

# Diritto, libertà, sicurezza. Fra inizio e compimento della Modernità

Francesco M. De Sanctis

## ABSTRACT

*Il tema è la relazione del diritto con libertà e sicurezza. Definiti i tre lemmi, e indicata, in radice, una possibile connessione tra sicurezza e libertà, si passa a una storia della relazione nella Modernità, che inizia sotto il segno della sicurezza (spc. Hobbes) e si conclude sotto quello della libertà (spc. Tocqueville). In apertura e chiusura cenni sul bisogno post-moderno di sicurezza*

## PAROLE CHIAVE

DIRITTO; LIBERTÀ;  
SICUREZZA; ELEUTHERIA;  
LIBERTAS; SOCIETÀ CIVILE;  
SOVRANITÀ; ARISTOCRAZIA;  
DEMOCRAZIA; LIBERALISMO.

1.

Il diritto è, nell'ambito del normativo che afferra all'umano, quella sfera di relazioni che ha avuto la ventura di essere considerata sia la più naturale sia la più artificiale. Ma anche la più radicale delle teorie giusnaturalistiche ha sempre avuto la necessità di distinguere la natura dell'uomo da quella degli altri animali a cui il diritto naturale insegnava o dettava le sue leggi. L'ambito del normativo potremmo cifrarlo con l'etichetta 'l'uomo è un animale ontologicamente obbediente', ossia bisognoso di norme; che, da un punto di vista antropologico, può anche tradursi con l'ulteriore etichetta 'l'uomo è un animale culturale' essendo la cultura, come la lingua, un sistema di norme che si producono e apprendono (ossia non immediatamente naturali) inscritto in e insidiato da un processo di adattamento continuo alle circostanze e alle condizioni di vita che il sistema stesso regola. Ma la cultura, proprio per le sue caratteristiche normative, si distingue dalla natura come ciò che, pur fondandosi su di essa (l'uomo è un 'animale'), ne trasforma, modifica o addirittura sovverte, le sue regolarità. Dunque, non solo l'agire ma anche il comportarsi dell'uomo

è iscritto in e determinato da un tessuto di norme che governano la sua vita anche quando non si conforma in tutto e per tutto ad esse, vuoi per ignoranza, vuoi per decisione ragionata, vuoi per preterintenzionalità. L'idea stessa di disobbedienza presuppone la norma e si differenzia radicalmente dall'anomia come patologia della relazione interumana. La sfera di vita pratica che spetta all'uomo nella sua quotidianità è costituita perciò da un tessuto normativo in cui il singolo è abituato, più che costretto a muoversi. E questo tessuto è tutto potenzialmente permeabile dal diritto che, dunque, costituisce una dorsale che attraversa e sostiene l'intera sfera di vita pratica: etica, politica ed economia. Ciò che caratterizza il diritto è proprio la sua elasticità, la sua capacità di adattamento ai diversi contenuti che si decide debba regolare, ciò ne potenzia l'elemento tecnico e istituzionale: mentre la lingua o l'etichetta è lasciata alla sola creatività sociale (di cui sia il poeta che il dandy sono espressione), il diritto necessita di un apparato tecnico (i giuristi) e produce un assetto istituzionale (almeno un tribunale riconosciuto dai consociati) per poter essere efficace come ordinamento regolativo della vita e ciò anche quando recepisce

comportamenti o atteggiamenti mentali già sociologicamente rilevanti (es. interruzione della gravidanza, unioni omosessuali, ecc). Ecco perché il diritto cd. 'naturale' è sempre problematico, in quanto affidato alla sola ragione: tribunale debole nell'effettività dei rapporti sociali. Inoltre, accanto al fenomeno normativo, che in un approccio antropologico può e deve risultare in primo piano, il diritto, una volta innervato nella società, per la sua estesa e complessa strumentalità necessita di un'elaborazione/applicazione tecnicamente controllata collegata a pratiche e saperi specifici che si oggettivano in professioni e istituti che elaborano e metabolizzano il materiale normativo e istituzionale adeguandolo alle esigenze sociali di cui il diritto stesso si fa portatore o espressione, siano esse esigenze di predominio ovvero di emancipazione dal dominio. L'ideale romano e in particolare ciceroniano dell'*aequabilitas*, che è una versione più tecnica e rigorosa di 'dare a ciascuno il suo', non si può definire altro che un ideale a confronto con la realtà della storia del diritto.

Veniamo ora all'altro lemma: 'libertà', la cui "connotazione laudativa" (Felix E. Oppenheim) costituisce un serio impedimento per una definizione non assiologica. La libertà infatti è un valore per eccellenza che nessuno oserebbe negare se non accompagnandola con una qualche qualificazione: es. anomica, aristocratica, borghese, di sfruttamento, di mercato, ecc. Dal punto di vista dell'individuo singolo, la libertà è un po' come il tempo: ciascuno in cuor suo sa che cos'è, ma se si azzarda a definirla si trova in un inestricabile ginepraio di contraddizioni. Ciò perché la libertà ha una struttura relazionale profondissima che il lemma ha apparentemente rimosso nella lunga fase dell'individualismo moderno. E dico apparentemente, non solo perché – come insegnava Kant - un uomo solo non può essere né libero né proprietario di nulla, ma soprattutto perché la cosa più difficile per l'individuo è attribuire a sé stesso le ragioni della propria mancanza di libertà. E in questo senso vulgarvaloriale la libertà è diventata una sorta di connotato deontico dell'antropologia moderna, come

banalizzazione di quella soggettività liberata e oggettivata nell'individuo su cui Hegel ha scritto pagine insuperate. La grande prestazione intellettuale e istituzionale della modernità è stata quella di dare alla libertà una configurazione giuridica e politica come liberty lasciando la freedom al ragionevole intendimento di ciascuno nel chiuso del suo foro interno. Ciò per dire che, come l'arte, la libertà è difficile da definire in astratto, senza un contesto storico o culturale che le fornisca un supporto di empirica effettività. E quel che è più importante, senza diritto che la sancisca e la protegga, la libertà è più volatile dell'aria. Ciò non significa affatto, tuttavia, che il diritto storicamente si sia sempre preoccupato principalmente della o delle libertà dei consociati, ma si è sempre preoccupato dell'ordine sociale. Ed è necessario confessare, anche a malincuore, come lo fa chi vi parla, che ogni ordine sociale, proprio perché tale, permette sempre un minimo di libertà per poter sussistere o mantenersi. L'immagine del dispotismo asiatico per cui uno solo è libero e tutti gli altri sono schiavi è un'ipotesi di scuola dello sciovinismo occidentale che, inaugurato dai greci, ha acriticamente dominato il nostro immaginario etico-politico di 'uomini liberi'.

Veniamo infine al terzo lemma che ci interessa: la 'sicurezza'. Non posso qui esimermi dal ricordare con nostalgia i tempi in cui Norberto Bobbio poteva, anche se con la sua consueta misura e ricercata finezza, mostrare la diversa qualità di un ordine finalizzato alla sicurezza rispetto a una forma di governo finalizzato alla libertà. Ed era tanto il pathos libertario nel suo pensiero da fargli criticare aspramente perfino Hobbes, uno dei suoi autori prediletti. Oggi, a distanza di quasi un cinquantennio, tutto è cambiato: l'insicurezza è diventata la compagna ineludibile della quotidianità di ciascuno; la 'liquidità' in cui naviga a vista il mondo contemporaneo sembra permettere molte libertà prima impensabili compresa la migrazione di interi popoli (che è forse la forma più tragica di libertà), ma riduce in maniera drastica sia l'orizzonte progettuale della politica sia lo schermo protettivo del diritto. Ma, sul piano globale, è la guerra, in forme estranee alla Modernità, a

tornare ad essere attuale, e non più confinata alla periferia del mondo disegnato dall'equilibrio delle due potenze che, per quasi mezzo secolo, se lo spartivano. E da noi, ad es., ci si può permettere di insultare impunemente il Capo dello Stato o del Governo, ma non si sa se si potrà mantenere il posto di lavoro o un tenore di vita dignitoso. Per i più giovani, poi, il futuro manca di promesse e il mondo non appare più sconfinato e a disposizione, ma asfittico e fuori portata. Il desiderio di sicurezza torna a mostrare il suo volto esigente, la sua essenziale minimalità senza di cui la libertà sembra un lusso o addirittura una distrazione. La nostra interiorità, desertificata dall'estroffessione spettacolarizzata di tutto l'accadere nel 'tempo reale' dei media e della rete, non è più in grado, per altro, di pensare una libertà senza benessere o, ancor meno, una libertà incurante delle 'catene' che ci possano legare il corpo. Più che mai lo 'spirito' è succubo della 'carne' e la carne detta la legge imperativa della sua materialità bisognosa. La sicurezza da preconditione dell'interazione sociale diventa nuovamente un valore primario e, in un'epoca di 'positivizzazione' amplissima di diritti fondamentali che limitano da ogni parte la vecchia e logora sovranità, si torna a chiedere al diritto quello che lo Stato non riesce più a garantire. Il cd. diritto globale non somiglia quasi in nulla ai vecchi ordinamenti giuridici, anzi pone in crisi il concetto stesso di ordinamento lasciando aperto ai poteri più diversi lo spazio svuotato dall'ordine, spazio ancora carente di *nomos*. Se si guarda poi al diritto vigente, ci si accorge che il quadro costituzionale (si pensi ad es. al diritto al lavoro) e quello statutario dell'Unione europea con riferimento alla carta di Nizza (si pensi al tema della dignità) trovano nella dura realtà delle diverse crisi che si sovrappongono e si intrecciano ostacoli insormontabili alla loro effettuazione.

