

ISSN: 2036-6558

Lo Sguardo *rivista di filosofia*

Liberalismo e
Democrazia
N. VII, 2011 (III)



LoSguardo - Rivista di Filosofia
www.losguardo.net
Issn: 2036-6558

Coordinamento:

Simone Guidi
Antonio Lucci

Redazione:

Federica Buongiorno
Marzia Caciolini
Lorenzo Ciavatta
Jacopo Falà
Marco Gatto
Andrea Pinazzi
Libera Pisano

Contatti:

redazione@losguardo.net



www.exnihilo.it

LoSguardo.net
rivista di filosofia

Numero VII, 2011 (III)

**LIBERALISMO
E
DEMOCRAZIA**

ottobre 2011

Indice

Editoriale (di Andrea Pinazzi e Federica Buongiorno)	p. 7
John Locke and liberalism (di Michael Zuckert)	“ 9
Voltaire. La libertà e il senso del limite (di Riccardo Fubini)	“ 29
Adam Smith di sinistra (di Sergio Cremaschi)	“ 45
Liberalismo e democrazia in Constant (di Stefano De Luca)	“ 57
Tocqueville's contribution to the american reconciliation of greatness and justice in a true understanding of human liberty (di Peter Augustine Lawler)	“ 81
Siamo liberi perché fallibili (di Dario Antiseri)	“ 99
Elogio del romanticismo: Isaiah Berlin (di Francesco Saverio Trincia)	“ 109
Fra natura e storia. L'eredità di Bobbio per il futuro del liberalismo. Un'ipotesi di lavoro (di Corrado Ocone)	“ 121
Religione e liberalismo: ragione pubblica, sfera pubblica e pluralismo culturale (di Sebastiano Maffettone)	“ 129
Liberalismo e democrazia. Conversazione con Alessandro Ferrara (a cura di Andrea Pinazzi e Federica Buongiorno)	“ 151

N. 7, 2011 (III)

Liberalismo e Democrazia

Editoriale di *Andrea Pinazzi e Federica Buongiorno*

Qual è il rapporto tra liberalismo e democrazia? Sono ancora, come voleva Guido De Ruggiero nella sua *Storia del liberalismo europeo*, due termini al tempo stesso in continuità e in antitesi tra loro? La tesi di De Ruggiero è troppo nota per dover esser più che accennata: egli individuava la continuità nei principî guida su cui poggiano comunemente una visione liberale del mondo e una concezione democratica della politica, ma metteva in guardia dallo spingere troppo in là il parallelismo tra i due.

Se un liberalismo che si evolve da un livello *feudale* – in cui cioè si è attenti a preservare la libertà di pochi – è già sulla strada democratica, la democrazia propriamente detta vivrebbe, per De Ruggiero, di uno sbilanciamento verso la dimensione comunitaria e collettivistica, di un idolatrismo statale che la muterebbe in una sorta di Briareo a rischio di un sostanziale conformismo. La democrazia si porrebbe così – pur nella continuità delle premesse – in antitesi alla visione liberale, in cui è l'elemento individuale a giocare un ruolo di primo piano.¹

La prima delle domande cui questo settimo numero de *Lo Sguardo* cerca di dar risposta riguarda, allora, la relazione tra i due termini in oggetto: la “e” che li congiunge nel titolo prescelto assume una valenza problematica di cui i saggi qui presentati sono testimonianza palpabile. Può ancora, quel rapporto, esser pensato nel senso derugggeriano? O non si deve, piuttosto, isolare il primo corno della questione, individuando nella “fallibilità” dell’*homo liberalis* la base stessa della democrazia? Se assumiamo il pluralismo delle posizioni (facendo attenzione a non cadere nel relativismo) come il concetto base e la sostanza stessa della vita democratica, non dobbiamo forse concludere che – lungi dall’esserle accomunato solo nelle premesse – il liberalismo, inteso nella sua componente etica, culturale, e, per dir così, *metapolitica*, costituisce inevitabilmente il contenuto stesso della democrazia? E, che, in fondo, i due termini sono più vicini di quanto, *verbis*, si tenda a sostenere?

È questa relazione, inserita nella cornice problematica appena schizzata, che ci siamo proposti di indagare, invitando gli autori a

¹ Cfr.: G. De Ruggiero; *Storia del liberalismo europeo*, Feltrinelli, Milano, 1962, pp. 357-367.

esprimersi al riguardo - non pretendendo, beninteso, di rappresentare qui una storia del pensiero liberale, quanto piuttosto di sottolineare la necessità di discutere un tema dalla grande rilevanza teorica e dalla stringente attualità. Eminentissimi studiosi italiani e stranieri ci presentano, così, la loro concezione del rapporto liberalismo-democrazia, attraverso il confronto con una selezione dei classici del pensiero liberale e democratico; la provenienza da tradizioni filosofico-politiche differenti, e a volte tra loro opposte, non impedisce di rintracciare una continuità tra gli interventi. Questi ultimi, infatti, sono legati dal comune riferimento a una libertà figlia di un pluralismo non relativista, che prima ancora di costituire un'istanza tipicamente liberale, è il cuore stesso della visione democratica.

Tutti i contributi vengono qui pubblicati per la prima volta. L'intervento di Sebastiano Maffettone era stato redatto per la conferenza "Religion and Democracy", tenutasi a Budapest il 15 e 16 dicembre del 2008, e viene qui tradotto e ripubblicato per gentile concessione dell'autore.

Ringraziamo coloro che hanno voluto dare il loro contributo alla realizzazione di questo numero e auguriamo a tutti una buona lettura, invitandovi sin d'ora alla giornata di discussione sul tema che *Lo Sguardo* ha organizzato per il 10 novembre prossimo a Roma, in collaborazione con il Dipartimento di Scienze Politiche della LUISS Guido Carli di Roma, il Dipartimento di Filosofia della Sapienza Università di Roma e *Reset*. Sarà questa l'occasione, forse, per approfondire i temi affrontati nel numero e per allargare la visuale sull'attuale contesto politico e sociale, così duramente segnato al livello mondiale dagli effetti della recessione e a maggior ragione attraversato da una richiesta di rinnovata capacità responsiva della politica.

John Locke and Liberalism

di Michael P. Zuckert

John Locke is one of the preeminent names in the history of political philosophy. He is often identified as the founder of the liberal tradition of political thought and as the author of the most compelling case for religious toleration. His achievements extend beyond moral and political matters for he was the founder of modern empiricism, a doctrine of how and what we can know, as well as being the author of important works in economics, theology, and educational theory. His work remains influential today, as is manifest in the revival of Lockean style political philosophy in the late twentieth century by thinkers like John Rawls and Robert Nozick.

Locke lived in tempestuous times and often found himself very much caught up in the tempests. The most obvious were the political tempests: He lived through the two British revolutions of the seventeenth century, the civil war of mid-century and the Glorious Revolution of 1688-89. His father was an active participant in the former on the Parliamentary side; Locke himself was much identified with the Whig Party before and during the latter revolution because of his close relationship with the Earl of Shaftesbury, the acknowledged leader of the Whigs in the post-Restoration years. Locke was in exile in Holland when the Glorious Revolution came, but his name is indelibly associated with it because he cast his *Two Treatises of Government* as an effort «to establish the Throne of our Great Restorer, our present King William», the ruler who supplanted King James II as a result of the Glorious Revolution.

In those turbulent times Locke did not lead a cloistered life. It is a matter of some controversy among scholars as to just how much Locke was entangled in restoration era revolutionary plots, but his role as Shaftesbury's confidante, secretary, aide de camp guaranteed that he was involved in some part of it. On two separate occasions he felt that his safety required that he flee England for fairly extended periods on the continent, once in France, and then in Holland.

Locke's political writings must be seen to some extent as efforts to

respond to the issues underlying the political turmoil of the age. Those conflicts were complex because they occurred along two dimensions – the strictly political or constitutional and the religious. The political dimension concerned the relations between the powers of King and Parliament; the religious dimension derived from the unsettled character of British Christianity that followed on the Reformation. Locke wrote his *Two Treatises* to settle the political side, and his *Letter on Toleration* to settle the religious side.

Of course, to emphasize the relation between Locke's writings and his political context is not to reduce those writings to being merely partisan statements with bearing only on the immediate situations. He attempted to speak to the political conflicts of his time by presenting the truth about politics and the political place of religion, truth that was valid for more than this particular time and place. Locke was a political actor, but he was also a philosopher, and examination of his writing's bears out the view that his philosophic and political activity were completely intertwined. It was an era of turmoil and innovation in the philosophic world also. Locke was a generation or so younger than the great innovators of modern philosophy and natural science. Thus his work shows great debts to Francis Bacon, Thomas Hobbes, and perhaps most of all, René Descartes, pioneers of the new philosophy. Locke was also a great friend of Isaac Newton, of Robert Boyle, one of the early practitioners of the science of chemistry, and of Thomas Sydenham, one of the founders of modern medical science. Indeed, so far as Locke can be said to have had a profession it was as a physician, in which capacity he first met Shaftesbury, an event that changed his life by lifting him out of the ivory tower atmosphere of Oxford and replanting him in the Shaftesbury household.

Locke presented himself in his major work, *An Essay Concerning Human Understanding*, as a mere «under-laborer in clearing ground a little, and removing some of the rubbish, that lies in the way to knowledge». This is no doubt too modest, for his achievements in the *Essay* are much greater than that, but his identification of his task is helpful for getting a sense of the overall character of Locke's corpus. The «rubbish» he wished to remove is the the dominant scholasticism, what Locke often refers to as the teachings of «the schools». Locke was a partisan in the debate between the new philosophy of Bacon, Descartes, and the others and the old scholastic philosophy tracing back to Thomas Aquinas and Aristotle. Locke's moral, political, and religions writings are best understood as an effort to apply the new philosophy, as he understood and developed it, to the practical affairs of human life.

Given that understanding of Locke's efforts, it is surely not surprising that his political philosophy has been controversial from the outset. Because he expected controversy he published only a few of his writings with his name on them, most importantly his masterwork, the *Essay Concerning Human Understanding*. His *Two Treaties*, his *Letter on Toleration*, his *The Reasonableness of Christianity* were all published

anonymously. Nonetheless, all of these but the *Two Treatises* entangled him in major controversies in his own time, most often with clergymen who found his writings insufficiently orthodox. Locke's later years were spent, in large part, in producing long responses to the various clerical attacks his work inspired. He was concerned that his works not be taken to be so religiously heterodox as his critics claimed.

Locke remains controversial among scholars today, with the religion issue still underlying much of the controversy. Ironically perhaps, the terms of the debate have shifted since the seventeenth century, for now the dominant view is that Locke is, perhaps above all, a religious thinker, a Christian thinker. The dissenters from that orthodox view see Locke as a more secular thinker. The controversies are probably more heated than they need be, for when properly understood it becomes clear that Locke straddles the divide between the scholars in a way that makes both sides right.

Locke's political philosophy is contained mainly in his *Two Treatises of Government*, but others of his works, especially his *Letter on Toleration* contain important supplementary materials. The *Two Treatises* was published in 1690, shortly after the Glorious Revolution and ostensibly to justify the replacement of James II as King by William III. According to the prevailing scholarly consensus, Locke wrote most of the *Two Treatises* perhaps a decade before he published it. The occasion, it is now believed, was not the Glorious Revolution, but the agitation to prevent the openly Catholic James from succeeding his brother Charles II as King. The leader of this movement for Exclusion, as it was called, was Locke's friend and patron, the Earl of Shaftesbury.

The first of the *Two Treatises* was aimed against the work of Sir Robert Filmer, strong partisan of the royalists in the political conflicts of the day, who had argued in his book *Patriarcha* that kings ruled by divine right. Of course that claim had been raised much earlier, by James I, for example, but Filmer attempted to show that divine right monarchy was established in the Bible. According to Filmer, God had appointed Adam, the first father to mankind, king of all his descendants, with his monarchic power descending to his next heir: Filmer put together the account of Adam's creation in *Genesis* with the widely accepted social fact that children owed obedience to their fathers to create the theory that the power of kings was the power of Adam, a power inherent in fatherhood.

Although the evidence is somewhat mixed, it appears that Filmer's doctrine had much influence in the years when the Exclusion Controversy roiled the waters of British politics. The *First Treatise* was a thoroughgoing and extremely effective critique of Filmer's argument, challenging, among other things, Sir Robert's Biblical interpretations.

According to Locke's subtitle, the *First Treatise* aimed to overthrow «the False Principles and Foundation» of Filmer's system. The second essay was meant to supply «The True Original, Extent, and End of Civil-Government». The first was largely critical in character; the second more

constructive. Nonetheless, much of importance for understanding Locke's philosophy of politics is to be found in the *First Treatise*, a fact that speaks strongly against the dominant practice of reading the *Second Treatise* without the *First*.

1. Locke and the Liberal Tradition

Locke is the founder of the liberal tradition in political thought. What can that mean? In the first instance it means that he asks a certain - novel - question about politics and then answers it in a certain novel way. His question comes to sight in the definition of political power with which he opens his *Second Treatise*.

«Political power then I take to be a right of making laws with Penalties of Death, and consequently all less Penalties, for the Regulating and Preserving of Property, and of employing the force of the Community, in the Execution of such Laws, and in the defense of the Commonwealth from Foreign Injury, and all this only for the Public good (II₃)».

Locke's definition of political power contains many noteworthy points but most striking because most jarring is his opening assertion: «Political Power then I take to be a Right [...]». This sounds strange in our ears because we usually take political power to be a fact, not a "right." Political power, according to Locke, is a certain kind of power to coerce, to make and enforce laws with the penalty of death and consequently all lesser penalties as well. He highlights the harsh coercive side of political power and by denoting it a right he brings to the fore the question: what makes right this coercive power? Locke is not taking for granted the existence and contours of political power. He demands at the outset a justification for its very existence. It is for this reason that he begins his political philosophizing by positing a state of nature, that is, a «state of perfect freedom» and «a state also of Equality, wherein all the Power and Jurisdiction is reciprocal, no one having more than another». He posits a condition in which human beings are subject to no law but the law of nature and are «subject to no body (II₁₂)». The state of nature is a state of anarchy, of no political power as Locke has defined it. Although there are real life instances of the state of nature («all Princes and Rulers of Independent governments all through the World, are in a State of Nature [II₁₉]»), the chief point of the state of nature is not to identify an actual condition. It is to give us the baseline of no authority and to pose for us in a particularly graphic way the question implied in the definition of political power: whence come the right to exercise coercive power, especially the power to take the life of another?

Locke is, in the first instance, the founder of the liberal tradition because he so clearly formulates the demand that the very existence of political power as rightful coercion be justified. It might be objected to this

formulation that Locke merely follows Thomas Hobbes in positing a state of nature and demanding an account of the genesis and justification of political power from that beginning. This would be a fair objection, but Hobbes is at best a proto-liberal, for from the starting point of absolute freedom he generates the legitimacy of an absolute sovereign. Locke is a liberal in the full sense because he generates from the condition of no-rule only limited governmental power.

It is not only the conclusion of Locke's argument that earns him the title of father of the liberal traditions. There was something about the type of argument he made that was significant as well. The immediate target of his critical *First Treatise* was Robert Filmer, who, according to Locke, rested his argument solely on «Scripture-proofs». In relying on the Bible Filmer was by no means unique for the time; much of the serious political thinking in the 17th century was, one might say, political theology, rather than political philosophy. Although Locke engages in Biblical one-upmanship against Filmer, he rests neither his main critical weight nor his constructive philosophizing there. In the *First Treatise* Locke identified reason as mankind's «only star and compass». To take guidance elsewhere can carry man «to a Brutality below the level of the Beasts, when he quits his reason (I₅₈)». Locke is thus a rationalist and depends not on revelation for understanding the “true original” of political life. Thus there are few biblical citations in the *Second Treatise*. This is not to say that Locke is hostile to revelation; he grants that it has a place in establishing truths that transcend the powers of reason, but he is wary of so-called revelations that induce irrational enthusiasm. To avoid enthusiasm he insists that reason has a role in establishing the credentials of alleged revelations. Politics, he believes, is well within the sphere of reason and thus, although he occasionally looks to the Bible for confirmation of conclusions he draws on the basis of reason, it is reason by which he “steers”.

Locke's definition of political power highlights rightful coercion as the decisive means of the political and at the same time he emphasizes the limited ends for which that power exists: «for the Regulating and Preserving of Property, and [...] the defence of the common-wealth from Foreign Injury, and all this only for the Publick Good». The definition of the political thus points to a series of topics that together give Locke's political philosophy its particular texture: (1) On what basis does he posit a state of nature as the proper beginning point? (2) What does he mean when he specifies the «regulation and preservation of property» as (one of) the chief ends of political life? and (3) How does he get from the state of nature to rightful political power?

