Mill, John Stuart, 154n.
 Miller, Perry, 196n.
 Milton, John, 226, 235n., 239
 Mirabeau, Honoré-Gabriel Riqueti, conte di, 58n., 125, 210n., 285
 Monroe, James, 68n.
 Montaigne, Michel Eyquem de, 103, 132
 Montesquieu, Charles de Secondai, barone di La Brède e di, 18, 96, 125-27, 132, 166-70, 172, 175, 190, 212, 216-17, 226, 257
 Morey, William C., 159n., 190n.
 Morgan, Edmund S., 156n., 161n.
 Mumford, Lewis, 36n., 271-72
 Museo, 144
 Musulin, Janko, 120n.

 Napoleone III, 301n.
 Neubauer, Helmut, 298n., 304n.
 Neumann, Sigmund, 304n.
 Newman, W. L., 15n.
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 103
 Niles, Hezekiah, 128n., 151n., 156n., 166n., 177n.
 Norden, Eduard, 242n., 243n.

 Ollivier, Albert, 57n.
 Omero, 144, 241
 Orfeo, 144
 Otis, James, 165n.
 Ovidio, 240n.

 Paine, Thomas, 44, 70n., 160, 225, 233, 268
 Palmer, Robert R., 86n., 104n., 152n., 205n., 207n., 208n.
 Paolo, san, 265
 Parmenide, 264
 Parrington, Vernon L., 140n., 154n.
 Pascal, Blaise, 103, 132, 211
 Pasternak, Boris, 10
 Pembleton, Edmund, 151
 Penn, William, 73
 Péréfixe, Hardouin de, 47n.
 Pitt, William, 156n.
 Platone, 15, 16, 33, 109, 141, 214, 221, 245, 246, 251n., 264
 Plutarco, 213n.
 Poeschl, Victor, 238n.
 Polibio, 15, 18n., 23, 40, 167, 213n., 245
 Proudhon, Pierre-Joseph, 51, 302

 Raynal, GuiUaume-Thomas-Francois, 18
 Robertson, William, 192n.
 Robespierre, Maximilien, 24, 34, 36, 45, 48, 49, 50, 57, 58n., 59, 61, 62, 66, 71, 78, 79, 80, 83, 84, 86, 87, 90, 94-96, 99, 101, 102-8, 112, 113, 119, 122, 130, 145, 147, 151, 155, 178, 209, 211, 214-15, 219, 220, 238, 240, 266, 268, 277-81, 283, 285, 286
 Rohan, Henri duca di, 16
 Romolo e Remo, 13, 36, 340
 Rossiter, Clinton, 43n., 139n., 154n., 165n., 167n., 191n., 194n., 195n.
 Rousseau, Jean-Jacques, 73, 79-87, 93, 96, 100, 104, 113, 117, 119, 124, 166, 175, 198, 209, 210, 257, 279
 Rousselin, Alexandre, 118
 Rowland, Kate Mason, 14 In.
 Rush, Benjamin, 155n., 166n., 273
 Ryffel, Heinrich, 15n.

 Saint-Just, Louis-Antoine-Léon, 49, 57, 59, 60, 78, 84, 85n., 97, 121, 225, 281, 282, 284, 312, 314
 Saint-Simon, Louis de Rouvroy duca di, 112
 Schieder, Theodor, 51n.
 Scipione, 237
 Schulz, Fritz, 45n.
 Selden, John, 272
 Shakespeare, William, 275n.
 Shattuck, Charles E., 28n., 158n.
 Sidney, Algernon, 272n.
 Sieyès, Emmanuel-Joseph, 78, 175, 178, 181, 182-83, 184, 210

Skipwith, Robert, 275n.
 Smith, Adam, 17
 Smith, Thomas Jefferson, 292n.
 Smith, William Stephens, 269n., 275n.
 Soboul, Albert, 62n., 98n., 278n., 279n.,
 283n.
 Socrate, 108, 109, 144, 251n.
 Sofocle, 325
 Solberg, Winton U., 186n., 190n., 191n.
 Solone, 213n.
 Soule, George, 295n.
 Spurlin, Paul Merrill, 166n., 173n.
 Stalin, 67, 83, 250
 Stuart, 41

 Taylor, John, 171n.
 Teseo, 325
 Thompson, J. M., 61n., 79n., 86n., 96n.,
 114n., 130n., 211n., 215n., 219n.
 Tocqueville, Alexis de, 26, 43, 52, 57n.,
 62, 121, 122, 127, 128, 133, 134n.,
 135, 145, 150, 187n., 201n., 202, 253,
 256, 284, 295, 300, 302
 Tommaso d'Aquino, san, 144
 Trockij, Lev, 303n.
 Tucidide, 4, 26n.
 Turgot, Anne-Robert-Jacques barone di

 Aulnes, 18-19
 Turno, 241

 Tyler, John, 287n., 293n.

 Ulisse, 241n.
 Vergniaud, Pierre-Victurnien, 48, 58n.,
 59
 Verri, Pietro, 205
 Vico, Giambattista, 55
 Virgilio, 205, 215, 235, 236n., 239, 240,
 241, 242, 243, 244
 Voegelin, Eric, 22n.

 Warren, Joseph, 133
 Washington, George, 57, 69
 Webster, Daniel, 77
 Weinstock, S., 240n.
 Whitfield, J. H., 37n.
 Williams, Roger, 191n.
 Wilson, James, 170n., 172n., 192n., 225,
 273
 Wilson, Woodrow, 158n., 227, 22S, 230
 Winthrop, John, 196n.
 Wright, Benjamin F., 190n.

 Young, Arthur, 159