E tuttavia, se andiamo a rileggere uno dei documenti più importanti del XX secolo – mi riferisco al discorso del 6 giugno 1941 indirizzato dal Presidente Roosevelt al Congresso degli USA in cui si dichiarano le ragioni per le quali è dovere dell'Unione entrare nella guerra in corso conferendole valenza e significato

mondiale – (anche se in un passaggio di sapore classico il Presidente condanna la miopia di chi per una effimera sicurezza baratta la propria libertà) l'impegno a cui Roosevelt lega il suo popolo è quello di realizzare, con la vittoria della democrazia sulle dittature (vittoria che egli reputa certa), le quattro libertà fondamentali per l'umanità: la libertà di parola e di espressione, la libertà di culto religioso, la libertà dal bisogno e, infine, la libertà dalla paura. Non c'è alcun dubbio che le due ultime libertà coprono per intero l'area della sicurezza, né d'altra parte è necessaria una particolare capacità interpretativa per considerarle, tutt'e quattro insieme, una traduzione in termini di libertà dei diritti fondamentali (civili, politici e sociali) e della loro programmatica inscindibilità. Ed è su tali diritti che il neocostituzionalismo, come dottrina non più politica ma giuridica - che nasce con le costituzioni del Dopoguerra, le quali presuppongono tali diritti e non li affidano più alla buona volontà del legislatore - reinterpreta i limiti del potere e dei poteri sull'uomo o, come sempre più si preferisce dire, anche da parte laica, sulla 'persona', per emancipare il soggetto dei diritti dall'omogeneità implicita al concetto di uomo peculiare all'individualismo moderno. E tuttavia, ancora una volta, dure, come diceva Bobbio, sono le repliche della storia. L'aria balsamica che si respira nel mondo disegnato da un diritto che non è più servo della politica, una volta scoronati i sovrani o delegittimati i grandi burattinai (come direbbe Paolo Grossi riferendosi ai vecchi Stati sovrani), di fronte al nuovo che dilania il vecchio assetto del mondo, sembra un'aria condizionata, artificiale, tenuta al riparo dall'afrore di sudore, di lacrime e di sangue che il vento di una normalizzazione della crisi e dell'eccezione realizzatasi a livello globale spinge fin dentro le nostre case.

Infine e per concludere con queste notazioni introduttive: lo stesso grande dibattito che dalla fine dell'Ottocento attraversa tutto il XX secolo sulla possibile differenziazione tra diversi tipi di libertà ('libertà da' contrapposta a 'libertà di'; libertà 'negativa' contrapposta a libertà 'positiva'; libertà come assenza di impedimento e libertà come possibilità; ecc.) spes-

so assottiglia o sfonda il confine tra libertà e sicurezza implicando, anche qui, una sorta di coappartenenza reciproca dei termini come se rappresentassero una nozione essenzialmente endiadica di cui il diritto può essere considerato una garanzia tra le più efficaci.

2.

Se però affrontiamo il problema da un punto di vista storico, cercando di svincolarci dalla potenza persuasiva della mentalità moderna, ci accorgiamo che l'uomo occidentale ha pensato anche in maniera diversa i principî della convivenza ordinata o armonica come preferivano dire gli antichi. Ad esempio in Grecia l'*eleutheria* e la stessa *libertas* romana, non possono avere un significato atomistico: come è stato ampiamente dimostrato anche dal punto di vista etimologico (Benveniste) esse connotano più l'appartenenza che lo scioglimento, più la dipendenza che l'indipendenza: una buona nascita e una buona crescita da una *humus* di qualità. Si potrebbe anzi dire che per il singolo, da un punto di vista etico, essa è un vincolo che lo obbliga a un particolare tipo di vita e, dal punto di vista politico, in particolare per i Greci, è la condizione minimale (e da sola insufficiente) per poter partecipare alla vita della *polis*: doti più decisive per il peso della partecipazione politica sono la cultura, la ricchezza, la nobiltà, la saggezza. Libero è solo chi non è schiavo o straniero e perciò appartiene in senso proprio alla *koinonia politike*. E, infine, dal punto di vista 'metafisico', come leggiamo da Aristotele, essere libero significa avere in se stesso e non in altro la propria finalità di vita, ossia non essere strumento per un fine diverso dal proprio, conseguire il quale, per un greco, non si configura tanto come un diritto ma soprattutto come un dovere: come il compito stesso della vita. Il posto che nel pensiero politico moderno è occupato dalla libertà, in quello greco troviamo la *eudaimonia* che solo con molta imprudenza potremmo intendere con la nostra nozione di felicità.

A fronte dell'*eleutheria* greca, invece, la *libertas* romana, tenuta al riparo dal dibattito sulla

democrazia, è un 'valore' sia giuridico che politico. Dal punto di vista giuridico, infatti, è il presupposto affinché il singolo possa essere considerato *sui iuris* nella rete di relazioni tessute dal *ius civile*, ossia completamente padrone di sé e delle sue azioni: così come si configura la figura del *pater familias* come titolare del governo di una comunità proprietaria di cui è la rappresentazione personale. Dal punto di vista politico essa è invece l'attributo peculiare del popolo romano nella sua struttura complessa la cui costituzione repubblicana (o *ius civitatis*) si basa sull'*auctoritas senatus*, sull'*imperium magistratum* e sulla *libertas populi*. La sintesi più alta di tale concezione e più capace di imporsi nei secoli a venire in tutte le innervature 'classiche' del pensiero politico occidentale è in questo epocale passo di Cicerone:

tu mihi concedas necesse est multo esse indignus in ea civitate quae legibus contineatur discedi ab legibus. hoc enim vinculum est huius dignitatis qua fruimur in re publica, hoc fundamentum libertatis, hic fons aequitatis: mens [populus] et animus [magistraus] et consilium [senatus] et sententia [iudices] civitatis posita est in legibus. Ut corpora nostra sine mente, sic civitas sine lege suis partibus, ut nervis et sanguine et membris, uti non potest. Legum ministri magistratus, legum interpretes iudices, legum denique idcirco omnes servi sumus ut liberi esse possimus [pro Cluen., 146].

concedimi essere particolarmente indegno che, in una civitas tenuta insieme da leggi, le leggi siano violate. Questo è infatti il vincolo di (che assicura) quella dignità che godiamo nella repubblica, questo il fondamento della libertà, questa la fonte della giustizia. Mente e spirito e senno e modo di sentire di una civitas sono posti nelle leggi. Come i nostri corpi senza intelligenza (dementi), così la città senza legge delle sue parti, come nervi, sangue e membra, non può usare. Ministri delle leggi i magistrati, interpreti delle leggi i giudici, servi delle leggi infine siamo tutti noi, affinché possiamo essere liberi.

Per quanto invece riguarda la 'sicurezza' come condizione fondamentale della vita comunitaria, essa, nel mondo antico, non può essere considerata un 'valore' nel senso moderno del termine: è la struttura stessa dell'etica classica (per come ci è pervenuta), come etica dell'eccellenza, che impedisce la visione securitaria dell'ordinamento politico o repubblicano che,

entrambi, si propongono non tanto la conservazione dell'uomo, quanto invece il suo miglioramento o addirittura il perfezionamento della sua natura. Esempio da questo punto di vista, per il mondo greco, è la 'città dei porci', per come è evocata e messa da parte da Platone in *Politeia*, e, per quello romano, addirittura ridondante è la religione della 'gloria' che traspare negli scritti dei suoi poeti, dei suoi oratori e dei suoi storici: qui la *salus populi* si forgia nel conflitto interno tra le sue 'parti' e in quello esterno, la guerra con gli altri popoli. Non è un caso che Machiavelli vada a ricercare in Livio il paradigma conflittuale della libertà repubblicana e, con la genialità che lo fa capace di rimanere classico tra i moderni, così scrive a proposito della relazione tra libertà e sicurezza nella strategia di un principe che voglia farsi amico un popolo:

Ma quanto all'altro popolare desiderio di riavere la sua libertà [il primo desiderio di un popolo da sottoporre a principato, per Niccolò, è quello di vendicarsi di coloro che gli hanno tolto la libertà], non potendo il principe sodisfargli, debbe esaminare quali cagioni sono quelle che gli fanno desiderare d'essere liberi: e troverà che una piccola parte di loro desidera di essere libera per comandare; ma tutti gli altri, che sono infiniti, desiderano la libertà per vivere sicuri [...] Quelli [...] ai quali basta vivere sicuri, si sodisfano facilmente facendo ordini e leggi dove insieme con la potenza sua si comprenda la sicurtà universale<sup>1</sup>.

3.