2. The State of Nature and Natural Rights

Locke begins by positing a state of nature, a condition in which men are not subject to political rule, but in which nonetheless have moral guidance. «The State of Nature has a Law of Nature to govern it, which

oblige every one (II₆)». The Content of the law of nature derives from the claim that «men being all the workmanship of one Omnipotent and infinitely wise Maker; all the servants of one sovereign Master, sent into the world by his order and about his business, they are his property, whose workmanship they are, made to last during his, not one another's Pleasure». Certain limitations on what human beings may do to themselves and others follow from the fact that they are God's property. They may not «destroy one another», for that would be a violation of God's property in men. A man may not even «quit his Station willfully» for the same reason. That is, they may not «take away, or impair the life or what tends to the Preservation of the Life, the Liberty, Health, Limb, or Goods of another (II₆)». As God's property men are morally obliged to respect certain limits in their dealings with self and others. These limits in effect establish rights to life, liberty, and property for all, rights which include the immunity from others' efforts to harm them. This “workmanship” argument, on which Locke places much weight, should not be taken to be an appeal to Biblical doctrine *per se*, although it obviously echoes theological interpretations of the account of creation in *Genesis*. Locke does not present it as a version of *Genesis*, however. Although he does not attempt a rational proof for the existence of an omnipotent, omniscient, creating God in the *Treatises*, he does attempt such a proof in his *Essay Concerning Human Understanding* and it is that rational argument that is the backdrop for his assertions in the *Second Treatise*. That is, he is not deviating from his affirmation of reason as our «only star and compass». Locke is appealing here to a theological argument, but we need to recognize the distinction, so commonplace in Locke's time, between Biblical and rational theology. Locke is appealing to an argument meant to be one of rational theology.

We are God's property, but Locke also affirms that «every man has Property in his own Person. This nobody has any Right to but himself (II₂₇)». Which is it - are men God's property or their own? What are we to make of Locke's apparent contradiction? We cannot answer those questions unless we understand what Locke is saying when he declares men to have «property in their own persons», or to be self-owners. Locke is hereby stepping into a debate set off by his predecessor Thomas Hobbes, who stipulated that by nature, or in the natural state, men possessed the «right of nature», which is a «right of every man to everything», which, Hobbes explains, includes a right even to one another's bodies. This is no doubt an extensive doctrine of right, for it implies there is no wrong in nature, i.e., no action or claim that can be raised that goes beyond one's rights. Hobbes intended that conclusion for he understood right to be a liberty pure and simple, that is, a moral warrant or permission to do (or not) as the right possessing agent chooses. With natural right so understood it was but a short step for Hobbes from the state of nature to a state of war, for all have a right to do to others whatever they please. Of course, Thomas' right to John's body or life imposes no obligation on John

to recognize or give way to Thomas's effort to exercise his right. John has just the same right relative to Thomas and indeed has an incentive to preemptively exercise his right against Thomas. Everyone has an incentive and a right to preempt the hostile actions of others: the inevitable result is war.

Many readers of Hobbes were put off by his doctrine of natural right; some accused him of misusing the very concept of right. A right, it was rejoined, is not merely a liberty, but it is a morally valid claim such that it comes with a correlative duty in another to respect or recognize that right in some way. Thus if Thomas has a right of free speech, others have a duty or obligation not to interfere with Thomas in his exercise of his right. Or more immediately to the point, if Thomas has a right to life, then others do wrong if they take his life; they violate a duty, moral limitation imposed on them by Thomas's right. Right, as these critics saw it, is concomitant with duty, if only the duty to forbear from interfering with the right holder in his enjoyment of his right.

Locke affirms that men have property in themselves, and goes so far as to call all the natural rights men possess "property"; he affirms, for example, that man «[...] hath by nature a power, [...] to preserve his property, that is, his life, liberty and estate, against the injuries and attempts of other men (II₈₇)». What are usually referred to as the objects of rights - life, liberty, and estate - are referred to by Locke as property. Unlike "right," which has the ambiguity of meaning at work in the debate between Hobbes and his critics, property is unequivocal. To affirm property is to affirm that nobody else has a right, without the consent of the owner, to seize, damage, or otherwise infringe on the property of another. Thus Locke can say that the infringements by others on one's property are "injuries," i.e., actions against rights, *jura* in the original Latin. Although some scholars have identified the Hobbesean and Lockean doctrine of rights, they are in fact quite different.

Lockean rights, whether derived from God's ownership or from self-ownership, thus have as correlates duties of forbearance on the part of others. That means, among other things, that men do not have a natural right to one another's bodies. They have instead a moral immunity against others using violence or otherwise impinging on their bodies. It is wrong for others to coerce or interfere with the bodies (the platform of life), the actions (liberty), or the external goods (property) of others. Because men have the basic natural rights and the correlative immunity from coercion, the initial situation is rightfully conceived of as a state of nature, that is to say, a state where there is no authority or political power as Locke has defined it, for that is at core the right to use coercion even into death. The state of nature then is an inference from the natural endowment with rights, understood as derived either from divine or self-ownership.

Locke contradicts himself, or at least says something very puzzling when he affirms both sorts of ownership, but the strange thing is that the results - natural rights and the state of nature - are more or less the same

no matter which starting point one follows out. One of the most characteristic and pervasive features of Locke's political philosophy is just this double track argument proceeding simultaneously from quite different premises to the same conclusions. Because Locke proceeds on both tracks through his *Second Treatise*, the scholars have divided into champions of a theistic versus champions of a non-theistic Locke. Why Locke gave both kinds of arguments is difficult to say simply on the basis of his political writings. One would need to probe his epistemological and theological writings to get insight into this difficult question. But our need is to understand how Locke's political doctrine flows from a convergence of the two lines of argument.

3. Property

Since Locke uses the term "property" to describe all the natural rights, his identification of «the Regulation and Preserving of Property» as the purpose for which political power exists means that he understands the purpose of government in the same terms as Thomas Jefferson used in the American Declaration of Independence: «in order to secure these rights, governments are instituted among men». Contrary to what some have said of Locke, he does not see government as exclusively serving the needs of property and property owners, understood in the narrow sense of external goods. Men form civil societies, Locke says, «for the mutual Preservation of their Lives, Liberties, and Estates, which I call by the general, Name, Property (II₁₂₃)». All human beings are possessors of some property in this extended sense.

Yet it is true that Locke is also deeply concerned with property in the narrow sense and that concern is also reflected in his positing the regulation and protection of property as the chief end of civil society. Locke devotes an entire chapter of his *Second Treatise* to the topic of property. This chapter is probably the best known part of the treatise and seems to have been the part Locke took special pride in, for he commended it above all else in the book

The chapter on property has attracted as much attention as it has because its main line of argument and its conclusions have been held to lay the ground work for the theory of capitalism. The context for Locke's discussion is set by his polemical confrontation with Filmer, on the one side, and more generally with the way property and political economy were generally understood in the dominant Christian-Aristotelian tradition that defined the reigning political culture.

Filmer had maintained that not only did God grant Adam and his heir dominion over the rest of mankind, but that He had granted private ownership to the non-human parts of the world to them as well. He rested his claim in part on the authority of the Bible, but he also argued that no other theory could account for the possibility of legitimate private property. If, Filmer reasoned, the world was originally not Adam's

property, but was common to all mankind, then no part of the world could rightly come to belong to any individual. If the world were common property to all, then the consent of all would be required to remove any of it from the common and make it private. But that consent never was and never could be achieved. Thus if the world were originally common, it would always remain so. However, Adam as original proprietor could authorize the transfers of ownership that eventually led to the distribution of property of the modern age.

Locke put forward an array of arguments, some drawn from his theistic, some from his non-theistic track. His first move, however, was to reconceptualize the original commons as Filmer had spoken of it. Things may be in common in two ways, as jointly owned or as unowned. Filmer understood the hypothetical original commons as jointly owned; Locke maintained that it is better understood as unowned, which leaves open the possibility that parts of the commons can come to be privately owned. He pointed out, secondly, that in order to survive men must appropriate goods in the original commons, for a man must eat to live and in eating the food «must be his, and so his, i.e., a part of him, that another can no longer have any right to it, before it can do him any good for the support of his life (II₂₆)». This primitive act of appropriation must be understood as right, for if we think the matter through via the workmanship argument we see that in creating man God must have had a «design, that man should live and abide for same time upon the Face of the Earth, and not that so curious and wonderful a piece of workmanship [...] should perish again, presently after a few minutes continuance (I₈₆)».

Alternatively, if we think of men as self-owners and possessors of a right to preservation, we can see that «every man has a Property [in] the labour of his Body, and the work of his Hands». These «are properly his»; when he mixed what is his, his labor, with what is unowned, the commons, in the service of his preservation, he acts with right to make what was unowned his. Mixing his labor not only legitimates his primitive appropriation, e.g., digesting, but it generates the kind of exclusive claim that constitutes property, even if he collects items that he does not immediately eat. «It being by him removed from the common state Nature placed it in, it hath by this *labour* something annexed to it, that excludes the common right of other men (II₂₇)». Thus Locke initiates his «labor theory of property», which is meant to refute Filmer's critique of the possibility of private property on any basis other than his notion of an original divine donation of the world to Adam.

Locke's discussion of property was also addressed against traditional notions of property, which, in various ways, set limitations on acquisition, ownership, and use of property. Locke initially accepts such limitations. At various moments in his account of the right to appropriate the fruits of the earth and then to appropriate the earth itself he suggest that there is a limit to what one may rightfully appropriate: that one take no more of the fruits of the earth than «one can make use of to any advantage of life

before it spoils (II₃₁)», and that of land “every man” can appropriate through his labor «as much as he could make use of (II₃₆)». The limitations have a common theme and like much in Locke have a dual root. Under the law of nature, i.e., the rules for treating others that are the obverse of one’s natural rights, one may not directly or indirectly harm others, unless there is a good reason, such as one’s own preservation coming into conflict with theirs. One thus has a right to appropriate as much of the external world as is useful to one, but not more, for to take more than one can use is to put others at risk of (at least) indirect harm gratuitously. This natural law duty has the advantage of being nearly self-enforcing, for both appropriating the fruits and cultivating the earth requires the expenditures of hard labor. Rational men will not expend labor to acquire goods that will spoil, i.e., be of no use to them. Thus the «spoilage limitation» has a solid grounding in moral principle and in the actual principles of human behavior. It is what Locke elsewhere calls an “endowed” moral principle in being more than a mere moral dictate. It is a natural law in an emphatic sense.

The most characteristic feature of Locke’s philosophy of property is his demonstration that the limitations on the acquisition and possession of property no longer have validity or force in civilized society. He demonstrates this both as a matter of individual right and of the «publick good». He had justified the initial appropriation of land on the ground that the earth in its natural condition leaves men in a state of «penury», which requires of men that they labor. Over time they discover that labor invested in cultivating the land is far more productive than labor expended in hunting and gathering activities (II₃₂). Indeed, cultivated land is one hundred times more productive than uncultivated land, so the individual who “encloses” or takes land out of the natural commons does no harm to his fellows, for he, in effect, gives back to mankind ninety-nine acres for every acre he cultivates. The one who takes is thus a benefactor.

This is Locke’s perhaps most fundamental insight: what nature supplies are «almost worthless» raw materials; human labor supplies most of what is of value through its power to transform the given and make it both more plentiful and more suited to human use. The solution to the human problem, so far as there is a solution, lies in unleashing human creative labor power to produce in order to overcome the various forms of penury men face in the world. The fulfillment of human nature, so far as there is a fulfillment, is the unleashing of human power to transform, to make a world, for man is the making or transforming animal, the animal with the power to overcome by negating the given and through that negation to produce a “second nature” through positive productive action. Such negation/production is in part in the service of need, the needs associated with survival, but more than that is the expression of human freedom and rationality itself.

In addition to a labor theory of property, Locke also has a labor theory of value, not precisely the same as what Marx meant by that phrase

but a recognizable forerunner of it. As becomes clear as the argument in chapter on property proceeds, once all the land is owned, labor is no longer a title to property, but it remains the source of value, as explained above. This is not to say, however, that labor in itself is the source of exchange value. Locke sees that prices are the result of market forces - supply and demand - and are not nor should they be, related directly to the labor invested in goods. Market prices, what men in general are willing to pay for goods, signal how the labor of individuals can be coordinated to produce goods that are in the «publick good»; individual labor uncoordinated with the labor and desires of others has no guarantee of serving the public good.

The mechanism by which labor becomes of use, or greater use to others is exchange. Locke outlines a two-stage process whereby the spoilage limitation is overcome both as a moral and as a practical matter. The first stage has to do with barter. If one can exchange the surplus one has of one good, i.e., of what one has (or can have) over and above what one can use without spoiling, for the surplus of another, one can rightly acquire more than the spoilage limitation would otherwise allow. The possibility of bartering, then both encourages and morally permits the expenditure of more labor than life without barter would allow. The decisive innovation, however, is money, for this can be stored indefinitely with no threat of spoilage and thus it leads to an even greater unleashing of human labor, for it, in effect, waives all limits on acquisition by leading to an exponential increase in productivity.

One result of the invention of money, however, is the disappearance of the commons. Men no longer have unowned land on which they can hunt and gather for subsistence. The new system of private property greatly advantages some over others, for some own land, while others are reduced to their self-owned bodies and labor-power, which they must sell in order to survive. Locke sees this arrangement, so objectionable to thinkers like Rousseau and Marx, as justified by the rights of the owners but also by its service to all, including the non-owners. The creation of a complex society with a complex division of labor, and great productive power is of benefit for all, because, as Locke says, «a king of a large and fruitful territory [in America, where there is no private property] feeds, lodges, and is clad worse than a day labourer in England (II₄₁)».

Everybody benefits from the system of private property and the regime of unlimited acquisition that money makes possible, at least in theory. So far as that is not the case, Locke affirms a «right to charity», which «gives every Man a Title to so much out of another's Plenty as will keep him from extreme want, where he has no means to subsist otherwise (I₄₂)». It is, of course, odd to speak of charity as a right, as Locke does, but he does so because it is actually a manifestation of the inalienable right all have to preservation. In support of this lingering natural right Locke proposed a poor law, i.e., a limited safety net right to social support that could, he thought, provide the means of subsistence to which the

unemployed have a right without sapping incentives to labor by creating an incentive to dependency. To modern eyes Locke's proposal looks harsh, but its details are less important for today than the philosophic basis on which Locke formulated his welfare scheme.

The system of private ownership serves the public good so far as it allows freedom to acquire and use property. All (more or less) are better off under this system than they would be without it, but the benefits are differentially spread through society, which thus takes on a class character. Some own much and can hire others to do the hard labor that produces value; others must sell their labor to survive. Although Locke affirms that all are better off, some are a good deal better off than others, and great inequality comes to characterize society.

The regime of private property comes to have a particularly prominent role to play in political life, as is visible in Locke's definition of political power. For one, Locke affirms almost unlimited power to determine the uses of property - a freedom implicit in the very idea or nature of property, but also on the whole necessary to the adjustment of property use to markets and thus to the public good. But he does not concede complete freedom. The natural limits that one not harm others remains in effect always, and thus property is subject to regulation in order to prevent it from doing harm. Thus Locke affirms that one aim of political power is «for the Regulation [...] of Property». On the other hand, the great inequality concomitant on the property system introduces the strong possibility of class conflict in which some, the owners, are tempted, and may possess the resources to oppress the non-owners (i.e., threaten their property in themselves), and in which the others, the non-owners may try to dispossess or redistribute the property of the owners. Both the claims of individual natural right and the public good speak against either of these outcomes and thus Locke affirms that the purpose of political power is also the «Preserving of Property», meaning the preserving of the property rights of all in both the narrow and broad senses for property in light of the potential conflict between the two. Without government to «regulate and preserve» both sorts of property, this institution of so great value to mankind is vulnerable to abuses by both of the great classes formed around ownership. Property is thus another great reason for the negation or overcoming of the state of nature and the formation of civil government.

4. Political Power

Locke begins with the state of nature, i.e., the recognition that because human beings are naturally rights possessors, they are not naturally subject to political authority. But Locke is no anarchist; the point of his political philosophy is to show how, despite the fact that men are born free they came to be rightfully subject to political power and that this subjection is for the good of all, i.e., the public good. Locke's treatment of

the making of political society is framed by one major question and one major claim. The question is this: «If Man in the state of Nature be so free; [...] If he be absolute Lord of his own Person and possessions, equal to the greatest, and subject to no Body, why will he part with his freedom? (II₁₂₃)». And the claim is this: «Men being [...] by Nature, all free, equal and independent, no one can be put out of his Estate, and subjected to the Political Power of another without his consent».

When Locke asks why men leave the freedom and equality of the state of nature he is asking why can men not live together without the coercive institution of the state. As with many aspects of his political philosophy he supplies a complex, two-stage answer. The state of nature, it will be recalled, is a state in which men are «perfectly free» of all law and all subjection, except to the law of nature. Locke assumes, first that these is a law of nature, a set of moral rules, which is known to men, i.e., promulgated, and by which they are capable of regulating their behavior. The existence and effectiveness of this law seems to distinguish Locke's version of the state of nature from Hobbes's. In the latter case, the state of nature is straightforwardly equivalent to the state of war, because the moral mandate naturally governing men is the right of nature, which, it may be recalled, mandates a right to everything, including each other's bodies. The two states are one because to act under the mandate of the right of nature produces war, not as a deviation but as a fulfillment of the natural moral guide to action. Locke, on the other hand, affirms natural law as either the implicate of the workmanship argument or as the obverse of the basic rights concomitant with self-ownership. To war against others, i.e., to use or threaten force against them, is a violation of the law of nature and thus at least in principle Locke can distinguish the state of nature and the state of war, the latter being the «use of force without right», and the former the absence of that condition (II_{19,20}).

