

A cura di

**Maurizio Viroli**

# **Libertà politica e virtù civile**

**Significati e percorsi  
del repubblicanesimo classico**



**Edizioni  
Fondazione Giovanni Agnelli**



# **Libertà politica e virtù civile**

## Significati e percorsi del repubblicanesimo classico

A cura di Maurizio Viroli



**Edizioni**

Fondazione Giovanni Agnelli

*Il presente studio raccoglie i risultati di un progetto di ricerca  
della Fondazione Giovanni Agnelli*

*Copyright © 2004 by* Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli  
via Giacosa 38, 10125 Torino  
tel. 011 6500500, fax 011 6502777  
e-mail: [edizioni@fga.it](mailto:edizioni@fga.it)      Internet: <http://www.fondazione-agnelli.it>

ISBN 88-7860-170-5

Le opinioni espresse dagli autori non riflettono necessariamente  
il punto di vista dell'Editore

## Indice

Introduzione <i>Maurizio Viroli</i>	IX
Il repubblicanesimo di Machiavelli <i>Maurizio Viroli</i>	1
1. Il vivere civile	2
2. La libertà politica	8
3. La politica eccezionale	18
4. La guerra e l'espansione	22
Declino e durata delle repubbliche e delle idee repubblicane nell'Italia del Cinquecento <i>Elena Fasano Guarini</i>	31
Patriottismo e riforma politica <i>Rosario Villari</i>	95
Le idee repubblicane e la Rivoluzione inglese <i>Blair Worden</i>	109
Cittadini, clienti e creditori: la repubblica come critica del mutamento storico <i>John G. A. Pocock</i>	133

## Indice

### Le trasformazioni del repubblicanesimo classico nella Francia del Settecento

<i>Keith Michael Baker</i>	149
1. Introduzione	149
2. Variazioni francesi su di un tema europeo	151
3. Trasformazioni rivoluzionarie	162

### Virtù e Vittoranesimo.

#### I valori repubblicani del liberalismo inglese, 1860-1890

<i>Eugenio E Biagini</i>	177
1. Un paradosso revisionista?	177
2. Virtù e liberali accademici	180
3. Lo zelo repubblicano dei liberali popolari	189

### Tra virtù e libertà: percorsi dell'idea repubblicana nella Francia ottocentesca (1830-1875)

<i>Mirella Larizza</i>	199
------------------------	-----

### La tradizione repubblicana nell'Italia dell'Ottocento e del Novecento

<i>Massimo L. Salvadori</i>	227
1. Il problema	227
2. La categoria	227
3. Il patriottismo repubblicano nel Risorgimento. L'ideale che non incontra la storia	230
4. La patria mancata. Continuità sabauda, conquista regia, Stato usurpatore, Stato della borghesia	233
5. L'idea di patria di Sonnino e Turiello	236
6. Il nazionalismo: la nazione senza patto tra eguali	238
7. Carlo Rosselli e la rinascita del patriottismo repubblicano	241
8. La patria, il neofascismo e la Resistenza	243
9. L'eclissi del concetto di patria e di patriottismo dopo il 1945	245

### Considerazioni sulla libertà repubblicana

<i>Quentin Skinner</i>	249
------------------------	-----

«Moderno repubblicanesimo»? La promessa della società civile <i>Benjamin R. Barber</i>	261
1. La società civile e il rinnovamento del repubblicanesimo	261
2. Tre moderne concezioni della società civile	264
3. La prospettiva del mercato liberale (o libertario): la società civile come sinonimo di settore privato	267
4. La prospettiva comunitaria: la società civile come sinonimo di comunità	270
5. La prospettiva fortemente democratica: la società civile come chiave per riabilitare il repubblicanesimo	275
 La moderna repubblica: mito o realtà? <i>Jean-Fabien Spitz</i>	 283
 Nota sugli Autori	 297





## Introduzione

*Maurizio Viroli*

Il repubblicanesimo è diventato anche in Italia un tema importante nella riflessione intellettuale. Negli ultimi anni sono stati tradotti gli studi più significativi sulla teoria politica repubblicana e gli studiosi dibattono del suo valore e dei suoi limiti\*. Anche il linguaggio politico sembra essere stato in qualche misura toccato dalla rinascita degli studi sul repubblicanesimo, a giudicare dalla riscoperta di parole tipiche del linguaggio repubblicano, quali «patria» e «dovere». Ma quando la Fondazione Giovanni Agnelli cominciò ad occuparsi di repubblicanesimo, pochi in Italia ne parlavano.

Questo volume analizza il ruolo delle idee politiche repubblicane nella formazione delle repubbliche moderne e propone spunti di riflessione sul significato del repubblicanesimo per il futuro delle nostre democrazie. I pensatori politici repubblicani del passato hanno spesso considerato la conoscenza della storia come una premessa indispensabile per teorizzare sui modi migliori per fondare, conservare e riformare le repubbliche. Questa convinzione ha ispirato anche il progetto di questo libro.

Il punto di partenza delle analisi che il volume raccoglie è la consapevolezza che il linguaggio del repubblicanesimo che rinacque nelle libere repubbliche italiane del tardo Medio Evo si fondava sull'ideale della repubblica ben ordinata, ovvero una repubblica

\* Vedi per esempio quanto scrive Pier Paolo Portinaro nel suo «Profilo del liberalismo», in Benjamin Constant, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Torino, 2001, pp. 38-158. Fra le traduzioni più significative segnalò Philip Pett, *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*, Milano, 2000 e Quentin Skinner, *La libertà prima del liberalismo*, Torino, 2001.

che è tenuta in ordine dall'ordinamento giuridico e dagli statuti che garantiscono che il potere sovrano appartenga ai cittadini e che le diverse componenti della cittadinanza abbiano il loro posto nelle istituzioni pubbliche. I giuristi, i teorici del governo comunale e gli umanisti «civili» del Trecento e del Quattrocento intendevano per costituzione repubblicana la costituzione politica che aveva come fine la protezione della libertà dei cittadini, intesa, sulle orme dei loro maestri romani, come protezione dalla dipendenza personale.

Questa interpretazione del repubblicanesimo trovò la sua formulazione più compiuta nelle opere di Machiavelli. Il Segretario Fiorentino, a mio giudizio, riscoprì e rielaborò la saggezza politica repubblicana dei romani e la passò in eredità ai pensatori repubblicani, italiani e non, dei secoli a venire. Di diversa opinione è invece John Pocock, che nel saggio che qui pubblichiamo considera Machiavelli uno scrittore politico che guardava ad un mondo «arcaico o presocratico, proprio di Livio e di Catone piuttosto che ciceroniano». Machiavelli, sottolinea Pocock, «non aveva quel tipo di mentalità che può essere utile definire come moderna, e [...] non viveva nella situazione storica capace di produrre quel tipo di Stato che di solito viene chiamato moderno». Il linguaggio politico che aiutò la nascita degli stati moderni non fu quello machiavelliano bensì il linguaggio della ragion di Stato. L'ideale della repubblica, conclude Pocock, sopravvive nell'Europa moderna come alternativa alla monarchia barocca e illuminata: «la monarchia informa di sé il mondo che ci siamo abituati a chiamare moderno: la repubblica serve a criticare ciò che esso sta diventando».

Dopo la caduta dell'ultima repubblica fiorentina del 1530, il repubblicanesimo attraversò un complesso processo di trasformazione e di adattamento al contesto politico e intellettuale dell'età delle monarchie e dei principati. Questa storia ha ricevuto fino ad oggi poca attenzione da parte degli studiosi. Elena Fasano Guarini ricostruisce nel suo saggio la vicenda complessa e affascinante della sopravvivenza dei valori politici repubblicani fra gli esiliati fiorentini del Cinquecento. Si trattava, scrive, di un mondo «disperso e spesso vagante, soggetto alle opposte tentazioni del ritorno e di una nuova integrazione nei paesi in cui trovava ospitalità». Ma precisa anche che la storia del repubblicanesimo italiano del Cinquecento non può essere ridotta né alla storia dei fiorentini esiliati e politicamente

sconfitti, né al «dissenso cauto e silenzioso che serpeggiò anche a Firenze, fin dentro un organo ufficiale del principato, come fu l'Accademia fiorentina». Gli storici devono guardare anche alle «repubbliche più "silenziose" che sopravvissero più a lungo, alle rappresentazioni che diedero di sé, ai modi in cui ne fu recepita l'immagine, al linguaggio repubblicano che così si sviluppò e alle sue consonanze e dissonanze con quello fiorentino».

Confinato ai margini della politica delle monarchie e dei principati, il repubblicanesimo svolse nei secoli XVII e XVIII un ruolo di primo piano nella nascita delle repubbliche e degli Stati moderni. In certi casi, tuttavia, la politica dei repubblicani fu poco coerente rispetto ai principi del repubblicanesimo. La Repubblica d'Inghilterra del 1642-1660, scrive Blair Worden, «non fu il prodotto del repubblicanesimo e non si conformò alle idee repubblicane per la propria riforma». Ma se il repubblicanesimo fallì, aggiunge Worden, «fallì anche la repubblica». Egli spiega infatti che il periodo di regime non monarchico che va dal 1649 fino al 1660 fu «un catalogo di fallimenti costituzionali. Una lunga serie di espedienti improvvisati che terminò inevitabilmente in disastri, fino a quando la causa puritana rimase troppo divisa e demoralizzata per impedire il ritorno senza resistenza della monarchia. Il repubblicanesimo di metà secolo fu un tentativo di salvare da se stessa la Repubblica inglese, e di darle le solide fondamenta politiche e sociali che le mancavano. Era una prova delle debolezze della Repubblica e una protesta contro di esse».

Nella Rivoluzione francese il rapporto fra principi repubblicani e politica dei repubblicani fu invece più stretto. Si trattò tuttavia di una coerenza rispetto a principi degenerati, a giudizio di Keith Backer. Egli sostiene infatti che durante la Rivoluzione francese, l'ethos repubblicano degenerò in un'ideologia che criticava la società commerciale, insisteva sul primato della volontà politica e sulla dicotomia radicale fra libertà e dispotismo, e invitava a considerare ogni situazione come un momento di crisi in cui il corpo politico rischia di dissolversi. Ammesso che il repubblicanesimo dei giacobini abbia davvero avuto queste caratteristiche, è certo che la trasformazione rispetto al repubblicanesimo classico fu davvero considerevole. In nessuna opera del repubblicanesimo classico si può trovare una critica della società commerciale, mentre abbondano gli

elogi del commercio, delle arti, della banca e dello spirito imprenditoriale. Per quanto concerne l'idea che il repubblicanesimo si sia «metastizzato» nel «linguaggio del tenore», una sola citazione dai *Discorsi* (I, 45) di Machiavelli dovrebbe essere sufficiente a chiarire la differenza fra il repubblicanesimo giacobino e quello classico. Si tratta di un passo che si riferisce alla transizione dalla tirannide alla libertà, e dunque particolarmente istruttivo: «si vede quanto sia dannoso a una repubblica o a un principe tenere con le continove pene ed offese sospesi e paurosi gli animi de' sudditi. E senza dubbio non si può tenere più pernizioso ordine: perché gli uomini che cominciano a dubitare di avere a capitare male, in ogni modo si assicurano ne' pericoli e diventano più audaci e meno rispettivi a tentare cose nuove. Però è necessario o non offendere mai alcuno, o fare le offese a un tratto, e dipoi rassicurare gli uomini e dare loro cagione di quietare e fermare l'animo». Un repubblicanesimo che diventa celebrazione del primato della volontà politica, della coesione sociale e del tenore, è dunque un repubblicanesimo che si è allontanato molto dalle sue fonti classiche.

Il repubblicanesimo, tuttavia, non è solo una nobile tradizione del passato, ma vuole essere una nuova utopia della libertà politica. I teorici contemporanei del repubblicanesimo affermano infatti che la vera libertà politica non consiste nell'assenza di interferenze sulle azioni che gli individui desiderano compiere e hanno la capacità di compiere da parte di altri individui o di istituzioni, come afferma la scuola liberale, bensì nell'assenza di dominazione (o di dipendenza). Per assenza di dominazione essi intendono la condizione dell'individuo che non dipende dalla volontà arbitraria di altri individui o di istituzioni che possono opprimerlo impunemente, se lo vogliono. Il repubblicanesimo, sottolinea Skinner, respinge l'assunto fondamentale del liberalismo classico che «l'esercizio della forza o la minaccia coercitiva di essa siano le uniche forme di costrizione che contano come interferenti con la libertà civile». E sottolinea che «vivere in una condizione di dipendenza è di per sé una fonte ed una forma di costrizione».

Il repubblicanesimo classico si è sempre opposto alla dipendenza perché ritiene che la dipendenza incoraggi la mentalità servile da una parte e l'arroganza dall'altra, due stili di vita che ripugnano all'ideale della vita civile proprio del repubblicanesimo e dell'umane-

simo civile. Questo aspetto del repubblicanesimo è particolarmente importante, perché la persistenza di poteri arbitrari e di pratiche di dominazione, come pure la licenza e la preoccupante mancanza di responsabilità morale e sociale, soffocano la cultura civica delle società democratiche, quella italiana in particolar modo. Le società democratiche hanno bisogno di un linguaggio politico e morale che possa illustrare in maniera persuasiva il significato e il valore di una vita civile dignitosa. Il repubblicanesimo ha da questo punto di vista delle credenziali autorevoli, a condizione che rimanga fedele all'avversione che i suoi fondatori nutrivano tanto per la tirannide quanto per la licenza.

Per dare forza all'ambizione di essere un progetto politico e intellettuale importante per le democrazie costituzionali, il repubblicanesimo deve chiarire la propria posizione nei confronti delle altre tendenze del pensiero politico contemporaneo, primo fra tutti il liberalismo. A questo proposito è giusto osservare che la sfida intellettuale che i teorici neo-repubblicani hanno lanciato al liberalismo è una sfida nuova. Nella sua lunga storia il liberalismo è stato criticato in nome della giustizia sociale, in nome della gerarchia sociale e della tradizione, in nome di ideali di perfezione e di rinnovamento morale, in nome di ideali comunitari, in nome di una più ampia partecipazione al potere sovrano. Mai, o raramente, in nome della libertà, ovvero in nome del suo principio fondamentale, tranne quando è stato sfidato in nome della libertà «vera» o «sostanziale» contro la libertà detta «formale». D'altra parte, il liberalismo è stato formidabile nel difendere gli individui contro le interferenze dello Stato o di altri individui; molto meno a raccogliere il lamento dei molti che devono tenere gli occhi bassi o bene aperti per scrutare gli umori del potente che, in ogni momento, può impunemente costringerli a fare ciò che egli vuole, dunque a servire. Quando ha voluto farlo, il liberalismo non ha potuto appellarsi al suo concetto di libertà perché questo non glielo consentiva, e ha dovuto prendere a prestito altri ideali, quali la giustizia, o l'eguaglianza (di qui i vari ibridi, peraltro belli: «Giustizia e Libertà», «Liberal-socialismo», «liberalismo sociale»).

Gli studi raccolti in questo volume offrono spunti importanti per intendere il complesso rapporto fra repubblicanesimo e liberalismo. La compianta Mirella Larizza identifica nella Francia dell'Ottocen-

to la presenza di un repubblicanesimo con chiari tratti liberali. Ella mette in luce il fatto che molti influenti pensatori repubblicani non condividevano l'idea di una repubblica frugale e austera ispirata ai modelli antichi. Essi teorizzavano, e cercavano di realizzare, una repubblica moderna, dedicata al perseguimento della prosperità dei cittadini, impegnata a proteggere una pluralità di interessi sociali, fondata su buone istituzioni e sostenuta dalla virtù civica. Diversamente da Auguste Comte, che era un critico radicale dei principi liberal-democratici, essi ammiravano la Repubblica americana, temevano l'onnipotenza del potere legislativo e auspicavano l'istituzione formale di un insieme di diritti individuali al di sopra delle leggi ordinarie.

Repubblicanesimo e liberalismo erano assai vicini anche nell'Inghilterra dell'Ottocento. I liberali dell'età vittoriana, spiega Eugenio Biagini, aderivano «a molti dei principi solitamente associati alla tradizione repubblicana». La distinzione contemporanea fra «liberalismo», «comunitarismo» e tradizione repubblicana non può dunque essere applicata al liberalismo del periodo medio e tardo vittoriano. Il liberalismo vittoriano, sottolinea Biagini, «era individualista e repubblicano al contempo. Non v'era nessuna opposizione tra queste caratteristiche poiché piuttosto che opposte esse erano aspetti meramente differenti della medesima tradizione». E questo era vero per il liberalismo accademico e intellettuale e per la «cultura della base liberale, la gente comune della classe media ed operaia sulla quale si basava la forza elettorale del partito liberale».

Come mette in luce Jean-Fabien Spitz nel suo contributo, il repubblicanesimo «non sostiene che la cittadinanza è una sorta di identità precostituita, che dobbiamo solo scoprire. Diventare cittadino non significa apprendere qualcosa circa la propria appartenenza a una comunità storica, ma prendere una decisione e per giunta una decisione personale. Né questo repubblicanesimo sostiene che non si possa essere individui senza una partecipazione attiva al processo politico decisionale. Esordisce con la pretesa minima che i cittadini vogliono avere l'opportunità di operare le proprie scelte e vogliono essere in grado di poter decidere da sé il tipo di vita che vogliono vivere. Pertanto, non v'è nessuna finalità prioritaria incontestabile, né alcun retroterra costitutivo di concezioni effettive del bene, né alcuna appartenenza obbligatoria storicamente costituita».

Per quanto importanti siano le differenze fra repubblicanesimo e liberalismo, ancora più marcate sono quelle che separano il repubblicanesimo dalle varie filosofie comunitarie che propongono, quale mezzo per ravvivare la virtù civile dei cittadini, un rafforzamento dell'unità morale e culturale delle nostre società democratiche. Eppure, per ragioni che non è qui il caso di indagare, la convinzione che il repubblicanesimo sia una forma di comunitarismo è largamente diffusa nella teoria politica internazionale. Ma per i teorici repubblicani essere cittadini non significa tanto appartenere ad una comunità etno-culturale che si autogoverna; significa soprattutto esercitare i diritti civili e politici che derivano dall'appartenenza ad una *respublica*, o *civitas*, ovvero a una comunità politica prima che culturale o etnica, che ha per fine permettere agli individui di vivere insieme nella giustizia e nella libertà, sotto il governo della legge. Per i repubblicani il bene comune più importante è la giustizia, perché solo nella città giusta gli individui non sono costretti a servire la volontà di altri uomini e possono vivere liberi. Il fondamento della repubblica è dunque quella stessa idea di eguale diritto o di giustizia che i filosofi comunitari vorrebbero integrare con una concezione condivisa del bene morale.

Per gli scrittori politici repubblicani, la repubblica non è un'astratta realtà politica, ma un bene che altre persone hanno contribuito a costruire, e che è compito nostro conservare, se vogliamo che anche chi verrà dopo di noi possa vivere libero. Ogni città, noi oggi diremo ogni comunità nazionale, è particolare, ha una sua storia e suoi caratteri che la differenziano dalle altre città. Ma per essere una vera repubblica essa deve essere fondata sulla giustizia. Una repubblica che si fonda sulla giustizia e sul governo della legge può rispondere alle esigenze di amicizia, solidarietà e appartenenza che i comunitari sollevano. Ma se costruiamo la nostra città su una particolare concezione del bene, su una particolare cultura, non avremo una città giusta, una città di tutti, ma la città di alcuni.

Questo non significa che il repubblicanesimo non abbia una sua dimensione culturale. Tale dimensione è costituita dal patriottismo, un patriottismo spesso fieramente anticlericale ma nella sua essenza cristiano. Lo stesso Machiavelli, dopo aver svolto nei *Discorsi* (II, 2) una critica severa dell'ethos cristiano, scrive infatti che la nostra religione «ci permette la esaltazione e la difesa della patria, [...] la

vuole che noi l'amiamo ed onoriamo, e prepariamoci a essere tali che noi la possiamo difendere».

Come scrive Rosario Villari, il linguaggio del patriottismo svolse un ruolo importante nei progetti (falliti) di riforma politica nell'Italia del Cinquecento e del Seicento. Il tema centrale di tale linguaggio era «un principio di solidarietà basato sull'appartenenza alla comunità e sull'interesse comune». L'eguaglianza, «non escludeva la disparità giuridica e un certo grado di diseguaglianza dei diritti politici. Ma non equivaleva al puro e semplice rispetto della legge. Il principio comportava infatti anche la rivendicazione di un "governo largo" come condizione per affermare stabilmente l'autorità della legge e per evitare l'arbitrio, l'anarchia e la tirannide. L'obiettivo essenziale [...] era il consolidamento del legame civile tra tutti i membri della comunità, la subordinazione di tutti, grandi e piccoli, ognuno con il suo livello di potere sociale e politico, all'interesse generale».

Il patriottismo fu il tratto distintivo anche del repubblicanesimo dell'Ottocento e del Novecento, come ha messo in risalto Massimo Luigi Salvadori. Il patriottismo repubblicano si fonda sul senso del valore della libertà «come bene di tutti e per tutti; la fedeltà e la lealtà nei confronti delle istituzioni derivanti dalla eguale partecipazione; un sistema di diritti che fonda la cittadinanza repubblicana sul rispetto dell'individuo per un verso e dei gruppi per l'altro, ovvero sulla valorizzazione e sulla difesa di un pluralismo che può essere competitivo, ma non deve diventare reciprocamente distruttivo; un sistema politico che deriva da un patto comune, e quindi impegna alla difesa permanente delle regole stabilite allo scopo di definire i rapporti tra governanti e governati, tra lo Stato e la società civile; una coscienza civica che si nutre dell'amore della patria e che, assumendo le vesti della virtù, impegna alla lotta contro le degenerazioni del potere e i mali della corruzione; un modo di vivere la politica che si manifesta sulla scena pubblica e respinge gli *arcana imperii*; un'etica pubblica la quale impone la lealtà verso le istituzioni al di sopra di ogni vincolo privato; uno spirito che concepisce la patria come un luogo ideale e non fisico e perciò considera la territorialità come attuazione in uno spazio specifico dei valori generali dell'umanità».

Il patriottismo repubblicano, conclude Salvadori, «è un ideale



regolativo universale che si particolarizza in determinati luoghi e in certi momenti della storia. Le basi del repubblicanesimo sono razionali ma non sono perciò fredde, poiché, quando una repubblica prende vita, produce passioni e sentimenti, che si nutrono di buone memorie, di culto per le buone idee e per le buone azioni. Il che è dire che la repubblica fattasi evento storico alimenta l'«amore della patria»: un amore che per la sua essenza, a differenza di quanto avviene per il nazionalismo che alimenta l'inimicizia e la lotta tra le nazioni, non confligge con l'amore verso le altre patrie repubblicane, le quali sente sorelle e parti di quella più grande patria che è l'umanità. Sicché il patriota repubblicano può sentirsi insieme cittadino di uno Stato e cittadino del mondo».

Accanto al patriottismo, un'altra significativa risorsa per incoraggiare la responsabilità civile dei cittadini è la partecipazione volontaria alle associazioni della società civile, come sottolinea Benjamin Barber. Egli propone di collegare Machiavelli e Tocqueville e pensare all'ipotesi di costruire uno spazio pubblico che non sia né radicalmente individualistico, né oppressivamente comunitario. Per quanto l'accostamento fra Machiavelli e Tocqueville possa sembrare audace, credo che indichi una via nuova del pensiero politico, che si può sintetizzare nell'idea di una repubblica che non sia solo Stato o solo supermarket, ma una ricca e pluralistica società civile.

Le istituzioni democratiche soffrono, ed è un malessere serio, di una carenza di impegno e di lealtà che colpisce i diversi paesi in forme diverse, ma non risparmia nessuno. Gli studiosi parlano di un «declino dell'America civica» e di un'Europa senza passioni. La passione e l'impegno sembrano aver abbandonato il campo della politica democratica per seguire i demagoghi nazionalisti o religiosi (o leaders più o meno carismatici). Il repubblicanesimo può fornire una nuova visione politica utile a ricostruire l'*ethos* civile nelle società democratiche multiculturali dando un nuovo, o ritrovato, significato alle parole libertà e responsabilità.

Dedico questo libro alla memoria di Mirella Larizza.



## Il repubblicanesimo di Machiavelli *Maurizio Viroli*

Nessuno dubita più che Machiavelli sia uno scrittore politico repubblicano, anzi, il fondatore del repubblicanesimo moderno. Quando però gli studiosi descrivono i contenuti del suo repubblicanesimo, essi offrono interpretazioni che a mio giudizio fraintendono il testo di Machiavelli. Mi riferisco in primo luogo agli studiosi che hanno sostenuto che il carattere distintivo del repubblicanesimo di Machiavelli è il suo carattere principesco o monarchico o l'amore per la virtù civile nelle sue più inquietanti espressioni, quali la guerra e la conquista. Per John Pocock, ad esempio, il repubblicanesimo di Machiavelli si basa sull'ideale della repubblica intesa come una «structure of virtue» che ha quale fine principale promuovere la virtù del cittadino-soldato. La ragione fondamentale per cui Machiavelli preferisce le repubbliche alle monarchie è che le repubbliche sono più atte delle monarchie a suscitare e mobilitare la virtù; l'aspetto veramente sovversivo del pensiero politico di Machiavelli non è dunque ciò che egli scrive come «a counsellor of tyrants», ma quando scrive come un buon cittadino e un patriota che cerca di riscoprire la virtù civile che può garantire la vitalità della repubblica e soprattutto la guerra e l'espansione<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Si veda ad esempio J. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton (N.J.), 1975, pagg. 183-218. Sul carattere «monarchico», o «principesco» del repubblicanesimo di Machiavelli e sulla centralità del concetto di virtù ha insistito Hans Baron nel saggio «Machiavelli the Republican Citizen and Author of *The Prince*» (1961), in H. Baron, *In Search of Florentine Civic Humanism*, Princeton (N.J.), 1988, vol. II, pagg. 146-7.

## 1. *Il vivere civile*

Diversamente dalle opinioni degli studiosi che ho citato, ritengo che il fondamento del repubblicanesimo di Machiavelli non sia né la virtù né l'espansione, bensì l'ideale del «vivere politico e civile». Qualsiasi forma di governo, compreso il governo repubblicano o popolare, che non soddisfa i requisiti della vita civile è o una tirannide, o una repubblica corrotta, le due peggiori calamità che possono affliggere un popolo. In pieno accordo con la tradizione del pensiero politico repubblicano del XV e del XIV secolo<sup>2</sup>, Machiavelli considera, quale principio fondamentale della vita civile il governo della legge. Nei *Discorsi*, egli oppone il «vivere politico» alla tirannide intesa come «autorità assoluta»<sup>3</sup>. In altri luoghi egli contrasta la vita politica da un lato e la corruzione dall'altro: «per altri modi — scrive — si ha a cercare gloria in una città corrotta che in una che ancora viva politicamente»<sup>4</sup>. In una città corrotta, spiega, «le leggi bene ordinate non giovano»<sup>5</sup> e «non si trovano né leggi né ordini che bastino a frenare una universale corruzione»<sup>6</sup>.

Quando parla di governo della legge, Machiavelli intende il governo di leggi giuste e di statuti che tendono al bene comune. In completo accordo con la dottrina ciceroniana e con l'interpretazione che di essa diedero gli umanisti, una legge è un comando legittimo che rispetta i principi dell'equità. Come spiega eloquentemente un oratore anonimo nelle *Istorie fiorentine*, per restaurare il «vero vivere libero e civile», Firenze ha bisogno di nuove leggi e di nuovi statuti che proteggano il bene comune contro il dominio delle fazioni che impongono leggi, statuti e ordini civili «non secondo il viver libero, ma secondo l'ambizione di quella parte che è rimasta superiore»<sup>7</sup>.

Poiché il governo della legge e il bene comune sono i caratteri essenziali della vita civile, il miglior governo è quello più atto a ga-

<sup>2</sup> Mi permetto di rinviare al mio *Machiavelli*, Oxford, 1998.

<sup>3</sup> *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, 1,25 in N. Machiavelli, *Opere*, a cura di C. Vivanti, Torino, 1998.

<sup>4</sup> *Discorsi*, III,8.

<sup>5</sup> *Discorsi*, I,17. <sup>6</sup>

<sup>6</sup> *Discorsi*, I,18.

<sup>7</sup> *Istorie fiorentine*, III,5.

rantire questi due beni. Un «vivere politico» può essere realizzato o per mezzo di un governo repubblicano o per mezzo di un governo monarchico, a condizione che il potere sovrano sia, nell'un caso e nell'altro, regolato dalle leggi. Fra un popolo «incatenato» dalle leggi, e un principe anch'egli «obbligato dalle leggi», Machiavelli ritiene che il primo sia migliore del secondo, ma il requisito fondamentale per avere una vera vita politica, tuttavia, è che il governo sia sottoposto alla legge, perché «un principe che può fare ciò ch'ei vuole, è pazzo; un popolo che può fare ciò che vuole non è savio»<sup>8</sup>.

Nella sua difesa della superiorità del governo repubblicano sulla monarchia, Machiavelli ricorre al classico argomento secondo il quale se le deliberazioni su questioni di interesse generale sono affidate ai molti, è più facile che il bene comune prevalga sugli interessi particolari. «Dico — scrive nei *Discorsi* — che un popolo è più prudente, più stabile e di migliore giudizio che un principe. E non senza ragione si assomiglia la voce d'un popolo a quella di Dio: perché si vede una opinione universale fare effetti maravigliosi ne' pronostichi suoi; talché pare che per occulta virtù ei prevegga il suo male ed il suo bene»<sup>9</sup>.

Nel secondo libro dei *Discorsi*, Machiavelli sottolinea il medesimo concetto in termini ancora più eloquenti: «E senza dubbio questo bene comune non è osservato se non nelle repubbliche: perché tutto quello che fa a proposito suo si eseguisce; e quantunque e' torni in danno di questo o di quello privato, e' sono tanti quegli per chi detto bene fa, che lo possono tirare innanzi contro alla disposizione di quegli pochi che ne fussono oppressi»<sup>10</sup>.

Anche quando discute di «dove più sicuramente si ponga la guardia della libertà, o nel Popolo o nei Grandi» - ovvero l'istituzione di una specifica magistratura incaricata di verificare la legalità delle decisioni politiche - la sua preoccupazione principale è la difesa del governo della legge. Seguendo la procedura retorica di affrontare il problema da una parte e dall'altra, Machiavelli presenta per primo l'argomento in favore del governo popolare. Se consideriamo i fini della nobiltà e quelli dei cittadini ordinari, scrive, è evi-

<sup>8</sup> *Discorsi*, I,58.

<sup>9</sup> *Discorsi*, I,58.

<sup>10</sup> *Discorsi*, II,2.

dente che la nobiltà desidera comandare, mentre i popolani desiderano solo non essere dominati, e dunque «vivere liberi»; è quindi ragionevole credere che il popolo avrà maggior cura della nobiltà a proteggere il vivere libero<sup>11</sup>. Presenta poi le ragioni dei sostenitori del governo aristocratico, i quali affermano che è più sicuro affidare alla nobiltà un ruolo prevalente nelle istituzioni pubbliche, poiché in questo modo i nobili sono soddisfatti e non hanno motivo di agitarsi contro la repubblica.

Dopo aver concesso che «veramente chi discorressi bene l'una cosa e l'altra, potrebbe stare dubbio, quale da lui fusse eletto per guardia di tale libertà, non sappiendo quale umore di uomini sia più nocivo in una repubblica o quello che desidera mantenere l'onore già acquistato, o quel che desidera acquistare quello che non ha», si avvia a concludere la riflessione chiedendosi se in una repubblica siano più pericolosi coloro che desiderano avere di più di quello che hanno, o coloro i quali temono di perdere le ricchezze e gli onori che già possiedono. Gli uni e gli altri, commenta Machiavelli, possono provocare gravi disordini, ma i nobili che temono di perdere i loro onori e le loro ricchezze sono più pericolosi perché «non pare agli uomini possedere sicuramente quello che l'uomo ha, se non si acquista di nuovo dell'altro. E di più vi è che, possedendo molto, possono con maggiore potenza e maggiore moto fare alterazione». Se si soppesano attentamente gli argomenti a favore dell'una e dell'altra tesi, è dunque più saggio affidare il ruolo di guardiani della libertà al popolo anziché alla nobiltà<sup>12</sup>.

Il repubblicanesimo di Machiavelli si ispira all'ideale di un governo popolare bene ordinato. Per governo popolare bene ordinato intende, seguendo la concezione ciceroniana dell'ordine come moderazione e giusta collocazione delle parti nel tutto, una repubblica in cui ogni componente sociale ha il proprio ruolo<sup>13</sup>. Quale esempio, egli cita Sparta, dove Licurgo «ordinò in modo le sue leggi in

<sup>11</sup> *Discorsi*, I,5. Sulla salvaguardia della libertà, e più in generale sul tema della legalità nella tradizione repubblicana, vedi l'ottimo saggio di R. Ferrante, *La difesa della legalità: i sindacatori della repubblica di Genova*, Torino, 1995, pagg. 279-343.

<sup>12</sup> *Discorsi*, I,5.

<sup>13</sup> M.T. Cicerone, *De Officiis*, I,142.

Sparta, che dando le parti sue ai re, agli ottimati e al popolo ne fece uno stato che durò più che ottocento anni, con somma laude sua e quiete di quella città»; e Roma, che divenne una «*repubblica perfetta*» solo quando, con l'istituzione dei tribuni della plebe «tutte le tre qualità di governo [avevano] la parte sua»<sup>14</sup>.

Quale esempio di repubblica male ordinata, Machiavelli indica Firenze, che non ebbe mai una costituzione politica che riconoscesse ad ogni gruppo sociale il proprio ruolo, e per questo oscillò sempre, nel corso della sua storia, fra governi che erano o troppo popolari o troppo aristocratici. I governi troppo popolari impedivano ai nobili di accedere ai pubblici onori, e di conseguenza la città diventava sempre più «umile e abietta»; nei governi troppo aristocratici «il popolo non vi aveva dentro la parte sua», e la repubblica era quindi scossa da una permanente instabilità<sup>15</sup>.

Machiavelli critica severamente l'arroganza della nobiltà; ma denuncia con uguale fermezza anche l'ambizione dei popolani. Non soddisfatto di aver rafforzato la propria posizione rispetto ai nobili, osserva Machiavelli, il popolo romano «cominciò a combattere per ambizione, e volere con la nobiltà dividere gli onori e le sostanze come cosa stimata più dagli uomini». Da questo stato di cose, nacque una condizione di instabilità che portò ai conflitti sulla legge agraria e alla dissoluzione della repubblica<sup>16</sup>. L'ambizione dei nobili avrebbe causato la rovina della repubblica molto prima, se il popolo non li avesse tenuti a freno per trecento anni. In molti casi, tuttavia, fu necessario moderare anche le pretese dei tribuni del popolo, poiché esse erano diventate pericolose per il bene comune e per la sicurezza della patria<sup>17</sup>.

Ancora più eloquente è l'esempio di Firenze, dove il popolo voleva escludere completamente la nobiltà dal governo. Mentre il desiderio del popolo romano di condividere con i nobili le cariche pubbliche era ragionevole, quello del popolo di Firenze era «ingiu-

<sup>14</sup> *Discorsi*, I,2.

<sup>15</sup> *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*, in *Arte della guerra e scritti politici minori*, pag. 262.

<sup>16</sup> *Discorsi*, I,37.

<sup>17</sup> «Essendo pertanto divenuta l'autorità tribunizia insolente e formidabile alla nobiltà e a tutta Roma, e' ne sarebbe nato qualche inconveniente dannoso alla libertà romana [...]» (*Discorsi*, III,11).

rioso e ingiusto»<sup>18</sup>. Con le loro richieste esagerate, i popolani di Firenze costrinsero la nobiltà a resistere con tutte le sue forze, e di conseguenza i conflitti sociali degenerarono in scontri armati e in guerre civili. Fino a quando i popolani condividevano con i nobili le massime cariche pubbliche, essi acquistavano quelle virtù che erano proprie della nobiltà; ma quando la nobiltà venne esclusa dal governo, Firenze non poté più avvalersi di quella «virtù dell'armi e generosità di animo che era nella nobiltà»<sup>19</sup>.

Machiavelli loda nei *Discorsi* i conflitti sociali fra la plebe e i nobili come una delle cause principali della conservazione della libertà nell'antica Roma. Quei conflitti, osserva, portarono all'approvazione di leggi e di statuti in favore della pubblica libertà, ovvero a leggi che soddisfacevano, almeno in una certa misura, tanto le richieste dei nobili quanto quelle della plebe. Dalla storia di Roma egli ricava una massima di saggezza politica valida anche per le repubbliche moderne, ovvero che «e' sono in ogni republica due umori diversi, quello del popolo e quello de' grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro, come facilmente si può vedere essere seguito in Roma»<sup>20</sup>.

Per quanto sia eterodossa rispetto alla dottrina prevalente del suo tempo, la sua lode dei conflitti sociali è del tutto coerente con il suo attaccamento ai principi della vita civile<sup>21</sup>. Quando sottolinea i buoni effetti dei conflitti sociali, egli si riferisce infatti a conflitti che non violavano mai, o molto di rado, i confini della vita civile e venivano risolti «disputando», come nella Roma antica, e non «combatten-

<sup>18</sup> *Istorie fiorentine*, III,1.

<sup>19</sup> *Ibidem*. La conseguenza del predominio della nobiltà o del popolo è una continua oscillazione fra tirannide e licenza, due forme corrotte di governo che Machiavelli considera ugualmente perniciose. Le città, scrive nel Proemio al libro IV delle *Istorie Fiorentine*, «e quelle massimamente che non sono bene ordinate, le quali sotto il nome di repubblica si amministrano, variano spesso i governi e gli stati loro, non mediante la libertà e la servitù, come molti credono, ma mediante la servitù e la licenza». «La tirannide non piace agli uomini buoni; la licenza dispiace ai savi; l'una può fare male facilmente, l'altro con difficoltà può far bene; nell'uno hanno troppa autorità gli uomini insolenti, nell'altro gli sciocchi». Chiama i popolani «ministri della licenza» e i nobili «quelli della servitù».

<sup>20</sup> *Discorsi*, 1,4.

<sup>21</sup> Si veda in proposito Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, vol. I, pagg. 180-6.



do», come a Firenze<sup>22</sup>. Quando i conflitti sociali degenerano in scontri armati, egli li condanna come il pericolo più letale per la repubblica. Bisogna inoltre tenere presente che Machiavelli non apprezza i conflitti sociali che si concludevano con l'imposizione dell'interesse di un gruppo o di una fazione a danno di altri, come avveniva in Firenze, ma quelli che si concludevano con provvedimenti che incorporavano le richieste dei diversi gruppi e dunque promuovevano il bene comune, come avveniva nella Roma repubblicana. I conflitti sociali servono dunque a sostenere la libertà comune solo fintanto che non violano i requisiti fondamentali della vita civile, ovvero il governo della legge e il bene comune.

Anche se accoglie pienamente gli ideali della vita civile e politica, Machiavelli non condivide l'idea, prevalente ai suoi tempi, che identificava il modello della vera vita politica nella Repubblica di Venezia. Secondo l'opinione più diffusa, la costituzione della Repubblica di Venezia era il vero modello della vita politica perché era una costituzione politica «mista», capace di assicurare il governo della legge e una notevole stabilità e armonia sociale. Per Machiavelli invece, la vita civile non deve necessariamente essere quieta. Se il prezzo della quiete e della concordia sociale è quello di avere una costituzione politica che non permette alla repubblica di espandersi e di proteggere la propria indipendenza, il consiglio onorevole da offrire è quello di rinunciare alla quiete sociale e darsi gli strumenti costituzionali che permettano alla repubblica di espandersi<sup>23</sup>. Venezia, sottolinea Machiavelli, è riuscita a difendere per secoli la sua tanto vantata pace sociale restringendo il numero dei cittadini che godevano della pienezza dei diritti politici e evitando di impiegare i suoi cittadini e i suoi sudditi in guerra.

Una scelta di questo tipo è saggia fin quando la città è sufficientemente potente da scoraggiare i nemici e può dunque rimanere libera senza doversi espandere. Può tuttavia darsi facilmente il caso che la repubblica si trovi nella necessità di espandersi, per esempio al fine di indebolire un vicino aggressivo e potente. Se si verifica una situazione del genere, una costituzione concepita soprattutto al

<sup>22</sup> *Istorie fiorentine*, I, 1.

<sup>23</sup> «[...]bisogna nello ordinare la repubblica pensare alla parte più onorevole» (*Discorsi*, I, 6).

fine di preservare la quiete sociale è un ostacolo alla difesa della libertà. Per questa ragione Machiavelli esorta ad abbandonare quello che i suoi contemporanei consideravano «il vero vivere politico e la vera quiete d'una città» e cerca di convincerli che anche una repubblica tumultuosa, con una popolazione numerosa e un esercito composto di cittadini e sudditi, può essere un «vivere politico», se rispetta i principi del governo della legge e del bene comune, con il vantaggio di essere più sicura e più onorata<sup>24</sup>.

## 2. *La libertà politica*

La concezione del vivere civile che Machiavelli sostiene in tutti i suoi scritti politici si ispira a una interpretazione della libertà politica che egli ricava dagli scrittori politici della Roma repubblicana e dal linguaggio dei giuristi. Egli definisce «uomini liberi» gli uomini che non «dependono da altri»<sup>25</sup> e mette in contrasto lo *status* del cittadino libero con quello dello schiavo: «nascono liberi e non schiavi»<sup>26</sup>. Analogamente, chiama stati liberi gli stati «consueti a vivere con le loro legge et in libertà»<sup>27</sup>. Come gli scrittori politici repubblicani, ritiene che i cittadini possano godere sicuramente della loro libertà solo in una repubblica indipendente, dove la vita politica è adeguatamente protetta. Se sarà ripristinato il governo della legge, e se le leggi che proteggono l'interesse delle fazioni verranno sostituite con leggi e statuti che mirano al bene comune, dice nelle *Istorie* un cittadino animato da amore della patria, Firenze riavrà un «vero vivere civile e libero»<sup>28</sup>. Per contro, spiega nei *Discorsi*, «una città non si poteva chiamare libera dove era uno cittadino che fusse temuto dai magistrati»<sup>29</sup>.

Come spiega nelle *Istorie*, una città «si può chiamar libera» se ha buone leggi e buoni ordinamenti costituzionali capaci di modera-

<sup>24</sup> *Discorsi*, I,6.

<sup>25</sup> *Discorsi*, I,1

<sup>26</sup> *Discorsi*, II,1

<sup>27</sup> *Discorsi*, I,5; *Il Principe*, cap.V.

<sup>28</sup> *Istorie fiorentine*, III,5.

<sup>29</sup> *Discorsi*, I,29.

re e di frenare tanto i cattivi umori dei nobili quanto quelli della plebe, ovvero l'insolenza dei primi e la licenza dei secondi<sup>30</sup>. Le libere repubbliche devono essere in grado di moderare le passioni e i desideri dei cittadini in modo che essi non violino i confini che la vita civile impone a tutti. Un esempio è la repubblica romana, dove il popolo «non servì mai umilmente ne mai dominò superbamente; anzi tenne con li suoi ordini e magistrati il suo grado onorevolmente»<sup>31</sup>. Un altro esempio, in epoca moderna, sono le libere città tedesche, che «in modo osservano le loro leggi che nessuno di fuori né di dentro ardisce occuparle»<sup>32</sup>. In un altro capitolo dei *Discorsi* ribadisce la connessione necessaria fra diritto e libertà con parole che non hanno bisogno di commento: la dissoluzione della repubblica comincia quando «e' si comincia a corrompere una legge la quale è il nervo e la vita del vivere libero»<sup>33</sup>.

Un monarca o un principe possono soddisfare il desiderio degli individui di vivere sicuri, se introducono leggi e ordinamenti costituzionali che tutelano sia il loro potere sia la tranquillità dei sudditi e se rispettano le leggi e non permettono ad altri di violarle. Se un principe fa questo, scrive Machiavelli, il popolo si sente sicuro e contento, come in Francia dove il popolo vive sicuro «per essersi quelli re obligati a infinite leggi, nelle quali si comprende la sicurtà di tutti i suoi popoli»<sup>34</sup>.

La libertà politica, tuttavia, è sicura e i cittadini possono goderla pienamente soltanto in una repubblica, a meno che, ovviamente, la repubblica non sia corrotta. Nei *Discorsi* Machiavelli parla della «comune utilità che del vivere libero si trae» e la descrive come «potere godere liberamente le cose sue senza alcuno sospetto, non dubitare dell'onore delle donne, di quel de' figliuoli, non temere di sé»<sup>35</sup>. Oltre alla sicurezza, una buona repubblica permette ai cittadini di godere di una libertà che i sudditi di un monarca non possono avere, ovvero la libertà di partecipare alle pubbliche deliberazioni,

<sup>30</sup> *Istorie fiorentine*, IV, Proemio.

<sup>31</sup> *Discorsi*, I,58.

<sup>32</sup> *Discorsi*, I,55.

<sup>33</sup> *Discorsi*, I,33.

<sup>34</sup> *Discorsi*, I,16.

<sup>35</sup> *Discorsi*, I,16.

la libertà di essere eletti a ricoprire incarichi pubblici, e perfino di ottenere i massimi onori.

In una repubblica, scrive nei *Discorsi*, i cittadini sanno «non solamente che [i loro figli] nascono liberi e non schiavi, ma ch'ei possono mediante la virtù loro diventare principi». Questa possibilità è invece preclusa ai sudditi di un tiranno, anche se si tratta di un tiranno virtuoso, «perché è non può onorare nessuno di quegli cittadini che siano valenti e buoni che egli tiranneggia, non volendo avere ad avere sospetto di loro»<sup>36</sup>. Il «vivere libero», inoltre, «prepone onori e premii mediante alcune oneste e determinate cagioni, e fuori di quelle non premia né onora alcuno»<sup>37</sup>. Un principe può invece essere facilmente persuaso a concedere onori a uomini corrotti<sup>38</sup>. Infine, e questa è per Machiavelli una considerazione assai importante, in una repubblica bene ordinata i cittadini poveri devono avere le medesime possibilità degli altri di ottenere gli onori pubblici: in Roma, scrive, «per la povertà non ti era impedita la via a qualunque grado ed a qualunque onore, e come e' si andava a trovare la virtù in qualunque casa l'abitasse»<sup>39</sup>. Se sono i cittadini, nei loro consigli, a eleggere liberamente i magistrati, è più probabile che scelgano cittadini probi e capaci, come esige il vero ordine politico. È «contro ad ogni ordine politico», scrive infatti nel *Discursus Florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii*, non eleggere alle più alte cariche della repubblica cittadini gravi e onorati<sup>40</sup>.

Infine, Machiavelli accetta senza riserve un altro principio politico che i teorici romani e i loro discepoli moderni avevano indicato quale uno dei caratteri distintivi di una città libera, ovvero la libertà di esprimere liberamente il proprio pensiero nei consigli pubblici. Quale esempio Machiavelli cita la repubblica romana, dove «sempre fu bene che ciascuno che intende uno bene per il pubblico lo possa preporre; ed è bene che ciascuno sopra quello possa dire l'opinione sua, acciò che il popolo, inteso ciascuno, possa poi eleggere il meglio»<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> *Discorsi*, I,2.

<sup>37</sup> *Discorsi*, I,16.

<sup>38</sup> *Discorsi*, I,58.

<sup>39</sup> *Discorsi*, III,25.

<sup>40</sup> *Discursus florentinarum rerum* cit., pag. 269. Si veda anche *Discorsi*, I,58.

<sup>41</sup> *Discorsi*, I,18.

Poiché la repubblica rende possibile il godimento sicuro di tutti gli aspetti della libertà politica, Machiavelli identifica letteralmente repubblica e libertà e contrasta la repubblica non solo con la tirannide e la licenza, ma anche con la monarchia e il principato. Machiavelli ritiene che libertà e monarchia (o principato) siano incompatibili. Nel ben noto inizio del *Principe* egli scrive infatti, «tutti li stati, tutti e' dominii che hanno avuto e hanno imperio sopra li uomini, sono stati e sono o republiche o principati»; e poche righe oltre ribadisce la medesima distinzione sostituendo però il termine "repubblica" con "essere liberi" («usi a essere liberi»)⁴². Nel capitolo V oppone gli stati «consueti a vivere con le loro legge et in libertà» alle città e alle province «use a vivere sotto uno principe» che sono abituate «ad obedire». Nel capitolo VIII, infine, menziona tre possibilità mutualmente esclusive: «o principato o libertà o licenzia».

Nei *Discorsi* gli esempi di identificazione fra governo repubblicano e libertà sono ovviamente più numerosi. Nel Libro I, cap. 16, Machiavelli distingue fra governare una moltitudine «per via di libertà» e governare «per via di principato». Nel Libro II, cap. 2, sottolinea che «in Italia, dall'alpi che dividono ora la Toscana da Lombardia, infimo alla punta d'Italia, erano tutti popoli liberi; come erano i toscani, i romani, i sanniti, e molti altri popoli che in quel resto d'Italia abitavano. Né si ragiona mai che vi fusse alcuno re [...]». E «[...] la Toscana era libera: e tanto si godeva della sua libertà e tanto odiava il nome del principe». Infine, nel libro III, cap. 12, parlando delle città di terraferma sottoposte al dominio veneto, osserva che esse sono «use a vivere sotto uno principe [...] e non libere» ed i cittadini sono «consueti a servire».

Vivere sotto un monarca o sotto un principe, come rivela il passo che ho citato, significa non essere liberi non solo nel senso che i sudditi sono esclusi dalle deliberazioni sovrane e dalle cariche pubbliche, ma anche nel senso che essi sono dipendenti dalla volontà di un uomo e quindi non sono parte di un *populus liber* che vive sotto le proprie leggi. Sotto un monarca, se il monarca è giusto, i sudditi possono godere di una sicurezza che è tuttavia precaria, perché essi

⁴² *Il Principe*, cap. I

sono pur sempre dipendenti dalla volontà del monarca. Poiché essi non hanno alcun potere di impedire che il monarca imponga leggi che favoriscono il suo interesse o altri interessi particolari, essi possono essere in ogni momento oppressi.

Machiavelli ribadisce le medesime considerazioni sulla repubblica e sulla libertà repubblicana anche quando tratta della corruzione politica. Se guardiamo il repubblicanesimo di Machiavelli dal lato, per così dire, della corruzione, possiamo vedere in modo ancora più chiaro che esso si fonda sull'ideale della vita civile. Egli parla infatti della vita civile e politica come opposto della corruzione<sup>43</sup>. In altri luoghi egli identifica la vita politica con la vita incorrotta («vivere politico e incorrotto»)<sup>44</sup>. Mentre nel «vivere politico» la legge è sovrana sugli uomini, nella repubblica corrotta le leggi sono lettera morta. Quando i cittadini sono corrotti, scrive Machiavelli, «le leggi bene ordinate non giovano»<sup>45</sup>. In una «città corrottissima», spiega, «non si truovano né leggi né ordini che bastino a frenare una universale corruzione»<sup>46</sup>.

La corruzione che distrugge la vita civile e politica è la corruzione dei costumi; è il rifiuto di porre il bene comune al di sopra degli interessi privati o di fazione; è una sorta di pigrizia morale, una inettitudine all'attività politica, una mancanza del vigore morale e politico necessario a resistere alla tirannide e a fermare gli uomini ambiziosi che vogliono imporre il loro dominio sulla comunità politica; è un morbo che penetra le fibre profonde della vita collettiva, permea il modo di vivere e perverte il modo di giudicare dell'onore e della gloria. Machiavelli delinea il suo più chiaro ritratto della corruzione nelle *Istorie fiorentine*, dove un cittadino anonimo descrive i costumi della città al tempo della lotta fra i Ricci e gli Albizzi: «i giovani sono oziosi, i vecchi lascivi, e ogni sesso e ogni età piena di brutti costumi; a che le leggi buone, per essere dalle cattive usanze guaste, non rimediano. Di qui nasce quella avarizia che si vede nei cittadini e quello appetito non di vera gloria, ma di vituperosi onori, dal quale dipendono gli odj, le inimicizie, i

<sup>43</sup> *Discorsi*, III.8.

<sup>44</sup> *Discorsi*, I.55.

<sup>45</sup> *Discorsi*, I.16.

<sup>46</sup> *Discorsi*, I.18.

dispiaceri e le sètte, dalle quali nascono morti, esili, afflizioni dei buoni, esaltazioni de' tristi»<sup>47</sup>.

In una repubblica corrotta non c'è vera amicizia civile e i cittadini si raccolgono solo per fare male contro la patria o contro altri cittadini; e non c'è fiducia reciproca perché i giuramenti e le promesse valgono solo nella misura in cui sono vantaggiosi, o per ingannare. Il giudizio delle persone è corrotto al punto che gli «uomini nocivi» alla repubblica sono lodati come «industriosi» e gli uomini buoni sono derisi come folli<sup>48</sup>. Questa perversione del linguaggio per cui gli uomini malvagi sono chiamati industriosi e i buoni sono detti folli è per Machiavelli il segno più eloquente della corruzione dei costumi<sup>49</sup>.

La corruzione distrugge i principi fondamentali sui quali si basa la vita civile, ovvero, come ho cercato di mettere in rilievo, il governo della legge e la priorità del bene comune sugli interessi particolari. Essa distrugge la libertà politica e costringe i cittadini in una condizione di dipendenza e di servitù. È per questa ragione, e non perché è affascinato dalla *virtù* che Machiavelli dedica tante pagine all'analisi degli ordinamenti politici e istituzionali che possono proteggere la vita civile, combattere con successo la tirannide e la corruzione e impedire che la repubblica cada sotto dominio straniero.

Per non cadere nella tirannide o nella licenza, una comunità civile deve essere bene ordinata. Questo significa, in primo luogo, che deve rispettare con la massima intransigenza l'ordine legale. Quando tratta questo argomento Machiavelli parla come i giuristi. Le leggi, scrive, fanno gli uomini «buoni». Il prudente legislatore deve formulare le leggi assumendo che «tutti gli uomini [siano] rei, e che li abbiano sempre a usare la malignità dello animo loro qualunque volta ne abbiano libera occasione»<sup>50</sup>. Una volta promulgate, le leggi devono poi essere imposte senza tollerare né privilegi né discriminazioni..

<sup>47</sup> *Istorie fiorentine*, III,5.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> «Dipoi io mi meraviglio di te, che tu voglia, dove non si fa cosa alcuna laudabile o buona che vi si faccia questa: perché dove i costumi sono perversi conviene che il parlare sia perverso, et habbia in sé quello effeminato lascivo che hanno coloro che lo parlano» P. Trovato (a cura di), *Discorso intorno alla nostra lingua*, Padova, 1982, pagg. 54-55.

<sup>50</sup> *Discorsi*, I,3.

Machiavelli connette esplicitamente la difesa della legalità alla conservazione della vita civile. Nessuna «republica bene ordinata» — scrive — «mai cancellò i demeriti con gli meriti de' suoi cittadini; ma avendo ordinati i premii a una buona opera e le pene a una cattiva, ed avendo premiato uno per avere bene operato, se quel medesimo opera dipoi male, lo gastiga senza avere riguardo alcuno alle sue buone opere». Se questo principio di giustizia civile è violato, egli conclude, e sono parole significative, «si risolverà ogni civiltà»<sup>51</sup>. Anche se il colpevole è il più malvagio degli uomini e ha perpetrato i peggiori crimini contro la repubblica, i suoi diritti civili stabiliti dalle leggi devono essere rispettati. Machiavelli spiega questo principio della sua teoria della repubblica quando commenta la morte di Appio Claudio, il capo dei decemviri che imposero una tirannide in Roma, al quale fu negato il diritto di appellarsi al popolo (*appellatio ad populum*). Per la gravità dei suoi crimini, Appio meritava il più severo dei castighi; tuttavia, scrive Machiavelli, e le parole che egli usa sono anche in questo caso importanti, «fu cosa poco civile» violare una legge «e tanto più quella che era fatta allora»<sup>52</sup>.

Machiavelli esprime la sua convinzione che la legalità è la base dell'ordine civile anche quando giudica importanti episodi che avvennero nella Firenze del suo tempo, dove le leggi erano spesso violate per mezzo di statuti o per mezzo di provvedimenti che proteggevano il potere e gli interessi di gruppi particolari, o ancora mediante discriminazioni e privilegi. Per giustificare le deroghe alle leggi, i governanti, assistiti dai giuristi, spesso ricorrevano ad argomenti basati sulla necessità o sullo stato d'eccezione. Nel 1501, ad esempio, il notaio Domenico Bonsi, un savonaroliano moderato, consigliava alla Signoria di non essere troppo rigorosa nel rispetto delle leggi, e sottolineava che «si debbi prestare fede alla Signoria et che il volere certezza di ogni cosa è impossibile et che bisogna governarsi secondo li accidenti et non volere la città ruini per volere stare in sulla osservanza delle leggi»<sup>53</sup>.

Un esempio significativo dell'atteggiamento dell'élite politica

<sup>51</sup> *Discorsi*, I,24.

<sup>52</sup> *Discorsi*, I,45.

<sup>53</sup> L. Martines, *Lawyers and statecraft in Renaissance Florence*, Princeton (N.J.), 1968, pag. 426.



fiorentina in materia di legalità è il processo a Paolo Vitelli, il condottiero assoldato dai fiorentini per la guerra contro Pisa. Accusato di tradimento, Vitelli è processato e condannato a morte nell'ottobre del 1499. Niccolò Altoviti, dottore in diritto civile e canonico, sintetizzò l'orientamento della giuria dicendo che non si poteva in alcun modo salvare la vita di Paolo Vitelli perché egli non aveva negato di avere avuto contatti con i pisani e perché poteva, per il suo rango e per la sua autorità, nuocere alla repubblica. In un simile caso, non si poteva procedere «secondo e' termini di ragione», ovvero nel rispetto della giustizia e delle leggi; del resto, conclude Altoviti, «così non si suole nelle cose delli statii»<sup>54</sup>.

Il dibattito più importante su questioni di legalità che si svolse a Firenze ai tempi di Machiavelli fu tuttavia quello che avvenne in occasione del processo e della successiva condanna a morte di cinque eminenti cittadini fiorentini — Bernardo del Nero, Niccolò Ridolfi, Lorenzo Tornabuoni, Giannozzo Pucci e Giovanni Cambi — accusati nell'agosto del 1497 di cospirare per restaurare il regime dei Medici. In base ad una legge ispirata da Savonarola e approvata nel marzo del 1495, ogni cittadino condannato a morte, o all'esilio, o al pagamento di una multa superiore ai trecento fiorini larghi, aveva il diritto di appellarsi alla Signoria, e la Signoria aveva l'obbligo di presentare l'appello davanti al Gran Consiglio.

Abbiamo il testo delle opinioni dei giuristi che sostennero la decisione di non dare corso all'appello, e possiamo notare che le più importanti fanno ricorso al tema dello stato di necessità<sup>55</sup>. Purtroppo non possediamo documenti che ci permettano di capire bene il giudizio di Machiavelli sul caso Vitelli. In una lettera a un cancelliere di Lucca dei primi di ottobre del 1500, egli sostiene apertamente la decisione della Repubblica e scrive che il comportamento di Vitelli merita «infinito castigo»<sup>56</sup>. Pochi anni più tardi, nel 1504, commenta la morte di Vitelli con questi versi: «poco dipoi del ricevuto inganno / vi vendicasti assai, dando la morte / a quel che fu cagione di tanto danno».

<sup>54</sup> *Ibidem*, pag. 434.

<sup>55</sup> *Ibidem*, pagg. 441-5.

<sup>56</sup> *Lettere*, pagg. 84-6. Non sappiamo ovviamente fino a qual segno Machiavelli esprimesse in questa lettera la sua opinione e fino a qual segno parlasse a nome dei Dieci.

Sono parole ambigue. Machiavelli parla di vendetta dura contro un inganno, non di giustizia. Sapeva bene, e lo sapevano anche i fiorentini che leggevano i suoi versi, che una cosa è la vendetta, un'altra è la giustizia. Di più, però, non dice. La sua bocca resta chiusa. Come segretario ha il dovere del silenzio, e lo rispetta scrupolosamente.

Conosciamo invece la sua opinione sulla condanna dei cinque cittadini fiorentini mandati a morte nel 1497. Contro il giudizio delle autorità della repubblica e contro l'opinione di eminenti giuristi, egli giudica la questione nello stesso modo in cui giudica il comportamento della repubblica romana nel caso di Appio, ovvero come un cattivo esempio. «Non credo — scrive — che sia cosa di più cattivo esempio» e sottolinea che Savonarola, per non aver fatto sentire la sua voce in difesa di una legge che egli stesso aveva voluto, perse reputazione e prestigio politico.

Sia nel caso di Appio, sia in quello dei cinque cittadini fiorentini, Machiavelli prende posizione in favore della legalità, anche se in entrambi i casi le condanne a morte vennero inflitte a nemici della libertà repubblicana per proteggere l'interesse dello Stato («per conto di stato»). I giuristi elaborarono raffinati argomenti per giustificare la deroga alla legge in nome della sicurezza dello Stato; Machiavelli, il supposto sostenitore della priorità della politica, prende posizione in favore della difesa della legalità.

Per rimanere bene ordinata e per impedire che la corruzione si diffonda, chi governa una repubblica deve vigilare affinché le punizioni siano sempre inflitte nel rispetto delle leggi dalle autorità pubbliche, e mai da privati cittadini. Coriolano, leggiamo nei *Discorsi*, che cercò di diminuire il potere della plebe con mezzi illeciti, fu salvato dalla furia della folla dai tribuni della plebe, che lo trascinarono in giudizio per rispondere del suo operato. Se la folla avesse linciato Coriolano, commenta Machiavelli, la sua morte sarebbe stata un'«offesa da privati a privati» che avrebbe generato nella città la sfiducia sull'efficacia della legge ad assicurare adeguata protezione ai cittadini. Di conseguenza, i cittadini avrebbero formato fazioni per proteggersi, con grave danno per la repubblica<sup>57</sup>. Ma poiché la

<sup>57</sup> «[...] perché ne nasceva offesa da privati a privati, la quale offesa genera paura, la paura cerca difesa, per la difesa si procacciano partigiani, da' partigiani nascono le parti nelle cittadi, dalle parti la rovina di quelle» (*Discorsi*, I,7).

questione fu risolta dalle autorità pubbliche nel pieno rispetto della legalità, («ordinariamente»), la repubblica non ne soffrì. «Se ordinariamente uno cittadino è oppresso, spiega Machiavelli, ancora che li funse fatto torto, ne séguita o poco o nessuno disordine in la repubblica; perché la esecuzione si fa senza forze private e senza forze forestieri, che sono quelle che rovinano il vivere libero; ma si fa con forze ed ordini pubblici, che hanno i termini loro particolari, né trascendono a cosa che rovini la repubblica»<sup>58</sup>.

Per proteggere la repubblica dalla corruzione i magistrati devono essere inflessibili nel difendere la legalità, soprattutto quando a minacciarla sono cittadini potenti e eminenti. Le sentenze capitali eseguite contro cittadini come Bruto, i Decemviri, Melio, Manlio Capitolino, le azioni legali contro Papirio Corsore e contro Fabio, e le accuse contro gli Scipioni, commenta Machiavelli, furono così notevoli e vicine l'una all'altra nel tempo, che mantennero viva nel popolo la paura della pena e lo indussero a rispettare le leggi. Quando tali memorabili esecuzioni divennero meno frequenti, gli uomini cominciarono a violare le leggi e a «corrompersi». È quindi utile, sottolinea Machiavelli, ricordare e imitare la severità di Giunio Bruto, il padre della libertà romana, che non solo sedette nella giuria che condannò i suoi stessi figli a morte per aver cospirato contro la repubblica, ma assistette al supplizio<sup>59</sup>.

Per proteggersi dalla onnipresente minaccia della corruzione, la repubblica deve affidare le magistrature a cittadini che amano solo il «bene comune» e non hanno alcun rispetto per l'«ambizione privata»<sup>60</sup>. Oltre alla virtù dei reggitori e dei magistrati, la repubblica deve poter contare sulla virtù dei cittadini, che egli identifica soprattutto con il rispetto della legalità. Quando cita quale esempio di repubblica «incorrotta» la repubblica romana, egli sottolinea il fatto che il popolo romano «mentre durò la repubblica incorrotta, non servi mai umilmente, né mai dominò superbamente; anzi con li suoi ordini e magistrati tenne il suo grado onorevolmente. E quando era necessario commuoversi contro a uno potente, lo faceva; come si vide in Manlio, ne' dieci ed in altri che cercorono opprimer-

<sup>58</sup> *Discorsi*, I,7.

<sup>59</sup> *Discorsi*, III,3.

<sup>60</sup> *Discorsi*, III,22.

la: e quando era necessario ubbidire a' Dittatori ed a' Consoli per la salute pubblica, lo faceva»<sup>61</sup>.

Considerazioni analoghe le svolge anche per le libere città tedesche, il suo esempio preferito di virtù nei tempi moderni. La loro virtù, egli scrive, consiste soprattutto nel fatto che «in modo osservano le loro leggi che nessuno di fuori né di dentro ardisce occuparle»<sup>62</sup>.

### 3. *La politica eccezionale*

La dimostrazione più eloquente del ruolo centrale che il principio della legalità ha nella teoria di Machiavelli si trova proprio in quelle pagine nelle quali ci si aspetterebbe di trovare argomenti di segno contrario, ovvero le pagine sulle circostanze eccezionali. Per Machiavelli le repubbliche hanno vita breve, se non si danno ordinamenti costituzionali che permettano di affrontare con successo situazioni di emergenza, quando sono necessarie decisioni rapide e misure eccezionali. Se la repubblica è priva di misure costituzionali per affrontare situazioni di emergenza, è costretta o a rispettare la costituzione e perire, o, per vivere, a violare la costituzione. Nella sua analisi di questo difficile problema, Machiavelli rivela ancora una volta il suo rigoroso attaccamento ai principi del vivere civile. Egli non raccomanda affatto di confidare in un redentore capace di salvare la repubblica con la sua straordinaria virtù e con il ricorso a mezzi straordinari quali la violenza armata e la crudeltà. Esorta invece le repubbliche a dotarsi di procedure costituzionali che permettano ad esse di affrontare efficacemente gli stati di emergenza: «in una repubblica non vorrebbe mai accadere cosa che con modi straordinari si avesse a governare. Perché, ancora che il modo straordinario per allora facesse bene, nondimeno lo esempio fa male: perché si mette una usanza di rompere gli ordini per bene, che poi, sotto quel colore, si rompono per male»<sup>63</sup>.

Ma se una repubblica non ha «con le leggi sue provisto a tutto», i

<sup>61</sup> *Discorsi*, I,58.

<sup>62</sup> *Discorsi*, I,55.

<sup>63</sup> *Discorsi*, I,34.

suoi governanti devono essere capaci di assumersi la responsabilità di violare le leggi e usare mezzi straordinari, se necessario. Il comportamento del Gonfaloniere della Repubblica Fiorentina sotto la quale Machiavelli servì dal 1498 al 1512, Pier Soderini, che rifiutò di usare mezzi straordinari e violare le leggi per sconfiggere le trame dei nemici e dei partigiani dei Medici, fu certo, scrive Machiavelli «savio e buono», ma le conseguenze della sua scelta furono disastrose per lui e per la Repubblica: «tanto che per non sapere somigliare a Bruto, è perduto insieme con la patria sua, lo stato e la riputazione»<sup>64</sup>.

Trovare i mezzi costituzionali che permettano di affrontare in modo tempestivo e efficace le circostanze eccezionali, è per Machiavelli opera degna di grandi politici, ma ancora più gloriosa è la restaurazione del vivere civile in una repubblica corrotta<sup>65</sup>. L'opera di redenzione può essere tentata con mezzi pacifici e legali o con la violenza e il potere assoluto. Contrariamente ad una lunga tradizione interpretativa che inizia con Guicciardini<sup>66</sup>, e che vede in Machiavelli un fautore dei mezzi straordinari, il consiglio di Machiavelli è di tentare la prima via, quella pacifica, piuttosto che la seconda.

Per usare mezzi straordinari al fine di restaurare il vivere civile in una città corrotta, è necessario che ci sia un uomo di straordinaria virtù capace di conquistare un potere assoluto che gli permetta di disporre della città «a suo modo». Riordinare una città al vivere politico presuppone dunque un uomo buono, ma per conquistare un potere assoluto in una città corrotta è necessario «uno uomo cattivo». E «radissime volte accaggia — ammonisce Machiavelli — che uno buono, per vie cattive, ancora che il fine suo fusse buono, voglia diventare principe; e che uno reo, divenuto principe, voglia operare bene, e che gli caggia mai nello animo usare quella autorità bene che gli ha male acquistata»<sup>67</sup>.

Un ammonimento analogo a cercare di riformare le istituzioni della repubblica con mezzi legali e pacifici piuttosto che con mezzi

<sup>64</sup> *Discorsi*, III,3, ma si veda anche III,9 e III,30.

<sup>65</sup> *Discorsi*, I,10.

<sup>66</sup> F. Guicciardini, *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli*, in *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di C. Vivanti, Torino, 1983, pagg. 552-3.

<sup>67</sup> *Discorsi*, I,18.

straordinari e violenti si legge anche nelle *Istorie fiorentine*, dove un cittadino mosso dall'amore della patria esorta la Signoria ad annullare gli statuti che nutrono le sette «con la benignità delle leggi» piuttosto che «con il favore delle armi»<sup>68</sup>.

Machiavelli sottolinea anche quanto sia difficile restaurare la vita politica in una città corrotta per mezzo della riforma pacifica dei suoi ordinamenti politici. La riforma potrebbe essere realizzata solo da un cittadino saggio che vede i difetti delle istituzioni esistenti e riesce a persuadere i suoi concittadini della necessità di cambiarle. Purtroppo è assai raro, sottolinea Machiavelli, che una repubblica possa contare su un uomo capace di persuadere i cittadini a modificare il loro modo di vivere, perché gli uomini «usi a vivere in un modo non lo vogliono variare».

Quale che sia la difficoltà dell'impresa, ciò che rende veramente gloriosa l'opera del redentore, è il fatto che il fine della redenzione è la restaurazione del governo della legge; e di tutte le redenzioni, la più gloriosa è quella che restaura il governo della legge con le leggi. Le due celebrazioni di possibili redentori che Machiavelli scrisse a conclusione de *Il Principe* e del *Discursus florentinarum rerum*, sono a questo proposito significative. La guerra e le armi, scrive nel *Principe* citando Livio, sono giuste quando sono necessarie e diventano sante quando non vi è speranza al di fuori di esse, e, aggiunge, e si tratta di una specificazione importante, «veruna cosa fa tanto onore a uno uomo che di nuovo surga, quanto fa le nuove legge ed i nuovi ordini trovati da lui; queste cose, quando sono bene fondate e abbino in loro grandezza, lo fanno reverendo e mirabile». Sono «queste cose», ovvero le nuove leggi e i nuovi ordini, che lo fanno «reverendo e mirabile»<sup>69</sup>. Nella perorazione che chiude il *Discursus* Machiavelli esprime il medesimo concetto con parole ancora più eloquenti: «non è esaltato alcuno uomo tanto in alcuna sua azione, quanto sono quegli che hanno con leggi e istituti reformato le repubbliche e i regni: questi sono, dopo quegli che sono stati iddii, i primi laudati. E perché e' sono stati pochi che abbino avuto occasione di farlo, e pochissimi quelli che lo abbino saputo fare, sono piccolo numero quelli che lo abbino fatto: ed è stata stimata tanto questa gloria dagli uomini che non hanno mai at-

<sup>68</sup> *Istorie fiorentine*, III,5.

<sup>69</sup> *Il Principe*, cap. XXVI.

teso ad altro che a gloria, che non avendo possuto fare una repubblica in atto, l'hanno fatta in iscritto; come Aristotile, Platone e molti altri, e' quali hanno voluto mostrare al mondo che se, come Solone e Licurgo, non hanno potuto fondare un vivere civile, non è mancato dalla ignoranza loro, ma dalla impotenza di metterlo in atto»<sup>70</sup>.

Perché grande e ardua, la restaurazione del vivere civile è opera per uomini straordinari che con la loro virtù e il loro coraggio riescono a infondere nuova vita negli ordini politici. Questi cittadini straordinari, Machiavelli sottolinea, non devono esitare ad usare «una mano quasi regia» per frenare l'insolenza che pervade la città corrotta. È importante notare l'espressione che egli usa: «una mano quasi regia», ovvero poteri quasi regali. Intende dire che dei tre elementi che compongono un governo ben ordinato — l'elemento monarchico, aristocratico e popolare — quello monarchico o esecutivo deve prevalere per un certo tempo sugli altri<sup>71</sup>.

L'argomento che la restaurazione della vita politica può essere realizzata, ammesso che lo sia, da un uomo solo che usa un'autorità quasi regale, non contraddice affatto il repubblicanesimo di Machiavelli, né introduce in esso alcuna «vena monarchica». Come ho già messo in rilievo, il repubblicanesimo di Machiavelli è una teoria del vivere civile da realizzarsi per mezzo di un governo misto che comprende anche un elemento quasi monarchico nella *persona* di un Gonfaloniere a vita, o di un Doge, che ha facoltà, quando la corruzione o altri pericoli minacciano la vita civile, di ricorrere a mezzi straordinari: nel rispetto degli statuti, se gli statuti lo permettono; al di fuori degli statuti, se necessario.

L'enfasi sulla virtù straordinaria dei fondatori e dei redentori, e ancor meno l'enfasi sulla virtù collettiva di un popolo, non contraddicono il principio del governo della legge quale fondamento del vivere civile, per l'evidente ragione che la virtù che Machiavelli celebra negli uni e negli altri, è sempre una virtù che ha per fine il governo della legge. Nella formazione della repubblica, quando le

<sup>70</sup> *Discursus florentinarum rerum*, in *Opere*, cit., pag. 744.

<sup>71</sup> «E quando pure la vi si avesse a creare o a mantenere, sarebbe necessario ridurla più verso lo stato regio che verso lo stato popolare, acciocché quegli uomini i quali dalle leggi per la loro insolenza non possono essere corretti, funsero da una podestà quasi regia in qualche modo frenati» (*Discorsi*, I, 18).

leggi non esistono o sono inefficaci, e nei momenti di profonda crisi della repubblica, quando le leggi esistono ma sono costantemente infrante per effetto della corruzione, si rende necessaria la virtù straordinaria di un fondatore, nel primo caso, o di un redentore nel secondo, per istituire le leggi o per far sì che le leggi, così quelle esistenti come le nuove, siano efficaci. Una volta restituita autorità ed efficacia agli statuti e alle leggi è poi compito della virtù ordinaria dei popoli far sì che essi conservino il loro vigore.

La restaurazione della libertà in una città corrotta è opera della virtù di un uomo, non delle leggi, come Machiavelli spiega nel capitolo del III libro dei *Discorsi* dedicato al rinnovamento delle repubbliche. Essa nasce «dalla semplice virtù d'un uomo senza dipendere da alcuna legge»<sup>72</sup>. Ma si tratta di una «semplice virtù», giova ripetere, che non si sostituisce mai, né mai si sovrappone al governo della legge: nel caso del fondatore il governo della legge non esiste ancora; in quello del redentore il governo della legge non esiste più. Tanto il governo della legge quanto la virtù di un uomo o di un popolo sono entrambi elementi essenziali della teoria repubblicana di Machiavelli, ma la virtù, non prende mai il ruolo di primo piano che spetta al governo della legge.

La virtù civile che Machiavelli elogia è una virtù ordinaria che si esprime nello svolgimento ordinato degli obblighi civici e nel rispetto della legalità assai più spesso di quanto essa si esprima in valore militare. Contrariamente a quanto ritengono i commentatori che ho citato all'inizio di questo studio, la repubblica non dev'essere per Machiavelli la realizzazione della virtù bensì un ordine civile che ha bisogno della virtù. La differenza va notata, in quanto mette nella luce giusta ciò che Machiavelli intendeva per repubblica e per virtù civile.

#### 4. *La guerra e l'espansione*

Le considerazioni che ho svolto fin qui rendono relativamente agevole mettere in luce l'infondatezza della seconda tesi interpre-

<sup>72</sup> *Discorsi*, III,1.



tativa che ho considerato all'inizio, ovvero l'idea che per Machiavelli fine essenziale della politica repubblicana sia l'espansione e la conquista.

Per Machiavelli fondamento necessario degli stati, siano essi principati o repubbliche, sono le buone armi. Scrive nel *De Principibus*: «È principali fondamenti che abbino tutti li stati, così nuovi, come vecchi o misti, sono le buone legge e le buone arme»<sup>73</sup>. E nell'*Arte della guerra* scrive: «perché tutte l'arti che si ordinano in una civiltà per cagione del bene comune degli uomini, tutti gli ordini fatti in quella per vivere con timore delle leggi e d'Iddio, sarebbero vani, se non fussono preparate le difese loro; le quali, bene ordinate mantengono quegli, ancora che non bene ordinati. E così, per il contrario, i buoni ordini senza il militare aiuto, non altrimenti si disordinano che l'abitazioni d'uno superbo e regale palazzo, ancora che ornate di gemme e d'oro, quando, senza essere coperte, non avessero cosa che dalla pioggia le difendesse»<sup>74</sup>.

Contro l'idea di molti suoi contemporanei che la vita civile e la vita militare sono incompatibili, Machiavelli ribadisce l'idea classica che l'una è il completamento necessario dell'altra. Quando parla di armi, è utile tenerlo presente, Machiavelli parla sempre di armi sotto il governo della legge. Fin quando Roma «visse immacolata», scrive, «mai alcuno cittadino grande non presunse, mediante tale esercizio, valersi nella pace, rompendo le leggi, spogliando le province, usurpando e tiranneggiando la patria e in ogni modo prevalendosi; né alcuno d'infima fortuna pensò di violare il sacramento, aderirsi agli uomini privati, non temere il senato, o seguire alcuno tirannico insulto»<sup>75</sup>.

Una repubblica bene ordinata deve dunque «volere che questo studio di guerra si usi ne' tempi di pace per esercizio e ne' tempi di guerra per necessità e per gloria»<sup>76</sup>. Se l'esercizio dell'arte della guerra è fermamente sotto il controllo delle leggi, la repubblica non deve affatto temere che i cittadini armati diventino sediziosi; essa

<sup>73</sup> *il Principe*, cap. XII.

<sup>74</sup> *Arte della guerra*, in *Opere*, cit., pagg. 529-30.

<sup>75</sup> *Ibidem*, pag. 539.

<sup>76</sup> *Ibidem*, pag. 540.

deve invece considerare i suoi cittadini in armi come il fondamento più sicuro della vita civile e della libertà<sup>77</sup>.

L'insistenza di Machiavelli sulla necessità delle armi e della disciplina militare non significa tuttavia che il suo repubblicanesimo sia ispirato dalla brama di conquista. Egli identifica la grandezza civica con l'espansione territoriale, ma espansione territoriale non vuoi dire necessariamente conquista e espansionismo rapace, come credono gli interpreti che ho citato. L'espansione territoriale può avvenire anche per mezzo di leghe o federazioni. Gli Etruschi, scrive, ottennero una notevole «grandezza» non per mezzo della conquista militare, bensì formando leghe in cui le diverse repubbliche avevano tutte pari diritti e autorità. Machiavelli elogia questo modo di ottenere grandezza territoriale e militare. Con le loro leghe, scrive, gli Etruschi ottennero «somma gloria d'imperio e d'arme e massima laude di costumi e di religione» e sottolinea che «quando la imitazione de' Romani paresse difficile, non dovrebbe parere così quella degli antichi Toscani, massime a' presenti Toscani». Al tempo stesso, in tutti i suoi scritti sull'argomento, condanna la politica di espansione per mezzo della conquista e della sottomissione dei popoli vinti. Questo modo di perseguire l'espansione, scrive, è «al tutto inutile» e per le repubbliche che non hanno armi proprie, come era appunto il caso di Firenze e delle altre repubbliche d'Italia, «inutilissimo»<sup>78</sup>.

Anche il metodo romano di espansione, che egli giudica «essere vero modo», non è affatto, come egli lo presenta, espansionismo rapace. I romani, scrive, stringevano alleanze riservandosi però «il grado del comandare, la sedia dello imperio ed il titolo delle imprese», ma concedevano la cittadinanza romana ai loro «compagni» («i quali in di molte cose con equali leggi vivevano seco»). Dell'espansionismo romano loda il fatto che essi «lasciavano quelle terre, che non disfacevano, vivere con le leggi loro, eziandio quelle che non

<sup>77</sup> «L'arme in dosso a' suoi cittadini o sudditi, date dalle leggi, e dall'ordine non fecero mai danno, anzi sempre fanno utile e mantengono le città più tempo immaculate mediante queste armi che senza» (*Arte della guerra*, cit., pag. 549). Sul tema della milizia si veda l'eccellente saggio di G. Sasso, «Machiavelli, Cesare Borgia, don Micheletto e la questione della milizia» in *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, vol. II, pagg. 57-117.

<sup>78</sup> *Discorsi*, II,4.

come compagne, ma come suggette si arrendevano loro, ed in esse non lasciavano alcuno segno d'imperio per il popolo romano, ma le obbligavano a alcune condizioni, le quali osservando, le mantenevano nello stato e dignità loro».

Con ugual forza condanna la politica rapace di Firenze verso Pisa, Siena e Lucca e elogia la politica protettrice nei confronti di Pistoia: quella fece sì che pisani, senesi e lucchesi «hanno fatto e fanno ogni forza» per resistere ai fiorentini; questa ebbe come risultato che «i pistolesi sono corsi volontari sotto lo imperio loro». E conclude il capitolo con queste parole: «E senza dubbio se i fiorentini o per vie di leghe o di aiuti avessero dimesticati e non inselvatichiti i suoi vicini, a questa ora senza dubbio e' sarebbero signori di Toscana. Non è per questo che io giudichi che non si abbia adoperare l'armi e le forze, ma si debbono riservare in ultimo luogo, dove e quando gli altri modi non bastino»<sup>79</sup>.

Machiavelli condanna l'espansionismo dei fiorentini anche in altre opere. Nelle *Istorie fiorentine*, ad esempio, elogia la deliberazione dei fiorentini di riprendere il controllo di Arezzo, che si era ribellata durante la tirannide del Duca di Atene, senza usare la forza: «[i fiorentini] mandarono pertanto oratori ad Arezzo, a rinunciare allo imperio che sopra quella città avessero e a fermare con quelli accordo, acciò che, poi che come sudditi non potevano, come amici della loro città si valessero. Con l'altre terre ancora in quel modo che meglio poterono convennono, pure che se le mantenessero amiche, acciò che loro liberi potessero aiutare la loro libertà mantenere». Questa decisione, commenta Machiavelli, fu presa «prudentemente», ed ebbe «felicissimo fine», a ulteriore dimostrazione del fatto che una città può più sicuramente ottenere grandezza proteggendo e non opprimendo i popoli e le città vicini<sup>80</sup>.

Imprudente e causa di infiniti mali fu invece la politica, tante volte seguita dai fiorentini, di voler espandere il loro dominio senza offrire ai popoli adeguata protezione contro gli aggressori esterni e i malfattori. «Non ci inganniamo a partito — scrive — esaminiamo un poco, bene, e' casi nostri; et cominciamo ad guardarci in seno: voi vi troverrete disarmati, vedrete e' subditi vostri senza fede, et ne

<sup>79</sup> *Discorsi*, II,21.

<sup>80</sup> *Istorie fiorentine*, II,38.

avete, pochi mesi sono, facto la experienza; et è ragionevole che sia così, perché gli uomini non possono et non debbono essere fedeli servi di quello signore, da el quale e' non possono essere né difesi, né corretti. Come voi gli avete possuti o possete correggiere, lo sa Pistoia, Romagna, Barga, e quali luoghi sono diventati nidi et ricettaculi d'ogni qualità di latrocinij. Come voi gli avete possuti defendere, lo sanno tucti quegli luoghi che sono stati assaltati<sup>81</sup>.

Un'altra condanna, altrettanto eloquente, del rapace espansionismo fiorentino è il racconto della guerra mossa contro Volterra, per volere di Lorenzo il Magnifico, nel 1472. I volterrani, Machiavelli racconta nelle *Istorie fiorentine* (VII. 30), inviarono messi a Firenze per dirimere una controversia circa lo sfruttamento di alcune miniere di allume. Poiché Volterra era città soggetta, essa era tenuta a conformarsi al verdetto dei fiorentini. Nacquero invece tumulti che culminarono in una violenta ribellione contro Firenze. Per sedare la ribellione vennero proposte due diverse strategie. L'una, sostenuta da Tommaso Soderini, favorevole a cercare un accordo pacifico che soddisfacesse almeno in parte le esigenze dei volterrani; l'altra, propugnata da Lorenzo il Magnifico, favorevole ad intervenire con le armi per «punire l'arroganza de' Volterrani». Il vero fine di Lorenzo, Machiavelli nota, era di «dimostrare quanto con il consiglio e con la prudenza valessi, sendo massime di così fare confortato da quelli che alla autorità di messer Tommaso avevano invidia».

Attaccati da soverchianti forze di Firenze, malamente difesi da infidi mercenari, politicamente isolati, i volterrani non poterono far altro che arrendersi ai commissari fiorentini. Entrati nella città, costoro ordinarono ai magistrati di Volterra di abbandonare i loro scranni e tornare alle loro case. Uno di essi, fu «da uno de' soldati per dispregio, spogliato». Da questo episodio «come gli uomini sono più pronti al male che al bene, nacque la distruzione e il sacco di quella città: la quale per tutto un giorno fu rubata e scorsa; né a donne né a luoghi pii si perdonò, e i soldati, così quelli che l'avevano male difesa, come quelli che l'avevano combattuta, delle sue sostanze la spogliarono».

<sup>81</sup> *Parole da dirle sopra la provisione del danaio, facto un poco di proemio et di scusa*, in *Opere*, cit., pag. 13. Si veda anche *La cagione dell'ordinanza dove la si truovi et quel che bisogna fare*, *Ibidem*, pag. 26.

L'aspetto più significativo della narrazione di Machiavelli è non solo il risalto che egli dà alla responsabilità dei fiorentini per il sacco della città, bensì la sua esplicita condanna dell'espansionismo di Lorenzo. Il capitolo si chiude infatti con le parole di Tommaso Soderini: «a me pare ella perduta: perché se voi la ricevevi d'accordo, voi ne traevi utile e securtà; ma avendola a tenere per forza, ne' tempi avversi vi porterà debilezza e noia e ne' pacifici danno e spesa»<sup>82</sup>. Non poteva trovare un modo più eloquente per ribadire il principio che aveva espresso nei *Discorsi*, ovvero che l'espansionismo rapace è del tutto inutile, anzi, dannosissimo.

Machiavelli considera la brama di conquista per il mero desiderio di accrescere e di aumentare il proprio potere un vizio pernicioso che non porta alla grandezza, bensì alla rovina delle repubbliche. La causa della caduta di tante repubbliche e di tanti regni, scrive ne *L'Asino*, è che «i potenti di lor potenza non son mai satolli». Il desiderio di conquista «gli stati distrugge»; e anche se tutti sono consapevoli di questo errore, «nessun lo fugge». Mentre Venezia, Sparta e Atene caddero per aver conquistato troppo, in Germania ogni libera città «vive sicura per aver manco di sei miglia intorno»<sup>83</sup>.

Quando compone orazioni al fine di convincere i fiorentini a dotarsi di buone armi, Machiavelli non sollecita i loro appetiti di conquista e di espansione, e non evoca neppure il luogo comune del diritto di Firenze a dominare le altre città della Toscana, come aveva fatto ad esempio Leonardo Bruni. Egli usa invece tutta la sua abilità retorica per persuadere i suoi concittadini che la repubblica ha bisogno di buone armi per evitare di essere in condizione di dipendenza e poter proteggere efficacemente la propria libertà<sup>84</sup>. Nessun regno,

<sup>82</sup> Nelle *Storie fiorentine* Guicciardini non assolve i commissari fiorentini («benché e' commessari usassino ogni possibile diligenza che questo non seguissi, e molto dispiacessi alla città nostra»), ma si limita ad osservare che Firenze avrebbe preferito riavere Volterra ricca e bella com'era prima della ribellione. (F. Guicciardini, *Storie fiorentine*, in *Opere*, a cura di E. Lugnani Scarano, Torino, 1974, vol. I, pag. 86.

<sup>83</sup> *L'Asino*, in *Opere*, a cura di L. Blasucci, Torino, 1983, pagg. 380-1.

<sup>84</sup> *Discorso sopra Pisa*, in *I primi scritti di politica*, cit., pag. 403. Nel Proemio all'ordinanza che istituisce la milizia, che fu certamente ispirato, anche se non scritto, da Machiavelli, non vi è alcun accenno alla conquista e neppure all'espansione, ma solo una forte sottolineatura della necessità di difendere la repubblica dalle ag-

nessuna repubblica prudente, spiega, ha mai messo la propria indipendenza a discrezione di altri stati o si è sentito sicuro quando ha dovuto contare sulla protezione di altri potenti<sup>85</sup>. «Perché ogni città, ogni stato, scrive, debbe reputare inimici tucti coloro che possono sperare di poterle occupare el suo et da chi lei non si può difendere. Né fu mai né signore né repubblica savia che volessi tenere lo stato suo ad discrezione d'altri o che, tenendolo, gliene paressi aver sicuro». La conseguenza di questo principio di prudenza politica è che se una repubblica vuole proteggere la propria libertà, deve conseguire quella grandezza territoriale che le permette di difendersi senza dipendere dall'aiuto di altri. E deve conseguire la grandezza necessaria alla sicurezza per mezzo di adeguate alleanze e federazioni, proteggendo e trattando con giustizia le città e i popoli soggetti e ricorrendo alla forza solo come ultima risorsa.

Machiavelli descrive la guerra come disfacimento di corpi, trionfo dell'ambizione e della crudeltà che si accanisce soprattutto contro i non combattenti, le donne e gli inermi. Ma proprio perché è quasi sempre effetto dell'ambizione, la guerra è una possibilità costante dell'esperienza umana. Scrive a Guicciardini il 15 maggio 1526: «sempre, mentre che io ricordo o e' si fece guerra o e' se ne ragionò; ora se ne ragiona, di qui a poco si farà, e quando sarà la finita, se ne ragionerà di nuovo». Quando poi le guerre non sono causate dall'ambizione, ma dalla necessità, esse sono ancora più devastanti. Sono le guerre che nascono «quando uno popolo intero con tutte le sue famiglie si lieva d'uno luogo, necessitato o dalla fame o dalla guerra, e va a cercare nuova sede e nuova provincia, non per comandarla [...] ma per possederla tutta particolarmente, e cacciarne o ammazzare gli abitatori antichi di quella. Questa guerra è crudelissima e paventossissima»<sup>86</sup>.

gressioni esterne («per potersi difendere dalli inimici»), e della necessità di «raffrenare et correggere i subditi». La perorazione che chiude il discorso è un eloquente appello alla libertà intesa quale principio fondamentale che deve guidare la politica di Firenze: «Il che io non posso credere che sia, veggendovi fiorentini liberi et essere nelle mani vostre la vostra libertà: alla quale credo che voi harete quelli rispetti che ha hauto sempre chi è nato libero et desidera viver libero»; *Parole da dirle sopra la provisione del danaio facto un poco di proemio et di scusa*, *Ibidem*, pag. 16.

<sup>85</sup> *Ibidem*, pag. 13.