Le guerre civili di religione, come è noto, segnano, con la frattura dell'universalità della Repubblica cristiana l'inizio del pensiero giuridico e politico moderno. Qui la sicurezza appare la causa generativa e finale dell'ordine capace di conservare la vita. Nonché la causa *per quam* di quella particolare declinazione del benessere e dell'agiatazza che, sostituendosi alla felicità<sup>2</sup>, rende 'civile' e 'sociale' la vita. Tale

<sup>1</sup> N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in ID., *Il Principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di S. Bertelli, intr. G. Procacci, Milano, Feltrinelli, 1960, pp. 175-176.

<sup>2</sup> Sul punto, da vedere J. Bodin, *I sei libri dello Stato (République)*, trad. it. in 3 voll. (I a cura di M. Isnardi Parente, II e III a cura di Ead. e D. Quaglioni), Torino, rispettivamente 1964, 1988, 1997, vol. I, L. I, cap. I, p. 163

sicurezza è resa necessaria o dalla difettività nativa dell'uomo o dalla sua essenza prevaricatrice. Nei due casi si profilano due diverse antropologie, quella dell'indigenza bisognosa di comunità per potenziarsi e quella della potenza bisognosa della comunità per frenarsi; dove, nella prima, come in Althusius, si recupera e si estende l'antica visione dell'animale politico (fattosi però indifferentemente anche 'sociale') mentre nella seconda, in Hobbes, si cerca una via nuova, drasticamente riduttiva del 'mondo', per la configurazione 'naturale' dell'uomo. Questo, nello 'stato di natura', ha relazione stabile soltanto con sé stesso e, perciò, conosce fino in fondo la 'sete inestinguibile di potere' che lo determina e che presume identica in tutti i suoi simili che, perciò, gli appaiono 'naturalmente' nemici proprio per questa presunta eguaglianza. E, in via ulteriore, mentre l'uomo simbiotico non è sottoposto a una rottura psico-antropologica nell'appartenere a consociazioni più complesse di quelle native, l'individuo irrelato ha da modificarsi fino a esigere un 'attore' forte tanto da convincerlo che è lui stesso l' 'autore' delle leggi che rendono possibile la 'società civile'. Nel primo caso il patto ha valore soprattutto regolativo della natura simbiotica, nel secondo, invece, ha valore abrogativo della condizione naturale e costitutivo dell'umanità civile. In entrambi i casi la sicurezza impone 'subiectio' più o meno calcolata: più radicale allorché l'individuo teme nell'altro la propria ferinità (=uguaglianza), più indisponibile allorché il singolo è già da sempre inserito in una sovra- e subordinazione 'naturale'. Dunque la sicurezza è un bene fondamentale, originario della società civile e politica, che si paga o si acquista con il prezzo dell'obbedienza a leggi imposte da un potere 'sovrano', che fondano, reggono e amministrano l'ordine che garantisce quella stessa sicurezza. Garantita la quale il 'potere' dischiude all'uomo che obbedisce le possibilità di una vita 'civile' che, scatenando la 'operosità ingegnosa' dell'industria, ha il 'progresso' nel cuore.

Scrive Hobbes, dopo aver descritto le condizioni e le conseguenze di uno stato di natura:

ss. Nonché, naturalmente, i notissimi luoghi di Hobbes.

Perciò, tutte le conseguenze di un tempo di guerra, in cui ciascuno è nemico di ciascuno, sono le stesse del tempo in cui gli uomini vivono senz'altra sicurezza (*security*) che quella di cui li doterà la loro propria forza o la loro propria ingegnosità. In tali condizioni, non vi è posto per l'operosità ingegnosa (*Industry*), essendone incerto il frutto: e di conseguenza, non vi è né coltivazione della terra, né navigazione, né uso dei prodotti che si possono importare via mare, né costruzioni adeguate, né strumenti per spostare e rimuovere le cose che richiedono molta forza, né conoscenza della superficie terrestre, né misurazione del tempo, né arti, né lettere, né società; e, ciò che è peggio, v'è il continuo timore e pericolo di una morte violenta; e la vita dell'uomo è solitaria, misera, ostile, animalesca e breve<sup>3</sup>.

#### E Althusius:

Si deve garantire al prossimo in questa vita civile e sociale ciò che gli è dovuto di diritto, o che gli appartiene, e che egli possiede come cosa sua; per esempio, in primo luogo, la vita naturale, l'incolumità della propria persona e la libertà, cui sono contrarie la morte, l'uccisione, la lesione, il ferimento, le percosse, la costrizione, la servitù, le catene e la coercizione.<sup>4</sup> [Se a ciò è destinato il "diritto generale di sovranità" quello speciale, leggiamo più oltre,] mostra e prescrive i mezzi specifici per venire incontro alle condizioni di indigenza e bisogno di tutti i simbiotici, per promuoverne i vantaggi e stornarne gli svantaggi<sup>5</sup>.

Ho voluto affiancare Althusius a Hobbes proprio per sottolineare, anche in una linea di pensiero che vuole porsi, come fa Althusius, in continuità quasi diretta col pensiero antico, il ruolo centrale che la sicurezza assume nella definizione delle finalità della politica tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo. Lo stesso Bodin, che con la sua consumata capacità di dialogo con gli antichi riesce a installarsi in

3 T. Hobbes, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato (Common Wealth) ecclesiastico e civile*, trad. it. A. Lupoli, M. V. Predaval, R. Rebecchi, a cura di A. Pacchi coll. A. Lupoli, Bari, 1998, I, XIII, 102.

4 J. Althusius, *La politica elaborata organicamente con metodo, e illustrata con esempi sacri e profani*, a cura di C. Malandrino, trad. it. (con testo a fronte) C. Malandrino, F. Ingravalle e M. Povero, 2 voll., Torino, 2009, vol. I, cap. X, § 6, p. 549.

5 *Ibidem*, cap. XI, § 1, p. 559.

una posizione di complessissima mediazione, dopo il lungo esame dei motivi che lo separano dalla concezione antica (spc. aristotelica) del 'fine' dello Stato (in Bodin ancora *République*), scrive con malcelata ironia:

il suo fine principale consiste nelle virtù intellettive (*contemplatiues*), ma le attività di carattere politico vanno presupposte (*foient preallables*) e, se pur meno nobili, precedono nell'ordine (*foient les premieres*); e mi riferisco a cose come il far provviste necessarie per il mantenimento e la difesa dei sudditi<sup>6</sup>. [Le 'virtù intellettive', frutto della contemplazione, per Bodin, vanno pensate, sull'esempio della temporalità della creazione, come collocabili nell'ultimo giorno, quello inattivo e consacrato al riposo, ma sono gli altri sei giorni, quelli dedicati alle 'attività pratiche', che interessano la politica].

#### 4.

Comunque tra gli autori citati è opinione corrente considerare Hobbes quello che più di ogni altro assegna alla sicurezza una centralità tanto ineludibile da offuscare ogni altro fine della convivenza che non si proponga innanzitutto la pace, ossia l'abrogazione duratura della condizione naturale, come prodotto di sicurezza. In *De cive*, II, VI leggiamo:

in primo luogo è necessario per la pace che ciascuno sia protetto contro la violenza altrui così da poter vivere con sicurezza [...] La sicurezza, infatti, è il fine per cui gli uomini si sottomettono gli uni agli altri; se non la conseguissero, non si capisce perché si sarebbero sottomessi, o avrebbero rinunciato al loro diritto di difendersi secondo giudicano meglio. E d'altra parte non si potrebbe capire perché avrebbero contratto degli obblighi, o rinunciato al diritto su tutto, prima che si fosse provveduto alla loro sicurezza.<sup>7</sup>

Il grande traduttore di Tucidide è perfettamente cosciente che la libertà antica non è assimilabile alla libertà individuale che, figlia della crisi ideale del mondo antico e del Cristianesimo, in omaggio alla 'coscienza' di ciascuno, creduta libera, abita il cuore della guerra civile di religione. L'incomprensione

6 J. Bodin, *I sei libri*, cit., I, I, pp. 170-171.

7 T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, trad. it. N. Bobbio, Torino, 1959, p. 157.

moderna della radicale differenza, e quindi la confusione, tra la libertà come diritto pubblico della comunità cittadina e la libertà come diritto individuale rende per Hobbes sovversivi i testi degli scrittori antichi, che a contatto della nuova mentalità diventano semenza di disordini e discordie civili<sup>8</sup>. Ancor più, la nozione stessa di libero arbitrio (quella attrezzatura ontologica che, non ostante il ‘peccato originale’ permetterebbe all’uomo di scegliere tra il ‘bene’ e il ‘male’, indipendentemente da ogni predestinazione stabilita dall’Onnisciente), secondo Hobbes, estende e mette in concorrenza in maniera sacrilega l’idea di libertà che può spettare soltanto all’ Onnipotente con la diversa libertà, meramente fisica o ‘naturale’, che sola può spettare ai mortali e che è, consustanziale alla vita. Poiché la vita è movimento e la libertà umana è solo la possibilità effettiva, condizionata dalla natura interna all’uomo e dalle circostanze esterne, di muoversi nello spazio senza impedimenti verso tutto ciò a cui lo spingono i suoi bisogni, i suoi desiderî e tutte le pulsioni che, imputabili tutti a ‘cause’ non sempre e non tutte evidenti, possono determinare la volontà. In un passo particolarmente limpido di *Leviatano*, nel cap. XXI della P. II, intitolato *La libertà dei sudditi*, dopo aver mostrato la compatibilità di timore e libertà (chi compie un’azione per paura, come buttare le proprie merci a mare per salvarsi dal naufragio o obbedire alle leggi civili per evitare le sanzioni sceglie liberamente tra due possibilità la più conveniente) affronta il tema più complesso della relazione tra libertà e necessità (che resta uno dei nodi più duri della filosofia moderna).