Even assuming full knowledge of the law of nature, the state of nature tends to degenerate into a state of war. The two states are often or even normally coincident, but they are not conceptually identical. To show how the state of nature typically degenerates into a state of war, i.e., to show why men, even when they know the moral rule that should govern their actions, cannot live well without the coercive authority of government, Locke posits what he calls a «strange doctrine»: all men in the state of nature possess the «executive power of the law of nature», which, is a power to enforce the law on their own and others' behalf (II 9, 13). In order to be a *law* the law of nature must have some effective sanction in this world; therefore someone must have an enforcement power. But since all men are naturally equal in authority, this power, if it exists at all, must be held by all equally. In the state of nature, then, there can exist two different sorts of use of force: force without right; i.e., violations of the law of nature, and force with right, i.e., attempts to punish and deter force without right.

Even when men know the moral rule that is to govern their actions

they are tempted to use force without right. The discussion of property supplies one set of reasons for the constant temptation to such violations. Men live in a penurious world relative to their needs and desires, the penuriousness of which can be overcome only with painful labor. Hence there is a constant temptation to violate the labor and ownership claims of others in order to acquire goods without labor. Other sorts of rivalries, jealousies, and enmity may also provoke the use of force without right.

The naturally authorized response to these violations of the law of nature is use of the natural executive power against the criminal. This power is extensive and expansive. It extends to the right to inflict the penalty of death, a penalty that may be imposed even if the transgressor has only robbed, or even is merely perceived to be a threat to another. No one is obliged to wait until the potential transgressor has made his attempt on one's life or goods. The attempt may be anticipated and the executive power deployed preemptively.

Men, being naturally more concerned with their own survival and that of their friends and family, will tend to overreact to transgressors and potential transgressors; since it is difficult to know for certain whether another has «enmity» towards one, and since it is dangerously risky to estimate wrongly, men will tend to act preemptively more than is strictly rational or warranted. However, this tendency will be greatly accentuated by the dialectic of preemption: all will be aware that all others will be tempted to preempt and all will be even more likely to act preemptively to preempt the preemptive actions of the others. This dialectic of preemption more or less guarantees that the state of nature will degenerate into a state of war. Indeed, perhaps the most striking fact about this state of war is that in it legitimate acts of force against others will not be easily distinguishable from illegitimate ones. Human beings, so self-favoring and able to rationalize their own motives for action, will be able to deceive themselves into thinking that transgressive actions are really preemptive enforcement actions.

The end result is what Locke gently calls the great “inconvenience” of the state of nature, the «inconvenience being that the basic rights, or property in both narrow and extended senses, are “very insecure». So, harsh as it may be to live under coercive government Locke shows that the situation of men without it is worse than with it, especially if it is properly constructed. Locke's answer to his own question of why men leave the state of nature is, then, that the absence of public coercive power leads to an intolerable situation of rights insecurity.

If that is not bad enough, Locke also suggests that he has understated the problem in his analysis of the dynamic leading from the state of nature to the state. He had initially assumed that men know the law of nature, but in a later recapitulation he denies that as well: «For though the Law of Nature be plain and intelligible to all rational creatures; yet Men being biased by their Interest, as well as ignorant for want of study of it, are not apt to allow it as a law binding to them in the application of it to their

particular Cases (II₁₂₄)». Locke's thought moves in two somewhat different directions. The law of nature is «plain and intelligible to all rational creatures». Yet it also must be studied to be known, and most men do not study it, and therefore most are ignorant of it. If ignorant of it, they cannot take it as the rule of their action. In the *Treatise* Locke expends little effort explaining how the law of nature is known and why it requires study. He addressed that question at length in his early (1662) manuscript on the law of nature. Although he affirms the existence of this law, he concludes from the empirical evidence that men are for the most part ignorant of it and that, being secret and hidden it requires great effort to discover, effort than men may have a natural law duty to undertake, but which, being ignorant of the natural law, they do not undertake. In this early manuscript as well in the *Two Treatises* Locke raises the serious question of whether the law of nature is sufficiently promulgated to be binding and effective. If the law of nature, i.e., the natural moral limitations on behavior, is not naturally known, then all the more reason to suspect that the state of nature will not be the potentially harmonious and peaceful state that human life effectively governed by natural moral standards might be.

In sum, men cannot live without government because the alternative - non-coerced or individually enforced guidance by natural morality - is ineffective and leads to a situation in which rights are extremely insecure. «Thus Mankind, notwithstanding all the Privileges of the state of Nature, being but an ill condition, is quickly driven into Society», for the sake of securing their rights, or in Lockean language, preserving their property (II₁₂₇).

5. Consent

Men thus need political power, or authority, but given its natural absence, how can they rightfully create it? Do not the same natural rights that lead to positing a state of nature, the same rights that require protection from government, also stand in the way of creating legitimate political power?

The basic ingredient in the creation of government is the very same executive power of the law of nature, which contributed to the state of nature's being so intolerable a condition. The executive power provides a legitimate basis for political power, for it is a natural and rightful power to coerce others, including a right to kill them, in order to protect property in the extended sense. In terms of his narrative of the state of nature, when men discover that they can not safely abide the state of nature, they come together to pool their individual natural executive powers. They agree first to form a society and resign up their executive powers to the community. The individuals surrender their right to wield the executive power on their own and according to their own judgment. The state that they create thus acquires a «monopoly of legitimate coercion». The coercive power that exists in the community is now exercised «by Men having Authority for the community (II_{87,130})».

The process whereby the executive power is transferred to the community is called by Locke compact; and it requires the unanimous and individual consent of every would-be member. The compact actually has two elements: first, the unanimous agreement to form a political society, and then a unanimous agreement that the majority of the community will have the power or right to establish a particular sort of government for the community.

As we have seen, Locke emphasizes that the entire process occurs according to the «consent of the governed», as Thomas Jefferson put it in the American Declaration of Independence. Since no person is born subject to another the only way in which subjection can be instituted is voluntarily and consent is the means by which this is done. Unlike many of the Whig thinkers who preceded him, Locke did not claim that the consent of some group of «original compactors» was sufficient to bind their descendents. The consent of each member, since each is free and equal, is required to continually reconstitute the political society. Locke develops two themes in his doctrine of consent. One concerns the content of consent; the other means by which consent is given.

Since political power is constructed from the natural executive power of the members, this power must be given up: «the Power of punishing he wholly gives up (II₁₃₀)». Consent also disposes of the «Power [...] of doing whatsoever he thought fit for the Preservation of himself, and the rest of Mankind». This power, each compactor «gives up to be regulated by Laws made by the Society, so far forth as the preservation of himself, and the rest of that Society shall require (II₁₂₉).» In other words in creating political authority, men give up their original equality; in subjecting themselves to be “regulated” by the laws of the society, they give up their original liberty.

In the abstract, Locke’s doctrine of the means of consent is largely intelligible but many ambiguities and uncertainties surround the more specific working out of the doctrine. Most members of political society, with the exceptions perhaps, of naturalized citizens, have no recollection of having given anything like explicit consent to being a member. Most were indeed born into society and subject to the reigning authorities. Locke raises the question: «Every Man, being [...] naturally free, and nothing being able to put him into subjection to any Earthly Power, but only his own Consent, it is to be considered, what shall be understood to be a sufficient Declaration of a Mans Consent, to make him subject to the Laws of any Government (II₁₁₉)». Locke’s discussion of this question permits of no simple answer. The difficulty stems from the multitude of forms of consent Locke allows, but the bearing of which he does not carefully sort out. Thus he explicitly recognizes express consent, presumably taking an oath or some related act; tacit consent, consent expressed in some lesser way, or implied in some other overt act undertaken; constructive consent, an imputation of consent (and the contents of consent) to men as what “rational men” in that circumstance would or should consent to; and

finally, consent as consensus. All four of these meanings one at work in different places in Locke's theory, but careful readers have had a difficult time sorting out which is in play where and, in particular, how to understand his most thematic claims: nothing can put a man «into subjection to any Earthly Power, but only his own Consent (II₁₁₉)».

6. Government

However we are to understand consent Locke is very explicit that there are limits to what men may consent to, i.e., to the kind of government they may subject themselves to. «But though Men when they enter into Society, give up the Equality, Liberty, and Executive Power they had in the State of Nature», the legislative power they create cannot «be absolutely Arbitrary over the Lives and Fortunes of the People [...] (II₁₃₅)». In accord with his dual grounding of rights, Locke has a two-fold argument to prove absolutism «impossible». On the one hand, «no Body can transfer to another more power than he has in himself; and no Body has an absolute, arbitrary power over himself», a reference to the “workmanship argument” and the limitations imposed on one's power over oneself (II₁₃₅). On the other hand, in a very striking example of Locke's deployment of the idea of constructive consent, he affirms that men, cannot be presumed to have consented to absolute, arbitrary power in their governors, «for no rational Creature can be supposed to change his condition with an intention to be worse», which, according to him, an absolutist regime would be (II₁₃₁). Here is a very fine example of how Locke's theistic and non-theistic strands of argument land him in the exact same place.

Locke lays down quite flexible guidelines for the form of government the majority of the society may settle on. The community may chose among the various forms «as they think well», always accepting absolutism. Not only will rational individuals create government in a form of their choosing, but they will create a certain sort of government, what we now think of as a liberal order. In the first place, rational actors will understand that government is an artifact of their rational willing: as an artifact they will realize it has been made or should be understood as existing --for certain specific purposes, namely, to secure their preexisting rights. Rational individuals will understand the shortcomings of the state of nature that produce the radical insecurity of life without government. Although there is a law to govern the state of nature this does not of its own accord suffice. Though the law exists «yet men, being biased by their interest, as well as ignorant for want of study of it, are not apt to allow it as a law binding to them (II₁₂₄)». That is, the law is not known sufficiently. Moreover, the system of self-enforcement means there is no disinterested judge to apply the law to resolve controversies (II₁₂₅). Finally, with no organized enforcement of the law, the naturally strong are able to ride over the weak despite the law of nature (II₁₂₆). Rational individuals recognize,

then, the chief lacks of the state of nature as the absence of a legislative authority to particularize and promulgate the law, an independent neutral judge to resolve disputes under the laws, and a potent neutral executive to enforce the law. From his doctrine of the state of nature Locke thus generates the modern theory of separation of functions.

Rational individuals will thus form a political system containing these three functions. Locke also concludes that rational individuals will establish a government that separates the powers in different and independent institutions (II₁₄₃). The separation of powers is one device by which rational actors attempt to assure that the government they establish will serve the ends for which it exists. All «well-framed governments» separate the legislative and executive powers (II₁₅₉). (Locke considers the judiciary part of the executive but he does insist on a judiciary importantly independent of the executive head).

Locke concludes that rationally constructed government implies not only separated powers, but limited power as well. That means in the first instance legislative supremacy over the executive (II₁₄₉). It also means limitations on the powers of the legislature. Although the core of the limitations is substantive - protection of the rights of all and public good so far as that is possible - the limitations Locke specifies are more formal than substantive. The legislature must rule by standing public law not by arbitrary decrees. The laws must apply equally to all (II₁₄₂), including especially the legislators themselves. Locke sees these two requirements together as the best guarantee of good governance, or at least of governance aiming at the public good (II₁₃₈).

Although Locke is strongly in favor of legislative supremacy - the legislative function is conceptually primary, and the legislature, possessing the will but not the force of the community, is more safely entrusted in practice with supremacy. Nonetheless, Locke also demonstrates that there must be a large scope for independent action by the executive, which he calls by the traditional name of prerogative. His it is not, however, the traditional doctrine of prerogative (II₁₆₃). He defines the prerogative as a «power to act according to discretion, for the publick good, without the prescription of the law, and sometimes even against it (II₁₆₀)». Locke and his rational individuals/social contractors recognize that it is not always «necessary or useful to set precise bounds to [...] power in all things (II₁₆₄)». Political life is too uncertain, too subject to unpredictable and threatening contingencies for it to be entirely governed by rules and procedures established in advance (II₁₆₀). Locke, a great champion of what we have come to think of as constitutionalism, recognizes the limitations to the aspiration to constitutionalism. At the same time he reminds of the dangers of this kind of executive power freed from law and legislative control. Although he generally seeks to control political power by law, he recognizes that at the end of the day this cannot be entirely done. The executive can appeal to the public good as justification for exercises of prerogative, Locke is confident that if «this power» is «employed for the

benefit of the community, and suitably to the trust and ends of the government, [it] never is questioned (II₁₆₁)». When the prerogative is questioned, there is «no judge on earth» to settle a dispute between the executive and the legislature. The people themselves, in what Locke quaintly calls the «appeal to Heaven» must judge through some extra-legal means. Locke's openness to revolution or the routinization of political violence is a corollary of his attempt to develop a viable constitutionalism marked by the maximum possible rule of law.

7. Revolution

At the end of the *Second Treatise* Locke turns to the “end” in the sense of the death of government. He surveys four circumstances or ways in which civil government may come to an end: conquest, which is the equivalent of «demolishing an House (II₁₇₅)»; usurpation, which occurs when a person or persons other than those designated in the established political order seize power, is also a kind of death for civil government, because a usurper «hath no right to be obeyed», which means that juridically there is no government (II₁₉₈); tyranny, which Locke defines as «the exercise of power beyond right, which nobody can have a right to» has the same fatal effects as usurpation (II₂₀₂). Finally, in a kind of summary chapter Locke speaks of «the dissolution of government», a chapter in which he lays out his well-known doctrine (usually misnamed as) the right of revolution.

Locke's position on “the end” of civil government follows seamlessly from his clear rejection of the legitimacy of absolute arbitrary power and his affirmation of institutionally and constitutionally necessary means to the effectuation of non-arbitrary government. Government that goes beyond its bounds is no government at all. When governments act beyond their powers, they are using force without right, and thus, literally, provoking a state of war with their citizenry. The citizens may then act as they have a right to in a state of war - they may resist illegitimate authority and act to establish new, legitimate government. When they do so, Locke insists, they are not rebelling - it is the authorities who go beyond their legitimate powers who reintroduce the state of war and who therefore rebel - in Latin, re-bellare - bring back war (II₂₂₆). Locke then denies that he is a teacher of rebellion and disorder, as he strives to make resistance to rulers more respectable than it had ever been.

Voltaire: la libertà e il senso del limite

di Riccardo Fubini

Decisamente, e non da oggi, non tira buona aria per Voltaire, insieme ed ancor più che per i suoi confratelli dell'età illuministica. Non mi riferisco soltanto alle reazioni da lui suscitate, che si protraggono sino al presente, con gli epiteti di relativismo, laicismo, miscredenza. A segnare un distacco, spinto fino all'oblio, sta la cultura della nostra modernità, che pure all'eredità illuministica pretende richiamarsi. All'opposizione dogmatica si risponde con altrettanto dogmatismo; alla polemica succedono affermazioni identitarie, preclusive di ogni dibattito. E soprattutto l'amore di verità cede il luogo a una disinvoltura tutta retorica, che sgomberi il campo da tutto quanto di faticoso e scomodo può sussistere nella verità stessa, nonché nello spirito di ricerca e di dialogo che essa presuppone.

Ma torniamo al tema di Voltaire.

«Confesso – scriveva Julien Benda introducendo nel 1936 il *Dictionnaire philosophique* – che nella mia giovinezza leggevo il *Dictionnaire* con il culto un po' distratto dovuto ai combattenti di una lotta ormai conclusa. Lo leggo ora con animo diverso, nel constatare che la lotta non è per nulla finita, che l'avversario di un tempo conduce tuttora la lotta con più fede e determinazione che mai. La gloria dei polemisti, così si suol dire, dura un solo giorno. Ma si prescinde dal caso in cui essi pervengono ad aderire all'umanità eterna, della quale hanno saputo cogliere, come per un lampo, tutti i risvolti»¹.

Anch'io, se è lecito, ho la mia piccola testimonianza da recare. Lavoravo alla raccolta degli *Scritti politici* di Voltaire², dominati fra i loro tanti motivi dall'orrore per il regicidio, quando apprendo per radio l'assassinio di Kennedy. Uscito il volume, esso viene recensito sul torinese "La Stampa" dal suo vicedirettore Carlo Casalegno, per il quale, a suo dire, rileggere Voltaire non è solo un piacere, ma "una consolazione". Anni dopo, come molti ricorderanno, Casalegno, che aveva assunto posizione di punta contro il terrorismo, viene ucciso dai terroristi sull'uscio di casa. Voltaire,

¹ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Introduction, relevé des variantes et notes par Julien Benda, Texte établi par Raymond Naves, Paris 1961, p. XIV.

² Voltaire, *Scritti politici*, Introduzione e commento di R. Fubini, Torino 1964 (citato in seguito come *Scritti politici*).

insomma, vive per contrapposizione anche in queste tragedie del nostro tempo.