<sup>86</sup> *Discorsi*, II, 8.

Per fermare le guerre, quelle causate dall'ambizione e quelle causate dalla necessità, non basta invocare la pace: «io credo al frate che diceva: *Pax, pax, et non erit pax*», scrive Machiavelli in una lettera a Francesco Vettori del 26 agosto 1513. È necessario invece «amare la pace e saper fare la guerra» come afferma Fabrizio Colonna ne *L'arte della guerra*<sup>87</sup>. Come la raffigurazione della pace nell'affresco sul buongoverno di Ambrogio Lorenzetti, la pace di Machiavelli è vittoriosa contro i suoi nemici armati. Guerra e pace non sono per lui termini che si escludono reciprocamente, ma l'una è il mezzo per ottenere l'altra, se si tratta di una guerra giusta perché necessaria: «sono solamente quelle guerre giuste che sono necessarie, e quelle armi sono pietose dove non è alcuna speranza fuori di quelle», scrive nel capitolo XVI del *Principe*.

Per Machiavelli la pace è sempre da preferire alla guerra, a meno che il prezzo della pace non sia la libertà. I sanniti, scrive nei *Discorsi*, per convincere i toscani a combattere i romani insieme con loro, dissero che si erano ribellati «quod pax servientibus gravior quam liberis bellum esset»<sup>88</sup>. Queste parole, che Machiavelli, giudica «notabili», sono in effetti la sintesi migliore del suo pensiero sulla guerra. Ritengo quindi, per tornare ai problemi interpretativi che ho posto all'inizio, che la tesi di un Machiavelli repubblicano perché affascinato dall'ideale della virtù civile e militare e perché fautore della guerra e della conquista intesi quali fini più alti dell'agire politico sia, alla prova dei testi, un altro esempio dei tanti anacronismi che viziano la storia del pensiero politico.

<sup>87</sup> *L'arte della guerra*, in *Opere*, cit., pag. 544.

<sup>88</sup> *Discorsi*, III, 44.





Declino e durata delle repubbliche  
e delle idee repubblicane nell'Italia del Cinquecento  
*Elena Fasano Guarini*

Un punto di partenza occasionale, ma prezioso per tornare a riflettere sul tema del declino delle repubbliche e del repubblicanesimo nel corso del Cinquecento in Italia ci è oggi offerto dalla recente riedizione, in nuova traduzione italiana, di un classico della storiografia sul periodo comunale: la *Storia delle Repubbliche italiane* di Sismondi, pubblicata in inglese a Londra e in francese a Parigi nel 1832; quindi a Lugano nel 1833, in un italiano di ardua lettura<sup>1</sup>. Il sobrio titolo attuale cancella, forse a torto, il *pathos* di quelli originari, dove soggetto storico non erano le repubbliche, ma la libertà italiana, nella sua origine, progressi, decadenza e rovina<sup>2</sup>. Scritta circa vent'anni dopo la monumentale *Histoire des Républiques italiennes au moyen Age*<sup>3</sup>, l'opera in effetti non fu, a detta dello stesso autore, un «riassunto» della più ampia fatica precedente, ma una «storia nuova»<sup>4</sup>, scritta in tempi profondamente mutati. Meno diffusa nella ricostruzione degli eventi, fu più impegnata nella riflessione politica. Il libro non solo è fondamentale per la conoscenza della utilizzazio-

<sup>1</sup> J.-Ch.-L. Simonde de Sismondi, *Storia delle Repubbliche italiane*, trad. di A. Salano, presentazione di P. Schiera, Torino, 1996.

<sup>2</sup> Il titolo inglese fu *A History of the Italian Republics, Being a View of the Origin, Progress, and Fall of Italian Freedom*; quello francese *Histoire de la renaissance de la liberté en Italie, de ses progrès, de sa décadence, de sa chute*; quello italiano, che lo tradusse fedelmente, *Storia del Risorgimento, de' progressi, del decadimento e della rovina della libertà in Italia*. Una seconda edizione luganese, del 1834, fu tuttavia intitolata più semplicemente *Compendio della storia d'Italia dei secoli di mezzo*.

<sup>3</sup> 20 voll., 1809-1818.

<sup>4</sup> *Storia delle Repubbliche italiane* cit., pag. 4.

ne della tradizione repubblicana nell'ambito del costituzionalismo ottocentesco, come sottolinea nella sua *Presentazione* Piero Schiera<sup>5</sup>; ma ci consente anche di analizzare criticamente alcune categorie di cui ancora ci serviamo, o ci siamo serviti fino a tempi recenti, nel ricostruire la storia d'Italia tra Medioevo ed Età moderna.

Come è noto, l'eco delle opere storico-politiche di Sismondi è stata assai vasta durante il Risorgimento italiano. Carlo Cattaneo vi ha trovato uno spunto e un sostegno della sua visione federalistica, tutta centrata sul ruolo politico fondamentale delle città, «principio ideale delle storie italiane»<sup>6</sup>. Ma anche Gioberti e poi, in modo diverso, Francesco De Sanctis hanno tratto di qui alcune delle chiavi della loro lettura della storia italiana post-comunale, che hanno visto in termini di «decadenza» dopo quell'aureo momento di libertà. Anche dopo l'unificazione d'Italia Sismondi ha avuto, ricorda Schiera, un posto importante «nella formazione di una coscienza civile e nazionale italiana»: non poco gli deve, ad esempio, la celebrazione carducciana in chiave ghibellina dei comuni, luogo non solo della battaglia contro Chiesa e Impero, ma di quella promozione del «popolo» in cui Giosuè Carducci ha visto un tratto specifico della storia italiana?

Attraverso il pensiero politico e la letteratura risorgimentale e post-risorgimentale il Sismondi è così giunto fino a noi. Nel 1967 al congresso nazionale degli storici italiani, Marino Berengo, autore di uno studio fondamentale su Lucca, una delle poche repubbliche cittadine sopravvissute ai profondi mutamenti politici del Cinquecento, ha ancora presentato questo secolo con *animus* sismondiano, come il secolo del «declino delle vere forme della vita politica italiana, e di una in particolare, che di questo mondo era stata tipica: la cittadino-repubblicana»<sup>8</sup>. Anche fuori d'Italia l'opera sismondiana è stata del

<sup>5</sup> P. Schiera, *Presentazione*, in *Storia delle Repubbliche italiane*, cit., pagg. XXIV-XLIV. Sul pensiero costituzionale del Sismondi, si veda anche F. Sofia, «Sul pensiero politico-costituzionale del giovane Sismondi», in *Rassegna storica del Risorgimento*, LXVIII, 1981.

<sup>6</sup> C. Cattaneo, *La città considerata come principio ideale delle storie italiane*, oggi in Id., *Scritti storici e geografici*, a cura di G. Salvemini e E. Sestan, Firenze, 1957, vol. II.

<sup>7</sup> Per la fortuna risorgimentale sismondiana, si veda P. Schiera, *Presentazione*, cit., pagg. XLIV-XCVI e bibliografia citata.

<sup>8</sup> M. Berengo, «Il Cinquecento», in *La storiografia italiana negli ultimi vent'anni*, Milano, 1970, vol. I, pag. 495. Berengo è autore di *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Torino, 1965.

resto ampiamente recepita dalla storiografia posteriore, e ancora oggi non è priva di echi. La monumentale *Histoire des Républiques italiennes* è stata una delle fonti principali della *Civiltà del Rinascimento in Italia* di Jacob Burckhardt. Nell'opera di Sismondi Hans Baron ha visto «il primo tentativo di dare una valutazione moderna» dei cambiamenti politici verificatisi nei tempi di cui egli stesso, in modo diverso ma non privo di consonanze, si è occupato<sup>9</sup>. Una certa eredità sismondiana, diretta o indiretta, è dunque presente anche negli storici della «Western Civilization». Non casualmente nella tavola rotonda che ha concluso un incontro, di ben diversa ispirazione, tenuto a Chicago nel 1993 tra storici italiani e storici statunitensi, sulle origini dello Stato in Italia, da un lato il «fascino delle civiltà cittadine», il rilievo del loro «patrimonio civile» è stato ancora evocato con passione da Marino Berengo; dall'altro l'importanza dei principi di rappresentanza trasmessi dall'esperienza comunale è stata sottolineata con forza da John M. Najemy<sup>10</sup>.

Qui non ci si può soffermare più che tanto sull'autore ginevrino, che peregrinò tra la sua città, alle cui lotte interne partecipò attivamente, la Francia pre- e post-rivoluzionaria, l'Inghilterra in pieno sviluppo industriale e la tranquillità di una terra di città allora dormienti come la Toscana; e di tutti questi paesi confrontò e ripensò le esperienze. Non si possono analizzare né il modo in cui i suoi lavori storici sulle repubbliche comunali si integrano nel suo pensiero economico e politico, né i fini politici cui tendeva la ripresa di quel tema nella Francia della Monarchia di luglio. Ancor meno ci si può dilungare sulle ragioni per cui la breve *Storia delle Repubbliche italiane* è stata oggi riedita e il modello civile repubblicano di Si-

<sup>9</sup> H. Baron, *La crisi del primo Rinascimento italiano*, Firenze, 1970, pagg. 434-35.

<sup>10</sup> G. Chittolini, A. Molho, P. Schiera (a cura di), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, Bologna, 1994 (trad. inglese delle relazioni centrali, *The Origins of the State in Italy*, a cura di J. Kirschner, Chicago, 1995 e in *The Journal of Modern History*, 67, supplement, December 1995). Gli interventi alla tavola rotonda sono stati pubblicati separatamente in *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, XX, 1994 (M. Berengo, *Stato moderno e corpi intermedi*, pagg. 233-37; J.M. Najemy, *Stato, comune e «universitas»*, pagg. 245-63).

smondi riproposto all'attenzione degli studiosi. È bene tuttavia sottolineare che ciò è avvenuto in una prospettiva diversa dal passato, non priva, invece, di qualche affinità con quella in cui si collocano alcuni degli studiosi che si occupano della tradizione repubblicana: a fini che non sono tanto di ricostruzione e esplicazione di processi storici, quanto di ripensamento attuale delle categorie della politica, alla luce della storia.

L'ormai lontana riflessione di Sismondi sulle forme comunali riconduce Piero Schiera ad alcuni temi che aveva già affrontato nell'incontro di Chicago appena ricordato, senza citare allora lo storico ginevrino, ma evocandone per così dire il fantasma. Sensibile alle continuità quanto alle discontinuità profonde che segnano la storia del potere, Schiera discute dei modi politici in cui la società si è organizzata per perseguire unitariamente i propri fini. Da un lato vede nel comune l'origine (la «culla», aveva detto a Chicago)<sup>11</sup> dello «Stato moderno», quale poi si è sviluppato ed è stato rappresentato nel corso del secolo XIX e del XX, con il corredo indispensabile della «disciplina» e del «consenso», che ne sono per lui caratteri costitutivi fondamentali. Dall'altro, leggendo la *Storia* in un momento in cui «sembra imminente la fine del modello-Stato nell'accezione accentrata e nazionale che ha regolato la sorte politica degli uomini nei quasi due secoli che ci separano da Sismondi», propone di «ripartire dalle città» e da ciò che secondo Sismondi esse hanno significato nella storia d'Italia e d'Europa «per ritessere i fili della politica che sono stati da ultimo forse troppo tesi sul grande telaio dell'organizzazione complessa della società e si sono in parte strappati»<sup>12</sup>.

Un'analisi, sia pur sommaria, dell'opera storica di Sismondi e della sua utilizzazione nel pensiero politico e nella storiografia ci porterebbe troppo lontano; ma dal punto di vista che qui ci interessa

<sup>11</sup> P. Schiera, *Legittimità, disciplina, istituzioni: tre presupposti per la nascita dello Stato moderno*, in *Origini* cit., pag. 33. Schiera ha contrapposto così un po' provocatoriamente l'Italia dei Comuni non solo alle altre due Italie, «del Regno di Sicilia al sud e dei territori della Chiesa al centro», cui altri hanno attribuito un più alto contenuto «statale», ma anche all'Italia delle Signorie e dei Principati, in cui chi si è impegnato nella revisione del «mito comunale» ha visto l'origine di forme statali più mature.

<sup>12</sup> P. Schiera, *Presentazione* cit., pagg. XI e XCVI.

è tuttavia bene fare su di essa alcune osservazioni che ne complicano la lettura tradizionale, forse troppo lineare.

La prima è che l'interesse straordinario che l'economista Sismondi attribuisce al momento comunale, in rapporto — si badi — non solo alla storia d'Italia ma a quella d'Europa, sta nel fatto che nelle repubbliche italiane nel Medioevo vede la formazione di quella «scienza di governare gli uomini per il loro bene, per lo sviluppo delle loro facoltà industriali, intellettuali e morali, per l'aumento della loro felicità», che poi «da esse si è diffusa per tutte le altre nazioni»<sup>13</sup>. Non dunque la «virtù» e il «vivere politico» o «vivere civile», né, per altro verso, l'«arte dello Stato» — i due termini antitetici tra i quali si è dipanata la suggestiva ricerca di Maurizio Viroli<sup>14</sup> — ma la «scienza di governare gli uomini» in vista della «pubblica felicità», dello sviluppo economico e intellettuale, era secondo Sismondi la durevole eredità della lontana esperienza cittadina. E questa eredità, secondo lui, era diventata in qualche misura patrimonio comune, anche se, nell'Europa che egli conosceva, in piena trasformazione economica e sociale e agitata da profonde conflittualità politiche, gli pareva necessario evocare con forza il modello cittadino e chiarirne il senso e la portata storica.

La seconda osservazione è che per Sismondi l'idea repubblicana si intrecciava da un lato al mito, a lui ben familiare, del «piccolo Stato», dall'altro a quello del «governo misto». Qui stava la garanzia della libertà «attiva» ma disciplinata, fondata sulla partecipazione politica, propria di una società impegnata a lavorare e produrre ricchezza e a competere economicamente, di cui egli aveva già parlato nella più vasta *Storia delle Repubbliche italiane*. In questo senso egli contrapponeva il modello repubblicano non soltanto all'assetto politico francese, di derivazione assolutistica e giacobina, ma anche alla libertà «moderna» di tipo inglese, che altro non era — aveva scritto nell'opera più ampia — se non «egida del riposo, della

<sup>13</sup> *Storia* cit., pag. 5.

<sup>14</sup> M. Viroli, *From politics to reason of state: the acquisition and transformation of the language of politics, 1250-1600*, New York, 1992 (trad. it. *Dalla politica alla ragion di Stato. La scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, Roma, 1994; Id., *Per amore della patria. Patriotismo e nazionalismo nella storia*, Roma-Bari, 1995.

felicità e della domestica indipendenza»<sup>15</sup>, e si esauriva nella garanzia dei diritti privati e individuali.

Si deve infine osservare che nel libro il «decadimento» delle repubbliche occupa in realtà assai più spazio della loro fioritura; e ne costituisce per così dire l'altra faccia. Solo i tempi della rinascita cittadina, che si avvia nel secolo X e prosegue con l'eroica opposizione a Federico Barbarossa, ne sono immuni. Ma «i primi capi partito che diventano i tiranni della loro patria» sono coevi di Federico II; la «decadenza e asservimento delle repubbliche lombarde» ha luogo nella seconda metà del secolo XIII. Alla fine del secolo la nobiltà di Venezia — tutt'altra cosa, certo, rispetto alle turbolente forze nobiliari delle altre città perché cresciuta nello Stato, e sottomessa alle leggi, ma pur sempre capace di foggiarle a proprio vantaggio — giunge attraverso «usurpazioni insensibili [...] sopraffazioni lente e mascherate con arte a sostituirsi alla città e a impadronirsi della sovranità della repubblica»<sup>16</sup>. Se Firenze, cuore della ricostruzione sismondiana, resta ben più a lungo luogo di «libertà», anche essa è ben presto minacciata da oligarchi e tiranni. «Sarebbe stata la fine della libertà d'Italia, se il duca di Atene fosse riuscito a consolidarsi nella tirannia che aveva appena fondato», scrive Sismondi a proposito degli anni 1340. Allora «tutte le altre repubbliche sembravano sprofondare in un letargo mortale»; e, dato che l'Europa non era ancora pronta ad assimilare gli insegnamenti delle città italiane, «l'asservimento di Firenze, la fine di ogni libertà nella città che dava impulso allo spirito di ricerca, alla filosofia, alla politica, all'eloquenza, alla poesia, alle belle arti avrebbe fermato, forse per secoli, la civiltà del mondo intero»<sup>17</sup>. Se allora il pericolo fu superato, un secolo più tardi, sotto i Medici, Firenze «perdeva la sua libertà»; e in tutta Italia non restava altra forma di lotta politica se non quella, coperta e impropria, ardentissima ma perlopiù votata al fallimento, delle congiure.

All'interno di questo processo di «decadimento» il Cinquecento rappresenta, certo, un culmine drammatico, ma in quanto allora si consuma un'altra perdita: quella dell'indipendenza d'Italia, «la-

<sup>15</sup> *Storia* cit., 1844-1846, X, pagg. 370-71.

<sup>16</sup> *Storia* cit., pagg. 121-22.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pagg. 151-52.

sciata in preda [...] ai barbari»<sup>18</sup>. Il fatidico 1530 — l'anno dell'assedio di Firenze e della definitiva restaurazione dei Medici, di poco successiva all'incoronazione imperiale di Carlo V a Bologna — segna l'inizio di «tre secoli di sofferenza, di debolezza e di umiliazione per l'Italia [...] sempre oppressa dagli stranieri [...] corrotta e snervata dai suoi padroni»<sup>19</sup>. In questo consiste la crisi, una crisi che investe ugualmente, a quel punto, piccole repubbliche e piccoli principati. La drastica riduzione del numero degli Stati che si reggono a repubblica ha avuto semmai luogo nei secoli precedenti: essi sono quattro all'inizio del secolo (essendo allora Genova soggetta ai francesi), tre (Venezia, Genova e Lucca) al suo chiudersi, dopo che la «libertà» genovese è stata restaurata, e Firenze e Siena hanno invece perduta la loro. Né è nuovo il processo che porta Venezia, Siena e Lucca a sperimentare la fine dei governi popolari e il dominio di «una sola casta di cittadini»; mentre Firenze è da tempo repubblica solo di nome, usa in realtà a «temere e obbedire» i Medici. La sconfitta epocale che si consuma nel 1530 costituisce un fatto nuovo e una svolta perché nasce da un confronto di altra natura. «Mentre l'Italia — scrive Sismondi — aveva perduto una parte dei vantaggi che, nei secoli precedenti, avevano contribuito alla sua sicurezza, gli oltremontani avevano acquisito di colpo una potenza che distruggeva il vecchio equilibrio»<sup>20</sup>. Al di là della crisi, politica e morale, che ha logorato la vitalità dell'Italia dei comuni, si fronteggiano dunque ormai piccoli Stati e grandi monarchie nazionali.

Riscoprire i nostri padri è fare i conti con noi stessi, misurando in prospettiva ciò che di essi resta in noi, e quanto invece ce ne siamo allontanati. È constatare la storicità dei nostri parametri e criteri di giudizio, rintracciandone l'origine, per usarli in modo più proprio, o per modificarli e magari rovesciarli. In ciò sta la giustificazione della lunga digressione che precede.

Non solo «decadimento», con il suo sapore organicistico, è da tempo un termine in disuso; ma l'intero schema di origine sismondiana è stato recentemente posto in discussione. Da un lato è stata

<sup>18</sup> *Ibidem*, pag. 280.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pag. 342.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pag. 282.

avviata una riflessione critica sul «mito» del Comune come «prima grande incarnazione dello spirito della libertà»<sup>21</sup>. Sono state rilevate la fragilità degli assetti istituzionali che la città aveva saputo esprimere; la sua insufficiente capacità di governare i propri conflitti interni, e più ancora quelli che si svolgevano nel territorio; la natura «corporativa» delle libertà cittadine. D'altro lato sono state discusse l'idea della «decadenza» e l'assunzione del 1530 a data periodizzante, che segnerebbe l'inizio di un ritardo plurisecolare nello sviluppo della società e dello Stato in Italia rispetto alla storia europea. Ciò è stato fatto non per negare la portata dei conflitti che si scatenarono all'inizio del secolo XVI, le difficoltà allora incontrate dai piccoli Stati italiani e il profondo mutamento che gli assetti politici subirono allora in Italia, bensì per richiamare l'esigenza di collocare più strettamente questo mutamento nel contesto europeo, e per ricostruire, oltre le sue soglie, le tracce non di un divorzio, ma di una storia comune<sup>22</sup>.

Non meno del mito comunale, il tema del «declino delle repubbliche e delle idee repubblicane» nel corso del Cinquecento va oggi certamente considerato in modo nuovo: esso va liberato dalla connessione con quello generale della «decadenza» italiana, e ricollocato nel quadro più ampio della storia dei sistemi di potere da un lato, della storia delle idee e dei linguaggi politici dall'altro. Una rilettura della *Storia delle Repubbliche italiane* può però aiutarci a recuperare ciò che le recenti revisioni — forse semplificatorie — della tradizione storiografica cui Sismondi ha dato origine hanno cancellato o

<sup>21</sup> Si veda G. Chittolini, «La crisi delle libertà comunali e le origini dello Stato territoriale» in Id., *La formazione dello Stato regionale e le istituzioni del contado*, Torino, 1979, pagg. 3-35. Il saggio, già pubblicato in *Rivista storica italiana* nel 1970, ha segnato l'inizio di una lunga e fruttuosa attività di ricerca sul superamento delle forme comunali e la costituzione di organismi territoriali più vasti e complessi, i cui risultati più recenti sono ora raccolti in Id., *Città, comunità e feudi negli stati dell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV-XVI)*, Milano, 1996.

<sup>22</sup> Mi permetto di rinviare in proposito a due miei saggi, «Gli Stati dell'Italia centro-settentrionale tra Quattro e Cinquecento», in *Società e storia*, 21, 1983 e «Etat moderne et anciens Etats italiens. Éléments d'histoire comparée», in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 45, 1998, pagg. 15-41. Una recente ripresa della periodizzazione indicata è in D. Hay-J. Law, *Italy in the Age of the Renaissance 1380-1530*, London, 1989 (trad.it. *L'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari, 1989).



sfumato: il senso sismondiano del confronto tra mondi e forme politiche che nel Cinquecento si aprì, e insieme della circolazione di esperienze politiche che, pur in quel confronto, ebbe luogo, e consentì che «la scienza di governare gli uomini per il loro bene» diventasse patrimonio di tutte le nazioni.

Due sono gli approcci possibili per chi voglia affrontare oggi quel tema con sguardo storico, attento alle specificità e ai contesti. Ci si può proporre di definire con più precisione i contorni del quadro politico. È vero che nel Cinquecento alcune repubbliche cessano di esistere. Negli anni '30 Firenze si trasforma in principato; a metà secolo cade anche la repubblica di Siena, infeudata dalla Spagna a Cosimo I. Si tratterà dunque di analizzare, se ce n'è ancora bisogno, le condizioni, interne ed esterne, in cui questi mutamenti sono avvenuti. Ma, come si è detto, altre repubbliche — Venezia, Genova, Lucca — sopravvivono, adeguandosi al nuovo contesto, e in taluni casi si consolidano. Venezia continua a essere uno dei centri della politica europea. Il ruolo internazionale, non solo economico e finanziario, ma politico, svolto nel Cinquecento dai genovesi — padri di una repubblica cosmopolitica, che nella città trovava tuttavia la sua base unitaria — è stato tale da indurre alcuni storici a parlare del secolo XVI come del loro secolo<sup>23</sup>. Nell'*urban belt* che attraversa l'Europa dal Baltico e dal Mare del Nord fino al Mediterraneo continua in effetti a trovar spazio, ai margini delle grandi monarchie, una diffusa rete di piccole repubbliche cittadine, in uno strano rapporto che all'inizio dell'età moderna sembra di scontro e di resistenza, e come tale è ancora presentato dalla storiografia<sup>24</sup>; e più tardi invece — come ha osservato anni fa Franco Venturi a proposito delle radici prossime del repubblicanesimo settecentesco — «poteva apparire parassi-

<sup>23</sup> Si veda A. Pacini, *I presupposti politici del «secolo dei genovesi». La riforma del 1528*, Genova, 1990. Sul «cosmopolitismo», e insieme sulla città come «riferimento unitario» delle grandi famiglie genovesi insiste oggi E. Grendi, *I Balbi. Una famiglia genovese tra Spagna e Impero*, Torino, 1997.

<sup>24</sup> G. Dilcher (a cura di), *The Urban Belt and the Emerging Modern State*, in P. Blickle (a cura di) *Resistance, Representation and Community*, European Science Foundation, Oxford, 1997 (sull'Italia si veda A.K. Isaacs, *States in Tuscany and Veneto, 1200-1500*, pagg. 291-304 e A. Musi, *Integration and Resistance in Spanish Italy, 1500-1800*, pagg. 305-319).

tario, ma era ormai solido e ineliminabile.» Solo un altro repubblicanesimo, quello giacobino, ispirato dalle forme classiche e dal mito di Roma e sostenuto dalla forza delle armate napoleoniche, sarebbe riuscito a «spazzar via» questa rete o a trasformarla profondamente<sup>25</sup>. Né si tratta solo di questo: come dirò meglio a conclusione di queste riflessioni brevi e frammentarie, spazi di repubblicanesimo e forme autonome di vita cittadina permangono anche all'interno di principati e monarchie. Alla luce dell'attenzione prestata dalla recente storiografia al carattere «composito» degli Stati e alla presenza di elementi contrattualistici e di forme di rappresentanza al loro interno<sup>26</sup>, è oggi difficile, in effetti, contrapporre monarchia e repubblica con la nettezza con cui lo facevano i teorici cinquecenteschi. Non meno delle antitesi esistenti tra le forme politiche, andrebbero indagati i modi in cui esse convissero e si intrecciarono.

Insieme alle isole cittadine resistono i miti. In taluni casi essi, anzi, si sviluppano proprio nel corso del secolo. Il XVI, come è noto, è il secolo in cui tra i contemporanei acquista pieno vigore il mito di Venezia. A Genova fiorisce per breve tempo il mito dell'unità e della pacificazione cittadina. Qui il ritorno di una brevissima età dell'oro e della «virtù» nella città, il magico momento in cui l'«amor di patria» sembra por termine al conflitto degli interessi privati contrastanti e alla violenza delle fazioni imperversanti a partire dalla fine del secolo XIII, è collocato nel 1528 (l'anno della creazione di un unico ordine nobiliare) da chi, come Oberto Foglietta un trentennio più tardi, denuncerà di nuovo l'«ambizione et cupidità di pochi grandi», che trascinano Genova «in procelloso mare»<sup>27</sup>. Si può dunque anche partire (questo è il secondo approccio) dalle riflessioni dei contemporanei, dalle forme della rappresentazione e dell'autorappresentazione politica, dai linguaggi. Neppure in quest'ambito, dopo gli studi di John Pocock, di Quentin Skinner

<sup>25</sup> E. Venturi, *Utopia e riforme nell'Illuminismo*, Torino, 1970, pagg. 31-32.

<sup>26</sup> J. Elliott, «A Europe of composite Monarchies», in *Past and Present*, 137, 1992, pagg. 48-71; H. Koenigsberger, *Dominium regale or Dominium politicum et regale. Monarchies and Parliaments in Early Modern Europe*, in Id., *Politicians and Virtuosi. Essays in Early Modern History*, London-Ronceverte, 1986, pagg. 1-25, sul cui sfondo è l'opera di G. Oestreich.

<sup>27</sup> O. Foglietta, *Della Repubblica di Genova*, Roma, 1559, pagg. 1-5.

e di quanti ne hanno ripreso le linee di ricerca<sup>28</sup>, si potrà parlare di un tramonto brusco e definitivo del repubblicanesimo nel Cinquecento. Le idee repubblicane, in effetti, subiscono trasmigrazioni e resurrezioni importanti, e, pur modificandosi, continuano a improntare un linguaggio politico. Ma si affermano intanto altri modelli politici. E alla luce del confronto tra piccole repubbliche e grandi stati monarchici — quel confronto che Sismondi riteneva cruciale — affiorano temi e problemi che incrinano in qualche misura la compattezza dei parametri e delle convenzioni su cui fondavano le loro sicurezze gli eredi dell'umanesimo civile. Emerge da un lato l'inquietata presa di coscienza dei mutamenti in corso; si aprono dall'altro spazi di dialogo e di scambio. Un lessico non molto lontano da quello repubblicano circola d'altra parte anche nelle corti, sia pure con accenti diversi; e da queste le repubbliche mutuano termini e criteri di valutazione. Il Cinquecento italiano non è tanto un secolo di nette alternative, quanto di mescolanza dei linguaggi<sup>29</sup>.

Nelle brevi note che seguono — semplice avvio a una ricostruzione che dovrebbe avere ben altro spessore — non mi soffermerò sulle vicende interne delle repubbliche, né sui dibattiti e sulle trasformazioni costituzionali che le hanno accompagnate. Non parlerò così — non almeno in modo diretto e immediato — della transizione tra repubblica e principato a Firenze, né degli schieramenti politici che si fronteggiano a Siena fino alla caduta della repubblica. Non esaminerò i conflitti che, tra la fine del XV secolo e la metà del XVII, oppongono a Venezia patrizi poveri e patrizi ricchi, fautori della «giustizia», cioè

<sup>28</sup> Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 voll., Cambridge, 1978; trad.it. *Le origini del pensiero politico*, Bologna, 1989; J.G.A. Pocock, *The Machiavellian moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, 1975 (trad.it. *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, Bologna, 1980). Per i risvolti metodologici dell'opera di Pocock e le affinità e i contrasti con Skinner, cfr. Id., *Politica linguaggio e storia*, Milano 1990. Si veda anche G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (a cura di) *Machiavelli and Republicanism*, 1990.

<sup>29</sup> Cfr. H.G. Koenigsberger, *Schlussbetrachtung. Republiken und Republikanismus im Europa der friihen Neuzeit aus historischer Sucht*, in Id. (a cura di) *Republiken und Republikanismus im Europa der friihen Neuzeit*, Miihchen, 1988, pagg. 285-302.

di un'equa e larga partecipazione del patriziato al governo, e fautori dell'«autorità», cioè della concentrazione del potere nelle mani di pochi. Ancor meno parlerò della trasformazione del «pacifico et popolare Stato» di Lucca in repubblica oligarchica e nobiliare, e del processo, tutt'altro che lineare, che a Genova, nel corso del XVI secolo, ha teso al superamento degli scontri fazionari e alla costituzione di istituzioni di governo più solide e di un ceto di governo più unitario. Sarebbe questa una strada lunga e in buona parte già battuta<sup>30</sup>, che ci porterebbe a tracciare storie distinte e molteplici, difficili da saldare. Attraverso alcuni rapidi flash che resteranno inevitabilmente frammentari, prenderò invece avvio dalla sfera del pensiero e delle rappresentazioni politiche, per toccare due ordini di problemi. Servendomi della guida di alcuni scrittori politici, cercherò di vedere in quali modi ed entro quali limiti il repubblicanesimo cittadino si sia confrontato, quando lo ha fatto, con il nuovo contesto cinquecentesco, caratterizzato dalla presenza e dall'offensiva delle grandi monarchie. Mi chiederò poi quali spazi esso abbia continuato ad occupare

<sup>30</sup> Sulla discussione politica nella transizione dalla repubblica al principato a Firenze si veda R. von Albertini, *Das florentinische Staatsbewusstsein im (Thergang von der Republik zum Prinzipat*, Bern, 1955; (trad.it. *Firenze dalla Repubblica al Principato*, Torino, 1970), e anche G. Silvano, «Vivere civile» e «governo misto» a Firenze nel primo Cinquecento, Bologna, 1983. Sulle vicende che segnano tale transizione si veda anche C. Roth, *The last Florentine Republic*, London, 1925; H. Butters, *Governors and Government in early Sixteenth-Century Florence*, Oxford, 1985; J.N. Stephens, *The Fall of Florentine Republic 1512-1530*, Oxford, 1983. Sulla repubblica di Siena, ancora poco studiata, cfr. A.K. Isaacs, «Popolo e Monti nella Siena del primo Cinquecento», in *Rivista storica italiana*, LXXXV, 1983, pagg. 32-80; M. Ascheri, *Siena nel Rinascimento. Istituzioni e sistema politico*, Siena, 1983. Assai numerosi gli studi sulla storia costituzionale e sui conflitti politici a Venezia. Mi limito a rinviare oggi a G. Cozzi, M. Knapton, *Storia della Repubblica dalla guerra di Chioggia alla riconquista della Terraferma*, Torino, 1986 e a G. Cozzi, M. Knapton, G. Scarabello, *La Repubblica di Venezia nell'età moderna*, Torino 1992, con ampie bibliografie. Su Genova, si veda R. Savelli, *La repubblica oligarchica. Legislazione, istituzioni e ceti a Genova nel Cinquecento*, Milano, 1981; E. Grendi, *La Repubblica aristocratica dei Genovesi. Politica, carità, commercio tra Cinque e Seicento*, Bologna, 1987; C. Bitossi, *Il governo dei Magnifici. Patriziato e politica a Genova tra '500 e '600*, Genova, 1990; A. Pacini, *I presupposti politici*, cit. Su Lucca resta fondamentale M. Berengo, *Nobili e mercanti nella Lucca del '500*, Torino, 1965.

in seno ai nuovi sistemi politici, e se, al di là del dissenso, si siano create anche forme di convivenza e di scambio.

Gli eventi, i conflitti, i processi reali non saranno dunque oggetto di esame diretto. Essi sono però l'oggetto primario delle riflessioni e delle rappresentazioni coeve che prenderò in considerazione. Ne costituiscono lo sfondo indispensabile: saranno dunque in qualche modo sempre sullo sfondo, pronti a emergere dall'ombra e anche (spero non troppo spesso) a occupare la ribalta.

La consapevolezza del mutamento del contesto e dei rischi per la loro stessa sopravvivenza a cui, nel periodo delle guerre d'Italia, erano esposti i piccoli Stati italiani — e in primo luogo la Repubblica fiorentina, minacciata, dopo il 1494, non solo da possibili trasformazioni costituzionali e da alterazioni degli equilibri cittadini, ma da pericoli esterni e da processi di disgregazione interna — è fortissima in Machiavelli. Essa attraversa le sue opere, unificando le anime, pur distinte, del «diplomatico», del «consigliere dei principi», del «filosofo della libertà», dello «storico di Firenze», per riprendere la scansione di Quentin Skinner<sup>31</sup>. A questa consapevolezza si intreccia l'attenzione al mondo diverso delle monarchie europee, esplicita negli scritti del periodo cancelleresco, ma fortemente presente anche nei testi maggiori.

Nella centralità che questi temi hanno negli scritti giovanili non è difficile cogliere il riflesso del ruolo che Machiavelli ebbe in quanto segretario di cancelleria. «Uomo pubblico», come egli si definiva nel 1499 scrivendo a un altro cancelliere<sup>32</sup>, al corrente delle «faccende» e dei «segreti» dello Stato, ma non cittadino in senso pieno — non membro, cioè, dei consigli in cui risiedeva la sovranità fiorentina e si dibattevano e decidevano la costituzione e gli equilibri politici della città<sup>33</sup> — Machiavelli fu tenuto per ufficio a occuparsi prioritariamente di due ordini di problemi: la difesa dello Stato

<sup>31</sup> Q. Skinner, *Machiavelli*, Oxford, 1982. Per le osservazioni su Machiavelli che seguono mi permetto di rinviare al mio saggio, «Machiavelli and the Crisis of Italian Republics», in *Machiavelli and Republicanism* cit., pagg. 17-40.

<sup>32</sup> Niccolò Machiavelli a un cancelliere di Lucca, Firenze, ottobre 1499, in *Lettere*, a cura di F. Gaeta, Milano, 1961, pag. 48.

<sup>33</sup> N. Rubinstein, «The Beginnings of Niccolò Machiavelli's career in the Florentine Chancery», in *Italian Studies*, II, 1956, pagg. 72-91.

(l'organizzazione, dunque, delle milizie), e la sua riconquista là dove, come a Pisa o in Val di Chiana, esso pareva sfaldarsi; la politica estera fiorentina. Ebbe allora poco modo di esprimersi sugli «ordini» della sua città e sulle vicende che si svolgevano nel chiuso delle mura, temi poi cruciali nel *Principe* e nei *Discorsi*. Dovette invece riflettere sulla natura del dominio e sulle difficoltà che la città incontrava nel governarlo. Lo fece con vigore critico, rilevando da un lato l'incapacità della classe dirigente fiorentina di far fronte ai compiti fondamentali della difesa e dell'amministrazione della giustizia<sup>34</sup> e la casualità del suo procedere, oscillante tra repressione e allettamenti<sup>35</sup>; dall'altro i rischi strutturali connessi con la presenza di città ostili, che «desiderano più la vostra morte che la loro vita», poli ancora vitali di aggregazione, «nidi grossi dove una provincia possa far testa»<sup>36</sup>. Sempre negli anni della cancelleria, le legazioni e commissarie che gli furono affidate personalmente o a cui partecipò come accompagnatore di oratori ufficiali — presso Cesare Borgia, alla corte di Francia, alla corte imperiale, e in altri luoghi — gli offrirono l'occasione di conoscere altri ambienti e altri modelli politici. Di «ordinamenti», di costituzioni, incominciò così a parlare non a proposito di Firenze, ma della Germania e della Francia, nei *Ritratti* che scrisse tra il 1508 e il 1512<sup>37</sup>. Emerse allora il contrasto illuminante tra la debolezza dell'Impero — insidiato dalla resistenza che all'imperatore opponevano i principi, le città e gli svizzeri, nonché dai conflitti tra gli uni e gli altri — e la forza della Francia, abitata da «baroni ossequentissimi» e «popoli [...] sottoposti tanto che sono in ogni azione depressi e vili», ma «umili e obedientissimi, che hanno in grande venerazione il loro re». Ma delle esperienze accumulate in quegli anni Machiavelli fece

<sup>34</sup> *Discorso dell'ordinare lo Stato di Firenze alle armi*, in S. Bertelli (a cura di) *Arte della guerra e scritti politici minori*, Milano, 1961, pag. 95.

<sup>35</sup> Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati, in *Arte della guerra* cit., pagg. 73-74.

<sup>36</sup> *Discorso dell'ordinare lo Stato di Firenze alle armi* cit., pag. 96.

<sup>37</sup> *Ritratto di cose di Francia*, in *Arte della guerra* cit., pagg. 164-82; *Rapporto delle cose della Magna, fatto questo di 17 giugno 1508*, in *Arte della guerra* cit., pagg. 195-206; *Ritratto delle cose della Magna*, in *Arte della guerra* cit., pagg. 209-15. Sulle opere del periodo della cancelleria si veda J.J. Marchand, *Niccolò Machiavelli. I primi scritti politici (1499-1512)*, Padova, 1975.

tesoro anche dopo che la Repubblica, nel 1512, cadde ed ebbe così termine il suo servizio alla cancelleria. Su di esse si fondarono quelle capacità, quell'«arte» che, da professionista della politica, non ebbe, per parte sua, difficoltà a mettere a disposizione dei Medici. Da esse continuò a trarre spunti, che approfondì nelle opere maggiori, intrecciandoli strettamente a ciò che in queste veniva prepotentemente in primo piano, alla luce della lotta politica in corso: la riflessione sugli ordinamenti cittadini e sul principato, la discussione sul governo aristocratico e sul governo popolare, l'analisi delle prospettive politiche interne di Firenze nel quadro delle vicende italiane.

Nella nuova ottica l'Impero non ha più grande risalto: non rappresenta né un pericolo né un valido modello politico. Machiavelli torna semmai a parlare delle «liberissime [...] città d'Alemagna» e degli svizzeri, per rilevare, nei *Discorsi*, l'assenza in loro di ogni desiderio di accrescimento, e per elogiarne la pacifica convivenza sotto la tutela dell'imperatore, che funge tra di loro da «conciliatore» e «mezzano». Si tratta, tuttavia, di un mondo lontano e affatto particolare, strettamente condizionato dalle peculiarità di quella «provincia»<sup>38</sup>. Ben più forte è la presenza della Francia, ricorrente tanto nel *Principe* quanto nei *Discorsi*. Paese non immune da corruzione, governato da re di scarsa virtù, imbelli, incapaci, come Luigi XII, di applicare le sane regole politiche che consentirebbero la durevole conservazione dei domini italiani<sup>39</sup>, la Francia è però l'esempio di uno Stato dotato di «infinite costituzioni buone», che vive «sotto le leggi e sotto gli ordini più che alcun altro regno»<sup>40</sup>. Su ciò si fonda la «libertà e sicurtà del Re», la «libertà del Re e del Regno»<sup>41</sup>. Pur circondati «d'una moltitudine antiquata di signori», i re, sostenuti dai parlamenti, hanno modo di «portare loro un freno in bocca». Ma anch'essi hanno dei freni: possono fare «dell'armi e del denaio a loro modo», ma devono «per il resto sottostare alle leggi»<sup>42</sup>.

Sull'immagine della Francia nel *Principe* e nei *Discorsi* ci si po-

<sup>38</sup> *Discorsi*, II, 19.

<sup>39</sup> *Principe*, cap. 3; *Discorsi*, I, 19, 55, 58.

<sup>40</sup> *Discorsi*, III, 1.

<sup>41</sup> *Principe*, capp. 3 e 19.

<sup>42</sup> *Discorsi*, I, 16.

trebbe dilungare; e non sarebbe difficile individuarne alcuni aspetti ambigui e contraddittori, come altri hanno fatte. Qui basta tuttavia notare come essa non sia affatto quella di una monarchia assoluta, ma risponda semmai alla monarchia temperata cara a Claude de Seyssel<sup>44</sup>; e come, a maggior ragione, sfugga alla contrapposizione, propria dell'umanesimo civile, tra «vivere libero» e «tirannia». Appartiene a un mondo diverso ed evoca un diverso linguaggio politico, che apre brecce nei codici che l'opera machiavelliana sembra peraltro rispettare.

Non solo nel *Principe*, in effetti, con la centralità del discorso sul principato civile, ma anche nei *Discorsi*, Machiavelli, richiamando peraltro antiche autorità, considera il «vivere politico» attuabile «o per via di repubblica o per via di regno» e contrapposto solo a quella «potestà assoluta, la quale dagli autori è chiamata tirannide»<sup>46</sup>. Oscilla anche a tratti la sua idea della libertà. Essa è sì, nel popolo, un insopprimibile desiderio, ma ha negli uni e negli altri diverse «ragioni.» Nelle repubbliche, infatti, «in qualunque modo ordinate» — indipendentemente, dunque, dalla forma popolare o oligarchica del potere — «ai gradi del comandare non aggiungono mai quaranta o cinquanta cittadini». E dunque solo «una piccola parte di loro desidera di essere libera per comandare; ma tutti gli altri, che sono infiniti, desiderano la libertà per essere sicuri». All'idea — tre secoli più tardi esaltata dal Sismondi in un forte contrasto ideale — della libertà come partecipazione si affianca così quella, più limitata ma forse più «moderna», della libertà come godimento individuale di una situazione garantita dagli «ordini» e dalle «leggi», come quella, appunto,

<sup>43</sup> G. Cadoni, *Machiavelli Regno di Francia e «principato civile»*, Roma, 1974, pagg. 81, 129 e 148.

<sup>44</sup> Cl. de Seyssel, *La Monarchie de France*, 1518, ed. a cura di J. Poujol, Paris, 1961.

<sup>45</sup> Sullo sfondo «francese» del cap. IX del *Principe* cfr. G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, Bologna, 1980, pagg. 346-57; Id., «*Principato civile*» e *tirannide*, in Id., *Niccolò Machiavelli e altri saggi*, II, Milano-Napoli, 1988, pagg. 351-400; G. Cadoni, *Machiavelli* cit., pag. 75 e segg.

<sup>46</sup> *Discorsi*, I, 25. Il riferimento è probabilmente a Aristotele, *Politica*, III, 1279 b 15, dove la tirannide è definita «una monarchia che esercita potere dispotico sulla comunità politica». Sulla tradizione aristotelica nel pensiero politico comunale e postcomunale, si veda Q. Skinner, *Le origini*, cit., I, pag. 47 e segg.; M. Viroli, *Dalla politica* cit., pag. 19 e segg.



di cui godono i tranquilli sudditi del re di Francia<sup>47</sup>. Resta fortissima, d'altra parte, nelle opere della piena maturità, la percezione dei pericoli imminenti sui piccoli Stati peninsulari in termini che richiamano ancora una volta l'esperienza della cancelleria e delle legazioni: questa percezione, anzi, le motiva profondamente. È stato già ampiamente sottolineato come all'evocazione dello schema polibiano dell'«anacyclosis» si accompagni un senso acuto della instabilità degli Stati. «Quasi nessuna repubblica può essere di tanta vita che possa passare molte volte per queste mutazioni e rimanere in piede», osserva Machiavelli, verosimilmente ammaestrato anche dalla drammatica semplificazione della carta politica italiana avvenuta nel secolo che si è appena chiuso; ed è facile diventar «suddita d'uno stato propinquo che sia meglio ordinato di lei»<sup>48</sup>. Di qui nasce l'urgenza del riordino della città nei *Discorsi*, della costruzione del principato nel *Principe*, e in entrambe le opere in primo luogo dell'«armare». Questa urgenza — insieme alla sua appassionata partecipazione alle lotte in corso a Firenze e ad altre più sottili ragioni su cui alcuni studiosi hanno richiamato l'attenzione<sup>49</sup> — stimola ora l'autore a entrare nel dibattito politico. Egli discute delle forme possibili del governo cittadino, della contrapposizione tra «grandi» e «popolo» e delle scelte che queste contrapposizioni impongono, del ruolo del «principe civile» con una foga che non aveva trovato spazio negli scritti del periodo cancelleresco. Ma torna anche, sviluppandole, su questioni già toccate: il governo del territorio, le logiche della «conservazione» e dell'espansione degli Stati<sup>50</sup>, la diversa natura del dominio dei principi e delle città.

<sup>47</sup> *Discorsi*, I, 16.

<sup>48</sup> *Discorsi*, I, 2. Si veda in proposito G. Sasso, *La teoria dell'«anacyclosis»*, in Id., *Studi sul Machiavelli*, Napoli, 1967, pagg. 161-222; Id., *Polibio e Machiavelli: costituzione, potenza, conquista, ibidem*, pagg. 223-80.

<sup>49</sup> C. Dionisotti, *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Torino, 1980 (in particolare il saggio *Dalla repubblica al principato*, pagg. 101-53).

<sup>50</sup> Sul concetto di «conservazione» e sulla sua fortuna durante la Controriforma, si veda G. Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna, 1993, la cui base testuale ha inizio però soltanto con il 1589. Stando a LIZ — *Letteratura italiana Zanichelli* — CD ROM dei testi della letteratura italiana, Bologna, 1993, Machiavelli usa una sola volta il termine, in *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, II, 27. Più frequente esso è in F. Guicciardini (*Ricordi* 162, *Storia d'Italia*, passim.).

Non è qui il caso di soffermarsi ancora sul significato del confronto ben noto, istituito tra Venezia e Roma, modello, la prima, di «Stato fermo e terminato», e perciò tranquillo, protetto da ordinamenti solidamente aristocratici e da una politica preclusiva nei confronti dei «forestieri»; modello, la seconda, di repubblica «tumultuaria», ma tesa all'espansione, disposta ad armare il popolo e a riconoscergli dei diritti; a favorire anche l'immigrazione «per vie aperte e sicure», onde procurarsi «abbondanza di uomini»<sup>51</sup>. E superfluo ricordare che le simpatie di Machiavelli andavano tutte a Roma, così come, sul piano della politica cittadina, andavano al «governo largo» e al «popolo»: l'«ampliare» gli appariva inevitabilmente connesso alla sopravvivenza stessa delle repubbliche, in un mondo in cui «le cose degli uomini sono in moto, e non potendo star salde, conviene che le salgino o che le scendino»<sup>52</sup>, e la ricerca del supporto popolare ne era l'indispensabile corollario. Ma è bene osservare che, con una concretezza che di rado gli è riconosciuta, nutrita di riferimenti precisi alle realtà degli «Stati compositi» del tempo, che egli chiamava «Stati misti», Machiavelli si interrogava anche sulle possibili vie che le repubbliche potevano seguire per «ampliare». Dopo aver scartato l'idea di «farsi immediatamente sudditi», considerava il modello delle «leghe», già realizzato dagli etruschi, e in tempi recenti, dagli svizzeri e dalle città sveve, e quello di «farsi compagni», mantenendo, come aveva fatto Roma, «la sedia dell'impero e il titolo del comandare» nella «grossissima» città, ed estendendo al tempo stesso alle altre «in di molte cose [...] equali leggi»; e al modello romano andava, ancora una volta, il suo favore<sup>53</sup>.

Sul piano del governo del dominio, inoltre, il repubblicano Machiavelli finiva per contrapporre le repubbliche ai principati a tutto vantaggio di questi ultimi: era questa la breccia più rilevante che si apriva nella sua ideologia repubblicana. Fine della città, infatti, gli appariva inevitabilmente quello di «enervare e indebolire, per accrescere il corpo suo, tutti gli altri corpi»; mentre il principe, «se non è barbaro, distruttore de' paesi e dissipatore di tutte le civiltà degli uomini come sono i principi orientali, ama le città sue suggette e-

<sup>51</sup> *Discorsi*, I, 5 e 6.

<sup>52</sup> *Discorsi*, I, 6.

<sup>53</sup> *Discorsi*, II, 4.

qualmente ed a loro lascia l'arti tutte e quasi tutti gli ordini antichi, talché se le non possono crescere come libere, elle non rovinano anco come schiave»<sup>54</sup>. Firenze continuava così a sembrargli esposta, oltre che agli eserciti esterni, alla possibile ostilità delle città assoggettate, incapaci, come Pisa, di dimenticare «el nome della libertà e li ordini antiqui sua»<sup>55</sup>, spinte a ribellarsi dagli stessi valori che Firenze difendeva per sé. Debole gli sembrava anche la compagine territoriale che Venezia aveva conquistato con l'astuzia e il denaro, ma, per non avere armi proprie, aveva poi perso in una sola giornata di battaglia<sup>56</sup>.

Egli arrivava dunque a cogliere i limiti strutturali delle forme politiche — quelle delle repubbliche cittadine — entro le quali si era svolta la sua vita, e si era sviluppato il suo pensiero: a denunciarne la fragilità e l'iniquità di fronte ai più ampi, più equi e perciò più forti sistemi principeschi e monarchici. Ma, come scriveva a Francesco Vettori nel 1527, Machiavelli amava «la patria più dell'anima»<sup>57</sup>. E, come Vettori, la identificava con Firenze: con le sue leggi e i suoi costumi, con i suoi uomini e con la materialità delle sue case, chiese, strade, campagne<sup>58</sup>. Restava un cittadino. Negli scritti del periodo cancelleresco, così come nelle opere più ampie e più mature, gli sfuggiva il lato forse più importante dell'esempio di Roma, il più difficile da capire per un cittadino formatosi entro orizzonti comunali: l'estensione della cittadinanza romana ben oltre i confini della città<sup>59</sup>. Machiavelli continuava invece, per parte sua, a commisurare la «virtù» e il «vivere civile», l'«equalità», la «libertà», il «bene co-

<sup>54</sup> *Discorsi*, II, 2.

<sup>55</sup> *Principe*, cap. 5. Su questi temi si veda anche G. Silvano, «Dal centro alla periferia. Niccolò Machiavelli tra stato cittadino e stato territoriale», in *Archivio storico italiano*, CL, 1992, pag. 1105 e segg.

<sup>56</sup> Fondamentale per il giudizio di Machiavelli su Venezia e il complesso degli avvenimenti in relazione ai quali esso prese forma, resta I. Cervelli, *Machiavelli e la crisi dello Stato veneziano*, Napoli, 1974.

<sup>57</sup> N. Machiavelli, *Lettere* cit., pag. 505.

<sup>58</sup> Lettera di F. Vettori al Machiavelli, 1513, in *Lettere* cit., pag. 285.

<sup>59</sup> Ciò appare evidente nel parziale travisamento del racconto di Tito Livio sulla politica di Furio Camillo verso le popolazioni del Lazio che si erano ribellate in *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati* cit., e in *Discorsi*, II, 23. Si veda in proposito A. Momigliano, «Camillo e la concordia», in Id., *Storiografia antica e moderna*, Bologna, 1987, pagg. 273-4.

mune» al piccolo circuito delle mura; e a cercare, d'altra parte, soltanto al loro interno le perverse dinamiche della «corruzione», del prevalere del «bene particolare», dell'«ineguaglianza» e delle «sette», delle «forze private» e «forestiere» sulle «forze et ordini pubblici»<sup>60</sup>. Le mura cittadine restavano idealmente la sua frontiera. Racchiudevano i suoi affetti più profondi e il suo mondo mentale.

Ma, pur entro questi limiti, la consapevolezza della natura della crisi che investiva gli Stati repubblicani in quanto piccoli sistemi territoriali assume in Machiavelli un'acutezza inusuale nel mondo repubblicano del primo Cinquecento. Al tempo stesso, la sua profonda identificazione con la «città» illumina, di quel mondo, alcune inclinazioni diffuse. Per questo la sua opera può assumere un valore paradigmatico, di riferimento e di confronto. In tutti gli scrittori repubblicani cinquecenteschi, in effetti, il carattere cittadino è altrettanto marcato: questo è *l'humus* da cui traggono alimento. Meno forte che in Machiavelli, o assente, nei loro scritti è invece la preoccupazione per la dimensione territoriale e l'accrescimento dello Stato. Mai questa preoccupazione assurge, come accade per Machiavelli, a radice di scelte politiche, a criterio di valutazione di sistemi costituzionali; mai diventa, come per lui, spunto di disegni riformatori. Se il confronto con altre forme più estese e possenti di aggregazione statale è aperto, prevalgono tuttavia la difesa del piccolo Stato repubblicano e l'affermazione della sua piena dignità politica, se non addirittura della sua eccellenza.

L'attenzione al dominio e ai problemi che la sua presenza comporta è in realtà forte anche nel contrappunto ai *Discorsi* machiavelliani che Francesco Guicciardini — loro lettore precoce, attento e polemico — elaborò nel *Dialogo sul reggimento di Firenze* e nelle *Considerazioni*<sup>61</sup>. Ma non è difficile vedere come nei testi guicciardiniani la prospettiva e il tono siano affatto diversi.

<sup>60</sup> Oltre a Q. Skinner, J. Pocock, M. Viroli già citati, si veda su questi *topoi* retorici A. Bonadeo, *Corruption, Conflict and Power in the Works and Times of Niccolò Machiavelli*, Berkeley, 1973.

<sup>61</sup> Sui rapporti tra Guicciardini e Machiavelli si veda G. Sasso, *Guicciardini e Machiavelli*, in *Francesco Guicciardini, 1483-1983. Nel quinto centenario della nascita*, a cura dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze, 1984, pagg. 3-130, edito anche in G. Sasso, *Per Francesco Guicciardini. Quattro studi*, Roma, 1984.

Il nucleo centrale del *Dialogo* riguarda, beninteso, gli ordinamenti della città, e si inserisce pienamente nelle discussioni politiche che si svolgevano a questo proposito a Firenze negli anni in cui fu scritto, i primi anni '20. Membro dell'aristocrazia fiorentina, dotato — lui sì — di pieni diritti politici, legittimato dall'origine familiare ottimizia e dai rapporti di parentela, nonché dalla cultura, dalla competenza, dalla consuetudine alle cariche, a sentirsi parte di una potenziale oligarchia, Guicciardini, come è noto, era sostenitore di una forma di governo in cui, pur essendo presente un consiglio maggiore di stampo veneziano, il senato avesse, come a Venezia, un ruolo nodale. Questo tipo di governo, sostanzialmente «stretto», era il più consono a ben governare e a partorire quei buoni «effetti», nei quali, senza indulgere a tipologie astratte, Bernardo del Nero, il personaggio che nel *Dialogo* funge da voce dell'autore, ravvisava il più concreto elemento di valutazione di qualsivoglia regime. In esso Guicciardini vedeva, d'altra parte, la forma più rispondente alle ambizioni e al desiderio di gloria e di onore di quegli uomini capaci «di pensare e di fare cose generose e eccelse»<sup>62</sup> — aristocrazia cittadina di natura meritocratica — con i quali gli piaceva identificarsi. Perciò non amava affatto il modello «tumultuario» romano, e, rovesciando la scelta di Machiavelli, celebrava lo «Stato misto» veneziano, saggiamente conservatore, attento agli equilibri interni e capace al tempo stesso di garantire agli «uomini da bene» uno spazio adeguato. Scena e oggetto del *Dialogo* è dunque in primo luogo ancora una volta la città, con le sue «mutazioni di stati» e con quelle «alterazioni da uomo a uo-

<sup>62</sup> *Dialogo del reggimento di Firenze*, a cura di G.M. Anselmi, Torino, 1994, pagg. 163-64. Altra cosa, giudicata negativamente dal Guicciardini, è invece «l'ardore di grandezza o per dire meglio di potenza», che conduce a non avere «freno alcuno» e «a fare uno piano della vita e della roba degli altri». Sul modo del Guicciardini di concepire il governo stretto e definire l'oligarchia, si veda G. Silvano, «Gli "uomini da bene" di Francesco Guicciardini: coscienza aristocratica e repubblica a Firenze nel primo '500», in *Archivio storico italiano*, CXLVIII, 1990, pagg. 845-92; Id., «Vivere civile» cit.; G. Cadoni, «Il potere e il consenso. Intorno al "Dialogo del reggimento di Firenze"», in Id., *Crisi della mediazione politica nel pensiero di N. Machiavelli, F. Guicciardini e D. Giannotti*, Roma, 1994, pagg. 177-266; A. Brown, *Introduction* a E. Guicciardini, *Dialogue on the Government of Florence*, Cambridge, 1994, pagg. XX-XXI.

mo» cui Guicciardini attribuiva un'importanza non minore<sup>63</sup>; con le sue istituzioni, e insieme con le relazioni private che ne connotano, anche in modo perverso, il tessuto politico. Anche per Guicciardini la città è la «patria» cui si commisurano il «vivere civile» e la «libertà», quando questa non sia un nome vano, «molte volte preso più presto per colore e per scusa da chi vuole occultare le sue cupidità e ambizione»<sup>64</sup>. E per altro verso è anche «el capo principale», dove più forti sono «la ignoranza, la timidità, e' parentadi, le amicizie, e' rispetti, e' presenti molte volte e le corruttele», e più difficile è perciò la giustizia<sup>65</sup>.

Della città, tuttavia, il dominio è ai suoi occhi la proiezione esterna vitale e indispensabile, il baluardo naturale. «Se voi perdessi el dominio vostro — fa dire a Bernardo del Nero — perderesti ancora la libertà e la città propria, la quale sarebbe assaltata e non aresti forze da difenderla; [...] perduto el dominio, e la città ne rimane soggiogata e usurpata, senza speranza alcuna di potere mai risurgere»<sup>66</sup>. Perciò nel 1494 (data immaginaria dello svolgimento del *Dialogo*) urgeva la riconquista di Pisa; e, pur iniquo, lo Stato mediceo appena caduto poteva apparire preferibile al «governo di una moltitudine», in quanto «più atto a conservare e accrescere el dominio», più capace di contrastare mosse espansive e macchinazioni degli altri potentati<sup>67</sup>. Insieme all'equa amministrazione della giustizia e alla conveniente distribuzione degli «onori et utili pubblici», la capacità di governare «le cose di fuori, cioè quelle che appartengono alla conservazione e augumento del dominio» è in effetti una delle tre funzioni richieste ai governi della città, uno dei tre terreni su cui questi devono essere giudicati<sup>68</sup>.

Tanto stretta pare a Guicciardini la connessione tra il dominio e la città, che egli non solo ricorda come Firenze debba amministrarvi la giustizia, ma si dilunga sull'opportunità di creare una magistratura apposita, destinata, come erano stati gli Otto di Prati-

<sup>63</sup> *Dialogo del Reggimento di Firenze cit.*, pag. 22.

<sup>64</sup> *Ibidem*, pag. 65.

<sup>65</sup> *Ibidem*, pagg. 92-93.

<sup>66</sup> *Ibidem*, pag. 111.

<sup>67</sup> *Ibidem*, pag. 95.

<sup>68</sup> *Ibidem*, pag. 93.

ca, a dipanare e risolvere le questioni che vi nascono, ma «hanno necessario essere ventilate a Firenze [...], discordie civili o altri dispareri in qualcuna delle terre vostre; differenze di confini e iurisdizione tra comunità e comunità; dimande de' sudditi ed espedizione de' loro imbasciatori»<sup>69</sup>. Con la concretezza che lo contraddistingue, Guicciardini si sofferma assai più di Machiavelli sull'amministrazione ordinaria, sugli aspetti normali, per così dire quotidiani, del governo del territorio. Ma, dopo essersi vigorosamente pronunciato contro la possibilità di elevare Roma ad esempio generale — uno dei punti, questo, sui quali fu più forte, come è noto, la sua polemica contro Machiavelli — non esita a dare per bocca di del Nero una risposta significativamente riduttiva al quesito se sia bene, «in questi travagli d'Italia che si apparecchiavano», cogliere eventuali occasioni «di ampliare il dominio» con l'aiuto eventuale dei francesi.

Anche in questo caso prevale l'*animus* concreto dell'autore, la sua attenzione alla particolarità delle condizioni storiche e politiche. Non si tratta infatti, secondo il del Nero, di decidere in astratto se una città faccia meglio a «vivere contenta della libertà sua quando potessi averla sicura senza volere dominio, come sono oggi di molte terre nella Magna, o voltare l'animo a fare imperio»; ma di chiedersi quale debba essere la scelta di una città come Firenze, già dotata di un dominio, e «vivuta sempre in su questa via». E la risposta non può essere di carattere generale: deve fondarsi su un'accurata valutazione delle prospettive possibili e delle forze in campo. Potrebbe essere bene occupare Lucca o Siena, come a suo tempo si erano occupate Pisa e Arezzo, se si fosse certi che «Italia avesse a restare presto in mano degli Italiani»: sarebbe facile, in questo caso, conservare le conquiste effettuate, che gli altri potentati non riuscirebbero a insidiare. Ma «se questi oltramontani grandi domineranno l'Italia» (e il del Nero prevede che ciò accadrà) meglio sarà astenersi dagli «augumenti». Più facilmente, infatti, «si conserverà una grandezza simile alla vostra che una maggiore, perché non essendo voi sì grandi che abbino da temervi, vi coprirete meglio che se fussi maggiori, e potrà bastare

<sup>69</sup> *Ibidem*, pag. 180.

loro valersi di voi col cavare danari»<sup>70</sup>. Dal grande confronto machiavelliano tra modelli statali europei, il problema dell' «ampliare» viene così ricondotto ai suoi termini specificamente italiani: diventa semplicemente il problema di occupare o meno alcune città. Al senso dirompente di una crisi che investe i sistemi cittadini di potere subentra la considerazione realistica e disincantata delle condizioni politiche della penisola e degli spazi che queste possono ancora consentire ai piccoli Stati; al mito machiavelliano dell'accrescimento, l'idea (in qualche misura anticipatrice di Botero) che le dimensioni medie degli Stati regionali italiani siano in realtà le più adeguate al nuovo contesto, le meno esposte a rischi, le più accettabili da parte delle potenze che conducono il gioco.

Sulla questione degli «acquisti» e, insieme, su quella delle «armi proprie» Guicciardini torna anche nelle *Considerazioni sui Discorsi*, in un tono volutamente antiretorico e non privo di ironia. «Chi dubita — scrive a proposito del capitolo 19 del libro II — che la città di Firenze, che la repubblica di Vinegia sarebbero più deboli e di minore potenza se avessino rinchiuso el territorio loro tra piccoli confini che non sono? Avendo domato le città vicine, ed allargato la loro iurisdizione non è facile a ogni vicino assaltarle; non per ogni debole accidente si travagliano; tengono, se non viene moto grande, lo inimico fuora del tuorlo del suo stato; non si accosta facilmente la guerra alle loro mura; lo avere molti sudditi fa in molti modi le entrate pubbliche maggiore, fa la città dominante più ricca.» Questa ricchezza, quando esse non siano «armate di soldati propri», consente loro di assoldare dei soldati forestieri «da' quali essere difeso è meglio che non essere difeso da alcuno». Né ha senso dire che «una repubblica disarmata diventi più debole quanto più acquista, né che Vinegia, che ora non teme de' re né degli imperadori, se fussi senza dominio in terra ed in mare fussi più sicura che non è di presente». Se ciò fosse vero, dovrebbe peraltro esserlo non

<sup>70</sup> *Ibidem*, pagg. 226-27. Segue (pagg. 227-28) una sorta di *excursus* storico sul processo di formazione dello Stato fiorentino — arduo perché avvenuto mediante l'assoggettamento di libere città, e contenuto dalla vicinanza dello Stato della Chiesa — e dello Stato veneto nella Terraferma signorile, dove i veneziani «non ebbero mai a sbarbare libertà, ne hanno avuto la Chiesa per vicina.» Sul tema si veda anche *Ricordi*, a cura di E. Scarano, Torino, 1970, pag. 29.



solo per le repubbliche, ma anche per i principati, che, ove fossero privi di armi proprie, «caverebbe(ro) degli acquisti e dell'ampliamento del dominio debolezza e non potenza». Logiche comuni presiedono infatti ai destini delle une e degli altri: e non ha senso porre alle prime obiettivi di trasformazione, dei quali la storia dei secondi dimostra l'inutilità e l'astrattezza<sup>71</sup>. La lucida accettazione dell'esistente allontana le esigenze di riforma politica cui il Machiavelli aveva dato voce.

Accettazione e giustificazione, oltre che disincanto, vi è anche nell'idea, apparentemente estrema, che il potere, quale che sia la forma dello Stato, abbia un fondamento inevitabilmente violento. «Non è altro lo stato e lo imperio che una violenza sopra e' sudditi, palliata in alcuni casi con qualche titolo di onestà», aveva già scritto Guicciardini nel *Discorso di Logrognò*<sup>72</sup>. L'affermazione viene sviluppata nel *Dialogo*. «Tutti gli stati, chi bene considera la loro origine — dichiara il del Nero — sono violenti, e dalle repubbliche in fuori, nella loro patria e non più oltre, non ci è potestà alcuna che sia legittima». Questa violenza intrinseca e inevitabile si manifesta nella concretezza delle vicende storiche: nelle guerre, intraprese «per cupidità di ampliare il dominio [...] nella quale si commette tante occisioni, tanti sacchi, tante violazione di donne, tanti incendi di case e di chiese e infiniti altri mali»; nei mezzi spietati, mal accettabili dalla «strettezza della coscienza» richiesti per recuperare i luoghi ribelli. Avvio alla teorizzazione della «ragion di Stato», qualcuno ha osservato proprio a proposito dei passi qui richiamati<sup>73</sup>. Ma l'eccezione che Guicciardini fa a proposito delle repubbliche, unica «potestà» legittima — «nella patria loro e non più oltre», si badi — lascia scorgere anche dietro il suo realismo l'eredità di una cultura tenacemente cittadina. E, nella sua radicalità apparente, la tesi dell'origine

<sup>71</sup> F. Guicciardini *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli*, a cura di E. Scarnano, II, 19 (*Che gli acquisti nelle repubbliche non bene ordinate e che secondo la romana virtù non procedono, sono a ruina, non ad esaltazione di esse*), edite in appendice a N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di C. Vivanti, Torino, 1983, pagg. 575-76.

<sup>72</sup> F. Guicciardini, *Discorso di Logrognò*, in Id., *Opere inedite*, a cura di G. Canestrini, II, 1858, pagg. 267-68.

<sup>73</sup> Su Guicciardini teorico della «ragion di Stato», si veda M. Viroli, *Dalla politica alla ragion di stato* cit., pagg. 108-28.

violenta di tutti i domini preclude in realtà i dubbi e gli spunti critici che il Machiavelli aveva invece maturato distinguendo i modi di governare il territorio propri dei principi e delle città; legittima il sistema politico fiorentino, polarizzato sulla città<sup>74</sup>.

Questa polarizzazione è nelle coscienze e nelle pratiche politiche, prima ancora che nelle formulazioni teoriche. Tutta la discussione che si svolse a Firenze, nella transizione dalla repubblica al principato, intorno alle opzioni che allora si aprivano ai Medici e alla classe di governo, fu, in effetti, di ambito cittadino. I contributi, numerosi e appassionati, che la alimentarono (già analizzati da Rudolf von Albertini) testimoniano largamente la tensione esistente tra chi ancora esaltava i valori del «vivere civile» e chi, come il filo-mediceo Lodovico Alamanni, li riduceva a pura forma, considerandoli espressioni di «una certa loro asineria più presto che libertà», e ne auspicava e prevedeva la rapida sostituzione con «costumi cortesani»<sup>75</sup>; e tra chi propendeva per soluzioni di tipo «popolare» e chi invece formulava disegni di ispirazione aristocratica o oligarchica. Quei contributi sono ricchi di spunti su un tema che meriterebbe di essere sviluppato anche in relazione al «declino» delle idee e dell'etica repubblicana, ma che non è — a mio modo di vedere — specificamente cinquecentesco, e anzi si intreccia con l'affermarsi stesso di quell'etica e ne costituisce l'aggancio reale con la storia degli Stati cittadini: quello dei rapporti tra «pubblico» e «privato»; tra ordini «cittadini» e reti di «amici»; o, come scriveva Machiavelli, tra «luoghi trasversali» e «maestà dello stato»<sup>76</sup>. Mancano invece i problemi posti dalla dimensione territoriale, cari a Machiavelli e presenti a Guicciardini; e nei rari casi in cui affiorano costituiscono la frontiera oscura, mal nota e mal dominata, del pensiero repubblicano cittadino.

Donato Giannotti fu uno dei pochi a guardare ancora al di là delle mura della città; ma neppure nel suo caso il rapporto tra Dominante e dominio fu materia di una riflessione approfondita. Nel

<sup>74</sup> *Dialogo* cit., pagg. 230-31. Si veda anche *Ricordi* cit., pagg. 20 e 99.

<sup>75</sup> R.von Albertini, *Firenze dalla repubblica al principato* cit., pagg. 376-84.

<sup>76</sup> N. Machiavelli, *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices* in Id., *Arte della guerra* cit., pagg. 261-77. Per una discussione generale sul tema storiografico si veda oggi G. Chittolini, *Il «privato», il «pubblico», lo Stato in Origini dello Stato* cit., pagg. 553-91.

1527-28, caduti i Medici e restaurata la Repubblica, in qualità di segretario dei Dieci — carica già coperta da Machiavelli — egli si occupò, come aveva già fatto Machiavelli, della istituzione di una milizia «propria». La questione, non di poco conto, che sottoponeva alla Signoria introducendo il suo progetto, era di sapere a chi dare le armi nella città: se ai soli cittadini «beneficiati» o anche alla fascia più numerosa di coloro che, pur pagando le «gravezze» a Firenze ed essendo a tal titolo considerati «cittadini», non erano ammessi al pieno esercizio dei diritti politici. Giannotti era per la seconda soluzione: se a questi ultimi — diceva — «si togliesse anche il potere difendere le cose sue con la persona propria, sarebbero peggio che stiaivi; di modo che la città sarebbe uno agregato di padroni e servi; e sarebbero in peggiore grado che i sudditi e i contadini». Essi «arebbono giusta cagione di tumultuare, vedendosi sopportare li carichi della città col pagare le gravezze e privati di tutti li onori»<sup>77</sup>. Emergeva così quella percezione della artificiosa restrizione del ceto dei «cittadini», che costituì una nota dominante dei suoi scritti, e che, pur nella moderatezza delle soluzioni proposte, possiamo sentire oggi come una lucida critica dei limiti del «vivere civile»<sup>78</sup>. Ma quanto al dominio (nel quale, è vero, le forme del reclutamento machiavelliano erano state rinnovate già nel 1514 e non richiedevano modifiche particolari), Giannotti si limitava a prevedere nel 1527-28, come fosse cosa pacifica, che le milizie «di fuori» marciassero

<sup>77</sup> D. Giannotti, *Discorso di armare la città di Firenze fatto dinanzi alli Magnifici Signori e Gonfaloniere di giustizia l'anno 1529*, in Id., *Opere*, a cura di F. Diaz, Milano, 1974, I, pagg. 167-80. Sul Giannotti, oltre a J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano* cit., I, pagg. 491-564, si veda R. Starn, *Donato Giannotti and his Epistolae*, Genève, 1968, con profilo biografico accurato a pagg. 11-56; G. Bisaccia, *La «Repubblica fiorentina» di Donato Giannotti*, Firenze, 1978; G. Cadoni, *L'utopia repubblicana di Donato Giannotti*, Milano, 1978; A. Riklin, «Donato Giannotti — ein verkannter Vordenker der Gewaltenteilung aus der Zeit der Florentiner Renaissance», in *Zeitschrift für Neuere Rechtsgeschichte*, XIV, 1992, pag. 129.

<sup>78</sup> Si veda anche il *Discorso del fermare il governo di Firenze*, in *Opere* cit., pag. 181 e segg., dove la proposta di allargare il Consiglio generale avrebbe bilanciato la tendenza a riservare le leve reali del potere in materia di politica estera, finanziaria, fiscale a una aristocrazia forte e ristretta, fondata sul carattere elettivo delle cariche e sulla loro durata vitalizia. Si veda in proposito l'analisi di G. Cadoni, *L'utopia repubblicana* cit., pagg. 64-77.

ordinatamente al fianco di quelle di «dentro», le une e le altre agli ordini di ufficiali fiorentini; e si dilungava semmai sui modi tecnici di reclutamento e di inquadramento.

Su questi temi Giannotti tornò dopo la caduta della repubblica. Nella *Repubblica fiorentina* — scritto rivisto e limato dall'autore nel corso degli anni<sup>79</sup>, nel quale l'amara riflessione sul fallimento delle esperienze repubblicane si mescola dapprima alle speranze ancora vive di battaglia, ma finisce poi per assumere il carattere astratto dell'utopia — l'autore si soffermava ancora diffusamente sui meccanismi del governo cittadino. Si proponeva allora sia di indicare le ragioni per cui «ne' due governi passati non era né libertà né onore né grandezza, non erano vivere civile ma tirannia», sia di trovare rimedi atti a restaurare e insieme «riordinare» la repubblica. Preso atto delle divisioni profonde che avevano minato la città, egli elaborava una sorta di complessa ingegneria istituzionale per dare spazio ai diversi «appetiti» cittadini ed equilibrare felicemente le esigenze di «grandi», «poveri» e «mediocri», cioè di tutte le fasce sociali presenti a Firenze. Cercava così una forma di governo capace di raccogliere il consenso generale, denunciando al tempo stesso la sete di potere dei «grandi», che tendevano a distruggere la «città, congregazione d'huomini liberi ordinata al bene vivere comune degli abitanti», e a trasformarla «in una compagnia di padroni e di schiavi»; e si pronunciava per un governo che «inclinasse nel popolo». Tornava pure sull'organizzazione militare. Facendo anche il nome del Machiavelli, confermava il suo favore per le «armi proprie», e ribadiva la necessità di armare tutti i «cittadini». Ma, quanto al resto dello Stato, da un lato si limitava a ribadire le linee e le norme già previste nel 1527-28; dall'altro traeva dall'esperienza della grande ribellione di Arezzo che aveva accompagnato l'assedio di Firenze conseguenze ancora più drastiche di quelle che il Machiavelli aveva tratto dalla ribellione della Valdichiana. Certo, scriveva Giannotti, si dovevano armare «etiamdio il contado et dominio»; ma le armi, nel

<sup>79</sup> *Repubblica fiorentina*, ed. critica con introduzione a cura di G. Silvano, Genève, 1990. Sulla interessante storia dei manoscritti dell'opera si veda G. Bisaccia, «L'autografo della Repubblica fiorentina di Donato Giannotti», in *La Bibliofilia*, LXXXVIII, 1976, disp. 2-3; G. Cadoni, *L'Utopia repubblicana*, appendice e *passim*.

territorio, non potevano essere distribuite indiscriminatamente. Bisognava «assicurarsi» dei luoghi infedeli alla città, vuotandoli «di quelli che non sono confidenti» e riempiendoli «di chi altri si possa fidare»: metodo più sicuro dell'erigere fortezze e distruggere le mura e solo apparentemente crudele, perché «non è da reputar crudele cosa alcuna che per la quiete et tranquillità universale si faccia»<sup>80</sup>. Permaneva, oltre la caduta della repubblica, l'idea di un crudo dualismo tra la città e il dominio: dura impasse politica che non sembrava superabile se non con l'impiego di mezzi radicali.

Con l'istituzione del principato si chiudeva, a Firenze, il tempo dei confronti immediati e delle scelte. Ma sappiamo bene che il repubblicanesimo fiorentino non si esaurì rapidamente. Vi fu un lungo seguito di battaglie politiche e militari, e poi di resistenze e di congiure. Quanta e quale vita abbiano avuto codici, immagini, simboli repubblicani nella marginalità cui furono costretti potrebbe chiarire la ricostruzione, fino ad ora solo episodica, del mondo sfuggente dei fuoriusciti fiorentini. Certo la retorica dell'umanesimo civile trovò alcune delle sue manifestazioni più piene e più coerenti proprio dopo l'instaurazione del principato, per bocca dei primi fuoriusciti. La rivendicazione della «libertà della patria nostra», della possibilità di «vivere sicuramente e quietamente godere le cose sue [...] civilmente e secondo le leggi», la denuncia, tutt'altro che immotivata, dell'«arbitrio del tiranno», il richiamo dell'obbligo dell'imperatore di rispettare le capitolazioni pattuite nel 1530 con la repubblica e di «ordinare a Firenze un modo di vivere libero e legittimo e non violento» risuonano nei memoriali stesi dai fuoriusciti cittadini nel 1534 in funzione del proprio rientro e poi nell'orazione pronunciata da Jacopo Nardi, loro procuratore, davanti a Carlo V, in occasione della causa promossa contro Alessandro, così come ce li ha trasmessi Benedetto Varchi<sup>81</sup>. È interessante confrontare i codici linguistici degli esuli e quelli del loro alto interlocutore: l'imperatore rispose

<sup>80</sup> D. Giannotti, *Repubblica fiorentina*, 1, V cap.3 (ed. cit. pagg. 221-22). Si vedano in proposito le osservazioni di G. Cadoni, *L'Utopia repubblicana cit.*, pag. 137.

<sup>81</sup> B. Varchi, *Storia fiorentina*, Colonia, 1721, pagg. 488-577. Si veda anche M. Rastrelli, *Storia di Alessandro de' Medici, primo duca di Firenze*, 2 voll., Firenze, 1781.

semplicemente che egli intendeva «ridurre la repubblica fiorentina in buona unione, e che fusse retta con buon governo e giustizia, a riposo e beneficio comune, e convenevole sicurtà e contento de i nobili di detta città, così interni come fuoriusciti».

Con accenti non profondamente dissimili da quelli dei fuoriusciti della prima ora, ma più radicali e fortemente impregnati di reminiscenze classiche, si sarebbe espresso alcuni anni più tardi il «tirannicida» Lorenzino de' Medici, «novello Bruto» toscano. Ambiguo nei fatti, Lorenzino fu netto nell'opporre «libertà» a «tirannide», «tirannide» a «vivere politico» in quella breve *Apologia* che, pur manoscritta, ebbe poi larga circolazione e favorevole accoglienza negli ambienti del dissenso e del fuoriuscittismo politico, che fin dall'inizio avevano costituito intorno a lui una rete di protezione e di sostegno<sup>82</sup>. Le certezze, tuttavia, non furono in tutti così incrollabili. Non è impossibile trovare, anche negli scritti dei repubblicani più fedeli alle proprie idee, le spie di un distacco critico che, in nome di una valutazione più realistica delle forze in gioco, chiamava in causa quella stessa retorica repubblicana. In una delle copie della sua tormentata *Repubblica di Firenze*, Donato Giannotti apponeva una nota tardiva — forse successiva al «tirannicidio» di Alessandro e alla successione di Cosimo I — ad un passo in cui invitava «ciascuno, deposti gli odii particolari et unite le volontà», a restaurare, contro la «violenza di così estrema tyrannide [...] uno governo civile et universale». «Coglionazzo — scriveva — che io sono stato a credere et scrivere questa minchioneria, come se io non havessi conosciuto l'ambitione, la viltà, l'avaritia di quelli ribaldi che oggi sono capi di quella violenta tyrannide»<sup>83</sup>. Nel 1546, nei *Dialogi dei giorni che Dante consumò nel cercare l'Inferno e il Purgatorio*, apriva la discussione tra coloro che esaltavano il più celebre «tirannicidio» della storia, quello commesso da Bruto e da Cassio su Cesare e deprecavano la condanna dantesca, e coloro che invece lo consideravano atto avventato e

<sup>82</sup> Lorenzino de' Medici, *Apologia e Lettere*, a cura di F. Erspamer, Roma, 1991, pagg. 35-6. Sulla circolazione del manoscritto si veda l'introduzione di F. Erspamer, pag. 18, e P. Simoncelli, *La lingua di Adamo*, pag. 178.

<sup>83</sup> Riportata da G. Cadoni, *L'utopia repubblicana* cit., pag. 101. Si veda anche Id., *L'autocritica di Donato Giannotti* in Id., *Crisi della mediazione politica* cit., pagg. 237-60.

ingiusto, e ritenevano necessario valutare con più equilibrio il contrasto tra «libertà» e «tirannia». Ai primi l'autore prestava la propria voce; ma alle obiezioni di Michelangelo, non opponeva alcuna replica definitiva<sup>84</sup>. Giannotti restò esule e repubblicano fino alla fine dei suoi giorni. Ma numerosi furono, come è noto, i ritorni a Firenze, molte le dichiarazioni di obbedienza a Cosimo I, a partire da quelle degli intellettuali che, con Benedetto Varchi, Francesco Verino, Piero Vettori, ne accettarono la «normalizzazione» culturale<sup>85</sup>. Diversi anche i tentativi di conciliazione non riusciti: impetrò la grazia del duca Antonio Brucioli, trattò con lui Bartolomeo Cavalcanti, desideroso di quiete e di affetti familiari, trascinato poi alla inutile difesa di Siena, ultima repubblica a cadere, nel 1555.

Mondo assai variegato, quello degli esuli, che andrebbe studiato nelle sue articolazioni concrete. Mondo ormai estraneo all'unità profonda che aveva cementato e regolato il «contrary Commonwealth» comunale, il cui ultimo esempio fuori tempo è stato visto nella ostinata e strutturata resistenza della piccola Repubblica di Montalcino dopo la caduta di Siena<sup>86</sup>. Mondo disperso e spesso vagante, soggetto alle opposte tentazioni del ritorno e di una nuova integrazione nei paesi in cui trovava ospitalità. Esso ebbe il primo rifugio naturale nella libera città di Venezia, dove risiedettero stabilmente o temporaneamente Lorenzino, gli Strozzi, il Giannotti, il Varchi e Paolo del Rosso, e la stessa «nazione fiorentina» ebbe per qualche tempo un'impronta chiaramente antimedicca<sup>87</sup>. Qui Jacopo Nardi continuò a svolgere la sua attività politica

<sup>84</sup> *Dialogi dei giorni che Dante consumò nel cercare l'Inferno e il Purgatorio*, in *Dialogi di D. Giannotti*, a cura di D. Redig de Campos, Firenze, 1939. Si veda M. Viroli, *From politics to reason of state* cit., pagg. 230-31.

<sup>85</sup> M. Plaisance, *Une première affirmation de la politique culturelle de Côme Ier. La transformation de l'Académie des «Umidi» en Académie fiorentine (1540-42)*, in *Les Ecrivains et le pouvoir en Italie à l'époque de la Renaissance, études réunies par A. Rochon, 1ère série*, Paris, 1972, pagg. 361-438.

<sup>86</sup> R. Starn, *Contrary Commonwealth. The theme of the exile in medieval and Renaissance Italy*, Berkeley-Los Angeles-London, 1982, pagg. 148-53.

<sup>87</sup> Sugli esuli fiorentini a Venezia si veda P. Simoncelli, *Il cavaliere dimezzato. Paolo del Rosso «fiorentino e letterato»*, Milano, 1990; Id., «Su Jacopo Nardi e la 'Nazione fiorentina' di Venezia», E. Borgia, F. de Luca, P. Viti, R.M. Zaccaria (a cura di) in *Studi in onore di Arnaldo D'Addario*, Lecce, 1995, III, pagg. 937-50.

e poi storica. Qui Antonio Brucioli scrisse quei *Dialogi*, le cui tre edizioni, riviste e modificate (1526, 1537-38, 1544-45), scandirono il declino della repubblica e l'instaurazione del principato. Pur politicamente ambigui come fu il loro autore (impegnato anche sul piano del dissenso religioso, ma non alieno da oscuri rapporti politici con gli esponenti del principato), essi riproponevano per l'ultima volta un tema machiavelliano centrale — la necessità, per le repubbliche, di «ampliare» e di armarsi — ed esprimevano al tempo stesso, con un pessimismo ben più accentuato di quello di Machiavelli, la coscienza immediata della loro crisi; e anzi, ormai, del loro ineluttabile declino<sup>88</sup>.

Ma i fuoriusciti confluirono anche nelle corti d'Italia e d'Europa. A Ferrara fu Bartolomeo Cavalcanti, prima di passare al servizio di Paolo III e poi di Ottavio Farnese, e quindi prendere la strada pericolosa e frustrante di Siena, di nuovo al servizio di un Este, il cardinale Ippolito<sup>89</sup>. Roma fu il centro ambito da coloro che a lungo gravitarono intorno ai potenti *clans* dei Salviati e dei Ridolfi; o che si raccolsero intorno a quei pontefici che, come Paolo III, furono più ostili ai Medici che ai loro nemici<sup>90</sup>. Molti trovarono rifugio

<sup>88</sup> «Sempre è accaduto — afferma uno dei personaggi dei *Dialogi* — che le repubbliche, o per essere male di prima institute, o per essersi col tempo, per la malvagità de' loro cittadini, corrotte, sieno mancate d'essere republike o del tutto disfatte, avvegna che nessuna ne sia stata infimo a' nostri tempi, che in sé non abbia havuto qualche difetto, il quale crescendo in qualche tempo è stato causa della sua rovina...»: A. Brucioli, *Dialogi*, a cura di G. Landi, Napoli-Chicago, 1982, pag. 110. Il passo sull'«armare» è a pagg. 118-19. Su Brucioli e i suoi rapporti con Machiavelli si veda D. Cantimori «Rhetorics and Politics in Italian Humanism», in *Journal of the Warburg Institute*, 1937, pagg. 83-110 (riedito in appendice a Id., *Eretici italiani e altri scritti*, a cura di A. Prosperi, Torino, 1992, pagg. 485-511); C. Dionisotti, «La testimonianza del Brucioli», in *Machiavellerie* cit., pagg. 193-226, e soprattutto G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea*, Roma-Bari, 1995, pag. 43 e segg.

<sup>89</sup> Si veda B. Cavalcanti, *Lettere edite e inedite*, a cura di C. Roaf, Bologna, 1967; T. Piquet, *Bartolomeo Cavalcanti. Les Lettres de l'exil in L'Exil et l'exclusion dans la culture italienne*, Université de Provence, 1991, pagg. 77-87; C. Mutini, voce in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXII, pagg. 610-16; P. Simoncelli, «Repubblicani fiorentini in esilio. Nuove testimonianze (1538-1542)» in A. Morrough, E Superpi Gioffredi, E Morselli, E. Borsook (a cura di), *Renaissance Studies in Honor of Craig Hugh Smyth*, Firenze, 1995, I, pagg. 217-35.

<sup>90</sup> Si veda E. Hurtubise, *Une famille témoin. Les Salviati*, Città del Vaticano, 1985.



alla corte dei Valois, con l'appoggio della potente «nebulosa» fiorentina che aveva messo radice a Lione e a Parigi, per ragioni mercantili e finanziarie, prima e più che politiche<sup>91</sup>.

Spesso essi continuarono a rivendicare con tenacia un ruolo di governo per l'aristocrazia cittadina; a parlare il «linguaggio della libertà» e a nutrirsi di quel repubblicanesimo classico che funse, non solo per il tirannicida Lorenzino, da proiezione disincarnata dei microcosmi politici cittadini in declino (medaglie di Bruto venivano coniate a Roma ancora negli anni '70). Ma gli esuli costituirono anche, nell'ultima fase delle guerre d'Italia, un «grand parti international», come ha scritto Lucien Romier<sup>92</sup>, capace di influire sulle decisioni dei centri politici europei, impegnato in alleanze, sia esplicite che oscure; sorretto da legami e fedeltà famigliari e di clientela, incline anche su questa base a scegliere tra ribellione, complotto e conciliazione. E una storia di alleanze, clientele e fedeltà famigliari — oltre che di alta politica internazionale — quella che condusse i figli di Filippo Strozzi alla corte di Enrico II e della regina Caterina de' Medici, già profondamente legata agli Strozzi, dai quali era stata allevata e con i quali era strettamente imparentata, e mal disposta, invece, verso il ramo cadetto dei Medici, assunto al trono ducale a Firenze. È questa storia che fece di Piero un cortigiano e consigliere apprezzato e un maresciallo di Francia, prima e più che un partigiano delle antiche libertà cittadine<sup>93</sup>. Solidarietà più sfuggenti, ma analoghe condussero due generazioni di Pucci a complottare (se le accuse erano fondate) prima, nel 1559, contro Cosimo I, poi, nel 1575, contro il figlio Francesco, e sorressero la rete dei giovani Alamanni, Ridolfi, Capponi che ne condivisero iniziative, sconfitte, condanne e sanguinose persecuzioni da parte degli emissari granducali<sup>94</sup>.

<sup>91</sup> Si veda oggi J.F. Dubost, *La France italienne*, Paris, 1997, cui rinvio per altre indicazioni bibliografiche.

<sup>92</sup> L. Romier, *Les origines politiques des guerres de religion*, Paris, 1913, I, pag. 167.

<sup>93</sup> *Ibidem*, pagg. 132-69.

<sup>94</sup> Si veda J. Boutier, «Trois conjurations italiennes: Florence (1575), Parme (1611), Gênes (1628)» in *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, 108, 1996, pagg. 319-75 (in particolare pag. 337).

Quanto restasse di «repubblicano» e che cosa invece diventasse «cortigiano» in questo mondo solidale ma frammentato, costretto a confrontarsi con contesti profondamente diversi da quello originario, è difficile dire, e forse inutile chiedersi. I confini, in effetti, erano sfumati. Emblematica è la protezione accordata agli esuli da un «transfuga» fiorentino, vigorosamente ostile ai Medici ma a lungo buon servitore del sovrano pontefice, come monsignor Giovanni Della Casa, lui stesso memore delle lezioni imparate a Firenze e impegnato a tradurre la dottrina delle virtù civili nei termini di un comportamento quotidiano praticabile nell'ambiente di corti in cui si trovava a operare<sup>95</sup>. Significativi sono pure i modi in cui più tardi la cultura repubblicana fu trasmessa e utilizzata in ambiti non repubblicani, in funzione di altri discorsi politici. A ciò si dedicò Jacopo Corbinelli alla corte dei Valois, dove aveva trovato rifugio dopo essere stato indirettamente coinvolto nella prima congiura dei Pucci. Bibliofilo, filologo, erudito, studioso eternamente frustrato, il Corbinelli non mancò di mostrare nella sua corrispondenza privata disdegno e insofferenza per «questo mondo francese stercoreo e falso»<sup>96</sup>. Fu però anche uomo aperto, curioso, partecipe dell'ambiente in cui si trovava a vivere: di quella corte «grandissima — come gli scriveva

<sup>95</sup> Sul «vivere civile» nel Della Casa, si veda anche M. Hinz, *Rhetorische Strategien des Hofmannes. Studien zu den italienisch Hofmanns Traktaten des 16. und 17. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1994; N. Pirillo, «Ragion di stato e ragion civile. Studio su Giovanni Della Casa» in *Ragion di Stato e ragioni dello Stato (secoli XV-XVIII)*, a cura di P. Schiera, Napoli, 1996, pagg. 168-88. Sull'osmosi culturale tra repubbliche e corti si veda C. Dionisotti, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, 1971, pag. 43; H. G. Koenigsberger, «Republics and Courts in Italian and European Culture in the 16th and 17th Centuries» in *Politicians and Virtuosi* cit., pagg. 237-61.