Leggiamo la pagina per intero:

*Libertà e necessità sono compatibili. Lo sono nel caso dell’acqua [e l’acqua, per l’argomento, è la metafora più ricorrente di Hobbes] che ha non solo la libertà ma la necessità di scorrere nel letto del fiume, e lo sono altrettanto nel caso delle azioni che gli uomini compiono volontariamente e che procedono, da un lato, dalla libertà (poiché procedono dalla loro volontà) e tuttavia, dall’altro, dalla necessità, poiché ogni atto della volontà umana, ogni desiderio e ogni inclinazione procede da qualche causa, questa*

8 ID., *Leviatano*, cit., pp. 179-180, 266-267; anche se in primo piano qui è la condanna della critica antica alla ‘monarchia’.

da un’altra e così via in una catena continua (il cui primo anello è nelle mani di Dio, la prima di tutte le cause). Cosicché a chi potesse vedere la connessione di tutte queste cause, la necessità di tutte le azioni volontarie degli uomini apparirebbe manifesta. Pertanto Dio, che vede e dispone tutte le cose, vede anche che la libertà dell’uomo nel fare quello che vuole, è accompagnata dalla necessità di fare, né più né meno, quello che Dio vuole. Vero è infatti che gli uomini possono fare molte cose che Dio non comanda e di cui, pertanto non è autore, tuttavia essi non possono avere passione o appetito che non siano causati dalla volontà di Dio. E se la volontà divina non imponesse la necessità di quella umana, e conseguentemente di tutto ciò che dipende dalla volontà dell’uomo. La libertà umana contraddirebbe ed escluderebbe l’onnipotenza e la libertà di Dio.<sup>9</sup>

Ma che cos’è la volontà umana? Essa per Hobbes è il frutto della “deliberazione”, la quale “consiste nel mettere fine alla libertà che avevamo di fare o non fare, secondo il nostro appetito o la nostra avversione”<sup>10</sup>. E la definizione che troviamo nel trattatello *Of Liberty and Necessity* così suona: “in tutte le deliberazioni, vale a dire in tutte le successioni alternate di appetiti contrarî, l’ultimo è quello che noi chiamiamo volontà e viene immediatamente appena prima del compimento dell’azione, o appena prima che il suo compimento diventi impossibile. Tutti gli altri appetiti di compiere o di tralasciare, che colgono un uomo durante le sue deliberazioni, vengono di solito chiamati intenzioni e inclinazioni, ma non volontà, non essendovi che una volontà, che anche in questo caso può essere chiamata l’ultima volontà”<sup>11</sup>. Dunque solo il movimento del corpo può apparire libero, non la volontà che lo produce che è sempre causalmente determinata da una catena in parte impercettibile di cause. Ma con la certezza che il primo anello, la causa prima è nelle mani di Dio, e una volta iniziato il processo causale nessun arbitrio può entrare in competizione con quella volontà prima.

Possiamo dire che, per Hobbes, finché c’è vita c’è movimento e, quindi, c’è libertà. Si po-

9 *Ibidem*, p. 176.

10 *Ibidem*, pp. 48-49.

11 T. Hobbes, *Libertà e Necessità*, in ID. *Logica, libertà e necessità*, a cura di E. Pacchi, Milano, 1969, (pp. 97-127) p. 123.

trebbe addirittura pensare che lo schiavo incatenato ma conservato in vita ha la sua peculiare libertà finché gli è permesso di sopravvivere lasciandogli il movimento necessario a farlo. La sua volontà infatti rimane libera di respirare e di compiere tutte le operazioni corporali che gli permettono la vita, come è stata libera, allorché fu vinto, di decidersi per la servitù invece che per la morte. Ma Hobbes in realtà non arriva a questo pensiero limite (caro per altro ai fautori della libertà interiore o spirituale dell'uomo), anche se è perfettamente al corrente di quanto movimento, almeno interno, un corpo ha bisogno per poter vivere, una volta assunti volontariamente aria cibo e acqua; egli, nella nozione di movimento che definisce la libertà, guarda soprattutto al movimento del corpo nello spazio: "tutte le volte che le parole libero e libertà – scrive in *Lev. II, XXI* – sono riferite a qualcos'altro che non sia corpo, si compie un abuso; poiché ciò che non è soggetto al movimento non è soggetto a impedimento"<sup>12</sup>. E tuttavia, (*De cive, II, IX, § 9*) in una pagina famosa, scritta sul presupposto che "nessun scrittore ha mai spiegato che cosa sia la libertà e che cosa la servitù" leggiamo:

Volgarmente si intende per libertà il fare impunemente quel che si vuole, e il non poterlo fare si dice servitù [...] Ora, volendo definire la libertà, si deve dire che essa non è altro che l'assenza di impedimenti ai nostri movimenti; come l'acqua chiusa in un vaso non è libera, poiché il vaso le impedisce di effondersi, e viene liberata soltanto dalla rottura del vaso. Ciascuno ha una libertà maggiore o minore, a seconda che abbia più o meno spazio in cui muoversi; così chi è racchiuso in un carcere più vasto, ha maggior libertà di chi è tenuto in uno più stretto. [e dopo aver distinti gli impedimenti assoluti, come i muri che segnano la strada o le catene che legano il corpo, dagli impedimenti arbitrari, che cioè possono essere rimossi dalla decisione del singolo, come gettarsi da una nave per salvarsi o arrendersi al nemico per non essere ucciso, conclude:] La libertà civile consiste dunque nel fatto che nessuno, o suddito o figlio o servo, sia impedito a causa delle pene minacciate dallo Stato o dal padre o dal padrone, per quanto severi, dal fare quanto è necessario per provvedere alla propria vita e alla propria salute e dall'andare dovunque gli sembri opportuno a questo scopo. Perciò, non riesco a capire di che cosa si possa lamentare un servo per essere privato della libertà, a meno che non si debba considerare come una

12 T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, cit., p. 175.

disgrazia essere impediti dal nuocersi, e aver restituita, a condizione di lasciarsi comandare, quella vita che si era di diritto perduta in guerra o per qualche disgrazia o infine per viltà, e insieme con la vita gli alimenti e tutto quanto è necessario per la propria esistenza e la propria sicurezza (il testo latino suona altrimenti: *omnis rebus ad vitam et sanitatem necessariis*). Chi è trattenuto con la minaccia di pene dal fare quello che vuole, non deve considerarsi oppresso dalla schiavitù, ma anzi guidato e sostenuto. [...] Così la differenza tra un cittadino libero e un servo consiste nel fatto che è un uomo libero chi serve soltanto lo Stato, un servo chi serve oltre lo Stato anche un cittadino<sup>13</sup>.

Questo paragrafo fa parte, per altro, di uno dei capitoli più corrosivi dei *topoi* tralatici del pensiero occidentale: si intitola *Il diritto dei genitori sui figli, e la monarchia ereditaria (De iure parentum in liberos, & de Regno Patrimoniali)* e qui Hobbes mostra come proprio dove sembra più naturale il diritto su un essere umano, come nel caso della generazione, proprio là, invece, si manifesta l'artificialità della relazione: nello stato di natura 'padre' è il frutto di un'imputazione da parte della donna-madre che è l'unica titolare di un diritto sul nato, in quanto totalmente in suo potere. Ciò significa che la madre può scegliere tra l'uccisione, l'esposizione e l'allevamento del figlio. Se sceglie quest'ultimo è per farsene un alleato e non un nemico, dunque il cd. 'amore materno' è un calcolo che prefigura il patto di alleanza. La supremazia paterna non implica nessuna superiorità naturale dell'uomo sulla donna, ma solo un'oculata divisione del lavoro che produce il dominio paterno e il regime patrimoniale, la cui differenza con la condizione politica è che nel primo si patteggia con un solo individuo e a uno solo ci si sottomette, nel secondo invece si patteggia con tutti e ci si sottomette nella reciprocità del patto. Ma qual è il presupposto di questo ragionamento tanto cinicamente realistico da apparire paradossale? E' l'idea fondamentale, o se volete la *Grundnorm*, per cui nessuno nello stato di natura può vantare diritti sui suoi simili e che anche la più elementare delle *societates* umane, come la famiglia, è un artificio che non ha nulla in comune con lo stare insieme, il convivere degli altri animali. Leggiamo:

13 *Ibidem*, pp. 204-205.