Eppure, si diceva, non è autore popolare, e non lo è più che mai per l'Italia. La visione dell'Illuminismo che più si è affermata in sede storica non porta l'impronta di Voltaire. Penso soprattutto all'opera del maggiore fra i nostri storici dell'Illuminismo, Franco Venturi. Militante dell'antifascismo, si era rivolto come studioso a figure eroiche del Settecento in lotta contro i parametri stessi del potere dominante, il trono e l'altare. Nella maturità tuttavia egli mutò obiettivo, e – nella sua stessa delusione politica – considerò essenzialmente la cultura illuministica nella sua azione pratica, come perenne incitamento alla “riforma”, in specie alla modernizzazione degli apparati di governo in Italia.³ Ma per davvero la politica, lo Stato sono così docilmente governabili dalle *élites*? E quali saranno le cattedre elitarie a formare le *élites* medesime? Come si vede il millenario quesito di Platone, *quis custodiet custodes*, ci ripiomba nel marasma ad un tempo politico e culturale che noi tutti stiamo vivendo.

Per tornare al punto, sarà bene affrontare nell'analisi storica quegli stessi quesiti che a proposito di Voltaire Julien Benda proponeva nei tragici anni '30 del secolo ora trascorso. Mi rivolgo particolarmente ad alcuni libri recenti, che ci aiutano allo scopo. Mi riferisco in particolare alla silloge miscelanea dedicata all'Illuminismo da V. Ferrone e D. Roche;⁴ al ponderoso volume dello storico di origine ebraico-olandese, ma uscito negli USA, Jonathan I. Israel, dedicato all' “Illuminismo radicale”;⁵ ed infine alla monografia dedicata alla concezione dello Stato in Voltaire da una giovane studiosa di scienze politiche, Maria Laura Lanzillo.⁶ Naturalmente nel corso del lavoro mi misurerò con quanto avevo scritto al riguardo introducendo la raccolta degli *Scritti politici*, e nella *Nota storica* alle singole opere.⁷

Cominciamo dalle varie prospettive suggerite dal *Dizionario storico*. Alcuni degli autori insistono sul cosmopolitismo che caratterizza grandi figure della tradizione razionalistica, quali appunto Voltaire e Goethe, in implicita contrapposizione con la celebrazione nazionalistica, quale andava affermandosi a fine Ottocento e principio Novecento. Le parole chiave sono quelle di “ragione”, “umanità”, “tolleranza”, “generosità”, “utilità pubblica”, come valori propri dell'uomo, autonomi rispetto a quelli trascendenti del Cristianesimo.⁸ La nuova bibbia è il *Dictionnaire philosophique portatif*, la raccolta voltairiana di massime essenziali, brevi perché evidenti, alla portata di tutti, non bisognose quindi di lunga trattazione. Così ribatte in

³ Si cfr., a titolo di esempio, le monografie: F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia*, Firenze 1946 (II ed., Torino 1980); e *Saggi sull'Europa illuminista. I, Alberto Radicati di Passerano*, Torino 1954. L'opus magnum del secondo periodo è: *Settecento riformatore*, Torino 1969-1990, 5 voll.

⁴ *L'Illuminismo. Dizionario storico*, a cura di V. Ferrone e D. Roche, Roma-Bari 1998 (citato in seguito come *L'Illuminismo*).

⁵ Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford- New York 2001. Lo indico in seguito come ISRAEL.

⁶ M. L. Lanzillo, *Voltaire. La politica della tolleranza*, Roma-Bari 2000, Lo indico in seguito come LANZILLO.

⁷ Cfr. *Scritti politici*, rispettivamente *Introduzione*. pp. 11-105, e *Nota storica*, pp.147-212.

⁸ Cfr. W. Frijhoff, *Cosmopolitismo*, in *Illuminismo*, pp. 21-30.

tale sede Voltaire all'affermazione secondo cui, a differenza dei cristiani, i pagani non possedevano una morale: «I dogmi sono tutti diversi, mentre la morale è la stessa in tutti gli uomini che fanno uso della ragione».⁹ In altri termini, la ragione, a tutti comune incarnandosi nei precetti della “religione naturale”, sta a fondamento di quella concordia che le guerre di religione avevano lacerato. Ma davvero Voltaire era così intimamente fiducioso? Davvero tale fiducia nella ragione corrispondeva a una pari fiducia nell'uomo “naturale”, caro poi a Rousseau? Lo stesso autore da cui abbiamo tratto la citazione dal *Dictionnaire philosophique* scrive a proposito dei *contes philosophiques* di Voltaire: «L'ingenuità delle anime pure e sincere» è contrapposta alla «realtà della violenza e della crudeltà. L'amore dell'ordine si scontra così con l'evidenza del disordine esistente». Come si vede, in questa seconda proposizione la polemica anti-cristiana non c'entra; il bersaglio è piuttosto offerto dall'ottimismo dottrinale, che Rousseau aveva infaustamente riproposto, ma che era patrimonio di un'intera tradizione giusnaturalistica. La “Legge naturale” di Voltaire non si appoggia a una dottrina, ma si rivolge come monito beneaugurante ai governanti. Le proposizioni di Voltaire – e più che mai negli scritti a larga diffusione – ben raramente esauriscono il suo pensiero: alludono, si conformano alle circostanze, ma senza escludere a priori la pari efficacia dell'affermazione contraria. L'autore, in altri termini, non va preso per singoli assiomi, ma come testimonianza oltremodo sensibile, da cui egli derivava – stavolta sì con ferma coerenza – alcuni punti di principio, posti a consuntivo ed approdo delle traversie del passato.

Sopraffaccio ad altri temi essenziali proposti dagli autori del *Dizionario storico* dell'età illuministica, quali la “felicità”,¹⁰ la “libertà”,¹¹ la “tolleranza”,¹² su cui torneremo oltre. Mi soffermo invece sul più problematico dei punti di principio posti da Voltaire, che egli stesso affermava e poneva al tempo stesso in dubbio secondo il paradosso del *Portatif*: «L'uguaglianza è dunque al tempo stesso la cosa più naturale e la più chimerica».¹³ L'autore che tratta il tema, Rolf Reichardt,¹⁴ oppone a Voltaire, conservatore rassegnato, la sentenza di Montesquieu, *Esprit des lois*, VII, 31, secondo cui «nello stato di natura gli uomini nascono, è vero, nell'uguaglianza, ma non potrebbero rimanervi. La società gliela fa perdere ed essi non ridiventano uguali se non in grazia delle leggi». Montesquieu progressista contro Voltaire conservatore? Io vi vedrei piuttosto una compassata tradizione giurisprudenziale contro un pensiero inquieto, e aperto dunque, nei dilemmi del reale, alle più varie possibilità.

Pari aporie sono riconoscibili in Voltaire anche nella teoria della conoscenza. Nel suo contributo Vincenzo Ferrone si sofferma sul *Traité de*

⁹ Cfr. M. Delon, *Morale*, ivi, pp. 31-39.

¹⁰ Ph. Roger, *Felicità*, ivi, pp. 31-39.

¹¹ F. Diaz, *Libertà*, ivi, pp. 50-61.

¹² A. Rotondò, *Tolleranza*, ivi, pp. 62-77.

¹³ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, ed. cit., pp. 175-180. Mentre è affermato il buon diritto soggettivo all'uguaglianza («Chaque homme, dans le fond de son coeur, a droit de se croire entièrement égal aux autres hommes»), d'altra parte sono contrapposte le situazioni sociali stabilite, non rimovibili senza gravi sovvertimenti. «... ici toutes les parts sont faites», è aggiunto nelle più tarde *Questions sur l'Encyclopédie*, in risposta alle proposizioni di Rousseau; cfr. *Scritti politici*, p. 24.

¹⁴ R. Reichardt, *Uguaglianza* in *Illuminismo*, pp. 90-105, qui p. 94.

métaphysique, l'ambiziosa opera che Voltaire scrisse nel ritiro di Cirey nel nome della scienza di Newton e dell'empirismo di Locke: le nuove prospettive che già nelle *Lettres philosophiques* aveva contrapposto alla metafisica di Cartesio.¹⁵ Eppure, ad onta del titolo ambizioso, l'opera (che Voltaire non volle mai pubblicare) verte sui «laceranti dubbi sull'uomo», nella sua storia e nelle sue capacità di conoscenza.¹⁶ E pari dubbi, nella medesima sede, egli esprime a proposito della libertà: «Non c'è forse problema più semplice di quello della libertà, ma non ce n'è nessuno che l'uomo non abbia reso più complicato».¹⁷ Sicché, vale aggiungere, i dubbi avanzati nel *Traité* avrebbero costituito il soggetto stesso della seguente e più tarda disquisizione filosofica, *Le Philosophe ignorant*, che è volta a dimostrare «come sia impossibile giungere a conoscere il primo principio che ci spinge al pensiero e all'azione». L'uomo, al di là del suo volere, è in qualche modo costretto all'esistenza, della cui natura gli è precluso il rendersi conto: «Non siamo liberi, ma siamo eterni, poiché, quand'anche vi fosse creazione, è impossibile creare qualcosa dal nulla».¹⁸ (Voltaire, per inciso, guardava con inquietudine all'incipiente teoria dell'evoluzione, che sopravveniva a sconvolgere ulteriormente la già turbata concezione del mondo).¹⁹

E su questa nota di scetticismo possiamo a considerare la dottrina politica di Voltaire, valendoci della recente monografia di Lanzillo. Studiosa di scienze politiche, essa ritiene che dai vari scritti di Voltaire si possa derivare un contributo al configurarsi di un paradigma (o “modello”) positivo, capace di «produrre la rottura catastrofica e rivoluzionaria» rispetto a «una organizzazione politica e sociale ormai vecchia».²⁰ Pur nel suo eclettismo e nelle sue oscillazioni, a Voltaire lo studioso si può dunque rivolgere come a un teorico della modernità, collocato nella «tradizione di pensiero che ha le sue radici nel giusnaturalismo moderno».²¹ Facendo riferimento a un vecchio studio di Raimondo Craveri, l'autrice sottolinea l'impatto su Voltaire della dottrina di Hobbes;²² ma di un Hobbes stemperato dal costituzionalismo di Locke, almeno nel senso, se non di un fermo assioma, perlomeno di un auspicio beneaugurante: «dalla teoria empirista può ... derivare l'idea di una morale che si basa solo sulla certezza di un consiglio, di un invito di Dio a essere giusti ».²³

Per quanto mi riguarda, anche per la mia formazione disciplinare, non posso seguire l'autrice su tale linea paradigmatica. Soprattutto non saprei inserire in un discorso di teoria costituzionale un autore come Voltaire, che percepiva come frammentarie le varie tradizioni d'*ancien régime*: «*Les États, les lois, tout est fait de pièces et de morceaux*».²⁴ Di

¹⁵ V. Ferrone, *Scienza*, ivi, pp. 332-341.

¹⁶ Cfr. T. Besterman, *Voltaire*, Milano 1971, pp. 177, 337.

¹⁷ Cfr. Lanzillo, p. 172.

¹⁸ Cfr. Besterman, op. cit., pp. 395-396.

¹⁹ Si veda per es., di Voltaire, *L'uomo dai quaranta scudi*, cap. VI, in *Scritti politici*, pp. 701-712.

²⁰ Lanzillo, p. XVIII.

²¹ Ivi, p. XVI.

²² R. Craveri, *Voltaire politico dell'illuminismo*, Torino 1937.

²³ Lanzillo, p. 170, nota 160, a proposito del *Philosophe ignorant*.

²⁴ *Voltaire's Notebooks*, ed. T. Besterman, Genève 1952, vol. II, p. 122; e *Scritti politici*, p. 13.

Locke, mentre vanta e divulga il *Saggio sull'intelletto umano*, tace invece di quello sul governo. Egli invece – come già si è premesso – preferisce il riferimento a Hobbes: «Hobbes è stato in questo l'eco di tutte le persone sensate. Tutto è convenzione e forza».²⁵ La sentenza è tratta dai *Dialoghi dell'A, B, C*, che non costituiscono già, come potrebbe parere, il compendio pedagogico di una dottrina, ma un libero dibattito – attribuito per simulazione a un deista inglese – sulle filosofie politiche correnti di «Hobbes, Grozio e Montesquieu», laddove i dialoganti, sia pure in un complesso molto miscelaneo, incarnano rispettivamente un parlamentare inglese, un democratico olandese, e infine il membro di un'aristocrazia, presumibilmente quella ginevrina.²⁶ La discussione si apre sui nomi suddetti, e a uscirne peggio è Grozio, cumulo di un'erudizione risaputa. La classica dottrina giusnaturalistica, fondata sul diritto romano e modernamente rielaborata da Grozio e Puffendorf, urta con l'esigenza, in Voltaire, di verità tangibili e immediate. La sua nozione di “diritto naturale”, che in lui si confonde spesso con la “religione naturale”, ben lungi dal costituire fondamento e controllo della legge positiva, si trasforma in un auspicio ultimo, al limite un ideale consolatorio, con cui commisurare la “prodigiosa diversità” delle leggi e dei costumi. Tale è appunto l'oggetto, in sede storiografica, dell'*Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, ideologicamente concepito come controparte dell'opposta tradizione dottrinale incentrata sulla storia sacra, esemplarmente rappresentata dal *Discours sur l'histoire universelle* di Bossuet. Sul tema occorrerà ritornare; è qui invece opportuno passare direttamente al tema essenziale della tolleranza, secondo Lanzillo «il cardine di tutta la costruzione voltairiana».²⁷ Voltaire, secondo l'autrice, oltrepassa la concezione che era stata di Bayle e di Locke, della tolleranza come rapporto di coesistenza di varie chiese, raggiungendo invece una «dimensione universale», nel senso che il concetto non costituisce «solo una virtù intellettuale, ma una delle strutture portanti dell'edificio statuale».²⁸ E così soggiunge: «La conclusione del *Trattato* segna l'uscita di Voltaire dal modello europeo della tolleranza, basato sul rapporto maggioranza-minoranza, verso la tolleranza che diventa libertà d'opinione tra pari».²⁹ Personalmente non forzerei a tal modo la definizione, secondo il criterio di cui si diceva, dei paradigmi e dei modelli. La tolleranza sei-settecentesca concepita come immunità concessa a determinate condizioni a nuclei religiosi minoritari, rifletteva ancora in certo modo una tradizione medievale (penso agli stanziamenti di comunità mercantili, o ai patti concessi alle compagnie prestatrici ebraiche, estesi fino a comprendere intere comunità). In tal senso strumentale le garanzie offerte a gruppi religiosi minoritari erano definite nel gergo politico come “tollerantismo”. Per Federico II di Prussia, da parte di un saggio sovrano «*il faut s'en tenir au tolérantisme*».³⁰ Pierre Bayle, che, a detta di Voltaire, aveva scritto

²⁵ Cfr. Lanzillo, p. 47.

²⁶ Voltaire, *A, B, C, o dialoghi tra A, B, C., tradotti dall'inglese del sig. Huet*, in *Scritti politici*, pp. 841-923.

²⁷ Lanzillo, p. 63.

²⁸ Ivi, p. 97.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Cfr. *Scritti politici*, p. 181; e anche in genere ISRAEL, p. 265.

«delle cose molto più ardite» del *Trattato* che andava allora diffondendo,³¹ aveva in effetti rivendicato la piena libertà di coscienza, ed eretto la ragione naturale a «tribunale supremo» della verità, dunque entro un quadro prettamente filosofico e teologico.³² Voltaire – in questo senso correggerci almeno parzialmente Lanzillo – non pensa certamente a un nuovo patto costituzionale, che garantisca libertà di culto. La sua rivoluzione è diretta alla pubblica opinione («*une révolution dans les esprits*»³³).

Ma il concetto della tolleranza ha in Voltaire un suo risvolto particolare, al di là delle franchigie legali e della stessa libertà di coscienza, verso la quale peraltro egli inclina ormai apertamente nei suoi ultimi anni. Nella sua accezione più profonda, la tolleranza è per Voltaire il rimedio esistenziale alla debolezza dell'uomo. Così inopinatamente si conclude – dopo le consuete tirate anticlericali – l'articolo *Tolérance* nel *Dictionnaire*: «Siamo noi tutti sazi di debolezze e di errori; perdonarci a vicenda le nostre stoltezze è la prima legge della natura». E, dopo esempi di quello che la religione cristiana avrebbe dovuto operare, e non risultare invece fomite di discordia, e dopo avere addotto l'esempio edificante dei Quaccheri, così bruscamente conclude: «Ma è fatto ancor più chiaro che noi dobbiamo tollerarci a vicenda, perché siamo tutti deboli, incoerenti, esposti al mutamento e all'errore. Una canna che il vento ha piegato nel fango dice alla canna sua vicina, adagiata nel senso opposto: "Striscia a modo mio, miserabile, o presenterò istanza che ti arrestino e ti mettano al rogo».³⁴ La canna (*roseau*) esposta ai venti di Voltaire evoca, non pare dubbio intenzionalmente, il celebre luogo dei *Pensieri* di Pascal (I, 6), che paragona l'uomo nella sua debolezza a una canna, ma una canna pensante: «*L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant*». Altri luoghi voltairiani confermano la pertinenza dell'evocazione pascaliana. Besterman per esempio rimarca l'«intonazione pascaliana» del capitolo del *Philosophe ignorant*, che reca come titolo "Fondatissima disperazione", e che svolge il concetto di come «sia impossibile giungere a conoscere il primo principio che ci spinge al pensiero e all'azione».³⁵ Analogamente le *Questions sur l'Encyclopédie* additano quale compito della metafisica di «meditare se, per il bene di noi animali liberi e pensanti, si debba ammettere un Dio remuneratore e vendicatore, il quale ci serva a un tempo di freno e di conforto, o se occorre invece respingere quest'idea, abbandonandoci senza speranze alle nostre calamità e senza rimorsi ai nostri crimini».³⁶ La tolleranza, in questo senso più profondo, esistenziale, è per Voltaire la contropartita dal punto di vista esclusivamente umano, alla "scommessa" sul divino di Pascal: quel Pascal su cui, a suo stesso dire, Voltaire aveva a lungo meditato, e con il quale era

³¹ Cfr. *Scritti politici*, p. 171.