<sup>96</sup> Citata da P. Simoncelli, *La lingua di Adamo* cit., pag. 125. In modo più letterario e secondo *topoi* diffusi, l'esule criticava i cortigiani dei suoi tempi, impegnati «in rapportar male, in seminar zizania, in dire cattività e tristitie» anche nel commento al *De vulgari eloquentia* di Dante, da lui pubblicato a Parigi nel 1578. Sul Corbinelli, oltre a P. Simoncelli, *La lingua d'Adamo* cit., pag. 116 e segg., e *Il cavaliere dimezzato* cit., pagg. 180-98 e *passim*, si veda R. Calderini de' Marchi, *Jacopo Corbinelli et les érudits français d'après la correspondance inédite Corbinelli-Pinelli (1566-1587)*, Milano, 1914; G. Benzoni, «Corbinelli Jacopo», in *Dizionario biografico degli Italiani*, XXVIII, pagg. 750-60; M. Plaisance, «Jacopo Corbinelli: de l'exclusion à l'exil. La rupture avec Florence» in *L'exil et l'exclusion dans la culture italienne. Actes du colloque franco-italien, Aix-en-Provence, 19-21 octobre 1989*, Aix-en-Provence, 1991, pagg. 67-76; G. Procacci, *Machiavelli* cit., pagg. 455-64.

il Giannotti, in risposta a una sua lettera, rallegrandosi con lui per la fortuna che gli era capitata — et molto piena di novità, et non solamente d'huomini, ma anchora di pensieri<sup>97</sup>. Qui l'esule fiorentino — cortigiano colto e misurato — diventò precettore dei figli di Caterina de' Medici, e poi «lettore» ufficiale di Enrico III; ed ebbe occasione di osservare in modo attento e non neutrale le vicende politiche e religiose di cui fu testimone. Buon conoscitore di Machiavelli, annotò via via su una copia dei *Discorsi*, ora conservata a Parigi, sottolineature, richiami, pensieri. Alla lettura di Machiavelli — che, da quelle note e sottolineature, egli sembra aver fatto non, come è stato scritto, in tono distaccato, ma in chiave sempre più «francese» — introdusse anche il suo sovrano, che cercò di indurre, insieme ad altri più autorevoli consiglieri, a prendere distanza dai *liqueurs*<sup>98</sup>. Nel 1576 — allorchè «la fiera egritudine di tempi et ferità di discordie civili» sembrò lasciar spazio a «li spiragli di una tranquilla pace» — pubblicò una prima raccolta di avvertimenti guicciardiniani: edizione scorretta, ridotta e verosimilmente sottoposta a un'autocensura preventiva, ma, come appare anche dalla dedica a Caterina de' Medici e dalla presentazione a Pomponne de Bellièvre, tutt'altro che priva di valenze politiche<sup>99</sup>. Alla pubblicazione degli insegnamenti «reconditi»

<sup>97</sup> «Il che non era al tempo del re Arrigo — continua Giannotti — perché allora si poteva dire ch'ella fosse *unum ovile et unus pastor*»: lettera a Jacopo Corbinelli, Padova, 24 febbraio 1566, in D. Giannotti, *Lettere italiane* (1526-1571), a cura di F. Diaz, Milano, 1974, pag. 174.

<sup>98</sup> Sugli incontri quotidiani di Enrico III con Baccio del Bene e Jacopo Corbinelli «per indirizzare più regolarmente il filo del suo disegno aggiungendo la teorica alla pratica» e sulle letture di Polibio, Cornelio Tacito e del *Principe* e dei *Discorsi* del Machiavelli compiute dal re sotto la loro guida, si veda H.C. Davila, *Historia delle guerre civili in Francia, nelle quali si contengono le operazioni di quattro re — Francesco II, Carlo IX, Enrico III, Enrico IV cognominato il Grande*, in Venetia 1634, (I ed. 1630) pag. 350. Sulle annotazioni in margine ai *Discorsi* del Machiavelli si veda G. Procacci, *Machiavelli* cit., pagg. 459-64.

<sup>99</sup> *Più consigli e avvertimenti di M. Fr. Guicciardini gentilhuomo fior. in materia di repubblica et di privato*, Paris 1576, sulla quale V. Luciani, *Francesco Guicciardini e la fortuna dell'opera sua*, Firenze, 1949, pagg. 311 e 468-69. Le parole citate sono nella dedica «a la regina madre del Re». Nella nota di presentazione a «Monsignor Pomponio de Bellièvre consigliere del Re nel suo privato Consiglio» (pag. 67) il Corbinelli, dopo essersi dilungato sulla forma dell'aforisma e sui suoi significati reconditi, rende grazie per il suo soggiorno in Francia, nel quale «ho potuto mediante la conoscenza di molti grandi et la emergenza delle cose grandissime et ve-

che gli aforismi di Guicciardini in materia statale potevano fornire a chi doveva reggere lo Stato in tempi così duri, il fuoriuscito fiorentino aggiungeva nel 1578 la riedizione del *De principatu* del romano Mario Salamonio, trattato di impostazione contrattualistica, il cui «scopus et finis» era di illustrare — sullo sfondo della Roma di Leone X e del declino della «vita civile» in Italia sotto l'incalzare dei barbari — il primato della legge e il fondamento dell'«imperium» nella «republicam» e nell'«universum populum», contro ogni possibile tentazione assolutistica. Dedicava quella «lectio veri Principatus ac libertatis» ancora una volta al Bellièvre, esaltandone il contributo dato «iussu Regis et summa etiam voluntate in illas pacificationes»<sup>100</sup>. Dieci anni dopo, l'assiduo lettore di Machiavelli affidava ad alcune chiose ai *Discorsi* l'espressione della sua delusione profonda per la giornata delle barricate erette da Enrico di Guisa a Parigi, per il riavvicinamento di Enrico III ai *ligueurs* e per l'improvvida accettazione della Santa Unione di Parigi.

È questa, dunque, una parte della storia del repubblicanesimo italiano cinquecentesco che andrebbe ulteriormente indagata, per rintracciare dialoghi e commistioni di lingue, oltre e più che conflitti, e disegni sfumati più che nette contrapposizioni di fronti. Ma non si può ridurre una storia articolata e complessa a una vicenda di esuli sconfitti. Né basterebbe affiancare alla ricostruzione delle reti dell'esilio quella del dissenso cauto e silenzioso, che serpeggiò anche a Firenze, fin dentro un organo ufficiale del principato, come fu l'Accademia fiorentina: dissenso religioso non meno che politico, memore ancora di Savonarola, ma aperto all'evangelismo; incline, su entrambi i piani, a pratiche nicodemite, indotto a manifestarsi in forme indirette - intorno, ad esempio, alla questione della lingua -

dere et appaare assai di quelle cose che altrove non harei fatto». Ricorda anche, più esplicitamente che nella dedica a Caterina, «i domestici mali [...] i consigli così infelici, il molto sangue perso» dalla Francia negli anni precedenti.

<sup>100</sup> J. Corbinelli, *Marii Salamonii Patritii Romani de Principatu libri VI ad Pomponium Bellevrium Regis in Sacro Consilio Consiliarium, Presidemque Supremae Curiae Parisiensis, Parisiis 1578*. La prima edizione, praticamente irripetibile, dello scritto, risalente agli anni di Leone X, ebbe luogo a Roma nel 1544. Si veda M. D'Addio, *L'idea del contratto sociale dai sofisti alla riforma e il De Principatu di Mario Salamonio*, Milano, 1954; Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno* cit., pagg. 259-64.

più che immediatamente politiche, e perciò difficile da individuare; anch'esso, comunque, disposto alla convivenza e sottoposto alle sue leggi<sup>101</sup>. Certo in nessun'altra città, come ha già osservato Jacob Burchkardt, il dibattito costituzionale fu così esplicito e fervido come a Firenze<sup>102</sup>. Ma bisogna guardare anche alle repubbliche più «silenziose» che sopravvissero più a lungo, alle rappresentazioni che diedero di sé, ai modi in cui ne fu recepita l'immagine, al linguaggio repubblicano che così si sviluppò e alle sue consonanze e dissonanze con quello fiorentino.

Lucca, tesa a trovare nella concordia interna uno strumento di difesa della propria indipendenza non meno necessario dei potenti baluardi cittadini, professò un «silenzio politico» quasi assoluto e non esitò a isolare tra i suoi cittadini chi, come Francesco Burlamacchi, fece del repubblicanesimo — un repubblicanesimo rivestito di colori plutarchiani — una bandiera contro il principe vicino<sup>103</sup>. Un linguaggio non lontano da quello della tradizione repubblicana fiorentina, benché privo, in questo caso, di raffinatezza letteraria, echeggiò invece, nel corso del Cinquecento, nella pubblicistica genovese, pure indirizzata alla critica dell'esistente. Nel libello già ricordato del 1559, scritto (non senza serie conseguenze personali) dal genovese Oberto Foglietta in un clima di non sopiti contrasti cittadini, l'immagine della Genova del primo periodo comunale — fino al 1270 città «felice», nella quale «le menti de' Cittadini erano tutte intente al ben pubblico», immune da «discordia alcuna che variassi o turbasse quel buon stato o alterasse quel politico vivere» — era posta a contrasto con quella della città fazionaria, dominata dalle ambi-

<sup>101</sup> Si veda P. Simoncelli, *Evangelismo italiano del '500*, Roma, 1979; Id., *La lingua d'Adamo* cit.; Id., «Pontormo e la cultura fiorentina» in *Archivio storico italiano*, CLIII, 1995, pagg. 487-527; L. Polizzotto, *The elect Nation. The Savonarolian Movement in Florence, 1494-1545*, Oxford, 1994; M. Firpo, *Gli affreschi del Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Torino, 1997. Sulle vicende dell'Accademia fiorentina, si veda M. Plaisance, «Lasca et les Humidi aux prises avec l'Académie fiorentine» in *Les écrivains et le pouvoir en Italie à l'époque de la Renaissance*, études réunies par A. Rochon, 2e série, Paris, 1974, pagg. 149-243; Id., *Une première affirmation* cit.

<sup>102</sup> J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Firenze, 1968, pag. 61.

<sup>103</sup> M. Berengo, *Nobili e mercanti* cit., pagg. 11-19 e 191-203.

zioni di alcuni «grandi», interessati a «mantenere le immoderate ricchezze con modi forse poco lodevoli in gran parte acquistate», pronti a sottoporre «alle private cupidità il rispetto della Patria». In ciò il Foglietta cercava la chiave di lettura della tormentata storia cittadina, fino alla «unione» e «riforma» che nel 1528 era effimera-mente parsa ricondurla «a migliore stato»; e quindi al rapido rie-mergere di conflitti forieri di rovina<sup>104</sup>. Ma gli scritti genovesi ebbero risonanza assai scarsa. Genova, città arcaica e rissosa, «non fu mai mito e modello per nessuno, e nemmeno elaborò un'immagine forte della sua esperienza»<sup>105</sup>. Rappresentò piuttosto — si pensi a Jean Bodin — l'esempio rovesciato di una repubblica instabile perché divisa, soggetta sempre a trasformarsi in «democrazia sanguinaria» o in «tirannia».

«Mito», «modello», oggetto di riflessione politica diventò invece Venezia. E l'ascesa del «mito» coincise con quei mutamenti del quadro politico italiano ed europeo e dei linguaggi politici cui si è già fatta allusione. Alla corrispondenza con le tendenze in atto do-vette il suo successo.

L'immagine della repubblica concorde, bene ordinata e stabile non fu, beninteso, un prodotto del secolo XVI. Ebbe origini lontane, e si diffuse nel corso del Quattrocento. Allora andò precisandosi, da parte di alcuni, la sua identificazione, peraltro contestata da altri, con lo schema classico dello Stato misto sul piano dottrinario. È noto che proprio a Firenze questa immagine esercitò una suggestione particolare, in un primo tempo soprattutto tra gli aristocratici e i partigiani dei Medici, che nel sistema veneziano videro un possibile punto di riferimento per una riforma costituzionale della loro città, capace di dare più solide basi al loro potere e più adeguato ricono-

<sup>104</sup> O. Foglietta, *Della Repubblica di Genova* cit. Sulla pubblicistica politica genovese e sulle vicende del Foglietta, dopo la pubblicazione dell'operetta colpito da bando, si veda R. Savelli, «La pubblicistica politica genovese durante le guerre civili del 1575» in *Atti della Società ligure di storia patria*, n.s., XX, 1980, pagg. 82-105; Id., *La repubblica oligarchica. Legislazione istituzioni e ceti a Genova nel Cinquecento*, Milano, 1981, pagg. 185-7; A. Pacini, *I presupposti politici* cit., pagg. 194-99.

<sup>105</sup> C. Bitossi, *Il governo dei Magnifici. Patriziato e politica a Genova fra Cinque e Seicento*, Genova, 1990, pag. 26.

scimento al loro ruolo; in un secondo momento anche nel Savonarola, che dal modello veneziano trasse invece l'idea del Consiglio Maggiore e della elettività delle cariche, al servizio di un disegno democratico<sup>106</sup>. La forza e la diffusione del «mito» spiega anche l'insistenza con cui il Machiavelli lo contestò, contrapponendo Roma a Venezia.

Ma gli inizi del Cinquecento non furono meno traumatici per la città di San Marco che per quella di San Giovanni, e segnarono una cesura rilevante anche nella sua storia. La «crisi», pur senza suscitare a Venezia un dibattito simile a quello fiorentino, lasciò anche qui un segno profondo nelle coscienze, evidente, ad esempio, nella diaristica contemporanea. Con profondo sbigottimento il Priuli, dopo la sconfitta di Agnadello, di fronte all'invasione della terraferma da parte degli eserciti stranieri — un'invasione che aveva trovato largo consenso nelle città soggette, se non nelle campagne — si chiedeva come e perché Venezia avesse potuto perdere «in pochi giorni uno tanto stado [...] senza botta di spada [...] et senza morte di persona». Uomo di religiosità profonda e tradizionale, egli vedeva in

<sup>106</sup> Sul «mito di Venezia» F. Gilbert, «The Venetian constitution in Florentine political thought» in N. Rubinsteinin (a cura di) *Florentine Studies*, London, 1968, e ora in Id., *History. Choice and Commitment*, Harvard (Mass.), 1977, pagg. 463-500; W.J. Bowmsma, *Venice and the Defense of Republican Liberty. Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation*, 1968 (trad.it. *Venezia e la difesa della libertà repubblicana. I valori del Rinascimento nell'età della Controriforma*, Bologna, 1977); M. E Gilmore, «Myth and Reality in Venetian Political Theory», in J.R. Hale (a cura di) *Renaissance Venice*, London, 1973; F. Gaeta, «Alcune considerazioni sul mito di Venezia» in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXIII, 1961, pagg. 58-75; Id., «Storiografia, coscienza nazionale e politica culturale nella Venezia del Rinascimento» in *Storia della cultura veneta*, Venezia, 1981, III/1, pagg. 1-91; Id., «L'idea di Venezia», *ibidem*, III/3, pagg. 565-641; «Venezia da 'Stato misto ad aristocrazia esemplare'» *ibidem*, IV/2, pagg. 437-73. Si vedano anche le recenti osservazioni di A. Fontana-J.L. Fournel, «Le 'meilleur gouvernement': de la constitution d'un mythe à la 'terreur de l'avenir'» in A. Fontana e G. Saro (a cura di) *Venise 1297-1797; La République des Castors*, Paris, 1997, pagg. 13-35. Al quadro storiografico di R. Pecchioli, *Dal mito di Venezia all'«ideologia americana». Itinerari e modelli della storiografia sul repubblicanesimo dell'età moderna*, Venezia, 1983, si può oggi aggiungere G. Silvano *La «Repubblica de' Viniziani». Ricerche sul repubblicanesimo veneziano in età moderna*, Firenze, 1993, pagg. 9-37.

quegli inesplicabili eventi la punizione divina contro i «peccati» del patriziato veneziano. Ma i «peccati» che individuava — la superbia e l'arroganza dei «Padri et Senatori et nobelli veneti», il loro disprezzo verso chi non appartenesse alla cerchia di potere, il malgoverno della terraferma, la corruzione dei rettori — erano, in effetti, non meno politici che morali. E alla loro denuncia si accompagnava nei *Diari* quella di altre colpe, ancora più politiche: le scelte militari de «li Padri veneti», rei di aver assoldato truppe mercenarie, inefficienti e pericolose; la spoliazione sistematicamente perpetrata da «nobelli et cittadini et popolari veneti» a danno dei proprietari locali nelle aree più vicine alla Dominante, come Padova<sup>107</sup>. A Venezia però l'esito della crisi fu ben diverso che a Firenze: essa non sconvolse la città, non ne trasformò l'antica costituzione, non ne minò la «libertà». Quanto al dominio, in tre mesi fu ripresa Padova; nel giro di sette anni fu riconquistata la terraferma. E nel 1529 a Bologna, con quella che i veneziani chiamarono la «pace italiana», la Serenissima dovette, sì, cedere i suoi possedi romagnoli e pugliesi; ma, pur ridimensionata, ottenne dall'imperatore, dal pontefice e dalla Francia il pieno riconoscimento del suo assetto e delle sue libertà, della sua condizione di repubblica e della sua indipendenza. La straordinaria tenuta del modello veneziano ne usciva confermata; e, proprio negli anni in cui Firenze discuteva del proprio destino e si decideva, per altro verso, un nuovo assetto italiano, il «mito» riprendeva vigore<sup>108</sup>.

Non è un caso che i due «libricciuoli», come li chiamerà Francesco Sansovino, «quello del cardinal Contarini e quell'altro di Mes-

<sup>107</sup> G. Priuli, *I Diarii, a.a. 1499-1512 in Rerum Italicarum scriptores*, XXIV, parte II, Bologna, 1938, pagg. 29-37. Le considerazioni sulla spoliazione dei padovani sono a pagg. 7-8; quelle sulle truppe mercenarie a pag. 44. Si veda in proposito E. Gilbert, «Venice in the Crisis of the League of Cambrai» in J.R. Hale (a cura di) *Renaissance Venice*, London, 1973, pagg. 274-75. Sui diari del Priuli e del Sanudo, si veda anche G. Cozzi, «La giustizia e la politica nella Repubblica di Venezia (secoli XV-XVII)» in Id., *Repubblica di Venezia e altri stati*, Torino, 1982, pagg. 105-114; I. Cervelli, *Machiavelli e la crisi cit.*, passim.

<sup>108</sup> Sulla «pace italiana» di Bologna, si veda G. Cozzi, «Venezia dal Rinascimento all'età barocca» in *Storia di Venezia dalle origini alla caduta della Serenissima*. VI. *Dal Rinascimento al Barocco*, Roma, 1994, pagg. 3-11.



ser Donato Giannotti»<sup>109</sup>, sui quali poggiò la celebrazione della Serenissima per circa un secolo e mezzo, siano stati scritti, o almeno iniziati, quasi contemporaneamente — l'uno da un veneziano che si trovava in Spagna, l'altro da un fiorentino che si trovava a Venezia — alla metà degli anni '20 del XVI secolo.

Le due fortunate operette, analogamente fondate sull'analisi delle istituzioni, o se si preferisce della costituzione veneziana, nascevano senza dubbio da contesti diversi e rispondevano a intenzioni diverse. Come vide Jean Bodin, che usò Giannotti contro Contarini<sup>110</sup>, esse divergevano per alcuni tratti di fondo, inerenti alla idealizzazione più o meno accentuata della costituzione veneziana, e alla più o meno piena identificazione di Venezia con l'idea aristotelica dello Stato misto; alla presenza nell'una (quella di Giannotti) di un intento di demistificazione delle tendenze cripto-oligarchiche operanti a Venezia che nell'altra mancava. Ma le legava un clima comune, e benché non vi siano prove di un contatto diretto tra i due autori, non si può neppure escludere che esistano, tra di esse, fili indiretti di collegamento. Trifone Gabriello, il protagonista del dialogo giannottiano, era nella realtà un intimo di Contarini, membro autorevole di quel colto circolo padovano, in cui il futuro cardinale aveva maturato la sua vocazione civile, mentre altri (Tommaso Giustiniani, Vincenzo Querini) avevano scelto la vita contemplativa e la preghiera, decidendo di ritirarsi nel vicino convento camaldolese dell'isola di S. Michele. L'elogio, pronunciato da Trifone, della Repubblica di Venezia - nell'«affaticata Italia [...] più perfetta che mai in alcun tempo fusse», retta da ottime leggi e «felicemente governata» da «valorosi e magnanimi spiriti [...] con prudenza e virtù» - la celebrazione, dunque, non solo della costituzione, ma della classe dirigente veneziana in termini etico-politici hanno echi contariniani, che potevano facilmente arrivare a chi frequentasse in quegli anni gli ambienti vicini all'autore del *De Magistratibus*. Lo stesso può valere per l'affermazione, contro il modello romano (e contro i paradigmi imposti dall'espansione contemporanea dei grandi Stati europei) dell'idea, posta pure in bocca a Trifone, che «la felicità di una repubblica non

<sup>109</sup> E Sansovino, *Delle cose notabili che sono in Venetia. Libri due*, Venezia, 1562, pag. 2.

<sup>110</sup> J. Bodin, *Les six livres cit.*, II, pagg. 18-20; VI, pagg. 170-72.

consiste nella grandezza dello imperio, ma si bene nel vivere con tranquillità e pace universale»<sup>111</sup>: principio ideale che sta al cuore anche della visione repubblicana di Contarini, e nulla ha a che fare con la preferenza per le dimensioni medie dello Stato, che Guicciardini fondava sul calcolo delle opportunità e degli equilibri politici.

Pur temporaneamente veneziano, Giannotti ci riconduce però ancora una volta a Firenze. Impossibile separare da quel contesto il *Libro della Repubblica de' Viniziani*, da lui steso nel 1526. È un fiorentino - Giovanni Borgherini, genero di quel Niccolò Capponi, che di lì a un anno sarebbe diventato gonfaloniere della repubblica restaurata - a porre a Trifone domande incalzanti, e talvolta critiche, sulla costituzione di Venezia. Ai repubblicani fiorentini - non ai patrizi veneziani, né a generici ascoltatori forestieri - sono rivolte sia la dura contrapposizione tra «libertà» e «tirannia» e la definizione del regime imposto alla città dal primo papa Medici, Leone X, come tirannico<sup>112</sup>, sia la discussione sulla possibile scelta tra armi proprie e armi mercenarie, tesa a cogliere le ragioni diverse che potevano militare a favore dell'una e dell'altra in diversi sistemi politici. A loro è indirizzata l'accurata ricostruzione del sistema veneziano, ammirativa ma spassionata, cui l'autore ha proceduto, come dice nella dedica, mediante la lettura di «tutte le loro istorie», le domande poste a «uomini pratici di quel vivere», le esperienze fatte personalmente. Evidente è lo sforzo di procedere non a definizioni dottrinarie, ma all'indagine dettagliata dei meccanismi costituzionali che a Venezia, senza essere perfetti, avevano consentito di far spazio a «gentilhuomini», «cittadini» e «popolari» e che, se debitamente imitati, avrebbero permesso anche a Firenze di godere di un'uguale pace interna e di un assetto non meno libero e stabile. È ancora sullo sfondo delle preoccupazioni nutrite dall'autore per Firenze che si spiega la sua attenzione critica, anche nel quadro veneziano, a quello che per lui era un nodo centrale: l'accesso limitato ai diritti politici, i rapporti tra i ceti e il potere. Nel *Libro* - che nel 1527, stando ai ricordi di un contemporaneo, Giannotti, segretario dei Dieci di Balìa, andava mo-

<sup>111</sup> D. Giannotti, *Libro della Repubblica de' Viniziani*, in Id., *Opere cit.*, I, pag. 36. Oltre alla bibliografia sul Giannotti citata a nota 77, si veda anche G. Silvano, *La «repubblica de' Viniziani» cit.*, pagg. 39-84.

<sup>112</sup> D. Giannotti, *Libro della Repubblica cit.*, pag. 65.

strando, ancora incompiuto, «a questo e a quello»<sup>113</sup> - era il contributo che un cittadino fiorentino, di spirito anti-autoritario e anti-mediceo, dava ai dibattiti e alla lotta politica in corso nella sua città. E con lo stesso spirito - tramontate le speranze di quegli anni, ma non ancora quella di una restaurazione repubblicana - egli scriveva a un amico nel 1533 di voler «fornire in ogni modo» la «fatica» che aveva intrapreso non «per ambizione, ma solamente per pubblica utilità, et maxime de' Toscani, a' quali pare di godere una libera civiltà et a fatica sanno quello che s'importi il nome»<sup>114</sup>.

Tra la sua opera e i conflitti del suo tempo l'autore frappone però fin dall'origine alcuni schermi, rispondenti, certo, alle norme del genere dialogico umanistico e rinascimentale, e tuttavia forniti di uno spessore che non si può sottovalutare. Alla effettiva lontananza dalla propria città al momento in cui scriveva, si aggiungono il carattere appartato del luogo eletto a scena dell'incontro - la villa padovana di Pietro Bembo, anfitrione e nume silenzioso del dialogo - e il carattere del principale interlocutore, il veneziano Trifone Gabriello, uomo colto, distaccato da ambizioni e cure di governo, e da tutte le «incomodità che porta seco la vita civile», sia pur non per disgusto, ma perché la perfezione di Venezia consente il lusso del ritiro; lettore disinteressato di classici, oltre che degli antichi padri della cultura cittadina fiorentina, Dante, Petrarca, Boccaccio. Affiora in qualche misura nel testo - se non il contrasto tra vita attiva e vita contemplativa, già nodale nell'umanesimo fiorentino quattrocentesco e rivissuto in chiave accentuatamente religiosa dagli ambienti contariniani di Venezia - il fascino della «civile conversazione», allora vivamente sentito da ambienti sia cittadini che cortigiani. Ma soprattutto sembra di cogliere fin dall'inizio l'intento di sottrarre l'opera alla contingenza politica che pure la motivava, per avviare una riflessione costituzionale più tranquilla e distaccata, in forma raffinatamente letteraria. Il distacco si accentua poi inevitabilmente, sotto il peso degli eventi fiorentini, nelle parti aggiunte al testo tra la sua prima stesura nel 1526 e la sua pubblicazione, avvenuta infine, in forma sempre in-

<sup>113</sup> G.B. Busini, *Lettere a Benedetto Varchi sopra l'assedio di Firenze*, Firenze, 1860, pag. 30.

<sup>114</sup> Lettera a Marcantonio Michiel, 30 giugno 1533, citata da G. Cadoni, *L'Utopia repubblicana* cit., pag. 6.

compiuta, nel 1540, quando anche la speranza della restaurazione repubblicana si era allontanata. Nel proemio, e prima ancora nella dedica a Francesco Nasi, fiorentino e repubblicano, ma in primo luogo uomo di fiducia della banca Guadagni a Venezia, che dai suoi viaggi aveva riportato agli amici «informazioni [...] de' governi e costumi di Francia, d'Alemagna e d'Inghilterra»<sup>115</sup>, Giannotti attribuisce al suo lavoro un intento in primo luogo conoscitivo, volto a illustrare istituzioni e pratiche di un altro paese a coloro che siano desiderosi di «conoscere i costumi degli uomini», anche quando «le mura della patria non lassano». In una sorta di *querelle* anticipata tra gli antichi e i moderni, contrappone così alla lode indiscriminata dei primi la conoscenza critica e comparata dei sistemi contemporanei, volta a dare «facoltà di conoscere con vivi esempi quelle cose si deono fuggire e quelle che si deono seguitare», così come del resto si era preoccupato di fare nell'antichità quel «tanto gran filosofo» che fu Aristotele<sup>116</sup>. In questa veste, «veneziana» e non più «fiorentina», e più conoscitiva che di battaglia (l'unica forse possibile nel nuovo clima degli anni '40 del XVI secolo) il libretto fu dato alle stampe, unica tra le opere dell'autore ad avere, lui vivente, una simile ventura; e contribuì, con la sua fortuna, non solo ad alimentare un mito, ma a creare un «genere» di grande successo nel Cinquecento, quello — oggi diremmo — della storia e dell'analisi comparata delle istituzioni.

Veneziano è invece l'*humus* da cui nacque il *De magistratibus et republica Venetorum*, che Gasparo Contarini iniziò a scrivere nel 1524-25, mentre era «oratore» presso Carlo V, e concluse a Venezia nel 1531-34, pubblicato a Parigi in latino tre anni dopo l'operetta giannottiana, di cui poi condivise e superò il successo<sup>117</sup>.

<sup>115</sup> D. Giannotti, *Libro della Republica de' Viniziani*, I, pag. 30.

<sup>116</sup> Di Aristotele Giannotti non ricorda tanto gli otto libri della *Politica*, quanto i «libri particolare [...] de' governi di tutte le repubbliche le quali al tempo suo viveano e gli erano note», cioè le 158 *Costituzioni*, in massima parte perdute.

<sup>117</sup> Paris, 1543. Io citerò dall'edizione di Basilea 1544. Sulla data di composizione si veda E. Gilbert, «The date of composition of Contarini's and Giannotti's books on Venice» in *Studies in the Renaissance*, XIV, 1967, pagg. 172-84. Sulla pubblicazione di Giannotti e Contarini presso gli Elzevier in Olanda nel 1626 e nel 1631, si veda V. Conti, «'Consociatio civitatum'. L'idea di repubblica nelle 'Respublicae elzeviriane'»; C. Continisio e C. Mozzarelli (a cura di) in *Repubblica e virtù. Pensiero politico e monarchia cattolica fra XVI e XVII secolo*, Roma, 1995, pagg. 207-26.

Si è recentemente detto che il «silenzio» attribuito da Burckhardt a Venezia — la capacità di contenere i conflitti interni e insieme la remora a incrinare l'immagine solidale e concorde del ceto dirigente cittadino attraverso la loro pubblicizzazione — non è assenza di lotta politica. Questa, anzi, sarebbe lo sfondo degli scritti, non numerosi ma celebri, che hanno costruito o consolidato il mito dell'unità veneziana. Così nel libro di Contarini si sono scorti gli echi della sua ferma opposizione — un'opposizione conservatrice, ispirata a una forte richiesta di continuità — alle tendenze innovative e autoritarie che venivano manifestandosi sotto il dogado di Andrea Gritti, sul piano politico, giuridico, istituzionale, culturale<sup>118</sup>. Nella meticolosa descrizione delle istituzioni cittadine affiorerebbero anche motivi critici precisi, su punti di rilievo delle riforme programmate dal doge. D'altra parte si è giustamente sottolineato che nel pensiero del futuro cardinale non si possono separare gli aspetti religiosi da quelli politici: il *De magistratibus* fu anche una sorta di motivazione profonda delle scelte «civili» che l'autore aveva maturato negli anni precedenti, senza peraltro far proprio il detto drasticamente laico del Machiavelli e del Guicciardini, «amar la patria più che l'anima» e credendo, anzi, che la patria e l'anima potessero e dovessero essere amate insieme<sup>119</sup>. Nel quadro generale dell'opera contariniana, l'opuscolo dimostrerebbe così «the importance of a right social order for man's striving toward a higher life».<sup>120</sup>

<sup>118</sup> A. Ventura, «Scrittori politici e scritture di governo» in *Storia della cultura veneta*, Venezia, 1981, III/3, pag. 553. Si veda anche la rassegna storiografica in G. Silvano, *La «Repubblica de' Viniziani»* cit., pagg. 9-37. Sul dogado del Gritti resta fondamentale G. Cozzi, *La politica del diritto nella Repubblica di Venezia* in Id., *Repubblica di Venezia* cit., pagg. 293-318.

<sup>119</sup> Si veda G. Fragnito, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della Cristianità*, Firenze, 1988, cap. I, pagg. 1-79 (che riprende la voce nel *Dizionario Biografico degli Italiani*) e cap. III, («Tra Venezia e Roma: momenti di una carriera»), pagg. 213-50. Si veda anche H. Jedin, «Contarini e Camaldoli» in *Archivio italiano per la storia della pietà*, II, 1959, pagg. 59-118; e, sul pensiero politico, il vecchio saggio di H. Hackerit, *Die Staatsschriften Gasparo Contarinis und die politische Verhältnisse Venedigs im Sechszenten Jahrhundert*, Heidelberg, 1940.

<sup>120</sup> F. Gilbert, «Religion and Politics in the thought of Gasparo Contarini» in *History. Choice and Commitment* cit., pag. 263. Si veda anche E. Gleason, *Gasparo Contarini. Venice Rome and Reform*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1993, pagg. 110-

Ma esso era rivolto in primo luogo «*exteris hominibus*»: a coloro che in quegli anni - vien fatto di pensare, senza indulgere a tentativi mal fondati di trovare al libretto dei destinatari specifici - erano i più diretti interlocutori dell'oratore veneto, impegnato a rinnovare, nella corte itinerante di Carlo V, poi a Roma, infine a Bologna, quel tessuto di rapporti e di accordi che si era spezzato al tempo della lega di Cambrai. Il Contarini evocava la meraviglia degli stranieri di fronte a Venezia, per la quantità delle merci che vi affluivano e per la popolosità della città, «*omnium propemodum gentium conventus, ac si commune orbis emporium Veneta civitas esset*»<sup>121</sup>. Tornava dunque ai motivi materiali che già nel passato avevano alimentato il mito e in primo luogo allo stupore di chi, come il Commynes, aveva contemplato quella straordinaria città costruita sulle acque. Il sito della città, scriveva, scelto «*divino potius quodam consilio quam humana industria*», era già in sé un segno del favore di Dio<sup>122</sup>, alla cui volontà si dovevano quei mille duecento anni di immunità da ogni attacco ostile di cui, nonostante le sue ricchezze, essa aveva goduto fino a quel tempo<sup>123</sup>. Ma, in un momento in cui, senza contrapporre improvvidamente la repubblica alla monarchia e all'impero, non era affatto superfluo ribadire la validità e la bontà delle forme repubblicane, l'autore ricordava anche l'ineguagliabile primato di Venezia a coloro «*qui civitatem non tantum moenia ac domos esse putant, sed existimant civium conventum ac ordinem potissimum hoc sibi nomen vindicare*» e che nella repubblica vedevano «*ratio et forma ex qua beata vita hominibus contingit*». Nessuna altra repubblica poteva essere confrontata a Venezia, se non «*amplitudine*», certo «*institutione et legibus ad bene beateque vivendum idoneis*»<sup>124</sup>. Di qui la celebrazione retorica della sapienza, dell'industria, della virtù e della carità patria degli antichi padri, impegnati «*in studio patriae rei formandae et am-*

28, dove è sottolineata l'affinità tra l'esigenza di «*order in the State*» e quella di «*order in the Church*» che Contarini esprimeva sul piano ecclesiastico.

<sup>121</sup> G. Contarini, *De magistratibus*, Basileae, 1544, pag. 7.

<sup>122</sup> *Ibidem*, pag. 8.

<sup>123</sup> *Ibidem*, pag. 13.

<sup>124</sup> *Ibidem*, pag. 14.

plificandae, nulla prope privati commodi et honoris habita ratione»<sup>125</sup>; di qui quella idealizzazione atemporale della sua costituzione, da cui John Pocock ha visto scaturire la rappresentazione della Serenissima come di «un angelo artificiale»<sup>126</sup>. Di qui la minuziosa descrizione, agli «exteris hominibus», degli ordini veneziani, anch'essi «deorum immortalium potius quam hominum opus». Ordini perfetti per la loro rispondenza ai supremi principi filosofici e cristiani, cui l'opuscolo si richiamava; per il primato riconosciuto alla legge; per le forme assunte dalla «gubernatio civitatis», pienamente consone al modello aristotelico dello Stato misto. Ordini caratterizzati da quella ricerca di «temperamentum» che era allora preoccupazione diffusa, e dunque dei modi per consentire la partecipazione dei «molti», dei «pochi» e dell'«Uno» al governo della città. Questa era la chiave per delimitare, da un lato, l'autorità del doge, simbolo solenne dell'unità della «civitas civilis», alto garante della «reipublicae libertas», ma figura priva di ogni potere decisionale; per consentire dall'altro l'equilibrio di un sistema fondato sulla legittimazione di una nobiltà ereditaria e sull'esclusione del popolo dal potere, ma anche sull'ampio riconoscimento a quest'ultimo di diritti e compensazioni. Di qui - dalla «contemporatio» insita nella costituzione - l'assenza di qualsiasi tumulto o ribellione popolare, l'ossequiente accettazione, da parte degli esclusi, del «patritiorum imperium» e dei limiti imposti all'esercizio dei diritti politici<sup>127</sup>.

Non seguiremo l'autore nell'«angelificazione» di Venezia, e tantomeno nella descrizione delle cerimonie e dei riti cittadini che l'accompagnano. Non ricorderemo la sua attenzione alle garanzie e ai compensi materiali e onorifici concessi al popolo (uffici riservati ai «cittadini», giustizia uguale per tutti, annona, case gratuite a chi si desse agli onesti studi, pensioni agli arsenalotti, leggi per gli artefici, sistema assistenziale delle Scuole grandi): una attenzione così

<sup>125</sup> *Ibidem*, pag. 15.

<sup>126</sup> J. G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano* cit., I, pag. 569.

<sup>127</sup> G. Contarini, *De magistratibus*, pagg. 25-60. Non è invece ovviamente ammessa «ad conventum hunc civium» la plebe, perché la «civitas» è «civium societas», ma non tutti i suoi abitanti sono cittadini: non lo sono gli artefici, i lavoratori mercenari, i servi privati (pagg. 30-31).

marcata da indurre alcuni studiosi a giudicarlo più concreto di Giannotti, nonostante la sua idealizzazione della repubblica<sup>128</sup>. Val la pena di rilevare invece come tra le ragioni di ammirazione dei forestieri per Venezia Contarini ricordi anche la «magnitudinem imperii latam et terra et mari ditioni»<sup>129</sup>; e come poi, nella stringata economia del suo discorso, il governo del dominio abbia un rilievo non riscontrabile in nessun altro scritto contemporaneo. Anche in quest'ambito egli riecheggia forme retoriche già diffuse nel Quattrocento e riprese fino al Cinquecento inoltrato. Si pensi, ad esempio, a come la conquista di Gallipoli, lontano avamposto anti-turco, testa di ponte essenziale per il controllo dell'Adriatico, fosse diventata un mito nel mito tra XV e XVI secolo: esaltata dagli storici per le ragioni puramente difensive che l'avevano motivata, per i metodi pacifici impiegati, per l'equità e per il rispetto dei diritti locali; e celebrata pittoricamente da Tintoretto<sup>130</sup>. Ma quella stessa retorica (non priva, peraltro, di corrispondenza con la concezione reale che Venezia aveva del proprio dominio e con il suo modo di governarlo) assumeva ben altra forza e significato dopo Agnadello, evento e trauma esplicitamente richiamato nel testo contariniano<sup>131</sup>.

Non era certo facile né prudente dimenticare la determinazione con cui il dominio di terraferma era stato aggredito e disgregato dalle potenze confederate nella Lega di Cambrai, e la virulenza degli attacchi di cui Venezia era stata allora oggetto da parte degli uomini di penna schierati contro di lei, in primo luogo degli uomini del re di Francia. Più della natura della città, pur considerata da alcuni estranea all'Europa dei re per il suo carattere mercantile, erano stati allora chiamati in causa i fondamenti stessi del suo «impero», in primo luogo di terraferma: dominio «usurato», sottratto illegittimamente al papa, all'imperatore, al re di Francia che su di esso vantavano diritti di antica radice, governato con metodi prevaricatori e iniqui. Difficile dimenticare Claude de Seyssel e Louis Héhan, o la violenta rozzezza di Pierre Gringoire e di altri più anonimi e

<sup>128</sup> *Ibidem*, pagg. 101-201. Per il giudizio di concretezza, si veda F. Gaeta, *Venezia da «Stato misto»* cit., pag. 439.

<sup>129</sup> *Ibidem*, pag. 8.

<sup>130</sup> F. Tateo, *I miti della storiografia umanistica*, Roma, 1990, pagg. 214-221.

<sup>131</sup> G. Contarini, *De Magistratibus*, pagg. 202 e segg.



imperiti facitori di libelli<sup>132</sup>. Riconquistata la terraferma, e vicino ormai il tempo di discutere di più stabili assetti europei, poteva apparire importante a chi rappresentava Venezia alla corte imperiale affermare la sua fondamentale vocazione di pace, non espansiva, per assicurare l'insieme delle potenze europee, e al tempo stesso ribadire fermamente i fondamenti legittimi del suo dominio. Così, a tranquillizzare gli animi e dissolvere i sospetti provocati dall' «imperialismo» veneziano, Contarini osservava che l'intera costituzione cittadina era finalizzata «ad pacis functiones magis quam ad bellica munia»<sup>133</sup>. Solo perché «victa post longum tempus superioris consilii sententia precibus finitimum populorum, quorum quisque sui reguli tyrannidem quam diutius passus fuit, amplius tolerare non poterat»<sup>134</sup>, Venezia si era mossa con renitenza alla conquista della terraferma.

Ma proprio questa era la prova che, nel costruire il proprio dominio, la Serenissima non aveva compiuto alcuna usurpazione, e anzi aveva restaurato diritti originari a lungo conculcati. Cedendo all'invocazione dei popoli, infatti, «universam Venetiae regionem, pulsus tyrannis ac passim civibus deditioem facientibus, veluti postlimito recipere, quae libenti animo redibat ad veteres incolas, eiectis tyrannis exteris, quae ex reliquiis barbarorum in tota regione consederant durissimaque servitute victos eos populos premebant»<sup>135</sup>. Lungi dal vessarli, essa aveva dato ai popoli «qui nuper venerant in nostram societatem» le buone leggi e gli studi di pace necessari alla loro rie-

<sup>132</sup> C. de Seyssel, *La victoire du Roy de France contre les Vénitiens*, Paris, 1510; L. Hehan, *Harengue*, 1510, in Ulrich von Hutten, *Poetische Schriften*, a cura di E. Böcking, Leipzig, 1862, pagg. 167-82. Si veda anche *La legende des Venitiens en autrement leur cronique abregee. Par la quelle est demonstré le très juste fondement de la guerre contre eulx de maistre Jehan le Maire des Belges* (s.d. ma 1510 circa); P. Gringoire, *L'Entreprise de Venise avecques les citez, Chasteux, forteresses et places que usurpent les Veniciens, Princes et Seigneurs Crestiens*, in Id., *Oeuvres complètes*, a cura di Ch. d'Héricault e A. de Montaignon, I, Paris, 1858, pagg. 145-56. Su questi scritti si veda F. Gaeta, «L'idea di Venezia» in *Storia della cultura veneta* cit., 111/3, pagg. 565-648; Id., «Alcune considerazioni sul mito di Venezia» in *Bibliothèque de l'humanisme et de la Renaissance*, XXI, 1961, pagg. 58-71.

<sup>133</sup> *Ibid.*, *De Magistratibus*, pag. 19.

<sup>134</sup> *Ibid.*, pag. 179.

<sup>135</sup> *Ivi*.

ducazione, e ne aveva difeso la «libertà»<sup>136</sup>. La «moderatio» cittadina aveva guidato anche il governo del dominio. Benché i rettori inviati a governarlo fossero veneziani, in ogni città «*quae in societatem veneti imperii venit municipales leges relictæ sunt*». Molti onori erano stati riservati ai cittadini delle città suddite, ammessi alle cariche militari e talvolta pervenuti alle più alte tra di esse, assegnati al comando degli «*oppida*» posti in «*agris urbium*», incaricati (loro soli) di esercitare le funzioni giurisdizionali subalterne nelle corti dei rettori veneziani. Per questo, dopo Agnadello, la riconquista era avvenuta «*maximo populorum omnium favore ex alieno imperio ad venetum veluti ad portum tutissimum fugientium. Evidens certe argumentum iustæ dominationis cum volentibus imperatur*»<sup>137</sup>.

Prima ancora che Contarini ponesse al suo opuscolo la parola «fine», la pace di Bologna, cui egli stesso lavorò come rappresentante della Serenissima, sembrò chiudere, per Venezia, il tempo delle incertezze. In realtà vi sarebbero stati ancora trent'anni di campagne militari tra Francia e Spagna, molte delle quali avrebbero coinvolto la penisola. Ma a chi, come Paolo Paruta, alla fine del secolo volgeva lo sguardo al passato, queste potevano sembrare, rispetto all'«incendio» precedente, semplici «faville», dalle quali «le più nobili parti d'Italia» (in primo luogo Venezia) erano rimaste sicure, «non tocche da questa fiamma»<sup>138</sup>. A Bologna era stato composto il disastroso conflitto tra il papa e l'imperatore; e avevano preso forma gli assetti che, oltre la metà del secolo, un'altra pace, quella di Cateau Cambresis, avrebbe definitivamente consolidato sotto la preponderanza spagnola.

Si trasformò allora anche la geografia dell'Italia repubblicana. Dopo Bologna a Firenze cadde la repubblica e si instaurò il principato mediceo; ma Venezia, pur territorialmente ridimensionata, ottenne una sorta di nuova legittimazione tra le potenze europee<sup>139</sup>. Le

<sup>136</sup> *Ibidem*, pagg. 174-180.

<sup>137</sup> *Ibidem*, pag. 203.

<sup>138</sup> P. Paruta, *Discorsi politici* I, II, 7, in Id., *Opere politiche*, a cura di G. Monzani, Firenze, 1852, II, pagg. 308-309.

<sup>139</sup> Con la pace di Bologna Venezia dovette restituire a Carlo V i possessi pugliesi, al papa le città già occupate in Romagna. Perdettero inoltre Trieste e Gorizia e dovette concedere ai sudditi pontifici la libertà, prima negata, di navigare nell'Adriatico. Contarini non si oppose alle clausole con il dovuto vigore e fu criticato in patria.

restò un alto ruolo strategico, come punta di difesa avanzata contro quella che fu una delle ossessioni del secolo, il pericolo turco. Occupando anche lo spazio che Firenze aveva lasciato vuoto, essa diventò d'altra parte — è stato scritto — l' ancoraggio contro la crisi: rifugio materiale, benché non unico, e sponda ideale del dissenso politico e in qualche misura anche di quello religioso; centro di richiamo (insieme ad alcune corti, prima fra tutte Roma) di una cultura umanistica che altrove era in difficoltà, e qui trovava in primo luogo il sostegno in un'editoria possente, capace di assicurare opportunità di lavoro e di reddito<sup>140</sup>. Assicuro spazi di libertà: «libertà» in un senso diverso tanto da quello del semplice libero godimento dei beni, pur garantito dall'equità della legge e della giustizia, quanto da quello, insito nel linguaggio repubblicano fiorentino e caro a Machiavelli, della partecipazione politica, della quale invece Venezia forniva un'immagine ben delimitata e senza alcuna apertura ai «forestieri». La «libertà» che sembrava si potesse godervi era una terza cosa, che incominciava ad avere a che fare con i diritti della coscienza.

Il mito di Venezia, rilanciato negli anni '20 e poi diffuso su ben più ampia scala negli anni '40, con la stampa dei testi su cui si fondava, era consono ai tempi. Insieme alle incertezze sembravano chiudersi anche gli aperti conflitti e le speranze di riforma politica. Si estendevano, in Italia, l'invocazione della pace e la convinzione che gli assetti predominanti fossero durevoli e andassero conservati. A ciò ben rispondeva l'immagine della Repubblica solida e tranquilla perché concorde, non più impegnata in una lotta anti-tirannica (lontano ormai il tempo delle battaglie anti-viscontee condotte insieme a Firenze), ma tesa a riaffermare la propria identità politica e a conservare il proprio spazio in un quadro mutato. Un'immagine che, rovesciando quelle elaborate dall'umanesimo civile a Firenze e riprese nelle battaglie repubblicane del primo Cinquecento, non

<sup>140</sup> G. Benzoni, *Gli affanni della cultura. Intellettuali e potere nell'Italia della Controriforma e barocca*, Milano, 1978, pagg. 7-77. Sull'editoria a Venezia, si veda C. Di Filippo Bareggi, *Il mestiere di scrivere. Lavoro intellettuale e mercato librario a Venezia nel Cinquecento*, Roma, 1988; Id., «L'editoria veneziana tra '500 e '600» in *Storia di Venezia*. VI. *Dal Rinascimento al Barocco* cit., pagg. 615-48.

evocava più la necessità di riforme e di grandi virtù civili, ma lasciava al sicuro primato della legge il compito di guidare il cittadino nello sviluppo virtuoso delle proprie attività<sup>141</sup>.

In questa forma il «mito veneziano» corse lungo il secolo. Fu un mito a due facce, legato da un lato alla specificità della città, all'eccezionalità del suo sito e della sua ricchezza, alla meraviglia dei suoi palazzi, alla sontuosità e peculiarità delle sue cerimonie; dall'altro all'universalità di ciò che essa rappresentava nell'idealizzazione contariniana: la realizzazione concreta dello Stato misto. In modo semplice e accessibile, esso fu ripreso e diffuso da Francesco Sansovino, «the most industrious, gifted and informative Italian historical popularizer of the period»<sup>142</sup>. «La Repubblica viniziana — egli scriveva in *Del governo de' Regni et delle Repubbliche antiche et moderne* — hoggi per grandezza, per nobiltà, per ricchezza et per tutte quell'altre parti per le quali l'huomo può in questo mondo sentir qualche felicità, è superiore a tutte l'altre del mondo. Ha diversi membri tanto bene ordinati quanto può vedere ogniuno, poiché negli ordini suoi ella è durata millecentosessantacinque anni et mostra tuttavia di dever durare in infinito»<sup>143</sup>. A Venezia, «teatro del mondo e occhio d'Italia», dedicava anche alcune brevi guide, destinate ad illustrarne gli edifici e le usanze, i modi di abbigliamento e le feste, a trasmettere la memoria dei suoi uomini illustri, a celebrarne la qualità e la dolcezza della vita e insieme la libertà<sup>144</sup>.

Sulla scia del Sansovino, nel 1585, in un momento di accesi dibattiti costituzionali, l'«assiette admirable et estrange de Venise [...] plustost oeuvre divine qu' humaine» e «l'heureuse forme de République», la «police et loix, par lesquelles elle est maintentie en estat si florissant que vous voyez, et les anciens Citoyens ont delaissé me-

<sup>141</sup> A. Fontana-J.L. Fournel, *Le «meilleur gouvernement»* cit., pag. 17.

<sup>142</sup> E. Grendler, «Francesco Sansovino and Italian Popular History, 1560-1600» in *Studies in the Renaissance*, XVI, 1969, pagg. 141.

<sup>143</sup> E. Sansovino, *Del governo de' Regni et delle Repubbliche antiche e moderne*, Venezia, 1567, pag. 149 (prima ed. Venezia 1561).

<sup>144</sup> F. Sansovino, *Delle cose notabili che sono in Venetia. Libri due ne' quali ampiamente e con ogni verità si contengono Usanze antiche Habiti et vestiti Uffici e Magistrati Senatori famosi Huomini letterati Principi e vita loro Tutti i patriarchi Musici di più sorti Fabbriche e Palazzi Scultori e pitture*, Venetia, 1562; Id., *Venetia città libera*, 1581.

smes leurs particulieres affaires par s'appliquer aux publiques» avrebbe occupato un posto di spicco nella solenne compilazione che, non senza implicazioni politiche, in un periodo di accesi dibattiti costituzionali, un poligrafo francese, Gabriel Chappuys, dedicava a Enrico III di Valois. Ma era stato un omaggio alla forza del «mito» anche il tentativo, coerente e razionale, di smontarlo compiuto da Jean Bodin tra gli anni '60 e gli anni '70, nel quadro della sua ampia comparazione costituzionale. Le altre repubbliche, da Genova a Lucca, dai cantoni elvetici a Ragusa, oscillanti in modo evidente tra «democrazia» e «tirannia», soggette a frequenti mutamenti e «conversiones», non costituivano, ai suoi occhi, altro che la confortevole esemplificazione dell'instabilità dei regimi repubblicani e della inesistenza, nella realtà, dell'antico modello aristotelico. Era invece necessario, per la costruzione dell'idea della «monarchia armonica», confutare l'identificazione della costituzione veneziana (così come di quella romana) con l'ideale dello «Stato misto». Perciò Bodin usava Giannotti contro Contarini per dimostrare che anche quella costituzione aveva subito delle variazioni nel corso della storia e che la sua natura attuale era aristocratica. A Venezia, affermava, «la moindre partie» dei cittadini e delle famiglie nobili esercitava la «souveraineté». Se la Repubblica era esemplarmente concorde, non lo era in virtù della sua costituzione, ma per la scelta politica di far posto al «menu peuple», lasciandogli «les menus offices où il n'y a point de puissance»; per la capacità di controllare i propri conflitti interni, di esercitare equamente la giustizia, di dare a tutti «une grande douceur et liberté de vie, qui ressent plus la liberté populaire que le gouvernement aristocratique». A uno Stato aristocratico si affiancava insomma un governo felicemente «armonico»<sup>145</sup>.

<sup>145</sup> Cfr. J. Bodin, *Les six livres de la République*, Paris, 1576, I,VI, cap.6 (Paris, 1986, VI, pagg. 296-97). Venezia è motivo di riflessione ricorrente nelle opere di Bodin: si veda anche *ibidem*, I,II, cap. I (II, pagg. 18-21); I,VI cap.4 (VI, pagg. 170-72), dove allo Stato aristocratico di Venezia è poi contrapposto quello di Genova, con i suoi cambiamenti. Già nel *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (prima ed. Paris, 1562), Venezia, insieme con Roma, rappresentava un modello costituzionale da discutere e confutare, mentre le altre repubbliche venivano considerate solo per le loro «conversiones»: si veda l'edizione a cura di P. Mesnard, Paris, 1951 (fondata sul testo rivisto e ampliato dall'autore nel 1572), pagg. 181-82.

Pochi anni più tardi, a Venezia, Paolo Paruta rinverdiva il «mito». Anche sullo sfondo delle sue opere si può cogliere un conflitto politico: quello che si era aperto nel patriziato cittadino dopo la delusione provocata, all'inizio degli anni '70, dagli esiti della pur vittoriosa «santa lega» anti-turca e dalla perdita di Cipro, e aveva investito sia la politica internazionale condotta dalla classe dirigente cittadina, che gli equilibri interni di potere. Paruta condivideva le idee di quei patrizi — i «giovani» — che, senza porre in discussione la neutralità di Venezia, contestavano la cautela e lo spirito conservatore dei «vecchi», auspicavano un maggior dinamismo nei confronti delle altre potenze e si opponevano alla costituzione di una nuova lega con la Spagna e il pontefice. Fu tra coloro che pretendevano al tempo stesso una più ferma difesa dei diritti dello Stato nei confronti della Chiesa, e che, sul piano interno, pur nella piena accettazione dell'assetto della classe dirigente cittadina, contrastavano la gestione accentrata e segreta del potere, che aveva il proprio strumento e il proprio simbolo nella potenza del Consiglio dei Dieci<sup>146</sup>. Non è difficile rintracciare nei suoi scritti le prove di una militanza legata alla stretta attualità. Tale è, ad esempio, nei *Discorsi politici*, l'analisi della recente politica internazionale, volta a dimostrare l'inutilità delle leghe «al fare grandi imprese», dominata dal bruciante ricordo della «notabilissima vittoria di Curzolari» e delle futili ragioni che erano poi bastate «a ritardare li così gloriosi progressi che aspettar se ne potevano», e a lasciare alle forze dei Turchi, «sul mare rotte e fracassate», il tempo di riprendersi e di portare a termine la conquista di Cipro<sup>147</sup>. Ma dalle preoc-

<sup>146</sup> G. Cozzi, *Il doge Nicolò Contarini. Ricerche sul patriziato veneto agli inizi del Seicento*, Venezia-Roma, 1958, pagg. 2-50; W.J. Bouwsma, *Venezia e la difesa della libertà repubblicana* cit., pagg. 119-162. Sul Paruta si veda anche G. Cozzi, «La società del Rinascimento in un'opera di Paolo Paruta: 'Della perfezione della vita politica'» in *Atti della Deputazione di Storia patria nelle Venezie*, 1961; A. Baiocchi, «Paolo Paruta: ideologia e politica nel Cinquecento veneziano» in *Studi veneziani*, voll. XVII-XVIII, 1975-76, pagg. 157-233; P. Ulvioni, «Cultura politica e cultura religiosa a Venezia nel secondo Cinquecento. Un bilancio» in *Archivio storico italiano*, CXLI, 1983, pagg. 614-631; G. Benzoni, «La cultura. Contenuti e forme» in *Storia di Venezia*. VI. *Dal Rinascimento al Barocco* cit., pagg. 533-39. Sulla sua idea di nobiltà si veda anche C. Donati, *L'idea di nobiltà in Italia*, Roma-Bari, 1988, pagg. 199-203.

<sup>147</sup> E Paruta, *Discorsi politici*, (la ed. Venezia 1599) 1, II, 5, in Id. *Opere politiche* cit., II, pagg. 275-93.

cupazioni e dai timori di quegli anni, il pensiero e la ricognizione storica risalivano più indietro e tracciavano una sorta di consuntivo del secolo che stava per chiudersi. Riemergevano la memoria di Agnello e quella «molto acerba [...] acerbissima, e può dirsi ancora recente», della calata di Carlo VIII, dalla quale aveva avuto inizio la presenza, mai poi venuta meno, delle «nazioni oltremontane in Italia con imperio»<sup>148</sup>. Il ricordo della passata grandezza imperiale di Venezia — degli acquisti fatti, come la tradizione storiografica voleva, «in habito cittadino, senza alcun romor d'armi [...] co' l mezzo del negotio et con la speranza della quiete et tranquillità» — apriva l' *Historia vinetiana*, redatta per incarico ufficiale a partire dal 1579. Ma era accompagnato dall'elogio realistico della politica perseguita dalla Serenissima una volta «domata l'Italia», tesa a mantenere «con molto vigore l'armi, i costumi, le leggi di questa ricca et florida Repubblica», cui forse «i fatti un giorno a cose maggiori [...] apriranno la via»<sup>149</sup>. Nei *Discorsi politici* quell'elogio sconfinava nell'analisi, di stampo guicciardiniano, dei nuovi equilibri europei. Il Paruta esaminava i rapporti di potenza che, dopo trentacinque anni di «guerre quasi perpetue e asprissime», a partire dagli accordi stipulati a Bologna nel 1529-30 (data per lui non meno fondamentale di quanto sarà per Sismondi, ma in senso profondamente diverso) avevano consentito l'instaurazione di «una così lunga e così tranquilla pace» in Italia, premessa di una nuova «civile felicità»<sup>150</sup>. E con la valutazione, in quella «diversità de' tempi», delle forze della Repubblica, «né così gagliarde che potesse esser temuta, né così debole che dovesse esser disprezzata», spiegava e difendeva la sua neutralità<sup>151</sup>.

Insieme a un senso della continuità e a una valutazione realistica del suo tempo che escludono l'idea della «crisi», si coglie nelle opere di Paruta la viva percezione di un mutamento di clima politico, religioso e culturale. Alla luce dell'uno e dell'altra il patrizio veneziano rifletteva ancora una volta sui nodi cruciali già affrontati da Contarini, e ben presenti anche a Machiavelli, i cui *Discorsi* gli era-

<sup>148</sup> *Ibidem*, I, 11, 4, in *Opere politiche* cit., II, pag. 264.

<sup>149</sup> P. Paruta, *Dell'Historia vinetiana*, Venezia, 1718, pagg. 2-3.

<sup>150</sup> P. Paruta, *Discorsi politici*, I, 11, 7, in *Opere politiche* cit., II, pagg. 308-9.

<sup>151</sup> 'Discorso sulla neutralità', (non incluso nell'ed. originaria dei *Discorsi*), in *Opere politiche* cit., II, pag. 394.

no ben noti, anche se li dichiarava prudentemente «ora sepolti in perpetua oblivione»<sup>152</sup>.

Contro la «quiete» e la tranquilla «cura di sé», egli tornava a celebrare il valore della «vita politica». Ma nel dialogo a molte voci, tra laici ed ecclesiastici veneziani — tra vescovi e ambasciatori — costruito nel 1579, questa celebrazione non era più, come già per Machiavelli, la rivendicazione della dedizione al bene comune contro gli interessi privati, premessa critica di una volontà di riforma. Né rifletteva, come per Contarini, una scelta in primo luogo intima — quella di una vita «in solitudine in mexo la citade»<sup>153</sup> — compiuta sullo sfondo delle ansie religiose dell'inizio del secolo per conciliare un dissidio potenzialmente profondo. Diventava invece la riaffermazione orgogliosa del ruolo politico collettivo del patriziato cittadino di fronte all'emergere, nella cultura della Contro-riforma, di altri appelli e di una diversa rappresentazione della «suprema dolcezza della vita de' beati»<sup>154</sup>. All'invito del vescovo di Ceneda a ritirarsi dal «travaglioso negozio delle cose pubbliche, [...] alto mare turbato da venti» e «ridursi in sicuro porto all'ozio onesto d'una vita privata e virtuosa», il suo antagonista, l'ambasciatore Suriano, opponeva così l'impossibilità, per chi avesse «esperienza di governo», di rifiutare «nelle tempeste del mare [...] di por mano al temone e alle sarte per la felice navigazione e per la salute propria e de' navicanti»; e il dovere non meno forte «per l'uomo savio» di «por mano al governo» della Repubblica, quando vedesse «la salute de' cittadini posta in pericolo»<sup>155</sup>.

L'identificazione del punto di vista di Paruta con quello di un'aristocrazia di governo — di quella aristocrazia della quale i «giovani» intendevano riaffermare il credito e il potere, difendendolo semmai da tendenze accentuatamente oligarchiche — modifica anche il suo modo di parlare di «patria» e di «città». Non meno che per i repub-

<sup>152</sup> *Discorsi politici*, I,II, 1, in *Opere politiche* cit., II, pag. 209. Sul rapporto con Machiavelli e Guicciardini insiste A. Baiocchi, *Paolo Paruta* cit., pag. 157 e segg.

<sup>153</sup> G. Fragnito, *Gasparo Contarini* cit., pag. IX.

<sup>154</sup> P. Paruta, *Della perfezione della vita politica*, (1a ed. Venezia 1579), in Id., *Opere politiche* cit., I, pag. 121.

<sup>155</sup> *Ibidem*, pagg. 43-45.



blicani fiorentini del primo Cinquecento e per Contarini, la prima per lui coincide con la seconda. Come a Contarini, la «patria» gli sembra fondarsi su un vincolo di natura, sull'«essere sociabile» proprio dell'uomo. Ma, senza più netta distinzione tra «bene comune» e bene privato, essa rappresenta prima di tutto il luogo concreto degli affetti, dei legami, degli interessi famigliari e personali di chi ne è parte integrante. «Troppo grande è l'obbligo che noi abbiamo alla patria — dice ancora l'ambasciatore Suriano — la quale è una compagnia di uomini, non fatta a caso per breve tempo, come quella de' navicanti, ma è fondata dalla natura, confermata dall'elezione, in ogni tempo cara e necessaria: né arrischiamo ne' pericoli della città, come della nave, alcune poche merci, ma tutte le cose nostre più care insieme; contenendo ella in sé sola le facultà, i figliuoli, i parenti, gli amici; e con questi esterni, quel nostro vero e sommo bene della virtù»<sup>156</sup>. La «città» è anche il luogo materiale del «vivere civile»: dei suoi «ornamenti [...] leggi [...] costumi [...] arti [...] virtù»; delle sue pratiche quotidiane, prima fra tutte «la conversazione degli altri uomini», e di quella «eleganza, nella quale ora il veggiamo, pieno di tante comodità, ornato di tante virtù, che a ragione si stima cosa sopra ogn'altra ch'abbia la nostra umanità eccellente e perfetta»<sup>157</sup>. È il teatro in cui quell'aristocrazia — che è tale in primo luogo per l'antichità della stirpe — esplica le proprie «virtù», viene premiata dall'opinione, e ottiene l'onore che costituisce l'indispensabile sanzione della sua nobiltà, annoda le proprie preziose amicizie.

Nel mondo, che Paruta considera suo, certo percorso da tensioni e conflitti, ma sicuramente civile, aristocratico e nobiliare, cambia anche il rapporto tra forme politiche. Memore di una lunga tradizione, Paruta contrappone ancora alla «libertà» la «tirannide, odiata da Dio e dagli uomini, ricetta di ogni iniquità, flagello d'ogni persona virtuosa» e nell'«ottima repubblica» vede la forma più ampia e perfetta in cui «l'uomo felice avrà da menare sua vita»<sup>158</sup>. Ma dalla «tirannide» distingue «l'esser soggetto ad un buon prencipe e a buone leggi», che «non può dirsi servitù»<sup>159</sup>; e ai pericoli di degenerazione

<sup>156</sup> *Ibidem*, pag. 45.

<sup>157</sup> *Ibidem*, pagg. 89-92.

<sup>158</sup> *Ibidem*, pag. 379.

<sup>159</sup> *Ibidem*, pag. 372.

in licenza che minacciano il «vivere civile» oppone senza più mascheramenti la lode della «repubblica di uomini virtuosi che agli antichi piacque di chiamare stato degli ottimati». Questa è, secondo Suriano, la «perfetta forma di reggimento che deve eleggersi un legislatore, per ordinare una forma di governo che lungo tempo si conservi, e nel quale i cittadini più agevolmente conseguir possano la civile felicità»<sup>160</sup>.

L'autorevole figura di Contarini è solennemente evocata, al momento delle conclusioni, dall'arbitro della discussione, Matteo Dandolo, un altro ambasciatore. Aprendo una sorta di dialogo nel dialogo, Dandolo ricorda come, in una conversazione con gli amici nel corso del suo ultimo viaggio a Venezia, il cardinale avesse ribadito la propria idea della corrispondenza della costituzione veneziana con l'ideale dello Stato misto. Si conserva così la continuità del «mito». Ma, sullo scorcio del secolo, le parole prestate al cardinale sembrano rispondere a un'intenzione più complessa. L'immagine di Venezia, capace di conservarsi «sempre la medesima, e libera d'ogni travaglio di sedizione civile» in virtù dei suoi ordinamenti, improntati «a una certa sembianza di tutti i governi migliori», non sembra più finalizzata alla sola idealizzazione della repubblica perfetta. I suoi contorni si fanno da un lato più sfumati (essa è «sembianza», più che commistione reale, delle tre forme politiche); dall'altro essa si proietta in una dimensione più vasta. Il modello che trasmette nella sua eccellenza indiscussa non vale solo per l'esperienza politica repubblicana, ma in un mondo più strettamente comunicante, si allarga a quella dei regni, e in funzione di questi assume una nuova esemplarità. «Certo a me pare, quando io vi guardo - Dandolo fa dire a Contarini - che da tale maniera di reggimento non siano molto diversi i governi che oggidì usano le province della cristianità, se non in quanto la mistione non appare in loro così perfetta». La distinzione tra regni e repubbliche è in fondo poca cosa: si limita al fatto che nei primi «quella parte che riguarda al dominio d'un solo, alquanto soprastà e signoreggia all'altre». Ma neppure i regni di Francia, di Spagna, e tanto meno quelli di Polonia o d'Inghilterra, «sono semplici e veri governi regi; perocché non si può

<sup>160</sup> *Ibidem*, pag. 380.

dire che il tutto dipenda dalla libera volontà d'un solo, essendo ciascuna di queste province ordinata con certe leggi, di cui giurano i re loro l'osservanza, quando ne prendono il governo». Al loro interno sopravvivono gli stati generali, i consigli delle province, i consigli con competenze particolari. Nobili e popoli hanno molti privilegi; e «in diverse cose, per le bisogne del regno, ne tengono non picciola autorità. E quando li signori preposti a tali governi, dipartendosi da questa limitata loro potenza, vogliono usare la libera e assoluta, sono anzi tiranni che legittimi re»<sup>161</sup>. Ritorna in questo quadro anche il confronto, di sapore machiavelliano, tra Francia e Germania; ma il senso ne è interamente rovesciato. «Minor prencipe» è il re di Francia, perché «signor di servi», aveva già osservato un altro interlocutore del dialogo parutiano, monsignor Delfino; assai superiore l'Imperatore, «signor di signori»: «perfetto dominio» è infatti «quello, che sopra libere e nobili persone, quali sono i principi e popoli dell'Alemagna, viene esercitato»<sup>162</sup>. Allo stesso Contarini è attribuita la convinzione che la Germania, dove l'autorità pubblica è divisa tra l'Imperatore, e «diversi prencipi e repubbliche», e tutti si raccolgono nelle diete «per terminare di commun consentimento le cose più gravi pertinenti alla salute di tutta la provincia», sia il miglior esempio di «temperamento». Qui infatti coesistono in modo quasi perfetto «le tre maniere di governo ch'io dissi: d'un solo di pochi di molti».

Nel giro di tre anni il *Della perfezione della vita politica* fu tradotto in francese e pubblicato a Parigi<sup>163</sup>. Difficile dire quale ne sia stata la circolazione, e che cosa quell'opera, che esprimeva il punto di vista di una nobiltà cittadina e mercantile, abbia potuto dire a chi faceva propri i valori della nobiltà francese, diversa per origine, mentalità, costumi. Ma Paruta pareva aver ben presenti i dibattiti d'Oltralpe. Dando voce al fantasma di Contarini, egli prendeva posizione contro i partigiani dell'assolutismo per i fautori di un'idea temperata, «costituzionalistica» della monarchia. Da Venezia si guardava all'Europa e ai conflitti qui aperti, così come dall'Europa

<sup>161</sup> *Ibidem*, pagg. 389-99.

<sup>162</sup> *Ibidem*, pag. 387.

<sup>163</sup> P. Paruta, *Perfection de la vie politique, écrite en Italien par Paul Paruta, traduite en Français par Gilbert de la Brosse*, Paris, 1582.

Jean Bodin aveva guardato inevitabilmente a Venezia, facendone uno dei bersagli più alti della sua polemica. Alla fine del Cinquecento il repubblicanesimo italiano incominciava a trovare eredi battaglieri là dove, come nelle Province Unite, la ribellione contro i poteri costituiti portava alla costituzione di nuove forme politiche. Ma il dialogo — un dialogo non privo di momenti di scontro, ma anche di consensi più o meno silenziosi — era aperto anche con gli uomini dei re. Grande interesse per gli eventi francesi si manifestava, tra il Cinquecento e il Seicento, nei salotti veneziani<sup>164</sup>. E tra i gallicani e gli anglicani monarchici Venezia avrebbe trovato alcuni dei fedeli sostenitori della battaglia giurisdizionalistica che di lì a pochi anni, al tempo dell'interdetto, avrebbe condotto contro le pretese della Chiesa<sup>165</sup>.

Erano in atto anche mutamenti profondi dei costumi cittadini, pubblici e privati. Nella rappresentazione di Paruta la nobiltà, pur lontana dal disprezzare le ricchezze, fondamento indispensabile della «vita civile», appariva ancora incline ad adottare un modo di vita mediano: questo modo di vita veniva considerato parte della perfezione della vita politica. Ma la realtà era, o stava per diventare, diversa. La parte più eminente di questa nobiltà cercava, e più avrebbe cercato nei decenni successivi, gli strumenti della propria autocelebrazione — della propria distinzione dal patriziato più povero e più anonimo, del proprio rifiuto dell'uguaglianza di diritti e di doveri che era stata alla base dell'*ethos* repubblicano e, per converso, della propria legittimazione fuori di Venezia — nell'adozione di «un ideale di opulenza e di potere, di grandezza e di splendore». Avrebbe perciò perseguito distinzioni, cerimonie, costumi «quasi regi». Venezia stessa, del resto, pur fiera delle proprie tradizioni repubblicane, nell'Europa dei principi ambiva a essere considerata al rango dei regni. Si sottometteva alla logica dei conflitti di precedenza; nelle cerimonie pubbliche andava sottolineando in misura crescente la sacralità dell'autorità dogale. Condivideva, seppur con più lenta gradualità, le tendenze al cambiamento dei riti politici, all'esaltazione della figura del principe, che si manifestavano in quella che era stata la grande repubblica sorella e rivale, ora trasformata in

<sup>164</sup> G. Cozzi, *Il doge Niccolò Contarini* cit., pagg. 44-50.

<sup>165</sup> Questa battaglia è al centro di W. Bouwsma, *Venezia e la difesa* cit.

granducato di Toscana<sup>166</sup>. A Firenze, d'altra parte, gli ambasciatori della Serenissima, pur attenti al concreto estendersi del governo del principe, scorgevano ancora, tra XVI e XVII secolo, il permanere di «qualche apparenza di repubblica», il riconoscimento, non puramente formale, di alcuni privilegi e di antiche tradizioni cittadine<sup>167</sup>.

Accadeva anche che il «mito di Venezia» venisse disancorato dalla dimensione cittadina che abbiamo visto essere carattere fondamentale (e limite) non solo del repubblicanesimo fiorentino del primo Cinquecento, ma anche, con toni più pacati, di quello veneziano, dal Contarini al Paruta. Esso cambiava allora volto, e poteva essere utilizzato in altre ottiche politiche, piegato ad altri linguaggi. Agli inizi del Seicento uno scrittore estraneo alla tradizione repubblicana come Giovanni Botero non aveva difficoltà a celebrare Venezia. Ma lo faceva (anteponendo ancora una volta il modello veneziano a quello romano) perché, entro il quadro europeo che egli aveva disegnato, dominato dalla «ragion di Stato» e costruito sul felice «contrappeso delle forze dei Principi», quel modello gli sembrava esempio eccellente di «conservazione» - di quella conservazione che andava ormai preferita all'«acquisto» e che gli sembrava regolare le nuove logiche politiche. Lodava senza riserve la Repubblica per «il mirabile temperamento del suo governo, per la prudenza del guerreggiare, per la tranquillità della sua pace, per l'eccellenza della giustizia, per la santità della religione e per tanti tanti secoli che si è mantenuta». Ma, ben più della città e dell'etica cittadina, gli interessava lo Stato. In quest'ambito distingueva «i Signori» dai «sudditi»; e tra i secondi poneva sia i «sudditi naturali», il popolo e i cittadini che abitavano la città, che i sudditi «d'acquisto», pervenuti sotto il dominio di Venezia alcuni «per volontà loro», altri «per guerra». Sulla politica seguita verso questi ultimi - sulle «sodisfattioni» date agli uni e agli altri «col mantenere li loro

<sup>166</sup> G. Cozzi, «Venezia, una repubblica di principi?» in *Studi veneziani*, XI, 1986, pagg. 139-57; Id., «Venezia regina»; in V. Branca e C. Ossolain (a cura di), *Crisi e rinnovamento nell'autunno del Rinascimento a Venezia*, Firenze, 1991, pagg. 1-9. Sui mutamenti delle cerimonie pubbliche, si veda M. Casini, *I gesti del principe. La festa politica a Firenze e Venezia in età rinascimentale*, Venezia, 1996.

<sup>167</sup> Relazione di F. Morosini, 5 dicembre 1608, in *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, a cura di A. Segarizzi, 1916, I, pag. 121.

privilegi et le loro conventioni» — si soffermava più che sugli interni assetti cittadini. Gli premeva infatti spiegare in primo luogo la fedeltà a Venezia delle città dell'Istria, della Dalmazia e della Terraferma, di Vicenza e dei contadini della Montagna che, al tempo mai dimenticato di Agnadello, «anzi più tosto di morire che rinegare il nome de' Venetiani eleggevano». Svuotata della sua sostanza repubblicana (e liberata al tempo stesso dalla condizione stretta del piccolo Stato cittadino), Venezia diventava esemplare come modello di quello «Stato mediano» che a Botero sembrava dover essere il fortunato ed equilibrato protagonista della storia europea<sup>168</sup>.

Si stemperavano vecchie contrapposizioni e si creavano nuove convergenze. Erano dunque profondamente mutate le cose, e insieme i metri per giudicarle, i modi di rappresentarle. Se in alcuni casi i nuovi assetti italiani e europei avevano comportato non la «decadenza», ma più semplicemente la «fine» dell'esperienza repubblicana, in altri (Venezia, ma anche Genova e Lucca) si era aperta la strada di una non facile, ma attiva e talvolta fortunata integrazione. Se un filo può consentire di collegare Machiavelli a Paruta (e, se vogliamo, ai margini del mondo repubblicano, Paruta a Botero), e di costruire una storia delle idee repubblicane in Italia al di là della drastica cesura stabilita da Sismondi è l'impegno nel confronto tra gli originari universi cittadini e il mondo diverso che era emerso oltre i loro confini. Un confronto drammatico, dominato dall'idea affannosa della «crisi» tra i fiorentini dell'inizio del Cinquecento; più disteso, più sereno e più aperto, ma non meno attento e vivace, tra chi, a Venezia, rifletteva sulle condizioni della durata della repubblica; e, senza abbandonare le forme del «vivere politico», ne viveva le trasformazioni inevitabili e parzialmente omologanti nel «variar de' tempi».

<sup>168</sup> G. Botero, *Relazione della Repubblica veneziana*, Venezia, 1605. Sulla Repubblica di Venezia Botero si era già soffermato nella *Ragion di stato* (1a ed. 1589). Anche allora essa gli era parsa esempio di «potenza mediocre [...] più stabile e più ferma delle grandissime» (ed. Torino, 1596, pagg. 13-14). Allora aveva però anche criticato il suo passato espansionismo. Si veda M.G. Bottaro Palumbo, «Della cagione della grandezza degli Stati': monarchie e repubbliche nell'opera di G. Botero» in *Botero e la «ragion di Stato». Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo (Torino 8-10 marzo 1990)*, a cura di E. Baldini, Firenze 1992, pagg. 117-23.

I tempi della demolizione del mito repubblicano nella sua ipostasi più durevole — quella veneziana — erano ancora lontani. Prima che questa demolizione prendesse avvio, attraverso un flusso di scritti polemici di origine sia interna che esterna, Venezia doveva perdere un'altra guerra, quella seicentesca di Candia. Dovevano mutare ancora gli assetti interni dello Stato e gli interessi, la composizione stessa del patriziato cittadino. Dovevano cambiare ulteriormente anche le forme politiche dell'Europa. Non a caso uno dei demolitori più virulenti e autorevoli sarebbe stato, ancora una volta, un uomo di un re di Francia: di un re ben diverso, tuttavia, da quelli che, alla fine del Cinquecento, si erano trovati ad affrontare dei conflitti non meno politici che religiosi, tanto acuti da rischiare di esserne travolti. Sarebbe stato Abraham-Nicolas Amelot de la Houssaye, suddito di Luigi XIV<sup>169</sup>.

<sup>169</sup> A.N. Amelot de la Houssaye, *Histoire du gouvernement de Venise*, Paris, 1676-77 (riedito a Parigi nel 1685, a Amsterdam nel 1695, a Lione nel 1740). Sul cosiddetto «antimito», si veda P. Del Negro, «Forme e istituzioni del discorso politico veneziano» in *Storia della cultura veneta* cit., IV/2, pagg 407-36.





1. Nell'appassionata esortazione patriottica dell'ultimo capitolo del *Principe*, scritta in un momento in cui l'Italia era già in parte caduta sotto il dominio della Spagna, Machiavelli affidava la speranza della difesa e riconquista dell'indipendenza italiana non soltanto all'avvento di un «principe nuovo». Egli aveva anche o mostrava di avere grande fiducia nella disponibilità delle popolazioni italiane verso l'impresa della liberazione e verso la riforma degli ordinamenti politici che ne era indispensabile premessa e condizione.

In Italia, scriveva, «non manca materia da introdurvi ogni forma. Qui la virtù è grande nelle membra quando non mancassero ne' capi». Le province che avevano sofferto le «alluvioni esterne» — aggiungeva — avrebbero accolto con amore il nuovo principe: la loro sete di vendetta per le violenze subite nel corso delle invasioni, la loro ostinata fede, la loro pietà lo avrebbero sostenuto. Quali porte — scriveva — gli si chiuderebbero? Quali popoli gli negherebbero l'ubbidienza? Quale invidia gli si opporrebbe? Quale italiano gli negherebbe l'ossequio? «A ognuno puzza questo barbaro dominio...»

La fiducia in una così ampia disponibilità non corrisponde però al quadro che di quel momento hanno poi tracciato gli storici. È stata sempre prevalente l'opinione che gli italiani rimasero passivi di fronte all'invasione straniera e che, in definitiva, si adattarono e vennero a compromesso con gli invasori. La «eroica chiusa» (Dionisotti) del *Principe*, a parte i dubbi e le discussioni sulla data della stesura, è comunemente considerata soltanto una «visione poetica», come l'ha definita Benedetto Croce, una esortazione retorica del tutto irrealistica in quelle circostanze e per l'obiettivo che indicava.

Vi è in questo giudizio, insieme alla convinzione dell'impossibi-

lità di opporsi efficacemente alle invasioni, anche una reazione alle interpretazioni risorgimentali (quella di Pasquale Villari, per esempio) che hanno attribuito al Machiavelli, con una evidente forzatura, l'intenzione di indicare in quelle pagine una prospettiva di unificazione nazionale. L'uso dell'espressione «libertà dell'Italia», molto frequente nella pubblicistica politica e negli atti di governo di quegli anni, non comportava affatto l'abbandono del particolarismo degli Stati e tanto meno propositi di unificazione nazionale. Libertà d'Italia, nel rapporto con il mondo esterno, era l'indipendenza dei singoli Stati, ognuno con la sua autonomia: un sistema che aveva come punto di riferimento anche un'idea e un sentimento di nazionalità, ma con ben definite articolazioni particolari, il cui turbamento era considerato il pericolo maggiore per la comune sicurezza e per la pace. Anche «la unione de Italia» — la formula usata da Giovanni Pontano alla vigilia della discesa di Carlo VIII — altro non voleva essere che una proposta di accordo o alleanza tra gli Stati<sup>1</sup>.

Parlare di eroismi personali è una cosa, ma «come si viene agli eserciti», egli scriveva (cioè all'organizzazione collettiva, agli ordinamenti politici, al governo, allo Stato), gli italiani «non compariscono». Machiavelli era aperto più di molti suoi contemporanei alla considerazione d'insieme dei problemi italiani, ma certo non trascurava la complessità della situazione e verosimilmente non pensava alla possibilità di superare, in un programma di rinascita, le realtà statuali esistenti. Anche la sua visione della riforma politica restava centrata in un'area particolare, quella toscana e romana: e non a caso, qualche anno dopo la stesura del *Principe*, il suo progetto di riforma prese corpo nel discorso sullo Stato di Firenze indirizzato al papa Leone X (*Discorso per rassettare le cose di Firenze dopo la morte del ducha Lorenzo*).

L'*Esortazione* fu scritta quando non si era ancora diffusa e affermata la convinzione che l'invasione francese del 1494 aveva segnato una svolta definitiva e aperto una nuova età nella storia italiana ed europea. La seconda discesa francese e l'impianto del dominio spagnolo nel regno di Napoli avevano fatto risorgere le preoccupazioni che il successo della lega italiana contro Carlo VIII aveva atte-

<sup>1</sup> E Gilbert, *Italy*, in *National consciousness, history and political culture in early modern Europe*, ed. O. Ranum, Baltimora-Londra, 1975.

nuato: tuttavia soltanto le esperienze della seconda metà degli anni venti e l'affermazione in Italia del potere di Carlo V eliminarono incertezze e illusioni sulla dipendenza delle sorti del paese dalle potenze straniere e dai loro conflitti.

2. A parte la precisazione del quadro politico-ideale e del momento storico in cui l'*Esortazione* deve essere inserita, vi è comunque il problema degli elementi concreti su cui Machiavelli si basava quando parlava di un'Italia «tutta pronta e disposta a seguire una bandiera». La sua fiducia non poteva nascere soltanto dai riferimenti alle reazioni immediate ed elementari provocate dalla guerra e dalle invasioni. Secondo il suo giudizio, infatti, soltanto la riforma delle istituzioni politiche, degli ordinamenti militari e dello spirito pubblico, poteva creare le condizioni per superare la crisi che aveva aperto la strada alle invasioni e per suscitare una efficace resistenza e una valida reazione nazionale. Anch'egli forse subì, come Guicciardini, la suggestione retorica della cosiddetta disfida di Barletta, il piccolo torneo tra francesi e italiani passato poi a rappresentare per le scolaresche dell'Italia unita la permanenza delle virtù italiche attraverso la catastrofe nazionale. Ma l'accento che egli fa nel XXVI capitolo del *Principe* ai «duelli» e ai «congressi de' pochi», ed alla superiorità dimostrata dagli italiani in questi casi, mira in sostanza a ridimensionare il significato e l'importanza degli eroismi individuali ed è invece l'occasione e lo spunto per considerazioni di ben più grande rilievo sull'organizzazione militare e sull'azione politica dei popoli e degli Stati, cioè sui grandi temi che gli stavano veramente a cuore. Egli puntava soprattutto sulla corrispondenza tra il «principe nuovo» e un movimento complessivo della società italiana.

Negli episodi di resistenza antifrancese, antispagnola e antimperiale che si verificarono, oltre che a Firenze, in Lombardia, nel Veneto, a Genova e nel regno di Napoli, e nelle iniziative politiche che furono prese in quegli anni non mancarono, insieme a un qualche senso dell'identità nazionale e della comunanza di interessi delle popolazioni italiane, tendenze, aspirazioni e tentativi di riforma. Il fatto che non ebbero un peso decisivo e non riuscirono a salvaguardare l'indipendenza della penisola non significa che, anche a prescindere dai problemi di interpretazione del pensiero di Machiavel-

li, essi siano privi di importanza per il giudizio sulla coscienza civile e sui caratteri della società italiana in uno dei periodi più travagliati della sua storia.

Al di là delle ovvie differenze, una caratteristica comune dei vari movimenti, per l'aspetto della riforma interna, fu in effetti l'aspirazione all'ampliamento delle forme di partecipazione politica, ad un maggiore equilibrio tra privato e pubblico nel governo degli Stati (cioè tra il potere personale del principe e gli organismi rappresentativi della società) e tra la rappresentanza nobiliare e quella popolare nei diversi livelli dell'ordinamento politico e dell'amministrazione pubblica. Firenze fu certamente il centro in cui la tensione sostenuta dall'idea del rinnovamento e dal repubblicanesimo democratico fu più intensa e durò più a lungo, dalla formulazione religiosa del Savonarola all'ultima repubblica<sup>2</sup>. Le vicende sono note e non è necessario tornare a parlarne in questa occasione.

Nel Veneto il movimento si manifestò a livello locale e periferico, nei centri e nelle città della terraferma. Il tentativo di ridurre il potere nobiliare nei Consigli cittadini non fu sostenuto dalle magistrature della Repubblica, ma la repressione e l'epurazione degli esponenti locali, in maggioranza nobili padovani e vicentini che erano passati nel campo avverso, e la loro sostituzione con elementi fedeli produsse anche «importanti mutamenti nei rapporti tra Dominante e dominati»<sup>3</sup>.

Nel regno di Napoli, dove fino allora il dibattito era stato inferiore ai livelli di intensità e qualità che aveva raggiunto a Firenze, protagonista principale fu invece il popolo della capitale. Lo scontro tra nobiltà e popolo si svolse dal 1494 al 1506, avendo come punto di riferimento i cinque sovrani che si avvicendarono sul trono in quel breve periodo. I risultati furono relativamente modesti, se vengono considerati in rapporto alla rivendicazione della parità di rappresentanza tra nobili e popolo nell'amministrazione della capitale che allora fu per la prima volta avanzata e nettamente respinta. Ma il valore di quello e degli altri movimenti contemporanei di

<sup>2</sup> R. von Albertini, *Firenze dalla Repubblica al principato. Storia e coscienza politica*, Torino, 1970.

<sup>3</sup> G. Del Torre, *Venezia e la Terraferma dopo la pace di Cambrai. Fiscalità e amministrazione, 1515-1530*, Milano, 1986.

analoga ispirazione non può essere valutato soltanto alla luce della sconfitta che tutti subirono o delle illusioni che li accompagnarono. La filosofia politica che sostenne l'azione dei popolari affiora, nel caso di Napoli, oltre che dai documenti ufficiali delle capitolazioni del 1495, 1496, 1498 e 1506, anche dal commento che un anonimo cronista dedicò, all'inizio di questa fase, all'esito dei contrasti. L'insoddisfazione per i risultati delle concessioni ottenute dai popolari durante la breve permanenza di Carlo VIII, spinse il cronista a una riflessione significativa: «Quando lo regno tiene bono superiore, che non osserva a qualità [cioè che non fa dipendere le sue decisioni dal rango sociale dei sudditi] ma alla Giustizia, ognuno si contenta perché s'have a stare all'ubbedienza; li Popoli sono allegri perché sono Vassalli tutti ad uno Re, uno Signore; e lo popolano è vassallo come li Signori e Baroni e qualsivoglia Gentilhuomo, ché tutti son compagni»<sup>4</sup>. Il «bono superiore» che il cronista auspicava non era una magistratura repubblicana ma un principe. Le idee di riforma non avevano qui una impronta repubblicana come a Firenze. Era comune ai protagonisti della riflessione politica di quegli anni l'idea che per il regno di Napoli solo un governo monarchico fosse conveniente. L'eguaglianza, che è il nocciolo della riflessione del cronista e di cui cercherò di esporre avanti il significato, non era associata soltanto al repubblicanesimo. È in nome dell'appartenenza alla patria comune che i sudditi emarginati ed esclusi fino allora dalla rappresentanza politica possono chiedere una modifica istituzionale a loro favore e rivendicare nel governo dello Stato (sia esso monarchico o repubblicano) la prevalenza della giustizia sull'arbitrio e sulla parzialità.

L'idea della riforma insieme a una reazione patriottica e indipendentistica, ebbe ancora a Napoli una manifestazione concreta ed ulteriore sviluppo nel 1510. Si creò allora un movimento, basato questa volta sull'unione tra nobiltà e popolo, contro il tentativo di introdurre l'Inquisizione in Spagna. Nell'opposizione contro questo progetto, una parte della nobiltà e i rappresentanti del popolo tentarono di dare una forma permanente e un contenuto più ampio all'accordo politico; episodio del quale Croce dice addirittura che fu «quasi un avviamento a quel che più tardi doveva, con miglior fortuna, accade-

<sup>4</sup> M. Schipa, *Contese sociali napoletane nel Medioevo*, Napoli, 1908.

re nelle Fiandre»<sup>5</sup>. A parte le potenzialità indipendentistiche, il fatto nuovo fu l'opposizione al potere in nome degli interessi collettivi e non degli esclusivi e anacronistici privilegi del baronaggio.

Le idee e volontà di riforma politica che attraversarono i decenni della crisi e delle guerre d'Italia emersero certo con maggiore evidenza sul terreno del repubblicanesimo; ma anche all'interno del principato si manifestarono esigenze e propositi di reagire con la riforma alla crisi italiana; e io credo che non debbano essere sottovalutate neppure le aspirazioni alla riforma e a forme di autonomia che cercarono di affermarsi nel forzato adattamento al dominio straniero o almeno nella fase in cui esso non si era ancora instaurato in tutta la sua pienezza. Il caso di Napoli appena citato non è il solo.