Aristotele enumera, tra gli animali che chiama politici, non solo l'uomo, ma molti altri, come la formica, l'ape, ecc. che, pur mancanti della ragione, cioè della facoltà che permette di concludere patti e di sottomettersi a un determinato ordinamento politico (*per quam [=rationem] pacta facere et submittere se regimini possint*), tuttavia, con l'accordo (*consentiendo*), ossia tendendo agli stessi fini e fuggendo gli stessi mali (*id est, eadem cupiendo et eadem fugiendo*), dirigono le loro azioni a uno scopo comune (*ita actiones suas dirigunt ad finem communem*), così che le loro società non sono turbate da alcun dissenso (*ut coetus eorum nullis seditioibus sint obnoxii*). Ma le loro società non sono Stati (*Non sunt tamen coetus eorum civitates*), onde questi animali non dovrebbero esser chiamati politici (*neque ideo ipsa animalia politica dicenda sunt*); il loro ordinamento è derivato soltanto da un accordo (*quippe quorum regimen consensio tantum est*), ossia è fondato su molte volontà tendenti a un unico scopo (*sive multae voluntates ad unum objectum*); e non come è necessario ad uno Stato sopra una volontà sola (*non ut in civitate opus est, una voluntas*) [*De cive*, II, V, 5, op. cit., p. 147, il grassetto è mio, per segnalare il corsivo del testo originale].

Ho insistito a riportare il testo latino di Hobbes, perché la traduzione di Bobbio, pur pregevolissima, volgarizza sul presupposto di un lessico moderno già acquisito, che invece in Hobbes ancora manca. Iniziamo dunque con alcune considerazioni lessicali. 1) E' possibile tradurre "coetus" con 'società'? Sì e no. Sì, se in primo piano ci si propone una ampia divulgazione dell'opera hobbesiana e, soprattutto, una sua 'modernizzazione' che renda più facile l'approccio a un grande classico. No, se si vuole cogliere fino in fondo la specificità hobbesiana del concetto di politica. *Societas* sia nel significato latino classico sia in quello voluto da Hobbes indica una relazione istituzionalizzata e proprio da un patto o da un contratto. *Coetus*, invece, deriva dal verbo *co-ire* che, come significati principali, rinvia all'andare insieme e dunque al riunirsi, raccogliersi, radunarsi, anche al concentrarsi o addirittura a fondersi nell'atto sessuale. Per cui *coetus* nel denotare un raggruppamento di uomini o animali connota una naturalità dello stesso non mediata dalla ragione (poco oltre il passo che ho appena citato, infatti, Hobbes sottolinea come il *coire* verso lo stesso oggetto sia il frutto di 'sensi' e 'appetiti' concordanti senza la necessità di null'altro che accumuni

"illi viventes", cioè gli animali). 2) E' possibile tradurre *civitas* con Stato? Anche qui sì e no. Sì se si fa retroagire la nozione di Stato, quale anche per mezzo di Hobbes si è poi consolidata, dentro la teoria hobbesiana; e purché si specifichi che lo si intende non tanto come 'apparato' quanto come 'unione di cittadini'. *Civitas*, infatti, significa proprio la comunità dei cittadini quella che Hobbes chiamerà anche 'società civile' (*societas civilis, civil society*). 3) L'idea tutta moderna, infine, dello Stato come titolare di 'volontà politica' non desta nel lettore attuale alcuna meraviglia, mentre meraviglia e sconcerto era destinata a suscitare tra i lettori contemporanei di Hobbes l'affermazione che, per aversi *civitas*, fosse necessaria una volontà sola che si sostituisse alla volontà di tutti e che proprio in ciò consistesse la politica, nel costruire artificialmente il titolare unico di tale volontà: il sovrano.

Un'ultima notazione è, infine, necessaria: la superiorità naturale degli animali sull'uomo in vista della convivenza pacifica. Essi sono, infatti, capaci di sopportare la libertà naturale che gli è data e di convivere senza bisogno di vincoli artificiali al movimento che li accomuna proprio in vista delle loro finalità di vita e di benessere. Tutto ciò che, invece, è naturale al movimento dell'uomo gli rende impossibile *societas* e bene comune.

## 5.

Da quanto esposto e citato finora appare chiaro perché Hobbes sia un giusnaturalista che non piace ai giusnaturalisti, e perché la sua teoria della libertà possa anche ripugnare al liberalismo filosofico e politico. E tuttavia è necessario fare attenzione anche agli aspetti meno appariscenti del suo pensiero. Una distinzione capitale che Hobbes ripete in tutta la sua opera politica è la distinzione tra *ius* e *lex*. *Ius*, per lui, è proprio la dotazione naturale della vita, ossia il potere di muoversi ossia la libertà<sup>14</sup>; *lex*, invece,

14 "Quando l'impedimento al movimento è nella costituzione della cosa stessa, siamo soliti dire che questa cosa manca non della libertà, ma del potere di muoversi", T. Hobbes, *Leviatano*, cit. II, XXI, p. 175.

che vuole provenga da *ligari*, è il legame capace di costituire impedimento al moto. Lo stato di natura è una condizione di vita in cui ciascun individuo ha *ius in omnia*: tutti, cioè, hanno la libertà di muoversi in tutte le direzioni verso cui li spingono le 'cause' della volontà; esso appare dunque una condizione di assoluta libertà. Non a caso la prima parte del *De cive*, che tratta dello stato di natura, si intitola *Libertas*. Ma che significa libertà assoluta o sciolta da qualsiasi legame? E ciò soprattutto perché le leggi di natura che pure sarebbero vincoli sufficienti a canalizzare la vita, proprio nello stato di natura sono inefficaci in quanto, essendo solo 'razionali' e non sanzionate da un potere costituito al di sopra del singolo, non sono in grado di vincolare effettivamente il movimento dei corpi. Libertà di tutti a tutto significa allora il contemporaneo movimento di tutti verso le cose che suscitano il moto, che essendo uguali per tutti (tutti hanno gli stessi bisogni e gli stessi desideri) non possono non provocare lo scontro mortale di tutti con tutti per assicurarsi ciascuno la propria vita; ossia il *bellum omnium in omnes* che di quello stato è il contrassegno. Una guerra di tal fatta, ancorché non diuturna, radicalizza l'eguaglianza naturale non tanto nella mortalità quanto nell'uccidibilità di ciascuno: nessuno, senza alleati, può considerarsi al sicuro, nemmeno il più forte e il più intelligente, da una morte prematura e violenta. Tale mancanza di sicurezza rende l'uguale libertà dannosa e inutile; dannosa perché rende la vita incerta e misera, inutile perché la panconflittualità in cui il singolo è immerso tende a ridurne al massimo l'effettivo movimento per la paura di perdere la vita, ossia la possibilità stessa di muoversi. Perché il diritto possa dirsi effettivo deve far ricorso alla legge. Solo un vincolo efficace è in grado di governare, indirizzare e canalizzare il movimento dei corpi. E un vincolo ha queste caratteristiche solo se è in grado di operare sulla volontà umana condizionando l'azione del corpo che, in quanto movimento rimasto libero per potersi effettuare, è ancora e sempre *ius*. La paura, che nello stato di natura riduce e paralizza *ius*, è la passione salvifica dell'uomo: essa sola è in grado di dettare una legge naturale capace di effettuarsi prima di ogni potere costituito: la

legge che comanda di uscire dallo stato di natura. Il patto di sottomissione è l'unica via che pacifica i belligeranti e assicura la vita. Ma, come abbiamo accennato a proposito della famiglia e del regime patrimoniale, quel tipo di patto, per Hobbes, non è 'politico' in senso stretto. Si potrebbe dire, forzando un po' il linguaggio dei testi, che ha una determinazione troppo privatistica, è solo un patto tra madri, figli o vinti con un capo che resta l'unico esercente effettivo della volontà vincolante il movimento di ciascuno, e che resta per chi obbedisce volontà estranea di quel particolare individuo. Radicalmente diversa invece è la volontà del 'sovrano' politico, frutto non del patto di ciascuno con il capo, ma di ciascuno con ciascun altro componente della moltitudine che vuole farsi popolo e *civitas*. Qui il sovrano non partecipa alla pattuizione, mantiene una terzietà che lo rende indipendente dai singoli pattuenti che, rinunciando in suo favore al diritto di resistenza s'impegnano tra loro ad obbedire ai suoi comandi (=leggi civili), purché assicurati la pace e con essa la sicurezza della vita. I pattuenti, dice Hobbes, sono gli 'autori' della volontà del sovrano e il sovrano è l' 'attore' che rappresenta il popolo dotandolo di una volontà unica e sola (che, lo abbiamo visto, è il fondamento 'politico' della *civitas* in contrapposizione al *coetus*). Qui rappresentare ha proprio il senso di 'mettere in scena', e perciò di 'rappresentazione'. Il sovrano è la rappresentazione del popolo che non può esistere senza di lui, né prima né dopo. Il che vuol dire che la moltitudine solo nel e per il sovrano è popolo e che il sovrano solo come attore esercita la volontà di cui ciascuno è autore. E lo è proprio come individuo che condivide con gli altri individui l'autorialità pattizia di quella volontà. Questa è la volontà legislativa che per Hobbes è la potenza costitutiva della società civile intesa come lo spazio in cui, una volta garantita la sicurezza, il sovrano deve essere in grado anche di garantire quanto più 'movimento' sia con essa compatibile. Movimento produttivo di benessere materiale e spirituale dei cittadini che, appunto, soltanto in quello spazio artificiale di relazioni pacificate, diventano titolari effettivi del *ius* e della libertà resi finalmente possibili e garantiti *erga omnes* dalle leggi civili.