³² Cfr. Israel, p. 336; e anche Rotondò, in *Illuminismo*, pp. 62-77.

³³ Cfr. *Scritti politici*, p. 168; particolarmente importante è la lettera a D'Alambert del dicembre 1763, ivi, pp. 173-174.

³⁴ *Dictionnaire philosophique*, ed. cit., pp. 401-407.

³⁵ Besterman, op. cit., p. 395.

³⁶ Cfr. Lanzillo, p. 71.

sceso in discussione diretta nell'ultima delle *Lettres philosophiques*, come per opporre resistenza a tanto imperiosa potenza d'ingegno.³⁷

Tutto ciò è importante perché contribuisce a chiarire un lato essenziale in Voltaire. L'aspetto morale prevale in lui su quello meramente conoscitivo. L'empirismo di Locke e la scienza di Newton – beninteso per quanto più preme a Voltaire – costituiscono un'arma contro il dogmatismo: un anti-dogmatismo che, a differenza di un mero positivismo, ha una spiccata valenza morale. In tale spirito si volge, a differenza del «sublime misantropo Pascal», alla considerazione della vicenda umana, quale vedeva esemplarmente rispecchiata negli *Essais* di Montaigne.³⁸

L'attenzione principale di Voltaire, immutata malgrado le varie peregrinazioni emblematicamente rappresentate in *Candide* (in Inghilterra, a Cirey, a Berlino, a Ginevra e infine nel porto franco di Ferney) è essenzialmente rivolta alla storia e alla cultura di Francia. Attraverso Pascal, si è veduto, Voltaire recuperava Montaigne; tra i suoi personaggi emblematici, è il cancelliere Michel de l'Hôpital, che aveva mirato alla pacificazione delle guerre di religione e all'unificazione del diritto.³⁹ Nel nome dell'unità della giurisdizione Voltaire avversa le rimostranze dei Parlamenti, le antiche corti di giustizia che pretendono rappresentare, secondo l'esempio del Parlamento di Inghilterra, la costituzione originaria del regno. Nel contrapporre i diversi e non comparabili esiti della vicenda storica di Francia e d'Inghilterra, Voltaire pare in apparenza assumere la veste di fautore dell'assolutismo, secondo la *thèse royale* sostenuta dall'abate Jean Baptiste Dubos, suo corrispondente.⁴⁰ La maggiore testimonianza di tale convinzione fu, per Voltaire *Le Siècle de Louis XIV*, che così dichiarava in apertura: «bisogna perché uno Stato sia potente, o che il popolo abbia una libertà fondata sulle leggi, o che l'autorità sovrana sia stabilita senza contraddizioni». ⁴¹ Il fine politico perseguito era, inseparabilmente, la secolarizzazione del potere monarchico, là dove i “lumi” dei *philosophes* sarebbero subentrati all'influenza esercitata dai padri gesuiti sul gran re. Sotto la spinta dell'opinione anche il potere assoluto si sarebbe addolcito, pur senza che Voltaire entrasse (come è tipico in lui) in maggiori specificazioni di ordine costituzionale. Contrariamente a Montesquieu, egli non considera la costituzione inglese come modello; egli pone invece a confronto le costituzioni di Inghilterra e di Francia. Là dove, nel primo caso, la

³⁷ Si veda la “voce” relativa al *Catalogue de la plupart des écrivains français qui ont paru dans le siècle de Louis XIV*, in Voltaire, *Oeuvres historiques*, ed. R. Pomeau, Paris, La Pléiade, 1962, p. 1192: «Il voulut se servir de la supériorité de ce génie comme les rois de leur puissance; il crut tout soumettre et tout abaisser par la force». Si veda al riguardo *Lettere filosofiche*, “Lettera Venticinquesima sui pensieri di Pascal”, in *Scritti politici*, pp.318-347; sul concetto della “scommessa”, ivi, p.323 s. (§ 5). Per inciso l'opera deve il suo titolo – *Lettere filosofiche*, appunto, e non più, come nella forma primitiva: *Letters concerning English nation* – all'aggiunta del capitolo su Pascal, come a metterlo alla prova dinanzi all'empirismo utilitaristico inglese.

³⁸ Cfr. *Scritti politici*, pp. 336-337.

³⁹ Cfr. *Scritti politici*, pp. 32, 970.

⁴⁰ Ivi, pp. 61, 448; e *Lettre à M. l'abbé Dubos*, 30 ottobre 1738, posta a titolo di dedica del *Siècle de Louis XIV*; cfr. *Oeuvres historiques*, cit., pp. 605-07.

⁴¹ *Scritti politici*, p. 41.

fuoruscita dal sistema feudale aveva portato alla libertà, nel secondo egli, sulla linea di continuità che si è detta, insiste sul dovere della Corona di eliminare, con i residui feudali, anche quegli inveterati titoli di privilegio, che erano la venalità delle cariche, e soprattutto le immunità ecclesiastiche; ed infine, nel solco di una tradizione di pensiero giuridico particolarmente francese, infine sfociata nel Codice di Napoleone, egli invoca l'unificazione nazionale del diritto, con non minor calore di quanto auspichi, mediante il *Dictionnaire de l'Académie*, la definizione della lingua. Solo dopo il fallimento delle riforme di Turgot, in favore delle quali Voltaire aveva dedicato la sua ultima campagna pubblicistica,⁴² la sua fiducia nella monarchia sembra esaurita. Nel commentare ancora una volta, nel 1777, l'*Esprit des lois* di Montesquieu, egli soggiunge per lettera a Condorcet che l'opera avrebbe dovuto intitolarsi *L'esprit républicain*: «*le genre humain aurait adopté ce titre*».⁴³

Per chi legga gli scritti e la corrispondenza di Voltaire nei suoi ultimi anni, la percezione dell'incombere della rivoluzione è netta; ma per lui è una percezione negativa. L'interesse a Parigi per la rivoluzione americana lo trova ostile, destando il timore di un riaccendersi della guerra, dopo che la Francia aveva ceduto all'Inghilterra il grosso delle sue colonie. Il ritorno, che si dice trionfale, a Parigi nel 1778 lo lascia sconvolto: «La guerra è in ogni discorso ... Vi è un lusso rivoltante e una miseria atroce. Parigi è il crocevia di tutte le stoltezze e di tutti gli orrori possibili».⁴⁴

Ma torniamo al Voltaire della giovinezza. Egli fa la sua prima pubblica comparsa rappresentando la tragedia *Oedipe*. Sotto mentite spoglie egli diffida il pubblico dai tendenziosi oracoli sacerdotali, che molto ricordano l'influenza del padre gesuita Le Tellier sul re defunto Luigi XIV, sul quale era ora calato un ingiusto oblio («*la vertue qui n'est plus est bientôt oubliée*»)⁴⁵ Diretto bersaglio sono le mire della grande nobiltà, riunita accanto al reggente Filippo d'Orléans nel governo collegiale detto della "Polisinodia". «*Déjà de tous côtés les tyrans reparaissent*», poetava il giovane Arouet, non ancora Voltaire.⁴⁶ La questione ha una rilevanza anche dottrinale. Accanto alla persona e alla connivenza del Reggente avevano trovato protezione le correnti libertine, che Luigi XIV aveva a suo tempo costretto alla clandestinità e all'esilio. Emblematico al riguardo fu il caso del nobile Boulainvilliers (1658-1722), autore di un'apologia «*du système de Benoît de Spinoza*», del quale traduce l'*Etica*, essendo inoltre autore di un *Traité de métaphysique*, edito postumo col titolo specioso di *Réfutations des erreurs de Benoît de Spinoza*.⁴⁷ Spinoza era considerato il filosofo ateo per antonomasia, e val la pena menzionare quanto, non senza sarcasmo, Voltaire avrebbe scritto al tempo della sua polemica contro l'ateismo professato: «Il suo trattato sull'ateismo era scritto in un latino

⁴² Cfr. *Scritti politici*, pp. 47, 200-212.

⁴³ Ivi, p. 60. Prosegue: «c'est l'esprit républicain qui a immortalisé Tacite, plus que sa précision. L'esprit républicain a plus duré que l'empire romain».

⁴⁴ Ivi, p. 98.

⁴⁵ Ivi, p. 72.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ A cura di N. Lenglet-Dufresoy, Amsterdam (ma Parigi) 1731, Cfr. ISRAEL, op. cit., pp. 684-685.

oscuro e in stile molto arido; il sig. conte di Boulainvilliers l'ha tradotto in francese sotto il titolo *Rèfutation de Spinoza*. Abbiamo solo il veleno, non avendo avuto, a quanto pare, Boulainvilliers il tempo per darne l'antidoto».48

Ma anche per un altro, ancor più fondamentale motivo Voltaire si distingue da Boulainvilliers e con lui dalle correnti di letteratura clandestina che sulla fine del regno di Luigi XIV avevano ricercato l'appoggio della dissidenza nobiliare. Oltre che delle citate opere filosofiche, Boulainvilliers fu autore di un sommario di storia di Francia, che aveva a soggetto la "antica costituzione" (o, come era tradizione dire, le sue "leggi fondamentali"), a regola dei corretti rapporti di nobiltà e corona. Per questo egli rivendicava la primogenitura, fin dall'età barbarica, della nobiltà, o – al dire della rappresentazione satirica di Voltaire - «voleva che il mondo fosse ripartito tra briganti rifugiati nei castelli e schiavi erranti nelle campagne».49

La parte che Voltaire si assegnò fin dalla giovinezza fu esattamente quella opposta di Boulainvilliers. Con il poema *La Henriade* egli celebrò Enrico IV, il sovrano che aveva posto fine alle guerre di religione e che era morto assassinato per avere stabilito la tolleranza; mentre, particolare non irrilevante, il poema nel primo progetto avrebbe dovuto intitolarsi *La Ligue*, e cioè il partito filo-papale responsabile della notte di San Bartolomeo.50 Subito di seguito egli concepì il progetto del *Siècle de Louis XIV*, là dove, fuori di ogni apologetica, l'attenzione si rivolgeva ai progressi politici, economici, amministrativi di un'epoca comunque gloriosa, illustrata – quasi in un ritorno all'età di Augusto – da una grande letteratura. «C'est l'ouvrage de toute ma vie», egli scriveva a un corrispondente nel 1734, l'anno successivo della pubblicazione delle *Lettres philosophiques*, che gli avevano procurato insieme persecuzione e gloria. E così come nelle *Lettere* si era ricollegato, discutendolo, a Pascal, nell'opera storica che seguì al *Siècle*, l' *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, si ricollegò a un autore eminente del *grand siècle*, in un misto, come nel caso di Pascal, di ammirazione e ripulsa. Come si sa, Voltaire fa cominciare la sua narrazione da Carlo Magno, là dove Bossuet aveva terminato il suo celebre *Discours sur l'histoire universelle* (1681). Il vescovo di Meaux, che gli storici del nostro tempo definiscono come «uno dei principali avvocati dell'assolutismo regale e il più efficace campione dell'autorità, ortodossia e tradizione della chiesa di Francia»,51 godeva di grande e sincera ammirazione da parte di Voltaire, che lo celebra come «*le sublime Bossuet*».52 Egli definisce altresì il *Discours*, un prodotto oratorio diretto all'educazione del principe ereditario, come «una declamazione molto eloquente», all'opposto del vero storico, che «deve essere più filosofo che oratore»53, ma dubitava al tempo stesso della sua piena sincerità. Nel

48 Cfr. Voltaire, *Lettres à S.A. Mgr. Le Prince de ****, "Lettre X, sur Spinoza", in *Mélanges*, ed. J. Van den Heuvel, Paris, La Pléiade, 1971, p. 1221.

49 Lettera al presidente di parlamento C. J. Hénault (autore di un *Abrégé de l'histoire de France*), 4 settembre 1749, in *Scritti politici*, p. 164.

50 *Scritti politici*, p. 75.

51 ISRAEL, op. cit., p. 475.

52 Cfr. rispettivamente *Mélanges*, cit., p. 639; e *Oeuvres historiques*, cit., p. 1184.

53 Cfr. *Trattato sulla tolleranza*, in *Scritti politici*, p. 499.

medaglione a lui dedicato nel *Catalogue* degli scrittori illustri del secolo di Luigi XIV, così conclude: «Si è preteso che questo grand'uomo avesse sentimenti filosofici differenti dalla sua teologia, all'incirca come un dotto magistrato che, giudicando secondo la lettera della legge, si solleva a volte al di sopra di essa con la forza del suo ingegno», ed è affermazione che troviamo spesso ripetuta.⁵⁴ Insomma, ricollegandosi a Bossuet, e subentrando a quanto questi non aveva osato dire, ne tramutava la retorica in storiografia "filosofica", ma nell'impegno di mantenersi al livello del suo referente. Comune oggetto era l'origine e il farsi della Francia moderna nel suo quadro europeo, là dove la storia biblica culminata nell'impero carolingio era sostituita dal Rinascimento europeo, al punto di arrivo del regno di Luigi XIII, quando si veniva ormai affermando la modernità. *L'Essai sur les moeurs* superava altresì i dubbi del cosiddetto "pirronismo storico" in quanto storia di civiltà e cultura orientata alla modernità, senza scordare la storia del lavoro umano anche nei suoi aspetti più umili. A proposito dello sconsolante quadro dell'anarchia feudale, l'autore si arresta a rimarcare il progresso della «arti necessarie» (della civiltà materiale, diremmo oggi), patrimonio di quegli uomini che al modo delle formiche «scavano le loro abitazioni in silenzio, mentre gli avvoltoi e le aquile si lacerano tra di loro».⁵⁵ È notevole, come ha osservato R. Pomeau, che tale spunto sia suggerito, nel quadro di una comunità di studi non soltanto ideologica d'Europa, da un passo delle *Antiquitates Italicae Medii Aevi* di L.A. Muratori (II, 350): «*Primo itaque statuo quod est ad artes homini ad vitas necessarias et ad plerasque etiam ad commodum aut voluptatem compositas eas nunquam deperisse vel postquam in Italicum regimen invecta est barbaries*».⁵⁶

È infine importante la definizione della nazione: «Perché una nazione sia riunita in quanto corpo del popolo, perché sia potente, agguerrita, sapiente, certamente è necessario un tempo prodigioso ... È necessario un concorso di circostanze favorevoli lungo il corso dei secoli; affinché si formi una grande società di uomini riuniti sotto le medesime leggi ci vuole il medesimo tempo necessario a creare un linguaggio».⁵⁷ Ogni parola è qui significativa, e profondamente caratteristica di Voltaire. Soffermiamoci su quella conclusiva, l'unità della lingua. Era questo il compito per cui Voltaire appassionatamente stimolava l'*Académie*, e non occorre dire quanto si sia in prima persona adoperato per rendere la lingua francese chiara, essenziale, moderna. Ciò equivaleva, in epoca in cui il latino ancora non aveva smarrito la sua antica qualità di linguaggio della dottrina, al definitivo abbandono della vecchia scolastica, e l'adozione, anche da parte della comunità dotta, del linguaggio comune, e con esso,

⁵⁴ Cfr. *Oeuvres historiques*, cit., p. 1141; e anche *Idee repubblicane*, in *Scritti politici*, p. 602.

⁵⁵ Cfr. Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, ed. R. Pomeau, Paris 1963, vol. I, p. 717, cap. LXXXI: «Les arts nécessaires, n'avaient point péri: Les artisans et les marchands, que leur obscurité déroba à la fureur ambitieuse des grands, sont des fourmis qui se creusent des habitations en silence, tandis que les aigles et les vautours se déchirent».

⁵⁶ Ivi, vl. I, p. 222.