Anche a Milano l'atteggiamento dei gruppi dirigenti e delle forze politiche non fu passivo. Una volta constatata l'impossibilità di mantenere una piena sovranità, i milanesi si proposero di conservare spazio e condizioni di autonomia dentro il dominio di un potere esterno. Anche qui, non fu un momento e un aspetto della tradizionale resistenza dei privilegiati alla centralizzazione del potere e allo sviluppo dello Stato. Non fu, cioè, l'aspirazione a una conservazione statica, a una pura e semplice difesa dell'esistente e alla possibilità di approfittare della lontananza del sovrano e della sua impossibilità di esercitare un governo diretto. Gli anni della crisi furono anche anni di progetti e di iniziative di riforma: fu la stessa incertezza e mutevolezza dei tempi che stimolò l'impegno riformatore, se non sul piano generale dello Stato, almeno in quello delle istituzioni locali e cittadine. I risultati concreti prodotti da questo impegno e dalle reazioni alla pressione straniera non furono certo sufficienti ad impedire l'assoggettamento e quindi la caduta delle aspirazioni o delle illusioni di indipendenza; ma crearono, insieme a una forte coscienza di sé della comunità milanese e lombarda, la possibilità di rivendicare, sotto il governo spagnolo, aree di autogoverno, tradizioni di capacità amministrativa, il senso di una collettività in qualche misura omogenea e animata da spirito civico<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> B. Croce, *Storia del Regno di Napoli*, Bari, 1926; L. Amabile, *Il Santo Ufficio dell'Inquisizione in Napoli*, Città di Castello, 1892.

<sup>6</sup> G. Chittolini, *Milan in the face of the Italian wars (1494-1535): between the crisis of the State and affirmation of urban autonomy*, in *The French Descent into Renaissance Italy*, ed. D. Abulafia, Aldershot, 1995.

Alti esempi, come quello della rivolta degli Straccioni di Lucca, esprimono la coincidenza della volontà di riforma e della crisi e il protrarsi dei tentativi di azione fin dentro la fase più avanzata e definitiva di impianto del dominio straniero. Oltre cinquant'anni fa, Carlo Dionisotti ha ripubblicato, con un'ampia introduzione, l'*Orazione ai nobili di Lucca* di Giovanni Guidiccioni (1533). Dionisotti ha tracciato allora una linea di interpretazione che tendeva a valorizzare, con riferimento al particolare contesto politico e culturale di Lucca, le idee di rinnovamento e le reazioni patriottiche che circolarono in quella fase della storia italiana. L'analisi era tanto più significativa in quanto riguardava non la rivolta in se stessa — della quale si dava comunque una breve e precisa narrazione — ma una successiva riflessione che, a sconfitta avvenuta, coglieva il valore profondo del movimento e lo indicava alla sensibilità politica e morale dei vincitori. Nel suo discorso Guidiccioni prendeva le distanze dall'insurrezione per poter affermare con maggiore forza la validità delle esigenze da cui essa era nata e per trasferire la sua affermazione ideale, al di là del singolo episodio, al complesso della realtà italiana di quel momento.

3. Pur con tutti i loro limiti, le contraddizioni, le illusioni e il comune destino della sconfitta, mi sembra che i movimenti e i tentativi cui ho fatto cenno andassero nel senso della riforma politica e civile che Machiavelli auspicava. L'importanza del concetto di «equalità», che era al centro dei suoi progetti di riforma, è stata di recente sottolineata<sup>7</sup>, ma non sempre il suo rapporto con il patriottismo è apparso con la necessaria evidenza. Anche se nell'opera del Machiavelli non manca qualche accenno vagamente pauperistico, la sua idea di eguaglianza non era né l'egualitarismo sociale e cristiano diffuso nel tardo Medioevo e ancora vivo nella prima età moderna, e neppure una anticipazione dell'eguaglianza giuridica e della universalità dei diritti politici dei cittadini. Era invece un principio di solidarietà basato sull'appartenenza alla comunità e sull'interesse comune: in questo senso essa è strettamente connessa con il patriottismo. La «equalità

<sup>7</sup> S. De Grazia, *Machiavelli all'inferno*, Roma-Bari, 1990, e M. Viroli, *Per amore della patria*, Roma-Bari, 1995.

dei cittadini» non escludeva la disparità giuridica e un certo grado di disegualianza dei diritti politici. Ma non equivaleva al puro e semplice rispetto della legge. Il principio comportava infatti anche la rivendicazione di un «governo largo» come condizione per affermare stabilmente l'autorità della legge e per evitare l'arbitrio, l'anarchia e la tirannide. L'obiettivo essenziale (che allora non riuscì a superare lo scontro delle fazioni e a porsi come obiettivo generale delle comunità sociali e statali che componevano il mosaico italiano) era il consolidamento del legame civile tra tutti i membri della comunità, la subordinazione di tutti, grandi e piccoli, ognuno con il suo livello di potere sociale e politico, all'interesse generale.

L'antitesi di questo patriottismo era, nel linguaggio di Machiavelli, l'«Ambizione» alla quale egli attribuiva quelle violenze e oppressioni interne che erano state la causa della rovina degli Stati italiani. Intorno a questo termine egli costruì la spiegazione dello squilibrio di forze che si era creato tra l'Italia e le altre potenze europee e che aveva determinato la catastrofe italiana. Nel capitolo in terzine intitolato appunto *Dell'ambizione*, dedicato a Luigi Guicciardini, egli affrontò il grande problema che sorgeva dall'esperienza della crisi:

«Ma se volessi saper la cagione  
perché una gente imperi e l'altra pianga,  
regnando in loco l'Ambizione;

e perché Francia vittrice rimanga;  
dall'altra parte, perché Italia tutta  
un mar d'affanni tempestoso franga;

e perché in questa parte sia ridutta  
la penitenza di quel tristo seme  
che Ambizione ed Avarizia frutta;

se con Ambizion congiunto è insieme  
un cuor feroce, una virtute armata,  
quivi del proprio mal raro si teme.

Quando una region vive efferata  
Per sua natura, e poi per accidente



Di buone leggi è instrutta ed ordinata,

l'Ambizion contra l'esterna gente  
usa il furor, ch'usarlo infra se stessa  
né la legge né il re glielo consente;

onde il mal proprio quasi sempre cessa,  
ma suol ben disturbar l'altrui ovile,  
dove quel suo furor l'insegna ha messa.

Fia per avverso quel loco servile,  
ad ogni danno ad ogni ingiuria esposto,  
dovè fia gente ambiziosa e vile.

Se viltà e trist'ordin siede accosto  
a questa Ambizione, ogni sciagura,  
ogni rovina, ogni altro mal vien tosto.  
[...]

La diversità (tra la Francia e l'Italia, in particolare) consisteva essenzialmente nella capacità dei buoni ordinamenti politici, basati sul patriottismo, di frenare e controllare l'ambizione dirigendola verso l'esterno.

Il termine «ambizione» non figura negli studi di Fredi Chiappelli sul linguaggio di Machiavelli e l'analisi del suo significato ha suscitato scarso interesse tra gli studiosi. Ma credo che valga la pena fermarsi un momento a reconsiderarlo. Esso ricorre 60 volte nei *Discorsi* e 57 nelle *Istorie fiorentine*. Quando non è usato in modo generico, indica il ribellismo dei grandi signori e la loro insofferenza verso ogni superiore autorità e verso la legge comune. Con questo significato il termine si è diffuso nella letteratura politica della seconda metà del Cinquecento e dell'età barocca. Da Lipsio a Botero, dalla *Satyre Menippée* ai trattati dei «politiques» e dei sostenitori di Enrico IV, alle riflessioni dei costruttori del sistema assolutistico come Richelieu, Olivares e Mazzarino, il riferimento a questo nesso fu costante<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> R. Villari, *Per il re o per la patria. La fedeltà nel Seicento*, Roma-Bari, 1994.

La contrapposizione tra ambizione (o faziosità propria soprattutto dei grandi) e «civile equalità» (o patriottismo) appartenne indubbiamente anche a Machiavelli. Nello stesso senso la lotta contro l'ambizione ispirò anche i tentativi di reagire alla crisi che travolgeva la libertà e l'indipendenza dell'Italia. In seguito la speranza o l'illusione che la lotta potesse avere successo con l'instaurazione di un forte potere esterno favorì il processo di adattamento all'irresistibile impianto del dominio spagnolo.

4. In uno scritto sulla coscienza nazionale italiana, Felix Gilbert<sup>9</sup>, riferendosi a questo periodo, si è domandato perché non ci fu allora in Italia «la reazione che di solito si verifica di fronte al dominio straniero, un sussulto di sentimento nazionale». La domanda avrebbe dovuto forse essere più correttamente formulata in modo da non escludere un apprezzamento dei tentativi e delle iniziative cui ho sommariamente accennato.

È vero, però, che il movimento suscitato dalla crisi e dall'impatto esterno fu sopito e scomparve dopo il 1540: silenzio dell'alta pubblicistica politica, chiusura nel privato, cortigianeria, conformismo, velleitaria nostalgia di posizioni e speranze che avevano perduto concretezza e attualità, pessimismo e senso di impotenza. Non credo, tuttavia, che questo quadro possa essere esteso a tutto il periodo del dominio spagnolo. Il riformismo politico rinacque, dapprima come tentativo interno al regime assolutistico e alla monarchia e infine nella forma di un repubblicanesimo ispirato non tanto o non più soltanto alla tradizione delle città-Stato italiane quanto invece o soprattutto ai movimenti di indipendenza e di liberazione sorti nei domini della corona spagnola e dell'impero: dai Paesi Bassi alla Boemia alla Catalogna al Portogallo. E rinacque, con caratteri nuovi e diversi, non solo sul piano teorico ma come movimento politico reale.

Il rapporto dinamico fra patriottismo e riforma cominciò a riemergere tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento, sullo sfondo di una crisi sociale particolarmente acuta e drammatica, in un quadro religioso, politico e culturale profondamente mutato dalla Controriforma e in coincidenza con i segni di decadenza e di

<sup>9</sup> F. Gilbert, cit.

difficoltà della potenza dominante. L'orizzonte entro il quale si svolsero idee e movimenti fu ancora quello delle realtà statuali esistenti e della tradizionale struttura politica; ancora più caratteristico fu il fatto che inizialmente i progetti di riforma furono ritenuti compatibili con il dominio straniero. Soltanto più tardi, le conseguenze del coinvolgimento italiano nella Guerra dei trent'anni e l'accentuata crisi della monarchia spagnola portarono in primo piano l'esigenza e i propositi di indipendenza.

Nello Stato di Milano, il potere della monarchia, proprio per i mutamenti avvenuti nella fase della grande crisi, era effettivamente «moderato dalla rappresentanza e dalle diverse espressioni degli interessi locali»<sup>10</sup> e lo fu ancora di più dalla forza che il movimento della Controriforma diede alla Chiesa ambrosiana. La vicinanza della minaccia francese e un imponente flusso di aiuti finanziari e militari dall'Italia meridionale e dalla Sicilia contribuirono poi a mantenere solidarietà ed equilibri interni, e ad attenuare i contrasti col governo spagnolo. Nelle altre parti d'Italia, accanto alle forme più appariscenti di opposizione che venivano dalle resistenze e dalle congiure arcaiche ed anacronistiche di grandi esponenti del baronaggio meridionale e dagli intrighi di principi laici di altre parti d'Italia e signori della Chiesa, ci furono, se non profondi mutamenti, almeno prodromi e segnali di una svolta. L'antispagnolismo di Traiano Boccalini e di altri letterati e scrittori non riuscì a far coagulare forze e movimenti politici, ma non deve essere sottovalutato né come elemento di collegamento ideale e culturale con altri paesi dell'Europa centrale e nord-occidentale né per i suoi contenuti nuovi di critica politica. Trattatisti come Luciano Zuccolo, Brignole Sale, Torquato Accetto e cronisti come Bisaccioni, Bentivoglio, Siri e altri uscirono fuori dai canoni della trattatistica conservatrice della ragion di Stato e della pubblicistica ufficiale e governativa. Anche a Genova non mancarono, in relazione con progetti di riforma degli ordinamenti della Repubblica e con rinnovate tensioni politiche e sociali interne, le manifestazioni di insofferenza verso il tradizionale e consolidato rapporto con la Spagna. La traduzione degli scritti di Bartolomeo de las Casas sullo sterminio degli Indiani d'America, pubblicata a Venezia negli anni fra

<sup>10</sup> M. Rosa, *La cultura politica*, in *Storia degli antichi Stati italiani*, a cura di G. Greco e M. Rosa, Roma-Bari, 1996.

il 1626 e il 1636 (con notevole ritardo rispetto a quelle fatte in altri paesi europei) introdusse anche in Italia uno dei motivi più forti della propaganda e della polemica contro l'imperialismo spagnolo<sup>11</sup>. Queste traduzioni furono precedute già nel 1613 da una biografia di Las Casas, pubblicata a Pavia dall'oscuro frate domenicano Giovanni Michele Pio, quasi contemporaneamente alla *Pietra del paragone politico* di Traiano Boccalini.

Gran parte di questo travaglio non riuscì a superare i confini dell'attività culturale e gli ostacoli della repressione e della censura. Il trapasso dalla elaborazione culturale all'iniziativa politica avvenne, soprattutto nell'Italia meridionale, dove l'impresa era più difficile e l'apparato repressivo più pesante; ma forse anche per questo. Se si vuole personalizzare l'inizio del movimento esso non va riferito, se non parzialmente e per vie indirette, al nome di Tommaso Campanella, anche se la sua influenza contribuì a diffondere l'ondata di risentimento antispagnolo dei primi decenni del Seicento.

A dare l'avvio alla rinascita fu invece un gruppo più vicino a idee e sentimenti diffusi nel ceto medio della capitale e in qualche modo idealmente collegati alle ormai lontane esperienze della crisi provocata dalle invasioni. La ripresa del binomio patriottismo-riforma fu giustificata questa volta con la ricostruzione storica. La *Historia del regno di Napoli*, che costò il carcere al suo autore Giovanni Antonio Summonte, fu uno dei testi che diedero origine al movimento di riforma. «L' amor della Patria - egli scrisse - che suol naturalmente infiammare i petti degli Huomini, have operato in me, che dopo lunghe fatiche habbia a dar fuori l'historya dei Re di Napoli, lettione di gran pregio per i varij successi delle cose humane, la quale, oltre, oltre che contiene tutto ciò che negli altri libri si legge, tratta ancora di molte cose, che non mai da altri furono scritte o date in luce [...]».

Apparentemente una convenzionale storia dei re; ma la novità era la scoperta o l'invenzione di una presenza politica del popolo nella storia del regno o piuttosto la manifestazione di una nuova aspirazione politica legittimata e rivestita di panni storici. Il movimento riformatore fece la prima, difficilissima prova mentre la monarchia

<sup>11</sup> R. Villari, *Dalle teorie della ragion di Stato ai movimenti per la riforma e l'indipendenza*, in *Scrittori politici dell'età barocca*, a cura di R. Villari, Roma, 1998.

Spagna faceva le prime operazioni politico-militari - intervento in Boemia e in Germania e preparazione della ripresa del conflitto con l'Olanda - che dovevano sfociare nella Guerra dei trent'anni. Erano gli anni tra il 1618 e il 1620: il momento peggiore per sostenere le «bone riforme» (secondo l'espressione usata in un documento che si può attribuire a Giulio Genoino) che avrebbero dovuto dare finalmente a Napoli e al regno equilibrio interno e porre le premesse di una reale anche se limitata autonomia nei confronti della corona. Il rapporto di fedeltà che si era instaurato con la monarchia di Spagna e la convinzione che solo un sovrano e un potere assolutistico forte potevano realizzare le riforme istituzionali di cui la società aveva bisogno furono gli illusori fondamenti del tentativo fatto da Giulio Genoino e dai suoi sostenitori. In quel momento, del resto, non vi era altra scelta che seguire quella strada o continuare a restare nella passività. Le conclusioni dimostrarono l'inconciliabilità tra riforme e dominio straniero.

La difficoltà e la lentezza con cui i riformatori napoletani ne presero atto e cominciarono a rivendicare indipendenza e libertà confermano la profondità e gravità della crisi che aveva colpito il paese all'inizio del secolo precedente. Essi riuscirono, tuttavia, districandosi dalle pastoie di un lealismo monarchico che aveva ormai una lunga e consolidata tradizione, a creare una Repubblica, che durò dalla metà di ottobre del 1647 all'aprile del 1648, e a elaborare, tra le tempeste e le contraddizioni della rivoluzione, un'idea di fedeltà che aveva come punto di riferimento e di forza, in alternativa al re e al chiuso esclusivismo nobiliare, il richiamo al bene comune, alla libertà, alla patria<sup>12</sup>.

In un contesto assai diverso e insieme a contenuti politici e ideali nuovi, erano gli stessi elementi dell'antica Esortazione di Niccolò Machiavelli. Una grande parte della comunità fu coinvolta nel movimento politico e le sue ripercussioni in Italia e negli altri paesi furono ampie, tanto da ridimensionare notevolmente l'idea della presa che il dominio spagnolo aveva in Italia. Alla fine, il proposito della liberazione subì una sconfitta. Ma esso ha consegnato agli storici qualche elemento per correggere l'idea di una decadenza uniforme e secolare dell'Italia del Cinquecento e del Seicento e per dare un po' di soddisfazione all'amor di patria dei posteri.

<sup>12</sup> R. Villari, *Per il re o per la patria*, cit.



Le idee repubblicane e la Rivoluzione inglese  
*Blair Worden*

1. In qualsiasi storia del sorgere del repubblicanesimo moderno, la Rivoluzione puritana dell'Inghilterra di metà Seicento ha diritto a un posto di primo piano. Prima di essa, il Rinascimento italiano, nel movimento che raggiunse in Machiavelli il punto più alto, aveva adattato il repubblicanesimo delle antiche città-Stato alle condizioni e ai valori delle città-Stato moderne. Eppure il repubblicanesimo dell'Illuminismo e oltre, sia in America che in Europa, non era sorto nelle città-Stato ma in nazioni vaste e prevalentemente rurali, molte delle quali governate da monarchie. Fra il repubblicanesimo machiavelliano e quello moderno, come ha sottolineato John Pocock, la Rivoluzione puritana è l'anello di congiunzione decisivo, e il decisivo momento di transizione<sup>1</sup>. Il repubblicanesimo moderno è un animale dalle molte teste. Il quadro interpretativo di Pocock non può accogliere ogni suo aspetto; e ugualmente, non ogni aspetto del pensiero di quegli autori inglesi che appartengono allo schema di Pocock può essere descritto utilmente come repubblicano. Tuttavia, senza il fermento di idee che seguirono il crollo della monarchia nell'Inghilterra puritana difficilmente si sarebbe sviluppato quel nucleo di idee che definiamo repubblicane, o quantomeno non quali ora le conosciamo<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> L'affermazione classica della posizione di Pocock è in *The Machiavellian Moment*, Princeton (N.J.), 1975, tr. it. *Il Momento Machiavelliano*, Bologna.

<sup>2</sup> Ho discusso l'argomento di questo saggio con più ampiezza in «English Republicanism», in J.H. Burns (a cura di), *The Cambridge History of Political Thought*, Cambridge, 1991, pagg. 443-75, e, ancor più ampiamente, in D. Wootton (a cura di), *Republicanism, Liberty and Commercial Society*, Stanford, 1994, parte I. I punti non documentati in questo saggio troveranno fondamento nella seconda di queste due pubblicazioni.

Nel 1649 ebbero luogo l'esecuzione di Carlo I, l'abolizione della monarchia e la dichiarazione dell'Inghilterra quale Repubblica (*Commonwealth*) e Libero Stato (*Free State*). Nel 1652 furono assorbite al suo interno anche l'Irlanda e la Scozia, che erano state pure governate in precedenza da Carlo I ma conquistate adesso dalla Repubblica inglese. I tre regni rimasero senza un re fino al 1660, quando la monarchia fu restaurata e Carlo II tornò a regnare sui suoi troni. L'Interregnum del 1649-60 — l'unica esperienza inglese di regime non monarchico — produsse (e in alcuni casi nutrí) il periodo piú innovativo della letteratura repubblicana. Fanno spicco due pubblicazioni del 1656, *The Commonwealth of Oceana* di James Harrington e *The Excellency of a Free State* di Marchamont Nedham. Ma nello stesso periodo apparvero molti altri importanti scritti repubblicani, alcuni dei quali ad opera di Harrington e Nedham, alcuni del poeta John Milton. Lo stesso periodo dette forma anche al repubblicanesimo di due partecipanti alle lotte politiche degli anni Cinquanta del Seicento, Algernon Sidney e l'amico e discepolo di Harrington Henry Neville, che avrebbe scritto durante il regno di Carlo II.

Quale era il rapporto fra l'esperienza repubblicana degli anni Cinquanta e le opere repubblicane scritte in quel decennio? Gli storici delle idee amano pensare che siano le idee ad influenzare gli eventi. Spesso è così. Sicuramente gli autori repubblicani degli anni Cinquanta volevano influenzare gli eventi con i loro scritti: spesso però non ci riuscirono. In quel decennio non furono le idee repubblicane a produrre eventi, ma gli eventi a produrre idee repubblicane. La Repubblica inglese non fu il prodotto del repubblicanesimo e non si conformò alle idee repubblicane per la propria riforma. Ma se il repubblicanesimo fallì, fallì anche la repubblica. Il periodo di regime non monarchico che va dal 1649 fino al 1660 è un catalogo di fallimenti costituzionali. Una lunga serie di espedienti improvvisati che terminò invariabilmente in disastri, fino a quando la causa puritana rimase troppo divisa e demoralizzata per impedire il ritorno senza resistenza della monarchia. Il repubblicanesimo di metà secolo fu un tentativo di salvare da se stessa la Repubblica inglese, e di darle le solide fondamenta politiche e sociali che le mancavano. Era una prova delle debolezze della Repubblica, e una protesta contro di esse



Ma che cosa era la repubblica, e che cosa era il repubblicanesimo? In certi contesti storici le parole hanno un significato chiaro e indiscutibile, ma non è così per l'Inghilterra del Seicento. Di solito, i termini avevano un significato peggiorativo, e divennero di uso comune nella seconda metà del secolo. L'Interregnum del 1649-60 portò, per reazione, a un rifiuto dell'idea di regime non monarchico. Dopo la Restaurazione i sostenitori delle prerogative reali trovarono molto comodo imputare ai loro oppositori il desiderio di tornare a quel tempo di regime militare e settario, a quel momento di caos politico. I «repubblicani» erano coloro i quali venivano accusati di voler restaurare quella screditata Repubblica, e il «repubblicanesimo» era lo spirito che li animava.

È vero che il regime che governò l'Inghilterra dopo il regicidio ebbe cura di informare i propri sudditi che adesso stavano vivendo in una «repubblica». Questo accadde per la prima volta quasi due mesi dopo il regicidio, in una *Declaration* del marzo 1649 che spiegava l'abolizione della monarchia<sup>3</sup>. La *Declaration* approvata in una *House of Commons* molto impoverita, dove i membri più oltranzisti godevano di un effimero vantaggio<sup>4</sup>. Una volta passato il momento di massima radicalizzazione, il regime usò solo raramente il termine «repubblica». Persino nella *Declaration* il termine viene impiegato con qualche esitazione. La parola «repubblica» deriva dal latino *respublica* (o *res publica*) che poteva indicare due cose distinte. Poteva significare regime non monarchico; oppure poteva richiamare l'ideale del bene comune, che doveva prevalere sugli interessi settoriali e privati. Il termine *Commonwealth*, che è una traduzione di *respublica* e di cui il nuovo regime si appropriò nel 1649, conservava la medesima ambiguità. Un buon numero dei più ardenti sostenitori dell'esecuzione di Carlo I si consideravano dei *commonwealthmen*. Tuttavia questo termine, come *respublica*, veniva usato per far coincidere due ideali. Negli anni Cinquanta del Seicento ricordava da un lato l'intenzione di impedire il ritorno della monarchia, e dall'altro un impegno a trovar rimedio a forme di ingiustizia sociale che subordinavano il bene comune all'interesse privato. Nel secondo uso, che risaliva almeno al primo Cinquecen-

<sup>3</sup> *The Parliamentary History of England*, 24 voll., London, 1762, XIX, pagg. 63-82. B.

<sup>4</sup> Worden, *The Rump Parliament 1648-1653*, Cambridge, 1974, pagg. 187-8.

to, *commonwealthmen* tradizionalmente descriveva dei riformatori che non avevano mai messo in discussione l'esistenza della monarchia. La *Declaration* del marzo 1649 intendeva implicare che la prevalenza del bene comune e la fine dell'oppressione sociale potevano essere raggiunti solo mediante l'abolizione della monarchia. Tuttavia, il rapporto fra i vari linguaggi costituzionali e sociali del documento rimane incerto. Una certa imprecisione vi era anche a proposito dell'uso del termine *Free State* da parte del nuovo regime, che lo impiegava senza averlo ben meditato. La frase conobbe una vasta diffusione nel primo Seicento come descrizione delle antiche repubbliche dell'antichità che si governavano senza re, dell'Italia del Rinascimento, o delle moderne Province Unite dei Paesi Bassi. La *Declaration* del marzo 1649 si appellava a questi esempi antichi o stranieri; ma anche così il termine, come usato dal nuovo regime, era più retorico che costituzionale.

La Repubblica istituita nel 1649 non aveva alcun fondamento nella teoria politica. Nessuno di quelli che presero le armi contro il re nel 1642 aveva in mente l'abolizione della monarchia. I parlamentari di quel tempo erano monarchici fino all'ultimo uomo; la ragione del loro scontento non era che Carlo I fosse re, ma che avesse mancato ai suoi doveri come tale. La maggior parte dei *parliamentarians* rimasero monarchici fino agli ultimi anni Quaranta, quando il re fu sconfitto. Carlo fu giustiziato non in quanto re, ma in quanto tiranno. Fu processato e condannato per aver commesso alto tradimento contro i suoi stessi sudditi; la *Declaration* del marzo 1649 annunciava «a change of government, from Tyranny» - non dalla monarchia - to a free State»<sup>5</sup>.

Il motivo essenziale del regicidio era che nel 1648 l'esercito di Cromwell, che nell'anno precedente aveva offerto al re condizioni generose per essere reinstaurato, decise invece di portarlo in giudizio. Aveva acquistato coscienza di quanto egli fosse indegno ed era arrivato a credere che, anche se avesse accettato le condizioni dell'esercito, non le avrebbe poi rispettate una volta tornato al potere. L'esercito capiva di incontrare il favore popolare, e si rendeva conto di quanto la maggioranza degli uomini di Stato (*statesman*) e dei

<sup>5</sup> S. R. Gardiner (a cura di), *Constitutional Documents of the Puritan Revolution*, Oxford, 1958, pagg. 357-8, 371-80.

proprietari terrieri d'Inghilterra, filoparlamentari o realisti, fossero in realtà contrari alla libertà di coscienza in materia religiosa, principio verso il quale l'esercito si sentiva profondamente impegnato. Temeva che Carlo sarebbe stato reinsediato sul trono dal parlamento in condizioni tali da lasciare isolato l'esercito; quando, nel dicembre 1648, questa prospettiva sembrò imminente, l'esercito marciò su Londra, impose con la forza l'epurazione del parlamento e avviò i preparativi necessari per il processo del re.

Alcuni membri dell'esercito avevano guardato con favore all'abolizione della monarchia già prima del 1648. Nell'autunno del 1647 i *Levellers*, diventati contrari alla *leadership* dell'esercito durante i negoziati con il re, progettarono un disegno costituzionale, *The Agreement of the People*, che non faceva mai menzione della monarchia<sup>6</sup>. Eppure proprio questo silenzio testimonia delle difficoltà, sia politiche sia concettuali, con le quali si doveva confrontare chiunque volesse immaginare un rivolgimento completo della costituzione inglese. I *Levellers* facevano affermazioni viscerali contro il regime monarchico, insieme a un pugno di membri del parlamento negli ultimi anni Quaranta. Queste diventarono più comuni alla vigilia del regicidio. L'esecuzione del re apparteneva a una serie di convulsioni politiche avvenute in Europa tra gli ultimi anni Quaranta e i primi anni Cinquanta. Tali eventi nutirono in Inghilterra una forte inclinazione al messianismo, specialmente fra le chiese puritane radicali, che auspicavano il rovesciamento del re di questo mondo e, in alcuni casi, che fosse il Cristo a regnare al loro posto sulla Terra<sup>7</sup>. Continuava nell'esercito l'ostilità alla monarchia. Si racconta che nel novembre 1651 un ufficiale dell'esercito abbia chiesto «why may not this as well as other nations be governed in the way of a republic» e che un altro si fosse pronunciato contro «having any thing of monarchical power» in Inghilterra<sup>8</sup>. Eppure questi ufficiali non avevano alcun legame, sul piano delle teorie politiche, con la Repubblica istituita nel 1649. Nel 1649,

<sup>6</sup> *Ibidem*, pagg. 333-5.

<sup>7</sup> Per le correnti apocalittiche si veda S. Pincus, *Protestantism and Patriotism: Ideologies and the Making of English Foreign Policy 1650-1668*, Cambridge, 1996.

<sup>8</sup> B. Whitelocke, *Memorials of the English Affairs*, 3 voll., Oxford, 1853, vol. III, pag. 373.

come nel 1651, vedevano nell'abolizione della monarchia, non un fine in se stesso, ma l'unico mezzo per escludere i loro nemici, realisti o filoparlamentari, dal potere.

Quello che manca dalle affermazioni antimonarchiche rese da membri del parlamento, o *Levellers*, o settari di vario tipo negli anni intorno al 1649 è un'architettura costituzionale. Una cosa era l'essere ostili al re. Ben altra era tracciare un disegno alternativo. La mentalità costituzionale dei nuovi governanti era al tempo stesso vaga e arretrata. Il nuovo regime si guadagnò grande fama dichiarando il 1649 «the first year of freedom, by God's blessing restored». Ma «riportato» a quale «libertà»? Il regime non pretendeva che l'Inghilterra fosse stata una volta una repubblica. Quando era stata «usurpata» la libertà della nazione? Forse nel 1066, quando le libertà anglosassoni avevano dovuto cedere al «giogo normanno»? Oppure durante i regni di Enrico VII e Enrico VIII, alcuni pensavano, quando la monarchia limitata dell'Inghilterra medievale aveva lasciato il posto all'assolutismo? Oppure nel 1603, quando il regno di Elisabetta, ricordata con grande affetto da parte parlamentare, era stato sostituito — così alcuni dicevano — da una stirpe di tiranni scozzesi? Oppure nel 1625, così almeno sembrava che ritenesse la maggioranza degli avversari di Carlo I durante la guerra civile, quando l'ascesa al trono di un re tiranno o mal consigliato aveva reso impraticabile un sistema di governo in precedenza ben funzionante? O persino nel 1642, quando Carlo (secondo la versione dei suoi giudici sette anni dopo) aveva dichiarato guerra contro il suo popolo e aveva perpetrato i crimini sui quali insistevano i sostenitori del regicidio, ben più che sulle intrinseche debolezze della monarchia? Senza dubbio una tale varietà di risposte plausibili spiega l'attrazione che esercitava il linguaggio della restaurazione della libertà sui nuovi governanti, dato che questi ultimi erano profondamente coscienti della loro scarsa popolarità, e per la maggior parte erano ansiosi di guadagnarsi una base di consenso il più ampia possibile. Eppure, in nessuno dei momenti che avrebbero potuto vedere la perdita della libertà, si era data una lotta fra monarchia e repubblicanesimo. Si potevano tutt'al più descrivere come momenti nei quali una tirannia aveva spodestato una monarchia limitata.

Il nuovo regime si trovò infatti, anche al momento di prendere

la decisione di abolire la monarchia, a impiegare le giustificazioni tradizionalmente usate per limitarla. Nel criticare un regime tirannico, o irresponsabile o assoluto, i documenti che giustificavano il cambio del governo nel 1649 percorrevano strade ben note; ed era proprio al momento di doversi volgere contro la monarchia stessa che quelle rivendicazioni incorrevano in serie difficoltà concettuali. Gli appelli alla tradizione, al tempo e alla legge si dimostravano troppo forti. L'atto di abolizione della monarchia invocava la normale — per quanto, ammetteva, non invariabile — disposizione dei re a opprimere, impoverire e schiavizzare i loro sudditi, e a innalzare la propria volontà al di sopra della legge. Eppure le parole che avevano deciso il destino della monarchia erano sorprendentemente incerte. L'elemento di esitazione diventa particolarmente evidente quando si raffronti l'atto di abolizione alla contemporanea abolizione della Camera dei Lords. Come l'abbattimento della monarchia, l'abolizione dei Lords non aveva radici antiche. L'immediato incentivo, come nel caso del regicidio, era di tipo pratico; la maggior parte dei Lords erano realisti, e persino quelli che avevano sostenuto il parlamento nelle guerre erano contrari all'esecuzione del re. Entro il gennaio 1649 i Lords non potevano più convocare il ristretto *quorum* necessario per dare legittimità alle loro sedute. L'atto che aboliva la camera dei Lords era formulato molto sommariamente: la Camera dei Lords veniva dichiarata come «useless and dangerous to the people of England to be continued». L'atto contro la monarchia non era così stringato: invece di abolire la funzione regale in quanto tale, dichiarava che «it shall not henceforth recide in or be exercised by any one single person»<sup>9</sup>.

Non sappiamo con certezza perché furono scelte proprio queste parole. Si possono spiegare forse con le preoccupazioni dei funzionari legali del regime. La legge era valida in nome del re. Se si eliminava la funzione regale, quale autorità rimaneva alla legge? I *Parliamentarians* degli anni Quaranta avevano ormai fatto l'abitudine alla distinzione fra la funzione del re e la sua persona. Forse la formulazione dell'atto era stata scelta per suggerire che la funzione sarebbe continuata, anche se non occupata da alcuna

<sup>9</sup> Gardiner, *Constitutional Documents*, pagg. 384-8.

persona specifica. Forse il *Commonwealth*, il governo di molti e non di uno, poteva, da un punto di vista legale, essere ritenuto depositario della funzione. Eppure la formulazione scelta dal nuovo regime suggerisce anche un'altra ragione. Sembra un compromesso fra i due partiti nella Camera dei Comuni, quelli che desideravano porre fine alla monarchia e quelli che non volevano. Una delle possibili interpretazioni dell'atto lasciava aperta una possibilità, in un futuro, di restaurare una monarchia mista, dove la funzione regale non sarebbe stata compresa nella volontà arbitraria del re — la persona singola — ma dal *king-in-parliament*, un accordo nel quale il re e il parlamento avrebbero controllato e bilanciato i rispettivi poteri lungo le linee proposte durante le varie trattative di pace degli ultimi anni Quaranta.

In ogni caso, la *Declaration* non trasmette un grande entusiasmo per il cambio di governo che giustifica. La Camera dei Comuni, spiega, lo ha giudicato «necessary» per far cambiare il governo «from the former monarchy [...] into a republic, and not to have any more a king to tyrannise over them». Il cambiamento è «necessario» per le particolari circostanze del 1649. Queste circostanze possono cambiare. Le discussioni del 1651 alle quali appartiene la dichiarazione degli ufficiali dell'esercito a favore della repubblica indicano che l'abolizione della monarchia era stata pensata per congelare piuttosto che risolvere il problema costituzionale.

Nel 1649 i nuovi governanti si trovarono di fronte a ostacoli terribili, posti in larga misura dal permanere di un'inclinazione filomonarchica in Inghilterra, ma ancor di più dalla prospettiva di una resistenza militare in Irlanda e in Scozia. Nel 1649, non meno che nel 1688-89, la deposizione di un re d'Inghilterra aveva conseguenze profonde per gli altri regni. Dal 1649 al 1651 il *Commonwealth* aveva dovuto mobilitare e rifornire eserciti di vaste dimensioni per invadere l'Irlanda e la Scozia, e per soggiogare, dopo campagne prolungate, la loro resistenza. Solo nel settembre 1651, allorché era stata in larga parte soffocata quella resistenza, fu possibile prendere direttamente in considerazione il futuro costituzionale di lungo periodo dell'Inghilterra e degli altri regni. Una volta posto mano a questo compito, era ovvio che l'uomo più potente d'Inghilterra, Oliver Cromwell, Lord General dell'esercito, favorisse non una «repubblica» ma un «mixed monarchie govern-

ment»<sup>10</sup>. Per questo aveva posto fine nel 1653 a un governo che non era di una singola persona, salvo poi diventare egli stesso una singola persona. Nel far questo, aveva conservato la lealtà entusiastica degli ufficiali dell'esercito che due anni prima si erano pronunciati a favore della repubblica. Naturalmente il repubblicanesimo, nel suo passato italiano e nel suo futuro americano, avallava quel principio di governo misto invocato da Cromwell, un principio che era stato spiegato e sancito da Aristotele e Polibio (anche se le idee di Polibio non erano altrettanto conosciute). I repubblicani degli anni Cinquanta del Seicento, di cui discuteremo le idee politiche, favorivano anch'essi il governo misto. Eppure, negli scritti repubblicani di quel decennio i linguaggi del governo misto e della monarchia mista, nonostante condividessero lo stesso retroterra, non si incontrarono mai.

Invece di introdurre una nuova costituzione, i governanti del *Commonwealth* mantennero ciò che restava della vecchia. Erano stati aboliti due dei tre stati, il re e i nobili; il terzo, i Comuni, sopravviveva, per quanto epurato con la forza, e si era arrogato i poteri degli altri due. Nel gennaio 1649 i Comuni dichiararono che ogni potere giusto derivava dal popolo e si proclamarono di conseguenza potere supremo, in quanto rappresentativo del popolo. Eppure il popolo d'Inghilterra non era rappresentato, né desiderava esserlo, da quella mutilata *House of Commons*, il *Rump*, come sarebbe stato sbrigativamente chiamato, che era in funzione nel 1649. Negli ultimi anni Quaranta si era sviluppato, soprattutto nell'esercito e fra i *Levellers*, un movimento a favore della riforma parlamentare: rivendicava una nuova ripartizione delle circoscrizioni parlamentari in modo da far corrispondere la loro distribuzione alla proporzione nazionale della popolazione o del fisco piuttosto che agli interessi dei magnati elettorali; rivendicava un'estensione della franchigia e regolari e frequenti elezioni parlamentari. Prima del 1640, quando i parlamenti si erano solo occasionalmente e brevemente riuniti e avevano limitate responsabilità e quando le elezioni parlamentari erano state solo in rari casi contestate, idee di rappresentanza erano state ventilate solo di tanto in tanto, e con una certa vaghezza. Negli

<sup>10</sup> Whitelocke, *Memorials* cit., III.

anni Quaranta, quando il parlamento aveva ormai assunto poteri ingenti allo scopo di finanziare e vincere una guerra che sosteneva di combattere in nome del popolo, diventava molto più importante sapere chi e come veniva rappresentato dal parlamento. Eppure, far fronte ad un elettorato che era stato in massima parte contrario agli eventi che avevano portato al potere il *Commonwealth* era proprio l'ultima cosa che avevano intenzione di fare quei rappresentanti che nel gennaio 1649 rivendicarono un carattere di sovranità. Non c'erano state elezioni generali per nove anni: rimanendo in carica per altri quattro anni il *Rump* ritardava ulteriormente questa prospettiva. Doveva la propria sopravvivenza non al popolo, ma alla forza delle armi. Avendo vissuto grazie al potere delle armi, il parlamento morì poi per la stessa ragione, quando i moschettieri di Cromwell lo dissolsero nell'aprile 1653.

I principi di rappresentanza e di sovranità popolare, che il *Commonwealth* aveva in teoria sostenuto e in pratica avversato, non coincidevano in tutto e per tutto con il repubblicanesimo. Nel Seicento, di solito, tali principi non venivano usati per richiedere l'abolizione della monarchia, ma semplicemente la sua responsabilità di fronte ai sudditi. Eppure, ogni versione di repubblicanesimo implica necessariamente una qualche relazione sana e diretta fra governanti e governati. Dal 1649 al 1653 i governati, per la maggior parte, consideravano i loro governanti nel migliore dei casi con rassegnazione, e nel peggiore con forte ostilità.

2. Alcuni storici hanno valutato diversamente il significato e l'influenza del repubblicanesimo nell'Inghilterra del Seicento. Due nomi spiccano fra tutti. Richard Tuck, nel suo *Philosophy and Government 1572-1651*<sup>11</sup>, considera il regime del *Commonwealth* dal 1649 come una sorta di risultato logico di una lunga tradizione di «autentico repubblicanesimo» in Inghilterra. Con il termine repubblicanesimo intende l'impegno per un regime aristocratico con un re che fosse tale solo nominalmente, controllato da un consiglio e dai baroni. Se dal Seicento ci si sposta nel Settecento, in effetti si potranno trovare alcuni autori che facevano coincidere il repubblicanesimo con il sostegno a un governo

<sup>11</sup> Cambridge, 1993. Si veda specialmente pag. 122.



con un re solo nominale. Così Horace Walpole, figlio del primo ministro Sir Robert Walpole, si descriveva come «a quiet republican, who does not dislike to see the shadow of monarchy, like Banquo's ghost, fill the empty chair of state (so) that the ambitious, the murderer, the tyrant, may not aspire to it; in short, who approves the name of a king, when it excludes the essence»<sup>12</sup>. Ma Horace Walpole viveva sull'altra sponda della Rivoluzione del 1688-89, quando era già diventato possibile per gli inglesi pensare alla differenza fra monarchia e repubblica in termini gradualisti anziché sostanziali. I baroni e i membri del parlamento del primo Seicento, preoccupati per il comportamento dei primi Stuart, non potevano pensare in questi termini. Erano contrari alla corruzione della corte e alla rappresentanza distorta; non erano contrari ai re forti, solo ai cattivi re.

Un altro storico recente secondo il quale il repubblicanesimo della Rivoluzione puritana ha antiche radici intellettuali è Markku Peltonen, che nel suo *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought 1570-1649*<sup>13</sup> dà l'impressione di usare il termine in due modi principali. Il primo uso fa sì che il repubblicanesimo sia praticamente indistinguibile dall'umanesimo. Il repubblicanesimo diventa così una filosofia della virtù civica, versione anglicizzata della cultura e del linguaggio repubblicani dell'Italia del Rinascimento. Peltonen si muove fra questo primo uso e il secondo, che rappresenta il repubblicanesimo come l'adesione a una forma repubblicana di regime. Ma mentre nell'Italia di Machiavelli si era formata un'alleanza fra i due progetti di virtù civica e costituzionalismo repubblicano, in Inghilterra non si era verificata prima del 1649 una simile convergenza. Il libro di Peltonen è estremamente interessante. Eppure, esso descrive essenzialmente la filosofia ciceroniana della virtù che permeava le classi dirigenti dell'Inghilterra del periodo dei Tudor e dei primi Stuart. In questo periodo, la fede civica come descritta da Peltonen - che l'interesse pubblico fosse anteposto all'interesse privato, o che la vera nobiltà non consistesse nel rango o nella ricchezza ma nella virtù - era fat-

<sup>12</sup> *The Yale Edition of the Correspondence of Horace Walpole*, 48 voll, 1937-83, vol. XXXIII, pag. 342n.

<sup>13</sup> Cambridge, 1995.

ta di luoghi comuni che univano i sostenitori dell'assolutismo e sostenitori del limite costituzionale.

È vero che nello stesso periodo vi era un certo interesse per i modelli repubblicani di governo: gli antichi modelli della Grecia, e più specificamente di Roma, e il moderno modello veneziano. Alcune voci — Sir Thomas More, Sir Philip Sidney — indicavano, in sede speculativa, che in un mondo ideale la forma migliore di governo sarebbe stata la repubblica. Ma nessuno riteneva praticabile o legittimo il tentativo di importare tale forma in Inghilterra<sup>14</sup>. Peltonen sottolinea giustamente l'interesse manifestatosi in questo periodo nel principio del governo misto. Ma tale principio si collocava nel quadro di una tradizione autoctona di pensiero monarchico che risaliva a Sir John Fortescue nel Quattrocento. Nell'Inghilterra dei primi Stuart l'idea del governo misto veniva usata per difendere le libertà e i diritti dei sudditi non contro l'autorità monarchica, ma contro gli abusi di essa. In pratica «governo misto» significava «monarchia mista». Si dovette arrivare al regicidio per separare i due termini. Alla vigilia di tale evento, James Harrington, il principale pensatore repubblicano della metà del secolo, rinunciò a far uso della tradizionale equazione fra il principio del governo misto e le libertà del suddito. Egli impiegò l'idea del governo misto non già come formulata da Fortescue, né da quelle voci dell'era precedente alla guerra civile ricordate da Peltonen, ma quale l'aveva definita Polibio. La nozione di governo misto in Polibio non si caratterizza per le libertà o i diritti, ma con l'istituzione di un equilibrio dei poteri e delle funzioni che possa portare armonia e stabilità al Commonwealth e lo renda forte e sicuro<sup>15</sup>. Sotto questo aspetto, e non solo questo, il repubblicanesimo di metà secolo non rappresenta uno sviluppo del pensiero inglese precedente ma piuttosto il suo abbandono.

Dato che il termine repubblicanesimo aveva significato peggiorativo nell'Inghilterra seicentesca, e dato che solo raramente veniva accettato da quelli ai quali si applicava, diventa un anacroni-

<sup>14</sup> B. Worden, *The Sound of Virtue. Politics in Philip Sidney's «Arcadia»*, New Haven and London, 1996, pagg. 227; 238-9.

<sup>15</sup> A. Fukuda, *Sovereignty and the Sword. Harrington, Hobbes and Mixed Government in the English civil Wars*, Oxford, 1997

smo usarlo per descrivere un sistema di idee. Pertanto, non c'è una definizione del repubblicanesimo seicentesco che possa esser ritenuta più accurata di altre. Il criterio per valutare una definizione, in casi come questo, non è l'accuratezza ma l'utilità. Le applicazioni seicentesche del termine erano deliberatamente vaghe, e volutamente confuse. Ritengo che le definizioni moderne, con la loro vaghezza, senza volerlo creino confusione. La mente del lettore, se non dell'autore, tende a far convergere idee che altrimenti andrebbero in varie direzioni. Personalmente preferisco le definizioni ristrette; a mio giudizio, l'uso migliore che si può fare del termine è per descrivere coloro i quali desideravano introdurre forme repubblicane di governo. Tale definizione ci presenta, a differenza di quella più vaga, un gruppo distinto di persone e un distinto gruppo di idee; ci introduce in un movimento specifico che ha bisogno di una parola che lo descriva, e per il quale la parola più appropriata, per quanto anacronistica, è repubblicanesimo.

Il movimento aveva una sua specificità poiché andava contro la tendenza del tempo. Pur essendo nemico della monarchia, non era amico del regime che la sostituì. È ben vero che il *Commonwealth* del 1649-53 sembrò a molti repubblicani un male di molto minore al regime di cui aveva preso il posto. Ma nessuno di loro lo riteneva una buona forma di governo. James Harrington e il suo amico Henry Neville lo ritenevano profondamente malsano, anche se Neville divenne un membro del parlamento nel tardo 1649. Lo giudicavano una «oligarchia», «detested by all men that love a commonwealth». Il repubblicanesimo inglese era ben lontano dall'essere una voce che avallava la Repubblica inglese; rappresentava piuttosto la critica ad essa. Il nuovo regime si definiva con esitazione una repubblica, ma i repubblicani volevano «the form of a real republic». Lo iato fra la repubblica e il repubblicanesimo è ben visibile sin dall'inizio Harrington, che era stato neutrale nelle guerre civili degli anni Quaranta, non aveva alcuna inclinazione per quel movimento gonfio di rabbia e desiderio di vendetta che culminò nell'uccisione del re. A livello personale egli «passionately loved his majesty». Algernon Sidney, un membro del parlamento, ritenne il processo e l'esecuzione di Carlo un dannoso colpo di Stato, e se ne tenne ben lungi. Marchamont Nedham, al momento filomonarchico, fu un efficace polemista contro il nuovo regime. Per contro, John Milton si rallegro' del regicidio,

che chiamò «matchless and heroic deed». Eppure, persino Milton nutriva dubbi sul regime giunto al potere col regicidio. I suoi membri - così si lamentava - avevano una prospettiva troppo ristretta: «narrow politicians» che non conoscevano «the exquisite proportions» di una felice costituzione. Si fidavano solo «of their mother-wit» invece di volgersi alla saggezza del repubblicanesimo mediterraneo. «For the sun, which we want, ripens wits as well as fruits; and as wine and oil are imported to us from abroad, so must ripe understanding and many civil virtues be imported into our minds from foreign writings and examples of best ages: we shall elle miscarry still». Anche se Milton faceva il propagandista per il nuovo governo, non mostrava alcun entusiasmo per l'assetto costituzionale del regime. Nel 1650 ammetteva che la costituzione «is [...] not such as were to be desired». Nel 1660 avrebbe spiegato che «when monarchy was dissolved» nel 1649 «the form of a commonwealth should forthwith have been framed, and the practice thereof immediately begun, that the people might soon have been satisfied and delighted with the decent order, ease and benefit thereof». Se questo si fosse verificato «we had been by this time firmly rooted past fear of commotions or mutations, and now flourishing; this care of timely settling a new government instead of the old, too much neglected, hath been our mischief».

Milton non aveva spiegato quale forma avrebbe potuto assumere una nuova costituzione repubblicana. Si interessava sempre più allo spirito delle costituzioni che alla loro forma. Cionostante, è probabile che rimpiangesse in particolare un tratto caratteristico dei nuovi accordi costituzionali: che si fosse trascurato il principio, tanto essenziale nella saggezza politica mediterranea, del governo misto<sup>16</sup>. Il governo dei Comuni dal 1649 era un regime unicamerale, il predominare di una sola camera. C'era sì un consiglio esecutivo, che metteva in pratica e talvolta anche avviava la legislazione del parlamento; ed in effetti i suoi membri cambiavano a rotazione annuale, un sistema che poteva far pensare ad un'influenza classica; ma in termini costituzionali il consiglio era asservito al parlamento, e a es-

<sup>16</sup> Z. S. Fink, nel suo *The Classical Republicans*, Evanston (Ill.), 1945, chiariva, pur con qualche esagerazione, quale ruolo avesse questo principio nel pensiero di Milton.

so fermamente subordinato. Il nuovo regime non era più simile a un governo misto del governo personale di Carlo I negli anni Trenta. Il *Leviathan* di Thomas Hobbes, con il suo attacco al governo misto, nel 1651, può essere letto come un'apologia dell'assolutismo reale, ma anche dell'indivisa sovranità della nuova repubblica. Harrington lamentava che Hobbes «was surer of nothing than that a popular government consisteth of one assembly» e che egli aveva «transcribed his doctrine out of this assembly», cioè il *Rump*<sup>17</sup>. Erano soprattutto l'influenza incontrastata di quell'assemblea, l'assoluta mancanza di elementi che ne limitassero il potere e la rendessero più mista che contribuivano alla disperazione di Harrington e Neville.

Critiche più indirette si rivolsero allo stesso fallimento da un altro lato. Nel 1650 Marchamont Nedham, imprigionato per la sua attività letteraria a favore dei realisti, fu persuaso a scrivere invece per il *Commonwealth*. Diventò il direttore di un nuovo giornale governativo, il *Mercurius Politicus*. I suoi editoriali settimanali combinavano una propaganda opportunistica con una teoria politica speculativa. Nedham non poteva permettersi di offendere i suoi nuovi padroni politici con quel che scriveva. Eppure, essi avevano bisogno di lui quanto lui di loro. La sua polemica era molto efficace, e col successo Nedham si guadagnava uno spazio di manovra. I suoi padroni facevano finta di non vedere quando dava voce a idee che erano implicitamente critiche del loro operato; e dal canto suo, Nedham stava sempre ben attento a non essere mai esplicito<sup>18</sup>.

Durante gli anni che seguirono la disfatta finale di Carlo II e degli scozzesi a Worcester, nel settembre 1651, il *Mercurius Politicus* istruì gli inglesi nei principi repubblicani, per mezzo di una serie di editoriali che nel 1656 sarebbero stati pubblicati in volume unico con il titolo *The Excellence of a Free State*. Nedham scrisse per conto del partito radicale in parlamento (debole nei numeri, ma forte in organizzazione e ben determinato) e nell'esercito: il partito che, a seguito dei *Levellers*,

<sup>17</sup> Si veda A. Fukuda, *Sovereignty and the Sword* cit., cap. 4.

<sup>18</sup> Ho discusso Nedham in «Within a Roundhead: the Dilemma of Marchamont Nedham», in S. D. Amussen e M. Kishlansky (a cura di), *Political Culture and Cultural Politics in Early Modern England*, Manchester, 1995, pagg. 301-37; e in «Milton and Marchamont Nedham», in D. Armitage, A. Himy e Q. Skinner (a cura di), *Milton and Republicanism*, Cambridge, 1995, pagg. 156-80.

vedeva nell'esecuzione del re il preludio a riforme sociali di ampia portata. Nedham rappresentava le sue idee repubblicane come il partner naturale di tale programma. Mentre la dichiarazione del governo del marzo 1649 aveva tentato di congiungere i due significati di *Commonwealth* o *res publica* solo con grande esitazione, Nedham lo fece con grande vigore e convinzione. I suoi editoriali davano alla repubblica, regime molto impopolare, un fascino populista.

Questi editoriali si modellavano sui *Discorsi* di Machiavelli; ogni editoriale annunciava, come ogni capitolo di Machiavelli, una legge storica generale, dedotta dalla «Ragione» e illustrata con un ventaglio — notevolmente ampio nel caso di Nedham — di «esempi» storici. Come Machiavelli, anche Nedham era un sostenitore del «governo popolare»; anche se non è ben chiaro cosa intendesse per «popolo» o come lo distinguesse da ciò che chiamava «plebaglia» (*rabble*), voleva un trasferimento sostanziale del potere a favore del popolo. Altri repubblicani seicenteschi avrebbero lodato l'antica repubblica di Sparta e quella moderna di Venezia. Nedham invece ripudiava questi due modelli in quanto troppo aristocratici, per vantare invece la democrazia ateniese, raffigurandola come «pattern of a free state, for all the world to follow», poiché questa era libera non solo dalla «kingly tyranny», ma anche dall'eccessivo potere «senatic», cioè senatoriale e aristocratico. In Inghilterra - così Nedham faceva capire fra le righe - continuava ancora lo strapotere del senato. I Comuni, ben lontani dal rappresentare il popolo, erano in realtà una «standing nobility». Dal punto di vista del popolo, c'era ben poca differenza fra l'oppressione monarchica e quella aristocratica. Il *Commonwealth* forse poteva aver abolito «the name king», ma «the thing» era sempre intatta, poiché «the interest of the monarchy may recide in the hands of the many, as well as of a single person». Gli scrittori precedenti, descrivendo come mista la costituzione inglese, avevano identificato nella House of Commons la componente democratica. Nedham assegnava questo ruolo al popolo, e non ai suoi rappresentanti. Alludendo senza ombra di dubbio alla Dichiarazione del marzo 1649, Nedham ricordava che Roma era stata dichiarata «a free state and commonwealth» prima di aver acquisito istituzioni democratiche, ma che era diventata veramente libera solo con la creazione di assemblee popolari e di «that necessary office of tribunes».

Con questo intendeva dire che anche in Inghilterra c'era bisogno di simili innovazioni, per controbilanciare i Comuni. Nedham associava quindi il principio del governo misto a un programma sociale radicale. Eppure non poteva portarsi dietro i radicali su questo fronte. Per quanto potessero essere critici dei *Commons* al potere, per quanto potessero entusiasmarsi per idee di riforma sociale, questi erano altrettanto legati — come già i *Levellers* — al principio di una assemblea unicamerale sovrana quanto lo era il parlamento. Per tutti gli anni Cinquanta i repubblicani proveranno più e più volte a convincere i sostenitori della repubblica della fallacia di tale posizione.

Se l'indivisa sovranità della repubblica non piaceva a Nedham, a James Harrington faceva addirittura orrore. Accusava il *Rump* di corruzione e incompetenza e, insieme a molti altri, paragonava il suo consiglio esecutivo ai Trenta Tiranni di Atene. Harrington rese pubbliche le sue opinioni nel 1656 e in seguito, ma ci sono degli indizi secondo i quali la sua grande opera *Oceana*, pubblicata nel 1656, sarebbe stata concepita e persino iniziata durante il governo del *Rump*. Certo l'opera è diretta sia contro il *Rump* sia contro il protettorato di Cromwell del 1656. Harrington insisteva su un regime bicamerale; sulla divisione delle funzioni e dei poteri fra due assemblee, una delle quali avrebbe avuto funzione di dibattere, e l'altra di deliberare. Harrington affermava, come Nedham aveva fatto capire, che il regime monocamerale produceva inevitabilmente fazioni e corruzione.

La fine del *Rump*, avvenuta per mano di Cromwell nell'aprile del 1653, non suscitò rimpianti, ad eccezione dei suoi *leader* e dei suoi amici. Non era stato in grado di soddisfare le richieste di riforma sociale e religiosa propugnate dall'esercito, e non aveva fornito alcuna base per un durevole assetto costituzionale. Ho appena ricordato come il repubblicanesimo degli anni Cinquanta fosse una risposta al fallimento della repubblica; ma in un certo senso era anche una risposta al suo successo. Poiché se il *Rump* aveva fallito in politica interna, aveva avuto più successo in quella estera. Le campagne di conquista in Irlanda e in Scozia furono vinte dall'esercito, che comprensibilmente volle arrogarsene il merito. Eppure, dietro l'esercito aveva agito anche un dinamico meccanismo di governo che aveva superato ostacoli enormi per finanziare e organizzare lo sforzo bellico. Si evidenziava uno spettacolare contrasto fra l'efficacia in guerra della

repubblica inglese e l'umiliazione sperimentata dalla nazione sotto la prima monarchia Stuart, la cui generale politica di acquiescenza nei confronti dei grandi poteri cattolici era stata brevemente interrotta negli anni Venti da guerre raffazzonate e disastrose. Un contrasto simile si sarebbe delineato dopo la restaurazione, quando il regime monarchico portò ancora una volta all'impotenza in politica estera.

La resistenza realista alla Repubblica fu superata in Scozia nel 1651 e in Irlanda nel 1652. Che fare di questi paesi conquistati? Il problema era particolarmente acuto in Scozia. Poiché mentre l'Inghilterra e l'Irlanda avevano lo stesso governo, la Scozia era stata un paese straniero fino all'ascesa di Giacomo VI di Scozia al trono d'Inghilterra nel 1603. L'ascesa degli Stuart aveva unito le due corone, ma non le due nazioni o le loro istituzioni. E ora che gli Stuart erano stati deposti in Inghilterra, la Scozia tornava ad essere un paese straniero. Il *Rump* rispose alla sfida con un fiero programma legislativo che univa i *Commonwealths* di Scozia e di Irlanda con quello inglese, e garantiva loro una rappresentanza al parlamento di Westminster. Tale politica veniva avallata dal *Mercurius Politicus* di Nedham, che la paragonava alla politica coloniale di Roma repubblicana elogiata da Machiavelli, nel suo commento alla storia romana; il parere del fiorentino su questa materia sarà ugualmente adattato alle circostanze inglesi nell'*Oceana* di Harrington.

Nel 1652, l'anno di introduzione di questo programma legislativo, il *Rump* intraprese una nuova e ancor più vasta guerra, la guerra navale contro gli olandesi. Era una sfida epocale, vista dai contemporanei come una lotta sui destini del mondo, paragonabile per importanza al conflitto fra Roma e Cartagine<sup>19</sup>. Al momento della sua espulsione, nell'aprile 1653, l'Inghilterra era in posizione di forza. Cromwell fu aspramente rimproverato per aver distrutto il vantaggio guadagnato dal *Rump* e per aver fatto nel 1654 la pace con gli olandesi in termini ritenuti eccessivamente generosi.

Gli *exploits* diplomatici del *Rump*, nei quali fecero la loro parte anche Algernon Sidney e Henry Neville, si guadagnarono il plauso dei repubblicani, che da questi traevano ispirazione per

<sup>19</sup> Per le implicazioni nel campo della politica interna della guerra si veda S. Pincus, *Protestantism and Patriotism* cit.



pensare all'Inghilterra nei termini machiavelliani di una repubblica destinata all'espansione. I repubblicani dell' *Interregnum*, sulle orme di Machiavelli, attribuivano grande importanza alla necessità della guerra per la salute della repubblica e sottolineavano quanto le strutture repubblicane fossero adatte allo sforzo bellico. Tuttavia continuava ad esserci una differenza nel loro pensiero. Poiché l'efficienza militare dipendeva dalla salute delle istituzioni repubblicane, come si spiegavano allora i trionfi militari del *Rump*, che ad occhi repubblicani non costituiva una «vera repubblica»? Solo Harrington ebbe il coraggio di affrontare questo problema, per quanto solo brevemente e senza essere veramente persuasivo. Il sistema di Harrington si fonda sulla corrispondenza fra l'equilibrio del potere politico e l'equilibrio di quello economico. Nonostante i suoi difetti, il *Rump* dava ad Harrington almeno l'impressione di aver allineato i fatti politici a quelli economici. Nel secolo e mezzo che aveva preceduto le guerre civili, riteneva Harrington, l'equilibrio della proprietà terriera era passata dalla monarchia e nobiltà alla *gentry* e ai *freeholders*, le classi rappresentate nei Comuni. Era così prevalso ciò che ai suoi occhi appariva come un equilibrio democratico della terra. Il 1649, abolendo il Re e i Lord, aveva prodotto un corrispondente assetamento del potere politico. Harrington pensava che un equilibrio democratico nella proprietà terriera avrebbe prodotto dei buoni soldati e anche se «*reason of state, in a democracy which is not right in its (constitutional foundations), at home will languish*» avrebbe potuto pur sempre «*flourish abroad*».

3. *Oceana* fu pubblicata nell'autunno del 1656, più di tre anni e mezzo dopo la dissoluzione del *Rump*. Nel dicembre 1653 Cromwell era diventato Lord Protettore, sotto una nuova costituzione che lo aveva affiancato con un consiglio, e che prevedeva parlamenti triennali di durata fissa. Veniva introdotto un sistema di *check and balances* in modo che ognuna delle tre componenti della costituzione — Protettore, consiglio e parlamento — avesse poteri di controllo rispetto alle altre. All'inizio del 1654 Marchamont Nedham, abbandonato il suo originale repubblicanesimo, pubblicava un trattato per conto del nuovo governo, *A True State of the Case of the Commonwealth*. Nedham tesseva gli elogi del delicato equilibrio

della nuova costituzione e la dipingeva come la combinazione dei tre elementi classici del governo: monarchia (il Protettore); aristocrazia (il consiglio); e democrazia (il parlamento, in virtù del fatto che le rivendicazioni populiste di Nedham degli anni 1651-52 erano state ugualmente dimenticate). Eppure non c'è alcuna prova che questo vocabolario aristotelico, introdotto dopo l'approvazione dell'*Instrument*, ne abbia influenzato la sua preparazione. La nuova costituzione era piuttosto un'imitazione delle pragmatiche proposte di pace avanzate dall'esercito nel 1647 per la restaurazione di Carlo I, con Cromwell al posto di Carlo.

L'*Instrument* fu compilato in fretta, e la sua formulazione era confusa e contraddittoria. Cromwell lo considerava, come già aveva considerato l'introduzione della Repubblica nel 1649, un espediente temporaneo che doveva durare fino a quando si fosse assicurata una certa stabilità e approntata una costituzione più accuratamente disegnata. Già nel 1656 era chiaro, quando il protettorato si trovava in difficoltà su ogni fronte politico, che l'*Instrument* non sarebbe durato a lungo. Sembrava estremamente probabile che il parlamento convocato per il settembre di quell'anno avrebbe cercato di rivederlo. L'*Oceana* di Harrington voleva essere una soluzione per questa prospettiva, e cercava di dar forma alle idee del parlamento. Sembrava che gli eventi si potessero sviluppare in due direzioni diverse; Harrington le temeva entrambe, e cercava di porvi rimedio. La prima consisteva nel ritorno all'antica costituzione con re, Lords e Comuni, con Cromwell come re. Il risultato successivo della sessione del parlamento, l'adozione di una nuova costituzione, la *Humble Petition and Advice*, segnava delle tappe in questa direzione, anche se Cromwell ancora ricusava il titolo regale. *Oceana* si proponeva di mostrare quanto fosse futile pensare a un ritorno della monarchia. Harrington era sicuro che la costituzione precedente alla guerra avesse perso il suo fondamento economico; pertanto, solo un «governo popolare», che si accordasse con il nuovo equilibrio della proprietà terriera a favore dei Comuni, poteva sperare di durare. Ma era ugualmente allarmato dalla seconda prospettiva che si delineava nel 1656, ovvero che l'Inghilterra sarebbe tornata indietro non già verso la monarchia precedente alla guerra, ma al regime del *Rump*. Era questo l'obiettivo dei *commonwealthsmen*, che facevano una vigorosa campagna nelle elezioni precedenti al parlamento.

A differenza di Nedham, Harrington era un agiato gentiluomo di campagna che non aveva bisogno di stare al seguito di alcun padrone politico. Poteva esplorare i principi primi. Mentre Nedham andava avanti e indietro fra le posizioni di realisti, repubblicani e cromwelliani, Harrington si teneva in disparte da tutte le fazioni. Esortava i suoi compatrioti a dimenticare le passioni fonte di divisioni della guerra civile e gli interessi faziosi da queste originate. Egli sosteneva che passioni e interessi avevano reso la nazione cieca di fronte a quei problemi strutturali del suo governo che avevano portato al crollo sia della monarchia che della repubblica. Non è questa la sede per descrivere l'elaborato meccanismo di governo - con le sue regole per un regime bicamerale, per la rotazione del potere, per il ballottaggio, per la separazione del dibattito dai processi decisionali, per una legge agraria che portasse a un nuovo equilibrio della terra - le cui eloquenti descrizioni occupano tanta parte di *Oceana*. Queste caratteristiche, che costituiscono l'originalità pratica dell'opera - oppure, come i critici impietosi non tardarono a far notare, e sempre sottolinearono, la sua impraticabile originalità - sono state esplorate nei particolari altrove. Harrington non si faceva intimidire dalle critiche. Nel 1659, al crollo del protettorato, il futuro costituzionale inglese tornò ad essere del tutto aperto. In una serie di trattati, Harrington ripeté gli argomenti di *Oceana*, modificando di tanto in tanto la sua proposta ma mantenendo ben ferma la loro sostanza. E in realtà, c'è una nuova urgenza negli scritti di Harrington di quell'anno, quando abbandonò la fantasia e il gioco letterario usati in *Oceana* per un metodo argomentativo più semplice e diretto.

Le idee di Harrington erano state influenzate dal suo studio delle antiche repubbliche, quella ebraica e quelle classiche, e di Venezia, che aveva visitato. Da quelli che chiamava «the archives of ancient prudence» egli aveva costruito un modello che «excludeth the inconveniences» and «embraceth the conveniences of them all». Là dove Machiavelli aveva sostenuto che gli Stati dovevano scegliere fra l'esser durevoli oppure tesi all'espansione, Harrington riteneva che la sua repubblica modello potesse combinare entrambe le caratteristiche. Machiavelli aveva considerato favorevolmente i «tumulti» politici in quanto stimoli alla libertà, e Nedham lo aveva seguito. Al contrario, Harrington non aveva alcuna inclinazione

verso di essi, anzi, era nettamente contrario ad ogni flusso politico, o cambio o sommovimento in generale. Voleva limitare la discussione politica. Preferiva l'ordinato mondo campagnolo all'animazione politica delle città (e sosteneva che le antiche repubbliche spesso dovevano la loro stabilità al loro contado rurale). Mentre Nedham aveva trovato le costituzioni di Sparta e di Venezia troppo aristocratiche, Harrington aveva ammirato la loro longevità e le aveva prese a modello. Pur condividendo l'ammirazione di Nedham per le imprese militari romane, guardava con sospetto alla tormentata storia costituzionale di Roma.

Alcuni storici hanno trovato le proposte costituzionali di Harrington repressive e oppressive e ne hanno tratto la conclusione che non possa esser stato un liberale. In verità non lo era. Ad Harrington non interessano i diritti. Nel suo progetto non esiste uno «Stato», e non esiste la separazione fra lo Stato e i cittadini. La sfida intellettuale che affascina la sua mente è di armonizzare l'interesse del *Commonwealth* e l'interesse dei singoli.

Nei suoi scritti repubblicani Nedham usa di tanto in tanto il linguaggio del diritto naturale, ma non per questo è stato più capace di Harrington di fondere repubblicanesimo e diritti in una teoria politica organica. Questo fu il grande risultato del repubblicanesimo successivo alla restaurazione, all'epoca di John Locke. Il merito di questa trasformazione va ad Algernon Sidney, i cui *Discourses concerning Government* furono scritti nei primi anni Ottanta. Il suo scopo era di incitare e di giustificare una resistenza armata contro Carlo II, e contro la minaccia di assolutismo e papismo. Harrington aveva preso le distanze dalla teoria della resistenza così come aveva condannato i tumulti (che Sidney invece approvava); eppure, se Sidney può sembrare sotto questo aspetto più radicale di Harrington, è più conservatore sotto altri punti di vista. Come altri repubblicani della Restaurazione — i «neo-harringtoniani», come li ha chiamati Pocock — Sidney capovolgeva i principi di Harrington. Nonostante fosse un ardente ammiratore delle repubbliche classiche e dell'interpretazione machiavelliana di Roma repubblicana, Sidney fondeva questa ammirazione con il suo entusiasmo per l'Inghilterra anglo-sassone, e persino in certa misura medievale (*gothic*). Sosteneva che la costituzione medievale inglese e quella repubblicana di Roma rappresentavano non già principi contrastan-

ti, ma al contrario profondamente simili. Pertanto il repubblicanesimo non era più inteso come critica dell'antica costituzione inglese; al contrario, diventava suo alleato.

Sidney sosteneva che sia i cittadini romani che i *freeholders* anglosassoni avevano combattuto, machiavellianamente, per la loro patria e per loro stessi. Gli ideali classici di governo misto e di equilibrio erano stati presenti in entrambe le fasi storiche, e le differenze fra di esse erano tutto sommato trascurabili, se paragonate al contrasto fra queste e le monarchie assolute che si erano sviluppate in Europa a partire dal Rinascimento e che ora minacciavano di portare la tirannia in Inghilterra.

Ho definito il repubblicanesimo un movimento, ma è un movimento la cui sostanziale unità è visibile solo retrospettivamente. E in verità, forse tutto il movimento non è altro che una creazione a posteriori. Alla fine del Seicento, un gruppo di pubblicisti *Whig* raccolto intorno al deista John Toland pubblicò - per scopi politici di partito - una serie di opere repubblicane scritte nella prima parte del secolo<sup>20</sup>. Fra questi vi erano i *Discourses* di Sidney e i *Works* di Harrington. Aveva così visto la luce, in bei volumi *in folio*, il canone repubblicano che sarebbe stato tanto letto nel Settecento in Inghilterra, in America e - talvolta in traduzione - sul continente europeo.

Il ruolo di John Toland nella formazione del canone repubblicano ci indica un'ultima caratteristica del repubblicanesimo inglese del Seicento. I suoi esponenti, come Machiavelli prima di loro, erano sostenitori della religione civile. La vera divinità dell'uomo, credevano, stava nel suo essere cittadino; e il criterio per giudicare una religione non è la verità della sua dottrina ma la sua efficacia civica. Per secoli, sostenevano i repubblicani, i preti e i papisti avevano cospirato per intrappolare le loro nazioni in dispute dottrinali del tutto inutili, derubandole così della loro virtù civica. Quali fossero poi davvero gli articoli di fede dei repubblicani del Seicento non è facile dire; è più facile capire a cosa si opponessero che non cosa credessero. In ogni caso, le loro opinioni sulla religione non erano specificamente repubblicane. Riflettono la generale tendenza del protestantesimo del tardo Seicento a trasformarsi da una

<sup>20</sup> E. Ludlow, *A Voyce from the Watch Tower*, a cura di B. Worden, London, 1978, *Introduction*.

## Blair Worden

religione di fede in una religione di opere, ma rappresentano in forma estrema questa tendenza. Il repubblicanesimo inglese si alleò al deismo e al socinianismo, i due movimenti di dissenso religioso più estremi del tempo. Il repubblicanesimo, allora come nei secoli successivi, fu nemico della tirannia non solo nello Stato ma nella Chiesa<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Si veda M. Goldie, «The civil Religion of James Harrington» in A. Pagden (a cura di), *The Languages of Political Theory*, Cambridge, 1987, pagg. 197-232; J. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken. The Church of England and its Enemies, 1660-1730*, Cambridge, 1992.

Cittadini, clienti e creditori:  
la repubblica come critica del mutamento storico  
*John G. A. Pocock*

Sono passati poco più di vent'anni dalla prima apparizione del mio *The Machiavellian Moment*, e ancora mi capita di cominciare i miei interventi facendo delle osservazioni sulle sue condizioni attuali. Negli Stati Uniti è sorto un dibattito continuo sul ruolo del pensiero «repubblicano» nella fondazione della cultura politica americana, che ha a volte assunto l'apparenza di un dibattito per stabilire se la repubblica federale sia da considerarsi pur sempre una repubblica<sup>1</sup>. Non ho nemmeno tentato di prendervi parte, dato che si tratta evidentemente non di un dibattito semplicemente fra storici, ma fra storici che sono anche cittadini e dato che io non ho mai richiesto di diventare cittadino americano, ma mi sento obbligato dalla natura del mio lavoro a rispettare l'ideale della cittadinanza, ho ritenuto opportuno lasciare il dibattito a quelli che vi erano doppiamente coinvolti.

In modo non del tutto scollegato, il mio lavoro è stato di recente fatto oggetto di una offensiva piuttosto sostenuta, rivolta soprattutto alla mia interpretazione di James Harrington, e scaturita da due fonti che non hanno molto in comune. Una di queste è la setta, o «scuo-

<sup>1</sup> Questo può sembrare poco generoso. Ci sono stati molti libri che mi hanno gratificato col riconoscimento della presenza di *The Machiavellian Moment* nella loro formazione, e non poche opere che pongono dei problemi nella storia del pensiero repubblicano. Intendo dire che — ad eccezione del dibattito americano, di cui farò menzione più oltre nel paragrafo e che considero un caso a parte — non molti hanno posto domande sulla presenza persistente dell'immagine repubblicana. Può anche darsi che sia in parte colpa mia per non aver continuato io stesso la ricerca nella storia del pensiero rivoluzionario giacobino. Si veda M. Thom, *Republics, Nations and Tribes*, London-New York, 1995.

la» filosofica nel vecchio senso della parola, che deriva dagli insegnamenti del defunto Leo Strauss. Questa setta professa un impegno profondo, quasi mistico, per un paradigma in forza del quale la filosofia politica «moderna» ha sostituito quella «antica» a causa di una sinistra influenza di Machiavelli e di Hobbes, che vengono entrambi annoverati fra i pensatori «moderni»<sup>2</sup>. Con il termine «antico» intendono l'ideale dell'oplita ateniese, così è stato riformulato, o sovvertito, dai filosofi, primo fra tutti Platone; e dato che ritengono che la storia esista nella misura in cui i filosofi — o piuttosto un certo gruppo di filosofi — la interpretano, la sostanza della loro narrazione storica è spesso ben difficile da decifrare. Ma dato che per pensiero «antico» essi intendono «filosofia», e dato che ritengono che Machiavelli sia stato il primo dei «moderni», è necessario per loro sostenere che Machiavelli fosse una specie di filosofo; e dato che essi riconoscono l'antico modello di cittadinanza come illuminata dalla filosofia antica e ad essa unita, è allora necessario sostenere che «la cittadinanza antica» che egli sembra a volte propugnare, non è per niente la filosofia antica, ma un qualcosa di moderno: una cittadinanza manipolata, come sempre deve essere la cittadinanza, non dai filosofi ma da qualcun altro. Nella pratica storiografica (ammesso e non concesso che i seguaci di Strauss praticino la storiografia) questo ha significato per loro passare il tempo a negare la prevalenza di qualsiasi concetto di cittadinanza antica nel mondo cosiddetto «moderno», e a individuare invece la prevalenza di valori manipolativi. Alla fine dei conti ritengono che sia meglio per noi esser governati dai filosofi, che ci manipolano perché sanno qualcosa che noi non possiamo sapere; ma, in uno sviluppo piuttosto interessante, seguaci più tardi di Strauss si sono rivolti a un «liberalismo» (come lo chiamano loro) conservatore e costituzionalista di derivazione evidentemente americana, nel quale noi saremmo governati dalle forze sempre mutevoli del capitalismo consumista, le quali non tanto ci manipolano quanto ci ricostruiscono in funzione dei bisogni incessanti

<sup>2</sup> Il riferimento classico è a L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe (Ill.), 1958; quello apostolico, ad H. C. Mansfield, *Machiavelli's New Modes and Orders*, Ithaca (N.Y.), 1979; Id., *Taming the Prince*, New York, 1989; *Machiavelli's Virtue*, Chicago (Ill.) 1996; P. A. Rahe, *Republics ancients and Moderns*, Chapel Hill (N.J.), 1992.



del mercato, e in funzione degli assetti politici che maggiormente si adattano al mercato. I filosofi, in questa proiezione del nostro futuro, possono avere il ruolo di maestri della stabile e autorevole tradizione morale che nelle esigenze del pensiero conservatore americano deve accompagnare l'intonsa libertà del mercato, oppure possono avere anche un piano diverso; è possibile che tutto questo valga soltanto per la città dei maiali, specialmente nel caso in cui i maiali stessi siano stati sottoposti a frequenti interventi di ingegneria genetica. A questo punto, la critica straussiana si unisce col dibattito sul liberalismo prima ricordato, in una strategia che è manifestamente «anti-repubblicana», affermando che l'opportunità di essere cittadini non ci è mai stata veramente offerta, salvo che nella repubblica che i filosofi hanno re-inventato per noi. Ma una volta che il capitalismo è stato ammesso dai seguaci di Strauss nella loro reinvenzione del nostro modo di essere, ecco che siamo tornati a una condizione che *The Machiavellian Moment* e, nella sua scia, il dibattito sul «liberalismo» avevano cercato di porre come centrale.

Fino a poco fa, il dibattito con la setta straussiana è stato quasi esclusivamente americano, ma adesso sento dire che gli intellettuali di Parigi, sempre desiderosi di novità, lo hanno fatto proprio nel loro caratteristico modo non-americano. In questa sede non mi addentrerò in questo dibattito, in quanto penso che ciò sarebbe controproducente. Mi impegnerò invece ad affermare che Machiavelli stabilì un certo ideale in un certo contesto essendo ben conscio, pur mancando di sensibilità storica protomoderna, della sua problematicità storica; e mi impegnerò a seguire la storia stessa, nella prospettiva della nascita della società commerciale e dell'economia di mercato. Inoltre, asserisco anche che questa, e nessun'altra, era l'impresa alla quale mi sono accinto scrivendo *The Machiavellian Moment*. Questo saggio non è una difesa di quell'opera, ma un tentativo di continuare quell'impresa.

L'ideale, o l'idea, che nella mia interpretazione Machiavelli afferma, è quello del cittadino in una città che è più romana che greca nelle sue caratteristiche, e in ordine di formazione storica - resta aperto il problema se Machiavelli avesse intuito questo ordine - una società eroica e antagonista piuttosto che filosofica o riflessiva (e, tra parentesi, la parola «riflessiva» include anche il termine «contemplativa», pur senza limitarsi ad esso). Questo cittadino era l'o-

plita ateniese prima di Socrate, il quirite romano prima di Cicerone. La scoperta di una dimensione ciceroniana nel pensiero delle città-Stato medievali, compiuta da Skinner e Viroli<sup>3</sup>, è senza dubbio la più importante dall'apparizione della mia opera. Non ritengo vi sia alcuna ragione di discuterla, ma non intendo abbandonare la mia pratica di porre l'ideale civico, quale esisteva nel Quattrocento, in relazione al vocabolario aristotelico oltre che ciceroniano impiegato nel presentarlo. La ragione di questa mia ostinazione è che l'idioma aristotelico articolava classicamente la posizione secondo la quale l'essere umano era per natura un cittadino, che la cittadinanza era la forma nella quale questa materia doveva essere organizzata, e al tempo stesso definiva la cittadinanza come un rapporto di uguaglianza — politica, attiva e discorsiva — con altri esseri umani capaci di cittadinanza e di eguaglianza.

Non era certo affare di Machiavelli espandere o rivendicare questo ideale, ma ciononostante questo è implicito in alcuni dei suoi scritti; in ogni caso, era una rivendicazione avanzata in momenti di grande complessità storica e morale. Sono proprio alcuni aspetti di questo tipo di complessità che io intendo esplorare. Ho già detto come l'interesse di Machiavelli si concentrasse su una cittadinanza agonistica piuttosto che contemplativa. Questo introduce una netta separazione dalle imprese dei filosofi, inclusi Aristotele e Cicerone, i quali sin dalla fondazione delle accademie hanno tentato di integrare la vita attiva con la vita contemplativa, e si può affermare che esista una storia della loro impresa che è la storia stessa della filosofia politica, e che Machiavelli tentasse di differenziarsi da questa storia. Sono ben lontano dall'essere del tutto convinto che Machiavelli conoscesse o si preoccupasse della sua storia, ma dal momento in cui i suoi lavori andarono in stampa — e certo non grazie a lui — non passò molto tempo prima che venissero letti da filosofi di vario tipo, i quali assegnarono loro un ruolo tanto in filosofia quanto in storia. Non dobbiamo necessariamente leggerlo in questa prospettiva, ma dobbiamo leggerlo sapendo che è stato letto così.

<sup>3</sup> Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. I: *The Renaissance*, Cambridge, 1978; Id., *Machiavelli*, Oxford, 1981; M. Viroli, *From Politics to Reason of State: the acquisition and transformation of the language of politics, 1250-1600*, Cambridge, 1992.

Ecco che si manifesta il primo senso — e certo non è cosa semplice — nel quale l'affermazione dell'ideale di cittadinanza implicò un conflitto con la storia; e coloro i quali identificano il pensiero politico «antico» con la presenza della filosofia politica suppongono che Machiavelli intendesse rompere con la filosofia e con l'antichità. Io voglio sostenere che, nel volgersi all'eroico e al civile a spese del filosofico, con facilità maggiore dato che la cornice del suo pensiero era piuttosto romana che ateniese, Machiavelli si stesce in realtà volgendo a qualcosa di arcaico o presocratico, proprio di Livio e di Catone piuttosto che ciceroniano; e che aveva ogni motivo di rappresentare ciò che stava facendo — come naturalmente lo rappresentò — come un volgersi all'antichità. Tanto più che sin dai tempi antichi si era posto in essere il grande dibattito fra filosofia e cristianesimo, e la parola «moderno» al tempo di Machiavelli poteva significare la cristianità rappresentata come del tutto incompatibile con la classicità. E qui si pone la più drammatica di tutte le affermazioni storicizzanti che si possa trovare in Machiavelli: l'affermazione che non si può, a meno di non entrare in profondo conflitto, vivere allo stesso tempo secondo i valori civici antichi e i valori cristiani, e che è possibile vivere secondo i primi. Ci sono elementi che fanno credere che egli vedesse il cristianesimo come processo storico, ma - a mio giudizio - vi sono pochissime prove del fatto che vedesse questo processo nei termini che si configurarono nel corso dei due secoli seguenti. Come - nell'immaginazione di Maurice Cranston - gli disse Savonarola, Machiavelli non era un ateo, ma un pagano; e non un pagano moderno, ma un pagano antico<sup>4</sup>.

Naturalmente, Machiavelli affermava valori arcaici in un contesto che antico non era più, e certo non mancava di un vocabolario capace di esprimere il fatto che non era più possibile vivere come un antico spartano o un antico romano in un mondo che era stato invaso dai filosofi per due millenni, e dai cristiani per più di mille anni. Comunque, ciò che emerge dai suoi scritti è piuttosto una percezione della politica e della storia politica, essa stessa profondamente antica nella sua essenza, che contraddice il fatto che la costruzione della città come comunità di cittadini di solito va in rovina, e che l'idea di cittadino - inteso come il fine, forma o natura dell'uomo

<sup>4</sup> M. Cranston, *Political Dialogues*, London, 1968, pag. 21.

che non è mai, o molto raramente, o unicamente soggetta all'intervento divino che può anche non esser di carattere cristiano — è difficilmente destinata ad essere realizzata. Esistevano, lo ripetiamo, sistemi di aristotelismo cristianizzato nel pensiero ciceroniano che cercavano di integrare la vita civile con elementi filosofici e cristiani; e qui questi pensatori moderni che identificano il pensiero antico con la presenza di sistemi si fanno avanti per sostenere che Machiavelli non era assolutamente un antico, che non credeva nella cittadinanza antica e nella sua virtù non più di quanto credesse nella filosofia antica, e che ogni volta che raffigurava il fallimento di ogni tentativo di rafforzare la cittadinanza di modello antico, e ogni volta che offriva uno sforzo per restaurarla, stava semplicemente cercando di sostituire a essa una cittadinanza o una esistenza politica di tipo in qualche modo «moderno», intendendo la modernità in termini che non devono farci perdere tempo, in quanto conseguenza dell'abbandono della filosofia «antica».

Ci si può opporre a questa lettura basandoci su due constatazioni fondamentali: che Machiavelli non aveva quel tipo di mentalità che può essere utile definire come moderna, e che non viveva nella situazione storica capace di produrre quel tipo di Stato che di solito viene chiamato moderno<sup>5</sup>. La sua mentalità e la sua visione del mondo sono state brillantemente descritte da Sebastian de Grazia e Anthony Parel<sup>6</sup>; si trattava di un neo-pagano tardomedievale o rinascimentale la cui eterodossia, secondo criteri cristiani, era senza dubbio profonda ma non prolettica. Non abitava nel mutevole mondo intellettuale descritto da Richard Tuck<sup>7</sup>, anche se questi processi si sono formati come reazione contro di lui; e questa è una ragione principale per la quale la polarizzazione della storia intellettuale in antica e moderna, che forma la base del moderno neoconservatorismo, non ha semplicemente ragione di esistere. Il sistema di Stati nel quale Machiavelli si trovava a vivere era quello dell'Italia quattrocentesca, la cui tragedia è stata quella di formare un *cul-de-sac*

<sup>5</sup> J.G.A. Pocock, «Machiavelli and the Rethinking of history» in *Il Pensiero Politico*, XXVII, 3, 1994, pagg. 215-30.

<sup>6</sup> S. de Grazia, *Machiavelli in Hell*, Princeton (N.J.), 1989; A. Parel, *The Machiavellian Cosmos*, New Haven, 1992.

<sup>7</sup> R. Tuck, *Philosophy and Government, 1572-1661*, Cambridge, 1993.

storico; un mondo parzialmente repubblicano nel quale l'autorità dei principi non era mai del tutto legittima e nel quale il *principe* non poteva mai smettere di essere *nuovo* e diventare un re, perché non poteva mai del tutto cessare di essere un cittadino<sup>8</sup>. Machiavelli ha commentato questo dilemma in modo indimenticabile, ma non il superamento e l'assorbimento del sistema italiano da parte delle grandi monarchie multiple - per questo leggiamo Guicciardini e poi Botero - i cui padroni spagnoli si interessavano a Machiavelli perché sapevano di stare temporaneamente assumendo il ruolo di *principi nuovi* negli Stati che stavano assorbendo<sup>9</sup>, ma erano perfettamente fiduciosi nelle proprie capacità di legittimarsi e di rimanere principi naturali, con l'aiuto del tempo. L'ideologia della ragion di Stato, espressa all'interno della monarchia asburgica occidentale dai pubblicisti italiani, spagnoli e fiamminghi e contro-formulata nel quadro della monarchia francese dai pubblicisti dell'epoca di Richelieu<sup>10</sup>, è quella dalla quale prende origine la storia della filosofia e del governo di Richard Tuck, che è sicuro che Machiavelli non abbia mai delegittimato la monarchia o il suo tipo di ragion di Stato, e in secondo luogo che la casuistica cattolica sia del tutto capace di occuparsi delle ambiguità morali che segnano il mondo corrotto nel quale i monarchi cattolici si trovano a dover vivere.

Il pensiero barocco, come quello illuminista qualche tempo dopo, vide Machiavelli come agente specificamente e non universalmente, nella storia; lo relegò al suo contesto e non ne fece un angelo caduto, come sono stati soliti fare i conservatori romantici. Per capire questo processo, comunque, dobbiamo prendere in considerazione il Machiavelli repubblicano; e continuo a sostenere che la repubblica sia l'alternativa critica alla monarchia barocca e illuminista e al suo mondo mentale, non parte di esso come il pensiero

<sup>8</sup>Z. Zhang, *From Cosimo the Pater Patriae to Cosimo the first Gran Duke; the image of the Medici as seen by Machiavelli, Guicciardini and Vettori*, tesi di dottorato, John Hopkins University, 1993.

<sup>9</sup>P. S. Donaldson, *A Machiavellian Treatise by Stephen Gardiner*, Cambridge, 1975; Id., *Machiavelli and Mystery of State*, Cambridge, 1989; R. Birely, *The Counter Reformation Prince: anti-Machiavellism or Catholic statecraft in early modern Europe*, Chapel Hill (N.J.) 1990; A. Pagden, *Spanish Imperialism and the Political Imagination*, New Haven, 1990.

<sup>10</sup>W.F. Church, *Richelieu and Reason of State*, Princeton, 1972.

neoconservatore cerca di sostenere. La monarchia informa di sé il mondo che ci siamo abituati a chiamare moderno: la repubblica serve a criticare ciò che esso sta diventando.

Non possiamo andare avanti senza riconoscere che la «ragion di Stato» non si preoccupava semplicemente di stabilire il modo in cui il principe dovesse guidare i propri Stati e rapportarsi agli altri principi; il suo interesse preponderante riguardava il modo in cui il principe, e lo stesso magistrato dello Stato, dovesse esercitare la propria autorità in tempi di guerre di religione; ovvero, in tempi di conflitto sulla salvezza umana. Machiavelli non si sentì chiamato a concentrarsi su questo problema; e, anche se quelli che si sentirono spinti a farlo avevano ben presenti le sue opere come parte del complesso intellettuale che si trovavano di fronte, sarebbe un atto di grave ingenuità confondere la sua ironia irreligiosa con la risposta filosofica alle guerre di religione suggerita più di un secolo dopo, quando incontriamo le prime proposte politiche per una consapevole rottura con la filosofia antica. Se è conveniente usare il termine «moderno» per queste proposte, allora è certo cosa ragionevole chiamare Thomas Hobbes un pioniere del pensiero «moderno». Ma è a questo punto che dobbiamo prendere in considerazione la repubblica - sia quella di Machiavelli che quella di coloro i quali lo seguirono nel pensare alla repubblica - nel contesto delle guerre di religione e della loro potenzialità distruttiva per lo Stato: e la ragione per dipanare una strada che attraversa la storia inglese, e per considerare la Guerra dei Tre Regni come una guerra di religione, uguale e tuttavia diversa da quelle che scossero l'Europa occidentale calvinista e la Germania luterana<sup>11</sup>, è che grazie ad essa si incontra, in una prossimità stretta e sfuggente, la proposta di Harrington per una ricostruzione della repubblica neoclassica.