Da quest'altra prospettiva – che sarà poi quella da cui lo leggeranno e ne trarranno profitto molti pensatori, primo tra i quali Rousseau – si stempera l'alto sulfureo che emana dai testi hobbesiani di etica e politica. Essi appaiono, invece, per la maggior parte frutto di un esemplare realismo politico che ha compiuto una radicale scelta di campo a favore della 'sovranità statale', ossia di quella modernità politica e giuridica che solo con la Rivoluzione francese farà la sua apparizione effettiva nella realtà istituzionale della storia europea, Né sono mancate e non a torto, a mio avviso, riletture di Hobbes in chiave 'liberale': la libertà innocua di cui il sovrano deve farsi promotore insieme con quella finalizzata all'arricchimento dei cittadini industriosi rientrano nei 'doveri' che Hobbes prescrive al sovrano. Ma non va dimenticato, tuttavia, che lo spauracchio di Hobbes è la guerra civile e, per evitare ogni conflittualità che possa prepararla, grandi sono i sacrifici che egli pretende per la libertà dei moderni. E ciò sia dal punto di vista intellettuale (la sorveglianza sui testi e sui Maestri che possano apparire sediziosi), sia dal punto di vista religioso (nessuna chiesa o potere religioso può concorrere col potere sovrano nel governo dei cittadini), sia dal punto di vista socio-politico (la condanna dell'associazionismo per fini diversi da quelli economico-commerciali e, soprattutto, la condanna dei partiti politici che gli appaiono come l'introiezione del nemico all'interno della civitas). Resta comunque ferma in tutta la sua opera, come pendant della nozione di libertà, che nessuna legge civile può vincolare la coscienza del cittadino, la cui obbedienza ha da essere solo 'libera' e non anche attiva o interiorizzata. Leggiamo a tal proposito questo passo dagli *Elements of Law Natural and Politic*:

[...] nessuna legge umana è intesa ad obbligare la coscienza di un uomo, ma solo le azioni. Infatti poiché nessun uomo (ma solo Dio) conosce il cuore o la coscienza di un uomo, a meno che si estrinsechi nell'azione, o della lingua, o di altra parte del corpo, una legge fatta a quel riguardo non avrebbe effetto, poiché nessun uomo è in grado di discernere, se non attraverso la parola o altra azione, se tale legge sia rispettata o infranta.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, pres., trad. e note di A. Pacchi, Firenze, 1968, II, VI, §3, p. 211.

L'estimatore e, in parte anche l'allievo del grande libertinismo politico europeo – libertinismo che aveva fatto del conformismo esteriore della condotta ai dettami dei sovrani un valore necessario (garantendo la pace e la sicurezza) allo sfrenamento interiore della coscienza dei singoli capaci nel foro interno di farsi beffe dei freni legali o tradizionali - ne cifra la lezione cercando di ignorare il materiale esplosivo che la coscienza avrebbe saputo preparare per l'ordine statale della prima Modernità.

## 6.

La Rivoluzione francese immerge nuovamente, la Francia e l'Europa continentale in una condizione sociale, politica e spirituale che reclama sicurezza: quella sicurezza 'borghese' che presto si sentirà insidiata ancor più dagli effetti dell'altra rivoluzione, la Rivoluzione industriale che, inaugura il tempo del 'movimento' che prepara l'irruzione delle masse sul palcoscenico della storia. Essa, mettendo a nudo lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo, lo sfruttamento del proletariato da parte della borghesia, sembra preparare ben altra rivoluzione. La rivoluzione sociale che considera la rivoluzione politica, di cui quella francese rappresenta il paradigma, solo la prima stazione in vista dell'emancipazione definitiva dell'uomo dal dominio politico e dallo sfruttamento economico. Il 'secolo lungo', come Eric J. Hobsbawm definì il periodo tra il 1789 e il 1914, tra la Rivoluzione francese e lo scoppio della prima Guerra mondiale da cui scaturì la Rivoluzione russa, da un lato appare il secolo delle rivoluzioni, che culminando però in un quarantennio di particolare sicurezza e benessere europeo, rappresenta, dall'altro lato, anche la via che porta a quella peculiare 'Belle Epoque' su cui Stefan Zweig scrive (in *Il mondo di ieri. Ricordi di un intellettuale*) pagine di raffinatissima nostalgia, mentre Thomas Mann nella *Montagna incantata* o *magica* (per la difficoltà di rendere *Zauberberg*) e Robert Musil, in *L'uomo senza qualità*, ne narrano l'interno, irreversibile deperimento. Dissoluzione pro-

prio di quella 'sicurezza' istituzionale e valoriale che aveva reso universale e infrangibile il soggetto borghese. Tempo interiorizzato da Proust, e cifrato nell'infanzia di Combray, che solo il sapore antico della *madeleine* intinta nel tè fa riemergere intatto dalla rimozione.

Ma, con la Rivoluzione francese, il popolo, irrappresentabile come fenomeno fisico nelle teorie radicali della sovranità sia di Hobbes che di Rousseau, appare in carne e ossa sul proscenio della storia. E appare direttamente, per reclamare e prendersi i suoi diritti, in quanto diritti umani non più affidati alla 'metafisica' o alle 'chimere' dei filosofi, ossia alla forza dei 'Lumi', ma alla potenza rivoluzionaria e costituente del popolo stesso. Il tema del tempo diventa, perciò, il significato da dare al termine democrazia e alla 'sovranità del popolo' che esso sembra implicare. Dopo l'esperienza giacobina, la sovranità popolare rappresenta, per il pensiero reazionario il castigo politico conseguenza del sacrilegio perpetratosi con la Riforma protestante, per il pensiero liberale, invece, concretizza proprio la matrice dell'insicurezza, dell'instabilità politica, dell'anarchia e del terrore. Il pensiero liberale, che pur si sente erede della Rivoluzione e si oppone ad ogni nostalgia per l'antico regime, non è disposto ad accettare, senza le opportune distinzioni e specificazioni, l'inscindibilità dell'endiadi 'libertà e eguaglianza' (la fraternità, come è noto, è un frutto tardo della Rivoluzione) che sembra portare direttamente alla democrazia e alla sovranità del popolo, una volta positivizzata come basilare per la legittimità costituzionale di uno Stato e non più ascritta alla condizione naturale dell'uomo, pensabile solo per astrazione teorica. In un famoso discorso alla Camera, tenuto il 4 ottobre 1831 a favore dell'ereditarietà della dignità di Pari, Pierre-Paul Royer-Collard tuonerà ancora: "la democrazia nel governo è incapace di prudenza; è per sua natura violenta, guerrafondaia, bancarottiera. Prima di fare un passo decisivo verso di lei dite, orsù dite un lungo addio alla libertà, all'ordine, alla pace, al credito, alla proprietà".

François Guizot distingue nettamente, nella Rivoluzione l'elemento che tende alla giustizia, e perciò perenne, dall'elemento ad 'uso bellico',

e dunque solo strumentale per il raggiungimento di quella, e perciò effimero. Con ciò chiarisce quanto nel suo pensiero fossero identificate sul versante negativo e caduco democrazia politica e rivoluzione, sovranità del popolo e rivoluzione:

La sovranità del popolo – egli scrive – è una grande forza che interviene a volte per distruggere un'eccessiva ineguaglianza o il potere assoluto, quando la società non può più adattarsi alla situazione, come il dispotismo interviene qualche volta in nome dell'ordine per rimettere insieme violentemente la società vicina a dissolversi. Non è che un mezzo d'attacco e di distruzione, giammai un mezzo per fondare la libertà. Non è un principio di governo, è una dittatura terribile e passeggera esercitata dalla moltitudine; dittatura che cessa e deve cessare non appena la moltitudine ha assolto la sua opera di distruzione<sup>16</sup>.

La sovranità del popolo e la democrazia politica che vorrebbe legittimarla, sono perciò un male, più o meno passeggero, perché destinato a risanarsi una volta superata la fase distruttiva dovuta alla contingenza storica. E ciò proprio in virtù delle esigenze perenni degli uomini, "della grande massa dei cittadini che non aspirano affatto a governare, che si votano agli affetti o agli interessi privati, che vogliono soltanto che l'atmosfera privata in cui vivono sia tale da poter respirare a proprio agio e prosperare."<sup>17</sup> La Rivoluzione, secondo Guizot, ha voluto certamente la democrazia, ma solo a livello sociale e, per ottenerla, ha anche dovuto fare uso della democrazia politica, ossia della sovranità del popolo. E mentre questa si identifica con la dittatura, l'altra è la condizione naturale per lo sviluppo della libertà. Libertà che, per Guizot, deve necessariamente basarsi sull'eguaglianza sociale e non su quella politica, deve basarsi sull'universalizzazione dei diritti civili, riservando però solo ai migliori, ai più capaci i diritti politici ossia l'onere del governo. La funzione naturale della democrazia moderna è quella di ampliare al massimo, attraverso la fruizione dei diritti di libertà giuridica e sociale, la base

16 F. Guizot, *Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du Ministère actuel*, 4ème éd., Paris, 1821, p. 1 e cap. V, p. 138 ss.