⁵⁷ Cfr. Lanzillo, p. 115.

come scriveva Voltaire, del «*beau droit de tout écrire*»⁵⁸: un diritto che egli riteneva equivalente a quello di cittadinanza. All'espansionismo militare di Luigi XIV viene così opposto quello culturale della lingua francese, al modo stesso – verosimilmente più per congenialità che per conoscenza diretta – Lorenzo Valla nel XV secolo aveva vantato l'*imperium* della lingua latina (anch'essa lingua del parlato contrapposta a quella della Scolastica).⁵⁹ Ed è infine la lingua a scandire la chiarezza, dunque la verità del concetto. Alla voce *Vérité* delle *Questions sur l'Encyclopédie*, Voltaire, riproponendo il quesito di Pilato a Gesù: “che cos'è la verità”, così risponde: «in attesa di meglio, quel che viene enunciato com'è». ⁶⁰ Come si è detto, pare riascoltare a tre secoli di distanza la voce del Valla, che pure in quanto precoce sostenitore di una filosofia empirica fondata sul linguaggio era stato isolato al suo tempo, avendo una scarsa seppure scelta ricezione, per ultimo da parte di Leibniz.⁶¹

La continuità di Rinascimento – Illuminismo rimane una nozione essenziale, come può essere variamente esemplificato nella trattazione generale di Israel. Qualche parola resta da dire su questo studioso e l'interpretazione che egli propone. L'Illuminismo di cui tratta non è quello, come lo chiama, della «corrente principale moderata», a cui apparterebbe Voltaire. La sua ricerca è diretta a delineare una corrente «radicale», e cioè ispirata all'ateismo di Spinoza. “Spinozista” era in effetti all'epoca un equivalente di ateo. Federico di Prussia apriva per esempio il suo *Anti-Machiavelli* con la seguente “Premessa”: «Il *Principe* di Machiavelli è in fatto di morale quello che l'opera di Spinoza è in fatto di fede: Spinoza smantellava le fondamenta della fede e non aspirava a nient'altro che a rovesciare l'edificio della religione; Machiavelli corrompe la politica e si diede a distruggere i precetti della morale». ⁶² Voltaire non sta simili schematismi, come si può vedere dal profilo che traccia di Spinoza: «Spinoza era esattamente il contrario del ritratto che di lui viene tracciato. Se si deve detestare il suo ateismo, non si deve mentire sulla sua persona ... Spinoza visse sempre in un rigoroso ritiro scansando la folla, nemico di ogni superfluo, trascurato nel vestire, dedito a lavori manuali, non pose mai il suo nome in capo alle opere. Non è certo questo il carattere di chi ambisce alla gloria», e ne elogia infine i seri e precorritori studi biblici. ⁶³ Difficile è dunque escludere Voltaire anche per chi ponga la “fortuna” di Spinoza al centro del discorso. Eppure per Israel «non è esagerato asserire che il contributo intellettuale di Voltaire, in quanto distinto da quello retorico e letterario consiste in poco più che nell'introduzione sul continente di Newton e Locke». ⁶⁴ Che una visione dell'Illuminismo, sia pur “radicale”, possa lasciare ai margini Voltaire (per non dire di Montesquieu) e postuli al contrario una linea di continuità che faccia capo a Spinoza,

⁵⁸ Cfr. *Scritti politici*, p. 29.

⁵⁹ Cfr. R. Fubini, *L'umanesimo italiano e i suoi storici. Origini rinascimentali – critica moderna*, Milano 2001, pp. 130-135, 184-207.

⁶⁰ Lanzillo, p. 92.

⁶¹ Cfr. R. Fubini, *L'umanesimo italiano. Problemi e studi di ieri e di oggi*, in “Studi francesi”, LI, 2007, pp. 504-515.

⁶² Cfr. *Scritti politici*, p. 1031.

⁶³ Cfr. *Mélanges*, cit., p. 1120 s.

⁶⁴ Israel, op. cit., p. 515 s.

nell'improbabile compagnia di Diderot, Lamettrie, D'Holbac, Rousseau, fino a Robespierre, e che in essa si riconosca la nostra modernità è questione a dir poco problematica, e comunque molto personale per ciascun lettore. Una discussione in merito porterebbe lontano; basti aver rimarcato la confusione, del resto non limitata al nostro caso, tra valori di conoscenza e valori di cultura, tra il piano della dottrina e quello della partecipazione sociale.

Voltaire, per tornare al punto, non pretende scoprire nuove idee; suo assunto ambizioso è quello di dar loro vita, di metterle a confronto, di farne parte i lettori. Inseparabile è il rifiuto a vincolarsi a una singola dottrina. Nei suoi svariati scritti egli si misura con gli autori del suo tempo, rimarcando i suoi punti di consenso o dissenso, o traendone fino al paradosso le logiche conseguenze: si tratti della deterministica dottrina dei climi di Montesquieu (chi potrebbe escludere che i Comuni di Inghilterra non possano essere un giorno trapiantati in Turchia?), o dell'inquietante egualitarismo di Rousseau, latore di nuove e più gravi oppressioni dell'individuo: «Io non mi concedo ai miei concittadini senza riserva; non do loro il potere di uccidermi e di derubarmi a maggioranza di voti. Mi sottometto ad aiutarli e ad essere aiutato. Nessun'altra convenzione».⁶⁵

La *summa* del pensiero di Voltaire non è la celebrazione trionfale della "ragione"; sta piuttosto nell'averne segnalato i limiti, e perciò stesso averne accresciuto il valore. Una delle "voci" più significative del *Dictionnaire philosophique* è insieme anche la più breve e riguarda «i limiti della ragione» («*Bornes de l'esprit humain*»). Nella sua conclusione essa abbraccia il motto di Montaigne: «Que sais-je?». Il "deismo" professato da Voltaire dal punto di vista della dottrina – egli è il primo a riconoscerlo – è formula vuota: come annotava nei suoi taccuini, «Dio è l'eterno geometra, ma i geometri non amano».⁶⁶ Con la sua affermazione egli segnava piuttosto il limite opposto all'affermazione contraria: «Questo ragionamento antico che sembra voler detronizzare Dio e mettere in suo luogo il caos, mi ha sempre atterrito».⁶⁷ La professione deistica si qualifica insomma come una convenienza sociale di fronte allo spirito di sopraffazione che l'uomo avverte in se medesimo: «Abbiamo tutti la nostra ora di dispotismo dopo aver vissuto secoli di schiavitù».⁶⁸

I valori positivi che trovano la più ampia enunciazione nelle *Questions sur l'Encyclopédie*, e che ancora regolano la nostra civile convivenza (le libertà individuali, quella religiosa, di stampa, il buon diritto di ciascuno a reclamare l'uguaglianza pur nel realistico confrontarsi con le situazioni stabilite, l'esigenza infine di trasparenza nel linguaggio e nella comunicazione) si qualificano per la loro stessa problematicità, per il pericolo sempre incombente del riaccendersi degli antichi roghi: «*Que ces feux étouffés étaient prompts à renaître!*», come è scritto nel *Poème sur la religion naturelle*.⁶⁹

⁶⁵ Cfr. *Pensieri sul governo*, in *Scritti politici*, p. 444; *Idee repubblicane*, ivi, p. 590; e anche ivi, p. 176.

⁶⁶ Cfr. *Scritti politici*, p. 15.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Cfr. *Voltaire's Notebooks*, cit., II, p. 417.

⁶⁹ Cfr. *Scritti politici*, p. 32,

Tali valori pertanto, piuttosto che non un programma verso la modernità, ci si prospettano come altrettanti quesiti da riproporre attraverso i secoli al lettore. Vediamo di non smarrirne l'ascolto.

Nota Bibliografica

1) Opere generali sull'Illuminismo e il XVIII secolo

Per consultazione e orientamento critico si vedano:

A. Ch. Kors, *Encyclopedia of the Enlightenment*, 4 voll., Oxford 2003;

A. Santucci (a cura di), *Interpretazioni dell'Illuminismo*, Bologna 1979;

B. Baczko, *Job mon ami: promesses du bonheur et fatalité du mal*, Paris 1997;

Ch. Marvaud – S. Menant (a cura di), *Le siècle de Voltaire: Hommage à R. Pomeau*, Oxford 1987;

D.M. McMahon, *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford 2001;

F. Venturi, *Utopia e riforme nell'Illuminismo*, Torino 1970;

G. Ammerer – H. Haas (a cura di), *Ambivalenzen der Aufklärung. Festschrift für G. Wengermesser*, München 1997;

H. Delon – C. Setel (a cura di), *Voltaire en Europe. Hommage a Ch. Marvaux*, Oxford 2000;

H. Reinalter – H. Kluesting (a cura di), *Der aufgeklärte Absolutismus im europäischen Vergleich*, Wien 2002;

J. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford 2001;

P. Gay (a cura di), *Eighteenth Century Studies presented to A.N. Wilson*, New York 1975;

P. GAY, *The Enlightenment. I, The Rise of Modern Paganism; II, The Science of Freedom*, New York 1966-1969;

P. Geyer (a cura di), *Das 18. Jahrhundert: Aufklärung*, Regensburg 1995;

V. Ferrone e D. Roche (a cura di), *L'Illuminismo, Dizionario storico*, Roma-Bari 1998 (II ed.);

W.H. Barber (a cura di), *The Age of the Enlightenment. Studies presented to Th. Besterman*, Edinburgh-London 1967.

2) Contributi su Voltaire

Per consultazione generale:

J.Goulemot e altri (a cura di), *Inventaire Voltaire*, Paris 1996;

M. Smith, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century: Summary Index to the Volumes 1-249*, Oxford 1989;

M.M. Barr, *Quarante années d'études voltairiennes. Bibliographie analytique des livres et articles sur Voltaire, 1926-1965*, Paris 1968;

R. Trousson – J. Vercrucy (a cura di), *Dictionnaire général de Voltaire*, Paris 2003;

U. Kolving (a cura di), *Provisional table of contents for the complete works of Voltaire*, Oxford 1983.

Biografie e profili:

A.J. Ayer, *Voltaire*, London-Boston 1988 (trad. it., Bologna 1990);

A.O. Aldridge, *Voltaire and the Century of Light*, Princeton, N.J., s.d. (ma 1975);

H.T. Mason, *Voltaire: A Biography*, Baltimore 1981 (trad. it., *Vita di Voltaire*, Roma-Bari 1984);

J. Orieux, *Voltaire*, Paris 1999;

P. Alatri, *Introduzione a Voltaire*, Roma-Bari 1989;

P. Lepape, *Voltaire le conquérant: naissance des intellectuels au siècle des lumières*, Paris 1994;

Th. Besterman, *Voltaire*, London 1969 (trad. it., Milano 1971).

Aspetti particolari della biografia o del pensiero:

E. Chiari (a cura di), *Voltaire e il concetto di filosofia nel pensiero moderno*, Firenze-Messina 1981;

F. Brezzi, *L'esegesi biblica e il problema del male in Voltaire*, Roma 1970;

F. de Gandt (a cura di), *Cirey dans la vie intellectuelle. La réception de Newton en France*, Oxford 2001;

G. Carobene, *Tolleranza e libertà religiosa nel pensiero di Voltaire*, Torino 2000;

G. Collard, *Voltaire, l'affaire Calas et nous*, Paris 1994;

G. Haroche-Bouzinac, *Voltaire dans ses lettres de jeunesse, 1711-1733: la formation d'un épistolier au 18^e siècle*, Paris 1992;

G. Tamagnini, *Voltaire e i libertini: diritto, politica e libero pensiero nell'opera di Voltaire*, Modena 1981;

H. Gouhier, *Rousseau et Voltaire: portraits dans deux miroirs*, Paris 1983;

L. Bianchi – A. Portigliolo (a cura di), *Voltaire: religione e politica. Seminario di studi*, Napoli 1999;

M.L. Lanzillo, *Voltaire, la politica della tolleranza*, Roma-Bari 2000;

N. Cronk (a cura di), *Études sur le Traité de la tolérance de Voltaire*, Oxford 2000;

R. Trousson, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau: la conscience en face du mythe*, Paris 1967;

R. Trousson, *Visages de Voltaire (18^e -19^e siècles)*, Paris 2001;

R.J. Howells (a cura di), *Voltaire and his world. Studies presented to W.H. Barber*, Oxford 1963;

S. Menant, *Littérature par alphabet: le Dictionnaire philosophique portatif de Voltaire*, Paris 1994;

U. Kolvig – Ch. Marvaud (a cura di), *Voltaire et ses combats, Actes du congrès international*, Oxford 1994;

V. Crugton Andre, *Le Traité sur la tolérance de Voltaire: un champion des lumières contre le fanatisme*, Paris 1999.

Riedizioni e traduzioni:

P. Gay, *Voltaire politico: il poeta come realista*, Bologna 1991 (con un'appendice);

R. Fubini, *Interpretazioni di Voltaire. I, Rinnovamento di interessi: l'ideologia religiosa, il romanzo filosofico, la storiografia*, in «Cultura e scuola», n. 12, 1964, pp. 50-60; II, *La politica*, ivi, n. 15, 1965, pp. 49-54;

R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, Nouvelle édition revue et mise à jour, Paris 1995;

Voltaire, *Traité sur la tolérance*, Introduction, notes et commentare par R. Pomeau, Paris 1989.

Adam Smith di sinistra

di Sergio Cremaschi

1. Innamoratevi di Adam Smith!

Un articolo di Salvatore Veca su *L'Unità* del 6 marzo 1997 aveva come sottotitolo *Il mercato non è il demonio ma non innamoratevi di Adam Smith*. Che c'era di sbagliato? Non il contenuto dell'articolo che insisteva sull'idea che la sinistra debba ritrovare i propri principi e che la tendenza a recepire una versione un po' più progressista del verbo del liberalismo economico era un sintomo di senescenza. Quel che c'era di sbagliato stava nel sottotitolo, dove Smith era identificato ancora una volta con il Capitalismo. Da decenni nessuno fra gli studiosi smithiani dice più nulla del genere.

In questo saggio mi propongo di offrire uno sguardo d'insieme su un'interpretazione dello Smith etico-politico che riprende i risultati dell'ultima fase degli studi smithiani iniziata nel 1976, l'anno della *Glasgow Edition* delle opere smithiane¹. L'interpretazione qui proposta può essere così riassunta: i) Smith è un anticartesiano e un postscettico, ovvero un avversario di tutte le teorie che pretendono di ridurre la molteplicità dei fenomeni a principi ultimi eccessivamente semplici; ii) un 'antisistema' smithiano abbastanza coerente, sebbene presentato soltanto rapsodicamente nelle opere pubblicate, prevede uno spazio per una filosofia naturale che non è in realtà nulla più che associazione di idee secondo alcuni requisiti psicologici quali la semplicità, la coerenza, l'analogia, e per una filosofia morale che comprende una giurisprudenza, che è una grammatica del senso di giustizia che lo formula in regole precise, e in una dottrina delle virtù, che è una illustrazione inevitabilmente meno precisa del nostro senso dell'appropriatezza delle azioni. Questa dottrina illustra un'istituzione sociale, la morale, che svolge la funzione irrinunciabile di educare alla vita sociale attraverso il riconoscimento della maggiore o minore appropriatezza delle nostre reazioni simpatetiche.

Le implicazioni sulla relazione fra Smith e la tradizione del liberalismo possono essere così precisate: i) il fatto che Smith sia un anticartesiano, cioè un avversario dei sistemi, in metafisica, teoria della

¹ Mi rifaccio in questa ricostruzione d'insieme in primo luogo a S. Cremaschi, *Il sistema della ricchezza. Economia politica e problema del metodo in Adam Smith*, Milano 1984, e poi vari saggi citati in seguito.

conoscenza, religione e politica ma anche un postscettico, cioè un pensatore che come Kant è stato risvegliato da Hume dal sonno dogmatico ma che come Kant crede di avere trovato un modo per imporre la validità di certi argomenti senza dedurli da premesse ‘metafisiche’, si manifesta anche in etica, politica, economia; quindi le sue teorie in questi campi sono in un certo senso forme di “antiteoria”, cioè argomentazioni che partono dall’assunzione degli inevitabili limiti della conoscenza e dell’intervento attivo degli individui e dei soggetti collettivi; ii) lungi dall’essere un immoralista, Smith difende un’etica normativa che privilegia un ristretto catalogo di virtù private al vertice del quale pone una triade composta da prudenza, giustizia, benevolenza; lungi dall’essere un realista politico, d’altra parte, ha una sua concezione normativa, quella che chiama «sistema della libertà naturale», che consiste nella pratica di tre virtù pubbliche: libertà, giustizia, eguaglianza; iii) Smith è sicuramente ammiratore dei pregi della virtù civile presentata da Montesquieu e prima di lui da una tradizione di pensiero rinascimentale e seicentesco che si suole chiamare “umanesimo civile” ed è acutamente consapevole delle perdite che la civiltà urbana e manifatturiera basata sulla crescente divisione del lavoro ha portato con sé, ma è altrettanto decisamente convinto della non attualità del modello di virtù civile per via del fatto che la divisione del lavoro in una società civilizzata rende impossibile la conoscenza adeguata e la partecipazione politica della massa dei cittadini; iv) Smith è però convinto che il metro di misura in base al quale valutare l’ordinamento di una società sia la condizione dei *labouring poor* perché questi sono coloro che sostentano il resto della società e che ne costituiscono la maggioranza e perché le più elementari considerazioni di umanità, condivise dalla più diverse dottrine morali, impongono che la condizione del più svantaggiato abbia la priorità.