Non prenderò qui in considerazione offensive sferrate di recente contro la mia interpretazione di Harrington, che hanno unito gli straussiani americani e i positivisti neozelandesi nel tentativo di rappresentarlo come una specie di hobbesiano pazzo che se ne sta ritto

<sup>11</sup> J. S. Morrell, *The Nature of the English Revolution*, London, 1993; B. Bradshaw e J. S. Morrell, (a cura di), *The British Problem, c. 1534-1797; State formation in the Atlantic Archipelago*, London, 1996.

sulla testa in un angolo<sup>12</sup>. Determinati a dimostrare che egli non era un antico, ma un moderno — e al fondo del problema vi è naturalmente proprio questa polarizzazione mitica — sono obbligati a trascurare l'ampiezza e la complessità dello schema storico che Harrington costruisce, e impiega per mostrare quelli che riteneva essere i fondamenti della cittadinanza antica, le ragioni per le quali essa era stata rovesciata e le prospettive per il suo risorgere; un progetto che include, superandola, la questione di stabilire se egli ritenesse che sarebbe stata reinstaurata senza alcun cambiamento.

Dato che egli impiegava il termine «modern prudence» per indicare l'avvento di possedimenti feudali, si deve ricordare che per lui, come del resto era normale, «moderno» significava tutto ciò che non era «antico», ovvero greco o romano, e pertanto includeva sia la feudalità che la tradizione della chiesa, la barbarie e il cristianesimo; non confondeva «antichità» con la *via antiqua* aristotelica e scolastica come tanto spesso fanno i filosofi neoconservatori contemporanei; per lui «antico» significava pagano, o piuttosto urbano. Questo basta a differenziarlo da Hobbes, che non era un pagano ma un post-cristiano e considerava con la sfiducia più profonda l'autocelebrazione della città che aveva prodotto gli dèi dell'antichità. Harrington non desiderava tornare a questi dèi; ma non voleva che i cittadini contemplassero Dio nella forma della sua propria attività come essere politico autonomo. Se questo poteva compiersi in un contesto filosofico seicentesco, sarebbe dunque stato possibile essere un «antico» in un contesto «moderno»; ma per porre questa domanda era necessaria una storia della cittadinanza molto complessa. Hobbes — i cui obbiettivi non avrebbero potuto essere più lontani dal recupero di una individualità autonoma e autocelebrativa — produsse una storia della filosofia molto diversa.

Organizzando la sua storia intorno all'avvento del feudalesimo, Harrington legò la cittadinanza alla proprietà. Questo era meno ti-

<sup>12</sup> J. Scott, «The Rapture of motion: James Harrington's Republicanism» in N. Philipps e Q. Skinner (a cura di), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge, pagg. 139-63; Id., «The peace of Silence: Thucydides and the English Civil War» in M. Fairburn e W.H. Oliver (a cura di.), *The Certainty of Doubt: tributes to Peter Munz*, Wellington, 1996, pag. 90. Nell'ultimo dei saggi citati Scott rivela la sua adesione alla corrente straussiana.

pico del modello ateniese - dove la cittadinanza aveva significato l'uscita *dall' oikos* - che del modello romano, dove la cittadinanza consisteva soprattutto nella difesa dell'ager; ma la sua storia introduceva la nozione assolutamente predominante di un fondamento materiale per l'autonomia del cittadino. Questa fondazione non si identificava tanto con la famiglia composta da sposa, figli e servi - infatti, come molti teorici protomoderni Harrington era scapolo - quanto con la proprietà, che consisteva di terra da coltivare e di armi. Vivendo in un'un'epoca di guerra civile, dove l'individuo era stato obbligato a sguainare la spada fornitagli dalla sua proprietà, Harrington seguiva l'esempio di Machiavelli nell'identificare la pratica della cittadinanza con la pratica delle armi, possedute privatamente ma usate per una causa pubblica, e la sua storia della cittadinanza era una storia di proprietà in armi, le quali erano anche una proprietà in se stesse.

Mentre Hobbes delineava una alienazione delle armi al sovrano, e una alienazione del sé alla rappresentanza, Harrington proponeva di mantenere entrambe nelle mani dell'individuo, dichiarando dunque che l'individuo non poteva essere se stesso, o conoscersi al cospetto di Dio se non esercitava capacità decisionali e se non praticava l'eguaglianza, e che non poteva far questo se non a condizione di possedere i fondamenti materiali del suo sé politico. Harrington, proprio perché non era un antico, era obbligato a sviluppare una storia dell'antichità; come passo successivo, si deve considerare come questa diventò una storia alternativa a una nuova storia della modernità. Gli ultimi capitoli di *The Machiavellian Moment*, vorrei ricordare in questa parentesi, erano e sono una storia di queste due storie.

Giungiamo ora al punto in cui il titolo di questo saggio comincia ad assumere significato. All'incirca nell'ultimo decennio del Seicento si può osservare una rivoluzione profonda nella percezione della storia anglo-scozzese e, per estensione, in quella di tutta l'Europa occidentale. Per la prima volta questa storia implicava un sentimento dell'essere «moderno» che significava sia «non più antico e pagano» che «non più medievale e teologico». Questo dato si univa all'avvento di Stati capaci di mantenere eserciti di professione - in modo che le armi passavano dal controllo degli individui a quello dello Stato<sup>13</sup> - eserciti finanziati per mezzo di strutture di credito



pubblico che implicavano un futuro indefinito<sup>14</sup>; in modo tale che l'individuo ora esercita il suo controllo sulle armi per mezzo di una rappresentanza in un governo parlamentare. La cittadinanza adesso si definisce come intervento nell'uso che lo Stato fa dei propri redditi, e in un simile modello di monetarizzazione, la società si definisce ora come «commerciale», ovvero basata sullo scambio di beni culturali e materiali nel quale l'individuo deve trovare il senso della propria esistenza. La filosofia e la religione vengono ridotte, rispettivamente da contemplazione e comunione, al livello comune di «conversazione» e di uno scambio limitato di idee che arricchiscono e diversificano delle menti limitate; e l'uguaglianza ideale del cittadino oplita, e l'uguaglianza ancor più pericolosa del partecipante alle dispute teologiche, vengono sostituite dalle «buone maniere», da codici di interazione sociale dall'origine metà civica e metà cortigiana, che non sono tanto un mezzo per raggiungere un fine quanto un fine in se stesse, identificandosi con la prassi della società.

Ho tentato di riassumere l'ideologia dell'Illuminismo, almeno per quanto riguarda la prima metà del Settecento. Non si studierà mai abbastanza quanta parte ebbe nella sua nascita la fine delle guerre di religione e l'impadronirsi del controllo delle armi da parte dello Stato. L'ideologia dell'Illuminismo dette origine ad un'imponente serie di lavori di storiografia, da Voltaire e Hume a Robertson e Adam Smith, che tracciarono il percorso da un'Europa barbarica, feudale e ecclesiastica a una repubblica europea di Stati commerciali sovrani<sup>15</sup>. Si deve comunque notare che esistono una contro-storia e una contro-filosofia che ponevano l'interrogativo se l'Illuminismo - descrivendo con questo termine tale complesso di idee - non stesse dissolvendo l'individuo in qualcosa che era meno della somma dei suoi rapporti sociali, dato che questi non potevano mai veramente essere sommati insieme, e che impiegavano il concetto e la storia

<sup>13</sup> Si veda *The Machiavellian Moment*, cap. XII: «The Anglicisation of the Republic: Count, County and Standing Army».

<sup>14</sup> «Standing Army and Public Credit: the institutions of Leviathan» in D. Hoak e M. Seingold (a cura di), *The World of William and Mary: Anglo-Dutch perspectives on the Revolution of 1688*, Stanford, 1996, pagg. 87-103.

<sup>15</sup> J.G.A. Pocock, *Barbarism and Religion*, vol. II, *Narratives of Civil Government*, Cambridge, 1999.

della cittadinanza per porre queste domande. Pare che per la prima volta sia stato Andrew Fletcher a dar voce a questi temi<sup>16</sup>; lo schema da lui espresso può essere perfettamente descritto come una versione pessimistica di quello di Harrington, e come una contro-storia rispetto alla grande narrazione illuminista che ancora doveva formarsi del tutto. Mentre Harrington aveva visto nella fine del possesso feudale la possibilità per il proprietario armato di reimpossessarsi dell'occasione della cittadinanza, e mentre la narrazione illuminista avrebbe visto la tecnologia del commercio — tipografia, navigazione, polvere da sparo — come capace di emancipare lo Stato dal dominio ecclesiastico, Fletcher si domandava invece se questo ultimo gruppo di benefici non stesse in realtà rovesciando il primo: incoraggiando il cittadino a deporre le armi, e con queste la sua capacità di libertà, per impegnarsi in una grande varietà di imprese, ammirabili in se stesse ma del tutto distinte dalla cittadinanza.

Fletcher chiamò la capacità di cittadinanza col nome antico di virtù, e usò questo termine per chiedere quale centralità avesse l'essere dell'individuo in una società che si faceva sempre più diversificata e transnazionale. Se non era cittadinanza, il controllo politico e la capacità di determinare il proprio essere, Fletcher non capiva cos'altro potesse essere; e identificava quindi virtù con proprietà, intendendo così il controllo del fondamento materiale del sé, compreso il possesso e la pratica delle armi. Fu nella sua generazione che si sviluppò per la prima volta un intenso dibattito fra antichi e moderni, esteso, fra l'altro, anche al rifiuto della filosofia antica in quanto fondamento della teologia cattolica<sup>17</sup>; e il fatto che il concetto di cittadinanza dovesse essere espresso in termini antichi, anzi, oplitici, ha un'importanza capitale nella definizione del cittadino come por-

<sup>16</sup> La miglior esposizione di Fletcher rimane quella compiuta da J. Robertson in *The Scottish Enlightenment and the Militia Issue*, Edinburgh, 1985; Id., *A Union for Empire: political thought and the Union of 1707*, Cambridge, 1995, anche se Robertson pone Fletcher fra i sostenitori della causa della dissoluzione degli Stati sovrani in un'Europa di regioni non-sovrane.

<sup>17</sup> «Superstition and Enthusiasm in Gibbon's History of Religion» in *Eighteenth-Century Life*, VIII, 1982, pagg. 83-94; «Il linguaggio della teologia moderata e il Decline and Fall di Gibbon», in M. Geuna e M. L. Pesante (a cura di), *Passioni, Interessi, Convenzioni: discussioni settecentesche su virtù e civiltà*, Torino, 1992, pagg. 245-66.

tatore di armi, e delle armi come *ultima ratio* che gli garantiva di avere voce e possibilità di azione nella cosa pubblica. Se proprio si deve individuare una profonda rottura fra antico e moderno, questa sarebbe da collocarsi, a questo punto, attorno al 1700; ma i moderni si trovano obbligati a fare sia delle affermazioni sui cambiamenti radicali avvenuti intorno al Cinquecento, sia a reinventarsi il millennio precedente dando ad esso il nome di medievale.

Il concetto di virtù potrebbe essere descritto facilmente come arcaico, e il cittadino caratterizzato come guerriero, proprietario di schiavi, pagano, eroe e barbaro, in pieno contrasto con l'abitante beneducato e commerciale del *progrès de l'esprit humain*, che aveva inventato la società, il commercio, la cultura, e nel frattempo se stesso come partecipante in una diversità sempre crescente di imprese umane. Questo abitante — e in una certa misura, reale per quanto limitata, anche la sua controparte femminile — era certo un essere molto più ricco del rude e limitato spartano o romano dell'antichità; e per quanto fosse evidente che il mondo antico si era distrutto inseguendo la civilizzazione che aveva a sua volta corrotto la virtù, si sarebbe potuto argomentare che questo processo non si sarebbe ripetuto nel mondo moderno. Ma questo non era forse accaduto perché il mondo moderno, abbandonando la cittadinanza, aveva abbandonato anche la virtù, ed aveva abbandonato entrambe abbandonando il possesso e l'uso delle armi? Non è certo un caso che l'Illuminismo, evidentemente cosciente che tutto era cominciato con il trasferimento delle armi allo Stato, era terminato poi con la Rivoluzione, il cui scopo, espresso sia nel Secondo emendamento che nella *Marsigliese*, era restituire le armi ai cittadini. Il risultato, si può dire, furono i grandi eserciti di cittadini obbedienti allo Stato, che si distrussero reciprocamente e si resero obsoleti nella prima metà del Novecento<sup>18</sup>, e nel tentativo di assicurare che questo non succeda mai più, noi adesso tentiamo di sommergere lo Stato nelle istituzioni del mercato. La questione è capire se e quanto ci importi del fatto che insieme allo Stato stiamo gettando via anche la cittadinanza; e se non ce ne importa, che cosa resterà di noi in quanto individui?

È stato Adam Smith a far notare che la democrazia diretta era

<sup>18</sup> «The Political Limits to Pre-Modern Economics» in J. Dunn (a cura di), *The Economic Limits to Modern Politics*, Cambridge, 1990, pagg. 121-41.

possibile solo fra proprietari di schiavi, sia perché solo la forza lavoro degli schiavi lasciava abbastanza tempo libero all'individuo per occuparsi di politica, e perché in una economia produttiva e commerciale questo avrebbe avuto qualcosa di meglio da fare che badare alla politica<sup>19</sup>. Fu Adam Ferguson a far notare che non sarebbe mai esistita felicità sociale se non quella che avremmo saputo crearci da soli, e che non avremmo mai potuto conservarla se non riuscivamo anche a conservare il possesso di noi stessi<sup>20</sup>. Fu David Hume a far notare che se l'economia di una società veniva completamente ipotecata a favore di creditori senza Stato, operanti in un mercato monetario internazionale, sarebbe stato del tutto impensabile il sorgere di qualsiasi autorità o libertà al di fuori dei rapporti sociali fra membri di questa stessa società<sup>21</sup>. L'antico concetto di cittadinanza affermava che per l'individuo non c'era autonomia, a meno che le condizioni necessarie per la sua esistenza non fossero oggetto di decisioni che prendeva interagendo con altri a sé uguali.

Il concetto pre-commerciale di proprietà sosteneva che fosse tanto possibile quanto necessario per l'individuo possedere e controllare i prerequisiti materiali dell'autonomia politica. Il problema delle armi era un modo di affermare che la funzione della proprietà era di fornire autonomia, prima di fornire valore di scambio. Dalla riaffermazione di questi valori emerse, dopo il Cinquecento e, cosa ancor più significativa, prima e dopo il Settecento, ciò che in *The Machiavellian Moment* ho definito «una disputa con la storia»: ovvero con una storia che affermava la crescente ricchezza del coinvolgimento dell'individuo con la società, ma alla quale si poteva porre con urgenza sempre maggiore la domanda se non si mettesse in pericolo l'autonomia politica, e pertanto morale, e pertanto personale dell'individuo, causandone la sparizione e l'assorbimento nella somma di questi rapporti sociali; e se, dovendo sparire l'individuo inteso come cittadino e come essere autonomo, sarebbe poi

<sup>19</sup> A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, Indianapolis (In.), 1980, pagg. 181-82; 226.

<sup>20</sup> A. Ferguson, *Essay on the History of Civil Society*, Cambridge, 1995, pagg. 216-17.

<sup>21</sup> D. Hume, *Essays Moral, Political and Literary*, Indianapolis (In.), 1985, pagg. 349-65.

rimasto qualcosa che poteva riassumere questi rapporti e su di essi agire. Seguirono quindi due secoli dell'Età delle rivoluzioni, iniziati nel 1789 e terminati nel 1989; e con la sparizione, pochissimo rimpianta, della rivoluzione come forza totalitaria capace di autoburocratizzazione, ci siamo trovati, nei due decenni successivi alla pubblicazione di *The Machiavellian Moment*, a fare i conti con un capitalismo globale ansioso di distruggere l'autonomia dello Stato, e con il suo inconfessato alleato, un postmodernismo intellettuale che proclama la sparizione dell'individuo.

Se questa alleanza trionfa, la storia intesa nel suo senso illuminista arriverebbe veramente a sparire e a cancellarsi, ad eccezione che fra i neo-barbari di cui il mercato non sa che farsene, che creano delle *jihad* rifiutandosi di riconoscerlo. Questo trionfo probabilmente non avrà luogo; non sprecherò l'uso dell'apocalittica esagerandone l'importanza; ma abbiamo bisogno di mantenere alcune vie d'azione consolidate, e di inventarne delle nuove in quanto esseri auto-determinanti sia riguardo al *Commonwealth* che alla sua storia. Per queste ragioni la disputa con la storia deve essere studiata e continuata.



Le trasformazioni del repubblicanesimo classico  
nella Francia del Settecento  
*Keith Michael Baker*

1. *Introduzione*

Le posizioni apertamente repubblicane nel contesto della Francia rivoluzionaria, nel momento in cui la fuga di Luigi XVI a Varennes nel 1791 giunse a rafforzarle, venivano da due direzioni ben distinte. I rappresentanti principali della prima sono Condorcet e Tom Paine, i quali formavano una piccola «società di repubblicani» decisa ad illuminare le menti riguardo a questo «républicanisme qu'on calomnie, parce que on ne le connaît pas, sur l'inutilité, les vices et les abus de la royauté que le préjugé s'obstine à défendre, quoiqu' ils soient connus»<sup>1</sup>. Questo repubblicanesimo si nutriva del linguaggio dei diritti, della ragione, e della rappresentanza; faceva mostra del discorso razionalista della modernità e del progresso sociale, il discorso individualista della società civile. Secondo Condorcet e Paine, il progresso della società moderna aveva reso la monarchia semplicemente pericolosa e fuori moda, fonte di instabilità e di disordine in un ordine sociale che si andava facendo sempre più razionale. Era tempo di ripensare l'esercizio del potere esecutivo per poter scoprire qualche metodo più intelligente e meno arbitrario di delegarlo, nel quadro di una costituzione rappresentativa. Il 16 luglio 1791, Paine parlava a favore di entrambi quando sosteneva che «je n'entends point par républicanisme ce qui porte ce nom en Hollande et dans quelques états d'Italie. J'entends simple-

<sup>1</sup> M.J.A.N. Caritat de Condorcet, T. Paine e A. Duchatelet, *Le Républicain, ou Défenseur du gouvernement représentatif; par une société des républicains*, Paris, luglio 1791, n. 1, pag. 5.

ment un gouvernement par représentation; un gouvernement fondé sur les principes de la Déclaration des droits»<sup>2</sup>. Anche mesi dopo tornava a esprimere il loro comune intento nella seconda parte del suo *Rights of Man*, quando dava voce alle rivendicazioni della società moderna contro forme politiche obsolete e irrazionali. In questa analisi, la logica del repubblicanesimo derivava dai principi di quel «representative system (which) takes society and civilization for its basis; nature, reason and experience for its guide»<sup>3</sup>. Era questo il repubblicanesimo dei moderni.

Altri sostenitori della repubblica toccavano corde ben diverse, la cui epitome potrebbe essere rappresentata dal *Journal du Club des Cordeliers* che iniziò ad apparire alla fine di giugno del 1791. Questa rivista faceva appello alla sorveglianza attiva da parte del popolo sui suoi rappresentanti (in effetti, il primo numero uscì recando come blasone sopra i titoli di testa un grande occhio, al disopra del quale era la parola *Surveillance*), come una sorta di vigilanza senza la quale la nazione sarebbe stata cullata in un sonno foriero di dispotismo. Incaricava l'Assemblea Nazionale, nel nome di un popolo sovrano, di dichiarare la distruzione immediata della monarchia, «flagello della libertà», e dichiarava che *la patrie* non era mai stata più in pericolo. Ribadiva la superiorità della volontà generale del corpo sovrano del popolo sulla volontà particolare dei suoi mandatari, e che tale sovrano avesse il diritto di revocare o ratificare le decisioni di questi ultimi<sup>4</sup>. Si resta colpiti dal fatto che questa rivista desse uno spazio di primo piano alla recensione di un libro tradotto da uno dei membri del club, al quale era stata data un'epigrafe dal *Gouvernement de Pologne* di Rousseau: «Il faut saisir les circonstances de l'événement présent, pour monter les âmes au ton des âmes antiques». Questo lavoro, ora lodato come l'opera più profonda mai scritta prima del *Contrat Social* di Rousseau, «examine toutes les peuples, les moyens par lesquels ils ont conservé leur liberté, comment ils en ont tout à coup été privés, et enfin les causes, les moyens et les raisons de leur élévation, de leur décadence et de leur

<sup>2</sup> *Réimpression de l'ancien Moniteur*, 32 voll., Paris, 1858-62.

<sup>3</sup> T. Paine, *The Rights of Man*, parte II.

<sup>4</sup> *Journal du Club des Cordeliers*, prospectus plus, Paris, giugno-agosto 1791, *passim*.



anéantissement»<sup>5</sup>. Con il titolo *De la souveraineté du peuple et de l'excellence d'un état libre* era stata tradotta dall'inglese di Marchamont Needham e arricchita per il pubblico francese con note tratte da Rousseau, Mably, Bossuet, Condillac, Montesquieu, Letrosne, Raynal e altri ad opera di Théophile Mandar, «citoyen de la section du Temple et membre du club des Cordeliers». Anche se non fosse stato immediatamente dichiarato «digne des siècles heureux d'Athènes et de l'ancienne Rome», sarebbe stato possibile riconoscere in questa recensione i toni del repubblicanesimo classico. Contro ai seguaci di Condorcet e Paine, il *Journal du Club des Cordeliers* teneva vivo il repubblicanesimo degli antichi.

Nelle pagine che seguono considererò in particolar modo la corrente del repubblicanesimo classico nella Francia del Settecento, le variazioni che incontra prima del 1789 e le notevoli trasformazioni subite nel corso della Rivoluzione francese.

## 2. *Variazioni francesi su di un tema europeo*

Il repubblicanesimo classico, così ben ricostruito in tutte le sue espressioni anglofone dagli storici del pensiero politico, resta ancora in buona parte terra incognita per quanto riguarda le sue forme francofone. Sintomatico di questa situazione è il fatto che solo tre anni fa si sia potuto scrivere un saggio, pubblicato in un importante volume, sull'ideale repubblicano nella Francia del Settecento, senza fare alcun riferimento sostanziale alle categorie del repubblicanesimo classico o dell'umanesimo civile<sup>6</sup>. Certo non è meno degno di nota il fatto che il suo autore, Jean-Marie Goulemot, non abbia trovato molte ragioni per indicare il repubblicanesimo come un tratto importante del pensiero politico francese nei decenni precedenti la Rivoluzione. L'idea repubblicana, ha sostenuto, apparteneva ad un passato ormai lontano che sopravviveva solo nei libri, privo di qualsiasi rilevanza come modello politico e senza alcun interlocutore nel

<sup>5</sup> *Ibidem*, 4, pagg. 32-34.

<sup>6</sup> J. M. Goulemot, «Du républicanisme et de l'idée républicaine au XVIIIème siècle» in F. Furet e M. Ozouf (a cura di), *Le siècle de l'avènement (sic) républicain*, Paris, 1993, pagg. 25-56.

dibattito contemporaneo. Le disparità fra le repubbliche dell'antichità e quelle poche repubbliche che ancora si potevano osservare nel paesaggio politico settecentesco non facevano altro che sottolineare quanto il repubblicanesimo fosse solo una «fantasia culturale» o una vaga «nostalgia», del tutto incompatibile con le concezioni illuministe di progresso storico. Il pensiero politico dell'Illuminismo si volgeva altrove in cerca della propria utopia.

Naturalmente questa analisi può essere suffragata da alcune prove. In effetti, non si può certo dire che la repubblica rappresentasse la forma di governo preferita da molti pensatori del Settecento francese. Fra i vari tipi di regime politico da lui descritti, Montesquieu poneva la repubblica come la forma di governo nella quale «le peuple en corps, ou seulement une partie du peuple, a la souveraine puissance»<sup>7</sup>, ma certo non la considerava una soluzione praticabile per i suoi contemporanei, in Francia o altrove. Se è vero che Rousseau desiderava ardentemente un tipo di comunità politica che associava in primo luogo alle antiche città-Stato — e che celebrava nella *Lettre à d'Alembert sur le théâtre* e nella dedica del suo *Discours sur l'inégalité* alla città di Ginevra —, nel *Contrat Social* concedeva che si potessero chiamare «repubblicane» molte altre forme di governo, a patto che si fondassero legittimamente sulla volontà del popolo sovrano. Persino Mably, allora come adesso considerato di frequente il più austero repubblicano fra tutti loro, non sempre rivendicava l'instaurazione di una repubblica in Francia. Il suo lavoro politico più radicale, *Des droits et des devoirs du citoyen*, che offriva un programma piuttosto esplicito per una rivoluzione francese, richiedeva piuttosto l'istituzione di una forma mista di governo come modo di riscattare i suoi compatrioti dal dispotismo. E per quanto riguarda altri pensatori dell'Illuminismo, si può ammettere senza indugi che il loro interesse verteva più spesso sulla trasformazione della monarchia al servizio della società moderna che nel recupero delle perdute repubbliche degli antichi.

Ma è importante, sotto questo aspetto, operare una doppia distinzione. In primo luogo, il Settecento non può essere identificato esclusivamente col pensiero dell'Illuminismo: altri linguaggi erano in gioco, in Francia e altrove. In secondo luogo è importante distin-

<sup>7</sup> Montesquieu, *De l'esprit des Lois*, II, cap. I.

guere fra il repubblicanesimo in quanto fede in una forma specifica di governo dal repubblicanesimo classico, inteso come linguaggio politico. Quest'ultimo, come abbiamo appreso dai lavori di John Pocock e da altri studi sulla sua versione inglese, offriva un linguaggio di diagnosi politica piuttosto che un modello di un regime ideale di governo. Nelle sue manifestazioni settecentesche, il repubblicanesimo era prima di tutto un linguaggio di opposizione a uno Stato sempre più amministrativo, che al tempo stesso nutriva ed era nutrito dall'individualismo di una moderna società commerciale, uno Stato che stimolava il commercio per aumentare il suo gettito fiscale mentre poneva in atto gli strumenti del mercato creditizio per finanziare un esercito permanente e una burocrazia più permanente.

Nonostante tutte le differenze, sia la forma inglese che quella francese di governo durante il Settecento rappresentavano entrambe monarchie in via di modernizzazione, che rispondevano alla pressione politica competitiva generata da un sistema internazionale commerciale e militare. Quanto più questo sistema si faceva internazionale, tanto più lo era il linguaggio che ad esso si opponeva. Pertanto non vi è ragione di sorprendersi se i testi inglesi del repubblicanesimo classico tornarono più volte a uscire in traduzione francese nel corso di tutto il secolo. I *Discourses on Government* di Sidney, i commentari di Gordon su Sallustio e Tacito, gli scritti politici di Bolingbroke erano solo le più notevoli fra tutte le opere del canone ad apparire in francese. Altri autori comprendevano Ludlow e Molesworth, Toland e Hoadly, Brown, Blackwell, e Berkeley. A loro volta, i traduttori della rivoluzione aggiunsero a questo elenco Harrington e (come già abbiamo notato) Marchamont Nedham<sup>8</sup>.

Il repubblicanesimo classico veniva visto nei termini di un linguaggio di opposizione piuttosto che prescrittivo, capace di offrire più una diagnosi che un ideale; soprattutto, era concepito nei termini di un discorso di volontà politica (*political will*). Considerava il disordine e le vicissitudini come uno stato naturale dell'esistenza umana, derivante dal gioco mutevole delle passioni che potevano essere limitate solo da un ordine politico nel quale gli interessi individuali si identificassero con il bene comune inculcando negli animi la

<sup>8</sup> Per un riferimento più completo a queste opere, si veda C. A. Rochedieu, *Bibliography of French Translations of English Works, 1700-1800*, Chicago (In.), 1948.

virtù civica. In tale universo, il disordine poteva essere combattuto solo da una ostinata volontà comune, la libertà poteva essere assicurata solo grazie all'esercizio della virtù civica costituita dall'impegno attivo e dalla partecipazione di ogni cittadino negli affari pubblici. L'erosione della virtù civica da parte dell'individualismo e dell'interesse egoistico conduceva inevitabilmente al dispotismo, così come un dispotismo strisciante provocava non meno inevitabilmente la distruzione della virtù civica. Per questo il problema essenziale del repubblicanesimo classico era il mantenimento della virtù civica, e il mantenimento nel tempo della vita del corpo politico. Da qui la centralità assunta in questo linguaggio dalle metafore organiche: immagini di vigore e debolezza, salute e malattia, vita e morte. Da qui le metafore di crisi: il momento in cui l'esistenza stessa del corpo politico è in precario equilibrio, crisi nelle quali esso potrebbe recuperare salute e vigore oppure piombare in una malattia fatale e irreversibile, dalle quali dipendono la vita o la morte della libertà.

Nonostante le metafore organiche del suo linguaggio, il repubblicanesimo classico era comunque antitetico a ogni tentativo di naturalizzare il potere facendolo derivare dalle condizioni o dalle potenzialità di un qualche stato prepolitico, così come si poneva in netta opposizione rispetto ad ogni sforzo di sacralizzare il potere (facendolo derivare da un ordine divino) o di legittimarlo storicamente in quanto espressione di costumi o tradizione. Al contrario, nel repubblicanesimo classico l'ordine politico era sempre radicalmente contingente rispetto all'esercizio della volontà politica. Questa poteva essere comune o particolare; poteva essere condizione della libertà collettiva oppure arbitrariamente imposta dal giogo del dispotismo, poteva crescere e rafforzarsi oppure indebolirsi. In questo senso, dunque, il discorso del repubblicanesimo classico era essenzialmente oppositivo e difensivo. Senza prevedere alcun punto d'incontro fra libertà e dispotismo, predicava una vigilanza eterna e un sospetto costante a fronte del dilagare del dispotismo da una parte e di una crescente apatia ed egoismo dall'altra. Celebrava la paranoia politica come ultimo vestigio di libertà civica; potenzialmente, trasformava ogni situazione politica in un momento di contingenza, un momento di scelte politiche radicali.

In quanto discorso di volontà politica, piuttosto che una mera preferenza per la forma repubblicana di governo, il repubblicanesi-

mo classico trovava espressione ricorrente nella Francia prerivoluzionaria non in termini di nostalgia libresca o di fantasia culturale, ma in quanto linguaggio di opposizione alle istanze della monarchia assoluta, alle pratiche governative di uno Stato amministrativo in via di modernizzazione, e alla seduttiva corruzione di un'economia commerciale in fase di espansione. Costituiva pertanto un ingrediente fondamentale nei dibattiti politici contemporanei. Molti suoi elementi si possono riconoscere, ad esempio, nelle sovversive formulazioni della storia di Francia offerte da Boulainvilliers e Mably. Nell'analisi di Boulainvilliers, lo Stato francese doveva le proprie origini all'invasione della Gallia da parte di una virile razza di guerrieri germanici le cui aristocratiche libertà, frutto di tale conquista, erano state per lungo tempo erose da uno Stato centralizzato e assolutista che aveva indebolito le fondamenta di una volontà politica nazionale<sup>9</sup>. Anche Mably iniziava la sua narrazione storica con l'apparizione dei Franchi in Gallia, che descriveva come «popolo sovraneamente libero», dimostratosi presto incapace di preservare la propria libertà. Da quel momento in poi iniziava una storia di anarchia, disordine e usurpazione, raramente interrotta da momenti di stabilità. Le *Observations sur l'histoire de France* demolivano le pretese della monarchia assoluta a stabilire un ordine sicuro e durevole grazie all'esercizio di una volontà unitaria, additando al tempo stesso gli appelli parlamentari a una antica costituzione francese che limitasse l'esercizio del potere assoluto come una illusione. Secondo questa analisi, ai francesi mancavano delle leggi fondamentali, proprio perché da lungo tempo avevano perso la volontà politica che poteva far sussistere un ordine politico stabilito. Ben lontana dall'essere la storia di una continuità costituzionale o della crescente

<sup>9</sup> H. de Boulainvilliers, *Histoire de l'ancien Gouvernement de France, avec XIV lettres historiques sur les parlements ou états généraux*, The Hague-Amsterdam, 1727. Si veda F. Furet e M. Ozouf, «Deux légitimations historiques de la société française au XVIIIe siècle: Mably et Boulainvilliers» in F. Furet, *L'Atelier de l'histoire*, Paris, 1982, pagg. 165-83. Per ulteriore approfondimento su Boulainvilliers sono indispensabili gli studi di H. A. Ellis: si veda il suo *Boulainvilliers and the French Monarchy: Aristocratic Politics in Early Eighteenth-Century France*, Ithaca (N. Y.), 1988, e *Boulainvilliers Ideologue and Publicist: Ideologies of Aristocratic Reaction and the Uses of History in Early Eighteenth Century France*, tesi di dottorato, Washington (D. C.), 1981, 2 voll.

stabilità sotto il regime monarchico, la storia di Francia veniva messa in luce nei termini di una serie di «rivoluzioni» che conducevano solo al dilagante dispotismo. Restava da vedere se la nazione potesse ancora recuperare la propria volontà e approfittare di un momento di crisi per rovesciare il dispotismo e istituire un nuovo ordine di libertà<sup>10</sup>.

Questi resoconti della storia francese non erano certo dei voli di erudizione o scherzi di una fantasia nostalgica, quali si erano affrettati a definirli i difensori della monarchia. Colpivano invece l'assolutismo alle fondamenta, e impegnavano gli apologeti della monarchia in una battaglia ideologica sulla natura della costituzione francese che durò per decenni<sup>11</sup>.

È importante aggiungere, comunque, che Mably - con i suoi scritti tanto difficili da interpretare e oggetto di tante letture anacronistiche - diventa molto più sensato e comprensibile se riportato nel quadro della tradizione repubblicana classica di quanto non lo fosse nei panni di protocomunista, teorico della piccola borghesia, o araldo del socialismo utopistico. Questo è palesemente vero nel caso dei suoi studi di storia antica. Ma non è meno vero per quanto riguarda le sue *Observations sur l'histoire de France*, oppure *Des droits et devoirs du citoyen*, che presero esplicitamente la forma di un dialogo fra un francese ansioso di apprendere qualcosa di politica e un *Commonwealthman* inglese, al quale era stato affidato il compito di fare l'anatomia del dispotismo che affliggeva la Francia. Dato che molto spesso si è trascurata l'importanza di questi lavori tardi in quanto non pubblicati fino a poco prima della Rivoluzione francese, vale la pena sottolineare che la prima parte delle *Observations sur l'histoire de France* fu pubblicata nel 1756 e ben presto cominciò a suscitare dibattiti; solo l'apparizione della seconda parte, completata all'epoca del secondo colpo di mano di

<sup>10</sup> Per una discussione più esaustiva di Mably come repubblicano classico, si veda il mio *Inventing the French Revolution. Essays on French Political in the Eighteenth Century*, Cambridge, 1990. Per un'analisi più completa, si veda l'eccellente studio di J. Kent Wright, *A Classical Republican in Eighteenth Century France: The Political Thought of Mably*, Stanford, 1997.

<sup>11</sup> Si veda il mio *Inventing the French Revolution*, pagg. 31-85. Molto da imparare su questo argomento in E. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIIIème siècle*, Paris, 1927.

Maupeou, fu ritardata fino al 1788 a causa delle pressioni del governo. Lo stesso *Des droits et devoirs du citoyen* non fu pubblicato fino al 1789, ma potrebbe aver avuto una precedente circolazione in forma manoscritta. Inoltre, il linguaggio repubblicano di Mably non si limita certo a queste due opere. E ben visibile anche nella sua polemica contro i fisiocratici, i *Doutes proposés aux philosophes économistes*, pubblicata nel 1768. In questa opposizione così francese fra gli antichi e i moderni la fisiocrazia offriva una versione razionalizzata della monarchia assoluta al servizio di una società commerciale moderna, una visione di un ordine sociale naturale nel quale la politica fosse resa superflua dall'autorità autoevidente della ragione, e dalla spontanea armonia fra le scelte di individui illuminati capaci di agire per realizzare il proprio interesse. Come era prevedibile, Mably rispose appellandosi all'esperienza degli antichi e alla storia, insistendo che le passioni potessero trovare ordine solo nell'affermazione di una volontà politica comune opportunamente rafforzata, e mai per la cosiddetta forza autoneccitante della ragione.

Né si dovrebbe dimenticare, d'altronde, che Mably era attivamente impegnato nel rinnovato dibattito internazionale sulla natura del repubblicanesimo e sulla praticabilità della repubblica in condizioni moderne, che ebbe inizio negli anni Settanta del secolo. Questa discussione era stata aperta da quel «cittadino di Ginevra», Jean Louis Delolme, la cui opera *Constitution de l'Angleterre* ebbe una vasta influenza. La prima delle sue varie edizioni uscì nel 1771: un momento in cui in Francia «on ose aujourd'hui discuter des opinions, et soutenir des thèses qui, sous Louis XIV, eussent fait crier au blasphème»<sup>12</sup>. Ispirandosi all'esperienza della rivoluzione politica in Ginevra, Delolme procedeva da una appassionata critica delle opinioni di Rousseau verso una veemente celebrazione della Costituzione inglese in quanto santuario della libertà dei moderni opposta a quella degli antichi. Ma il suo ragionamento si appoggiava soprattutto sull'esperimento costituzionale americano, che aveva suscitato vasto interesse in Francia e in Europa, come è stato appurato

<sup>12</sup> J. L. Delolme, *Constitution de l'Angleterre ou Etat du gouvernement anglais, comparé avec la forme républicaine, et avec les autres monarchies de l'Europe*, n.e., Amsterdam 1778, pag. 1.

da Franco Venturi<sup>13</sup>. Le *Observations sur les lois et le gouvernement des Etats Unis d'Amérique* di Mably, pubblicato nel 1783, giudicava severamente le costituzioni degli Stati americani alla luce dell'esperienza politica degli antichi. Suscitando forti reazioni dall'una e dall'altra sponda dell'Atlantico — non ultime le *Recherches historiques et politiques sur les Etats-Unis de l'Amérique* di Mazzei — contribuì a mantenere ben vivo il problema del repubblicanesimo classico, come fece John Adams con il suo *Defense of the constitutions of Government of the United States*<sup>14</sup>. La rilevanza dei modelli politici antichi per le costituzioni degli Stati politici moderni era ancora oggetto di discussioni e dispute accanite, e ben lungi dall'essere risolta, alla vigilia della Rivoluzione Francese. Avrebbe in seguito assunto un rilievo di primo piano nei dibattiti costituzionali del 1789.

Sembra, pertanto, che il repubblicanesimo classico fosse chiaramente un possibile linguaggio di opposizione in Francia per tutto il corso del Settecento. Certo non era l'idioma dominante della resistenza al potere reale: questo rimaneva il discorso della giustizia incastonato nel linguaggio costituzionalista dei *parlementaires*. Ma persino i magistrati parlamentari giocavano a identificarsi con i senatori romani, e quanto l'esistenza stessa dei parlamenti fu messa in pericolo dalle azioni rivoluzionarie di Maupeou nel 1771, i loro difensori più accaniti non ebbero timore di raccogliere le armi ideologiche offerte dalla tradizione del repubblicanesimo classico. Facendo man bassa nella storia del pensiero politico di ogni possibile strumento di difesa contro il dispotismo ministeriale, gli autori filoparlamentari delle *Maximes du droit public* non trascurarono certo i contributi della tradizione del Commonwealthman inglese<sup>15</sup>. Forse la risposta più decisa alla rivoluzione di Maupeou venne da un discepolo di Mably e

<sup>13</sup> E. Venturi, *Settecento riformatore. La caduta dell'Antico Regime (1776-1789)*, 1: *I grandi Stati dell'Occidente*, Torino, 1984, cap. I: «Libertas americana».

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> G. N. Maultrot, Claude Mey *et al.*, *Maximes du droit public français, tirées des capitulaires, des ordonnances du royaume, et des autres monuments de l'histoire de France*, 2a ed., 2 voll., Amsterdam, 1775. Il contesto nel quale uscirono le *Maximes* è stato discusso in vari studi di D. van Kley, che trovano compimento nel suo magistrale *The Religious Origins of the French Revolution: from Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, New Haven, 1996.



di Rousseau, l'avvocato di Bordeaux Guillaume-Joseph Saige. La sua prima opera, *Caton, ou Entretien sur la liberté et les vertus politiques*, pubblicato nel 1770, faceva echeggiare tutti i temi del repertorio repubblicano classico, quando stigmatizzava il modo in cui la crescita del lusso e del dispotismo nella società moderna aveva distrutto la virtù politica, che sola poteva nutrire la libertà, e solo nella forma della democrazia diretta di una vera repubblica. Fra libertà e dispotismo, chiariva l'autore, non poteva esistere via di mezzo; esisteva solo un momento decisionale, individuale o collettivo. Ai francesi restava da decidere se questo momento fosse per loro irrimediabilmente perduto. Una volta trovato sostegno alle proprie opinioni nella distruzione dei parlamenti ad opera del cancelliere Maupeou, e dato l'apparente successo del suo colpo di mano, Saige produsse un secondo *pamphlet*, più disparato, il *Cathechisme du citoyen*, teso a risvegliare una nazione asservita per affermare più attivamente la propria volontà. L'operetta prese la forma di una esposizione per domande e risposte degli argomenti principali del *Contrat social* di Rousseau, nella quale i precedenti giudiziari e le continuità storiche invocate dai teorici del parlamentarismo venivano fatti dipendere dall'immediata e ferma espressione della volontà generale, che poteva essere mutata solo da una espressione esplicita di tale volontà da parte degli Stati Generali, che adesso tutti gli oppositori della monarchia assoluta cominciavano ad esigere. Il *pamphlet* fu ripubblicato nel 1787 e conobbe molte nuove edizioni nel periodo prerivoluzionario<sup>16</sup>.

Caratteristica del pensiero politico di Saige è la descrizione del modo in cui la tradizione del repubblicanesimo classico si sia intrecciata in Francia con una radicalizzazione della teoria dei diritti naturali. Nella tradizione del giusnaturalismo continentale, l'autorità politica veniva giustificata in quanto fondata sul consenso degli individui i quali, unendosi con un contratto per l'auto-preservazione e per la comune ricerca della felicità, avevano costituito un potere politico per la difesa dei loro diritti, della pace e per il mantenimento della tranquillità. La teoria del contratto sociale non implicava però necessariamente una partecipazione politica attiva. In verità, nella maggior parte dei casi la teoria moderna della legge naturale

<sup>16</sup> Ho discusso più estesamente Saige in *Inventing the French Revolution*, pagg. 128-52.

era stata impiegata come giustificazione del potere monarchico, in quanto più adatto a garantire gli scopi di pace e di tranquillità per i quali la società e il governo erano stati istituiti. Prediligeva la libertà civile, e il godimento pacifico dei diritti protetti dalla legge rispetto alla partecipazione politica. Pertanto, in termini politici immediati, serviva molto spesso a difendere lo *status quo*. Tale era l'accusa volta da Mably a Grotius, Wolff e Pufendorf, ad esempio, quando quest'ultimo scrisse *Des droits et des devoirs du citoyen*. Nell'anteporre la legge alla libertà, sosteneva, gli studiosi del diritto naturale hanno dimenticato che leggi ingiuste potrebbero distruggere lo Stato. Pur facendo proprio il linguaggio dei diritti, Mably aveva sempre l'intenzione, come egli stesso affermava, di dimostrare che «le despotisme avec ses prisons, ses gibets, ses pillages, ses dévastations sourdes, et ses imbéciles et cruelles inepties, est le terme inévitable des principes de vos jurconsultes»<sup>17</sup>.

La critica di Rousseau agli argomenti assolutisti che trovava in Grozio, Pufendorf e Barbeyrac, come del resto alla difesa del regime oligarchico di Ginevra da parte di Barbeyrac, non era certo meno dura<sup>18</sup>. La versione del contratto sociale che conduce alla triste conclusione del *Secondo Discorso* è una caricatura di una teoria che rafforza l'egoismo e legittima il dispotismo. È il piano più brillante mai concepito dalla specie umana, la perfezione della ragione al servizio di una umanità depravata. In effetti, il *Secondo Discorso* volgeva contro la moderna scuola del diritto naturale il suo stesso percorso intellettuale: la sua versione negativa del contratto sociale era il punto centrale di un'accusa alla società moderna.

Ma Rousseau, nel *Contratto Sociale*, continuava a servirsi dell'apparato giusnaturalista per dimostrare la legittimità di un ordine politico alternativo. Immaginava una nuova forma del contratto sociale che potesse veramente preservare la libertà individuale e stabi-

<sup>17</sup> Mably, *Des droits et des devoirs du citoyen*, a cura di J. L. Lecerclé, Paris, 1972, pag. 19.

<sup>18</sup> Sul rapporto di Rousseau con i teorici del giusnaturalismo, il riferimento classico è sempre a R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, ed. rivista, Paris, 1970. In ogni caso, il recente studio di H. Rosenblatt, *Rousseau and Geneva. From the First Discourse to the Social Contract, 1749-1762*, Cambridge, 1997, fornisce un eccellente ripensamento sul modo in cui Rousseau si confrontava con le loro prospettive nel quadro del contesto ginevrino.

lizzare la personalità umana. La volontà generale in Rousseau è, in effetti, la rielaborazione in termini contrattualistici formali della nozione repubblicana classica di virtù civile. Considerata teoricamente, la volontà generale è l'autorità legittima e astratta prodotta dalla creazione di un corpo politico artificiale per mezzo di un atto di libera associazione fra individui: è la condizione della loro comune libertà, l'autorità che permette loro di rimanere liberi e razionali in quanto liberi da ogni dipendenza da altre volontà particolari. Considerata da un punto di vista empirico, tuttavia, essa ha origine da quell'identificazione fra cittadini e bene comune, da quel senso di appartenenza comune che si può trovare solo in piccole società che più somigliano alle antiche *poleis*. Per questo il *Contratto Sociale* è un amalgama così strano di radicalismo politico e conservatorismo sociologico.

Rousseau formulava la natura della volontà generale come un teorema astratto nel linguaggio della teoria della legge naturale, ma discuteva la necessità di preservarlo e il pericolo di perderlo — la morte del corpo politico — nel linguaggio del repubblicanesimo classico. È pertanto un tratto essenziale del suo pensiero politico l'aver portato alla diagnosi propria del repubblicanesimo classico della corruzione della virtù civica nella società commerciale una soluzione teorica che implicava una democratizzazione radicale della teoria del contratto sociale, intesa come la base fondamentale per la partecipazione politica diretta dell'intero corpo dei cittadini nella condotta degli affari politici. Questa fusione di argomenti diversi portava Rousseau a insistere sull'incompatibilità della pratica rappresentativa con l'esercizio autentico della volontà generale da parte del popolo inteso come corpo unico, insistenza che doveva rivelarsi di importanza cruciale dopo il 1789.

Sembra pertanto di poter concludere che il linguaggio del repubblicanesimo classico costituì veramente un tratto significativo della cultura politica francese alla vigilia della Rivoluzione, in termini sia di espressioni specificamente francesi di questo linguaggio e sia per la partecipazione francese nei più ampi dibattiti europei. Agli attori politici del contesto francese, e non solo, il repubblicanesimo offriva una critica della moderna società commerciale; insisteva sulla preminenza della volontà politica; poneva costantemente nell'esistenza politica la dicotomia tra libertà e dispotismo; invitava a vedere ogni situazione come momento critico, come questione di vita o di morte

per il corpo politico. Seguire l'itinerario del repubblicanesimo classico nella Rivoluzione francese significa comunque scoprire trasformazioni notevoli nella sua natura e nella sua forza. Solo in Francia questo linguaggio si trasformò nell'apologia del Tenore. Dobbiamo chiederci come e perché.

### 3. *Trasformazioni rivoluzionarie*

Per rispondere a queste domande, vorrei indicare tre mutazioni del repubblicanesimo classico nel discorso politico della Rivoluzione francese. Chiamerò la prima metastasizzazione, la seconda moralizzazione, la terza trasformazione in una teoria della rivoluzione. Associerò la prima con Marat, la seconda con Robespierre, la terza con Saint Just.

Spesso si è riconosciuto che Marat portò la paranoia politica a un livello tanto alto da essere incompatibile con la possibilità stessa di istituire, o persino di concepire, un ordine politico stabile<sup>19</sup>. Il suo linguaggio può essere più facilmente compreso qualora lo si veda come versione estrema dell'idioma del repubblicanesimo classico. A questo proposito, è importante ricordare che la prima opera politica di Marat fu pubblicata (anonima) in Inghilterra nel 1774, sotto un titolo talmente rivelatorio da meritare di essere citato per esteso: *The Chains of Slavery, a Work wherein the Clandestine and Villanous Attempts of Princes to Ruin Liberty are pointed out, and the Dreadful Scenes of Despotism Disclosed, to which is prefixed, an Address to the Electors of Great Britain, in order to draw their Timely Attention to the Choice of Proper Representatives in the Next Parliament*<sup>20</sup>. Scritta nel conte-

<sup>19</sup> Su questo tema, si veda l'eccellente analisi di P. Rolland, «Marat et la politique du soupçon» in *Le Débat*, 57, 1989, pagg. 128-48.

<sup>20</sup> London, 1774. Il libro fu pubblicato dall'editore radicale John Almon, molto vicino a Wilkes. Una utile edizione moderna è uscita di recente, unendo il testo inglese del 1774 e il testo francese rivisto pubblicato da Marat a Parigi nel 1793: si veda J.P. Marat, *Les Chaînes de l'Esclavage 1793, The Chains of Slavery, 1774, édition française confrontée au texte original anglais*, a cura di C. Goetz e J. de Cock, Bruxelles, 1995, d'ora in poi citata come *Chains of Slavery*. Su quest'opera, si veda specialmente l'attenta discussione di L. Guerri «Marat prima della rivoluzione: le catene della schiavitù» in *Rivista Storica Italiana*, 91, 1979, pagg. 434-69.

sto dei moti di Wilkes, quest'opera spingeva gli elettori inglesi a usare l'occasione delle prossime elezioni per buttar fuori i pensionari che corrompevano l'indipendenza della *House of Commons* ancora non riformata. Nel frattempo, l'opera mobilitava l'intero repertorio di temi del repubblicanesimo classico nell'appassionata denuncia delle mille astuzie con le quali i principi tentavano incessantemente di espandere il loro potere arbitrario privando così i popoli delle loro libertà, soprattutto distruggendo ogni traccia di spirito pubblico.

Quindici anni dopo, l'autore de *L'Ami du peuple* cominciò ad usare lo stesso linguaggio nella Parigi rivoluzionaria. Nella nuova rivista di Marat, una vigilanza patriottica iperattiva doveva opporsi costantemente al pericolo di una letargia civica cieca alle macchinazioni del dispotismo. Ma l'attacco sui pensionari e i *placemen* veniva ora diretto all'Assemblea Nazionale, che essendosi arrogata l'autorità sovrana nel nome della nazione si era semplicemente data maggior potere per tradire il popolo. Nel settembre 1789, Marat già rivolgeva quelle esortazioni alla vigilanza, alla denuncia, e alle epurazioni che non avrebbe mai più abbandonato: «Peuple insensé, seras-tu donc toujours victime de ton aveuglement? Ouvre enfin les yeux, sors, sors de ta léthargie, purge tes comités, conserve-en les membres sains, balaies-en les membres corrompus, ces pensionnaires royaux, ces aristocrates rusés, ces hommes flétris, ou suspects, ces faux patriotes»<sup>21</sup>.

Esiste pertanto una impressionante somiglianza fra il linguaggio di *The Chains of Slavery* e quello di *L'Ami du peuple*. Ci sono però anche differenze significative. La prima delle due opere faceva mostra di un notevole distacco fra la violenza dei suoi attacchi al dispotismo dilagante e la relativa modestia dell'azione proposta, la quale si riduceva a conti fatti a battere alle elezioni i farabutti e cacciarli così dalla *House of Commons*. L'esempio di *The Chains of Slavery* suggeriva che il linguaggio del repubblicanesimo classico, nella misura in cui era linguaggio di opposizione e difesa di fronte al regime monarchico, poteva essere infiammato, iperbolico e corrosivo. Quanto più era saldo il potere che attaccava, tanto più si faceva estremo. Ciononostante, la forza di questo linguaggio era limitata,

<sup>21</sup> Marat, *L'Ami du Peuple*, n. 15, 15 settembre 1789 in *Oeuvres Politiques 1789/1793*, a cura di J. de Cock e C. Goetz, 10 voll., 1989-95, pagg. 1-189.

in effetti, da due fattori critici, l'uno istituzionale e l'altro intellettuale. Dal punto di vista istituzionale, il repubblicanesimo classico incontrava un limite nella mera forza del potere contro il quale si dirigeva. Intellettualmente, trovava il proprio limite nell'essenziale pessimismo della propria coscienza storica, nella convinzione che la libertà, nel compiersi del tempo, dovesse necessariamente soccombere al dispotismo. Marat dette tipica espressione a questa convinzione. «Tali sono i passi attraverso i quali i principi procedono verso il dispotismo», concludeva in *The Chains of Slavery*. «In questo modo la libertà segue il destino di tutte le cose umane: cede al tempo che distrugge ogni cosa, al vizio che tutto corrompe, alla ignoranza che distrugge tutto»<sup>22</sup>.

Nessuna di queste condizioni, istituzionale o intellettuale si ottenne in Francia dopo il 1789. Mentre la monarchia assoluta veniva rovesciata come limite istituzionale alla sua espressione, così anche il repubblicanesimo classico venne a iscriversi nelle nuove aspettative di trasformazione rivoluzionaria ispirata da una tradizione ben diversa all'interno dell'Illuminismo. La migliore indicazione di questo mutamento di direzione intellettuale è la stessa concezione di «rivoluzione», che tradizionalmente appariva nel lessico repubblicano classico (come del resto nel discorso politico dell'assolutismo) come il disordine degli eventi nello scorrere del tempo umano, espressione dell'instabilità di ogni cosa umana<sup>23</sup>. Nel corso del Settecento, a questa concezione se ne unì un'altra: la «rivoluzione» dei *philosophes*, intesa come processo dinamico di trasformazione, espressione del ritmo storico del progresso della mente umana. Nel discorso illuminista, a questo processo si associavano conseguenze universali: si trattava di un fenomeno di significato storico mondia-

<sup>22</sup> Marat, *Chains of Slavery* cit.

<sup>23</sup> Quanto segue si ispira alle analisi che ho offerto in altri due saggi: «Inventing the French Revolution», ripubblicato nel mio *Inventing the French Revolution*, Cambridge, 1990 e «Revolutionizing Revolution» in F. Furet e N. Tarcov (a cura di), *The Meaning of Modern Revolution*, Chicago (Ill.), di prossima pubblicazione. Discussioni più ampie sono presentate da J. M. Goulemot, *Discours, révolutions et histoire. Représentations de l'histoire et discours sur les révolutions de l'Âge Classique aux Lumières*, Paris, 1975, ora ripubblicato in edizione rivista come *Le règne de l'histoire. Discours historiques et révolutions, XVIIème-XVIIIème siècle*, Paris, 1996; A. Rey, «*Révolution*»: *histoire d'un mot*, Paris, 1989.

le, che apriva senza limiti l'orizzonte delle aspettative nel futuro. Era espressione di una logica di profonda e irreversibile trasformazione della società da parte dell'Illuminismo.

Con la presa della Bastiglia, la classica concezione repubblicana della crisi si fuse con la concezione illuminista della rivoluzione per formare una combinazione esplosiva. Il momento della fusione è stato ben illustrato da uno dei primi, e più diffusi, organi di stampa rivoluzionari, le *Révolutions de Paris* diretto da Elysée Loustalot<sup>24</sup>. Nella sua narrazione degli eventi quotidiani a Parigi, i francesi venivano ritratti come depositari di una missione storica universale, che li faceva agire non solo per se stessi, ma per conto di «toutes les nations qui n'ont pas encore brisé les chaînes du despotisme». Per poter essere compresa appieno, la loro lotta contro tale mostro «vecchio come il mondo» doveva esser vista in una prospettiva globale. La descrizione di questa impresa assumeva in Loustalot un tono enfatico proprio del repubblicanesimo classico. «Depuis l'origine des sociétés le despotisme pèse sur l'univers. L'Histoire des révolutions humaines est le récit des usurpations du pouvoir, des réclamations de la raison et des vengeances de la force. C'est l'histoire du despotisme. Il est né avec l'homme qui a été despote aussi-tôt qu'il a eu empire à exercer»<sup>25</sup>. Ma il canovaccio classico-repubblicano aveva anche una profonda risonanza illuminista, in quanto la Rivoluzione francese veniva innalzata al livello di un processo storico mondiale, che influenzava la trasformazione dell'umanità. Per Loustalot, la rivoluzione dell'Illuminismo si compiva per mano di un popolo amareggiato e oppresso, guidato dalla forza della disperazione. «L'excès de maux et le progrès des lumières peuvent seuls opérer une révolution chez un peuple qui a

<sup>24</sup> L'analisi migliore di questo periodico resta quella di Pierre Rétat, «Forme et discours d'un journal révolutionnaire: les Révolutions de Paris en 1792» in C. Labrousse, P. Rétat e H. Duranton, *L'instrument périodique: la fonction de la presse au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Lyon, 1986, pagg. 139-78. Si veda anche M. Pellet, *Elysée Loustalot et les Révolutions de Paris (juillet 1789-septembre 1790)*, Paris, 1872.

<sup>25</sup> *Introduction à la Révolution, servant de préliminaire aux Révolutions de Paris, ou clef de la Révolution de 1789* (30 gennaio 1790), pag. 1., Nella copia del periodico conservata nella biblioteca della Stanford University, questa pubblicazione è rilegata come introduzione nel primo volume delle *Révolutions de Paris, dédiées à la nation et au district des Petits Augustins*, 17 voll., Paris, 1789-93.

vielli dans l'avitissement et la servitude», sottolineava le *Révolutions de Paris*<sup>26</sup>. L'esperienza dell'oppressione e il diffondersi dei Lumi potevano portare a compimento la Rivoluzione solo se combinate insieme. E solo dalla loro interazione poteva derivare un risultato benefico. Secondo questa formula, la rivoluzione che era la trasformazione della società grazie all'Illuminismo garantiva adesso il risultato di quella rivoluzione che era invece il terribile momento di crisi nella vita del corpo politico. La rivoluzione della filosofia si univa alla rivolta degli oppressi.

Ma se la promessa della rivoluzione si apriva e si ampliava, così accadeva per l'esperienza della crisi. Come poteva la Rivoluzione francese concludersi prima che si fosse compiuta la trasformazione dell'umanità intera? Come si poteva aver la certezza del risultato promesso dalla filosofia fino a quando tutti i suoi nemici — in ultima analisi, tutti quelli che ancora non si erano trasformati — fossero stati distrutti? In effetti, come ho suggerito altrove, l'improvvisa unione della concezione illuminista del progresso illimitato e della nozione repubblicana classica della crisi (ora molto ampliata) produsse una mistura esplosiva, una specie di reazione a catena politica<sup>27</sup>. In tali condizioni, il repubblicanesimo classico rompeva i freni del suo limitato antagonismo difensivo. Alla luce della promessa infinita, proiettava adesso infiniti pericoli e rischi mai sopiti. L'abisso sul quale vacillavano i francesi diventava universale. Il momento di crisi invocava ora un appello per una azione rivoluzionaria di ampio raggio.

Un secondo fenomeno interveniva a esacerbare questo effetto. Ovviamente il potere era stato destabilizzato nel corso della Rivoluzione; più importante è però suggerire che la sua destabilizzazione avvenne in modo tale da accelerare il processo di radicalizzazione del linguaggio repubblicano classico. L'Assemblea Costituente aveva istituito la prassi della rappresentatività insistendo al tempo stesso che la sovranità era inerente a una volontà generale unitaria e indivisibile; così facendo, aveva reso sospetta ogni decisione legislativa del corpo dei rappresentanti. La sovranità rappresentata poteva sempre essere messa in discussione nel nome della sovranità

<sup>26</sup> *Révolutions de Paris*, n. 16, pag. 2 (31 ottobre 1789).

<sup>27</sup> Si veda il mio *Revolutionizing Revolution* cit.



personificata nel popolo, e ogni affermazione di agire per conto della volontà generale poteva sempre essere stigmatizzata come particolaristica. Il carattere unitario della volontà generale richiedeva pertanto unità da un lato nel popolo, e dall'altro unità all'interno dello stesso organo rappresentativo. Soprattutto, richiedeva che l'unità dell'uno si riflettesse nell'unità dell'altro. La rivoluzione del 10 agosto 1792, quella del 31 maggio-2 giugno 1793, e il Terrore che divenne «ordine del giorno» dopo il 5 settembre 1793, cercarono tutte di realizzare questo fine.

Marat era pronto a continuare con le sue denunce fino a quando questa impossibile condizione di unità si fosse realizzata. «Il y a six mois que cinq à six cents têtes eussent suffi pour vous retirer de l'abime», sosteneva nel dicembre 1790. «Aujourd'hui que vous avez laissé stupidement vos ennemis implacables former des conjurations et se mettre en force, peut-etre faudra-t-il en abattre cinq mille. Mais fallut-il en abattre vingt mille, il n'y a pas à balancer un instant»<sup>28</sup>. Il numero fu corretto nel maggio 1791, ma con l'implicazione chiara che non avrebbe mai potuto essere abbastanza elevato: «Pour remettre les choses dans l'ordre, il y a onze mois que cinq cent têtes abattues auraient suffi, aujourd'hui il en faudrait cinquante mille. Peutêtre en tombera-t-il cinq cent mille avant la fin de l'année. La France aura été inondée de sang, mais elle n'en sera pas plus libre»<sup>29</sup>. Non è ancora ben chiaro se Marat abbia veramente domandato 270.000 teste dopo i Massacri di settembre. Comunque sia, questo appello al terrore un anno dopo era già diventato un vangelo rivoluzionario. «N'oubliez jamais le mot sublime du prophète-Marat», ricordavano alla Convenzione gli attivisti della sezione Guglielmo Tell nel novembre 1793: «Sacrifiez, disait-il, deux cents mille têtes et vous en sauverez un million»<sup>30</sup>. Il repubblicanesimo classico si metastizzava, trasformandosi in un discorso di terrore.

<sup>28</sup> Marat, *L'Ami du peuple*, n. 314 (18 dicembre 1790) in *Oeuvres Politiques*, 3: 1926-7.

<sup>29</sup> Marat, *L'Ami du peuple*, n. 471 (maggio 1791) in *Oeuvres Politiques*, 5: 2937.

<sup>30</sup> W. Markov e A. Soboul (a cura di), *Die Sansculotten von Paris: Dokumenten zur Geschichte der Volksbewegung, 1793-1794*, Berlin, 1957, pag. 218. Sugli elementi classico-repubblicani nel linguaggio politico del movimento popolare, si veda specialmente M. Sonenscher, *Work and Wages. Natural Law, Politics and the Eighteenth-Century French Trades*, Cambridge, 1989.

Oltre a metastizzarsi, il repubblicanesimo subiva anche un processo di moralizzazione, soprattutto da parte di Robespierre. Non è difficile dimostrare che l'Incorruttibile si ispirava profondamente a temi classici repubblicani. Questi divennero particolarmente evidenti nei suoi discorsi al Club dei Giacobini durante il periodo dell'Assemblea Legislativa, dalla quale egli fu escluso, insieme ad altri ex membri dell'Assemblea Costituente, in forza del decreto da lui stesso richiesto. Una volta fuori dall'Assemblea Nazionale, Robespierre adottò immediatamente un atteggiamento di sorveglianza e sospetto per chiunque avesse un incarico, e si dette a celebrare la *défiante* come parola d'ordine del cittadino e salvaguardia del popolo, che non poteva mai chiudere gli occhi nell'impunità. Le metafore, ormai familiari, di sonno e di veglia ritmano costantemente il suo discorso. Anche tutte le ansie classico-repubblicane costellano le sue discussioni contro la strategia di guerra lanciata dai Brissottin all'interno dell'Assemblea Legislativa come un mezzo per creare il fervore patriottico che avrebbe rafforzato la Rivoluzione.

La guerra non quella palestra di virtù che veniva una volta combattuta da una milizia cittadina dalla forte coscienza civica, ma quella guerra moderna, professionalizzata, finanziata col deficit, fonte di tasse, baluardo del dispotismo, combattuta da eserciti permanenti questa divenne il grande bersaglio di Robespierre nel tardo 1791 e nel primo 1792, proprio come lo era stato per tutti i *Commonwealthmen* del Settecento. Per lui, come per loro, questa serviva ai progetti degli ambiziosi e degli speculatori, soffocava la libertà e inculcava abitudini di cieca obbedienza. «La guerre est bonne pour les officiers militaires, pour les ambitieux, pour les agioteurs qui spéculent sur ces sortes d'événements», così metteva in guardia il Club dei Giacobini nel 1792; «elle est bonne pour les ministres dont elle couvre les opérations d'un voile plus épais et presque sacré; elle est bonne pour la cour, elle est bonne pour le pouvoir exécutif dont elle augmente l'autorité, la popularité, l'ascendant; elle est bonne pour la coalition des nobles, des intrigants, des modérés qui gouvernent la France<sup>31</sup>. I cittadini patrioti, al contrario, non potevano mai dimenticare che «un grand corps armé et permanent fut

<sup>31</sup> M. Robespierre, «Discours sur la guerre», (2 gennaio 1792) in *Textes Choisis*, a cura di J. Poperein, 3 voll., Paris, 1956-58, 1: 136-7.

toujours regardé en général comme l'institution la plus redoutable à la liberté»<sup>32</sup>. Alla fine, i sospetti del complesso ministeriale-militare-finanziario all'interno della società moderna rimasero forti nella sua denuncia contro Brissot e i suoi alleati. «vous êtes véhémentement soupçonnés de préférer les vices de la monarchie aux mœurs de la République...» li ammoniva nella primavera del 1793, poco tempo prima che venissero estromessi a furor di popolo dalla Convenzione: «Vous vouliez servir le tyran»<sup>33</sup>.

Il costante sospetto — e con esso una costante e necessaria sorveglianza — è pertanto un tema onnipresente nel linguaggio politico di Robespierre. Tale è anche il topos della crisi, intesa come il momento estremo di contingenza nella vita politica. La guerra dall'esterno, ammoniva nel 1792, è «una crisi che può condurre alla morte del corpo politico»<sup>34</sup>. La stessa metafora ricorre nei dibattiti sul destino del re: Luigi deve morire, insisteva, perché la *patrie* possa vivere. Alla fine del 1793, mentre il Terrore prendeva forma, Robespierre stava riesaminando tutta la Rivoluzione nei termini di una serie di «crisi», ognuna delle quali aveva tenuto il corpo politico in sospeso fra la vita e la morte, prima di spingerlo definitivamente in avanti. Da questo derivava che la prima repubblica al mondo doveva essere fondata «au sein de tous les orages»<sup>35</sup>. E doveva essere fondata da un governo «rivoluzionario», del tipo che Robespierre definiva - nel celeberrimo discorso su questo tema del 25 dicembre 1793 - come una risposta a una crisi, agli imperativi estremi del momento nel quale la nuova repubblica sarebbe vissuta o perita. Fra vita e morte, Robespierre non dubitava affatto che fosse molto meglio rischiare un eccesso di energia che non cadere in uno stato di paralisi. «Un corps vigoureux, tourmanté par une surabondance de sève, laisse plus de ressources qu'un cadavre»<sup>36</sup>. Riformulando la metafora della crisi nel discorso in cui proponeva la Festa dell'Essere Supremo, trovava

<sup>32</sup> *Ibidem*, 1: 147.

<sup>33</sup> «Lettre à MM. Vergniaud, Gensonné, Brissot, Guadet, sur la souveraineté du peuple [...]» in *Lettres à ses commetants*, s. 2, n. 1 (15 gennaio 1793) *Ibidem*, 2: 92.

<sup>34</sup> «Discours sur la guerre», *Ibidem*, 1: 136.

<sup>35</sup> «Discours sur la situation politique de la République», (18 novembre 1793), *Ibidem*, 3: 78.

<sup>36</sup> «Discours sur les principes du gouvernement révolutionnaire» (25 dicembre 1793), *Ibidem*, 3:102.

ancora necessario ricordare ai suoi ascoltatori che «le genre humain est dans un état violent qui ne peut être durable»<sup>37</sup>. Gli storici che restano ancora ancorati a una interpretazione del Terrore come risposta estrema a circostanze estreme — un atto estremo di volontà politica in difesa della *salus populi* — devono anche riconoscere che il linguaggio nel quale queste circostanze furono costruite possiede una propria vita e una propria e forte risonanza.

Non vi è ragione di sorprendersi se nel quadro di questi discorsi sulla crisi, si ritrovi anche menzione della virtù civica. «Elevons nos âmes à la hauteur des vertues républicaines et des exemples antiques», dichiarava Robespierre mentre proclamava i principi del governo rivoluzionario<sup>38</sup>. Definendo il principio di governo democratico o popolare nel suo discorso sui principi della moralità politica, aveva invocato «la vertu publique qui opéra tant de prodiges dans la Grèce et dans Rome, et qui doit en produire de bien plus étonnants dans la France républicaine [...] cette vertu qui n'est autre chose que l'amour de la patrie et de ses lois»<sup>39</sup>. Il problema che la Convenzione doveva affrontare, insisteva, era di riuscire a mantenere e intensificare l'energia repubblicana. «Remontez donc sans cesse le ressort sacré du gouvernement républicain, au lieu de le laisser tomber»<sup>40</sup>. Era questo l'autentico linguaggio del repubblicanesimo classico, il linguaggio di un Catone che cerca di evitare per quanto possibile quella «morte del corpo politico» che aspetta ogni nazione che abbia «perso gradatamente il suo carattere e la sua libertà»<sup>41</sup>.

Nel discorso di Robespierre si susseguivano con grande naturalezza esempi del destino delle repubbliche antiche. Ma anche mentre l'Incorruttibile lo adottava per parlare di virtù, il linguaggio classico repubblicano subiva delle trasformazioni importanti. La virtù

<sup>37</sup> «Discours sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales» (7 maggio 1794), *Ibidem*, 3:157.

<sup>38</sup> «Discours sur les principes du gouvernement révolutionnaire» (25 dicembre 1793), *Ibidem*, 3:103.

<sup>39</sup> «Discours sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la République» (5 febbraio 1794), *Ibidem*, 3: 114.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 3: 115.

<sup>41</sup> *Ibidem*, 3: 116.

alla quale si riferiva non era semplicemente l'effetto politico di buone leggi che contenevano le passioni umane per mezzo dell'identificazione fra interesse individuale e bene comune. Era innato alla natura umana. «L'Homme est bon, sortant des main (sic) de la nature: quiconque nie ce principe, ne doit songer à instituer l'homme», insisteva il 10 gennaio 1793, in una discussione sull'educazione di chiara ispirazione rousseauiana. «Si l'homme est corrompu; c'est donc aux vices des institutions sociales qu'il faut imputer ce désordre [...] si la nature a créé l'homme bon, c'est à la nature qu'il faut le ramener. Si les institutions sociales ont depravée l'homme, ce sont les institutions sociales qu'il faut réformer»<sup>42</sup>. Un anno più tardi, al culmine del Terrore, Robespierre tornava su questo tema. «Heureusement la vertu est naturelle au peuple en dépit des préjugés aristocratiques», insisteva. «D'ailleurs on peut dire, en un sens, que 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»<sup>43</sup>. Paradossalmente, questa affermazione della naturale bontà del popolo (piuttosto che di una virtù civica acquisita) permetteva a Robespierre di espandere e moralizzare il Terrore. Quanto più il popolo era buono, tanto più dovevano essere malvagi i suoi nemici; e in modo tanto più spietato si doveva usare contro di loro lo strumento del Terrore. Il Terrore, si potrebbe dire, era l'uso del potere per restaurare la bontà naturale del popolo. Nel discorso di Robespierre che difendeva il culto dell'Essere Supremo, questa segnava il confine fra due tipi di egoismo: «l'un vil, cruel, qui isole l'homme de ses semblables, qui cherche un bien-être exclusif acheté par la misère d'autrui; l'autre généreux, bienfaisant, qui confond notre bonheur dans le bonheur de tous, qui attache notre gloire à celle de la patrie»<sup>44</sup>. La malvagia immoralità dell'uno era la base del dispotismo, la virtuosa moralità dell'altra era l'essenza della repubblica.

Non vi è certo bisogno di sottolineare che i due tipi di egoismo delineati da Robespierre, l'uno buono e l'altro cattivo, erano ispirati

<sup>42</sup> *Lettres à ses commetants*, s.2, n. 1 (1° gennaio 1793) in *Oeuvres complètes de Robespierre*, 5 voll., a cura di G. Laurent, Paris, 1961, pagg. 207-8.

<sup>43</sup> «*Discours sur les principes de morale politique*», *Ibidem*, 3: 116-17.

<sup>44</sup> «*Discours sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains (...)*» *Ibidem*, 3:158-59.

da Rousseau. Non erano niente altro che l'*amour de soi* che il Cittadino di Ginevra trovava naturale in ogni cuore umano — e che immaginava di poter preservare nella società ed estendere a tutto il corpo politico nel suo complesso per opera della volontà generale — e il depravato *amour propre* che vedeva spuntare mentre gli individui nella società si lasciavano corrompere dalla loro reciproca dipendenza. Nel discorso di Robespierre, comunque, la forza corruttrice della società — la contaminazione che nell'analisi di Rousseau si propaga nella civiltà moderna — si concentra sotto forma di controrivoluzione. Da qui la sua insistenza sulla insidiosa intimità con la minaccia, e sulla difficoltà di individuare e sterminare i cospiratori. Da qui la sua sensazione profonda che il traditore fosse nelle proprie fila «*Avec quel art profond les tyrans tourment contre nous, je ne dis pas nos faiblesses, mais jusqu'à notre patriotisme! [...] leurs agents infestent nos armées Ils délibèrent dans nos administrations, dans nos assemblées sectionnaires; ils s'introduisent dans nos clubs; ils ont siégé jusque dans le sanctuaire de la représentation nationale [...]. Ils rodent autour de nous; ils surprennent nos secrets; ils caressent nos passions; ils cherchent à nous inspirer jusqu'à nos opinions; ils tournent contre nous nos résolutions*»<sup>45</sup>. Non c'è da meravigliarsi, dunque, che «*dans le système de la révolution française, ce qui est immoral est impolitique, ce qui est corrupteur est contre-révolutionnaire*»<sup>46</sup>. Non c'è da meravigliarsi che lo scopo del Terrore fosse di sostituire l'«egoismo» con la «moralità». Non c'è da meravigliarsi che il tema rousseauiano dell'ipocrisia - dell'inversione fra essere e apparire - percorra tutto questo discorso di Robespierre sulla moralità politica. «*Si tous les coeurs ne sont pas changés, combien de visages sont masqués! Combien de traîtres ne se mêlent de nos affaires que pour les ruiner!*»<sup>47</sup>.

Si potrebbe a questo punto far notare un'ultima mutazione interna al repubblicanesimo classico di Robespierre. Esso è diventato messianico per esser stato collocato nel contesto storico mondiale dell'Illuminismo. Se la libertà perirà in Francia, annunciava il 18 novembre 1793, «*le despotisme, comme un mer sans rivages,*

<sup>45</sup> «*Discours sur les principes du gouvernement révolutionnaire*», *Ibidem*, 3:104-5.

<sup>46</sup> «*Discours sur les principes de morale politique*», *Ibidem*, 3:115.

<sup>47</sup> *Ibidem*, 3: 125.

se déborderait sur la surface du globe... Oh! qui de nous ne sent pas agrandir toutes ses facultés, qui de nous ne croit s'élever au dessus de l'humanité même. En songeant que ce n'est pas pour un peuple que nous combattons, mais pour l'univers, pour les hommes qui vivent aujourd'hui, mais pour tous ceux qui existeront»<sup>48</sup>. Questa Rivoluzione francese non significava solo un duello nel quadro di una battaglia persa contro l'entropia politica. Piuttosto, era un grande balzo in avanti nel progresso dell'umanità. «Le peuple français semble avoir devancé de deux mille ans le reste de l'espèce humaine; on serait tenté de le regarder, au milieu d'elle, comme une espèce différente»<sup>49</sup>. Nel quadro di tale formulazione, un cambiamento profondo era accaduto nella stessa nozione di crisi. Non si trattava più semplicemente del momento in cui una repubblica si confrontava con la sua possibile condizione di mortalità, nella quale potrebbe o essere mantenuta in vita grazie ad una riaffermazione di virtù civica, oppure lasciata e estinguersi nella corruzione e nell'apatia. Era il momento in cui l'umanità intera sarebbe stata liberata grazie alla creazione di un nuovo tipo di società. La rivoluzione era diventata un motore di verità, lo strumento essenziale di progresso. Per questo Robespierre denunciava Camille Desmoulins come uno di quegli scrittori «plus ignorant encore que pervers, (qui croient) que le plan de la révolution française était écrit en toutes lettres dans les livres de Tacite et de Machiavel». Criticare il Terrore alla luce di tali insegnamenti, insisteva, significava non riconoscere il grande compito che doveva adesso esser portato a termine «remplir les vœux de la nature, accomplir les destins de l'humanité, tenir les promesses de la philosophie, absoudre la providence du long règne du crime et de la tyrannie»<sup>50</sup>.

Se la Rivoluzione avesse fallito in questo compito, insisteva Robespierre, «la nature entière se couvre d'un voile funèbre, et la raison humaine recule jusqu'aux abîmes de l'ignorance et de la barbarie»<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> «*Discours sur la situation politique de la République*», *Ibidem*, 3:76-7.

<sup>49</sup> «*Discours sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales*» (maggio 1794), *Ibidem*, 3:157.

<sup>50</sup> «*Discours sur les principes de morale politique*», *Ibidem*, 3:111, 113.

<sup>51</sup> «*Discours sur la situation politique de la République*», *Ibidem*, 3:76.

Questo messianismo della Rivoluzione francese era stato teorizzato estesamente da Saint Just<sup>52</sup>. Un passaggio notevole del suo *Esprit de la Révolution et de la Constitution* annunciava questo tema già nel 1791, quando il giovane autore rifletteva sulla trasformazione degli Stati Generali in Assemblea Nazionale. «Le premier signifiait un message», concludeva, «le second une mission». I costituenti non esercitavano questa missione «comme Lycurgue, Mahomet et Jésus-Christ, au nom du ciel; le ciel n'était plus dans le coeur des hommes; ils avaient besoin d'un autre apparât plus conforme à l'intérêt humain»<sup>53</sup>. Nei discorsi successivi di Saint Just, il mitico legislatore della tradizione del repubblicanesimo classico si trasformava nel rivoluzionario storico mondiale che si adoperava a rigenerare la natura umana. «Une révolution est une entreprise héroïque, dont les auteurs marchent entre les périls et l'immortalité», ammoniva la Convenzione. «La dernière vous est acquise, si vous savez immoler les factions ennemies»<sup>54</sup>. Saint Just elevava il momento di crisi al livello del sublime, dove la contingenza incontrava l'eternità nelle scelte esaltate di eroici attori. «Quelli che fanno le rivoluzioni [...]» divenne un ritornello frequente nei suoi discorsi. «Ceux qui font les révolutions dans le monde, ceux qui veulent faire le bien, ne doivent dormir que dans le tombeau», proclamava<sup>55</sup>. Inebriato dalla prospettiva di lavorare al passaggio da un vecchio a un nuovo mondo, trovava ben poco interessanti le mezze misure. «Ceux qui font des révolutions à moitié n'ont fait que se creuser un tombeau»<sup>56</sup>. Con questo linguaggio, l'austero legislatore del repubblicanesimo veniva trasformato nella figura del rivoluzionario moderno. «Ce n'est pas à vous de suivre les impulsions étrangères; c'est à la Terre à recevoir celles de votre génie»; Saint Just rassicurava così i *Conventionnels* :

<sup>52</sup> Anche questa analisi è sviluppata nel mio *Revolutionizing Revolution*.

<sup>53</sup> Saint Just, *Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, in *Oeuvres Complètes*, a cura di M. Duval, Paris, 1984, pag. 345.

<sup>54</sup> «Rapport sur la conjuration ourdie depuis plusieurs années par les factions criminelles pour absorber la Révolution française dans un changement de dynastie» (31 marzo 1794), *Ibidem*, pag. 761.

<sup>55</sup> «Rapport sur la nécessité de déclarer le gouvernement révolutionnaire jusqu'à la paix» (10 ottobre 1793), *Ibidem*, pag. 526.

<sup>56</sup> «Rapport sur les personnes incarcérées» (26 febbraio 1794), *Ibidem*, pag. 705.



«soyez plus forts, plus rigoureux pour régénérer, qu'on ne l'est pour corrompre; soyez plus grands que les malheurs passés; soyons meilleurs que nos ennemis. Précisez tellement tous les principes, toutes les idées, qu'on ne les travestisse plus; que les modérés soient découverts, même sous un masque de violence; que l'heureuse exaltation soit honorée; qu'on se souvienne que Caton était un homme exalté, et que Catilina ne l'était point [...]; l'exaltation est vertu et non pas fureur»<sup>57</sup>. Una volta fusasi con la filosofia, la virtù repubblicana era divenuta esaltazione metafisica, la pura ebbrezza del trasformare un mondo.

In conclusione, non ho quasi bisogno di sottolineare come questa trasformazione del repubblicanesimo classico in una filosofia del Terrore conobbe la propria conclusione nella Francia del Settecento. Quando, dopo il Termidoro, la Convenzione si volse ancora al compito di creare una costituzione repubblicana, cercò la sua ispirazione presso i moderni, e non presso gli antichi. Come questo accadde è un'altra storia. Ma lasciate che concluda questa narrazione citando la ora molto celebrata analisi di Benjamin Constant. Lo sbaglio dei discepoli rivoluzionari di Rousseau e Mably «questi moderni imitatori delle repubbliche antiche», sosteneva Constant, era stato di cercare di imporre su una società commerciale moderna le forme della libertà godute dagli antichi. «Pour former les hommes à la liberté, on les entourait de l'effroi des supplices [...] ainsi se répandit sur la France cet inexplicable vertige qu'on a nommé le règne de la terreur»<sup>58</sup>. Vorrei riformulare questa analisi sotto un aspetto particolare. Il Terrore non derivò dal puro e semplice errore di preferire la libertà degli antichi a quella dei moderni, o il repubblicanesimo classico al discorso dell'Illuminismo. Derivò dalla maniera esplosiva nella quale durante la Rivoluzione francese le due componenti si fusero.

<sup>57</sup> «Rapport sur la police générale, sur la justice, le commerce, la législation et les crimes des factions» (15 aprile 1794), *Ibidem*, pag. 818.

<sup>58</sup> B. Constant, «De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapport avec la civilisation européenne» (1814), in *Id.*, *De la liberté chez les modernes: écrits politiques*, a cura di M. Gauchet, Paris, 1980, pagg. 192-95.



Virtù e Vittorienesimo.  
I valori repubblicani del liberalismo inglese, 1860-1890  
*Eugenio F. Biagini*

1. *Un paradosso revisionista?*

«I cittadini dell'impero romano erano sudditi leali; l'ammirevole conservazione dei diritti privati li rese tali; ma essi non erano intelligenti patrioti [...]. Quell'attivo interesse per il servizio dello Stato, che costituisce il patriottismo nell'accezione migliore del termine, può difficilmente sorgere quando il rapporto dell'individuo con lo Stato è quello di un recipiente passivo di protezione nell'esercizio dei suoi diritti di persona e proprietà. [...] Se deve possedere un più elevato senso di dovere politico, egli deve prendere parte al lavoro dello Stato. L'individuo deve avere una compartecipazione, diretta od indiretta [...] nell'emanare e mantenere le leggi alle quali egli obbedisce. Solo così egli imparerà [...] a trasferire al tutto l'interesse che altrimenti la sua particolare esperienza lo condurrebbe a percepire solo in quella parte del suo lavoro volta al mantenimento dei suoi propri diritti e dei diritti del suo vicino»<sup>1</sup>.

Questa citazione ha qualcosa a che vedere con la definizione liberale di «libertà»? La risposta deve essere negativa, se supponiamo che la libertà liberale sia principalmente una libertà «negativa», cioè nel senso in cui impiega il termine Thomas Hobbes di «mancanza di restrizione»<sup>2</sup>. La libertà, intesa in questo modo, si fonda sull'abilità

<sup>1</sup> T.H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, con una prefazione di B. Bosanquet, London, 1895, pag. 130.

<sup>2</sup> A. Colaiaco, *James Fitzjames Stephen and the Crisis of Victorian Thought*, London, 1983, pagg. 127; 138.

della legge di erigere un cordone di diritti intorno ai cittadini, e di richiedere il massimo grado di non-interferenza da parte del governo nei confronti del perseguimento di finalità da parte dell'individuo. Questo esclude, in particolare, l'ambizione «giacobina» di imporre il compimento dei doveri civici, o altrimenti di imporre l'accettazione di pubblici *mores*<sup>3</sup> («costumi») «virtuosi».

A dire il vero, si suggerisce spesso che «il liberale tende a concepire la libertà come avente inizio ove la politica finisce, specialmente in svariate forme di vita privata»<sup>4</sup>.

Lavorando su quest'ipotesi, Alasdair MacIntyre e, più recentemente, molti altri studiosi, incluso Christopher Lasch e Stephen Macedo<sup>5</sup>, hanno sostenuto che vi fu una «cruciale opposizione morale»<sup>6</sup> tra l'individualismo liberale e l'idea repubblicano-aristotelica di cittadinanza partecipativa.

Tuttavia Quentin Skinner ha effettivamente esaminato fino a che punto questa presunta «opposizione» risultò o «cruciale» o «mo-

<sup>3</sup> Q. Skinner, *Classical versus Gothic Theories of Citizenship*, saggio inedito, Princeton (N.J.), Princeton University, a. a. 1993-4; Id., «The Paradoxes of political Liberty» in D. Miller (a cura di), *Liberty*, Oxford, 1991, pagg. 183-206. La concezione che la legislazione importava più dei *mores* per la sopravvivenza della *res publica* era stata analizzata da Montesquieu: J. Shklar, «Montesquieu and the New Republicanism» in G. Bock, Q. Skinner e M. Viroli (a cura di), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, 1990, pag. 269.

<sup>4</sup> D. Miller, «Introduzione» in Id., *Liberty* cit., pag. 3. In modo interessante e rivelatore — una delle migliori e più succinte definizioni di tale libertà «negativa» proposta da Carlo I — un poco verosimile precursore del liberalismo, ma, appropriatamente, l'eroe dei primi «tory». Nel suo discorso sul patibolo egli affermò che «la libertà e l'indipendenza consistevano nel possedere il governo di quelle leggi attraverso le quali la loro vita ed i loro beni possano essere in maggior grado loro propri» (cit. in H. Arendt, «Freedom and Politics» in Miller, *Liberty* cit., pag. 62).

<sup>5</sup> C. Lash, *The True and Only Heaven. Progress and Its Critics*, New York-London, 1991, pagg. 14-15; 59; S. Macedo, *Liberal Virtues. Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford, 1990, pagg. 97-8.

<sup>6</sup> A. MacIntyre, *After Virtue*, London, 1981, pag. 241. Galston ha sostenuto che una opinione simile è implicita in Pocock, per il quale, secondo una possibile interpretazione, «il liberalismo rappresentò lo svuotamento della virtù repubblicana, intesa come la disposizione a subordinare interessi personali al bene comune» (W.A. Galston, *Liberal Purposes. Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, 1995, pag. 214.) Tuttavia, Pocock enfaticamente disconosce questa interpretazione (in una conversazione privata con il presente autore).

rale», dimostrando che persino i «repubblicani» condivisero molti dei principi individualistici solitamente associati con la tradizione liberale<sup>7</sup>.

Nel presente capitolo cercherò di far fare un passo avanti alla rilettura di Skinner, poiché suggerirò che i liberali vittoriani aderirono a molti dei principi solitamente associati alla tradizione repubblicana. Questo solleva la questione sulla misura in cui le presunte distinzioni tra «liberalismo», «comunitarismo» e «tradizione repubblicana» possano essere usate come utili paradigmi euristici<sup>8</sup>: suggerirò che esse non possono essere usate in modo siffatto e, in particolare, argomenterò che esse non sono applicabili al liberalismo del periodo medio e tardo vittoriano. La tesi centrale del presente articolo è che il liberalismo vittoriano era individualista e repubblicano<sup>9</sup> al contempo. Non v'era alcuna opposizione tra queste caratteristiche poiché, piuttosto che opposte, esse erano aspetti meramente differenti della medesima tradizione.

In primo luogo, valuterò la ricorrenza dei valori repubblicani nel liberalismo accademico ed intellettuale e, in secondo luogo, nella cultura della base liberale, la gente comune della classe media ed operaia sulla quale si basava la forza elettorale del partito liberale.

<sup>7</sup> Q. Skinner, «The Republican Ideals of Political Liberty» in G. Bock, Q. Skinner e M. Viroli (a cura di), *Machiavelli and Republicanism* cit., pagg. 293; 302.

<sup>8</sup> Per alcuni recenti sviluppi di questo dibattito si veda P. Pettit, «Liberal/Communitarian: MacIntyre Mesmeric Dychotomy», pagg. 176-204; S. Mulhall, «Liberalism, Morality and Rationality: MacIntyre, Rawls and Carvell», pagg. 205-22; A. Mason, «MacIntyre on Liberalism and Its Critics: Tradition, Incommensurability and Disagreement», tutto in J. Horton e S. Mendus (a cura di), *After MacIntyre*, Notre Dame (Ind.), 1994.

<sup>9</sup> Io uso il termine «repubblicano» nella accezione «classica» analizzata da Skinner e Pocock, senza riferimento al dibattito sulla monarchia. Si deve rammentare che «la tradizione repubblicana nel suo complesso non esclude la possibilità che la libertà possa esistere in una monarchia costituzionale, a patto che i cittadini siano adeguatamente consultati prima che la legislazione sia promulgata» (D. Miller, «Introduction» in Id., *Liberty* cit., pag. 3). Per studi sul repubblicanesimo vittoriano inteso quale critica della monarchia si veda N. J. Gossman, «Republicanism in Nineteenth Century England» in *International Review of Social History*, vol. VII, 1962, parte 1, pagg. 47-60; E. Royle, *Radicals, Republicans and Secularists*, Manchester, 1980.

## 2. *Virtù e liberali accademici*

«Tra il 1880 ed il 1914 nessun altro pensatore esercitò una più grande influenza sul pensiero e la politica pubblica inglese di quanto fece T.H.Green»<sup>10</sup>. Sebbene Green sia stato trascurato negli anni recenti<sup>11</sup>, la sua egemonia intellettuale sul liberalismo tardo-vittoriano ed edoardiano può difficilmente essere sopravvalutata: in verità, entro il 1910 «l'influenza della scuola di Green aveva permeato ogni parte della vita nazionale»<sup>12</sup>.

Pertanto, Green è un ovvio punto di partenza per la presente relazione. Egli costituisce altresì un punto di partenza facile poiché, tra tutti i pensatori liberali di maggior rilievo, fu colui che condivideva i valori repubblicani nel modo più esplicito. In verità, egli abbracciò una versione quasi mazziniana<sup>13</sup> di «virtù civica». Se il liberalismo vittoriano comprendeva i riformatori<sup>14</sup> sia «meccanici» sia «moralisti», era a questi ultimi che Green apparteneva. Lungi dal far affidamento su «un cordone di diritti sanciti dalla legge» per la preservazione della libertà, Green sostenne che le «istituzioni giustificano la loro esistenza solo e nella misura in cui esse vivono nelle vite degli uomini o [...] rinascono incessantemente nelle anime dei cittadini»<sup>15</sup>. Per Green la libertà significava innanzitutto autogoverno e i suoi relativi diritti e doveri. Appoggiando la rivendicazione di voto da parte degli artigiani nel 1867-68<sup>16</sup>, egli asserì che «la

<sup>10</sup> M. Richter, «T.H. Green and his Audience: Liberalism as a Surrogate Faith» in *The Review of Politics*, XVIII, 1956, pag. 444; Id., «The Politics of Conscience». *T.H. Green and His Age*, London, 1964, pag. 41.