17 ID., *Histoire des origines du gouvernement représentatif et des institutions politiques de l'Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'au XIVe siècle*, Paris, 1857, vol. I, p. 96.

di reclutamento dei 'migliori', non quella di mettere il potere di governo nelle mani della folla. Nella *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, leggiamo:

Il desiderio e la tendenza della società sono in effetti di essere governata dai migliori, da coloro che sanno meglio e vogliono più fermamente la verità, la giustizia; in questo senso ogni buon governo, e particolarmente il governo rappresentativo, ha lo scopo di far emergere dal seno della società questa aristocrazia vera e legittima da cui ha il diritto di essere governata e che ha il diritto di governare.<sup>18</sup>

Per Guizot, l'aristocrazia di antico regime era illegittima perché acquisiva, per nascita, il potere di governare che, pertanto, essendo un potere indipendente dai meriti e dalle capacità, si configurava come un privilegio e non come un diritto. La sovranità del popolo non farebbe altro che universalizzare questo privilegio degradando in maniera definitiva il potere di governare che deve spettare, invece, soltanto ai migliori, ancorché selezionati da tutti. La posizione sociale che ciascuno è in grado di conseguire in una società democratica è, per Guizot, il frutto della selezione naturale di meriti e capacità, misurati dal censo come capacità contributiva alla gestione del bene comune. Ecco perché la misura del censo è l'unica quantità in grado di esprimere la qualità del 'cittadino attivo' a cui spettano i diritti politici, ossia il diritto di votare e di essere votato per la formazione di un governo legittimo. A tutti dunque deve essere garantita *dal diritto*, la cui espressione massima in Francia appare il Codice civile, la sicurezza della sfera privata e la libertà di agire in vista della realizzazione dei propri disegni di vita, mentre solo ai migliori spetta quell'altro tipo di libertà, la libertà di partecipare al processo politico che produce il potere di governare.

Non ostante la radicale differenziazione tra la libertà degli antichi e quella dei moderni, definita quasi come liberazione dall'obbligo oppressivo di una continua partecipazione politica, Benjamin Constant è molto meno preoccupato di Guizot dalla sola sicurezza, anzi la considera, se ambita senza l'ausilio della stessa libertà, la via verso il dispotismo; e il dispotismo stesso come

<sup>18</sup> *Ibidem*, vol. I, p. XXXVI.

il miglior garante della sicurezza a scapito della libertà. Ciò che soprattutto ripugna al pensiero radicalmente individualista di Constant è il caricaturale tentativo che la Rivoluzione ha fatto di ripristinare la libertà antica, arrivando addirittura a giocare Sparta contro Atene. Dal memorabile discorso sulle due libertà, leggiamo solo due passi, il primo dedicato alla distinzione dei diversi fini, il secondo a quella dei diversi pericoli che separano le due libertà:

Il fine degli antichi era la divisione del potere sociale fra tutti i cittadini di una stessa patria: era questo che essi chiamavano libertà. Il fine dei moderni è la sicurezza dei godimenti privati; ed essi chiamano libertà le garanzie accordate dalle istituzioni a questi godimenti. Il pericolo della libertà antica era che gli uomini, attenti soltanto ad assicurarsi la partecipazione al potere sociale, non rinunciassero troppo a buon mercato ai diritti e ai godimenti individuali. [ ] Il pericolo della libertà moderna è che, assorbiti nel godimento della nostra indipendenza privata e nel perseguimento dei nostri interessi particolari, noi possiamo rinunciare troppo facilmente al nostro diritto a partecipare al potere politico.

Per Benjamin Constant, perciò, bisogna diffidare delle autorità politiche che, "disposte a risparmiarci ogni pena, eccettuata quella di obbedire e di pagare [le tasse]!", promettono di darci la felicità purché le 'lasciamo fare' indisturbate. "No Signori! – egli esclama – non lasciamo fare; per quanto commovente sia un così tenero interessamento, preghiamo l'autorità di restare nei suoi confini: si limiti a essere giusta, noi ci incaricheremo di essere felici". E conclude:

non alla felicità, ma al perfezionamento ci chiama il nostro destino, e la libertà politica è il mezzo più energico e possente di perfezionamento che il cielo ci abbia dato.<sup>19</sup>

7.

Uno dei luoghi in cui il liberalismo della Restaurazione nelle sue diverse posizioni si incontra è nell'accettazione dei principî dell'Ottantanove e nel rifiuto di quelli del Novantatré. L'idea

<sup>19</sup> B. Constant, *Della libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, in ID., *Principi di politica*, a cura di U. Cerroni, Roma, 1970, pp. 227, 237.

che comincia a farsi strada è che la Rivoluzione francese non è ancora finita, perché qualcosa ha deviato il suo corso pervertendone il carattere originario. Ma dove si perverte la Rivoluzione: con Robespierre o con Napoleone? Tocqueville non ha dubbi in merito. La Rivoluzione francese nel suo itinerario condensa in uno spazio di tempo concentrato l'itinerario reso possibile dall'ambivalenza della democrazia moderna, radicata in quell'ambivalenza più originaria della sua 'passione' dominante: l'eguaglianza che è lo stigma della modernità. Questo itinerario, pur se aperto dall'aspirazione a un'uguale libertà, può compiersi nell'accettazione del dispotismo come garanzia della sicurezza e del benessere degli uguali. Per Tocqueville i Giacobini, nonostante il Terrore che ha colpito direttamente anche la sua famiglia, continuano lo slancio liberatorio della Rivoluzione, ma, nel farlo senza pietà e senza misura, stressano la società che comincerà a vedere nella conflittualità, che la stessa stanchezza fa apparire irrisolvibile, non più lo strumento della liberazione ma l'origine dell'insicurezza. E una società democratica stanca dei conflitti che ravvivano la libertà, per Tocqueville, è pronta a consegnarsi a un 'padrone', al despota plebeo capace di raccogliere la vera eredità del monarchi assoluti. E questo atteggiamento già è implicito, in un appunto che leggiamo nei quaderni redatti durante il viaggio americano: "La libertà politica – egli annota – è un alimento di difficile digestione. Possono sopportarlo soltanto le costituzioni più robuste"<sup>20</sup>. E in *La democrazia in America* (1835)<sup>21</sup>:

non c'è niente di più fecondo di meravigliosi risultati dell'arte di essere libero: ma non c'è niente di più duro del tirocinio della libertà. Non è la stessa cosa per il dispotismo. Il dispotismo si presenta sovente come

20 A. De Tocqueville, *Voyages*, vol. I, T. V di ID., *Oeuvres complètes*, éd publiée sous la dir. De J. P. Meyer, Paris, 1957, p. 206.

21 Tocqueville scrisse sulla democrazia degli Stati Uniti d'America due volumi, il primo nel 1835 e il secondo nel 1840. Volumi che egli intese come una prima e una seconda parte della stessa opera. Oggi gli interpreti sono tutti persuasi che si tratti, invece, di due opere diverse, entrambe in sé concluse, ma soprattutto differenti per metodo, approccio, profondità di sguardo. Da ciò l'uso di definirle, rispettivamente, prima e seconda *Democrazia* e di citarle, spesso, con *DA I* e *DA II*.

il riparatore di tutti i mali sofferti; è il sostegno del buon diritto, la difesa degli oppressi e il fondatore dell'ordine. I popoli si addormentano in seno alla prosperità momentanea che esso fa nascere; e quando si risvegliano sono miserabili. La libertà, invece, nasce di solito in mezzo alle tempeste, si stabilisce faticosamente tra le discordie civili e, solo quando è già vecchia, se ne possono godere i benefici.<sup>22</sup>

Gli Stati Uniti, per Tocqueville, hanno, come preconditione dell'eguaglianza sociale e politica che si scorge ovunque, la libertà religiosa e politica che spinse i Padri fondatori (appartenenti alla classe media benestante) ad abbandonare l'Inghilterra e l'Europa: a rinunciare alla sicurezza in cerca della libertà. E' questo il codice genetico della democrazia americana. E proprio qui, in questi liberi Stati, la fruizione di tale libertà gli appare anche all'origine di quell' "eroismo commerciale" che distingue gli americani. E' la libertà politica secondo Tocqueville che fa concepire grandi imprese anche a livello economico e che fa amare il rischio che queste imprese esigono. Per lui, non sono le abitudini del commercio, come hanno scritto filosofi e economisti, a creare la libertà, ma, all'inverso, è dalla libertà politica che dentro di sé ha inglobato 'tumulti e discordie civili' che nasce anche il coraggio dell'imprenditore. La sconfinatezza del continente che abitano gli Americani - e che con crescente velocità occupano invadendo con la civiltà i deserti dell'Ovest - e l'ancor più grande sconfinatezza degli oceani che li circondano, e che essi affrontano spericolatamente perfezionando quotidianamente la scienza nautica, alimenta il fascino del pericolo. E, ciò non ostante, essi non devono temere le rivoluzioni perché proprio l'eguaglianza sociale e politica li rende partecipi di un'opera comune che ciascuno considera come propria. E, ancora nella *DA II* leggiamo: "godendo di una libertà pericolosa gli Americani imparano l'arte di rendere i pericoli della libertà meno grandi" (p. 610). Negli Stati Uniti l'eguaglianza che fonda la democrazia è l'antidoto più forte al bisogno

22 A. De Tocqueville, *La democrazia in America*, trad. it. in ID., *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, Torino, vol. II, 1968, p. 285. In questo volume sono tradotte sia l'opera del 1835 sia quella del 1840.

di rivoluzioni; di ciò Tocqueville è convinto: è la diseguaglianza che creerà problemi agli Americani, ed essa è presente con la tragedia della schiavitù dei neri e della segregazione progressiva degli indiani, su cui si sofferma nell'ultimo capitolo della prima *Democrazia*.