Smith fu un liberale in un primo senso, quello di sostenitore di tutte le battaglie a favore della libertà sia nel senso di difesa dei diritti degli individui sia nel senso di libertà politica, dell’eguaglianza, della giustizia, ma *non* fu un liberale in un secondo senso, quello del liberalismo economico fautore del *Laissez Faire* che si affermò nella Gran Bretagna dell’Ottocento, caratterizzato dalla parola d’ordine *Freedom* contrapposta alla parola d’ordine *Liberty* (laddove la prima sembrava alludere alla non interferenza negli affari privati da parte della collettività, e la seconda alla pretesa dei radicali di instaurare un governo legittimato dai cittadini)². Anzi, la storia dell’identificazione di Smith con la dottrina del liberalismo economico fu una sorta di commedia degli equivoci recitata all’epoca delle guerre napoleoniche sulla stampa e nel Parlamento britannici nel corso della quale gli esponenti *Tory* iniziarono a citarne singole frasi a difesa della proprietà privata, gli esponenti *Whig* citarne altre a favore della libertà d’iniziativa, mentre gli esponenti del radicalismo, sempre meno ascoltati, continuarono a citare l’autore laddove deprecava i vizi dei ricchi e dei potenti e difendeva i diritti degli oppressi³. Smith, pur con tutta la sua moderazione, fu vicino proprio al primo senso del liberalismo, e quindi sicuramente all’interpretazione dei radicali e spesso a quella dei *Whig*, e fu

2 Si veda E. Rothschild, *Economic Sentiments. Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Cambridge, MASS 2001, pp. 52-71, particolarmente 58-61.

3 S. Rashid. *The Myth of Adam Smith*, Edward Elgar, Cheltenham 1998, cap. 7.

invece un feroce avversario dei ceti dominanti del suo tempo, in primo luogo i mercanti e gli imprenditori manifatturieri, e con questi di ogni argomento a favore della non ingerenza della collettività nei loro affari, sia che si mascherasse dietro parole d'ordine 'mercantiliste' come avveniva nel Settecento sia che si mascherasse dietro la parola d'ordine del *Laissez Faire*, come si sarebbe fatto dopo la morte di Smith⁴.

2. Un'etica e una teoria politica anticartesiana

Smith filosofo morale fu bistrattato come pochi. Marx, che pure ha trattato lo Smith economista con grande rispetto, sembra averne ignorato l'esistenza. Adorno e Horkheimer ne fecero uno dei pensatori di quella borghesia che avrebbero creato prima le manifatture e poi i campi di sterminio come estrema conseguenza del dispiegarsi della stessa logica del 'dominio', un cugino in incognito del marchese De Sade e un immoralista assertore dell'identità fra vizi privati e pubbliche virtù. I tedeschi dell'Ottocento lo lessero come un edificante predicatore della benevolenza poi inspiegabilmente convertito al culto dell'interesse egoistico proclamato nella *Ricchezza delle Nazioni*. Gli inglesi dell'Ottocento invece pensarono che, come tutti gli autori progressisti e non troppo clericali, dovesse essere stato anche lui un utilitarista⁵.

In realtà Smith fu un filosofo morale e la stessa *Ricchezza delle Nazioni* è, più che un trattato di teoria economica, un'opera di 'etica applicata' o una critica dell'ingiustizia e dell'oppressione ancora vigenti nelle società relativamente prospere del Settecento. In etica Smith fu, come detto, un anticartesiano e un postscettico, cioè un pensatore che seguiva un percorso parallelo a quello seguito da Kant quasi negli stessi anni. Essendo stato anch'egli destato dal sonno dogmatico per opera di Hume, anch'egli cercò una via per andare oltre Hume, sia in epistemologia sia in morale, cercando di mostrare come, anche se tutte le dottrine sono dubbie, ve ne siano alcune più plausibili di altre, e come nella vita reale non possiamo fare a meno di alcune assunzioni minimali. Questo vale in epistemologia, dove si può illustrare come anche la teoria più recente e apparentemente perfetta sia in linea di principio nulla più che una soddisfacente creazione dell'immaginazione ma sia invece agli effetti pratici un irrinunciabile modo per mettere ordine nelle nostre rappresentazioni. Vale in modo analogo in etica, dove si può illustrare come dottrine immoraliste come quella di Mandeville che identificano vizio e virtù colgano un briciolo di verità, ma anche come le dottrine razionaliste troppo rigorose come quella degli antichi stoici siano condannate a conseguenze paradossali che finiscono per equiparare anch'esse vizio e virtù, laddove invece non possiamo fare a meno di

4 Si veda S. Cremaschi, *Adam Smith antiutilitarista*, in «La società degli individui», VIII, 2005, pp. 17-32; Id., *Merchants, Master-Manufacturers and Greedy People*, in «History of Economic Ideas», xv, 2007, pp. 143-154; Id., *Legge di natura e scienza economica*, in «Quaderni storici», xxxv, 2000, pp. 697-730; Id., *La teodicea social de Adam Smith*, in «Empresa y Humanismo», 13, 2010, pp. 333-374.

5 Come spesso accade, questi strafalcioni sono poi ripetuti da autori che sostengono idee eccellenti su altre cose ma non hanno trovato il tempo di documentarsi su Adam Smith. È il caso di Alain Caillé sul quale si veda S. Cremaschi, *Adam Smith antiutilitarista*, «La società degli individui», 8, 2005, n.3, pp. 17-32.

condannare il primo e lodare la seconda. Così Smith filosofo morale, lungi dall'essere una delle cose strane che gli storici del pensiero hanno affermato (un utilitarista, un platonico prosecutore di Shaftesbury, un neostoico, uno scettico) è un post-scettico che sostiene che le diverse tesi teoriche che si possono sostenere in quella che oggi si chiama metaetica non hanno alcuna conseguenza in etica normativa, e che un'etica normativa può essere costruita in maniera semplice e ovvia a partire da alcuni giudizi minimali e irrinunciabili da parte di chiunque che non sia un filosofo immoralista o un filosofo razionalista. Si giustifica così, senza bisogno di farla discendere deduttivamente da una fondazione ma operando una sorta di 'bricolage' morale con gli attrezzi delle reazioni simpatetiche e dello spettatore imparziale, un'etica normativa⁶. Questa presenta un ristretto catalogo di virtù al vertice del quale pone una triade composta da prudenza, giustizia, benevolenza, di modo che «l'uomo che agisce secondo le regole della *perfetta prudenza*, di una *rigorosa giustizia* e di un'*appropriata benevolenza* può essere considerato perfettamente virtuoso»⁷.

Proprio il carattere "sperimentale" dell'etica smithiana, anche se è ciò che cerca di risolvere la difficoltà centrale delle etiche settecentesche, la stessa che anche Kant tenta di risolvere, crea però non pochi problemi. In primo luogo, mentre nella seconda edizione della *Teoria*, del 1761, Smith tendeva a pensare allo spettatore imparziale come rimedio sicuro alla variabilità dei sentimenti morali, nella sesta edizione, del 1790, ammette che, essendo lo spettatore «un semidio», la sua metà mortale è anch'essa esposta all'influenza delle passioni altrui per via dei sentimenti simpatetici, e non è quindi in grado di assicurare un rifugio sicuro alla coscienza del giusto immeritatamente disapprovato e condannato. In secondo luogo, l'influenzabilità dello spettatore imparziale si manifesta anche nella variabilità dei sentimenti a causa della quale nelle diverse società le reazioni simpatetiche tendono a seguire gli usi e le consuetudini più che a guidarli. Gli eschimesi hanno la crudele usanza di abbandonare i vecchi, ma le dure condizioni in cui sopravvivono forse possono spiegare come i loro sentimenti si siano abituati a questa crudeltà. Invece i greci e i romani avevano l'usanza ancora più crudele di esporre i bambini non desiderati anche in tempi in cui le loro condizioni erano tali che un eccesso di nascite non avrebbe messo a rischio la sopravvivenza del gruppo, e questo fenomeno si spiega, o meglio *non* si spiega, con il fatto che l'immaginazione tende a essere plasmata dalle consuetudini e così ogni istituzione purché antica ottiene il nostro rispetto⁸. In terzo luogo, vi è la «corruzione» dei sentimenti causata da tendenze innate come quella a simpatizzare maggiormente con il più ricco e più potente, una tendenza che svolge un'utile funzione in quanto sta all'origine delle diverse forme di ordine sociale, ma è fonte di parzialità nei giudizi morali⁹.

Il punto di vista da adottare sarebbe quello di uno spettatore

6 Si veda S. Cremaschi, *L'etica moderna. Dalla Riforma a Nietzsche*, Carocci, Roma 2007, pp. 133-141.

7 Ivi, VI.3. (corsivo aggiunto).

8 A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali* (1759), a cura di E. Lecaldano, RCS Libri, Milano 1995, v.2.

9 Ivi, I.iii.3.

completamente imparziale, lo stesso che Dio ha nei confronti del mondo che ha creato, ma il paradosso del giudizio morale sta nel fatto che questa posizione resta irraggiungibile pur non cessando di essere un ineliminabile ideale regolativo. Se totalmente imparziale, l'atteggiamento dello spettatore sarebbe condannato a essere incapace di motivazione, perché il perfetto equilibrio è tale da spegnere le passioni. Smith ipotizza che la Natura abbia voluto che noi siamo incapaci di questa assoluta imparzialità, ma che ci interessiamo della sorte dei nostri simili in cerchi concentrici: noi stessi, i nostri familiari, i nostri concittadini, e buon ultimo il mondo intero. L'impossibilità di totale imparzialità è un limite e un paradosso, ma non è, agli effetti pratici, un vero male. Infatti ogni etica razionalista si autoannulla. Gli stoici ad esempio credevano che, poiché il mondo è governato dalla provvidenza divina,

«ogni singolo evento dovesse essere considerato come parte necessaria dell'universo, tendente a promuovere l'ordine e la felicità generale del tutto, e che perciò i vizi e le follie dell'uomo giocassero, nell'economia di tale piano, un ruolo tanto necessario quanto la sua saggezza e la sua virtù e che, per l'eterna arte che trae il bene dal male, fossero creati per tendere ugualmente alla prosperità e alla perfezione del gran sistema della natura»¹⁰.

Si noti che questa era la tesi dei platonici di Cambridge sintetizzata da Alexander Pope nel verso famoso «*Whatever is, is right*»¹¹ che esprime proprio una posizione contraria a quella smithiana. E quindi il giudizio morale deve necessariamente basarsi su una conoscenza incompleta ma anche per gli stessi motivi deve avere una struttura non consequenzialista, e quindi Smith non può essere utilitarista per le stesse ragioni per cui non è razionalista.

Nonostante queste considerazioni sui limiti delle teorie etiche, e addirittura sulla necessità di limiti alla conoscenza perché possa esistere il giudizio morale, è possibile un'etica normativa perché esistono alcuni sentimenti morali minimali costanti in ogni luogo e tempo. Dalla ripetuta esperienza delle nostre spontanee reazioni di fronte al vizio e alla virtù si derivano «per esperienza e induzione» massime generali o «regole generali della moralità»¹² che stanno al posto delle leggi di natura e che sono comunemente considerate comandi della Divinità.

3. L'economia come discorso morale

Accanto alla morale privata esiste per Smith la giurisprudenza, disciplina di cui svolse una trattazione che conosciamo attraverso gli appunti delle lezioni tenute a Glasgow. La giurisprudenza naturale è una dottrina che spiega la genesi e l'evoluzione delle leggi e delle istituzioni tenendo conto della loro necessaria variabilità storica ma non per questo rinunciando a darne una giustificazione. Questa giustificazione risiede ultimamente nell'origine simpatetica del senso della giustizia che sta alla

10 Ivi, I.ii.4.4.

11 A. Pope, *Saggio sull'uomo* (1734), a cura di A. Zanini, Liberilibri, Macerata 1994, v. 294.

12 A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, cit., VII. 2. 6; III.4.8.

base di ogni norma e istituzione¹³. Anche la teoria giuridica e politica, non meno della teoria etica, soffre di tensioni e paradossi che si concentrano intorno alla tensione fra un ideale regolativo di imparzialità, eguaglianza, perfetta giustizia e la ricostruzione di approssimazioni storicamente date a questo ideale. Tali approssimazioni sono null'altro che dei *second best*, ma sono anche le uniche opzioni praticabili¹⁴. Resta nondimeno lo spazio per la critica delle leggi, istituzioni e pratiche realmente esistenti, critica che consiste nello svelare come, al di sotto delle belle parole, queste stiano ben al di sotto degli standard rappresentati dall'approssimazione storicamente possibile all'ideale di imparzialità, ma tendono invece costantemente a risolversi in tentativi di manipolazione da parte dei ricchi e dei potenti a danno della collettività.

La *Ricchezza delle nazioni* è la realizzazione parziale della teoria della legge e del governo che l'autore si riprometteva di scrivere e di cui conosciamo soltanto la versione conservata nelle *Lezioni di Glasgow* di cui si è detto. L'opera è un complesso esercizio di persuasione volto a dimostrare come il modo migliore in cui il governante può svolgere uno dei suoi compiti, cioè quello di assicurare l'abbondanza delle provvigioni, consista non in misure artificiose basate su complesse e opinabili teorie ma nell'autolimitazione del proprio intervento accompagnata da un'opera volta ad assicurare un quadro di rispetto della giustizia e della libertà entro il quale le politiche migliori (o meno peggiori) vengono a realizzarsi da sé per emergenza spontanea dell'ordine (una volta che questo ordine non sia manipolato in partenza dai più ricchi e potenti). Va aggiunto però che il governante deve anche assicurare l'erogazione a spese del contribuente di una lista di beni pubblici di cui si dirà.

Una parte decisiva dell'opera è dedicata alla critica dei due “sistemi” esistenti di “economia politica” e nella presentazione di un'alternativa, la quale consiste nella rinuncia ad ogni “sistema”. Quello che Smith propone come la soluzione è il «semplice e ovvio» sistema della libertà naturale che consiste non in una diversa “economia politica” (intesa nel senso etimologico del termine, quello di amministrazione del patrimonio della nazione in analogia all'amministrazione di una famiglia o di uno *oikos*) ma bensì nella instaurazione di «perfetta libertà, perfetta giustizia, perfetta eguaglianza»¹⁵.

Va notato che questo “sistema” è contrapposto ai due criticati, quello mercantile e quello agricolo ma in modo tale da implicare che questi siano “sistemi” in senso diverso da quello del sistema di Smith: quelli sono teorie sulla natura della ricchezza da cui discendono direttive rigide sulle politiche da attuare, questo è un sistema «semplice e ovvio». Le implicazioni portate da questi due aggettivi si possono comprendere se si ricorda che il termine “sistema” era stato usato da Smith con connotazione negativa nella *Storia dell'Astronomia* laddove i sistemi erano «macchine

13 *Lezioni di Glasgow*, a cura di E. Pesciarelli, Giuffrè, Milano 1991, LJ (A) v. 114-124.

14 Si veda S. Cremaschi, *Adam Smith. Sceptical Newtonianism, Disenchanted Republicanism, and the Birth of Social Science*, in *Knowledge and Politics: Case Studies on the Relationship between Epistemology and Political Philosophy*, a cura di M. Dascal e O. Gruengard, Boulder, CO 1989, pp. 83-110.

15 A. Smith, *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni* (1776), a cura di A. Roncaglia, Isedi, Roma 1995², IV.ix.16-17; cfr. IV.ix.3 e IV.ix.51.

immaginarie» che creano l'illusione di farci vedere connessioni fra i fenomeni della natura. Smith riconosceva che tali macchine immaginarie sono indispensabili, perché la nostra mente non sa funzionare in altro modo, ma sosteneva che inducono in errore quando piegano i fenomeni agli schemi invece di adattare gli schemi ai fenomeni¹⁶. Affermare che il sistema della libertà naturale sia «semplice e ovvio» equivale a dire che non è un “sistema” nello stesso senso negativo in cui lo è quello cartesiano. Infatti, pur essendo il sistema giustificato da considerazioni teoriche sulla natura della ricchezza, queste considerazioni sono soprattutto di natura critica o negativa. Ciò che fanno è spiegare il paradosso della società commerciale per cui è possibile la coesistenza di alti salari e prodotti a basso prezzo. Il sistema che giustificano poi non consiste in direttive d'ingegneria sociale ma al contrario si limita a prescrizioni morali e giuridiche. È l'ovvio riconoscimento della necessità di instaurare libertà, giustizia, eguaglianza che crea le condizioni per cui, attraverso l'emergenza spontanea dell'ordine (che può avvenire però solo entro un quadro di norme e diritti) si ha una crescita della ricchezza e una sua ripartizione fra le tre classi della società che è, se non giusta, almeno non troppo distante dall'essere tale.

Si ricordi che, laddove presenta il suo semplice e ovvio “sistema”, Smith parafrasa una formula che compare nella prefazione della traduzione inglese della *Epistola de Tolerantia* – e quindi non di Locke ma del suo traduttore dal latino William Popple – che afferma: «Assoluta libertà, giusta e vera libertà, eguale e imparziale libertà è la cosa di cui abbiamo bisogno»¹⁷. Si deve notare che la giustizia compare anche qui al centro, fra le altre due virtù pubbliche, come compariva al centro della triade delle virtù private, fra la prudenza e la beneficenza. Si noti anche che la triade lockiana e smithiana è la stessa triade della Rivoluzione francese ma con la giustizia al posto della fraternità.