<sup>11</sup> Per una rassegna su alcune delle più recenti pubblicazioni su Green si veda R. Bellamy, «A Green Revolution? Idealism, Liberalism and the Welfare State» in *Bullettin of the Hegel Society of Great Britain*, 10, Autunno-Inverno 1984, pagg. 34-9.

<sup>12</sup> R. Jenkins, *The Victorians and Ancient Greece*, Oxford, 1980, p. 247.

<sup>13</sup> R. Bellamy, «T.H. Green and the Morality of Victorian Liberalism» in R. Bellamy (a cura di), «Victorian Liberalism». *Nineteenth Century Political Thought and Practice*, London, 1910, pagg. 252; 259.

<sup>14</sup> P. E. Clarke, *Liberals and Social Democrats*, Cambridge, 1978, pagg. 5; 15.

<sup>15</sup> J. MacCunn, *Six Radical Thinkers*, London, 1910, pag. 242. (I «sei» erano Bentham, J.S. Mill, Cobden, Carlyle, Mazzini, e T. H. Green).

<sup>16</sup> Per nozioni di libertà della classe operaia negli anni 1860 si veda E.F. Biagini, *Il liberalismo popolare*, Bologna, 1992.

concessione del diritto di voto alla gente era un fine in se stesso [...] che solo la cittadinanza costituisce l'uomo morale<sup>17</sup>». L'uomo morale rappresentava l'ingrediente essenziale di un libero *Commonwealth*.

La sua dottrina della cittadinanza fu profondamente influenzata dalla sua tradizione familiare puritana — della quale egli andava assai fiero — e dalla sua educazione evangelica<sup>18</sup>. Com'è ben noto almeno dai giorni del viaggio americano di Tocqueville<sup>19</sup>, non vi era nulla d'insolito sia nel retroterra culturale di Green sia nel suo atteggiamento nei confronti di esso: al contrario, molti, se non la maggior parte, dei liberali inglesi provenivano da un *milieu* puritano o non-conformista, e lo stesso si potrebbe dire delle loro controparti<sup>20</sup> scandinave, tedesche, svizzere, ungheresi, canadesi ed americane.

I protestanti vittoriani — specialmente i nonconformisti che formavano la base del partito liberale — presero seriamente il monito dell'apostolo Paolo: «Ciascuno di noi renderà conto di se stesso a

<sup>17</sup> T.H. Green, *Works*, vol. III, pag. 436; cit. in Muirhead, *The Service of the State*, pag. 85.

<sup>18</sup> Richter, T.H. *Green and His Audience* cit., pag. 446.

<sup>19</sup> Come William Galston ha recentemente rilevato, «Tocqueville fornì un supporto sociologico per la tesi di George Washington», secondo la quale la religione è in verità essenziale alla preservazione della libertà. «L'America — osservò Tocqueville — è il luogo ove la religione ha il più grande potere effettivo, ed è altresì il paese più illuminato e libero sulla terra. Questa combinazione non è accidentale: la Libertà, a differenza del dispotismo, non può fare a meno della fede». Mentre vi è «una innumerevole moltitudine di sette negli Stati Uniti [...] tutte differenti nel culto che esse tributano al Creatore», esse nondimeno «concordano tutte per quanto concerne i doveri dell'uomo e tutte predicano la stessa moralità». In particolare, la religione pone stretti limiti sui mezzi che possono essere legittimamente impiegati nel perseguimento di fini politici. In tal modo controlla la spietatezza e la crudeltà che altrimenti caratterizzerebbero una società basata su principi filosofici astratti di libertà, individualismo e rivoluzione. «La religione, che non interviene mai direttamente nel governo della società americana, dovrebbe pertanto essere considerata come la prima delle loro istituzioni politiche poiché, sebbene non abbia dato loro il gusto per la libertà, facilita singolarmente il loro uso di essa». (Cit. in W.A. Galston, *Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, 1991, pag. 265).

<sup>20</sup> Questa tesi è stata discussa in E.F. Biagini, *Überlegungen zum Verhältnis von Liberalismus und Religion im Westeuropa des 19. Jahrhunderts*, relazione non pubblicata presentata alla Università di Vienna, 28 ottobre 1996.

Dio» (*Romani*, 14: 12). In questo spirito, per esempio, il pastore nonconformista R. W. Dale — il guru di Birmingham di generazioni di liberali e radicali — predicava alla sua congregazione «riverenza per la severa e benefica autorità del dovere»<sup>21</sup>. Ai suoi occhi, la responsabilità era inseparabile dalla libertà: «Ora, è a questa libertà individuale che la rivelazione del giudizio futuro fa appello. La vostra vita [...] è nelle vostre mani, e di ciò, ad uno ad uno, siete tenuti a rendere conto al giusto, eterno Dio»<sup>22</sup>.

Green ammirava i nonconformisti per il loro zelo civico e il loro puritanesimo. Sebbene egli avesse abbandonato la sua teologia ortodossa ad Oxford, egli rimase «un uomo di fede»: la sua era una fede in una forma di cristianità puramente etica — un deismo puritano «purgato» della sua teologia soprannaturale. Ai suoi molti discepoli, Green impartì la nozione di cittadinanza quale «vocazione religiosa»<sup>23</sup>: al pari di tutte le vocazioni divine, era una questione di dovere piuttosto che di scelta personale. Il liberalismo di Green incorporava un aspetto che costituiva la quintessenza della cultura protestante, «l'etica del pubblico ufficio religioso» che «racchiudeva le nozioni di dovere, obbligo e sacrificio, un altruismo secolare che richiedeva il superamento del sé nell'interesse di una causa più alta»<sup>24</sup>. Green stesso esemplificò — nella sua stessa vita — «che cosa egli intendesse per cittadinanza: la devozione al dovere entro la sua stessa orbita»<sup>25</sup>, un atteggiamento che il suo biografo ha riassunto come «forte virtù repubblicana»<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> R.W. Dale, *The Epistle of James, and Other Discourses*, London, 1900, pag. 246.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pag. 248.

<sup>23</sup> Richter, T.H. *Green and His Audience*, pag. 454. Per il contesto religioso dell'idealismo di Green e dei suoi discepoli, si veda A. Vincent e R. Plant, *Politics and Citizenship: the Life and Thought of British Idealists*, Oxford, 1984, cap. 2. Per i paralleli con la tradizione repubblicana si veda Q. Skinner, *The Republican Ideal of Political Liberty*, pagg. 294-5.

<sup>24</sup> R. Samuel, «Introduction: Exciting to Be English», in Id.(a cura di), «Patriotism», vol. 1, pag. XXI. Uno spirito consimile fu incarnato in quel baluardo di cultura classica e filosofia stoica, che era rappresentato dalla scuola pubblica vittoriana: si veda A. Briggs, *Victorian People. A Reassessment of Persons and Themes 1851-67*, London, 1954, cap. V.

<sup>25</sup> Richter, *The Politics of Conscience*, pag. 348.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pag. 78.



In verità, l'intera teoria di Green riguardante lo Stato era la quintessenza della concezione repubblicana. Egli sottolineò i concetti di «bene comune»<sup>27</sup> e di «volontà generale», «vale a dire, la volontà di individui in quanto orientata dalla ragione verso il vero bene, il quale è per definizione un bene comune»<sup>28</sup>: egli considerò la seconda come il supremo criterio normativo, sotteso alla sua idea «sia di dovere morale sia di diritto legale»<sup>29</sup>. Il «bene comune» stava alla radice del senso dello Stato e dell'impegno nella riforma sociale da parte del cittadino<sup>30</sup>. Gli stessi diritti individuali dipendevano dall'azione dello Stato<sup>31</sup>. Per Green la libertà, lungi dall'essere mera assenza di costrizione, aveva spiccate connotazioni «positive»: la libertà era libertà di contribuire al bene comune<sup>32</sup>, «il potere di realizzare solo quelle capacità implicite nel *telos*»<sup>33</sup>. Egli non si aspettava che i cittadini fossero meramente leali: egli voleva che fossero «intelligenti patrioti»<sup>34</sup>, consapevoli dei loro doveri come pure dei loro diritti.

<sup>27</sup> Ritcher, «T.H. Green and His Audience» cit., pag. 445.

<sup>28</sup> I. M. Greengarten, *Thomas Hill Green and the Development of Liberal-Democratic Thought*, Toronto, 1981, pag. 53. Si veda J. H. Muirhead, «The Service of the State. Four Lectures on the Political Teaching of Thomas Hill Green», London, 1908, pag. 35.

<sup>29</sup> Ritcher, «The Politics of Conscience» cit., pag. 233.

<sup>30</sup> Muirhead, «The Service of the State» cit.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pag. 60. «Nessuno pertanto può avere un diritto tranne che in qualità di membro di una società e di una società nella quale qualche bene comune è riconosciuto dai membri della società come loro stesso bene ideale» (T.H. Green, *Principles of Political Obligation*, pag. 25, cit. in Richter, «The Politics of Conscience» cit., pag. 233).

<sup>32</sup> «Il fine è ciò che io designo con l'appellativo di libertà nel senso positivo: in altre parole la liberazione delle potenzialità di tutti gli uomini in par misura per contributi ad un bene comune» (T. H. Green, «Liberal Legislation» in *Works*, vol. III, pag. 372, cit. in Greengarten, *Thomas Hill Green and the Development of Liberal Democratic Thought*, pag. 98. Si veda altresì *Ibidem*, pag. 99. Su questa questione si veda D. Nicholls, «Positive Liberty 1880-1914», in *American Political Science Review*, 57, 1962, pagg. 114-28; e R. Bellamy, «J.S. Mill, T.H. Green and Isaiah Berlin on the Nature of Liberty and Liberalism» in H. Gross e R. Harrison (a cura di), *Cambridge Essays in Jurisprudence*, Oxford, 1992.

<sup>33</sup> Richter, «The Politics of Conscience» cit., pag. 207; si veda Q. Skinner, *The Republican Ideals of Political Liberty* cit., pagg. 296-7.

<sup>34</sup> MacCunn, *Six Radical Thinkers* cit., pag. 255.

Questo tipo di cittadinanza richiedeva virtù, e la virtù poteva essere inculcata attraverso l'educazione e la legislazione. Al pari di Machiavelli e degli antichi repubblicani<sup>35</sup>, Green credeva che la legge potesse e dovesse essere impiegata a questo scopo, e che la coercizione dello Stato dovesse essere applicata al fine di «creare le condizioni nelle quali gli uomini possono sviluppare un carattere disposto a fare ciò che è bene, a cagione del fatto che è bene»<sup>36</sup>. Così, per esempio, in armonia con le sue convinzioni, Green fu un tenace sostenitore della restrizione legale del commercio dell'alcool. Dal momento che egli credeva che il proibizionismo alimentasse la virtù, Green ritenne che dovesse altresì alimentare la vera libertà:

«sino a che gli inglesi non saranno un popolo sobrio essi non potranno essere un popolo libero. Egli si propone di considerare la parola «libertà». Se significa fare esattamente ciò che a una persona aggrada [...] allora tutto ciò che egli poteva dire era che, se quello era il genere di libertà che desideravano, essi dovevano ritornare al nudo selvaggio per trovarla. Con il termine libertà egli intendeva che ogni uomo traesse il massimo da se stesso, per trarre il miglior profitto da tutti i talenti e le capacità che Dio gli aveva elargito. Solo in quel senso valeva la pena di fruire della libertà»<sup>37</sup>.

Assodato il fatto che Green condivise molto dell'ideale repubblicano di libertà, ci è lecito domandarci fino a che punto egli fosse realmente «rappresentativo» del liberalismo intellettuale inglese. I moderni filosofi politici tendono a dimenticare il grado in cui i liberali vittoriani — su entrambe le coste dell'Atlantico — fossero uomini e donne sobri, se non anche militanti proibizionisti. Organizzazioni di astinenza (dall'alcool) furono tra i più forti gruppi di pressione a sostegno del partito liberale gladstoniano e lo stesso Green fu un membro attivo, e invero uno dei vicepresidenti del più importante di

<sup>35</sup> Skinner, «The Republican Ideai of Political Liberty» cit., pagg. 304-5.

<sup>36</sup> P. Nicholson, «T.H. Green and State Action: Liquor Legislation» in *History of Political Thought*, 6, 1985, pag. 531.

<sup>37</sup> Green nell'*Oxford Chronicle*, 13 marzo 1875, pag. 6, cit. in P. Nicholson, «T.H. Green and State Action» cit., pag. 534.

essi, la United Kingdom Alliance per la Soppressione del traffico di tutti i liquori inebrianti<sup>38</sup>.

Tuttavia si può obiettare che Green fu forse un'eccezione nel suo zelo repubblicano e pertanto, in questo senso, non rappresentativo del liberalismo britannico. Per esempio, è ben noto che J.S. Mill disapprovò il controllo sulle bevande alcoliche e non condivise l'ammirazione di Green per la «virtù» calvinista. Tuttavia, nonostante questa ed altre differenze, vi furono interessanti affinità tra i due uomini<sup>39</sup>, una delle quali era il fatto che entrambi condividevano un'ardente ammirazione per l'Atene classica e la sua cittadinanza partecipativa. Per entrambi il maggiore problema del liberismo moderno era

«Come unire l'intenso spirito civico del mondo antico con le moderne aspirazioni democratiche? Come realizzare nelle moderne condizioni quell'unione organica tra i cittadini e le istituzioni civiche che rese grande e libera Atene?»<sup>40</sup>.

Secondo l'opinione di Mill, il carattere fondamentale che una democrazia deve possedere al fine di salvaguardare la libertà, era un alto grado di partecipazione popolare nella vita pubblica<sup>41</sup>. Tale partecipazione civica rappresentava la vera salvaguardia contro i tranelli della democrazia illustrati da Tocqueville. La promozione istituzionale della virtù civica era la principale ragione per la quale Mill tesseva le lodi della democrazia contemporanea negli Stati Uniti: poiché colà l'interesse dei cittadini nei confronti del *Commonwealth* sembrava avere una intensità paragonabile a quella che

<sup>38</sup> *Ibidem*, pag. 519.

<sup>39</sup> *Greengarten, Thomas Hill Green and the Development of Liberal-Democratic Thought*. Isaiah Berlin deplorò il fatto che Mill in realtà consentisse o persino giustificasse la interferenza con la «libertà» al fine di proteggere un individuo, in casi in cui quest'ultima era ovviamente tendente ad arrecargli nocumento; si veda I. Berlin, «Two Concepts of Liberty» in Miller, *Liberty* cit., pag. 52.

<sup>40</sup> J. MacCunn su T.H. Green, in *Six Radical Thinkers*, London, 1910, pag. 246; si veda *Ibidem*, pag. 252.

<sup>41</sup> «Liberalism and Direct Democracy: J.S. Mill and the Model of Ancient Athens» in E.F. Biagini (a cura di), *Citizenship and Community. Liberals, Radicals and Collective Identities in the British Isles, 1865-1931*, Cambridge, 1996, pagg. 21-44.

essi mostravano nei loro affari privati. Ciò che fornì alla gente l'educazione politica fu la sua inevitabile, quasi obbligatoria partecipazione alle attività del governo. Essa era continuamente sollecitata a soprassedere a vari organismi rappresentativi, ad essere investita dell'una o dell'altra delle molteplici magistrature popolari, e a presidiare i comitati volontari che stavano sempre sorgendo per trattare di vari aspetti dell'ordinaria vita comunitaria. Tali comitati e magistrature rappresentavano i mezzi attraverso i quali gli americani «massimizzavano la loro libertà individuale», assumendo «il controllo della pubblica arena in prima persona»<sup>42</sup>. In questo modo la costituzione americana controbilanciò le tendenze centrifughe, individualistiche della moderna società commerciale<sup>43</sup>; ogni giorno esorcizzava lo «spirito commerciale» — considerato da Mill con apprensione repubblicana — attraverso il vigoroso risveglio dello «spirito civico».

Non sorprende, date le sue tendenze repubblicane, il fatto che Mill credette che l'antica Atene presentasse una buona approssimazione verso la perfezione costituzionale. La sua recensione del 1853 della *History of Greece* di George Grote costituiva una incondizionata eulogia della «libertà degli antichi». L'insuperata eminenza di Atene nel mondo antico era interamente il frutto delle sue istituzioni, che stimolavano uno sviluppo «multilaterale» della personalità umana<sup>44</sup>.

La democrazia diretta, tramite il rigoroso sistema delle magistrature popolari, costringeva gli uomini ad essere liberi e a sviluppare la pienezza del loro potenziale umano<sup>45</sup>. La libertà individuale — libertà «negativa» — richiedeva spirito civico. Mill attribuiva ad Atene lo stesso tipo di libertà che egli avrebbe in seguito difeso in *On Liberty*.

J.S. Mill e George Grote non erano le uniche «luci del liberalismo» a subire il fascino di Pericle. Il grande storico liberale Edward

<sup>42</sup> Q. Skinner *The Republican Ideal of Liberty* cit., pag. 308.

<sup>43</sup> J.S. Mill, «*M. de Tocqueville on Democracy in America*», pagg. 169; 191-2; Pappé, *Mill and Tocqueville*, pagg. 228; 230.

<sup>44</sup> J.S. Mill, «Grote's History of Greece» in *Edinburgh Review* (ottobre 1853), ora in *Collected Works of John Stuart Mill, Essays on Philosophy*, pagg. 315-16; 318.

<sup>45</sup> *Ibidem*, pag. 324.

A. Freeman associò una ammirazione parimenti intensa per lo spirito civico e la democrazia diretta dell'antica Atene<sup>46</sup>, con un entusiasmo ancor più spiccato per la «spartana seppur pastorale» democrazia dei cantoni svizzeri<sup>47</sup>. Per lui la Svizzera, con la sua «armonia di eguaglianza e di ordine»<sup>48</sup>, era «la dimora della libertà e della robusta semplicità montana». Nel 1863 Freeman si recò a Ginevra «con la trepidante riverenza di un pellegrino»<sup>49</sup>. Al suo ritorno in Inghilterra, egli dedicò due articoli alla *Landsgemeinde*, l'assemblea suprema nella democrazia diretta svizzera, una istituzione che sopravvive ancor oggi nei cantoni più piccoli<sup>50</sup>. Riecheggiando Tacito e Plutarco, Freeman esaltò la virtù quale primo requisito di un popolo libero<sup>51</sup>.

Più o meno nello stesso periodo l'economista Alfred Marshall espresse la sua profonda convinzione che uno Stato liberale (ed invero una economia liberale) richiedeva un'attiva cittadinanza partecipativa. Al pari di Green e Mill, Marshall era pronto a consentire forme di coercizione volte alla diffusione della virtù civica. Mentre Green adottò la più inflessibile linea repubblicana e Mill e Freeman parlavano con toni lirici della disciplina altamente rigorosa della cittadinanza aristotelica, Marshall lodava le funzioni educative dei sindacati. In particolare, egli ammirava la loro tendenza a educare gli operai «a sacrificare gli interessi individuali per un comune obiettivo [...] a vincolarsi a trattati e aderire ad essi»<sup>52</sup>. Egli sperava

<sup>46</sup> Anch'egli aveva pubblicato una entusiastica recensione della *History of Greece* di Grote nella *North British Review*, 1856.

<sup>47</sup> J. W. Burrow, *A Liberal Descent. Victorian Historians and the English Past*, Cambridge, 1981, pag. 168.

<sup>48</sup> *Ibidem*, pag. 168.

<sup>49</sup> *Ibidem*, pag. 167.

<sup>50</sup> «The Landsgemeinde of Uri» in *Saturday Review*, XV (30 maggio 1863); «The Landsgemeinden of Uri and Appenzell» in *Saturday Review*, XVI (21 maggio 1864).

<sup>51</sup> È altresì degno di nota il fatto che Freeman, nel suo entusiasmo per i modelli repubblicani, fu superato dal suo collega liberale e collega storico, John R. Green, il quale guardò a Firenze nel Rinascimento: per lui «una folla di fiorentini che si sgolano fino a diventare rauchi sulla loro piazza sono una cosa più grande e più nobile di tutti gli imperatori che abbiano mai sussurrato.» Cit. in Burrow, *A Liberal Descent* cit., pag. 171.

<sup>52</sup> T. Raffaelli, E. Biagini, R. McWilliams Tullberg (a cura di), *Alfred Marshall's Lectures to Women*, Aldershot, 1995, pag. 145.

che questa disciplina rappresentasse un passo avanti verso il suo ideale, la trasformazione di tutti i lavoratori in *gentlemen* («gentiluomini»)⁵³. Una trasformazione siffatta sarebbe la conseguenza non del contare solo sulle proprie forze a livello individuale o collettivo, ma di un fenomeno di massa causato da un intervento dello Stato, attraverso l'educazione e la legislazione di fabbrica. Equivarrebbe a una seconda Riforma, una rigenerazione morale dell'intera classe operaia. Difficilmente si sarebbe potuta dare una espressione più radicale al sogno repubblicano di inculcare la virtù civica.

L'enfasi di Marshall sulla cittadinanza rifletteva la sua «etica anglicana», il suo secolarizzato protestantesimo⁵⁴. A questo riguardo, sono degne di nota le affinità tra Marshall, Green ed Arnold Toynbee (che Marshall sostituì a Balliol nel 1883). Ciascuno di essi condivideva un approccio missionario ai problemi della moderna società industriale, entro la struttura di una cristianità sociale civicamente orientata⁵⁵. Essi personificavano quella «equazione tra sentimento religioso, attiva filantropia disposta al sacrificio di sé e scienza»⁵⁶ della quale J. R. Seeley scrisse nel suo *Ecce Homo* (1866). Mentre l'atteggiamento di Toynbee fu effettivamente ispirato dal puritanesimo anglicano⁵⁷, nel caso di Marshall — come in quello di T.H. Green — la «dottrina della cittadinanza e della riforma [...] era una fede succedanea che si rivolgeva a una generazione di transizione»⁵⁸.

⁵³ «Il Futuro della Classe Operaia» in *Ibidem*, pagg. 165: 168. Assai simile fu l'atteggiamento di Green, il quale si sentì costretto a lavorare per «la venuta del giorno in cui tutto il popolo del Signore sarebbe divenuto profeta», «o, in un linguaggio meno metaforico, quando l'artigiano inglese e il bracciante agricolo [...] avrebbero messo alla prova la loro capacità per le virili virtù che prosperano sul suolo della cittadinanza» (MacCunn, *Six Radical Thinkers* cit., pag. 252).

⁵⁴ «The Anglican Ethic and the Spirit of Citizenship: the political and social context» in *Lectures to Women*, pagg. 24-46.

⁵⁵ A. D. Reisman, *Alfred Marshall's Mission*, London, 1990, pag. 223; G. Stedman Jones, *Outcast London*, 1984, pagg. 10: 42-3.

⁵⁶ *Ibidem*, pag. 6.

⁵⁷ G. Himmelfarb, *Poverty and Compassion*, 1992, pag. 279.

⁵⁸ A. D. Reisman, *Marshall's Mission* cit., pag. 48.

### 3. *Lo zelo repubblicano dei liberali popolari*

Possiamo, tuttavia, domandarci in che misura l'*ethos* repubblicano che ispirò il liberalismo filosofico abbia permeato altresì la cultura della massa ordinaria, vale a dire, elettori artigiani e della classe media nelle città industriali, o persino minatori e braccianti agricoli nelle circoscrizioni elettorali di contea, cui è stato concesso il diritto di voto nel 1884. Dopo tutto, le *loro* opinioni e cultura — ancor più di quelle dei pochi studiosi sopra menzionati — formavano il nerbo del potere liberale.

In *Il liberalismo popolare* ho discusso alcuni aspetti del liberalismo popolare che rievocavano la tradizione repubblicana, inclusa la identificazione della libertà con l'autogoverno, l'entusiasmo per le idee di Giuseppe Mazzini e la idealizzazione dei paesi repubblicani quali il *Commonwealth* puritano del diciassettesimo secolo e i moderni Stati Uniti<sup>59</sup>. Vi è, tuttavia, un aspetto particolarmente interessante del liberalismo popolare e, in questo caso, della classe media, che io non ho ancora discusso: si tratta del diritto del popolo di portare armi.

L'ideologia del cittadino-soldato ha avuto una storia lunga e complessa nel pensiero repubblicano. Nell'Inghilterra vittoriana era strettamente connessa con forme di *self-help* e volontarismo collettivo che erano, al contempo, espressioni sia dell' intraprendente «spirito dell'epoca», sia della consapevolezza civica puritana. Qualunque fosse la sua fonte e la sua immediata motivazione, il contributo reso alla formazione della democrazia liberale inglese da parte sia delle donne sia degli uomini attraverso comitati e associazioni di volontari può difficilmente essere sopravvalutato. Per dirla con le parole di uno storico sociale,

«Sia che si faccia un salto da un vicino, sia che si diriga un gruppo teatrale o un rifugio femminista, o una società di primo piano quale l'Esercito della Salvezza (1865) o un Gruppo di Assistenza (1986), i filantropici sono liberi di scegliere gli oggetti del loro interesse e di prendere decisioni su di essi indipendenti dal controllo esterno. Per usare il linguaggio della

<sup>59</sup> E. F. Biagini, *Il liberalismo popolare*, cit., cap. I.

commissione Nathan, si può dire che il loro lavoro costituisce una scuola elementare della democrazia»<sup>60</sup>.

Questa scuola elementare diede luogo a una proliferazione di club e associazioni. Né il genere, né i confini regionali o etnici si rivelarono un qualsivoglia ostacolo alla possibilità di entrare a far parte d'un circolo inglese<sup>61</sup>, un fenomeno che abbracciò tutti i gruppi sociali, politici e religiosi<sup>62</sup>, e mise insieme l'artigiano e il datore di lavoro, il negoziante all'angolo e il «don» di Oxford<sup>63</sup>. Si trattava di un mondo completo e variegato, che si estendeva dai massoni scozzesi alla Associazione Cooperativa delle Donne, dal *London Sulphur Club*, ai *Sheffield Clarion Ramblers*, dalla Associazione Ebraica alla Pan-Africana «Associazione dei Nativi Africani», e da associazioni esclusivamente maschili ad associazioni esclusivamente femminili. Tuttavia, tra tutti i club e le organizzazioni, le *Parliamentary Debating Societies* erano forse quelle che con maggiore autocoscienza perseguivano la educazione politica dei loro membri. Dalla fine degli anni 1870 essi divennero molto popolari: entro il 1881 vi erano 105 di essi nel Regno Unito, con circa 31.000 membri<sup>64</sup>. Con regole di procedura ispirate a quelle di Westminster, «Liberali» e «Conservatori», «Governi» ed «Opposizioni» si incontrarono e discussero questioni di interesse pubblico nazionale, in particolar modo disegni di legge che all'epoca venivano correntemente dibattuti in Parlamento. La possibilità di entrare a far parte di un circolo si tradusse in una spontanea scuola di virtù civica, la cui influenza ed efficacia superò quella di qualsiasi altro meccanismo costituzionale architettato da Mill, Freeman o Green per dar vita ai loro ideali repubblicani.

<sup>60</sup> E Prochaska, «Philanthropy» in *Cambridge Social History of Britain*, vol. III, Cambridge, 1992, pag. 392.

<sup>61</sup> R.J. Morris, «Clubs, Societies and Associations», *Ibidem*, pagg. 430-9.

<sup>62</sup> *Ibidem*, pagg. 405, 426-7.

<sup>63</sup> In verità, Thomas Hill Green era un vice-presidente della *United Kingdom Alliance*, a cui aveva aderito nel 1872; egli fondò un caffè (come alternativa ai *pubs*) ed era tesoriere dell'*Oxford Diocesan Branch* della *Church of England Temperance Society*, e presidente della *Oxford Band of Hope Temperance Union* (1876).

<sup>64</sup> «Congress of Parliamentary Debating Societies» e «The Debater, A Weekly Record of the Newcastle Parliamentary Debating Society», vol. 1, 12 maggio 1881, pagg. 5-6 in *Tyne-and-Wear Archives*, Newcastle upon Tyne, 200/124.



Il prodotto più tipicamente repubblicano di questa facilità di associazione era l'entusiasmo vittoriano per un esercito volontario. Sebbene quest'ultimo sia stato interpretato come «l'espressione militare dello spirito del fare da sé»<sup>65</sup>, i contemporanei tendevano a vederlo attraverso le lenti delle idee classicamente repubblicane. Per esempio, Edward A. Freeman, nella sua predilezione per la Svizzera celebrò il suo «esercito cittadino»<sup>66</sup>, che egli vide come l'adempimento della libertà del *Landsgemeinde*<sup>67</sup>. Ai pari degli antichi fiorentini, i liberali vittoriani pensavano che «tutta la storia mostra che una nazione è in una posizione miserabile quando perde le virtù militari»<sup>68</sup>: solo «una nazione in armi» sarebbe degna di preservare la propria libertà.

Il movimento volontario era iniziato nel 1854, come risposta all'allarme per una temuta invasione francese, ma divenne un fenomeno di massa tra il 1859 e i primi anni Sessanta del XIX secolo. Come Hugh Cunningham ha scritto, «il movimento dei volontari divenne così rapidamente parte della scena sociale, che entro circa la metà del 1860, qualsiasi città di una certa importanza priva di un fiorente corpo locale di volontari si sentiva svantaggiata rispetto alle città vicine (e viceversa)»<sup>69</sup>: sicuramente una situazione che Machiavelli avrebbe approvato. Entro gli anni Settanta, il movimento volontario era cresciuto a 200.000 membri, equivalenti a un uomo su dodici<sup>70</sup>. Organizzato come una forza puramente difensiva, il movimento dei volontari abbracciò un *ethos* di devozione civica e di patriottismo. Quest'ulti-

<sup>65</sup> H. Cunningham, *The Volunteer Force*, London, 1975, pag. 1.

<sup>66</sup> Burrow, *A Liberal Descent* cit., pag. 168.

<sup>67</sup> Ciò che lo entusiasmava maggiormente non era il dibattito (nel *Landsgemeinde*), bensì la ratifica, il clangore di approvazione della lancia sullo scudo, e «il più entusiasmante per lo spirito dei suoni terreni, allorché un popolo sovrano si vincola ad obbedire alle leggi che ha esso stesso decretato, quando migliaia di voci si uniscono come un sol uomo nella recitazione di una solenne formula» (Burrow, *A Liberal Descent* cit., pagg. 171-2). «*Landsgemeinde*»: lett. «comunità della regione», «comunità regionale». In questo contesto però il termine è impiegato nella accezione tecnica di «assemblea dei cittadini cantonali votanti, cioè degli elettori».

<sup>68</sup> Da «Value of Volunteer Rifle Corps», un articolo nel liberale e nonconformista *Leeds Mercury*, ristampato nel *The Times*, 21 novembre 1859, pag. 10.

<sup>69</sup> Cunningham, *Volunteer Force* cit., pag. 69.

<sup>70</sup> *Ibidem*, pag. 2.

mo era inteso non come nazionalistico, ma nel senso analizzato da Maurizio Viroli o, in verità, celebrato dal vescovo Berkeley nel diciottesimo secolo — vale a dire, «l'amore del bene pubblico»<sup>71</sup>.

In modo significativo, il movimento volontario procedette mano nella mano con gli ideali di pace e di non-intervento: entrambi gli ideali erano sostenuti in modo particolarmente deciso dall'ala sinistra del Partito liberale. Anthony J. Mundella ne rappresenta un buon esempio. Industriale di Nottingham, figlio di un esule italiano, guidò il movimento volontario nella sua città natale. La decisione di istituire un corpo locale di volontari fu lanciata in una riunione popolare, che sosteneva il non-intervento e la riduzione della spesa militare. Quasi parafrasando una ingiunzione classica repubblicana, Mundella disse:

«Teniamoci pronti per ogni occasione. Facciamo i nostri stessi bilanci preventivi di guerra mettendo in spalla i nostri fucili. Difendiamo i nostri stessi lidi, e allo stesso tempo, diciamo ai nostri governanti che noi non ci lasceremo condurre all'estero a combattere le battaglie di altri paesi».<sup>72</sup>

Solo alcuni giorni più tardi - il 30 maggio 1859 - Mundella ed i primi volontari di Nottingham iniziarono a fare esercitazioni, incontrandosi sul terreno del castello alle sei di mattina (sicuramente una ulteriore dimostrazione della loro virtù civica!). Nonostante la resistenza nel consiglio comunale, il movimento presto portò alla formazione di un corpo volontario ufficiale, appropriatamente denominato «*Robin Hood Rifle Corps*».<sup>73</sup>

Anche se in breve tempo il movimento iniziò ad appellarsi anche ai conservatori, uomini politici liberali e radicali - incluso Sir

<sup>71</sup> M. Viroli, *For Love of Country*, Oxford, 1995; G. Berkeley, *Maxims Concerning Patriotism*, N. 24: «Un patriota è colui che di cuore desidera la pubblica prosperità, e non solo la desidera ma anche si propone e si sforza di promuoverla», in *The Works of George Berkeley, Bishop of Clonyn*, vol. VII, edito da A. A. Luce e T. E. Jessop, London, 1953, pag. 254. Si veda la massima N. 15 a pag. 253: «Per essere un vero patriota, un uomo deve considerare i suoi compatrioti come creature divine, e se stesso come responsabile del suo agire nei loro confronti».

<sup>72</sup> Cit. in W.H.G. Armytage, *A.J. Mundella 1825-1897*, London, 1951, pag. 29.

<sup>73</sup> *Ibidem*, pag. 30.

Henry Campbell Bannerman e Lloyd George<sup>74</sup> — continuarono ad essere all'avanguardia nel movimento. W. E. Forster, il ministro per l'educazione di Gladstone nel 1870, guidò il movimento volontario di Bradford, cui egli diede origine «[formando inizialmente] una compagnia dei suoi stessi operai dell'opificio e [...] addestrandoli [personalmente]»<sup>75</sup>. E Thomas Hughes, l'autore idealista di *Tom Brown's Schooldays*, divenne capitano in un altro corpo di volontari a Londra. Questi liberali si rifecero a Machiavelli e agli altri sostenitori rinascimentali della milizia territoriale, nel loro sogno di garantire la libertà del proprio paese contro il militarismo sia *interno* sia *internazionale*. Così, il presidente del comitato dei Volontari di Sheffield affermò che se tutti i distretti avessero seguito l'esempio di Sheffield, «noi dovremmo allora avere 1.000.000 di volontari e potremmo ridere dell'invasione da qualsiasi direzione fosse minacciata»<sup>76</sup>.

Nonostante le sue uniformi, armi ed esercitazioni, il movimento non riguardava «il lottare, l'uccidere, e l'esser fatto a pezzettini», bensì «la fratellanza e la cittadinanza, l'esercizio fisico e l'esercizio spirituale, il controllo sociale e la prestazione industriale»<sup>77</sup>. Edward Freeman può nuovamente essere citato come la sua coscienza: egli odiava gli eserciti permanenti e il militarismo, e tuttavia si faceva lirico sull'idea di una «tacitiana fratellanza in armi»<sup>78</sup>: «nessun esercito, ma ciascun uomo un soldato»<sup>79</sup>. I suoi sentimenti ebbero un ampio riscontro. Un artigiano attivista nel partito liberale incluse nel suo «credo politico» un articolo sulla milizia territoriale:

«Io ritengo che una forza volontaria sia di gran lunga migliore per la libertà individuale e nazionale di una schiera di giubbe rosse, il cui dovere è

<sup>74</sup> Cunningham, *Volunteer Force* cit., pag. 3.

<sup>75</sup> Armytage, *A. J. Mundella* cit., pag. 30.

<sup>76</sup> William Overend, presidente della riunione che radunò il contingente di Sheffield; si veda *The Times*, 28 maggio 1859, pag. 12.

<sup>77</sup> A. Summers, «Edwardian Militarism» in R. Samuel (a cura di) *Patriotism*, vol. 1, pag. 254.

<sup>78</sup> Burrow, *Liberal Descent* cit., pag. 176.

<sup>79</sup> Da W.R.W. Stephens, *Life and Letters of Edward A. Freeman* (1895), vol. I, pag. 334, cit. in Burrow, *Liberal Descent* cit., pag. 176, n. 103.

di obbedire a qualsivoglia ordine impartito dal comandante, per quanto tirannico; e che il denaro speso per un esercito permanente stia molto meglio nelle tasche della gente... »<sup>80</sup>.

In modo parimenti entusiastico, il foglio popolare più ampiamente diffuso, *L'Ivyod's Newspaper*, commentò così le manovre dei Volontari:

«Quale più nobile spettacolo potrebbe un paese libero offrire al mondo di quello del colle di Portsdown lo scorso lunedì? Fu una grande vacanza popolare. Quelle migliaia di soldati volontari, che erano sotto le armi avevano rinunciato al loro giorno di libertà dal lavoro per un dovere che essi dovevano al proprio paese. Essi avevano, inoltre, messo le loro mani non nelle tasche di John Bull, ma nelle proprie tasche — al fine di apparire nei ranghi della forza che ha come motto *Defence, not defiance* [«Difesa, non sfida»]<sup>81</sup>.

Il coinvolgimento dei lavoratori manuali nel movimento a partire dal 1859-60 rappresentò una pietra miliare nella formazione del consenso<sup>82</sup> sociale nell'età medio-vittoriana. Per molti degli artigiani volontari il movimento rappresentava una realizzazione parziale della emancipazione di classe, un riconoscimento del diritto del lavoratore alla cittadinanza politica<sup>83</sup>. Dapprima con esitazione, poi con maggior sicurezza, gli artigiani e gli operai si unirono ai «Corpi dei fucilieri» fondati dai loro datori di lavoro<sup>84</sup>, o, alternativamente, organizzarono le loro proprie «Compagnie di lavoratori» e «Corpi volontari di artigiani»<sup>85</sup>. In uniformi fatte in casa, operai di

<sup>80</sup> T. M. Webb, «The Liberal's Creed» in *Bee-hive*, 5 settembre 1868, pag. 1.

<sup>81</sup> «Our Citizen Soldiers at Portsmouth» in *Weekly Newspaper*, 16 aprile 1882, pag. 1.

<sup>82</sup> Si veda la lettera scritta da «Un volontario», intitolata «Artigiani volontari» in *The Times*, 13 settembre 1860, pag. 11.

<sup>83</sup> Cunningham, *Volunteer Force*, pag. 20.

<sup>84</sup> A Manchester un'intera compagnia fu reclutata «dalla Spettabile ditta Westhead & Co., una ditta commerciale della città, compagnia che consiste principalmente nelle persone che essi assumono» («Manchester» in *The Times*, 9 novembre 1859, pag. 12).

<sup>85</sup> «La Compagnia del Lavoratore» in *The Times*, 18 gennaio 1860, pag. 9 (riunione alla «Hope and Anchor Tavern», Gloucester-Place, Camden Town); si veda anche

fabbrica le cui organizzazioni paramilitari avevano popolato gli incubi della polizia nei giorni del cartismo, si stavano ora addestrandolo, non pagati, insieme con i loro datori di lavoro: «figlio di cuoco e figlio di duca, paesano e cittadino, da ogni villaggio e città del regno si affollavano nei ranghi...»<sup>86</sup> il Lancashire — una delle regioni più industrializzate nel paese — da solo mise in campo 14.000 uomini nel 1860<sup>87</sup>.

Mentre rappresentavano la riconciliazione sociale e aggiungevano profondità al significato del patriottismo vittoriano, i volontari erano altresì un'organizzazione civica dal principio alla fine. Solitamente la decisione di reclutare una forza volontaria era presa durante qualche affollata riunione di cittadini<sup>88</sup>. La deliberazione iniziale era seguita dal lavoro di comitati e sottocomitati, eletti «allo scopo di gestire le varie questioni dettagliate, quali formare liste allo scopo di ricevere i nomi dei partiti desiderosi di associarsi e fornire sull'argomento l'informazione che si fosse eventualmente desiderata»<sup>89</sup>. Solitamente il sindaco, membri del Parlamento, «commercianti e industriali di primo piano e molta della nobiltà minore locale» assumevano la direzione<sup>90</sup>, e spesso aprivano la lista dei donatori come pure quella delle reclute<sup>91</sup>. In alcuni casi almeno, persino la nomina di ufficiali — i quali erano eletti<sup>92</sup> — e la deliberazione sulle norme, rappresentavano un evento civico<sup>93</sup>. Spesso «gli ufficiali derivavano la

la lettera di J. Villiers Shelley, «Artisan Volunteer Corps», in *The Times*, 17 agosto 1860, pag. 3 (altresi sui Volontari di Londra).

<sup>86</sup> Col. W. Lamont, ex ufficiale comandante del 1° (Renfrewshire) Battaglione Volontari della Principessa Luisa, Argyll and Southerland Highlanders, *Volunteer Memoirs*, Greenock, 1911, pag. 36.

<sup>87</sup> «Volunteer Review at Knowsley» in *The Times*, 3 settembre 1860, pag. 7.

<sup>88</sup> «Establishment of a Rifle Corps in Birmingham» in *The Times*, 18 maggio 1859, pag. 9; «Liverpool» in *The Times*, 9 novembre 1859, pag. 12; per altri esempi si veda «Southampton» in *The Times*, 23 novembre 1859, pag. 7; «Newark» in *The Times*, 26 novembre 1859, pag. 12.

<sup>89</sup> «Establishment of a Rifle Corps in Birmingham» in *The Times*, 18 maggio 1859, pag. 9.

<sup>90</sup> «Volunteer Corps: Winchester e Bradford» in *The Times*, 28 maggio 1859, pag. 12, colonna a e b; «Staffordshire» in *The Times*, 21 novembre 1859, pag. 10.

<sup>91</sup> «Volunteer Rifle Corps: Nottingham» in *The Times*, 28 maggio 1859, pag. 5.

<sup>92</sup> Cunningham, *Volunteer Force* cit., pagg. 2; 52-4.

<sup>93</sup> «Woolwich» in *The Times*, 9 novembre 1859, pag. 12.

loro autorità dalla loro posizione civile»<sup>94</sup>: sebbene fosse una reminiscenza dello spirito di classe che permeava la società vittoriana, questa imposizione di gerarchia civile a una forza militare deve essere interpretata come una ulteriore testimonianza dello spirito «re-pubblicano» che animava la forza armata volontaria.

I volontari erano orgogliosamente locali nell'arruolamento e nell'*esprit de corps*<sup>95</sup>, e le loro uniformi ed armi erano fornite o dalla recluta stessa, o da una pubblica sottoscrizione «per coloro che non potevano permettersi di addossarsi l'intera spesa»<sup>96</sup>. La scelta di tali questioni non era lasciata agli esperti del Ministero della Guerra, ma era un impegnativo argomento di pubblico interesse: persino il *Times*, per non menzionare i giornali locali, pubblicò colonne di lettere nelle quali cittadini comuni dibatterono i pro ed i contro dell'adozione del fucile Enfield, la carabina Lancaster o il fucile Whitworth<sup>97</sup>. Inoltre, non paghi di tali dibattiti balistici, i corrispondenti affrontarono problemi di dettagli circostanziati e si spinsero sino al punto di raccomandare questa o quella «cartucciera e cintura di cuoio verniciato»<sup>98</sup>.

<sup>94</sup> Cunningham, *Volunteer Force* cit., pag. 64.

<sup>95</sup> Si veda per esempio «Chippenham» in *The Times*, 14 novembre 1859, pag. 10.

<sup>96</sup> «Volunteer Corps: Exeter», discorso tenuto da Mr Gard, membro del Parlamento, in *The Times*, 28 maggio 1859, pag. 12. Si veda anche *The Times*, 30 settembre 1859, pag. 9, servizi da Glasgow, Rochester e Chatham. Sebbene successivamente il Ministero della Guerra fornisse fucili ai Corpi volontari, in principio il costo dell'equipaggiamento delle forze appena reclutate era coperto da benefattori privati. In molti casi vi era un eccesso di entusiasmo civico, come una lettera a *The Times* osserva: «Vi sono [...] taluni patrioti ricchi, liberali, ed impazienti che non sono disposti ad attendere sino a che i contratti del Governo siano completati, e che immaginano che i loro lunghi e aperti portafogli possano all'istante ottenere per i loro Corpi un rifornimento di fucili migliori di quelli che essi potrebbero ottenere dal Ministero della Guerra. Per realizzare questo lodevole obiettivo moltissime commissioni private sono state date ai fabbricanti di armi». (Lettera da «H.», 11 novembre 1859, pag. 10). Un altro esempio è fornito dai fabbricanti di fucili militari di Birmingham, che decisero di equipaggiare, a loro spese, cento volontari, e speravano che i loro colleghi «nel commercio dei fucili da caccia avrebbero altresì equipaggiato un numero adeguato di uomini». (Si veda «Birmingham» in *The Times*, 21 dicembre 1859, pag. 12). Un successivo equipaggiamento fornito dallo Stato rimpiazzò tali contribuzioni volontarie.

<sup>97</sup> «The Manchester Rifle Club» in *The Times*, 18 maggio 1859, pag. 9. <sup>98</sup> Lettera di W.S.G. in *The Times*, 28 maggio 1859, pag. 12.

In autentico stile repubblicano, molta enfasi fu posta sulla semplicità delle uniformi, percepita come il vero ornamento di un esercito di cittadini<sup>99</sup>, e sulla uguaglianza tra ufficiali e soldati. I volontari erano «democratici, ma democratici dal più elevato e più onorevole punto di vista»: <sup>100</sup> i loro membri, «dal nobiluomo all'artigiano» erano tutti considerati dei *gentlemen*<sup>101</sup>, un concetto che quasi anticipò il sogno di Marshall di «nobilitare» la classe lavoratrice. Inoltre, i volontari si ispiravano a modelli democratici quali lo svizzero *Landswehr*<sup>102</sup>, o gli arcieri inglesi ad Agincourt: si suggerì persino che la picca - l'antica arma delle folle rivoluzionarie e dei cartisti - dovesse essere adottata, «sia come complemento alla carabina sia come arma effettiva in caso di attacco da parte della cavalleria»<sup>103</sup>.

I volontari rappresentavano un grande simbolo democratico, in contrasto con l'esercito permanente e il suo *ethos* aristocratico:

«I nostri cittadini soldati stanno costringendo gli alteri ed esclusivisti gentiluomini del Ministero della Guerra a rispettarli. Essi sono sopravvissuti ai molti anni di sprezzante noncuranza ai quali le vecchie teste di legno

<sup>99</sup> Mr White a una riunione dei residenti nella «parrocchia» di Kensington, in *The Times*, 31 maggio 1859, pag. 4; lettera di «Un Luogotenente Generale» in *The Times*, 14 novembre 1859, pag. 10; lettera di «Terminus» in *The Times*, 21 dicembre 1859, pag. 19; Mr Ayrton, membro del Parlamento, a una riunione a Dalston, *Ibidem*.

<sup>100</sup> Nelle parole del duca di Newcastle: «Nottingham Rifle Corps» in *The Times*, 28 agosto 1859, pag. 7. Il fatto che il duca fosse indotto ad usare la parola «democratico» in una accezione positiva del termine nel 1859 fu, in se stesso, proprio una conquista! Si veda altresì le osservazioni di Mr Ayrton, membro del Parlamento, a una riunione a Dalston, in *The Times*, 21 dicembre 1859, pag. 12: «Una grande quantità di danno fu arrecata al movimento da Corpi esclusivi. Egli vorrebbe vedere i lavoratori d'Inghilterra unirsi con grande entusiasmo al movimento. Egli li avvisava di non degradare i loro Corpi eleggendo ufficiali che possedevano un poco più di denaro rispetto agli altri, bensì di eleggere ufficiali di valore militare». Un «Parroco dell'Hertfordshire» invocò l'esempio del Principe Ereditario di Prussia, il quale si prevedeva che entrasse a far parte del *Landswehr* tra la bassa forza (lettera in *The Times*, 21 agosto 1860, pag. 9).

<sup>101</sup> «Nottingham Rifle Corps» in *The Times*, 28 agosto 1859, pag. 7.

<sup>102</sup> «Volunteer Corps: Exeter», discorso di Mr Divett, membro del Parlamento, in *The Times*, 28 maggio 1859, pag. 12.

parrucconi delle guardie a cavallo li avevano condannati. [...] I volontari sono ora un esercito serio, ben disciplinato, affidabile, dotato di amor proprio, il più economico del mondo, ed eguale al migliore»<sup>104</sup>

In alcuni luoghi questo *ethos* democratico trovò espressione nella adozione di uniformi garibaldine, con camicie rosse, calzoni alla zuava e ghette lunghe marroni, come nel caso dei Corpi cadetti di Edimburgo, organizzati da un avvocato presbiteriano negli anni Sessanta<sup>105</sup>. In altri luoghi, le implicazioni democratiche delle camicie rosse erano combinate con lo spirito civico associato alle attività non militari: per esempio, «I filantropi londinesi in questo periodo organizzarono monelli di strada in brigate che spazzavano le vie, raccoglievano stracci e facevano i lustrascarpe sfoggiando camicie garibaldine [...] con mostrine “reggimentali”<sup>106</sup>». Questo era, altresì, il retroterra culturale del reclutamento della «Legione Britannica» di Garibaldi. Il flusso consistente di capitale nei forzieri del connesso Fondo Garibaldino dimostrò che il sostegno agli ideali «repubblicani» associati con la Legione includeva un più vasto spaccato della società rispetto a quello rappresentato dagli ottocento artigiani e studenti che si erano imbarcati per l'Italia del sud<sup>107</sup>.

<sup>103</sup> Lettera di «M.» in *The Times*, 28 maggio 1859, pag. 12.

<sup>104</sup> «Our Citizen Soldiers at Portsmouth» in *Lloyd's Weekly Newspaper*, 16 aprile 1882, pag. 1. Rimostranze analoghe contro il sistema militare ufficiale erano molto comuni: si veda Lamont, *Volunteer Memoirs*, pag. 19: «Nessuna nazione nel mondo può indicare un caso analogo in cui un popolo leale e patriottico si sia volontariamente assoggettato a enormi spese personali, umiliazioni e oltraggi oltre misura da parte della burocrazia, e a un grande disagio personale in fatto di addestramento e disciplina, per il privilegio di servire un paese ingrato senza paga o ricompensa».

<sup>105</sup> A. Summers, «Edwardian Militarism» in R. Samuel (a cura di), *Patriotism*, vol. 1, pagg. 250-1.

<sup>106</sup> *Ibidem*, pag. 251.



Tra virtù e libertà: percorsi dell'idea repubblicana nella Francia ottocentesca (1830-1875)

*Mirella Larizza*

«La République c'est le suffrage universel»: questa affermazione, ricorrente nella pubblicistica francese a partire dalla Rivoluzione di luglio, definisce l'ambito problematico entro il quale si situa qualsiasi riflessione sul repubblicanesimo nella Francia ottocentesca. Ripensare l'idea repubblicana in questo contesto significa ripensare le aporie, le contraddizioni, i dilemmi della democrazia moderna, riflettere sul suo malsicuro rapporto con la libertà e sulla coerenza interna della sua costruzione egualitaria.

È difficile, in questa impresa, sottrarsi alla suggestione della lettura di Tocqueville, alla penetrante analisi dei processi storici che hanno reso la Francia terreno refrattario all'attecchimento della libertà consegnata nei suoi scritti. Il prisma della lettura di Tocqueville affiora, radicalizzato e coniugato con schemi di derivazione marxiana, in un recente saggio di Pierre Rosanvallon<sup>1</sup>. Le celebri pagine del terzo libro de *L'Ancien Régime et la Révolution* costituiscono la griglia attraverso la quale questo studioso legge non soltanto la cultura da cui la Rivoluzione è nata, ma la più generale vicenda del pensiero repubblicano. Inficiato dal vizio dell'astrattismo filosofico, questo si sarebbe rivelato incapace di articolare un discorso vero di libertà, di pensare la democrazia come pratica quotidiana di governo e di vita, proponendone invece una concezione che l'avrebbe ridotta a strumento di integrazione sociale e a principio di legittimazione.

In una prospettiva costruita sulla contrapposizione con la realtà anglo-americana, Rosanvallon segnala come in Francia il suffragio

<sup>1</sup> P. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, 1992.

sia stato concepito, non già come veicolo del pluralismo degli interessi e delle opinioni, ma come processo istitutivo della nazione quale nuovo ed astratto soggetto della legittimità; rileva come esso sia stato pensato non come esercizio concreto di sovranità, ma come rito attraverso il quale celebrare un'unità destinata a superare sul piano politico le tensioni insite nella crescita economico-sociale del paese; osserva infine come, svilito a periodica quanto sporadica pratica sacrale, abbia consentito la coesistenza nella teorizzazione repubblicana dell'istanza egalitaria con la valorizzazione del ruolo delle *élites*.

All'origine di questa visione restrittiva e illiberale della democrazia vi sarebbero i guasti di un approccio filosofico riluttante a confrontarsi con l'empiria, le tensioni implicite nella nozione di volontà generale, oscillante tra assolutezze della ragione e imperativi del numero, le ambiguità del principio della sovranità nazionale. Immaginata come rovesciamento speculare del potere monarchico, la sovranità della nazione, argomenta Rosanvallon riprendendo un'analisi classica<sup>2</sup>, s'era voluta una e assoluta, al pari di quella che rimpiazzava.

Di qui, a suo giudizio, alcuni tratti costitutivi del repubblicanesimo francese: l'ossessione dell'unità, l'assimilazione del pluralismo alla divisione e, conseguentemente, la difficoltà ad articolare il discorso della distinzione e dell'equilibrio tra i vari poteri dello Stato come quello delle autonomie locali. Di qui, il privilegiamento del Legislativo e la tenace riluttanza al bicameralismo. Di qui, egualmente, il legicentrismo: la resistenza ad ammettere fonti di diritto superiori alla volontà generale incarnata nella legge, atteggiamento di cui testimonierebbero in maniera clamorosa il rifiuto di dare statuto di costituzionalità alla Dichiarazione dei diritti come l'ostinato rigetto di un organo destinato al controllo di costituzionalità — fatti che furono al centro del dibattito giuridico-politico della Terza Repubblica<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> K. M. Baker, «Souveraineté», in F. Furet-M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, 1988; L. Jaume, «Citoyenneté et souveraineté: le poids de l'absolutisme», in K. M. Baker (a cura di), *The Political Culture of the Old Regime*, vol. I della raccolta: *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, F. Furet-M. Ozouf (a cura di), Oxford, 1989, pagg. 515-34.

<sup>3</sup> P. Rosanvallon, *Le Sacre cit.*, pagg. 59, 101, 161-62, 173, 248-49, 288.

Intimamente illiberale, il pensiero repubblicano sarebbe stato almeno autenticamente democratico? Si sarebbe costruito cioè sul convincimento della «superiorità epistemologica della democrazia, considerata come mezzo positivo di istituzione e di regolazione dell'ordine politico»<sup>4</sup>?

Anche a questo interrogativo Pierre Rosanvallon dà una risposta sconcertante. Egli denuncia infatti l'ambiguità dell'impianto filosofico del repubblicanesimo francese, e la sua frequente deriva verso una teoria della democrazia limitata o «sotto tutela». Deriva alla cui origine sarebbero una sostanziale sfiducia nella maturità intellettuale dei ceti popolari e la conseguente esaltazione del ruolo di *élites*, investite di un «compito di inquadramento dello sforzo demopedico e di sostituto provvisorio della ragione popolare»<sup>5</sup>.

Molte delle osservazioni critiche avanzate da Rosanvallon prospettano problemi sui quali la storiografia ha richiamato l'attenzione da tempo, e mettono in luce aporie reali della riflessione repubblicana<sup>6</sup>. Nel modo in cui sono state avanzate, esse finiscono tuttavia col delineare una storia del repubblicanesimo che ne isola e ne estremizza alcune linee di tendenza, trascurandone altre che, opportunamente messe in rilievo, potrebbero altrettanto legittimamente disegnare la trama di una storia almeno parzialmente diversa.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pag. 343: «une question essentielle doit alors être posée: *les républicains sont-ils philosophiquement vraiment des démocrates?* Entendons-la bien. Il ne s'agit pas seulement de jauger la sincérité ou la ferveur du sentiment républicain [...]. Mais il faut aller plus loin, et voir si la pensée républicaine se fonde aussi sur la considération d'une *supériorité épistémologique* de la démocratie, celle-ci étant considérée comme un moyen positif d'institution et de régulation de l'ordre politique».

<sup>5</sup> *Ibidem*, pag. 380. Nello stesso senso si vedano le pagg. 349 e segg.

<sup>6</sup> Si veda. in particolare: Ph. Raynaud, «La déclaration des droits de l'homme», in C. Lucas (a cura di), *The Political Culture of the French Revolution*, vol. II di *The French Revolution* cit., pagg. 139-49; C. Nicolet, *L' idée républicaine en France. Essai d'histoire critique*, Paris, 1986; O. Rudelle, *La République absolue. Aux origines de l'instabilité constitutionnelle de la France républicaine. 1870-1889*, Paris, 1982; *Ibidem*, «Il legicentrismo repubblicano» in F. Furet-M. Ozouf (a cura di), *Le siècle de l'avènement républicain*, Paris, 1993; trad. it. *L'idea di Repubblica nell'Europa moderna*, Roma-Bari, 1993, pagg. 465-99; *Ibidem*, *Constitution et République. La dialectique du temps* in M. Vovelle (a cura di), *Révolution et République. L' exception française*, Paris, pagg. 558-78.

È questa storia parzialmente diversa che cercherò di fare affiorare nella prima parte del mio intervento. Attraverso l'analisi del pensiero di Armand Carrel, il principale leader dell'opposizione «legale» alla monarchia di Luigi Filippo, ne racconterò un capitolo, per mostrare come la cultura repubblicana francese — cultura variegata e poliedrica quant'altre mai — seppe *anche* elaborare una teoria della libertà e dare voce ad una istanza di partecipazione autentica.

Nella seconda parte della mia esposizione mi soffermerò invece su una diversa versione dell'idea repubblicana, quella positivista: versione anomala per i suoi tratti antidemocratici e illiberali, che ebbe ciononostante un'influenza considerevole sulla vicenda del repubblicanesimo della seconda metà del secolo. Come mai questa corrente eretica esercitò un ruolo così importante, al punto da marcare del suo segno l'ideologia della Terza Repubblica? Attraverso quali processi intellettuali riuscì a fondersi con i valori liberal-democratici nel pensiero dei cosiddetti padri fondatori? Questi interrogativi, cui tenterò di dare una risposta, assumono tutto il loro rilievo quando si pensi alla personalità e all'opera di Jules Ferry. Uomo politico alla cui impresa legislativa si deve in gran parte la configurazione istituzionale della Terza Repubblica, Ferry attinse a fonti d'ispirazione diverse, da Condorcet a Kant a Comte a Littré, e trovò, secondo il giudizio della sua più recente studiosa, proprio nella «scienza costituzionale» di Armand Carrel uno dei suoi principali punti di riferimento<sup>7</sup>.

Questo nesso ideale e politico, mentre dovrebbe render ragione del tragitto da me seguito per ripercorrere la vicenda del repubblicanesimo francese, vorrebbe schiudere alla nostra indagine il problema arduo della transizione dalla repubblica pensata a quella realizzata.

2. Qualche spunto per rimeditare la lettura di Rosavallon può venire dall'analisi del pensiero di Armand Carrel (1800-1836)<sup>8</sup>. La bat-

<sup>7</sup> Si veda O. Rudelle, *Présentation à J. Ferry, La République des citoyens*, Paris, 1996, 2 vol. (vol. I, pag. 30).

<sup>8</sup> Su questo personaggio si veda J.S. Mill, «Armand Carrel. Biographical Notices by MM. Nisard and Littré» in *London and Westminster Review*, ottobre 1837, ripreso in *Dissertations and Discussions Political, Philosophical and Historical*, London, 1867, I, pagg.211-83; E. Littré, «Armand Carrel» prefazione a A. Carrel, *Oeu-*

taglia per la Repubblica fu infatti in lui battaglia di libertà e approdo obbligato di una «devozione alla libertà che era stata senza calcolo e senza limiti»<sup>9</sup>. «Esponente di una generazione cresciuta nelle lotte della Restaurazione», che «non s'era piegata a nessuna tirannia, non a quella della monarchia legittima né a quella dell'impero»<sup>10</sup>, egli s'era acquisito «una bella reputazione di coraggio e di determinatezza» per aver sfidato i patiboli della Restaurazione con l'attività cospirativa nei ranghi della Carboneria e quindi con l'impegno in difesa del costituzionalismo spagnolo<sup>11</sup>. Temprata sui campi di battaglia, la sua guerra di principio contro il vessillo dei Borboni s'era strutturata teoricamente grazie al magistero ideale di Costant<sup>12</sup>, la frequen-

*vres politiques et littéraires*, Paris, 1857-59, voll. I-V (I, pagg. I-LXXII; versione ampliata della *Notice biographique* anteposta dallo stesso Littré a A. Carrel, *Oeuvres littéraires et économiques*, Paris, 1854); Ambert, «Armand Carrel», in *Portraits républicains*, Paris, 1870, pagg. 1-78; R. G. Nobécourt, *La vie d'Armand Carrel*, Paris, 1930. Molte informazioni nella classica *Histoire du parti républicain en France 1814-1870* di G. Weill, Paris, 1928, rist. anast. Genève, 1980, mentre del tutto inadeguata è l'attenzione riservata a Carrel da J. Gilmore nel recente volume *La République clandestine 1818-1848*, Paris, 1997. Per il nazionalismo «aperto» di Carrel si veda J. Jennings, «Nationalist Ideas in the Early Years of the July Monarchy: Armand Carrel and Le National», in *History of Political thought*, 1991 [XII], pagg. 497-514. Dello stesso autore si veda anche «Liberalism, nationalism and the Excluded», in *History of European Ideas*, 1992 [XV], pagg. 499-504.

<sup>9</sup> Ch.-A. De Sainte-Beuve, «Armand Carrel. Son duel avec Laborie», in *Le National*, 4 février 1833, ora in *Oeuvres cit.*, Paris, I, 1966, pag. 397.

<sup>10</sup> A. Carrel, «Le Moniteur et les arrestations préventives», in *Le National*, 26 mars 1832, in *Oeuvres politiques* (d'ora in avanti *Oeuvres*), III, p. 83.

<sup>11</sup> Ch.-A. De Sainte-Beuve, «Chronique littéraire», in *Revue des deux mondes*, 15 février 1833, in *Oeuvres cit.*, I, pag. 495. Nello stesso senso E. Littré, *Armand Carrel cit.* Sull'attività cospirativa degli anni Venti si veda A.B. Spitzer, *Old Hatreds and Young Hopes. The French Carbonari against the Bourbon Restoration*, Cambridge (Mass.), 1971. Lo stesso Spitzer ha tracciato un quadro del movimento repubblicano dell'epoca nel saggio «La Repubblica sotterranea», in F. Furet-M. Ozouf (a cura di), *Le siècle cit.*, pagg. 361-88.

<sup>12</sup> A. Carrel, «Mémoire des grands citoyens», in *Le National*, 18 mars 1832, in *Oeuvres*, III, pagg. 74-75 («Nous tous, qui écrivons, qui parlons aujourd'hui, c'est à lire Benjamin Constant ou à l'entendre que nous nous sommes familiarisés sans effort avec toutes ces vérités politiques qui bien heureusement aujourd'hui courent les rues, et qui, avant lui, semblaient inaccessibles à l'intelligence populaire. Benjamin Constant est l'homme qui a le plus fait, pendant les quinze ans, pour l'éducation constitutionnelle de la France»).

tazione dei grandi storici liberali del tempo - da Thierry, di cui fu segretario, a Guizot, a Thiers e Mignet - e alla riflessione sulla lingua inglese<sup>13</sup>.

Ma, prima ancora che la Rivoluzione di luglio ponesse sul tappeto il problema del riassetto costituzionale della Francia, la sua immaginazione era andata «ben al di là della Manica» «spingendosi oltre l'Atlantico»<sup>14</sup>. La Costituzione degli Stati Uniti d'America s'era presto imposta ai suoi occhi come modello cui riferirsi nel pensare il destino del suo paese<sup>15</sup>. La *Revue américaine*, da lui animata tra il 1826 e il 1827, testimonia della precocità di un progetto che avrebbe preso forma articolata ed organica solo dopo la Rivoluzione di luglio e il deciso ingresso di Canel nei ranghi del «partito» repubblicano (3 gennaio 1832)<sup>16</sup>.

Nella costituzione americana Carrel vedeva la felice sintesi di due tradizioni politiche: quella del liberalismo inglese, che i coloni avevano trasferito oltreoceano e che aveva modellato le loro istituzioni prima del distacco dalla madre patria, e quella della filosofia democratica settecentesca francese. Dalla prima essi avevano desunto l'assetto del potere, il sistema dei *checks and balances*, il bicameralismo, il principio dell'unitarietà della suprema carica dell'esecutivo; alla seconda, avevano invece attinto quel «dogma» della sovranità popolare, che avevano eretto a perno della loro organizzazione politica<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Si veda. A. Carrel, *Histoire de la contre-révolution en Angleterre sous Charles II et Jacques II*, Paris, 1827. Su questi temi si veda F. Démier, «Les modèles révolutionnaires du Parti national en 1830», in *Romantisme*, 1980 [X], 28-29, pagg.47-68.

<sup>14</sup> «A. M. le Procureur général Persil», in *Le National*, 31 août 1832, in *Oeuvres*, III, pagg. 203-4.

<sup>15</sup> Per il più generale orientamento dell'opinione francese dinanzi al «mito» statunitense si veda R. Rémond, *Les Etats-Unis devant l'opinion française*, Paris, 1962, II: *L'opinion sur les Etats-Unis sous la Restauration*.

<sup>16</sup> A. Canel, «Déclaration républicaine», in *Le National*, 3 et 5 janvier 1832, in *Oeuvres cit.*, III, pagg. 1-14.

<sup>17</sup> A. Carrel, «La Constitution américaine est un emprunt fait à l'Angleterre et à la France», in *Le National*, 25 mai 1832, in *Oeuvres cit.*, III, pagg. 114-22. Sui tratti costituzionali della Repubblica americana si veda D. Lacorne, *L'invention de la République. Le modèle américain*, Paris, 1991; Ph. Raynaud, «L'idea repubblicana e The Federalist», in F. Furet-M. Ozouf (a cura di), *Le siècle cit.*, trad. it. cit., pagg. 45-70.

Se Carrel riconosceva nel sistema statunitense l'incontro di queste due tradizioni, è vero tuttavia che privilegiava l'apporto della seconda, considerando la repubblica americana come il frutto migliore dell'opera dei *phdosophes*<sup>18</sup>. Era il «dogma» della sovranità nazionale, un principio lì realmente attuato mediante l'universalità del suffragio e l'applicazione del criterio elettivo a tutti gli ambiti dell'azione politica, ciò che dava al modello americano la sua fisionomia peculiare<sup>19</sup>. Di qui il rilievo secondo cui la costituzione americana «non ci è affatto straniera»<sup>20</sup>, e l'asserto che ispirarsi ad essa guardando ai problemi nazionali, lungi dall'essere mera utopia, significava piuttosto recuperare il grande lascito dei principi dell' '89<sup>21</sup>.

In questo spirito, dalle colonne del *National* — l'organo di stampa fondato nel 1830 con Thiers e Mignet, di cui, dopo le Tre Gloriose egli s'era assunto solo la direzione — Carrel propugnò con fervore un riassetto istituzionale della Francia imperniato sui seguenti punti: suffragio universale; abolizione dell'istituto monarchico; divisione ed equilibrio dei poteri; decentramento amministrativo; libertà di stampa e di associazione; riorganizzazione della giustizia e dell'esercito, così da valorizzare la componente elettiva.

In difesa del suffragio universale, Carrel condusse battaglie memorabili. Celebre quella ingaggiata col *Journal des Débats*, che, a sostegno di una visione limitata della cittadinanza, aveva affermato la necessità di premunirsi contro l'invasione dei nuovi barbari, venuti non dalle steppe tartare, ma dai sobborghi delle grandi città<sup>22</sup>. In quel-

<sup>18</sup> «Les sentiments républicains et les opinions républicaines», in *Le National*, 16 mai 1833, in *Oeuvres cit.*, III, pag. 448. Nello stesso senso si veda *La Constitution américaine cit.*, pagg. 119-20.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pagg. 119-20 («L' école française fit consacrer le principe de l'inaliénabilité de la souveraineté populaire, et conséquemment il n'y eut ni pairie héréditaire, ni royauté héréditaire. L'élection fut proclamée la seule base raisonnable de tout pouvoir, tant législatif qu'exécutif, et la doctrine toute morale de la responsabilité complète le système»).

<sup>20</sup> *Ibidem*, pag. 120.

<sup>21</sup> In questo senso l'atteggiamento di Carrel si differenzia da quello di coloro che contrapponevano la repubblica statunitense alla repubblica giacobina. Su questo più generale orientamento dell'opinione francese si veda. Ph. Raynaud, *L'idea repubblicana cit.*, pag. 45 e segg.

<sup>22</sup> «Classes barbares et classes civilisées», in *Le National*, 13, 15 e 19 avril 1832, in *Oeuvres cit.*, III, pagg. 83-108.

la come in altre circostanze Carrel rilevò come la pretesa barbarie fosse la conseguenza di un sistema politico antidemocratico, che non riusciva a farsi interprete delle esigenze molteplici della società<sup>23</sup>.

Rifacendosi agli «immortali principi della Rivoluzione francese» ricordò ripetutamente come «sovranità nazionale» significasse auto-governo della nazione, nella sua integralità, e occuparsi della cosa pubblica per il tramite dei suoi rappresentanti, a livello centrale come periferico, nel campo legislativo come nell'amministrazione, nella giustizia come nella difesa. E sottolineò come alla gestione dello Stato nei molteplici ambiti della sua attività fossero chiamati tutti coloro che dello Stato son parte, «parce qu'on est dans l'Etat quand on figure au budget comme partie payante, quand on donne à l'Etat les quatre cinquièmes de son gain de tous les jours», sotto le più svariate forme di contribuzione<sup>24</sup>.

Può essere interessante osservare come nel rivendicare una sovranità nazionale autentica, Carrel non indulgesse alla mistica dei diritti, in cui pure credeva, ma mostrasse piuttosto di concepire tale sovranità come il punto di incontro di interessi contrastanti e molteplici, come la «souveraineté collective de toutes les agrégations d'hommes, grandes, moyennes, petites, qui composent la population d'un territoire donné»<sup>25</sup>.

Nella sua appassionata difesa Carrel si faceva certo interprete d'una istanza di integrazione sociale e politica di quella che definiva «immensità democratica»<sup>26</sup>. È vero tuttavia che nella partecipazione

<sup>23</sup> *Ibidem*, 85: «Nous voyons, nous, dans l'ouvrier pauvre, privé de travail et mourant de faim depuis des mois, la victime d'un système contre lequel nous n'avons cessé de nous élever dans les trop inutiles discussion sur la liste civile, sur les pension de la chouannerie et de l'émigration, le budget du clergé, l'ammortissement, les 40 centimes de la contribution foncière, les céréales et l'impôt de quotité. Ce malheureux est un concitoyen, un membre de la grande famille, encore dévorée par le droit d'aînesse; ce n'est pas son in conduite, son défaut de civilisation [...] qui le tuent, c'est l'inégale répartition des charges publiques. Il ne s'est pas fait barbare par choix; mais un mauvais état de société, des principes de gouvernement plus mauvais encore, l'ont condamné à vivre et à mourir comme un &re abandonné».

<sup>24</sup> *Ibidem*, pag. 101.

<sup>25</sup> «Querelle avec la Tribune», in *Le National*, 11 mai 1833, in *Oeuvres cit.*, III, pag. 424.

<sup>26</sup> «Cinquième anniversaire de juillet», in *Le National*, 28 juillet 1835, in *Oeuvres cit.*, IV, pag. 309.



generalizzata egli vedeva soprattutto lo strumento di un controllo effettivo della gestione della cosa pubblica, affinché le decisioni collettive interpretassero nella maniera migliore le istanze plurime della comunità e affinché venisse garantita la trasparenza del processo della loro elaborazione.

«Paladino del principio elettivo applicato a tutti i poteri dello Stato»<sup>27</sup>, Carrel fece della contestazione della monarchia ereditaria e della lotta per il mutamento della forma istituzionale del paese uno dei punti qualificanti del suo impegno politico.

«Voulez-vous les libertés promises par la révolution de 1789? Voulez-vous que le pays se gouverne lui-même par des intermédiaires soumis à son contrôle, et c'est là la formule la plus générale et la plus abrégée du gouvernement représentatif? Vous serez forcément conduit à être républicain, si vous ne l'êtes déjà; vous reconnaîtrez que, là où il y a une magistrature héréditaire, il y a suspension du contrôle légal du pays à l'égard de cette magistrature; vous verrez que cette magistrature attire à elle tout le gouvernement, précisément parce qu'elle est affranchie de tout contrôle, et qu'elle peut oser impunément ce qui convient à ses intérêts particuliers»,

scriveva nel giugno del 1833<sup>28</sup>. Ma l'interrogativo sui vantaggi comparati di principio elettivo e principio ereditario a proposito della prima carica dello Stato egli se l'era posto da tempo, e l'opzione repubblicana era stata formalmente avanzata sin dagli inizi del 1832. Era allora giunto al convincimento, dichiarava al procuratore generale Persil nel corso di uno dei vari processi per crimini di stampa in cui fu implicato, che l'obiettivo dell'autogoverno era incompatibile con l'ereditarietà della prima magistratura statale.

«Nous soupçonnons, ou plutôt nous croyons voir, que le premier magistrat héréditaire prend des ministres où bon lui semble; qu'il impose à des ministres son système personnel; que ce système passe des ministres aux majorités parlementaires par les faciles séductions qu'exerce autor de lui un

<sup>27</sup> «Liberté de discussion et civilisation moderne», in *Le National*, 1<sup>er</sup> janvier 1833, in *Oeuvres cit.*, III, pag. 311.

<sup>28</sup> «Identité de la contre-révolution et du principe monarchique», in *Le National*, 16 juin 1833, *ibidem*, pag. 485.

pouvoir richement doté, et qu'ainsi on a l'inverse du gouvernement représentatif; que la nation, au lieu de mener son premier magistrat où elle veut aller, est menée par lui où il plaît à celui-ci de la conduire; qu'en un mot, celui qui régné veut et voudra toujours gouverner; qu'il le voudra d'autant plus qu'il en sera plus capable».<sup>29</sup>

Nell'itinerario di Carrel — e le parole appena citate lo testimoniano — la scelta di campo in favore della repubblica era l'approdo di un'applicazione consequenziale e rigorosa del principio dell'autogoverno. Non dunque una forma destinata a coprire la sostanza di un sistema suscettibile di convivere con una diversa cornice istituzionale, ma l'elemento qualificante di un progetto di democrazia che si volesse autentica e piena.

Nell'argomentazione di Carrel, l'ereditarietà e l'irresponsabilità della prima magistratura statale mettevano infatti in gioco la funzionalità dei meccanismi del controllo democratico e la trasparenza e la correttezza delle decisioni politiche<sup>30</sup>. Non è un caso che il *plaidoyer* in favore della repubblica venisse sviluppato in stretta connessione con la denuncia della corruzione della Monarchia di luglio: tema in cui, sollecitato dall'attualità<sup>31</sup>, portò un rigore appassionato, degno della migliore tradizione repubblicana (Littré lo avrebbe paragonato all'autore delle *Junius Letters*)<sup>32</sup>. Con lucidità stringente egli dimostrò come ereditarietà significasse irresponsabilità; come dalla irresponsabilità del primo cittadino derivasse necessariamente l'arbitrio, come l'arbitrio ingenerasse la corruttela, e come questa, partendo dal cuore dell'esecutivo finisse con l'inquinare l'intera classe politica: maggioranze «comprate» con quegli stessi danari di cui, sotto forma di fondi segreti, avevano fatto dono al ministero dispensandolo dal render conto del loro impiego<sup>33</sup>; funzionari locali piegati al volere dei deputati che si fa-

<sup>29</sup> «A M. le Procureur général Persil», cit., pagg. 198-99.

<sup>30</sup> «Paris repousse les bastilles votées ou non votées par les Chambres», in *Le National*, 25 juillet 1833, in *Oeuvres* cit., III, pag. 527 e segg.

<sup>31</sup> Si veda ad esempio «La Tribune à la barre de la Chambre», in *Le National*, 4 avril 1833, *ibidem*, pagg. 410-11.

<sup>32</sup> E. Littré, *Armand Carrel* cit., pag. XXXII.

<sup>33</sup> «La Tribune à la barre» cit., pag. 407 e segg.

cevano intermediari d'affari tra centro e periferia. La centralizzazione, altro bersaglio della critica del direttore del *National*, contribuiva a diffondere nel paese un sistema malsano, che pervertiva il governo rappresentativo e, con esso, le residue libertà<sup>34</sup>.

Se volessimo riassumere il senso delle argomentazioni addotte da Carrel a difesa della forma di governo repubblicana, potremmo affermare che, nel suo giudizio, se si voleva evitare non soltanto l'attentato alla sicurezza e alle libertà individuali, ma il semplice rischio di tal sorta di attentati, era necessario affidare la suprema carica istituzionale a un magistrato democraticamente eletto<sup>35</sup>.

Le tesi ora illustrate suggeriscono alcune considerazioni sul modo in cui Carrel concepiva la partecipazione. Nel rivendicarla egli dava certo voce al sentimento dell'eguale dignità dei singoli e della ormai conquistata maturità della nazione per definire in materia autonoma le regole della convivenza associata. Ma, nelle sue parole, si coglie soprattutto una concezione dell'autogoverno come controllo, che ne segnala la stretta funzionalità alla tutela di quella che siamo soliti chiamare la libertà negativa<sup>36</sup>.

La stretta interdipendenza tra libertà positiva e libertà negativa si rileva agevolmente anche nella reiterata difesa che Carrel fece dell'istituto della giuria, istituto che la Rivoluzione di luglio aveva investito della conoscenza dei delitti commessi a mezzo stampa<sup>37</sup>. Nel quadro di un più ampio progetto di riordinamento in senso democratico della giustizia, mirabilmente sintetizzato in occasione del processo degli insorti d'aprile, egli prospettò la giuria come «la

<sup>34</sup> «Querelle avec la Tribune. Centralisation», in *Le National*, 12 mai 1833, in *Oeuvres* cit., III, pagg. 426-34.

<sup>35</sup> Utilizzo l'espressione usata da K. Haakonssen nella voce «Republicanism», in R.E. Goodin e P. Pettit (a cura di), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford, 1993, pag. 572.

<sup>36</sup> Al concetto repubblicano di libertà, Q. Skinner ha dedicato importanti saggi. Mi limito a ricordare, per tutti: *The Republican Ideal of Political Liberty*, in G. Bock-Q. Skinner-M. Viroli, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, 1990, pagg. 293-309.

<sup>37</sup> F. Ponteil, *Les institutions de la France de 1814 à 1870*, Paris, 1966, pag. 261 e segg.

giustizia sovrana del paese» e indicò in essa uno dei principali baluardi dei diritti dei cittadini<sup>38</sup>.

La libertà di stampa era tra questi. Fu così che la campagna per la salvaguardia delle competenze della giuria si intrecciò strettamente in Carrel alla battaglia condotta a sostegno di quella che considerava il pilastro d'ogni altra libertà. Nelle arringhe difensive pronunciate nelle aule dei tribunali, dove fu più volte tradotto nella qualità di direttore del *National*, come dalle colonne del suo giornale, la denuncia delle prevaricazioni dell'amministrazione o della Camera si affiancò alla teorizzazione del ruolo che la libertà di stampa aveva in un sistema che si volesse democratico.

Conquista di civiltà, ai suoi occhi la libera stampa era «un potere rivale dei tre poteri», o meglio una forza, «une puissance»: il veicolo della pluralità e della contrapposizione delle opinioni e degli interessi, la garanzia della trasparenza delle scelte politiche, il correttivo del predominio delle maggioranze parlamentari, il presidio delle minoranze.

Scriveva agli inizi del 1832:

«La presse est une puissance plutôt qu'un pouvoir; c'est le reflet quotidien, vivant, passionné de l'opinion publique, de cette opinion composée d'une multitude d'oppositions et de nuances diverses, mais une en ce sens qu'elle ne se croit jamais enchaînée par les votes législatifs, qu'elle discute, juge et condamne encore après que les votes ont été prononcés. Dans les chambres, les coups de majorité sont sans appel; mais hors des chambres, et grâce à la presse, il y a appel encore et jugement, en dépit du résultat parlementaire»<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> «Engagement pour l'avenir», in *Le National* de 1834, 11 mai 1835, in *Oeuvres cit.*, IV, pagg. 279-80. («Souvenez-vous toujours que vous avez proclamé le jury la justice souveraine du pays; souvenez-vous que vous avez défini le jury la représentation judiciaire du corps entier des citoyens, et que vous vous êtes indignés qu'on voulût faire juger une classe de la société par une classe ennemie; souvenez-vous que vous avez repoussé, en matière politique, tout jury spécial, comme toute commission spéciale; souvenez-vous que vous avez protesté contre la juridiction de la cour des pairs .1, souvenez-vous que vous avez héroïquement lutté pour le droit sacré de la défense»)

<sup>39</sup> «La Chambre et la presse», in *Le National*, 14 février 1832, in *Oeuvres cit.*, III, pag. 41.

In questo stesso spirito, attento alla salvaguardia delle molteplici articolazioni della società civile, Carrel difese la libertà d'associazione e le autonomie locali<sup>40</sup>, temi sui quali in quegli anni si accese un vivace dibattito.

Convinto che la Repubblica avesse bisogno non solo di sentimenti e di passioni, ma soprattutto di «opinioni», di dottrine precise sull'articolazione del potere, e che proprio in questa carenza teorica fosse da ravvisarsi la causa del fallimento dell'opera dei costituenti dell'89 e della mistificazione operata ai danni dei repubblicani il 7 agosto del 1830, Carrel cercò ripetutamente di illustrare il complesso di istituzioni necessarie perché si realizzasse un autogoverno effettivo<sup>41</sup>. Così nella primavera del 1833 sintetizzava i cardini del suo progetto politico-costituzionale<sup>42</sup>:

«Nous répéterons donc [...] que nous sommes toujours pour le gouvernement représentatif contre la monarchie et contre l'anarchie; que nous voulons ce gouvernement représentatif composé d'un pouvoir judiciaire indépendants l'un de l'autre; que nous tenons pour les deux chambres; que nous désirons voir s'établir un pouvoir exécutif, un, électif, responsable, amovible, jouissant d'une plus grande latitude pour gouverner qu'un premier magistrat héréditaire [...].

Invocava quindi la convocazione di un'assemblea costituente che definisse le basi del nuovo assetto auspicato, segnalava con sicurezza nei diritti sacri e inalienabili dei cittadini il limite dei poteri di tale assemblea, e rivendicava in ultima istanza alla nazione sola il legittimo potere costituente. Tema, questo, di grande fascino emotivo, riflesso immediato della tensione rivoluzionaria che percorreva la Francia agli inizi degli anni Trenta.

<sup>40</sup> «Questions socialistes», in *Le National*, 28 novembre 1833, in *Oeuvres cit.*, pag. 570 e segg.

<sup>41</sup> «Il nous serait facile d'égarer le sentiment républicain et de demander tout pour le peuple et par le peuple, sans dire comment le peuple pourra tout faire par lui-même, et où finit et commence le peuple» (*Sentiments républicains et opinions républicaines*, in *Le National*, 16 mai 1833, in *Oeuvres cit.*, pag. 453).

<sup>42</sup> «Querelle avec la Tribune», in *Le National*, 13 mai 1833, in *Oeuvres cit.*, pagg. 439-41.

Convinto della fallibilità delle maggioranze parlamentari e dell'inevitabile imperfezione della legge<sup>43</sup>, Carrel era stato portato a meditare sulla necessaria pluralità dei livelli del diritto e sulla loro gerarchia. Rispettoso ma diffidente nei confronti del legislatore ordinario, asseriva con forza che la sua opera doveva svolgersi entro i confini rigorosamente segnati da un testo costituzionale, destinato a tutelare i diritti e le libertà fondamentali dei cittadini. Riteneva altresì che al di sopra della Costituzione ci fosse un diritto naturale inviolabile, cui essa non poteva attentare<sup>44</sup>. E rivendicava con fervore per la sola nazione il potere di dettare le regole della Costituzione o di rivederle («Le pouvoir législatif n'est pas le pouvoir constituant [...] le pouvoir constituant n'appartient qu' à la nation»<sup>45</sup>), facendosi con ciò interprete di una concezione radicale della sovranità popolare<sup>46</sup>.

3. Carrel non era un pensatore isolato, era il direttore del più autorevole organo di stampa dell'opposizione repubblicana, un foglio che diffondeva allora 3.000 copie<sup>47</sup>.

Attorno alle sue idee di fondo c'era un consenso ampio, benché Guizot lo presentasse come solitario esponente di una «*école américaine*» saggia e liberale, in contrapposizione a «un'école conventionnelle», «qui ne réverait qu'échafauds, proscriptions, pillage de la propriété, imitations de '93»<sup>48</sup>. Ma Carrel contestava la legittimità di tale destinazione. E se ciò corrispondeva in parte a un artificio tattico, è vero tuttavia che, nonostante l'ampio spettro degli orientamenti, negli anni della monarchia di Luigi Filippo c'era tra i repubblicani un nucleo di concezioni condivise.

<sup>43</sup> «Comment les Constitutions s'amendent», in *Le National*, 16 septembre 1832, in *Oeuvres cit.*, pag. 211 e segg.

<sup>44</sup> *Querelle avec la Tribune cit.*, pag. 440.

<sup>45</sup> «Inconséquence de l'opposition dynastique», in *Le National*, 30 octobre 1832, in *Oeuvres cit.*, pag. 224.

<sup>46</sup> Sulle matrici della concezione di Carrel in epoca rivoluzionaria si veda K.M. Baker, *Inventing the French Revolution*, Cambridge, 1990, pag. 252 e segg.

<sup>47</sup> J. P. Aguet, «Le tirage des quotidiens de Paris sous la Monarchie de Juillet» in *Revue Suisse d'histoire*, 1960, X, pagg. 216-86.

<sup>48</sup> A. Carrel, *La constitution américaine cit.*, pag. 114.

Bisogna però ammettere che, diversamente da Carrel, molti di essi tendevano a risolvere il problema della democrazia in quello della legittimità del potere, dando scarsa articolazione al tema delle istituzioni capaci di garantire la libertà. La separazione e l'equilibrio dei poteri, il bicameralismo o le autonomie locali non entravano spesso nei loro orizzonti. Ma sarebbe ingiusto dimenticare che la battaglia per la libertà di stampa e la libertà di associazione, per la democratizzazione e l'umanizzazione della giustizia con l'ampliamento delle competenze della giuria e l'abolizione della pena di morte, trovò in quasi tutti i repubblicani sostegno teorico e pratico.

Le preoccupazioni per «la tirannia delle Assemblée» erano tutt'altro che assenti tra le loro file: basti per tutte rievocare la voce di Louis Blanc, che, nel recensire il primo volume della *Démocratie en Amérique* denunciava «l'abus possible forse immense donnée au pouvoir législatif» e, pur ribadendo la propria opzione in favore del monocameralismo, affermava<sup>49</sup>:

«Il faut donc, en dehors d'une seconde Chambre, chercher une garantie contre le despotisme de la loi, plus redoutable peut-être et plus vaste que le despotisme de l'homme».

L'impianto giusnaturalistico quasi universalmente adottato istituiva del resto nelle teorie repubblicane un terreno di garanzia dei diritti superiore a quello della legge ordinaria, anche se l'astrattismo dell'impostazione impediva spesso l'elaborazione di un preciso discorso istituzionale che connettesse diritti e interessi e che individuasse canali attraverso i quali la dinamica plurale della società civile potesse esprimersi. Ma su questo terreno c'erano vistose e frequenti eccezioni. Un solo esempio per quanto attiene alla tematica degli interessi e della necessaria autonomia del sociale: la presa di posizione di Richard-Farrat, che, ribadendo la distinzione tra repubblica degli antichi e repubblica dei moderni, osservava<sup>50</sup>:

<sup>49</sup> «De la démocratie en Amérique, par M. de Tocqueville» in *Revue républicaine*, 1835, V, pagg. 134; 145.

<sup>50</sup> Richard-Farrat, *Projet de constitution offert à son Pays*, Paris, 1831, ora in *Les révolutions du XIXème siècle. 1830-1834*, VII: *Ecrits de Buonarroti [...] et autres révolutionnaires 1830-1831*, Paris, 1974, pagg. 8-9.

«Il doit y avoir cette différence entre le régime d'aujourd'hui et celui des républiques de l'antiquité, que l'intérêt de celles-ci absorbait continuellement celui des particuliers qui, par principe, devait lui être constamment sacrifié, tandis qu'aujourd'hui les institutions sociales doivent avoir pour objet principal et final la plus grande satisfaction et le plus grand avantage possibles des intérêts individuels».

E sul terreno dell'ordinamento istituzionale non può non ricordarsi il contributo di riflessione che sul tema della democrazia diretta e del decentramento venne negli anni della Seconda repubblica da uomini quali Considerant, Ledru-Rollin o il giovane Renouvier<sup>51</sup>.

Dobbiamo tuttavia registrare una certa difficoltà del repubblicanesimo pre-quarantottesco a tradurre la propria ansia di libertà in un progetto politico-istituzionale che avesse il respiro e l'organicità di quello di Carrel.

Giudizio tutt'affatto diverso va invece dato della elaborazione teorica dei repubblicani negli anni del Secondo impero. Sollecitati dall'amara esperienza del cesarismo santificato dal suffragio universale e segnati nel profondo dalla lezione di Kant, uomini come Etienne Vacherot o Jules Barni diedero voce a un discorso di libertà che ne segnalava il necessario ancoraggio nella società come nella coscienza individuale. E munirono la fede democratica di uno spessore etico e di una traduzione politico-istituzionale degna del massimo interesse<sup>52</sup>.

È indubbio tuttavia che la libertà rappresentò un terreno scivoloso per alcune correnti del repubblicanesimo francese. Mi riferisco,

<sup>51</sup> V. Considerant, *La solution ou le gouvernement direct su peuple*, Paris, 1850; A. Ledru-Rollin, *Du gouvernement direct. Organisation communale et centrale de la République*. Projet présenté à la nation par les citoyens H. Bellouard, Benoit du Rhône, F. Charassin Ch. Renouvier, Paris, 1851. Su questo dibattito si veda F. Bracco, «Democrazia diretta e democrazia rappresentativa nel dibattito tra democratici e socialisti in Francia. 1850-1851» in *Annali della Facoltà di Scienze politiche*, Perugia, 1982-83, pagg. 579-614.

<sup>52</sup> E. Vacherot, *La Démocratie*, Paris, 1859; J. Barni, *La morale dans la démocratie*, Paris, 1868 (rist. con presentazione di P. Macherey, Paris, 1992).



da un lato, alla tradizione neo-babouvista e al blanquismo in particolare, dall'altro al positivismo: dottrine accomunate da una confutazione dei principi liberal-democratici egualmente radicale, anche se fondata su presupposti concettuali diversi e mirata a progetti sostanzialmente opposti.