Ma in che consiste l'ambivalenza a cui accennavo poco più sopra? In un capitolo fondamentale della *DA I*, il III del L.I, Tocqueville descrive l'assetto sociale degli Anglo-Americani, mostrando come in esso è la causa prima della maggior parte delle loro leggi, consuetudini e idee che regolano la loro vita, assetto che egli definisce appunto democratico perché basato interamente sull'eguaglianza. Questa, però, è strettamente connessa alla libertà originaria che ha edificato le prime colonie, è la figlia di quella libertà, e perciò è un valore prezioso per la conservazione di quei liberi Stati. Ma l'eguaglianza considerata in sé stessa che rapporto intrattiene con la libertà? Leggiamo le battute finali del capitolo:

Non vi sono che due modi per ottenere l'eguaglianza in sede politica: o dare dei diritti politici a tutti i cittadini, o non darne a nessuno.

[ ] Per i popoli che siano giunti allo stesso assetto sociale degli Anglo-americani, è difficilissimo trovare una situazione intermedia tra la sovranità di tutti e il potere assoluto di uno solo. [ ] Non bisogna nascondersi che l'assetto sociale che ho ora descritto, si presta facilmente all'una e all'altra soluzione. [ ] Vi è infatti una passione maschia e legittima per l'eguaglianza, che spinge gli individui a voler essere tutti egualmente forti e stimati. Questa passione tende ad elevare i piccoli al rango dei grandi. Ma nel cuore umano si può trovare anche un gusto depravato per l'eguaglianza che porta i deboli a voler degradare i forti al loro livello, e che riduce gli uomini a preferire l'eguaglianza nella schiavitù alla diseguaglianza nella libertà. Non è che i popoli, il cui assetto è democratico, siano portati necessariamente a disprezzare la libertà; anzi hanno per essa un amore istintivo. Ma la libertà non è l'oggetto principale e continuo del loro desiderio; ciò che amano di un amore eterno è l'eguaglianza. Essi si slanciano verso la libertà con rapidi impulsi e sforzi im-

provvisi, ma, se falliscono lo scopo, finiscono per rassegnarsi. Nulla, però, potrebbe soddisfarli senza l'eguaglianza, e preferirebbero morire piuttosto che perderla. (*DA I*, p. 74)

Non c'è dubbio che in questo passo, di assoluto rilievo per capire l'atteggiamento di Tocqueville nei confronti della democrazia politica, la penna dell'analista socio-politico è intinta nell'inchiostro dei moralisti. Esso cifra, però, anche la sua posizione critica nei confronti della vita pubblica francese che gli appare stanca della libertà, desiderosa soprattutto di sicurezza, e perciò consegnata nelle mani del 'Re borghese'. Comunque, mentre nella prima *Democrazia* l'ambivalenza si spartisce tra America ed Europa, perché qui l'eguaglianza promossa dall'assolutismo ha preceduto e generato la passione per la libertà esplosa solo con la Rivoluzione, ma rimasta succube di quella; nella seconda *Democrazia* Tocqueville vuole spingere il suo sguardo più lontano nel futuro che aspetta l'uomo democratico omogenizzato dal processo di assimilazione universale. Futuro nel quale i destini dei due continenti non appaiono più distinti, ma omologati in un'assoluta conformità antropologica e politica. In questo futuro il dispotismo che teme Tocqueville non è più né quello antico dei monarchi assoluti né quello impersonato da Napoleone, è un dispotismo tanto nuovo da non avere ancora un nome. E' stato facile per molti interpreti del pensiero tocquevilleano, ex post, chiamare questo dispotismo con il nome 'totalitarismo'; ma è sicuro che la 'profezia' di Tocqueville riguardi quel tipo di regime?

Leggiamo il passo famoso:

vedo una folla innumerevole di uomini simili ed uguali che non fanno che ruotare su sé stessi, per procurarsi piccoli e volgari piaceri con cui saziano il loro animo. Ciascuno di questi uomini vive per conto suo ed è come estraneo al destino di tutti gli altri: i figli e gli amici costituiscono per lui tutta la razza umana; quanto al resto dei concittadini, egli vive al loro fianco ma non li vede; li tocca ma non li sente; non esiste che in sé stesso e per sé stesso, e se ancora possiede una famiglia, si può dire per lo meno che non ha più patria. [ ] Al di sopra di costoro si erge un potere immenso e tutelare, che si incarica da solo di assicurare loro il godimento dei beni e di vegliare sulla loro sorte. E' assoluto, minuzioso, sistematico, previdente e mite.

Assomiglierebbe all'autorità paterna se, come questa, avesse lo scopo di preparare l'uomo all'età virile, mentre non cerca che di arrestarlo irrevocabilmente all'infanzia (DA II, 812).

E i prodromi di questa condizione umana Tocqueville già li percepisce nell'atmosfera politica del suo tempo:

I nostri contemporanei sono continuamente travagliati da due passioni contrastanti: provano il bisogno di essere guidati e la voglia di restare liberi. Non potendo liberarsi né dell'uno né dell'altro di questi istinti contrari, cercano di soddisfarli entrambi contemporaneamente: Immaginano un potere unico, tutelare, onnipotente, ma eletto dai cittadini; combinano centralizzazione e sovranità popolare. Questo dà loro un po' di sollievo. Si consolano del fatto di essere sotto tutela, pensando che essi stessi hanno scelto i loro tutori. Ciascuno sopporta di essere tenuto al laccio, perché vede che non è un uomo o una classe a tenerne in mano il capo, ma il popolo stesso. [ ] In un sistema del genere i cittadini escono per un momento dalla dipendenza, per designare il loro padrone, e poi vi rientrano (DA II, 813).

Noi, i lettori di oggi, che ci troviamo ben oltre il tempo del totalitarismo, ma anche oltre la Modernità, possiamo vedere in queste due pagine non tanto una profezia, quanto una vera e propria prognosi di una condizione politica alienata ed espropriata allorché si smarrisce, in una democrazia moderna, il senso attivo della cittadinanza, con la rischiosa libertà che lo innerva, per rifugiarsi al sicuro della nostra sfera privata garantita dal diritto. Quella rinuncia, insegnava Tocqueville, potrebbe rendere effimera anche la sicurezza. E questa certamente è una lezione imperitura.

Ma, forse, quei timori che, più del totalitarismo, hanno colto in pieno la condizione sociale e spirituale della 'società opulenta' o quella 'dei consumi' o le istituzioni dello Stato assistenziale, non sono più il problema del presente. Il rischio che permea il mondo globalizzato è di proporzioni tali da costringerci a ripensare ab ovo le categorie e il ruolo della politica. E, soprattutto, la funzione ancora irrinunciabile dello Stato che troppo frettolosamente si è considerato un istituto in via di consunzione, per la fine del mondo moderno di cui resta la cifra politica per eccellenza. Forse è proprio allo Stato, oggi, che va raccomandato

ciò che Tocqueville raccomandava al singolo individuo: non tentare più di chiudersi dentro confini, non confidare più in una sovranità perduta, non isolarsi per mettersi al sicuro né considerare la distanza spaziale, fattasi insensenziale, una garanzia di estraneità a tutto ciò che accade nel mondo. Tra la globalizzazione ancora senza nomos e i diversi popoli che abitano la terra, gli Stati, e soprattutto quelli che hanno una tradizione che li fa patrie, possono assolvere il ruolo di 'corpi intermedi', capaci di costituire un baluardo di difesa effettiva contro i nuovi poteri 'sconfinati' (mercato, finanza, mafie, terrorismo, ecc.) che la rottura dei vecchi contenitori politici ha liberato.

*F.M. De Sanctis, Ha insegnato Dottrina dello Stato, Filosofia della politica e Filosofia del diritto nelle Università di Teramo, Salerno, Napoli Federico II e Roma la Sapienza. E' stato, poi, Rettore dell'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli dal 1993 al 2011, dove ha fondato la Facoltà di Giurisprudenza, presso la quale ha insegnato Filosofia del diritto di cui, oggi, è professore emerito. E' socio ordinario dell'Accademia Pontaniana e socio corrispondente dell'Accademia dei Lincei.*