Incidentalmente ricordo che questa parziale contiguità ebbe un riscontro anche sul piano delle vicende biografiche: secondo la testimonianza di Mme d'Agoult, nel 1848 Blanqui avrebbe fatto alla Société Républicaine Centrale il nome di Comte come possibile candidato alla Costituente; mentre a partire dal 1848, Comte cercò ripetutamente di entrare in contatto con il grande rivoluzionario imprigionato a Belle-Ile per proporgli di far parte del governo dittatoriale cui pensava di affidare i destini della Francia<sup>53</sup>. E analoghi intendimenti presiedettero ai rapporti avviati da Comte con Barbée, un personaggio la cui vicenda appariva agli occhi di positivisti quali E. Robinet «profondamente commista alla leggenda repubblicana»<sup>54</sup>.

Ma se il rilievo del blanquismo nella più generale vicenda del repubblicanesimo francese è tutto sommato circoscritto, diverso discorso va fatto per il positivismo. Se il primo fu marginalizzato e praticamente espunto dalla storia della Repubblica dopo la sanguinosa repressione della Comune, diverso destino ebbe il secondo.

Quantunque Comte avesse un numero di adepti assai esiguo, e benché un rapporto di polizia dei primi anni Sessanta descrivesse la Société Positiviste come una «agglomération plus fictive que réelle»<sup>55</sup>, la sua teoria segnò in maniera profonda il repubblicanesimo francese e divenne uno degli ingredienti fondamentali della sintesi filosofica che ispirò l'ideologia della Terza repubblica.

<sup>53</sup> D. Stern [Mme d'Agoult], *Histoire de la Révolution de 1848*, Paris, 1850-53, II, pag. 330. La notizia è ripresa da G. Weill, *Histoire du parti* cit., pag. 214 e da S. Wassermann, *Les clubs de Barbès et de Blanqui en 1848*, Paris, 1913, pag. 94. Sui tentativi effettuati da Comte per guadagnare ai suoi progetti dittatoriali Barbès e Blanqui mi permetto di rinviare a M. Larizza, «Auguste Comte e la tradizione giacobina», in *Il pensiero politico*, 1989, XXII, pagg. 418-32.

<sup>54</sup> E. Robinet, Bozza di lettera a A. Barbès, s.d. [prob. 1861] in AN, Fonds Corra, 17 AS 4/2.

<sup>55</sup> AN, F 6688 (*Enseignement supérieur libre: Cours publics*, Seine, Paris), ds. Auguste Comte, rapporto dell'ispettore Rollier del 3 marzo 1863.

Claude Nicolet, i cui studi costituiscono un punto di riferimento in tale settore, ha affermato che «une histoire idéologique sérieuse de la République en France passe obligatoirement par la référence au positivisme»<sup>56</sup>.

Questa sua tesi poggia su una lettura del repubblicanesimo in larga parte imperniata sull'identificazione dell'autogoverno con l'autocoscienza del sociale, e quindi con la scienza della società. Di qui la genealogia dell'idea repubblicana da lui tracciata: una genealogia che assegnando a Montesquieu la parte del progenitore, sottolinea il ruolo fondante dell'impresa intellettuale di Condorcet e la collega all'opera politico-culturale di Ferry, Gambetta, Littré attraverso la cerniera rappresentata dal pensiero degli *Idéologues* e il passaggio obbligatorio del positivismo comtiano.

Diversi elementi della pur importante ricostruzione di Nicolet suscitano perplessità. Innanzitutto, se è indiscutibile il rilievo che ebbe in Francia la declinazione del repubblicanesimo come scienza della società, risolverne in essa la vicenda appare riduttivo. D'altra parte, anche ove si accetti tale prospettiva, espungere dal corpo del repubblicanesimo tutta la corrente socialista e comunista, come fa Nicolet, risulta decisamente arbitrario. Infine, pur accogliendo questa griglia interpretativa, la genealogia del repubblicanesimo che Nicolet propone rivela degli elementi di fragilità. Non si può non ricordare a questo proposito che K. M. Baker ha segnalato con grande sottigliezza l'inconsistenza della tesi di una filiazione della sociologia comtiana dalla condorcettiana scienza della società<sup>57</sup>.

Nonostante queste riserve, la sintesi di Nicolet ha il merito di porre sul tappeto un tema cruciale e per certi versi scomodo: e cioè il ruolo che il positivismo ha avuto nella storia del repubblicanesimo francese, per l'impronta lasciata su personaggi nei quali si iden-

<sup>56</sup> C. Nicolet, *L'idee républicaine* cit., pag. 188.

<sup>57</sup> K. M. Baker, *Condorcet. From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago-London, 1975, pag. 371 e segg. Tale analisi è da Baker riproposta nel saggio «Closing the French Revolution: Saint Simon and Comte» in E. Furet-M. Ozouf, *The Transformation of Political Culture 1789-1848*, vol. III della già citata raccolta *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, pagg. 323-39.

tificò in larga parte l'impresa politica della Terza repubblica, da Ferry a Gambetta a Littré<sup>58</sup>.

Questo ruolo, che nello schema di Nicolet appare naturale, risulta invece problematico per chi tale schema non accolga. Se la devozione repubblicana di Comte pare fuor di discussione (e non casualmente il suo nome figurò nel 1835 tra i difensori degli accusati d'aprile)<sup>59</sup>, altrettanto incontestabile è la scarsa considerazione che egli nutriva per i valori liberal-democratici<sup>60</sup>. Nei suoi scritti il «dogma della illimitata libertà di coscienza», il «chimerico» principio egualitario, la dottrina della sovranità popolare erano oggetto di una critica corrosiva. Pur segnalando l'indispensabile funzione che tali principi avevano svolto nello smantellamento del vecchio sistema teologico-feudale, egli denunciava ormai in essi un lievito permanente di anarchia e un ostacolo insormontabile all'instaurazione di quell'ordine positivo di cui pure avevano preparato l'avvento<sup>61</sup>. Alla «rovinosa» «etica dei diritti» promossa e affermata dalla «dottrina metafisica», Comte sostituiva una morale del dovere, i cui specifici contenuti, nella società da lui progettata<sup>62</sup>, dovevano essere definiti da una *élite* di tecnici e di scienziati sociali.

<sup>58</sup> Sul ruolo del positivismo nelle fondazioni ideologiche della Terza repubblica oltre alla già menzionata opera di C. Nicolet, si veda F. Mayeur, *Le positivisme et l'Ecole républicaine*, nonché P. Barral «Ferry et Gambetta face au positivisme» in *Romantisme*, 1978, VIII, nn. 21-22 (*Les positivismes*), rispettivamente pagg. 139-48 e 149-60. Si vedano pure C. Nicolet, «Littré et la République», in *Actes du colloque Emile Littré 1801-1881*, Paris, 1982 pagg. 463-96, e Id., «Jules Ferry et la tradition positiviste», in: «Jules Ferry fondateur de la République» in *Actes du colloque organisé par l'Ecole des hautes études en sciences sociales*, Paris, 1985, pagg. 23-48. Diversa è invece l'opinione di P. Rosanvallon, che sostiene che il riferimento al positivismo avrebbe occultato l'importanza dell'influenza di Guizot (*Le moment Guizot*, Paris, 1985).

<sup>59</sup> G. Weill, *Histoire du parti républicain* cit., pag. 105.

<sup>60</sup> P. Arnaud, «Auguste Comte républicain hérétique» in *L'esprit républicain. Colloque d'Orléans*, 4-5 settembre 1970, Paris, 1972, pagg. 227-30; M. Pickering, *Auguste Comte. An Intellectual Biography*, vol. I, Cambridge, 1993, *passim*.

<sup>61</sup> A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Paris-Rouen, 1830-42 (rist. anast., Paris, 1968-69, IV, 46 leçon).

<sup>62</sup> *Ibidem*, IV, pagg. 147; 357 («Le mot droit doit être autant écarté du vrai langage politique que le mot *cause* du vrai langage philosophique»).

Littré, certo uno dei mentori della Terza repubblica, aveva aderito e divulgato queste concezioni, e anzi, nel 1848, in un eccesso di neo-giacobinismo, aveva dato alle stampe un piano di governo rivoluzionario per la Francia (scritto che avrebbe più tardi rinnegato)<sup>63</sup>, nel quale si sbarazzava con grande disinvoltura dei principi ispiratori del regime liberal-costituzionale, regime d'importazione inglese, diceva, che, applicato alla Francia dove non aveva radici, era come «une mauvaise horloge sans cesse dérangée et qu'il faut sans cesse remonter»<sup>64</sup>.

Si tratta allora di spiegare come mai, nonostante questi tratti palesemente illiberali e antidemocratici, il positivismo abbia impregnato di sé tutta una generazione di uomini che avrebbero modellato la fisionomia della Terza repubblica; si tratta di chiarire attraverso quali alchimie sia divenuto parte integrante di una ideologia che si ricollega alla grande tradizione rivoluzionaria dei diritti dell'uomo.

Nel ripensare qualche anno or sono l'enigma della coesistenza nel repubblicanesimo di queste due «fonti d'ispirazione antagoniste» la filosofia illuministica dei diritti da un lato e il positivismo dall'altro, Mona Ozouf ha autorevolmente suggerito che, negli anni bui del Secondo impero, il positivismo valse a corroborare in uomini quali ad esempio Jules Ferry la fiducia nel progresso e la certezza dell'avvento della repubblica<sup>65</sup>. Questo giudizio appare confortato dalla testimonianza dello stesso Ferry che, rievocando la «crisi morale» di quei tempi, scriveva<sup>66</sup>:

<sup>63</sup> E. Littré, E. Magnin e P. Laffitte, *Rapport par la commission chargée d'examiner la nature et le plan du nouveau gouvernement révolutionnaire de la République française*, Paris, 1848, ristampato in A. Comte, *Correspondance générale et confessions*, a cura di P. E. de Berredo Carneiro e P. Amaud, Paris-The Hague, *Ecole des hautes études en sciences sociales*, 1975, IV, pagg. 284-304. Sull'abiura successiva, si veda E. Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive*, Paris, 1863, pag. 601; *Ibidem*, «Etude sur la crise de guerre du 1870-71», ripreso in *De l'établissement de la Troisième République*, Paris, 1880, pagg. 113-14.

<sup>64</sup> E. Littré, E. Magnin e P. Laffitte, *Rapport cit.*, pagg. 291-92.

<sup>65</sup> M. Ozouf, «Tra lo spirito dell'Illuminismo e il pensiero positivista. I repubblicani sotto l'Impero» in F. Furet e M. Ozouf (a cura di), *Le siècle de l'avènement*, trad. it. cit., pagg. 436-64.

<sup>66</sup> J. Ferry, «Marcel Roulleaux. Fragments économiques» in *La Philosophie positive*, 1867, I, pagg. 289-312.

«Peu écoutée au milieu des orages et des incohérences de la période révolutionnaire, la doctrine d'Auguste Comte fit son chemin dans le grand silence qui suivit. [...] Ici, une philosophie politique était indispensable. Celle d'Auguste Comte répondait mieux qu'aucune autre aux conditions du problème. Il me souvient de l'effet immense produit, dans cette crise morale, par la lecture du *Discours sur l'ensemble du positivisme*. Ces pages, qui avaient posé, dans la fièvre de 1848, les conditions rationnelles du problème social, resatent, au milieu du désarroi général qui avait suivi, avec leur et rassurante sérénité».

Ma forse anche altri elementi di spiegazione possono avanzarsi, a cominciare dal forte collegamento che l'impianto scientifico comtiano — ed è questo un punto messo bene in luce da Nicolet — istituiva con la battaglia per la laicità dello Stato e con la lotta anticlericale, non casualmente al centro dell'impegno di Jules Ferry<sup>67</sup>.

Ma al di là di tutto questo, credo che uno dei principali motivi del forte fascino che il pensiero comtiano esercitò sugli esponenti repubblicani della generazione post-quarantottesca sia stato costituito dal fatto che esso fornì loro una precisa filosofia del mutamento sociale: li munì in sostanza di potentissime lenti per individuare gli elementi trainanti della trasformazione sociale in atto, orientandosi nel buio della storia.

Con la forte insistenza posta sullo sviluppo scientifico e industriale, processi che ebbero una brusca accelerazione al tornante della metà del secolo, esso dotava il repubblicanesimo di una solida attrezzatura teorica con la quale leggere la realtà circostante e inserirsi consapevolmente in essa, dominandola.

Sgombrando il campo d'ogni residua ambiguità, Comte calava in via definitiva la repubblica sul terreno della modernità. La polemica da lui condotta contro il primitivismo rousseauiano, la repubblica all'antica e il «brouet spartiate» che la filosofia settecentesca

<sup>67</sup> Anche Furet coglie in maniera estremamente lucida questo aspetto del problema; si veda E Furet, *La révolution de Turgot à Jules Ferry*, Paris, 1988, II, pag. 451.

<sup>68</sup> Si veda *Cours cit.*, VI, pagg. 308-9; 615-16. Nello stesso senso *Cours cit.*, IV, pagg. 57-60.

avrebbe voluto riesumare<sup>68</sup>, è un ottimo indicatore dell'opera di chiarificazione teorica che da questo punto di vista la sua dottrina attuava.

Ma il positivismo fu qualcosa di più di una filosofia per la Repubblica dei tempi moderni. Il positivismo fece della Repubblica l'incarnazione stessa della modernità. Particolarmente sensibile alla dimensione psicologica e mentale del mutamento, Comte vedeva nella repubblica il simbolo capace di sintetizzare il senso del processo rivoluzionario avviato nell'Ottantanove, il mito capace di catalizzare la percezione dell'irrimediabile cesura tra il vecchio mondo che la Rivoluzione aveva spazzato via e il nuovo che aveva generato. Investita d'un valore simbolico esattamente speculare a quello della monarchia, la repubblica a suo giudizio rappresentava la negazione di tutto quanto nella monarchia si riassumeva: era il vessillo di un mondo in cui gli unici privilegi sarebbero stati quelli del merito, in cui il potere, lungi dall'invocare una legittimazione trascendente, avrebbe trovato nelle leggi della storia la propria giustificazione, in cui il principio della «consacrazione permanente di tutte le energie individuali al servizio della comunità» avrebbe trionfato degli egoismi e della corruzione d'un tempo<sup>69</sup>.

Emerge, in queste ultime parole, un ulteriore tratto del repubblicanesimo comtiano sul quale vale la pena soffermarsi. Della repubblica Comte faceva l'emblema di un mondo non più lacerato dagli egoismi, e cementato invece da una forte identificazione dei consociati in un progetto comune, il modello politico di una comunità vera, fondata non sul calcolo razionale ma su sentimenti di dedizione dei singoli a obiettivi condivisi. Nel *Discours sur l'ensemble du positivisme*, un testo redatto e pubblicato nel clima peculiare del 1848, egli espresse in maniera fervida questa sua visione della repubblica

<sup>69</sup> «Dans sa signification négative, le principe républicain résume définitivement la première partie de la Révolution, en interdisant tout retour d'une royauté qui, depuis la deuxième moitié du règne de Louis XIV, ralliait naturellement toutes les tendances rétrogrades. Par son interprétation positive, il commence directement la régénération finale, en proclamant la subordination fondamentale de la politique à la morale, d'après la consécration permanente de toutes les forces quelconques au service de la communauté» (*Discours sur l'ensemble du positivisme ou Exposition sommaire de la doctrine philosophique et sociale propre à la grande république occidentale [...]*, Paris, 1848, pagg. 65-6).

come luogo di un'integrazione sociale autentica, perennemente alimentata dalla devozione dei singoli al bene collettivo, una devozione così totale da annullarne l'individualità.

La virtù che egli poneva al cuore della Repubblica, se aveva poco della *virtus* antica — non era frugalità, non era partecipazione, non era amore di istituzioni libere — almeno per un tratto si collegava ad essa, sostanzandosi nella subordinazione dell'interesse particolare al bene comune. Nel pensiero di Comte coesistevano dunque due diverse declinazioni del repubblicanesimo: la declinazione razionalista-scientista, che della repubblica faceva il portato necessario delle leggi della storia, e quella emotivo-sentimentale, che della Repubblica faceva un simbolo, una fede, una mistica.

Proprio per questa duplicità di registri, il positivismo si rivelava particolarmente adeguato a fungere da terreno di sintesi tra diversi modi di intendere e vivere la repubblica: tra un repubblicanesimo concepito come impresa di autoconoscenza del sociale di cui esso era l'emblema più tipico, e un repubblicanesimo di sentimento, di passione, di fede quasi religiosa che individuava una parte non meno importante della vicenda repubblicana francese. Basti pensare a George Sand («Mais où est-il Dieu? Il n'est plus enfermé dans un calice d'or ou d'argent. Son esprit plane librement dans le vaste univers, et toute âme républicaine est son sanctuaire»), a Quinet, a Michelet, a Hugo («Il viendra une heure où une convulsion brisera votre oppression, où un rugissement répliquera à vos huées. Cette heure est déjà venue [...] cette heure de Dieu est venue et s'est appelée république; on l'a chassée. Elle reviendra»)<sup>70</sup>.

<sup>70</sup> G. Sand, *Souvenirs de 1848*, Paris, 1880, pag. 109; E. Quinet, *La République. Discours au Collège de France*, Paris, 1848; *Ibidem*, *La Révolution* (1865), Paris, 1987; J. Michelet, *Histoire de la Révolution* (1847-1853) in *Oeuvres complètes*, a cura di P. Viallaneix, Paris, 1989, 3 voll.; V. Hugo, *L'homme qui rit* (1869) in *Oeuvres complètes*, Paris, 1907, VIII, pag. 489. L'identificazione della repubblica si intreccia strettamente a quella profetico-religiosa della Rivoluzione. Su quest'ultimo punto si veda C. Lefort, «La Révolution comme religion nouvelle» e L. Grossman, «Michelet and the French Revolution», saggi raccolti in F. Furet e M. Ozouf (a cura di), *The transformation* cit., pagg. 391-99; 639-63. Da un punto di vista più generale su questo aspetto del pensiero ottocentesco francese si veda l'ormai classica analisi di E. Benichou, *Le temps des prophètes. Doctrine de l'âge romantique*, Paris, 1977.

Non solo, ma nella misura in cui poteva spianare la strada a una concezione dei diritti come portato della storia e fatto di costume (fu questa ad esempio la via imboccata da Littré)<sup>71</sup>, il positivismo poteva amalgamarsi con il nazionalismo universalistico della Dichiarazione dei diritti del 1789 e conciliarsi con una visione del repubblicanesimo quale progetto razionale di libertà e di partecipazione, che era uno degli assi portanti della sua storia.

La figura di Jules Ferry, sulla quale ancora recentemente Odile Rudelle ha richiamato l'attenzione<sup>72</sup>, si pone al crocevia di questi diversi percorsi. La sua impregnazione positivista, che balza evidente dai testi<sup>73</sup>, fa del suo repubblicanesimo un pensiero e un progetto che si nutre delle certezze della scienza come degli slanci del sentimento. Ma è anche un repubblicanesimo che, segnato dall'influenza del neo-kantismo di un Barni o di un Renouvier<sup>74</sup> come dalla grande lezione di Edgard Quinet<sup>75</sup>, non elude il problema del rapporto scienza-libertà (sulla scia di Condorcet) e pone al suo centro la tradizione dei diritti dell'Ottantanove e un'istanza autentica di libertà e di partecipazione.

5. Quali conclusioni trarre dall'analisi svolta? Mi pare innanzitutto che essa segnali l'estrema varietà delle declinazioni del repub-

<sup>71</sup>E. Littré, «Du suffrage universel en France considéré comme une expérience sociologique» in *La Philosophie positive*, 1869, IV, pagg. 31-51; *Ibidem*, «De la forme républicaine en France» in *La Philosophie positive*, 1872, VIII, pagg. 161-72.

<sup>72</sup>Con la già menzionata raccolta di scritti *La République des citoyens*. Su Ferry si vedano, oltre ai saggi di Barral e Mayeur sopra citati, L. Legrand, *L'influence du positivisme dans l'oeuvre scolaire de Jules Ferry*, Paris, 1961; gli Atti del già citato convegno, a cura di F. Furet, *Jules Ferry fondateur de la République*; J.M. Gaillard, *Jules Ferry*, Paris, 1989, nonché O. Rudelle, «De Jules Ferry à Raymond Poincaré ou l'échec du constitutionnalisme républicain» in S. Berstein e O. Rudelle, *Le modèle républicain*, Paris, 1992, pagg. 91-116.

<sup>73</sup>Si veda in particolare J. Ferry, «La morale sociale du XIX siècle: Auguste Comte» in *La République des citoyens cit.*, I, pagg. 76-84.

<sup>74</sup>Su questo punto si veda P. Decormeille, «La philosophie politique républicaine sous le Second Empire» in L. Hamon (a cura di), *Les républicaines sous le Second empire*, Paris, 1993, pagg. 11-132.

<sup>75</sup>Si veda E. Furet, *La gauche et la Révolution au milieu du XIX siècle. Edgard Quinet et la question du jacobinisme*, Paris, 1986, che presenta alle pagg. 197-223 il testo degli interventi di Ferry a sostegno di Quinet.



blicanesimo francese; varietà che rende arduo omologarle dietro una valutazione unitaria, così come pare fare Pierre Rosanvallon.

Ci fu un repubblicanesimo moderato e un repubblicanesimo rivoluzionario, un repubblicanesimo positivista e un repubblicanesimo comunista. Ci fu un repubblicanesimo scarsamente sensibile ai valori liberal-democratici — il caso di Comte ne è esempio — ma ci fu anche, e va opportunamente sottolineato, un repubblicanesimo che seppe pensare la libertà, non come diritto astratto, ma come articolato progetto politico-istituzionale. L'attenzione di Carrel per il modello americano, l'accettazione del sistema dell'equilibrio e della divisione dei poteri nonché del bicameralismo, l'insistenza sul tema delle autonomie locali e su quello delle libertà fondamentali — la libertà di stampa e quella di associazione *in primis* — la differenza nei confronti della legge e la teorizzazione della necessaria pluralità dei livelli del diritto sono contributi di grande rilievo.

L'apporto di Carrel fu certo originale, ma non isolato. Va ricordato che, nel contesto di quel risveglio del regionalismo che marcò così profondamente il clima della Seconda repubblica<sup>76</sup>, il repubblicanesimo francese seppe anche rianimare l'istanza di una democrazia diretta nel contesto di un programma di forti autonomie locali. I progetti del giovane Renouvier e di Considerant, sui quali non ho potuto indugiare, meritano d'essere segnalati. Non soltanto, ma negli anni del Secondo impero, la ferita inferta alla sensibilità democratica e liberale dal dispotismo di Napoleone III indusse uomini quali Etienne Vacherot o Jules Barni a ripensare i limiti di una democrazia incapace di coniugarsi con la libertà e intesa come mero strumento di legittimazione. Di qui l'elaborazione di progetti politici articolati, dove la partecipazione innervava di sé la vita sociale ed era vincolo di una libertà munita dei necessari presidi istituzionali. Sulla scorta di queste considerazioni, il quadro tetro della vicenda della cultura democratica tracciato da Rosanvallon si illumina di più d'una chiazza di luce.

Al di là della molteplicità dei registri secondo i quali venne modulato il repubblicanesimo, ci fu tra le teorie che gli diedero voce un nucleo di orientamenti condivisi. Il convincimento che la forma

<sup>76</sup> Si veda R. Riemenschneider, *Dezentralisation und Regionalismus in Frankreich um die mitte des 19. Jahrhunderts*, Bonn, 1985.

repubblicana di governo fosse qualcosa di più di un accessorio rispetto ad un progetto di autodeterminazione, che in passato più d'uno aveva ritenuto compatibile con il quadro istituzionale monarchico, era tra questi. Possiamo dunque dire che in Francia, a partire dalle Giornate di Luglio — e il contributo di Carrel è illuminante al riguardo — l'opzione in favore della forma repubblicana di governo diventa parte integrante di un qualsiasi programma democratico che si voglia coerente; e finisce col costituire il tratto precipuo dell'identità repubblicana.

Anche il nesso stretto istituito dai pensatori repubblicani tra la repubblica e l'esperienza della Rivoluzione è un dato comune che conferma un elemento ampiamente segnalato dalla storiografia. Anche quando attinge oltreoceano molti dei suoi elementi, l'ideale repubblicano si innesta sul terreno della memoria storica della Rivoluzione: una memoria spesso tinta dei colori dei pochi superstiti dell'epoca rivoluzionaria, tradizioni familiari, e la stessa riflessione storiografica. Nella Francia ottocentesca riaffermare l'ideale della repubblica significava riannodare il ciclo andato interrotto della Rivoluzione, recuperandone i significati più alti<sup>77</sup>.

Se l'esperienza storica (la Rivoluzione dell'Ottantanove e la Rivoluzione americana) rappresenta un laboratorio politico al quale i repubblicani del XIX secolo attingono suggestioni, ammaestramenti e idee, in quale misura tuttavia la struttura tematica, concettuale e lessicale delle loro dottrine rivela un processo di rielaborazione teorica, vivificata dall'assimilazione della tradizione precedente?

L'itinerario degli autori che abbiamo esaminato attesta la permanenza di temi e concetti che sono al cuore della tradizione repubblicana: quello della cittadinanza, quello della virtù, quello della ricomposizione tra etica e politica, per non citare che i principali. Ma questi temi vengono modulati alla luce dei problemi posti da una realtà sociale necessariamente diversa.

<sup>77</sup> Su questo tema, che è al centro dell'impresa storiografica di Furet e che ha dato luogo a molteplici riflessioni critiche, mi limito a ricordare gli atti del convegno *La légende de la Révolution*, Clermont-Ferrand, 1988; il volume di S. Luzzatto, *Il Terrore ricordato. Memoria e tradizione dell'esperienza rivoluzionaria*, Genova, 1988; i contributi presentati al convegno *La Révolution française et le XIX siècle*, Paris, 1992.

Significativi ad esempio mi paiono gli svolgimenti che trova la tematica classica della virtù. Per molti aspetti la virtù che si esalta e si invoca ricorda la virtù della tradizione: è rispetto della sacralità della legge, è disdegno delle distinzioni<sup>78</sup>.

Analoghe considerazioni valgono per il tema della cittadinanza. Esso non viene più affrontato dal punto di vista dei requisiti socio-economici (proprietà, censo) che la cittadinanza dovrebbe implicare (si parte dal presupposto che tutti hanno diritto di partecipare alla gestione della cosa pubblica), ma sotto il profilo delle condizioni che possono garantire un esercizio consapevole e libero dei diritti ad essa connessi.

Di qui il grande rilievo che in tutte le teorie repubblicane ha il tema dell'istruzione popolare come premessa della necessaria indipendenza del giudizio; di qui la battaglia per una stampa libera come strumento di formazione critica; di qui, infine, specie nei socialisti, la richiesta insistente di una politica di intervento economico, tale da eliminare le distorsioni che il bisogno può esercitare sull'autonomia intellettuale del singolo.

La ricostruzione effettuata segnala la coesistenza nel pensiero francese di due diversi modelli di repubblica: una repubblica «democratica» e una repubblica «aristocratica». Se in Carrel lo spazio che la repubblica deve riservare al merito non ne intacca la struttura egualitaria, diverso è il caso di Comte, che propugna un'organizzazione sociale e politica dove la nuova gerarchia della capacità si sostituisce a quella del privilegio di casta.

Più rigido in Comte, l'ideale capacitaro non viene certo meno in Littré. Quest'ultimo, con gli occhi rivolti ai problemi di quella Terza repubblica di cui era gloria e voce, sul finire della vita avrebbe re-

<sup>78</sup> Un atteggiamento mentale che ispirava anche la condotta di vita. Lo conferma un osservatore acuto come H. Heine: «Oui, depuis que j'étudie les républicains français dans leurs écrits et dans leur histoire, je reconnais partout comme signe caractéristique cette défiance à l'égard de la personne, cette haine contre l'autorité d'un nom. Ce n'est pas un mesquin amour d'égalité qui fait que ces hommes haïssent les grands noms: nullement, ils craignent que les citoyens porteurs de ces noms n'en abusent contre la liberté, ou, par faiblesse et par condescendance, ne laissent d'autres en abuser au mépris de la liberté» (*De la France*, Paris, 1994, pag. 167).

clamato per la democrazia la necessità di ricostituire un'aristocrazia aperta, secondo un'espressione mutuata da Mill<sup>79</sup>.

Il dibattito storiografico ha segnalato ampiamente quanto questo impianto concettuale abbia inciso sulla fisionomia della Terza repubblica; «Repubblica dei professori», «Repubblica dei deputati»: le formule coniate per definirla sono sufficientemente eloquenti. Viene allora da chiedersi, seguendo le sollecitazioni di Rosanvallon, se la repubblica capacitaria di Comte non sia solo l'immagine ingigantita e deformata di una repubblica dove le *élites* hanno comunque un molo che pare contraddire i valori che la ispirano. La tormentata riflessione di democratici autentici, quali un Michelet o un Quinet, sul problema della comunicazione tra intellettuali e popolo, è la spia di una difficoltà reale, che la pratica democratica non pare aver superato.

Ma i registri sui quali la repubblica saggia la sua coerenza teorica sono molteplici. All'antitesi tra repubblica democratica e repubblica aristocratica la nostra analisi ne affianca almeno un'altra in rilievo: quella tra una repubblica concettualmente modulata in chiave razionalistica, da un lato, e, dall'altro, una repubblica pensata e vissuta in chiave emotivo-sentimentale. Sul primo versante si situa la repubblica di Carrel o Ferry, immaginata come un progetto razionale di edificazione di una società di liberi e di eguali; su di esso si situa anche la repubblica di Comte e Littré, concepita come programma capace di tradurre nella prassi della vita associata le indicazioni della scienza. Sul secondo versante abbiamo invece la repubblica pensata come solidarismo civico, come luogo dell'integrazione, come identità collettiva costruita attraverso la devozione a un'impresa comune. È questo l'altro volto, sentimentalmente romantico, della repubblica che abbiamo scoperto in Comte o Littré, e che ritroviamo in Ferry.

Nel segnalare al cuore stesso dell'idea di repubblica un intreccio affascinante e complesso di ragione e passione, di sentimento e intelletto, la nostra storia finisce col riproporre un interrogativo di fondo sui presupposti filosofici del repubblicanesimo.

<sup>79</sup> «De la composition de la société française et la république» in *Nouvelle Revue*, 1° febbraio 1880, rist. in *De l'établissement* cit., pag. 578. Su questo punto si veda Nicolet, *L'idée républicaine* cit., pag. 208; e, recentemente, C. De Boni, *La rivoluzione conservatrice. Emile Littré e il Positivismo*, Messina-Firenze, 1996, pag. 110 e segg.

La tradizione repubblicana  
nell'Italia dell'Ottocento e del Novecento  
*Massimo L. Salvadori*

1. *Il problema*

Lo schema dell'esposizione che intendo seguire è il seguente. In primo luogo, richiederò brevemente ciò che è da intendersi per patriottismo repubblicano in generale, al fine di avere ben presente la categoria, il paradigma cui farò anch' io riferimento. In secondo luogo, mostrerò in maniera necessariamente assai sintetica quando, come e con quali esiti il repubblicanesimo abbia giocato un ruolo nella storia italiana dell'Otto-Novecento. In terzo luogo, cercherò di spiegare per quali ragioni in Italia il patriottismo repubblicano sia rimasto essenzialmente un mito, un'alta aspirazione e ispirazione, un ideale regolativo prodotto dalla coscienza di minoranze. Tal che nel nostro paese, quando è stato intensamente sentito, l'ideale repubblicano non ha trovato forza; e quando l'idea di patria ha trovato forza pratica, non l'ha però trovata nella forma e secondo i contenuti del repubblicanesimo.

2. *La categoria*

Per comprendere che cosa si sia inteso e debba intendersi per patriottismo repubblicano, possiamo assai utilmente servirci del libro di Maurizio Viroli<sup>1</sup>, che ci ha dato la storia di questo concetto e ideale.

<sup>1</sup> M. Viroli, *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Roma-Bari, 1995.

Ma andiamo direttamente, dapprima, alle parole scritte da un grande repubblicano, James Madison, all'atto di fondazione di una repubblica, in un paese in cui l'ideale andava facendosi realtà, e cioè i valori si concretavano in istituzioni e in spirito pubblico. Possiamo anzitutto ricordare che per Madison il repubblicanesimo è il contrario dell'«empia dottrina predicata nel vecchio mondo, che i popoli sono stati fatti per i re e non i re per i popoli»<sup>2</sup>.

Una repubblica, secondo Madison, è un governo che deriva i suoi poteri dal popolo; i cui membri restano in carica per un tempo limitato a seconda della qualità della loro condotta; che ignora i privilegi di casta?. È, la repubblica, un modo di governo della società che consente alle diversità individuali e di gruppo di trovare la loro espressione in una libertà che poggia sul primato di una legge che nasce dalla società stessa e che quindi stabilisce regole che hanno la forza della legittimità. Madison è uno dei primi liberali veramente moderni; egli sa bene quanto sia difficile conciliare gli interessi privati con l'interesse pubblico, governare il pluralismo sociale così da impedire che il desiderio dell'ordine confligga con quello della libertà fino ad abolire quest'ultima «perché essa può nutrire le fazioni»<sup>4</sup>. La repubblica, insomma, ci dice Madison, è governo che deriva dal popolo, eguaglianza nella legge, libertà di espressione del pluralismo sociale, politico e religioso secondo le regole stabilite dalla legge, prevalenza dell'interesse comune, controllo dei governati sui governanti, corretto rapporto tra maggioranza e minoranze tale da impedire le prevaricazioni tanto della prima quanto delle seconde, legittimo amore di sé che non prevale sull'amore superiore per la casa pubblica comune. Detto questo, si può ben capire il significato della sua affermazione che: «compito primo della legislazione moderna» è «la regolamentazione» degli «interessi svariati e delle loro reciproche interferenze»<sup>5</sup>.

Generalizzando il discorso sulla base degli autori di cui ci ha parlato Viroli, possiamo individuare i seguenti tratti fondanti del patriot-

<sup>2</sup> J. Madison, *Il federalista*, Bologna, 1980, pagg. 354-55.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pag. 298.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pagg. 91-92.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pag. 93.

tismo repubblicano: il senso del valore della libertà come bene di tutti e per tutti; la fedeltà e la lealtà nei confronti delle istituzioni derivanti dall'eguale partecipazione; un sistema di diritti che fonda la cittadinanza repubblicana sul rispetto dell'individuo per un verso e dei gruppi per l'altro, ovvero sulla valorizzazione e sulla difesa di un pluralismo che può essere competitivo, ma non deve diventare reciprocamente distruttivo; un sistema politico che deriva da un patto comune, e quindi impegna alla difesa permanente delle regole stabilite allo scopo di definire i rapporti tra governanti e governati, tra lo Stato e la società civile; una coscienza civica che si nutre dell'amore della patria e che, assumendo le vesti della virtù, impegna alla lotta contro le degenerazioni del potere e i mali della corruzione; un modo di vivere la politica che si manifesta sulla scena pubblica e respinge gli *arcana imperii*; un'etica pubblica la quale impone la lealtà verso le istituzioni al di sopra di ogni vincolo privato; uno spirito che concepisce la patria come un luogo ideale e non fisico, e perciò considera la territorialità come attuazione in uno spazio specifico dei valori generali dell'umanità. Il repubblicanesimo, si può concludere, è un ideale regolativo universale che si particolarizza in determinati luoghi e in certi momenti della storia.

Le basi del repubblicanesimo sono razionali ma non perciò fredde, poiché, quando una repubblica prende vita, produce passioni e sentimenti che si nutrono di buone memorie, di culto per le buone idee e per le buone azioni. Il che è dire che la repubblica fattasi evento storico alimenta l'«amore della patria»: un amore che per la sua essenza, a differenza di quanto avviene per il nazionalismo che alimenta l'inimicizia e la lotta tra le nazioni, non confligge con l'amore verso le altre patrie repubblicane, le quali sente sorelle e parti di quella più grande patria che è l'umanità. Sicché il patriota repubblicano può sentirsi ed essere insieme cittadino di uno Stato e cittadino del mondo. Trovo felice, per riassumere, la seguente definizione, che dà Viroli interpretando il pensiero di Toland:

«il vero amore della patria deve essere un amore puramente politico per la repubblica non contaminato dall'attaccamento ad un luogo e a una cultura»<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Viroli, *Per amore della patria* cit., pag. 56.

### 3. *Il patriottismo repubblicano nel Risorgimento. L'ideale che non incontra la storia*

Ne *La rivoluzione e le riforme in Italia* del 1848 Ferrari, mentre lamentava che «l'Italia non è mai stata una patria», ne attribuiva le colpe a una negativa «tradizione di diciotto secoli che l'aveva asservita all'Impero, alla Chiesa» e a piccoli regni dispotici. Sicché:

«sonosi pervertiti i costumi, furono proscritte le virtù politiche; il patriottismo fu perseguitato come un delitto: e la saviezza de' popoli fu riassunta dalle due massime: ubbidire a chi comanda, viva chi vince!».

Tale è lo stato dell'Italia che «il liberalismo deve tutto creare, i costumi politici, le leggi, la patria». Il che si può fare alla sola condizione che la rivoluzione porti a «rinnovare il patto sociale in ogni Stato»<sup>7</sup>. Una volta proclamata la costituzione, «ogni Stato della Penisola diventa l'Italia, e per forza delle idee, la patria s'ingrandirà a sé traendo tutti gli Stati»<sup>8</sup>. Qui, in queste poche parole, si riconoscono i tratti di un filone del patriottismo repubblicano del Risorgimento, quello federalista. Ferrari è, al pari di Cattaneo, avverso all'unitarismo di Mazzini, che considera negativo e contrario alla storia e alle esigenze della società italiana. L'idea dell'«Italia una» secondo Ferrari è qualcosa che «il popolo non vede». «Sopra questo terreno si seminano utopie e raccolgonsi inganni; né si trovano che avventure». «La repubblica adunque non può essere che quella emergente dalla tradizione, dalla legge, dalle lotte, dal progresso di ciascun Stato italiano»<sup>9</sup>.

Cattaneo, dal canto suo, nell'affermare il proprio ideale repubblicano guarda diritto all'esempio degli Stati Uniti. Questi offrono il buon modello, che, applicato da noi, può portare un'Italia federale in un'Europa federale, l'Italia negli Stati Uniti d'Europa. Il proprio pensiero a proposito egli lo espone limpidamente nelle *Memorie* che portano il titolo *Dell'insurrezione di Milano nel 1848 e del-*

<sup>7</sup> G. Ferrari, *Scritti politici*, Torino, 1973, pag. 119.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pag. 120.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pag. 392.



*la successiva guerra.* «Ogni stato d'Italia — dichiara — deve rimaner sovrano e libero in sé». Ma le parti devono pervenire all'«indistruttibile unità e coesione del tutto», avere la propria suprema assise nel «congresso nazionale» e far vivere una rappresentanza democratica in grado di dare all'«universa nazione» grandezza, forza, maestà<sup>10</sup>. La via per pervenire alla federazione è quella del patto sancito dalla Costituente: «insegna gloriosamente e irrevocabilmente spiegata, una meta finale e infallibile, un faro», poiché

«non si perviene all'indipendenza, cioè alla vittoria nazionale, se non per la via della libertà»<sup>11</sup>.

La federazione per Cattaneo è la via giusta per l'Italia in quanto così vuole la sua tradizione, fondata sulle mille città. Sicché «chi prescinde» dall'«amore» di quelle «patrie singolari» che sono le patrie locali «seminerà sempre nell'arena»<sup>12</sup>. La nazione federale di Ferrari e di Cattaneo non è dunque la nazione di Mazzini. Ma come questo Ferrari e Cattaneo sono dei repubblicani in senso forte e proprio. I tre sono separati dall'alternativa federazione o Stato unitario, non certo dal repubblicanesimo, il quale li oppone tutti al progetto monarchico cavouriano.

Mazzini fu, è ben noto, uno dei più ferventi apostoli del patriottismo repubblicano. Lo fu nella teoria e nella pratica. Tra tutte le pagine in cui ha affermato e propagandato il suo ideale, le più intense, penetranti e pertinenti al nostro scopo sono quelle in cui egli ha affermato i seguenti cruciali concetti: che «la patria non è un territorio», ma la base fisica che ospita un'idea; che la patria nasce quando diventa un valore di tutti o quanto meno un valore che può valere per tutti; che la patria, da considerarsi una «comunione di liberi ed eguali», «non è un *aggregato*, è una *associazione*», nella quale non si danno corso ai privilegi che costituiscono barriere nel corpo della società; che quella repubblicana è patria del popolo perché ha i suoi fondamenti nell'eguaglianza e nella democrazia; che l'umanità vie-

<sup>10</sup> C. Cattaneo, *Opere scelte*, III, Scritti 1848-1851, Torino, 1972, pagg. 271-72.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pagg. 276 e 278.

<sup>12</sup> C. Cattaneo, *Opere scelte. I, Scritti 1833-1839*, Torino, 1972, pag. 40.

ne prima di qualsivoglia singola patria, poiché qualsiasi patria che si ponga contro l'umanità cessa di essere tale<sup>13</sup>. Quest'ultimo punto è cruciale, ed è anche il più alto, il più caratterizzante, poiché mostra intera la differenza tra il nazionalismo-patriottismo democratico e repubblicano di Mazzini e il nazionalismo che avrebbe affermato: «abbia torto o ragione, il mio paese, la mia nazione è da porsi sopra tutto e tutti». L'Illuminismo aveva avanzato una concezione critica del progresso, come percorso possibile e ideale regolativo, nutrito dalla qualità delle azioni, e quindi ne aveva ipotizzato la reversibilità; così Mazzini fa lo stesso con la patria, per cui prima bisogna lottare al fine di fondarla, e poi occorre difenderla con le cure di ogni giorno dalle quotidiane minacce.

Tra i maggiori spiriti del Risorgimento devoti al patriottismo repubblicano almeno uno è ancora da citare: Pisacane. Anch'egli pone al centro il nesso tra nazionalità, libertà, eguaglianza, democrazia repubblicana. Quando e dove questi elementi entrano in relazione reciproca e si saldano nel formare un modo di governo, allora e solo allora può avvenire - egli afferma - che «veruno interesse prevalga all'interesse universale»<sup>14</sup>. Ma i valori repubblicani devono essere una scelta consapevole, un progetto di vita da parte di chi intende fondare su di essi un tipo di Stato. Nessuno deve imporli con la forza. Da ciò il significato e la necessità della costituente, diretta a sanzionare «il nuovo patto sociale», un patto non «imposto agli Italiani, ma proposto» senza che vi abbia ruolo «veruna forza materiale»<sup>15</sup>. E altresì è da cogliere il modo in cui Pisacane concepisce la relazione tra l'amore per il proprio paese e l'amore per l'umanità. L'uno è un *prius* logico e concreto, in quanto l'associazione dei popoli può nascere unicamente dall'individualità; ma, una volta che un popolo abbia conquistato la propria indipendenza e autonomia, «dalla libertà ed esistenza propria ed assoluta» nasce il bisogno di stringere, accanto a quello nazionale, il «patto umanitario». E che in Pisacane non si affacci tentazione nazionalistica, lo si vede bene dalle ultime righe de *La rivoluzione*:

<sup>13</sup> Per le idee di Mazzini su questi punti e le opportune citazioni testuali, rinvio all'efficace ricostruzione che ne fa Viroli, op. cit., pagg. 142-50.

<sup>14</sup>C. Pisacane, *La Rivoluzione*, Torino, 1970, pag. 63.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pag. 196.

«chi ammette supremazia di nazione, astri e satelliti, nega la rivoluzione verso cui noi aspiriamo»<sup>16</sup>.

4. *La patria mancata. Continuità sabauda, conquista regia, Stato usurpatore, Stato della borghesia*

Sarebbe stata essenziale premessa al fine della costituzione di una patria italiana che lo Stato unitario nascesse da un patto tra i popoli chiamati a formare un solo popolo, tra i governati e i governanti. Sarebbe stata, insomma, necessaria una legittimazione democratica, tale da porre su un piano di eguaglianza non solo giuridica ma anche politica la cittadinanza. E sarebbe stato altresì necessario che le parti politiche e culturali diverse avessero non solo la possibilità ma anche la volontà di partecipare in comune alla vita della cosa pubblica.

Le cose andarono in Italia in modo diverso. In luogo del patto tra eguali e della costituente democratica, la continuità monarchica e costituzionale tra lo Stato sardo e lo Stato unitario, i plebisciti, la formazione di un regime liberale sì ma dalle basi assai ristrette, in conflitto con i democratici, i repubblicani sia federalisti sia unitari, i cattolici; il divorzio tra le masse meridionali e i «padroni piemontesi». Di qui la delusione, la denuncia della «conquista regia», dello «Stato usurpatore», alla quale sarebbe presto seguita quella degli anarchici e dei socialisti contro lo «Stato di classe». Da queste contrapposizioni frontali tra le parti, lo Stato liberale non sarebbe più uscito sino al suo crollo. Vero è che per un decennio, nell'età dell'espansione industriale e del riformismo giolittiano, le forme e i toni di quelle contrapposizioni si sarebbero attenuate. Ma l'età giolittiana non era ancora conclusa, quando presero vigore nuovi soggetti pronti ad alimentare lo scontro. In prima fila i nazionalisti, antigiolittiani, antidemocratici, antisocialisti. Il periodo tra il conflitto libico e l'avvento del fascismo fece da vaso di Pandora di forze molteplici che non sentivano nessun patto che li legasse l'una all'altra.

Tutti sanno come Mazzini, colui che più di ogni altro durante il

<sup>16</sup> *Ibidem*, pag. 223.

Risorgimento aveva combattuto per il sorgere di una patria repubblicana, abbia espresso fin dagli inizi della vita dello Stato unitario il senso di frustrazione e del fallimento. In una lettera dell'agosto 1871 a Giuseppe Ferretti, egli parlava di «una menzogna d'Italia», di «patto nazionale» negato<sup>17</sup>. Quando Mazzini scriveva queste parole, Crispi già nel 1865 aveva pronunciato, proprio a lui dirigendosi, la sentenza: «la monarchia ci unisce e la repubblica ci dividerebbe»<sup>18</sup>, così additando quale fondamento dell'unità la via non già del patriottismo repubblicano ma del nazionalismo monarchico.

Il modo di consolidamento dello Stato unitario fece perdere definitivamente la battaglia al patriottismo repubblicano, poiché la possibilità di rendere operante un patto comune era venuta meno. Coloro che continuarono a coltivare minoritariamente lo scopo di un'altra Italia, di cui non si potevano intravedere nella realtà dei rapporti costituitisi neppure i tratti, furono i testimoni e i fautori di un ideale sconfitto. L'unione del popolo nella patria repubblicana non si era attuata e ciò che attendeva il paese era un futuro costruito su una permanente «guerra civile» politico-ideologica, sulla separatezza, su una contrapposizione non di rado violenta anche nella pratica tra parti nemiche. L'avvento di un sistema politico bloccato e la divisione delle forze politiche tra forze dello Stato e forze dell'anti-Stato furono gli specchi principali del fatto che venne a mancare alla radice la possibilità stessa dell'unione dei diversi nell'amore della patria comune. Coloro i quali guidavano le masse, nella loro grande maggioranza aliene dallo Stato monarchico, vale a dire cattolici e socialisti, erano portatori di un'idea dell'umanità che collideva sia con l'idea della patria repubblicana sia con la realtà dello Stato-nazione. I primi la loro lealtà la davano a una Chiesa universale che aveva condannato l'intero Risorgimento e condannava lo Stato unitario; i secondi alla classe proletaria nazionale e internazionale.

In quelle condizioni, l'idea di patria, nella misura invero assai ristretta in cui operò, divorziò dalla repubblica e si ancorò alla monarchia; espresse lo scopo di unire le diverse componenti del popolo non nell'eguaglianza democratica, ma nell'ordine gerarchico che si

<sup>17</sup> Si veda il testo in N. Valeri, *La lotta politica in Italia dall'Unità al 1925*. La citazione è a pag. 5.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pag. 139.

esprimeva nell'autoritarismo esercitato dagli strati superiori su quelli inferiori; si svincolò dal proposito della fratellanza degli Stati e si ancorò a quello della potenza e della mobilitazione delle forze dello Stato al fine di far fronte ai contrasti internazionali imperialistici. L'idea di patria diventò un'idea di nazione svincolatasi dal patriottismo repubblicano; diventò insomma nazionalismo.

Dinanzi a un popolo spiritualmente, politicamente e socialmente disunito come quello italiano, venne affermata — come antidoto — la concezione secondo la quale la nazione non è un qualcosa a cui si sceglie di appartenere ma a cui si appartiene di per sé e cui si deve perciò fedeltà, anche contro il sentimento dell'individuo e del gruppo. Chi si sentiva o era sentito uno straniero nello Stato così come costituito o un nemico politico delle sue classi dirigenti, divenne *ipso facto* nemico della patria. Questa concezione trovò nel nostro paese la sua espressione compiuta nel crispismo. I presupposti di questo li ha spiegati molto bene Federico Chabod, scrivendo che per Crispi e i suoi seguaci valeva

«la dottrina che il carattere della nazionalità è di natura *anteriore* e *superiore* a ogni volontà singolare e collettiva, che il principio di nazionalità è un *a priori*, un diritto naturale vivente in ogni italiano, che la volontà dei cittadini deve essere interrogata per la forma dello Stato, ma non per altro [...]»<sup>19</sup>.

Il patriottismo di Crispi presenta una particolare importanza nell'ambito del nostro discorso, perché esso rende limpidamente evidente quello svincolamento del patriottismo dalla sua matrice repubblicana e democratica di cui parlavo e l'ancoraggio al nazionalismo monarchico e autoritario. Con Crispi la patria si afferma come valore di destra. Là dove Mazzini aveva proclamato che la patria la si può perdere quando essa venga meno ai contenuti che la legittimano, Crispi proclamò che tutto andava sacrificato alla patria senza condizione alcuna. Questo atteggiamento egli fece emergere in maniera fortemente emblematica nel corso della grave crisi del 1893. Allora — dichiarando solennemente che «il patriottismo non è mo-

<sup>19</sup> E. Chabod, *L'idea di nazione*, Roma-Bari, 1979, pag. 75.

nopolio di nessun partito»<sup>20</sup> — Crispi si rivolse a tutte le forze non nemiche dello Stato chiedendo loro di unirsi per schiacciare i nemici dello Stato, invocando la «tregua di Dio» tra governo e forze di opposizione rimaste fedeli alla patria. Sennonché, mentre invocava il patriottismo come valore comune, lo poneva sotto il motto: «Dio, Re, Patria», legandolo cioè in effetti ai suoi valori e interessi di parte; tanto che, ad esempio, Cavallotti, che non si lasciò ingannare, commentava:

«certo che nelle sue parole come ne' suoi atti l'istinto autoritario ha sempre il disopra, perché la meta dominante è la sete del comando e il bisogno dell'arbitrio»<sup>21</sup>.

### 5. *L'idea di patria di Sonnino e Turiello*

Si è detto, ma qui occorre ribadire, che lo Stato liberale nel primo quarantennio della sua vita vide le grandi masse del popolo guidate dai cattolici e dai socialisti ignorare la patria, e fondare le proprie identità su fattori diversi che le legavano da un lato a «piccole identità» come la famiglia, il gruppo di interesse, il campanile, la regione; dall'altro alle organizzazioni di categoria e di classe, ai sindacati e ai partiti, alla Chiesa e alle sue organizzazioni e, nelle campagne, specie meridionali, ma non solo, ai sistemi di clientela. Le masse non politicamente coscienti si adagiavano su atteggiamenti passivamente estranei, indifferenti e sordamente ostili alla vita dello Stato; quelle coscienti erano antistatali in modo attivo. Le masse italiane non avevano patria: né quella sognata da Mazzini, né quella patrocinata dai nazionalisti.

E una patria dell'uno e dell'altro tipo senza masse non poteva essere tale. Era ridotta o alla retorica letteraria degli Oriani oppure all'autoritarismo, al militarismo, al colonialismo dei Crispi. Era perciò per le masse italiane «cosa degli altri», delle classe dirigenti e delle *élites* intellettuali e politiche. E a subire lo scacco di non vedere accettata la propria concezione della patria non furono soltanto i

<sup>20</sup> A. Galante Garrone, *Felice Cavallotti*, Torino, 1976, pag. 633.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pag. 644.

Crispi, ma anche i liberali come Sonnino. Il quale, all'inseguimento di un liberalismo capace di ottenere un consenso di massa — dopo essersi fatto grande studioso della realtà sociale del paese, meridionalista, sostenitore del suffragio universale maschile, stratega dagli arditi progetti di riforma seppure in chiave conservatrice — anche lui aveva denunciato, di fronte alla crisi di fine secolo, il divorzio tra lo Stato liberale e le masse guidate dalle forze dell' anti-Stato: «i rossi» e «i neri». Per questa via diventò il teorico della reazione. Anch'egli, in ciò non diversamente da Crispi, pervenne a invocare, prima in *Torniamo allo Statuto* del 1897 e poi in *Quid agendum?* del 1900, il risorgimento di una patria di cui la corona, ed essa sola, poteva costituire il fondamento, «per contrapporsi al socialismo di piazza e al clericalismo oscurantista»<sup>22</sup>, alla «Sinistra dei sovversivi» e alla «Destra dei clericali»<sup>23</sup>.

Sonnino esprimeva una concezione liberale della patria irrimediabilmente ristretta, angusta, soffocata cioè nelle sue radici. Un altro influente e assai significativo scrittore politico dell'epoca, Pasquale Turiello, dava espressione in *Governo e governati* (1882) e ne *Il secolo XIX* (1902) a un'idea di patria che insieme s'opponeva a quella repubblicano-democratica e a quella liberale conservatrice, ed esaltava il connubio Patria-nazionalismo, imperialismo-statalismo antiparlamentare. Egli guardava positivamente alla Prussia, alla Russia zarista, all'impero giapponese, e, in quanto esempio di governo forte, anche al presidenzialismo americano. La buona patria era per lui lo Stato forte, autoritario, militaristico, espansionistico, «organico», in grado di integrare le masse popolari e di dominarle<sup>24</sup>.

Ho scelto questi due autori, Sonnino e Turiello, per la loro tipicità. Diversi per aspetti sostanziali, ma tali da mostrare entrambi il rinnovarsi, nelle loro visioni delle cose politiche e sociali, di una concezione della patria contro, in ogni caso sopra il popolo, e dunque a esso estranea, incapace di contribuire minimamente a superare il fossato fattosi profondo tra lo Stato e le masse.

A colmare questo fossato tentò a modo suo Giolitti col suo rifor-

<sup>22</sup> Si veda il testo in N. Valeri, *La lotta politica* cit., pag. 267.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pagg. 281-82.

<sup>24</sup> M. L. Salvadori, *Il mito del buongoverno. La questione meridionale da Cavour a Gramsci*, Torino, 1963, pag. 136.

mismo. Ottenne, certo, i suoi successi, però troppo parziali; tanto infine da conseguire risultati rilevanti nel processo di modernizzazione economico-sociale, ma da fallire nel progetto di dar vita a una patria monarchico-liberale, tale da unire intorno alle istituzioni parlamentari e al riformismo la classe dirigente liberale e le masse popolari. A tenere alti i valori del patriottismo repubblicano erano allora solo voci solitarie, sempre più solitarie anche nelle file di un Partito repubblicano incline all'adattamento, come quella di Arcangelo Ghisleri, fermo nella convinzione che si dovessero «educare le masse popolari per dar loro coscienza e forza in vista di una rivoluzione democratica per la conquista della sovranità popolare e del diritto di autogoverno»<sup>25</sup>; che «queste istituzioni non rappresentano il popolo»; che — e ciò era affermato per tracciare netta la linea di contrapposizione tra patriottismo e nazionalismo — «se l'Italia è quella dei Savoia, deve valere l'imperativo prima repubblicani e poi italiani»<sup>26</sup>.

#### *6. Il nazionalismo: la nazione senza patto tra eguali*

Il tipo di nazionalismo che si sviluppò in Italia tra gli inizi del secolo e la crisi dello Stato liberale costituì la più netta, drastica negazione dei presupposti del patriottismo repubblicano: una negazione portata alla conclusione dal fascismo. Mazzini fu dal nazionalismo usato e tradito. Contro il principio della nazionalità il nazionalismo, contro il primato dell'umanità il primato dello Stato nazionale, contro il patto tra eguali la strutturazione gerarchica, contro la democrazia l'autoritarismo elitistico, contro l'organizzazione delle libertà lo statalismo autoritario, contro la fratellanza e la pace tra i popoli il sacro egoismo e la guerra come vera salute dei popoli. Contro la patria del popolo libero la patria senza libero popolo, contro la partecipazione di tutti alle comuni istituzioni la «nazionalizzazione della masse» intesa come loro integrazione nell'ordine organicistico, contro l'associazionismo pluralistico l'assoggettamento coatto. Contro la patria che nasce e vive fino a

<sup>25</sup> M. Tesoro, *I repubblicani nell'età giolittiana*, Firenze, 1978, pag. 80.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pag. 194.



quando resta fedele ai suoi presupposti politici la patria che - dice Corradini - è eterna in quanto è il «sangue» dei suoi figli<sup>27</sup>.

«La ragione della patria, insomma, la ragione, cioè, della sua difesa e della sua grandezza, è la sola sovranità assoluta»<sup>28</sup>.

Questo è il linguaggio che, con diverse personali varianti, accomuna Corradini, Sighele, Federzoni, Rocco, ecc. Ed esso porta altresì i nazionalisti a esprimere anche la differenza tra patriottismo e nazionalismo. Sempre Corradini nel 1911 l'aveva spiegata affermando che

«il nazionalismo è qualcosa di diverso dal patriottismo. È anzi, sotto un certo aspetto, l'opposto. [...] Il patriottismo è altruista, il nazionalismo è egoista. [...] quando vogliamo affermare la potenza dell'Italia, diciamo «nazione». [...] Il nazionalismo considera la nazione come una potenza per fare l'utile dei cittadini. Il patriota, al contrario, [...] rende servizio alla Patria»<sup>29</sup>.

Ma fu Rocco, la testa più forte della schiera — come ha ricordato opportunamente Arduino Agnelli — a tirare le conclusioni, sino a dire chiaro e tondo nel 1914, per fondare il nazionalismo su basi proprie, nuove, che era opportuno tagliare il cordone ombelicale col concetto di patriottismo, «salsa che si trova in tutte le vivande», e a contrapporre a questo il nazionalismo come «attaccamento alla nazione, alla razza, affermazione della propria razza», come «sentimento esclusivo ed esclusivista, diverso, insomma da quello che è altrove»<sup>30</sup>.

Siamo qui alla diretta confluenza ideologica del nazionalismo italiano nel fascismo. E non occorre ora indugiare su cosa sia stata la patria per il fascismo. Basti dire che essa coincise con la «patria

<sup>27</sup> E. Corradini, «La guerra e la lotta di classe» in *I nazionalisti*, Introduzione e cura di A. d'Orsi, Milano, 1981, pag. 147.

<sup>28</sup> E. Corradini, «La dittatura del soldato ignoto», *Ibidem*, pag. 149.

<sup>29</sup> E. Corradini, *Scritti e discorsi 1901-1914*, Torino, 1980, pagg. 176-78.

<sup>30</sup> A. Agnelli, «L'idea di nazione all'inizio e nei momenti di crisi del secolo XX» in AA.VV., *Nazione e nazionalità in Italia*, Roma-Bari, 1994, pag. 22.

del fascista» ovvero con la patria data all'Italia dal fascismo. La si vede bene, questa concezione, emergere dal *Manifesto degli intellettuali fascisti* del 1925, steso da Giovanni Gentile per spiegarla «agli intellettuali di tutte le nazioni». La strumentalizzazione di Mazzini vi era esplicita: il Fascio come la Giovane Italia, il fascismo come il Risorgimento, e divenuto tale grazie all'azione dello squadristo, restauratore del mazziniano senso e amore della patria. Ecco le parole:

«Fede energica, violenta, non disposta a nulla rispettare, che si opponesse alla vita, alla grandezza della Patria. Sorse così lo squadristo».

E così il Manifesto definiva «la patria del fascista»: essa

«deve vigilare a guardia di interessi sacri, anche dopo la guerra, anzi per effetto della guerra, che nessuno più crede l'ultima».

Una patria che ha nel suo fondamento l'impossibilità di stabilire qualsiasi patto tra gli italiani: «da una parte — si afferma infatti nel *Manifesto* — i fascisti, dall'altra i loro avversari, democratici di tutte le tinte e tendenze, due mondi che si elidono reciprocamente»<sup>31</sup>. È la filosofia della guerra civile politica e ideologica posta a fondamento della concezione fascista della patria, della nazione e dello Stato.

La morte di questa «patria del fascista» ovvero della concezione nazionalistica della patria avrebbe trovato il suo atto notarile nel discorso tenuto da Dino Grandi nella seduta notturna del Gran Consiglio del Partito nazionale fascista del luglio 1943, quanto questi proclamò l'avvenuto divorzio tra le ragioni di salvezza della Patria, che sola «è eterna» e il regime che, avendo preteso fino ad allora di identificarsi con la patria, aveva portato il paese alla catastrofe<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> *Manifesto degli intellettuali fascisti agli intellettuali di tutte le nazioni*, in N. Valeri, *La lotta politica* cit., pagg. 585-87.

<sup>32</sup> Si veda il testo in F. Livorsi, *Il pensiero politico italiano 1893-1943*, Torino, 1981. La citazione è a pag. 323.

### 7. Carlo Rosselli e la rinascita del patriottismo repubblicano

L'ideale del patriottismo repubblicano, di cui nell'età risorgimentale Mazzini era stato il maggiore esponente, tornò all'interno dell'antifascismo nella sua forma più notevole col pensiero e con l'azione di Carlo Rosselli. La parentela tra questo e Mazzini è profonda. Entrambi si trovarono a combattere un ordine che impediva il patto tra liberi ed eguali. Entrambi si proposero di fondarlo. Ed entrambi fallirono. Sicché il loro destino fu di progettare, di pensare la repubblica, non di farla nascere ad opera loro o dei propri seguaci. Mazzini ebbe la sventura di vedere il proprio ideale sconfitto; Rosselli il tragico privilegio di morire combattendo come i maggiori eroi del Risorgimento prima di poter vivere lo scacco della forza politica che a lui anzitutto si richiamava: il secondo Partito d'Azione. Pur senza voler forzare le analogie ideali e pratiche, al tempo stesso non si può non coglierle nella misura sostanziale in cui esse si presentano, a partire dal fatto che la sconfitta del secondo Partito d'Azione, dell'unico partito cioè la cui ideologia — come ebbe a notare Bobbio — era «nata in funzione della lotta antifascista»<sup>33</sup>, presenta una comunanza non di superficie con quella del primo Partito d'Azione. «Giustizia e Libertà» prima e poi il Partito d'Azione si posero come scopo l'attuazione dei grandi presupposti, fino ad allora mancati, che erano vitali per la costituzione di una patria repubblicana: l'accettazione dei valori della vita nazionale da parte delle masse, l'accettazione da parte della borghesia di un profondo e incisivo riformismo sociale, il patto comune nella democrazia reso di conseguenza possibile, l'inserimento dell'Italia come nazione nell'Europa, come patria più grande, superando ogni nazionalismo. Alcune poche citazioni da Rosselli. Nel 1934, egli affermava:

«Siamo antifascisti perché in questa epoca di feroce oppressione di classe e di oscuramento dei valori umani, ci ostiniamo a volere una società libera e giusta, una società umana che distrugga le divisioni di classe e di razza e metta la ricchezza, accentrata nelle mani di pochi, al servizio di tutti. Siamo antifascisti perché nell'uomo riconosciamo il valore supremo, la ragione e la misura di tutte le cose, e non tolleriamo che lo si umili a strumento di

<sup>33</sup> N. Bobbio, *Profilo ideologico del Novecento*, Milano, 1990, pag. 182.

Stati, di Chiese, di sette, fosse pure allo scopo di farlo un giorno più ricco e felice. Siamo antifascisti perché la nostra patria non si misura a frontiere e cannoni, ma coincide col nostro mondo morale e con la patria di tutti gli uomini liberi»<sup>34</sup>.

L'anno seguente, chiarendo il significato del «sentimento di nazionalità», Rosselli ne difendeva il valore, criticando l'internazionalismo «astratto» della sinistra e ricollegandosi a Mazzini, ma di questo altresì respingendo «l'illusione [...] del primato». Occorreva — diceva — fare del «sentimento nazionale»

«una forza in senso europeo, un termine necessario di passaggio, di educazione, di costruzione spogliandolo da ogni legame con la tradizione statale, mistica, nazionalistica, imperialistica [...]»<sup>35</sup>.

Occorreva integrare la nazione, la patria nella più grande umanità, e perciò «fare l'Europa», dar vita agli Stati Uniti d'Europa<sup>36</sup>. Era l'ideale del patriottismo mazziniano che tornava, depurato, aggiornato, più moderno e collegato agli ideali federalistici di Cattaneo. Il programma elaborato in seguito dal Partito d'Azione, avente le sue radici prime nell'insegnamento di Rosselli, fu l'unico potenzialmente in grado di parlare contemporaneamente alle masse lavoratrici e alla borghesia, di affermare i valori del patriottismo repubblicano respingendo senza equivoci il nazionalismo, di difendere gli interessi del mondo del lavoro senza ancorarli a quelli superiori di uno Stato guida<sup>37</sup>. Era il programma per una democrazia avanzata, sensibile alle dimensioni sociali, ma diverso da quello di chi, come Togliatti nel 1944, parlando di «unità nazionale», partiva dalla rivendicazione dell'eredità degli «uomini migliori del nostro Risorgimento», come Cattaneo, Mazzini e Garibaldi<sup>38</sup>, e finiva per disloca-

<sup>34</sup> C. Rosselli, *Scritti dell'esilio*, vol. II, Torino, Einaudi, 1992, pag. 4.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pag. 157.

<sup>36</sup> *Ibidem*, pagg. 169-71.

<sup>37</sup> Si veda il testo del *Programma del Partito d'Azione, 1943* in M. Legnani, *L'Italia dal 1943 al 1948*, Torino, Loescher, 1973, pagg. 24-26.

<sup>38</sup> P. Togliatti, «La politica di unità nazionale dei comunisti» in *Opere scelte*, Roma, Editori Riuniti, 1974, pag. 313.

re nell'Unione Sovietica di Stalin la sede dell'idea universale cui occorreva guardare, in quanto là era «il baluardo della democrazia e della pace nel mondo intiero»<sup>39</sup>.

### 8. *La patria, il neofascismo e la Resistenza*

Si è molto discusso, nei tempi più recenti, in relazione agli interrogativi posti dalla crisi politica, istituzionale ed etica in corso intorno ai nessi tra patria, nazione, neofascismo e Resistenza. Qui, necessariamente, poche assai sintetiche considerazioni.

Nella misura in cui si parlò di patria e di nazione nel 1943-45 in Italia, lo si fece nel quadro dell'erompere della più aspra e tragica guerra civile che l'Italia abbia conosciuto nella storia moderna. Esse furono usate dagli uni contro gli altri nel contesto della reciproca accusa di tradimento. Mai come allora la patria fu detta tradita. E la patria degli uni negava quella degli altri. Sincerità di intenti soggettivi vi fu senza dubbio in componenti delle varie parti. Ma vi era una differenza qualitativa, essenziale.

La patria cui facevano appello i neofascisti poggiava su una concezione organica di illibertà e la loro vittoria, in quanto sottoprodotto della vittoria dei nazisti, non sarebbe stata neppure in grado di salvaguardare il valore basilare del nazionalismo, vale a dire se non certo la potenza quanto meno l'indipendenza del paese. D'altra parte, la concezione della patria degli uomini della Resistenza i quali ne sentivano il valore aveva valenze quanto mai diverse e persino contraddittorie tra loro. Il minimo comun denominatore era la lotta per la riconquista delle condizioni primarie per l'esistenza di uno Stato teso ad assicurare alle varie forze politiche il diritto all'esistenza.

Chi legga le *Lettere di condannati a morte della Resistenza italiana* resta profondamente colpito dal posto e dal peso che il riferimento alla «patria», come colei alla quale si deve tutto sacrificare per poter uscire dalla dittatura fascista, ha in moltissime di queste lettere, scritte sovente da giovanissimi. E il nucleo del patriottismo

<sup>39</sup> Ibidem, pag. 323.

repubblicano emerge, dopo vent'anni di fascismo e di fronte alla tragedia del paese in atto, con una forza che potremmo dire istintiva, spesso elementare. La riconquista della patria è pressoché per tutti coloro che fanno riferimento a essa una sola cosa con la riconquista della libertà, dell'eguaglianza e della democrazia<sup>40</sup>. Anche ciò dimostra a mio giudizio il fondamento della definizione della Resistenza come guerra che, oltre ad essere stata civile e sociale, fu anche «patriottica»<sup>41</sup>. Fra tutte le lettere, voglio fare esplicito riferimento a una, scritta da un giovane di 19 anni, Giacomo Ulivi, il quale, mentre respingeva il patriottismo vuoto e retorico, manifestava un ideale di vita nettamente improntato alla sostanza del patriottismo repubblicano:

«Credetemi, la "cosa pubblica" è noi stessi, ciò che ci lega ad essa non è un luogo comune, una parola grossa e vuota come il "patriottismo" o amore per la madre che in lacrime e in catene ci chiama [...]. E, se ragioniamo, il nostro interesse e quello della "cosa pubblica", insomma, finiscono per coincidere. Appunto per questo dobbiamo curarla direttamente, personalmente, come il nostro lavoro più delicato e più importante. Perché da questo dipendono tutti gli altri, le condizioni di tutti gli altri.

[...] Se credete nella libertà democratica, in cui nei limiti della costituzione, voi stessi potreste indirizzare la cosa pubblica, oppure aspettate una nuova concezione, più egualitaria della vita e della proprietà. [...] Dovete convincervi, e prepararvi a convincere, non a sopraffare gli altri, ma neppure a rinunciare.

Ora bisogna combattere contro l'oppressore. Questo è il primo dovere per noi tutti. Ma è bene prepararsi a risolvere questi problemi in modo duraturo, e che eviti il risorgere di essi e il perpetuarsi di tutto quanto si è abbattuto su di noi»<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> *Lettere di condannati a morte della Resistenza italiana*, Torino, 1952, pagg. 56, 59, 73, 96, 101, 112, 114, 116-17, 119, 176, 195, 244, 283, 287, 299, 301-2.

<sup>41</sup> C. Pavone, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità della Resistenza*, Torino, 1991, pagg. 168-220.

<sup>42</sup> *Lettere di condannati cit.*, pagg. 293-94.

9. *L'eclissi del concetto di patria e di patriottismo dopo il 1945*

Finita la guerra, in Italia, salvo che nelle frange della «destra nazionale», non si parlò più di patria e di patriottismo. Nel 1945-48 prevalsero, infatti — senza voler certo minimizzare il valore della conquista della democrazia, la costituzione della repubblica, l'opera dell'Assemblea costituente, il varo della costituzione — troppe continuità nel modo di essere dello Stato, negli ideali e negli obiettivi dei partiti della sinistra, del centro e della destra, perché potesse nascere la repubblica del patriottismo repubblicano.

Stabilito tra le culture politiche della sinistra marxista, del composito centrismo cattolico, del conservatorismo liberale il compromesso che ebbe a esprimersi nella Costituzione, l'Italia si diede sì regole e istituzioni democratiche; ma la guerra civile ideologica dopo il 1948 riprese in tutto il suo vigore, e il sistema politico risultò ancora una volta bloccato in relazione agli opposti valori e interessi attinenti alla politica sia interna sia internazionale. L'unità nata nella lotta contro il fascismo si spezzò e non fu in grado di dar luogo al patto del consenso intorno a una comune patria repubblicana. Prevalsero gli elementi della dissociazione in riferimento a contrapposti valori etici e politici, concezioni della società e riferimenti internazionali. La democrazia, insomma, non generò una nuova profonda associazione nella pluralità; rinnovò invece una profonda dissociazione di parti opposte. Un sistema politico e una società divisi tra filosovietici e filoamericani, occupati a consumare la lotta tra fautori della civiltà dell'Occidente e fautori di quella d'Oriente, non erano in grado di riconoscersi in una comune più alta umanità e neppure in una patria da servire al di là delle diversità. Le grandi forze politiche poterono sì stabilire tra loro compromessi e patti ma non il patto democratico come valore fondativo comune, anzitutto poiché mancò il suo primario elemento vitale: la reciproca legittimazione. Le fonti profonde delle identità — la famiglia, il localismo comunale e regionale, la Chiesa e i suoi oppositori, le ideologie in contrasto, i partiti, i sindacati e purtroppo anche le organizzazioni del crimine — non univano, ma separavano. Ciononostante, un assai importante bene comune fu preservato, anche se con difficoltà talora grandissime, contraddizioni e carenze profonde e a costo di acute lacerazioni, passando attraverso la guerra fredda internazionale e interna, attra-

verso i lunghi anni di piombo del terrorismo, attraverso gli anni recenti del crollo traumatico del sistema partitico sorto nel 1945. Questo bene fu la consapevolezza, sostenuta nei momenti cruciali dalla maggioranza del popolo, che occorresse difendere le istituzioni democratiche da golpisti, stragisti, terroristi di estrema destra e di estrema sinistra, organizzazioni criminali, seminatori della corruzione pubblica. Nel 1948 entrò in vigore la Costituzione repubblicana e fu scelta l'appartenenza al mondo della democrazia di matrice liberale; negli anni Settanta l'accordo-compromesso tra i due maggiori partiti costituì il fondamento della resistenza al terrorismo; all'inizio degli anni Novanta la magistratura mise a nudo la piaga della corruzione politica e ne attaccò le radici. Se consideriamo il formarsi di una patria repubblicana un obiettivo da raggiungersi, nei fatti la nostra fu una patria del tutto incompiuta e gravemente malata. Forse meglio è dire che la creatura non giunse mai alla maturità.

Oggi, nel permanere di gravi divisioni, l'Italia sta vivendo un periodo di transizione in cui ci si interroga sui presupposti di una nuova unità e si ricercano nuovi fondamenti istituzionali. Tutti sappiamo quali siano le difficoltà, gli ostacoli, le resistenze, i rifiuti. E sia di nazione sia di patria, con accenti in troppi casi di superficiale e facile retorica, si è tornati a parlare nel nostro paese intensamente negli ultimi anni, dopo la fine del bipolarismo mondiale e il crollo di un sistema politico, alla ricerca di un collante di parti che restano fortemente sconnesse. Se la strada da percorrere sia ancora quella della nazione o della patria, è questione cui si risponde a seconda di come si valuti la persistenza e il significato di quei contesti storici che hanno creato i valori del patriottismo repubblicano per un verso, e del nazionalismo per l'altro, che non vanno in alcun modo confusi. L'opinione espressa da un grande storico come Rosario Romeo nel 1978 era che:

«le soluzioni nazionali non sono possibili nel mondo moderno, le cui dimensioni economiche, culturali, militari trascendono del resto gli Stati nazionali. Così oggi nella scala dei valori ci sono molte cose che vengono prima della patria. C'è la tolleranza, la libertà, la questione sociale»<sup>43</sup>.

<sup>43</sup> Si veda R. De Felice, «Il problema della nazione nodo centrale del pensiero di Rosario Romeo storico e intellettuale» in AA.VV., *Il rinnovamento della storiografia politica*, Roma, 1995, pagg. 66-7.



Si potrebbe obiettare alla formulazione di Romeo che la tolleranza, la libertà, la questione sociale nella concretezza storica hanno bisogno di uno spazio, di un tempo e di uno spirito che le alimenti e di istituzioni che le sostanzino. Se rappresenta lo spirito che nei tempi e negli spazi determinati dall'evoluzione storica sta a fondamento delle istituzioni libere e democratiche, allora il patriottismo repubblicano va inteso come un ideale regolativo, un sistema di valori in grado di ispirare ogni libero Stato, anche, per riprendere le parole di Romeo, oltre «le soluzioni nazionali» che più «non sono possibili nel mondo moderno». Qui ci pare vada ricordata la differenza fondamentale tra lo Stato-nazione e la patria repubblicana. L'uno sempre più usurato dalla storia; l'altra potenzialmente in grado di costituire, al di là di un linguaggio probabilmente datato storicamente in modo irrimediabile, ancora un lievito sostanziale nel futuro dell'Italia, dell'Europa e del mondo, in grado di sottrarci alle false antitesi tra lo Stato come unione superiore da un lato e le libertà politiche e amministrative che stanno alla base del governo locale dall'altro, tra il senso di appartenenza al comune e alla regione e il senso di appartenenza allo Stato come componente, nel nostro caso, dell'Unione europea quale nuova e più grande «patria» sovranazionale.

Quello da costruirsi per un migliore futuro non è un mondo di conflitti di appartenenza, ma un mondo di appartenenze che devono al tempo stesso rispondere tanto a esigenze di specificità e identità quanto a esigenze di una più vasta e articolata pluralità. La via delle chiusure vuoi localistiche vuoi nazionali porta ormai a confliggere con le basi più ampie delle svolte della modernità che sono in atto. L'arte alta della politica costruttiva poggia oggi sulla capacità di difendere insieme le ragioni delle collettività minori e quelle delle collettività maggiori. L'anima della patria, se si vuole ancora usare questo termine dando a esso un significato non esteriore, usurato e retorico, si nutre della capacità politica di tutelare il luogo di ciascuno senza che questo diventi il luogo di sofferenza e di inimicizia per nessun altro, nell'ambito della tutela equilibrata dei diritti e dei doveri, delle libertà e degli obblighi che competono a ogni individuo e a ogni collettività organizzata in una democrazia capace di governare il pluralismo valorizzandolo, ovvero in una democrazia in grado di coniugare i due beni supremi e indivisibili dell'ordine comune e delle libertà delle singole parti.



Considerazioni sulla libertà repubblicana  
*Quentin Skinner*

Mi è stato chiesto di introdurre questo dibattito in forma di tavola rotonda facendo alcune considerazioni sulle divergenze tra le ideologie politiche repubblicana, liberale e comunitaria. Un modo utile di trattare questo argomento, che non è possibile discutere in tutta la sua vastità, può forse essere quello di iniziare rievocando due dubbi espressi da oratori precedenti sulla tendenza attuale a parlare del pensiero politico repubblicano. Il primo dubbio è se le argomentazioni presentate dal Rinascimento e dai primi teorici moderni del repubblicanesimo rivestano ancora qualche importanza per noi; il secondo è se, quand'anche la rivestissero, esse costituiscano in qualche modo argomentazioni distintive. Un certo acuto scetticismo è stato espresso su entrambi questi punti, ma cercherò di dimostrare che vi è almeno un modo in cui è possibile tener separate queste differenti ideologie e contrapporre l'una all'altra. Questo è possibile esaminando quelle che io considero essere le opinioni antagoniste sul concetto di libertà civile. Cercherò inoltre di dimostrare che, una volta individuata opportunamente l'opinione peculiare della tradizione repubblicana, risulterà chiaro che questa teoria rimane una teoria considerevolmente rilevante.

Prima di intraprendere questo cammino mi sia consentito di osservare, per inciso, che calcherò un sentiero ancor più angusto di quello che voi vi aspettereste che io prenda, dal momento che mi limiterò esclusivamente ai dibattiti in lingua inglese. La mia scusa è rappresentata dal fatto che questa è la sola tradizione in cui io abbia quel tanto di approfondita competenza che mi consenta di parlarne con qualche autorevolezza. Vi è, tuttavia, per la mia scelta, anche una giustificazione, rappresentata dal fatto che la tradizione in lingua in-

glese riveste, a parer mio, uno speciale interesse sia dal punto di vista storico sia dal punto di vista filosofico. È all'interno di questa tradizione che, in un determinato periodo storico, si ebbe una trasformazione nel modo di intendere la libertà, destinata a essere oggetto, da allora in poi, di molto argomentare — e anche di molto fraintendimento — fra teorici liberali, repubblicani e comunitari.

La mia decisione di concentrare l'attenzione sui contrastanti modi di intendere la libertà civile rappresentati da queste differenti tradizioni non richiede alcun commento speciale nel caso della teoria politica liberale e repubblicana, dal momento che entrambe queste tradizioni assegnano un posto centrale alla valutazione di dichiarazioni relative alla libertà dei cittadini e al potere degli Stati. Del resto, gli esponenti delle idee comunitarie hanno raramente focalizzato il concetto di libertà civile con altrettanta chiarezza. Coloro che difendono i valori comunitari hanno mostrato di recente la tendenza a porre l'accento sulla importanza dei rapporti sociali non-contrattuali, specialmente quelli fondati sul valore della fiducia reciproca. Nel libro di Putnam del 1993 attualmente in auge, *Making Democracy Work*, questi rapporti sono a turno difesi sulla base della loro maggiore efficienza, non a cagione di qualche presunta propensione ad ampliare la sfera della libertà. Coloro i quali, d'altro canto, hanno espresso preoccupazioni in merito a tali difese del comunitarismo, come Michael Walzer in *Thick and Thin*, hanno in modo consimile mostrato la tendenza a focalizzarsi meno su questioni concernenti la libertà che su una gamma di questioni distinte; specialmente degno di nota è il preoccupante relativismo che si presume implicito nella insistenza da parte di Walzer sul bisogno di convalidare valori e consuetudini locali.

Resta vero, tuttavia, il fatto che un certo numero di pensatori contemporanei, senza preoccuparsi di essere definiti comunitari, hanno fatto di una particolare opinione della libertà un punto centrale della loro concezione della nostra vita pubblica. In siffatto contesto sto pensando specialmente a Charles Taylor, non solo nel suo saggio *What is Wrong with Negative Liberty* ma altresì nel suo trattato di maggior rilievo, *Sources of the Self*. Secondo Taylor, ciò che «non va» nella libertà negativa è esattamente ciò che, secondo teorici liberali come, ad esempio, Isaiah Berlin, in essa va bene. L'errore, secondo Taylor, è di non riuscire a comprendere che libertà è il nome di un certo tipo di conquista morale. La presenza della libertà è mes-

sa in luce non dall'assenza di costrizioni rispetto all'azione, ma piuttosto dal compimento di certi tipi di azione.

Essere una persona veramente libera significa essersi impegnato in un determinato modello di comportamento sociale o politico. La libertà, per dirlo con le parole di Taylor, non è un concetto di opportunità, così che il chiedere se qualcuno sia libero equivale a chiedere quali siano le sue opportunità di agire secondo la propria volontà; è piuttosto un concetto di esercizio, così che chiedere della libertà di qualcuno equivale a chiedere se egli ha esercitato le proprie potenzialità in modo appropriato.

Se si pensa alla libertà nei termini di Taylor, essenzialmente come a una questione di autorealizzazione, allora non è difficile comprendere perché si potrebbe pensare al suo conseguimento come possibile solo nell'ambito di una determinata forma di comunità. Se tu non sei del tutto libero, a meno che tu non sia riuscito a realizzare appieno le tue potenzialità umane, certamente il tuo conseguimento della libertà appare dipendere in parte dal tuo vivere in qualsivoglia forma di comunità — o insieme sovrapposto di comunità — che ti consenta la migliore opportunità di autorealizzazione.

Questo, a sua volta, fa pensare che vi saranno tante differenti versioni del concetto di «esercizio» della libertà quanti sono gli ideali capaci di essere invocati per fornire al concetto il suo contenuto positivo. Supponete, per esempio, di credere (e qui io passo alla terminologia maschilista caratteristica di questi dibattiti) che l'uomo sia per natura un animale politico. Allora sarà logico per voi argomentare che le azioni che vi rendono veramente liberi saranno azioni di carattere pubblico e politico. Supponete di credere che la natura dell'uomo sia intrinsecamente religiosa; che pervenga a ciò che Taylor in *Sources of the Self* definisce stati epifanici: allora voi penserete alla vostra natura come pienamente realizzata solo in atti di servizio reso a Dio; voi penserete che, per usare le parole di Thomas Cranmer, «Il Suo servizio è perfetta libertà». O supponete, infine, di accettare l'opinione platonica (o hegeliana) secondo la quale la più completa realizzazione della vostra natura dipende dalla pratica delle virtù morali. Allora voi penserete, come dice T. H. Green, che la libertà sia il nome con cui si deve appropriatamente designare quel stato in cui noi avremo realizzato il nostro ideale di noi stessi.

Come indicano questi esempi, le tradizioni di teoria morale che

sono nostro retaggio hanno rappresentato costanti tentativi di trovare un senso nell'asserzione secondo la quale la libertà assume la forma di azioni di un certo tipo. Tuttavia questo è in forte contrasto con il modo di intendere la libertà civile sostenuto parimenti dai filosofi politici liberali e repubblicani. Essi, generalmente, chiariscono il fatto che concepiscono la presenza della libertà in termini puramente negativi, come caratterizzata da un'assenza di un certo tipo e, specificatamente, da un'assenza di costrizione esercitata nei confronti di un agente, così da impedirgli di agire secondo la sua volontà nel perseguimento di qualche meta prefissata.

Questo spiccato elemento di consenso ha comprensibilmente dato origine alla convinzione che gli scrittori repubblicani non abbiano nulla da dire sulla libertà che non possa essere detto in maniera altrettanto efficace dagli scrittori liberali ai quali — ci assicurano alcuni — essi sono stati troppo prontamente contrapposti. Nondimeno, ciò che desidero argomentare nelle pagine che seguono è il fatto che, oltre a ereditare una quantità di tradizioni secondo le quali al concetto di libertà può essere conferito un contenuto positivo, noi abbiamo ereditato non una, bensì due opinioni divergenti sul concetto di libertà negativa.

Una di queste opinioni è stata da me definita repubblicana. Debo tuttavia confessare che sono giunto a pensare a questa definizione come a un termine improprio, almeno se consideriamo il repubblicanesimo, nella sua stretta accezione, come una teoria che incarna un rifiuto di tutte le forme di governo monarchico. Forse l'aggettivo può restare comunque invariato, se non altro perché la specifica teoria di libertà negativa, che sto designando con l'appellativo di repubblicana, fu quasi invariabilmente (sebbene non esclusivamente) sostenuta dai nemici dichiarati della monarchia nel periodo storico del quale principalmente mi interessa.

La teoria repubblicana formò parte del retaggio delle idee morali e legali romane riportate in vita nel corso del Rinascimento. Il *Digesto* del diritto romano fornisce il presupposto basilare della teoria, vale a dire che per un individuo soffrire una perdita di libertà significa essere ridotto in schiavitù. Questo è il contrasto delineato all'inizio del *Digesto* alla voce *De Statu Hominis*, ove ci viene detto che per la legge la più fondamentale distinzione fra le persone è tra coloro che sono liberi e coloro che vivono in schiavitù.

Se domandiamo che cosa rende gli schiavi non liberi, potremmo aspettarci che ci venga detto che la loro mancanza di libertà deriva dal fatto che essi sono costretti ad agire dalla forza fisica o dalla minaccia di essa. È degno di nota, tuttavia, il fatto che questo non sia considerato come l'essenza della schiavitù nelle discussioni romane sulla distinzione tra libertà e schiavitù. Fu naturalmente riconosciuto che gli schiavi, essendo proprietà altrui, possono sempre essere direttamente vessati da coloro che li posseggono. Tuttavia si sostiene esplicitamente, in un modo apparentemente paradossale, che è possibile per qualcuno essere uno schiavo - e pertanto vincolato - senza mai essere costretto.

Il paradosso è risolto nel *titulus* immediatamente seguente, il *De Statu Hominis* nel *Digesto*. Colà è chiarito che, se desideriamo comprendere l'essenza della schiavitù, dobbiamo prender nota di un'ulteriore distinzione nell'ambito della legge relativa alle persone: la distinzione tra coloro che sono, e coloro che non sono, *sui iuris*, cioè entro la loro propria giurisdizione o il loro proprio diritto. Uno schiavo è qualcuno la cui mancanza di libertà deriva dal fatto che egli od ella è «soggetto alla giurisdizione di qualcun altro». Questo rimuove l'apparente paradosso dello schiavo il quale riesce a evitare di essere costretto. Mentre tali schiavi possono, per la verità, essere in grado di voler compiere le azioni che compiono, essi rimangono in qualsiasi momento *in potestate domini*, soggetti al potere dei loro padroni e, pertanto, rimangono passibili di morte o violenza in qualsiasi momento.

Come osserva James Harrington in *Oceana*, questa fu la descrizione della libertà antica, che Machiavelli trovò in Livio e tramandò al mondo moderno. Secondo questa relazione, non è mai necessario subire manifesta coercizione per rinunciare alla propria libertà civile. Voi sarete altresì non liberi se sarete caduti semplicemente in una condizione di sudditanza o dipendenza politica, in tal modo esponendovi al pericolo di essere privati con la forza o con la coercizione della vostra vita, della vostra libertà o delle vostre proprietà, ad opera del vostro governo.

Non è sorprendente il fatto che questa argomentazione abbia aiutato a convertirsi in nemici della monarchia coloro che la abbracciarono. Il motivo è che essa comporta l'implicazione che, se tu vivi sotto una qualsivoglia forma di governo che consenta l'esercizio di

poteri di prerogativa o discrezionali al di fuori della legge, tu stai vivendo già come schiavo. I tuoi governanti possono scegliere di non esercitare questi poteri o possono esercitarli solo con il più delicato rispetto per le tue libertà individuali. Perciò tu puoi, in pratica, continuare a godere la gamma completa dei tuoi diritti civili. Tuttavia, il fatto stesso che i tuoi governanti posseggano tali poteri arbitrari significa che il continuo godimento della tua libertà civile rimane sempre dipendente dalla loro buona volontà. Questo equivale ad affermare che tu rimani soggetto ad avere limitati o ritrattati in qualsiasi momento i tuoi diritti di azione. E ciò, a sua volta, è definito l'equivalente del vivere in servitù.

Questo aiuta a spiegare perché la questione che così sovente si ritiene abbia fatto precipitare la guerra civile inglese nel 1642 sia stata la dichiarazione di Carlo I sul fatto che il diritto di controllare l'esercito permanente competesse a lui soltanto. La fatale ostinazione del re su questo punto era destinata a indurre John Milton a uno dei suoi grandi impeti di eloquenza nell'*Eikonoklastes* del 1650. «Dategli solamente questo e, per giunta, accordategli in blocco tutte le nostre Leggi e Libertà. Poiché [...] allora quel potere della Spada sarebbe in un breve lasso di tempo padrone della legge, ed essendo a disposizione di un singolo uomo, potrebbe, qualora gli aggradi, controllare la legge, e in dileggio della nostra *Magna Charta*, quelle che furono solo deboli resistenze contro un Tiranno armato, potrebbero assolutamente renderci completamente schiavi».

Ne consegue che, se tu desideri preservare la tua libertà civile, devi assicurarti di vivere soggetto a un sistema politico in cui non vi sia elemento di potere discrezionale e, pertanto, nessuna possibilità che i tuoi diritti civili divengano dipendenti dalla buona volontà di un governante o di un gruppo dominante. Tu devi vivere, in altre parole, in un sistema di governo in cui il potere di legiferare rimanga al popolo o ai suoi rappresentanti legittimi, ed in cui tutti i singoli membri del corpo politico — tanto governanti quanto cittadini — rimangano egualmente soggetti a leggi alle quali essi possano scegliere di assoggettarsi. Se, e soltanto se, tu vivi in un siffatto sistema di autogoverno, i tuoi governanti saranno privati di qualsiasi potere discrezionale di coercizione e, di conseguenza, privati di qualsiasi potere tirannico di ridurre te ed i tuoi concittadini alla condizione di schiavi.

Questo è il tipo di costituzione che James Harrington descrive -



traducendo Livio - come «l'impero delle leggi e non degli uomini». E questo è il sistema che John Milton celebra in *The Tenure of Kings and Magistrates* giustificando la decisione di processare Carlo I. È vero che, come ho già convenuto, sarebbe un'esagerazione definire questa concezione della libertà civile come una concezione intrinsecamente repubblicana che può realizzarsi solo in una repubblica. Infatti è ovviamente possibile, in linea di massima, vivere soggetti ad un sistema monarchico in cui le azioni dei nostri governanti siano interamente soggette alla legge, senza assolutamente alcun potere discrezionale o di prerogativa. Appare chiaro, tuttavia, che tale concezione della libertà costituì una sfida a tutte le effettive monarchie del Rinascimento e dell'Europa all'inizio dell'età moderna, dal momento che fu una concezione basata sul postulato - successivamente stigmatizzato da David Hume come nulla di meglio di una pretenziosa concione politica - che qualsiasi costituzione monarchica sotto la quale al governante è consentita qualsiasi facoltà discrezionale servirà a schiavizzare i propri sudditi.

Dobbiamo poi sottolineare che, non appena assurse a una posizione di preminenza tra gli oppositori del regime di Carlo I, questa concezione della libertà dovette affrontare un potente contrattacco. La sfida venne da un certo numero di scrittori fautori della monarchia, tra i quali di gran lunga il più importante fu Thomas Hobbes nel suo *Leviathan* del 1651. Essere in possesso della tua libertà in qualità di suddito, sostiene Hobbes, significa semplicemente essere, sotto il profilo legale, non impedito nell'esercizio delle proprie facoltà nel perseguimento degli obiettivi prefissati. Uno dei doveri primari dello Stato è quello di impedirti di invadere i diritti dei tuoi concittadini, un dovere che lo Stato assolve imponendo a tutti indistintamente la forza coercitiva della legge. Ma ove la legge ha termine, la libertà ha inizio. A condizione che dalle imposizioni della legge tu non sia vincolato nell'agire o trattenuto dall'agire né con la coercizione né con la violenza fisica, tu rimani in grado di esercitare i tuoi poteri e in questi limiti rimani in possesso della tua libertà civile.

L'argomentazione di Hobbes è particolarmente completa nella sua semplicità, dal momento che egli sostiene che persino la forza coercitiva della legge lascia inalterata la tua libertà naturale: «Generalmente tutte le azioni che gli uomini compiono nei *Commonwealths* (nelle comunità di Stati), per timore della legge, sono azioni

che gli agenti avevano la *libertà* di omettere». Questa dottrina paradossale è radicata nel fatto che, come materialista e determinista, Hobbes crede che la materia in movimento costituisca la sola realtà. Ciò che Hobbes descrive come la libertà individuale consiste dunque soltanto nel fatto che il suo corpo non è impedito nell'agire secondo le sue facoltà. Quando, per contrasto, si dice che a qualcuno manca la libertà di agire in qualche modo particolare, questo significa semplicemente che un'azione che egli è in grado di compiere è stata resa impossibile dall'intervento di qualche forza esterna.

Come questa asserzione rivela, Hobbes non ha nulla in contrario a esprimersi in linea con la tradizione in merito alla facoltà della volontà in relazione alle azioni umane. Allorché si avvale di questa terminologia, tuttavia, egli sostiene sempre che la volontà è nulla più che «l'estremo Appetito del Deliberare», e pertanto che le operazioni della volontà sono sempre causate da fattori che influenzano la deliberazione dell'agente oltre ad essere anche la definitiva causa dell'azione dell'agente. Questo a sua volta significa che non ha senso dire che sei costretto ad agire contro la tua volontà, dal momento che la volontà che motiva la tua azione sarà sempre rivelata dalla tua azione stessa.

Possiamo ora comprendere in che senso si resta liberi, secondo Hobbes, quando si agisce in obbedienza alla legge. Quando la legge ti costringe a obbedire agendo sulle tue paure circa le conseguenze della trasgressione, non si comporta così inducendoti ad agire contro la tua volontà, inducendoti pertanto ad agire meno che liberamente. Si comporta sempre in modo siffatto inducendoti a deliberare in modo tale che tu rinunci alla tua volontà di disobbedire, acquisisci una volontà di ubbidire; da allora in poi agisci liberamente alla luce della volontà che tu hai acquisito.

Hobbes non è meno categorico, tuttavia, sul fatto che la minaccia di punizione incarnata nella legge serve, come egli esprime con attenzione, a «conformare» la tua volontà, e sul fatto che la ragione consueta per la tua conformità sarà il terrore che tu provi allorché ti prefiguri le conseguenze della disobbedienza. Pertanto le «catene artificiali» della legge civile sono simili a catene reali, e possono essere rese vincolanti nei tuoi confronti: esse differiscono dalle catene reali solo per il fatto di essere «fatte allo scopo di trattenerne, per il pericolo, sebbene non per la difficoltà, di spezzarle».

Hobbes è pertanto portato a due contrastanti conclusioni in merito alla libertà dei sudditi, le quali rendono il suo pensiero perfettamente allineato con quello di molti altri difensori di Carlo I.

In primo luogo egli sostiene che la misura della tua libertà civile dipende essenzialmente dal «Silenzio della Legge». Se la legge desidera che tu agisca o ti astenga dall'agire in qualche modo particolare, si premurerà di spaventarti per indurti alla conformità. Tuttavia la sua contrastante conclusione è che, fin tanto che non vi è legge alla quale la tua volontà debba conformarsi, tu rimani in pieno possesso della tua libertà di suddito: «In casi ove il Sovrano non abbia prescritto regola alcuna, colà il Suddito ha la Libertà di fare, o di astenersi, secondo la propria discrezione».

La conclusione di Hobbes è, pertanto, che tu rimani libero come suddito, finché non sei né fisicamente né legalmente costretto. Questo lo induce a ridicolizzare l'opinione antagonista della libertà civile sostenuta da Milton, Harrington e altri che difesero la causa parlamentare con argomentazioni che vertevano sulla libertà e sulla schiavitù. Hobbes adduce come suo esempio la repubblica autogovernantesi di Lucca e le illusioni sofferte dai suoi cittadini in merito al loro presunto libero sistema di vita. Essi hanno scritto, ci riferisce in modo derisorio Hobbes, «sulle Torrette della città di *Luca* in caratteri cubitali fino ad oggi, la parola LIBERTAS». Tuttavia non hanno alcun motivo di credere che, quali semplici cittadini, essi abbiano qualche libertà in più di quella che avrebbero avuto sotto il sultano a Costantinopoli. Il motivo è rappresentato dal fatto che essi trascurano di riconoscere che ciò che importa ai fini della libertà civile non è la fonte della legge bensì meramente il suo limite, e pertanto «sia che un *Commonwealth* (Comunità politica) sia monarchico, o popolare, la Libertà è pur sempre la stessa».

Un drammatico scontro ebbe luogo cinque anni più tardi allorché James Harrington rispose a questa diffamazione nel suo *Commonwealth of Oceana*. Se tu sei un suddito del sultano a Costantinopoli, Harrington ribatte, tu sei meno libero di un cittadino di Lucca. Questo avviene poiché la tua libertà a Costantinopoli, per quanto grande sia la sua portata, rimarrà pienamente dipendente dalla benevolenza del sultano. Tuttavia, questo significa che a Costantinopoli tu soffrirai di una forma di costrizione sconosciuta anche al più umile lucchese. Tu ti troverai vincolato in ciò che ti è lecito dire e

fare dalla riflessione che, come Harrington senza mezzi termini si esprime, anche il più grande *bashaw* a Costantinopoli è meramente un locatario della sua testa, passibile di perderla nel momento in cui egli parla o agisce in modo tale da arrecar offesa al sultano. Il fatto stesso, in altre parole, che la legge e la volontà del sultano sono esattamente la stessa cosa, ha l'effetto di limitare la tua libertà. Monarchica o popolare che sia la comunità politica (*Commonwealth*), la libertà *non* è nondimeno la stessa.

Come questo scontro frontale rivela, v'è una distinzione categorica tra la concezione di Hobbes e di Harrington sulla libertà civile. Entrambi gli scrittori, è vero, sono teorizzatori della libertà negativa nel senso che nessuno dei due mostra il minimo interesse nel cercare di comprendere la dichiarazione che la vera libertà possa consistere in una azione di qualche tipo determinato. Entrambi presuppongono, al contrario, che la libertà civile consista in nulla più che essere non vincolato in relazione all'agire nel perseguimento delle tue mete prefissate.

Nondimeno, vi è una differenza cruciale nelle descrizioni che essi forniscono del concetto chiave di vincolo. Harrington respinge esplicitamente l'assunto di Hobbes — uno degli assunti su cui si fonda il liberalismo classico — che l'esercizio della forza o la minaccia coercitiva di essa siano le uniche forme di costrizione che contano come interferenti con la libertà civile. Egli insiste, al contrario, che vivere in una condizione di dipendenza è di per sé una fonte e una forma di costrizione. Non appena tu riconosci che stai vivendo in una condizione siffatta, questo servirà ad impedirti di esercitare un certo numero di tuoi diritti civili. Vivere in una tale condizione significa soffrire una diminuzione non meramente della sicurezza per la tua libertà ma della libertà stessa.

Una delle acquisizioni ideologiche del liberalismo classico fu di far sì che questa analisi repubblicana apparisse irreparabilmente confusa. Si consideri, per esempio, la disamina della questione da parte di Henry Sidgwick nel suo *Elements of Politics*. Parlare di libertà individuale, sostiene Sidgwick in primo luogo, significa parlare di una assenza di impedimenti esterni all'azione sia nella forma di «coercizione o detenzione fisica» sia nella forma di minacce coercitive, che ci inibiscono attraverso la «paura di dolorose conseguenze». Una volta comprese queste verità, possiamo capire che il

pensare alla libertà civile, come possibile, solo in un certo tipo di costituzione - una costituzione che proibisca l'esercizio di qualsiasi potere discrezionale o di prerogativa - è un concetto meramente fuorviante. Infatti possiamo comprendere che l'obiettivo di minimizzare l'ingerenza non ha alcuna necessaria connessione con il mantenimento di qualsiasi particolare forma di governo. È perfettamente possibile per un potere legislativo delegato «interferire con la libera azione di individui più di un monarca assoluto». Con questa reiterazione del ragionamento hobbesiano, Sidgwick cerca di provare l'infondatezza della teoria repubblicana.

La linea dell'analisi di Sidgwick non si discosta dall'ortodossia. È ampiamente accettato il fatto che vi siano solo due concetti di libertà tra i quali dobbiamo operare una distinzione e una scelta: il concetto negativo, secondo il quale la libertà consiste nell'assenza di interferenza coercitiva, e il concetto positivo, secondo cui la libertà consiste nell'autorealizzazione. È altresì ampiamente accettato che, come Isaiah Berlin sostiene in *Two Concepts of Liberty*, il «più vero e più umano ideale» è quello che specifica che posso godere della libertà fin tanto che non mi sia «impedito da parte di altre persone di fare ciò che desidero», e pertanto che la libertà consiste essenzialmente nel non essere vincolati.

Una volta che queste verità siano state comprese, secondo Berlin, più di un'idea confusa sulla libertà può prontamente essere chiarita. Una di queste concezioni è quella sostenuta da coloro che esigono la liberazione dalla condizione di dipendenza politica. Essi rivendicano qualcosa che erroneamente definiscono libertà, dal momento che chiedono qualcosa di diverso dal porre fine alla interferenza coercitiva. Una ulteriore confusione deriva dal convincimento che si possa fruire della libertà civile solo in Stati repubblicani. Una volta che conveniamo che la libertà sia meglio intesa come assenza di interferenza, possiamo comprendere che la preservazione di questo valore dipende non da colui che detiene l'autorità, ma, semplicemente, da quanta autorità è posta nelle mani di chicchessia. Questo dimostra che la libertà negativa «non è incompatibile con taluni tipi di autocrazia, o comunque con l'assenza di autogoverno». È un errore supporre che sussista qualche connessione necessaria tra il mantenimento della libertà civile e il sostegno dato a regimi democratici o repubblicani.

In antitesi con questa ortodossia, ho cercato di dimostrare che noi abbiamo ereditato non una, bensì due concezioni contrapposte della libertà negativa. V'è il punto di vista liberale prospettato da Sidgwick, Berlin e più recentemente da Rawls e dai suoi numerosi seguaci. Ma v'è altresì il punto di vista repubblicano, che io sono andato contrapponendo a esso. Secondo quest'ultima concezione, i tipi di costrizioni che privano della libertà non hanno mai bisogno di assumere la forma di impedimenti coercitivi. La nostra libertà è insidiata anche se viviamo in condizioni di dipendenza, che ci lasciano nel pericolo di essere coartati.

Ho esordito promettendo di rispondere a due concezioni scettiche sulla teoria repubblicana di libertà, espresse in questo convegno. Alcuni hanno espresso il dubbio se la teoria repubblicana non differisca punto da quella liberale. Ho cercato di dimostrare che incontestabilmente differisce. Altri si sono domandati se la teoria repubblicana conservi una qualche rilevanza per noi: anche qui ho cercato di dimostrare che indiscutibilmente la conserva. Fondamentalmente, questo è dovuto al fatto che la teoria repubblicana dà origine a una concezione della non libertà assai più ampia di quella liberale. I repubblicani spesso vedono la mancanza di libertà laddove i liberali vedono solamente insicurezza. La rilevanza dell'analisi repubblicana scaturisce dal fatto che sta a noi decidere quale di queste concezioni opposte ed incompatibili meriti di essere sostenuta.

«Moderno repubblicanesimo»?  
La promessa della società civile  
*Benjamin R. Barber*

1. *La società civile e il rinnovamento del repubblicanesimo*

Il moderno repubblicanesimo può sembrare un ossimoro: in nome dell'antico, bene ordinato *Commonwealth*, auspica le stesse tipologie di disciplina morale e virtù civica che la modernità ha minato. Il liberalismo si fonda precisamente su una politica incurante di principi etici; il pluralismo significa fondare la politica equilibrando la forza priva di virtù, e il loro esordio nel diciottesimo secolo fu proprio la conseguenza dell'insoddisfazione nei confronti dei «vivi di incessante discordia», identificati con l'esperienza sia delle antiche repubbliche sia delle lotte religiose e della intolleranza politica che avevano snaturato il governo degli antichi principati cristiani.

Ossimoro o no, tuttavia, il repubblicanesimo è tornato di moda negli ultimi anni, dal momento che il liberalismo stesso è caduto in uno stato di prostrazione, e il governo fondato sulle rappresentanze delle forze sociali è divenuto una fonte di alienazione e di discordia. La questione è se i principi repubblicani citati nelle nostalgiche invocazioni dei comunitari e dei moralisti possano effettivamente raccogliere la sfida delle moderne condizioni, che originariamente usurparono le regole del repubblicanesimo.

Questi principi effettivamente mantengono una convinzione nata da pensatori che vanno da Machiavelli e Montesquieu a Rousseau e Tocqueville, i quali avevano rilevato che la democrazia come forma di governo si fondava su una sociologia repubblicana della cultura. Persino i fondatori americani, privi com'erano di fiducia nei confronti delle antiche repubbliche, con la loro litigiosità senza fine e il loro fazioso spirito di parte, non erano preparati ad abbandonare il

supporto dell'educazione civica e della civica virtù quando riflettevano su come rendere operante la democrazia nel nuovo mondo. Tuttavia, al contempo, essi riconobbero il bisogno di una «nuova scienza del governo» (Madison), epurata dalle norme classiche dell'antico repubblicanesimo, alle quali gli europei continuavano a restare aggrappati. Pertanto Madison insistette prudentemente nel fondare il suo concetto di una moderna costituzione su interessi piuttosto che su virtù, sul conflitto piuttosto che sul consenso e sul «filtrare» di beni privati attraverso le istituzioni rappresentative, piuttosto che sulla ricerca di qualche bene pubblico realizzata tramite la volontà comune. Il repubblicanesimo primitivo sopravvisse al furioso assalto della critica dei Fondatori ma, prima della fine del primo secolo di vita dell'America, non furono il repubblicanesimo e la sua celebrazione della vita pubblica a dominare la scena politica, bensì il liberalismo e la sua celebrazione dell'attività commerciale privata.

Nel frattempo il repubblicanesimo è sopravvissuto soprattutto come un ideale nostalgico: anche assai recentemente, per comunitari e democratici come Michael Sandel, che sperano di rimediare alle insufficienze del liberalismo nella sua forma più cinica e più condizionata dagli interessi commerciali.

Il problema si fa più critico di giorno in giorno, giacché il trionfo del liberalismo ha determinato il tramonto del repubblicanesimo. Ed il ravvivato interesse per il repubblicanesimo è esso stesso un segno dell'invecchiamento della «nuova scienza della politica» di Madison: la conclamata stanchezza sia dei cittadini sia degli scienziati sociali nei confronti del paradigma liberale e della sua ormai esaurita polarizzazione di potere e libertà, di pubblico e privato, di Stato e mercato, di comunità e individuo; e della sua insistenza, non del tutto convincente, sul fatto che ogni cosa degna di essere desiderata si trova esclusivamente nella sfera delle relazioni private e dei contratti economici.

La sfiducia dei fondatori nei confronti del repubblicanesimo nella sua antica versione, era naturalmente in parte una sfiducia nei confronti del potere pubblico. Dopo tutto, la loro devozione costituzionale ai principi del governo misto, la suddivisione orizzontale (separazione dei poteri) e verticale (federalismo), la partizione della sovranità, la rappresentanza stessa, avevano tutte quale proprio obiettivo la limitazione del potere di governo. Mentre le antiche re-



pubbliche erano concepite al fine di usare il potere con avvedutezza e in modo democratico nell'ambito di quella particolare comunità di cittadini, il moderno sistema di governo era progettato per controllare il potere, specialmente nel sistema maggioritario.

È possibile, oggi, che il repubblicanesimo abbia un ruolo rilevante? Si può dare alla nostalgia una pertinente espressione istituzionale? Sussistono principi civici che possano contribuire a trasformare il dibattito politico e a restituire legittimità a una politica nei confronti della quale i cittadini da un capo all'altro del mondo occidentale sono divenuti completamente scettici? Sono convinto che sussistano tali principi e un linguaggio in cui esprimerli.

Non è tanto il linguaggio della virtù civica e del ben strutturato *Commonwealth* ad assumere rilevanza, bensì il linguaggio della società civile e del cittadino investito di potere. Nella vigorosa (seppur assai contestata) retorica della società civile, è insita un'opportunità per ripristinare elementi della tradizione repubblicana. Tuttavia, per stimolare questi elementi, dobbiamo far fronte a una incongruenza del discorso politico attuale. La società civile, sebbene rappresenti un modo di sfidare il liberalismo e il realismo del potere, è stata essa stessa formulata in un contesto liberale e tende a riprodurre molte delle contraddizioni liberali che è destinata a superare. In un laborioso fallimento dell'immaginazione, molti di coloro che sollecitano l'aiuto da parte della società civile si comportano in modo siffatto, malgrado le carenze del liberalismo, accettando le dicotomie - pubblico/privato, Stato/individuo, politico/economico - che costituiscono la progenie concettuale del liberalismo. Conseguentemente, le interpretazioni dominanti della società civile lungi dal riportare sulle scene i principi repubblicani, spesso servono meramente a riprodurre i paradigmi liberali e comunitari.

Questo priva il repubblicanesimo della sua vera forza. Non si può affermare che ogni forma di vita associativa sia civica; che ogni rapporto privato o soggetto a contratto sia libero; che ogni comunità sia degna di venire chiamata comunità civica. Occorre una comprensione della società civile che la renda pertinente alla modernità post-liberale e la distingua dalla particolarità storica dei tempi che l'hanno prodotta nella sua forma primitiva. Il mio compito in questo contesto sarà dunque quello di offrire un chiarimento concettuale della società civile che spieghi i suoi usi liberali e co-

munitari, ma che altresì la riporti ai suoi più salienti significati repubblicani (o per usare una mia espressione) fortemente democratici. Dal momento che sia società civile sia repubblicanesimo sono termini contestati e che l'idea di repubblicanesimo è stata applicata a una pleora di regimi fra loro diversi, quali erano Venezia e l'Olanda nel XVI secolo e lo Stato rivoluzionario di Robespierre nel tardo diciottesimo secolo; e dal momento che è stata applicata al modello di democrazia del proto-benessere di T. H. Green quanto alla rievocazione dell'antica Roma a opera del Machiavelli, e all'attacco di Madison contro la repubblica classica e alla interpretazione di Pat Buchanan dei valori familiari e della virtù civica, vi è una certa libertà di espressione nel cercare di reinventare una forma repubblicana della società civile per il ventunesimo secolo. Il mio obiettivo nell'analisi che segue è delineare un modello della comunità civica che abbia maggior spessore e sia più appagante rispetto agli inconsistenti modelli economici tipici del moderno liberalismo, e tuttavia (a differenza delle tradizionali comunità gerarchiche di sangue) non di uno spessore tale da rendere impossibili l'uguaglianza, la tolleranza e la giustizia.

## 2. *Tre moderne concezioni della società civile*

Nello spazio di alcuni anni, a dir molto, in Occidente l'idea di società civile, da preoccupazione esoterica di storici intellettuali interessati a Locke o Hegel, si è trasformata in uno *slogan chic* malleabile sul piano ideologico quanto insulso sul piano sostanziale.

Infarcito con termini quali comunitarismo, repubblicanesimo civico, *trust*, liberi mercati e virtù civica, rappresenta una ricetta per un curioso lessico politico, più appetitosa per la sua novità che per il suo significato. La frase, mentre alcuni dibattono se sia bipartitica o trans-partitica, è stata colta al volo dai neo-democratici della Sinistra neo-liberale e dai repubblicani sostenitori dei «Family Values» della Destra e spesso asservita a finalità ideologiche assai più ristrette<sup>1</sup>. È

<sup>1</sup> Si veda il numero speciale di *New Democrat* sulla Società Civile e *The little Platoons* di G. Liebmann, 1996, per una relazione di sinistra; B. Bennett ed il senatore D. Coats, *The Heritage Review* per una opinione dell'area di destra.

stata altresì usata sia da coloro che desiderano far riemergere i fondamenti di Stato liberale ispirati a Locke — la società civile come infrastruttura di una democrazia costituzionale (gli Stati Uniti oggi e al tempo del presidente Jackson e di Tocqueville, per esempio) — sia da coloro che desiderano motivare l'opposizione di dissenso ai governi autoritari: la società civile quale appello agli ideali anti-tirannici anche ove essi non abbiano fondamento alcuno nella società (la Germania dell'Est e altre democrazie di transizione negli anni Ottanta e Novanta, ad esempio)<sup>2</sup>. Assai recentemente, assertori di una robusta cittadinanza in paesi quali l'Italia, l'Austria e la Svizzera si sono altresì indirizzati verso l'idea di società civile per cercare di rinvigorire le tradizioni democratiche, che vanno affievolendosi.

Alla retorica della società civile è stata attribuita ulteriore influenza dalle controversie in merito al supposto declino della appartenenza sociale, della fiducia (*trust*) sociale e del capitale sociale in America — e per reazione anche in Europa — e questo è stato oggetto di discussione nell'opera di Robert Putnam, Francis Fukuyama, Amitai Etzioni, Michael Sandel, Bill Bennet, del senatore Dan Coats, Harry Boyte e del sottoscritto<sup>3</sup>. Se i tradizionali criteri di valutazione dell'appartenenza sono in declino, il voto è in caduta libera e il *trust* sociale è in pericolo negli Stati Uniti, e se questi comportamenti sono in qualche modo costitutivi della società civile, il ristabilimento della società civile diviene la *condicio sine qua non* della sopravvivenza democratica.

Similarmente, se l'ideale di società civile fornisce un sistema di regole giustificatorio per coloro che si trovano in una fase di transizione da governi autocratici a governi democratici, comprendere il

<sup>2</sup> Così scrive B. Beremek: «Il concetto di società civile fece la sua comparsa abbastanza tardi negli annali della resistenza dell'Europa centrale ed orientale al comunismo (comparendo) quale programma di resistenza in Polonia durante gli ultimi anni Settanta ed Ottanta». («Civil Society and the Present Age» in *The Idea of Civil Society*, 1992, pag. 11.

<sup>3</sup> Si veda R. Putnam, *Bowling Alone e Democracy essay*; E. Fukuyama, *On Trust*; A. Etzioni e M. Sandel, *Democracy's Discontent*, Harvard (Mass.), 1996; B. Bennett e D. Coats, *Heritage*; H. Boyte, *Building America: The Democratic Promise of Public Work*, 1996. L'accusa di «declino» nel *trust* e nell'affiliazione è una questione controversa, specialmente nella forma in cui è stata presentata da Robert Putnam. Per il dibattito, si veda *The American Prospect*.

suo carattere quale forma di opposizione, diventa la *condicio sine qua non* della democratizzazione. Ma naturalmente, tali usi dipendono da una chiara comprensione di che cosa la società civile in verità significhi o dovrebbe significare, sia come prescrizione per le malattie della nostra democrazia sia come ricetta per la democratizzazione.

Dare una definizione della società civile è un compito concettuale particolarmente problematico. Non cercherò di fornire né un resoconto empirico né un resoconto genealogico risalendo ai suoi usi quale struttura primaria nella storia della filosofia politica occidentale a partire dall'Illuminismo, dal momento che questo non è un esercizio di storia intellettuale<sup>4</sup>.

Fare a meno della storia non esonera, tuttavia, dalla responsabilità di operare distinzioni inerenti alle svariate circostanze politiche della nostra stessa epoca. Negli ultimi decenni la nozione di società civile si è diffusa in due ambienti politici assai differenziati. In Europa (soprattutto l'Europa centrale) e nelle società di transizione non-europee tale nozione ha fatto la sua comparsa come un modo di parlare di politica del dissenso, alludendo tanto a ciò che è assente nei regimi totalitari che essa prende in esame quanto a qualsivoglia elemento presente nelle insignificanti istituzioni dei dissidenti. D'altro canto, in democrazie affermate come gli Stati Uniti o i Paesi Bassi o l'Italia, (dove il concetto è fondato su una esperienza pratica particolarmente ricca, che consente l'occasione di questa conferenza a Torino), l'idea di società civile è stata usata per indicare, rivolgendosi al passato, gli aspetti fondanti della democrazia: una infrastruttura che, sebbene in crisi, ha una storia e una legittimazione istituzionale.

Il primo uso (dell'idea di società civile) è un appello ad un ideale, ad una strategia volta a stabilire nuove istituzioni e spesso è connessa al radicalismo.

<sup>4</sup> Non v'è un resoconto esaustivo della genealogia filosofica della società civile. Il resoconto di Adam B. Seligman della storia dell'idea nel pensiero politico nel suo libro *The Idea of Civil Society* è danneggiato da stucchevole erudizione e particolari pregiudizi contro i dibattiti politici attuali sulla società civile, che derivano dal suo interesse per l'Europa dell'Est e dalla sua apparente ignoranza del carattere politico pragmatico del dibattito negli Stati Uniti (forse perché i dibattiti correnti più interessanti si avviarono dopo che il suo libro era stato concluso). Seligman compie altresì un insensato tentativo di distinguere il prescrittivo e il descrittivo in modi che oscurano le sue argomentazioni.

Il secondo è un appello a un retaggio sociologico, a una strategia per riportare in vita antiche istituzioni; questa strategia, anche quando vi fanno ricorso i liberali democratici, spesso è di stampo conservativo, guardando verso il passato, verso gli ideali più antichi per la riforma di pratiche attuali.

Persino nella sua versione radicale, tuttavia, l'appello alla società civile è spesso un appello al passato, alla memoria. Come scrive Stansislaw Baranczak:

«Nell'Europa Orientale e Centrale ogni azione di resistenza antitotalitaria fu sempre identificata con il serbare o ravvivare la «memoria». Il nostro compito era rettificare le distorsioni. Essi (artisti ufficiali dell'apparato statale) erano nominati o semplicemente assunti dai regimi per aiutare ad invalidare la memoria; noi eravamo nominati da nessuno all'infuori di noi stessi per aiutare ad invalidare l'invalidazione».

Nell'illustrare i vari usi, io offrirò tre modelli distinti della società civile, che si possono rinvenire all'interno del suo retaggio istituzionale: quelli che chiamerò rispettivamente il modello liberale (alcuni direbbero «libertario»), il modello comunitario e il modello spiccatamente democratico della società civile. Questi tre modelli sono a loro volta subordinati a una distinzione che si può tracciare tra ciò che io intendo come modello «bicellulare» di spazio sociale e un modello «tricellulare». Questa distinzione risulterà chiara sulla base della seguente disamina delle tre prospettive.

### *3. La prospettiva del mercato liberale (o libertario): la società civile come sinonimo di settore privato*

Forse il modo più comune di intendere la società civile è quello che la concepisce come sinonimo del settore del mercato privato. Generalmente, questa interpretazione deriva da una concezione bicellulare dello spazio sociale: una concezione che lo divide in settori rivali e largamente incompatibili di pubblico e privato, e interpreta il primo come sfera dello Stato e delle istituzioni governative e il secondo come sfera comprendente quasi tutto il resto: dalle organizzazioni individuali a quelle sociali, dalle associazioni economiche alle associa-

zioni civili. A tale prospettiva si accompagna la convinzione che il settore pubblico sia definito dal potere e pertanto dalla coercizione, laddove il settore privato è definito dalla libertà e pertanto dalla *privacy* e dalla individualità, e che, di conseguenza, qualsivoglia crescita nell'uno debba avvenire a costo del logoramento nell'altro. Il pubblico e il privato, al pari del potere e della libertà, esistono in un gioco a somma zero l'uno rispetto all'altro, ove qualsiasi cambiamento nell'uno comporta un eguale e opposto mutamento nell'altro. Maggior potere, minore libertà; più privato, meno pubblico e viceversa.

Dal momento che dicotomizza libertà e potere, individuo e Stato, volontarismo e coercizione, questo modello classicamente liberale non lascia alcun altro spazio alla società civile, se non il settore privato. Non si può postulare alcuna rilevante distinzione tra gli individui e le associazioni civili «private», che essi possono costituire, tra organismi economici e organizzazioni civili o tra la sfera dei mercati e la sfera della cultura, tra etica o religione. Il dualismo qui conduce a una implacabile opposizione tra la sfera pubblica e quella privata. Implica una posizione politica di *laissez-faire*: limitare l'intervento del governo, privatizzare le sue funzioni civili, lasciare liberi gli individui e le loro corporazioni e comunità di agire come pare loro opportuno.

Nell'ambito del modello liberale, i rapporti sociali sia all'interno del settore privato sia tra il settore privato e il settore statale sono rapporti contrattuali, stabiliti da liberi individui nel nome dei loro interessi e dei loro beni e in difesa delle loro libertà. La concezione di Robert Nozick di esseri che «vivono esistenze separate», tra i quali «nessuna quadratura morale è possibile» e il cui «consenso volontario» è necessario per ogni misura adottata per la instaurazione di rapporti politici coglie perfettamente l'attenuato legame dei rapporti umani nella tradizionale concezione liberale.

Questa è la ragione per cui il modello liberale può altresì essere definito il modello del contratto sociale nell'ambito dei rapporti sociali. Allorché l'individuo volge lo sguardo verso il governo dal privilegiato santuario del settore privato, come fa nel caso del modello liberale, scorge solo uno spaventoso leviatano, talora capace di servire ai suoi interessi di cliente delle burocrazie statali o di utente di servizi governativi, ma di gran lunga più verosimilmente propenso a inghiottire le sue libertà.

Le libertà debbono pertanto essere circondate da uno spesso muro di diritti. In questo contesto, l'agente determinante, che noi possiamo approssimativamente designare con l'appellativo di «cittadino», non è altro che l'*homo economicus*: il fruitore di servizi governativi e l'individuo investito di diritti sovrani, nei confronti del quale i governi sono responsabili. Dal punto di vista dell'*homo economicus*, le associazioni civili risultano, nella migliore delle ipotesi, piuttosto come cooperative di utenti o coalizioni di diritti. Esse consentono agli individui di proteggersi con maggiore efficienza e di servire se stessi con maggiore sicurezza, ma hanno poco a che vedere con la partecipazione, la cooperazione o la socialità in quanto tale, per non parlare di solidarietà o collettività.

«La società civile può solo andare mano nella mano con una economia del mercato libero» scrive il giornalista russo Sergei Grigoriev, alla cui affermazione l'editore ungherese Gyorgy Varga soggiunge: «È il singolo imprenditore [...] che guiderà la istituzione delle associazioni volontarie, della filantropia e delle altre strutture della società civile».

In effetti la società civile, intesa come surrogato per il settore privato e come sinonimo per gli utenti investiti di diritti, presenta la libertà accentuando fortemente il significato del termine, ma lascia la socialità nella sua accezione senza dubbio più ristretta. Questo aiuta a spiegare perché le strategie di privatizzazione usate in nome della democratizzazione nell'Europa dell'Est hanno dato risultati che molto spesso non sono in grado di sostenere la cultura civica sulla quale si fonda la democrazia. Gli utenti godono del potere economico e dei diritti, ma non indossano la toga dei cittadini impegnati e di conseguenza spesso sono, nel migliore dei casi, democratici indecisi.

Focalizzandosi sul singolo consumatore egoista, che si rintana in un guscio di diritti e si avventura all'esterno solo per ottenere qualcosa da uno Stato-stazione di servizio, il cui ambito di attività deve sempre essere mantenuto al minimo, il modello liberale di società civile può contemplare una pura e semplice forma rudimentale di rapporti sociali, che rimane superficialmente strumentale. Allo stesso modo, la sua versione di libertà è iper-individualistica: negativa e di opposizione. Non può rispondere all'anelito verso la comunità e la solidarietà che assilla i popoli moderni, i quali vivono in società

mobili, post-industriali. Questa inconsistenza spiega gran parte della frustrazione del concetto di comunità, subordinata a poco convincenti concezioni liberali di società civile.

#### *4. La prospettiva comunitaria: la società civile come sinonimo di comunità*

La prospettiva comunitaria risponde a queste frustrazioni, ma spesso senza abbandonare la struttura bicellulare che costituisce il presupposto del liberalismo. Infatti, i membri o fautori di una società comunitaria non sono tenuti a rifiutare una divisione di spazio sociale in semplici settori contrapposti di pubblico e privato, per affermare che il privato è costituito da donne e uomini collegati in comunità piuttosto che da individui solitari, investiti di diritti o imprenditori. Poiché essi presuppongono che le persone siano incastonate in un nesso organico di comunità collegate tra loro da legami che precedono e condizionano la loro individualità, i comunitari concepiscono la società civile non come un luogo di interazione per gli individui e le loro associazioni volontarie e organizzazioni contrattuali, ma come un complesso accavallarsi di rapporti ineluttabilmente sociali, che aggregano le persone in famiglie, clan, vicinati, comunità e gerarchie.

I comunitari presumono che la maggior parte delle associazioni umane siano prestabilite, piuttosto che volontarie o scelte. Noi siamo nati in comunità per formare le quali svolgiamo un ruolo modesto, e queste comunità pertanto hanno finalità naturali, piuttosto che strumentali. Mentre persino le associazioni più «naturali» possono avere avuto radici volontaristiche in qualche tempo antico (tradizioni e antiche comunità sono altresì socialmente strutturate), le comunità ad affiliazione tradizionale sono sancite dal tempo e dalla tradizione come le organizzazioni utilitaristiche e contrattuali non possono essere. Il fatto che le comunità naturali odierne fossero un tempo artificialmente strutturate non sminuisce la loro forza politica conservatrice quali «antiche» e «naturali» associazioni, inattaccabili dalle mode attuali e dai capricci popolari. Questa è la grande lezione impartita dalla relazione di Edmund Burke sulla «costituzione prescrittiva», una antica creazione artificiosa che conferì al-



l'Inghilterra la sua moderna costituzione basata sul diritto consuetudinario, con la sua naturale resistenza alle capricciose velleità di maggioranze effimere.

Se l'agente determinante della società civile in relazione al modello liberale è l'utente investito di diritti, l'agente determinante della società civile in relazione al modello comunitario è il membro di un «clan»: colui che si sente vincolato alle comunità per nascita, lignaggio e sentimentalismo. La condizione di cittadino in questo contesto assume una connotazione culturale ed è propensa a definire se stessa in termini di esclusività, spesso con specifico riferimento ad anonimi «altri» e «terzi» la cui estraneità aiuta a definire la comunità escludente (e pertanto esclusiva).

La grande virtù odierna della società civile, intesa quale nesso privato e chiuso di comunità strettamente collegate, consiste nel fatto che offre un collante sociale a individui e gruppi altrimenti separati, in un mondo sociale ed economico sempre più anarchico. La solidarietà e la fraternità ancorano l'appartenenza e mitigano l'incertezza e l'isolamento psichico che si accompagnano alla vita nella società post-tradizionale. Naturalmente la solidarietà può portare con sé gerarchia, esclusivismo e conformismo, e i cittadini che identificano la loro appartenenza sociale con il particolarismo di un *Gemeinschaft* («comunità») campanilistico possono non essere democratici molto efficaci. In verità, in assenza di valori controbilanciati o mediati non generati dal comunitarismo stesso, l'assolutismo, il campanilismo, l'ineguaglianza, il paternalismo e la gerarchia sono fattori probabili — forse persino necessari — delle tipologie della politica di uguaglianza, che deriva da un comunitarismo profondamente radicato<sup>5</sup>.

Se il liberalismo considera le associazioni civili come poco più che variazioni della corporazione del mercato contrattuale, il comu-

<sup>5</sup> Vi possono naturalmente essere delle comunità democratiche, e l'opera di A. Etzioni *Communitarian Platform* certamente aspira a una forma più democratica di comunitarismo esattamente come l'opera di M. Learner *The Politics of Meaning*, 1966, cerca di offrire un modello egualitario e giusto di comunitarismo ebraico. La democrazia, tuttavia, non è un attributo necessario e neanche probabile del comunitarismo di per sé, e i comunitari devono costantemente proporsela come obiettivo e operare per ottenerla. Si veda A. Etzioni, *The New Communitarians*; M. Learner, *The Politics of Meaning* cit.; si veda altresì Tikkun.

nitarismo europeo ha mostrato la tendenza a considerare le corporazioni economiche come poco più che variazioni della comunità naturale: una concezione che richiama alla mente il corporativismo organico del tipo immaginato dai pensatori italiani fascisti quali Rocco e Gentile. Ciò che è pericoloso politicamente in merito a una prospettiva comunitaria pura e semplice è il fatto che tende ad assorbire e ad assimilare lo spazio pubblico. Allorché i «conservatori culturali» d'America muovono guerra al capitalismo del consumatore e al poco convincente, relativistico Stato liberale, essi rievocano antiche nozioni di *Kulturkampf* («battaglia culturale»). Mentre il liberalismo può insistere su un'alta barriera tra lo Stato e il settore privato, esigendo un apparato governativo minimalista, poco si interessa al governo in quanto tale, tranne che per limitare il suo ambito. Può darsi che concepisca liberi mercati come idonei surrogati per molte funzioni del governo, ma il suo obiettivo è abolire il governo piuttosto che assumerne il controllo.

I comunitari, d'altro canto, tendono a voler assimilare lo Stato e le sue istituzioni in una più ampia comunità. La società civile è in questa prospettiva la comunità di tutte le comunità, organica e completa. Mentre i liberali si angustiano per i burocrati statali, che impongono valori effettivi ai liberi individui e gruppi, i comunitari temono che lo Stato possa essere agnostico e non possedere alcun valore guida. Essi possono perseguire la sicurezza culturale non nell'isolamento del *laissez-faire* dallo Stato, ma in un rimpiazzamento culturale dello Stato, come Patrick Buchanan e Ralph Reed fecero con i loro sforzi nell'ambito delle campagne presidenziali del 1992 e del 1996 e come hanno fatto (a loro volta) esponenti della destra europea quali Eric Haider (del Partito repubblicano austriaco) e Jean Le Pen (del Fronte nazionale francese) nella loro campagna diretta sia contro gli anti-statalisti liberali sia contro i socialisti sostenitori del *welfare state* nel Continente.

L'ideale tedesco (e nazista) di *Volksgemeinschaft* («comunità di popolo») ci rammenta che il canto delle sirene della comunità, sebbene in sintonia con profondi bisogni insiti nello spirito umano, può essere corrisposto in modi che violano sia il liberalismo sia la democrazia. I comunitari americani non sono sempre sufficientemente sensibili a queste potenzialità della loro ideologia, sebbene essi siano per la maggior parte democratici profondamente radicati e operi-

no nella sicurezza di un regime ultraliberale ben consolidato. Per ironia della sorte, mentre le versioni sia comunitaria sia liberale della società civile assumono un modello bicellulare di pubblico e privato, esse tendono in entrambi i casi verso un unitarismo monocellulare. Il liberismo di mercato realizza questo ridimensionando lo Stato sino quasi a farlo scomparire («il miglior governo è il non governo assoluto»), il comunitarismo lo realizza subordinando lo Stato a una più ampia comunità che esso deve fedelmente servire, sia essa la patria, un *Volks-gemeinschaft* o un qualche clan di sangue («il popolo francese», «la nazione scozzese», «lo Stato serbo-bosniaco» o «l'America cristiana»).

Di fatto, molte comunità che rivendicano identità tradizionali e naturali sono impegnate in uno sforzo estremamente artificioso volto a ricostruire se stesse, quali le naturali comunità che non sono più. I risultati consistono nell'escogitare associazioni «volontarie», che fingono di essere «comunità naturali». Il *Ku Klux Klan* è a malapena un clan nella accezione di una associazione fondata sulla consanguineità o di una comunità di sangue più di quanto molti gruppi di identità americana autoconsapevoli della propria origine mista, quali i polacco-americani o gli afro-americani, siano realmente polacchi o africani in un qualsiasi senso rilevante (come i polacchi e gli afro-americani nati in America percepiscono immediatamente allorché visitano le terre natie, che forniscono le loro presunte identità etniche). La «memoria» cui si appellano i poeti che si oppongono alla tirannia può rivelarsi una facoltà ingannevole. Ricostituire una identità rievocata, ma storicamente erosa, senza dubbio non consente di plasmare una comunità simile alla sua forma originaria. In verità, molte delle patologie del moderno comunitarismo sorgono non dalle caratteristiche della comunità reale, ma dalle caratteristiche di una imitazione che, in quanto si limita a mimare il suo ideale, è incoerente e difensiva, nonostante la sua ricerca di una identità coerente e auto-sufficiente. La *Jihad* islamica è definita tanto dai suoi nemici moderni quanto da un fondamento teologico islamico, proprio come il fondamentalismo americano protestante è più contrario alla cultura secolare, materialista dell'America che favorevole ad essa sul modello dell'antica cristianità agostiniana o della Città dei Puritani sul Colle. Le patologie che ho fatto oggetto di disamina alla voce

*Jihad* nel mio libro *Jihad versus McWorld* concernono non tanto i problemi di un membro, diciamo, d'una tribù *Ibo* nel periodo pre-coloniale, quanto piuttosto rappresentano la situazione difficile in cui versa un cosmopolita di origini *Ibo* che vive presso i membri di altre tribù in una città commerciale, post-coloniale come Nairobi<sup>6</sup>.

Dal momento che i moderni comunitari sono spesso tradizionalisti, alcune persone — spesso i giovani, gli avventurosi, i creativi — possono sentirsi in clausura e senz'aria all'interno del covo comunitario: la trappola di una piccola città nella quale le gerarchie locali, le rigide regole e troppa intimità forgiavano una cultura inflessibile di convenzioni e di pettegolezzi che li induce alla fuga. Il contrasto creativo tra città cosmopolite e piccole città è caratterizzato da questa tensione tra auto-creazione e identità. L'identità ricercata dagli sradicati quale dimora che accolga le loro aspirazioni può apparire a coloro che sono abbastanza fortunati da essere nati all'interno di essa come niente più di una prigione. Pertanto, a seconda del punto di vista, la vita della comunità nei villaggi è stata raffigurata sia attraverso le delicate rievocazioni degli scrittori del filone nostalgico quali Thornton Wilder e Dylan Thomas,<sup>7</sup> sia quale trappola mortale da realisti tutt'altro che sentimentali quali Toni Morrison e Thomas Hardy.<sup>8</sup>

Michael Oakeshott cattura lo spirito del cosmopolita allorché scrive di un mondo rinascimentale in movimento, popolato da

«i figli cadetti, che si aprono la propria strada in un mondo che aveva poco spazio per loro, di giramondo liberi da legami, che lasciavano la patria per dedicarsi al commercio, di abitanti delle città che si erano emancipati dai legami comunitari della campagna, di dotti itineranti [...]»<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> B. R. Barber, *Jihad versus McWorld*, New York (N.Y.), 1995.

<sup>7</sup> T. Wilder *Our Town*; D. Thomas, *A Child's Christmas in Wales*; si veda anche *Morning with Rosie*.

<sup>8</sup> L'immagine della trappola mortale è tratta da *Wisconsin Death Trip*. In *On the dark side*, T. Hardy mostra un tatto sconcertante nei confronti dell'intolleranza che può caratterizzare una comunità di villaggio in *Jude the Obscure*, mentre *Bluest Eye* di T. Morrison è crudamente insensibile per quanto riguarda il carattere del tipo di impoverita famiglia afro-americana che avrebbe potuto essere un tempo soggetto di nostalgia.

<sup>9</sup> M. Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford, 1975, pag. 239. Si veda anche P. La-  
slett, *The world we have lost*.

Tali uomini avventurosi varcarono la soglia della modernità verso un mondo urbano nato da poco, che lasciava scarso spazio per la fedeltà di clan del Medioevo. Ma nel balzo da un flemmatico mondo di comunità alla frenesia della sradicata vita urbana, essi prepararono il terreno per una successiva nostalgia della comunità.

Queste molteplici rappresentazioni spiegano perché la prospettiva comunitaria di società civile sia così complessa e in definitiva problematica come politica sociale, dal momento che i comunitari chiedono la restaurazione di antiche comunità la cui scomparsa è precisamente una conseguenza delle tendenze modernizzanti (e post-modernizzanti) che essi criticano. Il mondo sul quale essi desiderano rifondare una società civile è il mondo che abbiamo perduto, e se la società civile dovesse dipendere dalla sua restaurazione potrebbe non esserci più nessuna società civile<sup>10</sup>.

5. *La prospettiva fortemente democratica:  
la società civile come chiave per riabilitare il repubblicanesimo*

Per quanto possa differenziarsi la loro concezione del privato, ciò che accomuna rispettivamente il modello liberale e quello comunitario è che l'uno e l'altro dividono lo spazio sociale in due cellule, una singola sfera pubblica e una singola sfera privata. Con una versione democratica forte della società civile, intendo mettere in discussione la concezione bicellulare, che risulta inadeguata sia quale descrizione del nostro attuale mondo di impegno sociale, sia quale ideale normativo per i cittadini alla ricerca di una sfera rinvigorita di attività civica, che non sia né inconsistente come il liberismo di mercato né abbia la consistenza vischiosa della comunità che ha spirito di clan.

La tendenza sia dei liberali sia dei comunitari a fondere insieme lo spazio privato e quello civile (tanto nella forma di mercati quanto nella forma di comunità), ci condanna a scelte politiche totalizzanti che non sono né auspicabili né realistiche. Associazioni di contratto e comunità di parentela, come pure i loro doni e imitazioni, certa-

<sup>10</sup> M. Sandel, *Democracy's Discontent* cit., pag. 5.

mente rappresentano due tipologie di impegno umano, ma entrambe soffrono di essere forzate in un modello bicellulare del mondo sociale. Una struttura di gran lunga più flessibile per il dibattito politico e civico si presenta allorché ci configuriamo lo spazio sociale come rappresentante almeno tre spazi distinti.

Il modello tricellulare dello spazio sociale tipico della teoria repubblicana di Locke o di Hegel, opera una distinzione non solo tra pubblico e privato o uno Stato e un settore commerciale (il «mercato»), ma separa queste due sfere da una terza sfera: un settore civico, occupato da quelle comunità che possono qualificare entrambe queste sfere come gruppi di appartenenza e che siano sufficientemente aperte ed egualitarie da permettere l'appartenenza civica su una base volontaria.

Il carattere primario della sfera civica è dato dalla sua natura di dominio pubblico e aperto (come il settore statale) che, tuttavia, è di carattere volontario e non coercitivo (come il settore privato). Dominio che, non essendo privato, partecipa dell'egualitarismo e della non esclusività del settore pubblico democratico; non essendo sovrano o coercitivo, partecipa della libertà e della volontarietà del settore privato. Nell'esercitare simultaneamente entrambe queste funzioni costituisce un terzo e indipendente settore, che riflette ciò che io chiamo una prospettiva fortemente democratica e che presenta molte caratteristiche di ciò che altri definiscono la prospettiva civica dei repubblicani. Da questa angolazione, la società civile è definita sia dal suo essere pubblica sia dalla libertà, dall'egualitarismo e dal volontarismo.

È l'ambito dei cittadini non intesi né come utenti di servizi governativi e portatori di diritti contro l'intrusione del governo, né come meri votanti e cani da guardia passivi, cui le *élites* delegate a governare sono tenute a render conto. Piuttosto, nella prospettiva fortemente democratica, i cittadini sono intesi come membri della società civile per il fatto di essere attivi, responsabili, impegnati membri di gruppi e comunità dediti a ricercare beni comuni, beni più comuni di quelli dei mercati o degli operatori di mercato individuali, sebbene meno solidaristici di quelli delle comunità di sangue.

Il modello tricellulare della società civile, radicato in una versione fortemente democratica del repubblicanesimo civico, è un modello ideale come gli altri due modelli sopra discussi. Tuttavia

riflette una certa realtà storica associata a una versione peculiarmente americana del repubblicanesimo: la versione per la quale Tocqueville è giustamente famoso. Un tempo, tra i poli d'opposizione di governo e mercato, Stato e individuo, associazione a contratto e comunità, vi era una scelta intermedia vitale per l'America. Sebbene oggi in declino, le potenti immagini della società civile rivestirono una posizione chiave per la iniziale energia democratica dell'America e l'attivismo civico. Michael Sandel offre un resoconto affascinante della prospettiva civica repubblicana, pur mostrando una tendenza decisamente comunitaria nella sua opera *Democracy's Discontent*. Sebbene il repubblicanesimo a stento metta in luce un'età dell'oro nella nostra storia — dopo tutto coesistette con la schiavitù e con le ineguaglianze del diritto di voto del XX secolo — esso in verità unì la libertà, egli scrive, alla «partecipazione all'autogoverno» intesa come «deliberare con i propri concittadini sul bene comune e aiutare a determinare il destino della comunità politica»<sup>11</sup>.

Questa prospettiva civica della repubblica pone un terzo ambito per l'impegno civico, che non è né governativo né strettamente privato, tuttavia condivide le virtù sia del pubblico sia del privato. Condivide con il governo il senso della vita pubblica e un rispetto per il bene generale e il benessere comune; tuttavia (a differenza del governo) non ha mai avuto alcuna pretesa di esercitare un monopolio sulla legittima coercizione. Condivide con il settore privato la libertà, senza risultare individualistica o anarchica. Piuttosto, è un volontario e, in questo senso, «privato» regno dedito al bene pubblico. La società civile rimane l'ambito della chiesa, della famiglia e della associazione volontaria; ambito i cui termini medi possono potenzialmente mediare i settori privati e statali e offrire a donne e uomini uno spazio sia privato sia pubblico per l'attività.

<sup>11</sup> Come H. Boyte e N. Kari hanno sostenuto, nonostante il pubblico cinismo dei nostri stessi tempi, v'è ancora un forte desiderio di impegno civico, che è manifesto nell'attività locale attraverso tutta l'America: «Malgrado tutti i nostri problemi e le nostre paure come nazione, l'energia civica abbonda [...] una ricca gamma di lavoro civico in molteplici, svariati contesti è evidente da una parte all'altra del paese». (*Building America: The Democratic Promise of Public Life*, Philadelphia (Penn.) Temple University Press, 1996, pag. 5).

Senza la società civile, sospesi tra grandi governi burocratici verso i quali i cittadini non nutrono più fiducia e mercati privati, dai quali essi non possono dipendere per quanto concerne i valori morali e civici, i cittadini sono privi di dimora. Un paese libero dipende per i suoi diritti in primo luogo non dal governo democratico né dai liberi mercati, ma da una società civile non stagnante.

Alexis de Tocqueville celebrò il carattere *locale* della libertà americana e reputò che la democrazia potesse essere sostenuta solo da una vigorosa attività civica municipale, ispirata al modello che fu l'esempio tipico dell'America del presidente Jackson. Egli riconoscerebbe a stento l'America di oggi, dove le nostre alternative sono ristrette al gigantismo e all'avidità di mercato (il modello liberale) o al campanilismo d'identità (il modello comunitario).

Il modello bicellulare di spazio sociale non trasforma soltanto il dibattito politico, ma anche la nostra comprensione di che cosa significhi essere un cittadino e un politico. Senza una solida società civile che dia vita a cittadini impegnati, i politici si trasformano in pubblici «professionisti» non in contatto con il loro elettorato, mentre i cittadini sono ridotti ai loro privatizzati e piagnucolanti antagonisti, o trasformati in ingrati clienti di servizi governativi che essi prontamente consumano senza essere disposti a pagarli.

Non appena poniamo la società civile nel contesto di una terza sfera, che cosa dunque esige da noi? Come potrebbe essere ricostituita in modo tale da garantire parimenti ai cittadini e ai politici uno spazio in cui agire che non sia né statale né commerciale? Né radicalmente individualistico né intollerabilmente comunitario? Una dimora civica che non sia né un edificio da Campidoglio, né un centro commerciale, né un focolare tribale? Il modo migliore per conseguire una vigorosa definizione civico-repubblicana è pensare agli effettivi ambiti che gli americani occupano mentre svolgono le loro occupazioni quotidiane quando non sono impegnati né in politica (voto, funzione di giurato, pagamento delle tasse) né nel commercio (lavoro, produzione, compravendita, consumo).

Tali occupazioni quotidiane includono andare in chiesa o alla sinagoga, prestare la propria opera come volontario, far parte di una associazione civica, sostenere un'iniziativa filantropica, aderire a una organizzazione di mutuo soccorso, contribuire alla beneficen-



za, assumendo la responsabilità di svolgere una mansione in un P.T.A.\* o nella vigilanza del quartiere o in una società che raccoglie fondi per l'ospedale. Quando siamo impegnati in queste attività, occupiamo spazio civico e contribuiamo a definire la cittadinanza in termini di appartenenza alla società civile, piuttosto che soltanto in termini di voto.

Da questo punto di vista, i nostri impegni civici non sono attività private, bensì attività pubbliche non-governative, che definiscono gli spazi condivisi per scopi diversi dall'acquistare o dal votare. Questa società civile spartisce con il settore privato il dono della libertà: è volontaria e costituita da individui e gruppi liberamente associati, ma, a differenza del settore privato, mira ad un punto d'incontro e a modalità operative consensuali (vale a dire, integrativi e collaborativi). La società civile è pertanto pubblica senza essere coercitiva, volontaria senza essere privatizzata. Rappresenta una forma di associazione più ricca e consistente rispetto alle relazioni del mercato contrattuale, ma non vincolante quanto le relazioni di parentela tipo quelle che definiscono l'ideale *Gemeinschaft*. Il membro di un clan possiede tutte le virtù del fratello di sangue, ma anche le limitazioni dello schiavo. L'utente possiede le virtù dell'uomo libero e autonomo, ma le limitazioni della persona solitaria sradicata. Il cittadino ideale della società civile si colloca nel giusto mezzo fra questi pregi e questi difetti: non è immerso nella solidarietà come il membro di un clan, ma è di gran lunga più libero; è meno radicalmente individualistico dell'utente, ma di gran lunga più coinvolto nel contribuire alla tranquillità dei rapporti sociali di vicinato. La sua appartenenza ad associazioni civiche può sembrare più «artificiale» rispetto ai legami di una comunità fondata sulla parentela naturale, ma può ben sembrare più «naturale» di ciò che spinge l'acquirente verso un centro commerciale o il votante verso un seggio elettorale.

È su tale sfondo che io intendo riportare in vita il concetto di democrazia forte della società civile come una terza sfera che si propone di mediare tra il settore governativo cresciuto a dismisura e il settore privato, come pure tra una inconsistente concezione liberale di cittadinanza che «non può ispirare il senso di comunità e impe-

\* Associazione Genitori e Insegnanti.

gno civile che la libertà richiede» (Sandel) e una consistente, ma ot-tusa e opprimente identità comunitaria che mette a repentaglio sia la libertà sia l'eguaglianza. I critici del grande governo ritengono che l'unico modo di ridurlo sia quello di cedere potere e privilegi al settore privato: la delega del potere porta alla privatizzazione e all'assoluto sradicamento, o a una resa al campanilismo comunitario (le due alternative del modello bicellulare). Allo stesso modo, i critici di un settore di mercato eccessivamente privatizzato sono convinti che l'unico modo per regolare e limitare le corruzioni del settore privato sia l'economia di mercato, nonché l'unica risposta di un particolarismo comunitario esclusivista sia un'espansione del governo.

Vincolati dal modello bicellulare, ci troviamo di fronte a una scelta di Hobson tra una sorta di governo caricaturale alla *Big Brother*, che offre qualche livello di giustizia distributiva, ma, in cambio, rischia di divenire tirannico, e una sorta di incontrollabile libero mercato caricaturale che assicura la libertà negativa, ma, in cambio, alimenta l'ineguaglianza e l'ingiustizia sociale. Nel contesto di uno Stato in contrapposizione al settore privato, la libertà della sfera civica scompare completamente.

I cittadini possono difficilmente essere felici con l'una o l'altra scelta. Infatti essi percepiscono che la democrazia è precisamente quella forma di governo nella quale non i politici e i burocrati, ma la gente autorizzata usa la forza per dare un *ubi consistam* alle sue libertà; e nella quale la libertà porta con sé gli obblighi della responsabilità sociale e della cittadinanza come pure i diritti delle persone giuridiche. È quella forma di governo in cui diritti e responsabilità costituiscono i risvolti di una singola identità civica, che non appartiene né ai burocrati di Stato né agli utenti privati, bensì soltanto ai cittadini. La società civile è infatti *la* sfera dei cittadini: sfera di mediazione interposta tra Stato e mercato, che può frapporre dei limiti a un governo invadente senza cedere beni pubblici alla sfera privata, mentre allo stesso tempo può dissipare le perturbazioni di isolamento e di avidità che circondano i mercati senza soffocare o nei fumi di scarico di un grande governo eccessivamente energetico o nell'aria viziata delle sedicenti comunità naturali. Il motivo è che *sia* il governo *sia* il settore privato possono entrambi essere un poco umiliati da una società civile in espansio-

ne, che assorba alcune delle pubbliche aspirazioni del governo - il suo impegno per le opere pubbliche - senza rinunciare al suo carattere di associazione non coercitiva di eguali impegnati in un'attività volontaria.

Insomma, la società civile non è un accessorio democratico, è la condizione indispensabile della democrazia; non è semplicemente utile alla cura della cittadinanza: non vi può essere cittadinanza alcuna senza di essa. La democrazia in società di solide fondamenta come nel caso dell'America, dell'Italia e dei Paesi Bassi dipende da essa non meno delle democrazie in società di transizione recentemente istituite. Non possiamo farne a meno, e pertanto dobbiamo rendere la sua ricostruzione una priorità della politica.

Quando agiamo in questo modo, forniamo al repubblicanesimo classico una rilevante espressione moderna. Unendo Machiavelli e Tocqueville, noi ci associamo agli esperimenti americani ed europei nella società civile e forniamo agli esausti innovatori contemporanei la speranza che la loro cittadinanza non debba essere sacrificata o alla loro prosperità commerciale o al loro ardente desiderio di una comunità basata su vincoli di sangue.



## La moderna repubblica: mito o realtà?

*Jean-Fabien Spitz*

La tradizione politica repubblicana si è sviluppata ed è perdurata in un contesto in cui sembrava indiscutibile il fatto che nessuna repubblica libera può esistere ove i suoi membri non siano uguali almeno per ricchezza e posizione sociale. È per questo motivo che la repubblica classica procede alquanto paradossalmente, conservando la schiavitù e la posizione subordinata delle donne: l'organismo civico era costituito da uguali, che non si occupavano dell'attività produttiva e del lavoro domestico, e questo consentiva loro di concentrarsi sulle questioni politiche e di partecipare alla vita pubblica, al fine di mantenere in vita le condizioni di libertà e di tenere sotto controllo qualunque minaccia di corruzione. Sembra altresì che i principali autori nell'ambito della tradizione repubblicana non considerino degna di alcuna menzione la comunanza di linguaggio, di cultura, di storia — e finanche di religione — solo perché essi implicitamente danno per scontato il fatto che tale comunanza «nazionale» sia il necessario presupposto di una libera repubblica. Pertanto, secondo John Stuart Mill, «è in linea di massima una condizione necessaria delle libere istituzioni il fatto che i confini del governo dovrebbero coincidere per lo più con quelli delle nazioni»<sup>1</sup>.

Sembra dunque che, se vogliamo stabilire la rilevanza contemporanea del repubblicanesimo quale filosofia politica per i tempi odierni, dobbiamo dimostrare che può operare in una società profondamente differenziata; dobbiamo dimostrare che la condi-

<sup>1</sup> J. S. Mill, «Considerations on representative government» in *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, London, 1972, pag. 233.

zione civica può includere sia uomini sia donne, sia uomini relativamente oziosi sia uomini che lavorano duramente, sia uomini bianchi sia uomini di colore, e che un organismo civico in grado di resistere al dominio e alla corruzione può essere costituito da individui con lingue, storie, credenze religiose e retroterra culturali differenti.

Uno dei principali interrogativi che attualmente si presentano alle società democratiche è dunque il seguente: possono i membri delle nostre società, profondamente divise e multiculturali, formare un organismo sufficientemente unito per difendere e mantenere vive le loro libere istituzioni? Possono il dominio, il potere e la dipendenza essere banditi tra individui così profondamente differenziati per quanto concerne la loro condizione economica e sociale? O, per contro, dobbiamo prendere atto del fatto che siamo condannati all'avvilente prospettiva dello spegnersi dell'autogoverno e della libertà, mentre le moderne società diverranno viepiù caratterizzate dall'ineguaglianza sociale e dalla diversità culturale e questa mancanza di una unità profondamente sentita susciterà sempre maggiore apatia e privatizzazione? I cittadini saranno capaci di impedire ad *élites* corrotte e a importanti società commerciali di agire come loro aggrada, dal momento che i loro stessi interessi si discostano così grandemente l'uno dall'altro che essi riscontrano molte difficoltà a stabilire un qualsiasi punto d'incontro per l'azione politica? Se è vero che i cittadini devono essere compartecipi molto più di quanto lo sono attualmente e di quanto presumibilmente lo saranno in futuro, per difendersi come collettività dalla *Fortuna*<sup>2</sup> e dalla corruzione, quale prospettiva sussiste di impedire ai magnati di Wall Street di detenere il potere effettivo al posto di rappresentanti eletti?

È assai noto che la filosofia politica contemporanea ha risposto a tali interrogativi in molteplici modi: i liberali che si ispirano a Rawls sostengono che istituzioni giuste e oneste potrebbero costituire la spina dorsale di una società differenziata, all'interno della quale le persone con concezioni del bene assai differenti potrebbero convivere; fintanto che le istituzioni forniscono agli individui condizioni giuste ed eque di scelta personale, esse sono in grado di

2 L'autore intende *Fortuna* nel senso di contingenza e incontrollabilità dei processi sociali [n.d.t.].

suscitare l'appoggio dei loro svariati membri reciprocamente disinteressati. L'unità incentrata su principi generali del bene rimane, pertanto, l'unica forma accessibile di solidarietà in un mondo che si sta moralmente disintegrando. Le concezioni in merito alla vita onesta, che derivano dall'appartenenza a una particolare comunità etnica, religiosa o culturale, dovrebbero essere esclusivamente personali e si dovrebbero imporre norme che pongano limiti al diritto di discussione su questioni controverse, al fine di impedire che il dibattito su questi argomenti tanto delicati — intorno ai quali non si potrebbe presumibilmente pervenire ad alcun accordo — laceri la società.

D'altro canto, i comunitari sembrano essere dell'avviso che, se questo è l'unico tipo di unità che rimane accessibile nel mondo moderno, le prospettive di libertà e autogoverno sono in verità molto scarse, poiché come possono gli individui mobilitarsi intorno ad un principio così astratto e teorico? Pertanto i cittadini devono condividere delle finalità concrete, al fine di costituire qualcosa di più di quelle associazioni debolmente unite in cui gli individui sono sempre pronti a dissociarsi e il *free riding* può ben apparire come la forma di condotta in un certo senso più logica. Invece di considerarsi individui separati, essi devono scoprire di avere una identità comune, quali cittadini di questa o quella nazione e devono coltivare e accrescere questo sentimento di comunità, quale miglior baluardo contro la scomparsa dell'autogoverno e della libertà.

Nondimeno, come Stephen Holmes e altri hanno giustamente rilevato, tale concezione comunitaria rimane ambigua. I comunitari sostengono che l'atomismo, gli individui non impegnati e gli individui reciprocamente indifferenti corrispondono meramente a una falsa immagine della realtà sociale, o vogliono sostenere, al contrario, che una filosofia siffatta è una verità che si deve deplorare? Criticano la filosofia della repubblica procedurale come ingiusta rispetto alla comune costituzione della uguaglianza del cittadino, o criticano la repubblica procedurale di per sé, in quanto costituisce una forma impoverita di vita collettiva? Dopo tutto, se le società moderne sono realmente composte di individui animati da concezioni differenti e opposte in merito alla vita onesta, perché mai il liberalismo procedurale dovrebbe essere ritenuto una filosofia politica inadeguata?

In un suo recente libro, Michael Sandel sembra essere pervenuto a una decisione e ha asserito che la filosofia del liberalismo procedurale è senza dubbio ingiusta rispetto al ruolo centrale sostenuto dalla appartenenza comunitaria nella formazione della identità individuale<sup>3</sup>. Pertanto la filosofia della repubblica procedurale è semplicemente falsa — poiché gli individui non sono esseri non impegnati — mentre la sua capacità di presa sulla mente dei cittadini spiega lo scontento diffusamente sentito che pervade la nostra vita democratica e impedisce ai cittadini di intendere se stessi come cittadini impegnati in un processo di autogoverno e di liberazione dal dominio della *Fortuna*, simboleggiata dalla centralizzazione del potere, dalla professionalizzazione della politica e dalla travolgente influenza dei gruppi di pressione e di importanti società commerciali nel processo democratico e così via.

Secondo l'opinione di Sandel, i principi del giusto e dell'onesto non sono sufficientemente saldi da creare la solidarietà e il senso di appartenenza necessari affinché un organismo di cittadini attivi e partecipi respinga la corruzione e rimanga un popolo che si autogoverna e che è padrone del proprio destino e delle proprie scelte. Egli ha altresì sostenuto che le moderne società si stanno comportando in modo contraddittorio quando richiedono ai propri cittadini la profonda solidarietà implicata nello Stato sociale, mentre vivono ispirandosi a una filosofia pubblica che sottolinea così pesantemente la mancanza di qualsiasi identità comune e di qualsiasi senso costitutivo di appartenenza. Così, dalla diagnosi di Sandel, risulta una profonda frattura tra realtà e filosofia: la realtà è collettiva, mentre la filosofia è individualista all'eccesso, e questa frattura — unitamente a una certa sopravvalutazione della crescita della produzione quale fine a se stessa, indipendentemente dalle sue conseguenze morali e civiche — è responsabile della allarmante privatizzazione e apatia politica, che attualmente predominano nell'America del Nord ed in Europa. Sandel accusa pertanto di inadeguatezza la concezione liberale di cittadinanza sia come falsa rispetto ai fatti sia come responsabile dello scontento che deriva da un senso di perdita del controllo delle nostre stesse condizioni di vita e di azione.

<sup>3</sup> M. J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*.



L'interrogativo che dobbiamo porci è il seguente: possiamo rimanere liberi, possiamo rimanere un popolo che si autogoverna, possiamo controllare la corruzione, senza condividere mete comuni o una comune concezione della vita virtuosa? Possiamo essere in disaccordo sulle finalità comuni e rimanere un popolo che si autogoverna? La risposta di Sandel è negativa, e pare che egli ci costringa a una scelta difficile: o accettiamo il liberalismo procedurale come vero quadro della realtà sociale, e, in tal caso, dobbiamo convivere con il nostro scontento e riconoscere che la prospettiva di autogoverno è in verità assai limitata; oppure dobbiamo ammettere che siamo in effetti individui impegnati in una certa uguaglianza comune e che dobbiamo fare dei nostri obiettivi comuni il fulcro della nostra vita pubblica, attribuendo pertanto alle nostre istituzioni una funzione formativa e morale e fornendo agli individui questo tipo di consistente unità, che li doterà di solidarietà sufficiente per resistere alla corruzione e alla dominazione.

Un tale dilemma è assai inquietante: da un lato sembra che, essendo i principi comuni non scelti, ma dati quale parte integrante della nostra uguaglianza, dobbiamo acquistare la libertà della comunità e della collettività - per quel che una simile conquista può valere - al prezzo della libertà individuale. Le comunità strettamente integrate sono in grado di difendersi dalle forze dominanti, ma solo a patto di sacrificare la libertà dei propri componenti. I comunitari sembrano auspicare proprio questo quando sostengono che, in ogni caso, l'esercizio di scelte significative da parte degli individui comporta la loro collocazione in un retroterra di finalità storicamente e culturalmente determinate. Tuttavia, a che serve essere capaci di contrapporsi alla *Fortuna* se l'opportunità di scelta è possibile al gruppo soltanto, mentre gli individui sono in un certo qual modo costretti ad esserne membri?

D'altro canto, il liberalismo procedurale sembra consolidare la possibilità di una scelta individuale solo a costo di qualsivoglia possibile azione collettiva volta a dominare la *Fortuna*. Nella repubblica procedurale, la solidarietà è blanda e la tentazione del *free riding* è molto alta; man mano che le ineguaglianze di ricchezza e di potere crescono, le *élites* politiche e sociali sono tentate di fare il proprio gioco e di soppiantare i principi di onestà a favore di un sistema corrotto, all'interno del quale il loro potere e la loro ricchez-

za indubbiamente consentono loro di avere la propria opportunità di scelta a spese di interessi competitivi, e su una base in verità assai scorretta.

Il repubblicanesimo contemporaneo, dunque, ha qualcosa di specifico da dire su tale questione? È in grado di portarci al superamento del dilemma? Vi è una qualche netta distinzione tra il repubblicanesimo moderno e le varie forme di filosofia politica comunitaria, che oggi affollano la scena nell'America del Nord e altrove? Esiste qualche modo di condividere finalità comuni senza restare invischiati nella trappola comunitaria?

Il peculiare tipo di repubblicanesimo di cui mi propongo di parlare in questo contesto è differente dall'umanesimo civico<sup>4</sup> poiché non sostiene che la cittadinanza è una sorta di identità precostituita, che dobbiamo solo scoprire. Divenire cittadino non significa apprendere qualcosa circa la propria appartenenza a una comunità storica, ma prendere una decisione e per giunta una decisione personale. Né questo repubblicanesimo sostiene che non si possa essere individui senza una partecipazione attiva al processo politico decisionale. Esordisce con la pretesa minima che i cittadini vogliono avere l'opportunità di operare le proprie scelte e vogliono essere in grado di poter decidere da sé il tipo di vita che vogliono vivere. Pertanto, non v'è nessuna finalità prioritaria incontestabile, né alcun retroterra costitutivo di concezioni effettive del bene, né alcuna appartenenza obbligatoria storicamente costituita.

Questo repubblicanesimo diverge dalla attuale filosofia liberale solo quando affronta il problema di che cosa possa intralciare questo progetto di autogoverno, poiché sottolinea il fatto che la non-interferenza materiale non è l'unica cosa che dobbiamo assicurare a noi stessi se vogliamo essere liberi. Si può essere resi vulnerabili al volere arbitrario di qualche altro uomo<sup>5</sup>; la necessità di prestare qualche attenzione a ciò che le altre persone desiderano o l'essere rispettosi verso i loro desideri può costituire un ostacolo - sebbene non si tratti di un ostacolo fisico - frapposto alla nostra libertà,

<sup>4</sup> In merito a questa distinzione, si veda Rawls, *Political Liberalism*, New York (N.Y.), 1993, pagg. 205-6.

<sup>5</sup> Si veda P. Pettit, *Republicanism, a Theory of Freedom and Government*, Oxford, 1997.

ostacolo tanto importante quanto lo è l'effettiva ingerenza nelle nostre vite. Pertanto vogliamo la sicurezza materiale — vale a dire l'assenza di effettiva intromissione — ma vogliamo altresì una sorta di garanzia, vale a dire una protezione legale contro una eventuale interferenza: non vogliamo essere vulnerabili e non vogliamo essere costretti a prendere in considerazione ciò che gli altri vogliono o fanno allorché scegliamo i nostri personali progetti di vita. Per esprimere questo concetto avvalendoci delle parole di Philip Pettit, noi vogliamo la libertà sia come non-interferenza sia come assenza di dominazione. Questi due concetti sono chiaramente differenti, dal momento che si può essere dominati senza per questo subire intromissioni; un evento siffatto si produce quando si è soggetti al volere arbitrario di un padrone o di qualche uomo potente, anche se questi individui non interferiscono di fatto con la nostra vita.

Il dominio, dunque, è un fenomeno poliedrico ed elusivo: i lavoratori sono dominati dal loro datore di lavoro se essi vivono in un luogo ove non è consentita loro altra scelta se non quella di lavorare per lui, poiché come potrebbero essi dar voce alle loro proteste contro le condizioni di lavoro o chiedere sostanziali aumenti di salario, quando la paura di essere licenziati è così incombente? Le donne dedite al lavoro domestico, che non percepiscono salario alcuno, sono dominate, poiché la loro abilità di elaborare progetti di vita è seriamente pregiudicata dalla dipendenza in cui esse vivono. E ancora, la gente che risiede permanentemente in qualche paese che nega loro pieni diritti di cittadinanza - è il caso dei lavoratori emigrati in molti paesi europei - è dominata per una ragione analoga: anche se il gruppo maggioritario non interferisce con le loro azioni, essi debbono accondiscendere ai suoi valori e costumi per essere lasciati in pace, poiché sono privi dello *status* civico, che consentirebbe loro di resistere a qualsiasi forma di eventuale ingerenza. Sembra ovvio che, più la nostra società sarà differenziata e più vi sarà spazio al suo interno per svariate tipologie di dominio, poiché queste hanno origine dalle ineguaglianze e dalle differenze di *status*.

Tuttavia non sussiste ragione di cadere nella disperazione a causa di questo ed è in questo contesto che il repubblicanesimo ha qualcosa da dire. Se i cittadini sono liberi quando nessuno può interferire nella loro vita su base arbitraria, questo significa che do-

vremmo cercare di realizzare un tipo di regime politico all'interno del quale l'unica possibile interferenza consentita sia quella legale. Deve essere consentita nel senso che dovrebbe provenire solo da funzionari pubblici; e deve essere legale nel senso che si deve attenere alle procedure del diritto pubblico vigente. Pertanto, il pensiero repubblicano deve individuare degli strumenti politici che controbilancino le forme viepiù imperanti del potere odierno: i sindacati, i diritti sociali nei posti di lavoro e le varie strutture di assistenza sono strumenti che consentono ai lavoratori di vincere gli effetti della loro dipendenza nei confronti dei loro datori di lavoro. Allo stesso modo, i diritti di voto, le attività lavorative e le varie protezioni legali hanno consentito alle donne di attenuare il loro stato di dipendenza nei confronti degli uomini.

Pertanto, ed è questa la nostra prima conclusione, i repubblicani prendono in esame le crescenti ineguaglianze e diversità di *status* che intercorrono tra gli individui e le associazioni, considerando questo un fenomeno assai inquietante per il futuro della libertà, poiché le varie forme di dominazione che derivano da queste ineguaglianze e differenze costituiscono una minaccia alla libertà tanto seria quanto lo sarebbero le effettive intromissioni. Questa è la ragione per cui dovremmo affermare che un qualche tipo di uguaglianza è analiticamente incluso nel concetto stesso di libertà. L'ineguaglianza implica il dominio anche laddove i diritti siano uguali su un piano teorico ed il dominio è l'antitesi della vera libertà.

Tuttavia possiamo spingerci un po' oltre per approfondire ulteriormente l'argomento. Il non dominio è uno stato della mente e, come ha asserito Montesquieu, la libertà politica è una *tranquillité d'esprit*<sup>6</sup> che scaturisce dal fatto che non abbiamo nulla da temere da parte dei nostri concittadini. Naturalmente le leggi giocano un ruolo chiave nel far nascere tale sentimento di sicurezza, ma non dovremmo stabilire troppo affrettatamente che una libera repubblica sia un sistema generalizzato di dissuasione da parte di un qualche Stato centrale, che protegge i progetti di vita e le scelte della gente

<sup>6</sup> Montesquieu, *L'esprit des lois*, XI, 6: «La libertà politica consiste in quella tranquillità dello spirito che proviene dall'opinione che ciascuno ha della propria sicurezza, e affinché si abbia tale libertà occorre che il governo sia tale che un cittadino non possa temere un altro cittadino».

alla sola condizione che siffatti progetti e scelte non ledano gli uguali diritti della collettività. Poiché potrebbe essere vero che tale particolare sentimento di sicurezza dovrebbe basarsi sull'idea che le altre persone che ci circondano non possono interferire con le nostre azioni, ma altresì sull'idea che non intendono farlo. La situazione ideale di libertà potrebbe essere quella in cui nessuno, di fatto, interferisce con il mio progetto di vita, nessuno ha alcuna possibilità di farlo e nessuno vuole farlo, non perché la gente che mi circonda abbia le mie stesse opportunità e non sia interessata a quali siano le mie finalità ma, al contrario, perché essa era interessata fin dall'inizio, dal momento che noi abbiamo discusso insieme e ci siamo resi conto che le mie finalità e le sue erano ineccepibili da un punto di vista morale, che esse erano compatibili con la migliore definizione che possiamo formulare intorno a ciò che l'umana natura comporta. In breve, tale situazione implica che la gente che mi circonda abbia l'obbligo morale di non interferire con le mie azioni poiché, se le fosse meramente impedito di interferire, questo non costituirebbe per me una sicurezza sufficiente.

La protezione della legge, dunque, non è un'arma contro ogni possibile interferenza da parte di persone che non si sono curate di valutare quali fossero le mie finalità e fino a che punto esse dovrebbero essere considerate legittime. Al contrario, il tipo di repubblicanesimo che io ho in mente, considera la legge come una norma pubblicamente dibattuta e quale risultato di una discussione prolungata su alcune questioni che vertono sul comportamento legittimo per l'uomo: la libertà repubblicana, dunque, richiede un organismo civico i cui membri hanno discusso insieme quali legittime finalità essi possano perseguire e hanno formulato le proprie leggi in conformità con i risultati di questa pubblica discussione. Quando abbiamo fatto ciò, proviamo la speciale sensazione che, a patto di agire conformemente alle leggi, nessuno potrebbe muovere obiezioni contro ciò che stiamo facendo, e nessuno potrebbe legittimamente interferire con le nostre azioni.

La vera tranquillità della mente potrebbe allora richiedere qualcosa di più della semplice idea che il mio progetto di vita non possa ledere gli altri. La mera conoscenza del fatto che i miei concittadini, per promuovere le loro finalità, abbiano gli stessi strumenti che ho io, per promuovere le mie, potrebbe risultare insufficiente al fine di

ingenerare la sicurezza di cui io abbisogno. In qualche modo, desidero che le finalità che io sto perseguendo siano pubblicamente dibattute e riconosciute legittime dai miei concittadini. Pertanto, una vera repubblica non deve necessariamente essere una repubblica procedurale, dal momento che lo speciale sentimento di sicurezza che auspichiamo implica qualcosa di più dei semplici principi di diritto: implica che noi discutiamo in merito alle finalità e che cerchiamo di pervenire ad un accordo su quali finalità siano legittime e quali finalità non lo siano.

Quindi non è necessario che i cittadini di una libera repubblica si impongano di serbare il silenzio nel pubblico foro sulle questioni che stanno loro sommando a cuore; al contrario essi portano colà siffatte istanze e cercano di trovare una risposta a esse, poiché a che giova vivere insieme in qualche sorta di comunità politica se questo non rappresenta un mezzo per istituire una ricerca collettiva sugli interrogativi morali più ardui che l'uomo si trovi ad affrontare? E come possiamo evitare la dominazione se siamo paghi di vivere insieme quali individui reciprocamente disinteressati, dissuasi solo dalla minaccia o dalla forza dall'interferire gli uni nella vita degli altri?

Naturalmente dobbiamo essere oltremodo cauti per quanto riguarda questo tipo di proposta e in questo contesto sono opportune alcune osservazioni aggiuntive. In primo luogo, l'accordo su alcune questioni fondamentali sembra essere assai più diffuso di quanto alcuni siano disposti ad ammettere; vi è infatti un certo consenso in merito a questioni morali sostanziali tra i membri delle moderne società democratiche e questo consenso sembra essere una condizione indispensabile per l'esistenza continuativa di tali società.

Inoltre, un tale accordo non deve essere ricercato nella legislazione ordinaria quotidiana, ma solo in ciò che Bruce Ackerman definisce i momenti eccezionali in cui i cittadini sono mobilitati intorno al processo di formulazione di una legge più elevata con la prospettiva di rispondere ad alcuni quesiti fondamentali<sup>7</sup>. Anche in un caso siffatto, i cittadini hanno una responsabilità nei confronti della coerenza intellettuale. Devono pronunciarsi sulla questione in conformità con il punto di vista generale, che essi accettano, e devo-

<sup>7</sup> B. Ackerman, *We The People, Foundations*, Harvard (Mass.), 1991.

no far fronte alla necessità di emendare il sistema, il che costituisce una decisione assai impegnativa, al fine di integrare la sua nuova posizione in merito a qualche questione particolare. Vale a dire che essi non devono agire *ad hoc*.

In secondo luogo, questo consenso non è dato né scoperto; non è parte della nostra identità costitutiva. Noi non riceviamo queste nozioni morali quali dogmi e verità ineluttabili ai quali non si può sfuggire. Al contrario, quali cittadini in una libera repubblica, dovremmo sapere che vi sono alcune ragioni molto valide per cui dovremmo riconoscere queste nozioni come vere, e noi sappiamo che, prese nel loro insieme, esse corrispondono alla migliore teoria morale che possiamo formulare. Ne abbiamo consapevolezza, poiché non separiamo queste nozioni dagli argomenti che sono stati storicamente definiti al fine di sostenerle.

In terzo luogo, solo per il fatto che la nostra vita pubblica, almeno in talune occasioni di maggiore importanza, è ricca di dibattito su questi argomenti, le buone ragioni, che avvalorano queste nozioni morali, rimangono vive nelle nostre menti, come deve essere se esse devono funzionare da legami nella nostra comunità.

In quarto luogo, nessun consenso di questo tipo dovrebbe mai essere mantenuto con la costrizione, giacché la sua peculiare virtù aggregante è basata sul fatto che ciascun membro della nostra società è convinto su base individuale. Perciò chiunque dovrebbe avere il diritto di dissentire, di esporre argomentazioni contro la nostra teoria morale e di proporre un'altra. Una libera repubblica è un tipo di regime in cui le argomentazioni sollevate contro gli attuali valori dominanti sono rispettate, non messe a tacere. E questa è altresì la ragione per cui questa moralità pubblica non è stabile, ma in continua evoluzione.

In quinto luogo, un tale quadro postula che gli uomini siano esseri razionali e che scelgano i loro valori basilari poiché essi hanno delle buone ragioni per fare ciò; e questo implica che il prestare ascolto a ciò che gli altri hanno da argomentare, potrebbe far sì che essi cambino idea.

Ora potremmo tornare al nostro dilemma: vi sono alcune ragioni per pensare che ampie differenze di ricchezza, *status* sociale e potere diano origine a svariate forme di dominio, che potrebbero vanificare del tutto l'uguaglianza sul piano dei diritti. Questa è la ragione

per cui i repubblicani debbono controllare tali differenze e compensarle, al fine di mantenere i loro effetti positivi — vale a dire maggiore produzione, maggiore ricchezza da distribuire — ma combattere gli squilibri che esse generano. Tuttavia, per quanto concerne le concezioni del bene, perché dovremmo pensare che esse siano così distanti l'una dall'altra che i loro sostenitori non possano impegnarsi in una pubblica discussione al fine di pervenire ad un qualche tipo di accordo? Potrebbe esser vero che un tale accordo sarà sempre differito e che la discussione continuerà ad andare avanti per sempre, specialmente dal momento che nuovi argomenti sono costantemente portati alla luce e nuovi partecipanti, con differenti retroterra culturali e sociali, entrano in gioco. Pertanto, potrebbe essere vero che, in effetti, i nostri unici valori condivisi saranno la nostra disponibilità ad ascoltarci gli uni gli altri al fine di udire ciò che ciascuno di noi ha da dire sulla vita virtuosa; ma potremmo ancora nutrire un comune desiderio, quello di dare forma a una concezione morale fondata su valide argomentazioni; e, come ultimo, ma non meno importante aspetto della questione, noi riconosciamo pur sempre concordemente che dobbiamo mantenere viva la libertà di parola e il diritto di dissentire, quali essenziali presupposti di un'impresa siffatta. Ma, dopo tutto, la condivisione di questi precisi valori è esattamente ciò in cui una moderna repubblica dovrebbe consistere.

Una osservazione conclusiva: non dovremmo pensare al repubblicanesimo come ad una teoria politica ben integrata che dovremmo prendere o lasciare nella sua interezza. Il repubblicanesimo ha fatto il suo tempo all'incirca nel diciottesimo secolo ed è scomparso dopo la Rivoluzione Francese con la notevole eccezione di Tocqueville<sup>8</sup>. Non v'è speranza alcuna di farlo rivivere nella sua pienezza poiché, come ha spiegato così esaurientemente J. Pocock<sup>9</sup>, il repubblicanesimo richiede condizioni materiali che non si possono più rinvenire nella loro pristina purezza all'interno del mondo odierno. Tuttavia, ha arrecato un permanente contributo alla cultura politica moderna, per quanto concerne l'idea di un bene comune e per il fatto che l'uso di pubbliche funzioni per interesse privato, il potere non eletto e la corruzione continuano a essere considerati un pericoloso

<sup>8</sup> Si veda J. C. Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, Paris, 1986.

<sup>9</sup> J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton (N.J.), 1975.



## La moderna repubblica: mito o realtà?

fenomeno a cui tener testa. Il problema non è, dunque, l'essere repubblicani nell'epoca attuale, ma coltivare il contributo repubblicano quale antidoto, assai debole purtuttavia vitale, contro i mali della modernità.



## Nota sugli Autori

Keith Baker, University of Reading, Gran Bretagna Benjamin

Barber, University of Maryland, Usa

Eugenio Biagini, University of Cambridge, Gran Bretagna

Elena Fasano Guarini, Università di Pisa

Mirella Larizza Lolli †

John G. A. Pocock, Johns Hopkins University, Baltimore, Usa

Massimo L. Salvadori, Università di Torino

Quentin Skinner, University of Cambridge, Gran Bretagna

Jean-Fabien Spitz, Université Paris-I, Francia

Rosario Villari, Accademia dei Lincei, Roma

Maurizio Viroli, Princeton University, Usa

Blair Worden, University of Sussex, Gran Bretagna



## Recenti pubblicazioni delle Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli

Cristiano Antonelli, Pier Paolo Patrucco, *Un sentiero dell'innovazione. Letture di un concetto economico controverso.*

Simona Bodo (a cura di), *Il museo relazionale. Riflessioni ed esperienze europee.*  
Nuova Edizione

Marietta Stepanyants (a cura di), *Sufismo e confraternite nell'islam contemporaneo. Il difficile equilibrio tra mistica e politica* (Collana del Centro di Studi Religiosi Comparati Edoardo Agnelli)

Mario Calderini e Giuseppe Scellato, *Interpretare l'innovazione. Fattori di successo, misure di prestazione*

Federico Revelli, *Donare seriamente. Sistemi tributari ed erogazioni liberali al settore non profit*

Andrea Pacini (a cura di), *L'Ortodossia nella nuova Europa. Dinamiche storiche e prospettive* (Collana del Centro di Studi Religiosi Comparati Edoardo Agnelli)

Falk Pingel (a cura di), *Insegnare l'Europa. Concetti e rappresentazioni nei libri di testo europei*

Roberto Mancini, Francesco Compagnoni, Romeo Astorri *et al.*, *La libertà religiosa tra tradizione e moderni diritti dell'uomo. Le prospettive delle grandi religioni* (Collana del Centro di Studi Religiosi Comparati Edoardo Agnelli)

Centro Studi Cgm (a cura di), *Comunità cooperative. Terzo rapporto sulla cooperazione sociale in Italia*

Lorenzo Fischer e Maria Grazia Fischer, *Scuola e società multietnica. Modelli teorici di integrazione e studenti immigrati a Torino e Genova*

Graziella Giovannini e Luca Queirolo Palmas (a cura di), *Una scuola in Comune. Esperienze scolastiche in contesti multietnici italiani*

Vladimir A. Kolosov (a cura di), *La collocazione geopolitica della Russia. Rappresentazioni e realtà*

Cristiano Antonelli e Mario Calderini, *Le misure della ricerca*

Finito di stampare nel mese di aprile 2004  
dalla Tipolito Subalpina s.r.l. in Torino

Grafica copertina di Gloriano Bosio









## Libertà politica e virtù civile

Significati e percorsi del repubblicanesimo classico

Il repubblicanesimo è uno dei filoni più significativi del pensiero politico dell'occidente. A partire dalle riflessioni originarie dell'epoca romana, i pensatori politici repubblicani del passato hanno spesso considerato la conoscenza della storia come una premessa indispensabile per ragionare sui modi migliori per fondare, conservare e riformare le repubbliche. Dai teorici del governo comunale e dagli umanisti «civili» del Trecento e del Quattrocento, attraverso Machiavelli, la saggezza politica repubblicana dei romani venne rielaborata e passò in eredità ai pensatori repubblicani, italiani e non, dei secoli a venire, lungo percorsi non uniformi e con esiti diversi nei vari paesi fino a tutto l'Ottocento.

Tra storia e filosofia della politica, il volume analizza il ruolo delle idee politiche repubblicane nella formazione delle repubbliche moderne e propone spunti di riflessione sul significato del repubblicanesimo per il futuro delle democrazie. I vari contributi – a opera di alcuni dei massimi studiosi internazionali delle teorie repubblicane – ripercorrono le vicissitudini storiche e politiche dell'idea della repubblica bene ordinata. Allo stesso tempo, mettono in evidenza come il repubblicanesimo, oltre a costituire una nobile tradizione del passato, ambisca oggi, nelle sue riformulazioni più avanzate, anche a essere una risorsa per la ricostruzione dell'ethos civile nelle società democratiche multiculturali dando un nuovo, o ritrovato, significato alle parole libertà e responsabilità. Nella prospettiva di progetto politico e intellettuale, la posizione repubblicana viene discussa nel complesso rapporto che la differenzia dalle altre componenti del pensiero politico contemporaneo, in particolare dal liberalismo e dalle varie filosofie comunitarie.