Per comprendere che cos'è il «semplice e ovvio» sistema della libertà *naturale* è bene evitare di farsi fuorviare dall'aggettivo «naturale» apposto al sostantivo libertà. Anche la giustizia è corredata dell'aggettivo naturale nelle *Lezioni di Glasgow*, laddove il termine è chiaramente più un luogo comune settecentesco anglosassone che l'espressione di una teoria di un ordine naturale come quella dei fisiocratici. Il sistema è in realtà un antisistema: è l'ipotesi di un ordine approssimativo che s'instaurerebbe spontaneamente una volta che si fossero abolite tutte le restrizioni innaturali. Consiste in un grado accettabile di libertà, giustizia, eguaglianza: è un *second best* rispetto a quella perfetta eguaglianza, perfetta giustizia, perfetta libertà che costituirebbe un'utopia e sarebbe perciò irrealizzabile.

4. Mercanti e manufatturieri prepotenti e rapaci

16 A. Smith, *Storia dell'astronomia*, in *Saggi filosofici*, a cura di P. Berlanda, Angeli, Milano 1984, II.9; IV.19.

17 J. Locke, *A Letter concerning Toleration, being a Translation of the Epistola de Tolerantia*, in *The Works of John Locke* [1873], 10 voll., Scientia, Aalen 1963, vol. V, p. 4.

La sociologia della *Ricchezza delle nazioni* descrive una società composta di quattro gruppi principali: i proprietari terrieri, i fittavoli e i contadini, i mercanti e manifatturieri (insieme al clero che condivide alcune delle loro caratteristiche negative), e infine i lavoratori manuali, il gruppo più maltrattato e svantaggiato, ridotto in condizioni di benessere fisico e mentale deplorevoli, peggiori di quelle dei contadini che invece traggono ancora qualche vantaggio dalla natura complessa del loro lavoro e dai legami sociali offerti, o imposti, dalla vita del villaggio¹⁸. In particolare va ricordato come, fra tutte le classi, l'unica ad essere costantemente risparmiata da critiche e invettive è quella dei *labouring poor*. Questi sono ridotti a uno stato di menomazione fisica dall'eccessiva ripetizione di mansioni manuali debilitanti, ridotti a un grave stato di mutilazione mentale, soggetti alla tentazione della condotta che Durkheim avrebbe in seguito chiamata anomica per via della perdita dei legami sociali della vita di villaggio. Inoltre sono esposti al rischio dello *enthusiasm*, cioè del fanatismo, come reazione allo stato di depressione in cui la mancanza di vita sociale imposta dalla manifattura e dall'inurbamento li sprofonda, e di conseguenza facili prede dei predicatori fanatici. Per gli stessi motivi possono diventare massa di manovra dei politicanti senza scrupoli, portavoce di gruppi monopolistici che tendono a usare gli strati inferiori come truppa per le loro campagne a favore di politiche commerciali aggressive nei confronti dei paesi concorrenti e a favore di rovinose avventure coloniali e di guerre di aggressione. Ciò nonostante i lavoratori manuali restano il gruppo sociale al quale la società deve di più e al quale la società dà di meno¹⁹. Nei confronti delle altre classi Smith ha spesso toni sprezzanti, come avviene con i proprietari terrieri ai quali rimprovera l'indolenza e la mancanza di comprensione, seppure con qualche indulgenza nei confronti del loro carattere tendenzialmente aperto e generoso, e ancor più con due gruppi, i mercanti e manifatturieri e il clero, nei cui confronti Smith manifesta il massimo della ferocia di cui è capace.

La società risultante dall'instaurazione di libertà, giustizia, eguaglianza e dal venir meno delle distorsioni create dallo strapotere dei mercanti e manifatturieri sarebbe costituita in una misura notevole da piccoli imprenditori e fittavoli la cui libera iniziativa renderebbe possibile non solo il loro proprio benessere ma anche un crescita costante della ricchezza per tutti, in primo luogo per i lavoratori manuali. I monopoli e le distorsioni sarebbero resi impossibili da un'attività legislativa che sarebbe sotto costante controllo di una pubblica opinione illuminata costituita dalle persone che esercitano le libere professioni. Queste hanno le stesse capacità intellettuali e informazioni dei mercanti e manifatturieri ma non ne condividono la tendenza e l'interesse a manipolare la pubblica opinione e il governo. La sorte dei più poveri sarebbe migliorata non solo da alti salari, che sono comunque il fine che le politiche economiche devono servire e il criterio in base al quale devono essere valutate, ma anche da

18 Si veda S. Cremaschi, *Adam Smith without Homo Economicus*, in «Prague College Research Centre Bulletin», I, 2010, pp. 23-35.

19 Si veda S. Fleischacker, *On Adam Smith's Wealth of Nations. A Philosophical Companion*, Princeton University Press, Princeton 2004, pp. 205-209.

alcuni interventi attivi da parte dello stato volti a rimediare ai fallimenti del mercato.

Questi interventi previsti da Smith non sono, per i suoi tempi, particolarmente limitati. La più nota fra queste misure è la creazione di un sistema d'istruzione di base generalizzata autogestito ma sovvenzionato dallo stato, le altre sono il servizio generalizzato in una milizia che avrebbe fornito educazione fisica e disciplina alle masse dei lavoratori manuali il cui fisico soffriva per le condizioni di lavoro, degli intrattenimenti pubblici pensati come occasioni di socialità volte a rimediare agli effetti psichici dell'inurbamento. Tutte queste misure sarebbero rivolte a migliorare le condizioni fisiche e mentali degli stati più svantaggiati della popolazione.

È ora possibile spiegare in quale modo la *Ricchezza delle nazioni* è opera morale. Lo scopo della teoria è, coerentemente con l'epistemologia presentata nella *Storia dell'astronomia*, fornire gli anelli mancanti nella catena di idee con cui ci rappresentiamo la società in cui viviamo di modo da far sì che idee apparentemente incompatibili divengano compatibili per la nostra mente. È a questo punto che i diversi sistemi sofisticati, riguardo al commercio e alle finanze così come riguardo al vizio e alla virtù, rivelano la loro natura di "sistemi" in senso negativo, sistemi che fanno forza ai fenomeni per adattarli a uno schema preconstituito. Fatto questo, il compito del filosofo morale è virtualmente terminato. Dimostrato che i sofismi secondo i quali si dovrebbero tenere bassi i salari in nome della competitività sui mercati internazionali o si dovrebbero favorire le esportazioni e combattere le importazioni in nome del pubblico interesse sono ragionamenti da azzecagarbugli al servizio di oculati interessi, non occorre che il filosofo morale ci illumini sui retti valori, sul primato dell'uomo rispetto all'economia o dei valori spirituali rispetto a quelli materiali perché è ovvio, sulla base di qualsiasi dottrina etica, che chi nutre tutta la società deve potersi nutrire. È sufficiente demolire le false evidenze che rendono strano ciò che invece è del tutto ovvio. Questa funzione di svelamento dei sofismi della teoria economica come propedeutica al discorso morale risulta più nitidamente nell'*Abbozzo della ricchezza delle nazioni*. Smith scrive a proposito di alti salari e bassi prezzi delle merci prodotte: «quei due eventi, che i pregiudizi volgari e una riflessione superficiale tendono a considerare del tutto *incompatibili*, sulla base dell'*esperienza* si rivelano perfettamente *compatibili*»²⁰. Smith aggiunge:

«L'alto prezzo del lavoro è da considerare non soltanto una prova della generale opulenza della società che può permettersi di pagare bene tutti coloro che impiega; è da considerare come ciò che costituisce l'essenza della pubblica opulenza, o la stessa cosa con cui si ottiene facilmente l'opulenza, o in cui un po' di lavoro [...] è capace di procurare a ognuno una grande abbondanza di tutti i beni di prima necessità e di quelli superflui»²¹.

Smith vuole dimostrare che la ricchezza della nazione non consiste nelle riserve di metalli preziosi ma, molto più ovviamente, nella facilità dell'acquisto dei beni di prima necessità per la grande massa della

20 A. Smith, *La ricchezza delle nazioni: abbozzo*, prefazione di G. Lunghini Editori Riuniti, Roma 2006, §§ 11-12.

21 Ivi, § 12

popolazione, perché «l'opulenza nazionale è l'opulenza del popolo nel suo insieme, che non può essere occasionata da null'altro se non da un'elevata retribuzione del lavoro, e di conseguenza dall'elevata possibilità di acquistare»²².

5. I cattivi discepoli e il *Laissez Faire*

Il destino paradossale di Smith fu di essere elogiato dagli uni e stigmatizzato dagli altri come portavoce di quei mercanti e manifatturieri di cui si era invece accanito a denunciare vizi e colpe. Verso la fine degli anni Novanta, all'apice della repressione antiradicale occasionata dalle guerre con la Francia, e nel primo decennio dell'Ottocento, quando iniziò la discussione sulle *Corn Laws* e poi sulle *Poor Laws*, i temi della libertà economica e della difesa del diritto di proprietà vennero alla ribalta e Smith cominciò a essere citato nel Parlamento britannico da parte di sostenitori di opinioni divergenti come autorità il cui appoggio si cercava di accaparrare a favore di tesi fra loro poco compatibili: la libertà economica, il carattere intangibile della proprietà privata, il carattere benefico dell'interesse egoistico, l'armonia degli interessi garantita dai meccanismi del mercato. Nei decenni successivi gli autori della codificazione della nuova scienza dell'economia politica trasformando nel nome di una scienza quello che per Smith era ancora un nome che designava (con una sfumatura di sospetto) i sistemi di politiche economiche, cioè Malthus, James Mill, Ricardo, McCulloch, iniziarono a fare riferimento a Smith come la più grande autorità nel campo. Ciò fu sufficiente perché Smith restasse identificato con l'economia politica "classica" e di conseguenza con le proposte più controverse emerse nella discussione ottocentesca: l'abrogazione delle *Poor Laws*, il libero scambio incondizionato, e così via. Ciò fu sufficiente anche per i critici dell'economia politica, dell'etica e della politica utilitaristica per creare l'immagine di quello che i tedeschi per lo più – e stranamente, come se l'economia politica fosse stata una creazione degli utilitaristi – chiamarono "utilitarismo": una presunta concezione del mondo che avrebbe esaltato i valori "materiali" rispetto a quelli spirituali e l'individuo rispetto alla comunità.

Le letture che per due secoli si sono fatte di Smith hanno attribuito all'autore stesso tesi che egli aveva in realtà menzionato al fine di mostrare limiti e contraddizioni di concezioni che intendeva confutare o che Smith aveva menzionato come esempi di punti di vista insostenibili anche se contenenti qualche granello di verità. In questo modo la scuola storica tedesca, il marxismo, la Scuola di Francoforte, e più recentemente il MAUSS hanno sprecato energie per combattere un possibile alleato per le loro battaglie e hanno indebolito il proprio schieramento regalando un alleato ad avversari che non si meritavano tale regalo.

6. *Liberté, égalité... e qualcosa di meno della fraternité*

Ciò che ho detto in questo articolo può essere così riassunto:

1. Smith fu, come è ben noto, un illuminista, un promotore di quello che Habermas ha chiamato il progetto della modernità, e quindi non sorprendentemente fu dalla parte dei cittadini contro il potere illegittimo, dalla parte della libertà d'opinione contro il fanatismo, dalla parte dei più deboli contro i rapaci.

2. L'analisi della società commerciale svolta da Smith mette (coerentemente) in luce gli inconvenienti e le ingiustizie derivanti da restrizioni e balzelli alla libera iniziativa dei singoli – com'è ben noto alla volgata liberale e a quella marxista – ma non per favorire la borghesia e nemmeno per promuovere la liberazione di un capitalismo che era lì già pronto ad aspettare soltanto l'eliminazione di ingiustificate restrizioni. Al contrario Smith auspicava l'avvento di una società di artigiani e coltivatori in cui la proprietà, e soprattutto l'impresa, fossero frazionate in misura sufficiente a tenere a bada il perenne rischio dello strapotere dei gruppi monopolistici o oligopolistici. Delle classi sociali che delinea nella sua analisi socioeconomica l'unica di cui parla sempre con rispetto e simpatia sono i *labouring poor*.

3. Queste prese di posizione *pro-Poor* sono tipiche posizioni liberali nel senso originario del termine, non posizioni da "liberale" fautore del *Laissez Faire*, ma soprattutto sono coerenti giudizi di valore che si collocano bene in una teoria sociale anticartesiana come quella smithiana che mira a dimostrare come il giudizio sul singolo caso, ad esempio sulla retribuzione dovuta al lavoratore, risulti « semplice e ovvio » una volta che si siano tolti di mezzo i sofismi dei vari "sistemi", e come sia condivisibile – mi sia concesso dire – per "consenso per intersezione", sulla base di qualsivoglia teoria morale. In altre parole, per Adam Smith l'etica è politica e la politica è etica, e in entrambe si richiede non di risolvere insolubili conflitti di principio ma soltanto di smontare i sofismi per porre un freno alla « follia e ingiustizia degli uomini ».

Liberalismo e democrazia in Constant

di Stefano De Luca

«Il rapporto tra liberalismo e democrazia è sempre stato difficile: *nec cum te, nec sine te*»
(N. Bobbio, *Liberalismo e democrazia*, 1984).

Nella *vexata quaestio* dei rapporti tra liberalismo e democrazia il riferimento a Benjamin Constant – e, in particolare, al suo *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni* – rappresenta una tappa obbligata, in molti casi una vera e propria chiave di lettura.

Per lungo tempo è prevalsa l'interpretazione che vede nel *Discorso* e nella celebre critica a Rousseau l'emblema di un *liberalismo distinto dalla democrazia*, incentrato sulla libertà come condizione di indipendenza individuale, critico verso le tendenze egualitaristiche e statalistiche della democrazia e sempre pronto a denunciare i rischi liberticidi insiti nel principio della sovranità popolare.

A partire dagli anni Ottanta del Novecento si è invece sviluppata un'interpretazione che vede in Constant il teorico di un *liberalismo pienamente democratico*: un liberalismo nel quale la libertà come indipendenza individuale è inestricabilmente connessa alla libertà come partecipazione politica. Alla luce di questa interpretazione il *Discorso* non rappresenta più il luogo dove si celebra la distinzione tra liberalismo e democrazia, ma il luogo dove si coglie la loro necessaria interdipendenza; e quanto alla critica a Rousseau, essa viene letta come una critica rivolta non ai principi del Ginevrino, ma agli usi strumentali che ne sono stati fatti (e che se ne potrebbero fare) da parte di chi detiene il potere.

Poiché ognuna di queste interpretazioni porta con sé una certa concezione del liberalismo (e la critica ad altre concezioni, ritenute erranee e fuorvianti), potremmo dire – tanto per restare nell'ambito lessicale della galassia liberale – che la prima lettura fa di Constant un *classical liberal*, la seconda un *liberal*. Nelle pagine che seguono cercherò, sia pure in modo sintetico e quindi necessariamente schematico, di illustrare le due diverse interpretazioni; concluderò quindi con l'analisi dei testi di Constant, per cercare di individuare ragioni e limiti di entrambe le linee interpretative.

1. Constant come emblema del liberalismo classico

Se apriamo il primo capitolo di *Liberalismo e democrazia* di Norberto Bobbio, che rimane a tutt'oggi una delle sintesi più efficaci di questo complesso e controverso problema, ci imbattiamo subito in Constant. In prima approssimazione, Bobbio stabilisce che liberalismo e democrazia sono concettualmente distinti, giacché il primo è una teoria dello Stato (lo Stato dai poteri e dalle funzioni limitate, contrapposto allo Stato assoluto e allo Stato «che oggi chiamiamo sociale»)¹, mentre la seconda è una forma di governo (quella in cui il potere appartiene non a uno o a pochi, ma alla maggior parte). Ne consegue che «uno stato liberale non è necessariamente democratico» e che «un governo democratico non dà necessariamente vita ad uno stato liberale»². Le vicende storiche, osserva Bobbio, sembrano confermare questa deduzione teorica: lo Stato liberale si è realizzato in passato «in società in cui la partecipazione al governo era molto ristretta», mentre oggi «lo Stato liberale classico è [...] messo in crisi dal progressivo processo di democratizzazione prodotto dal graduale allargamento del suffragio sino al suffragio universale»³. Ciò premesso, il pensiero di Bobbio corre subito a Constant:

Sotto forma di contrapposizione tra libertà dei moderni e libertà degli antichi, l'antitesi tra liberalismo e democrazia fu enunciata e sottilmente argomentata da Benjamin Constant [...] nel celebre discorso pronunciato all'Ateneo reale di Parigi nel 1818, dal quale si può far cominciare la storia dei difficili e controversi rapporti tra le due esigenze fondamentali da cui sono nati gli stati contemporanei nei paesi economicamente e socialmente più sviluppati, l'esigenza da un lato di *limitare* il potere, dall'altra di *distribuirlo*.⁴

Nel *Discorso* Constant affermava che la distribuzione del potere fra tutti i cittadini era il fine degli Antichi e questa distribuzione coincideva per loro con la libertà; il fine dei Moderni, invece, è la sicurezza nella sfera privata ed essi chiamano libertà le garanzie che i governi accordano a questa sfera. Da «schietto liberale – prosegue Bobbio – Constant riteneva che questi due fini fossero in contrasto tra loro»⁵: la partecipazione diretta e collettiva alle decisioni pubbliche finisce infatti con l'assoggettare l'individuo ad un potere senza limiti e quindi col distruggere quell'indipendenza individuale che è la più sentita esigenza dei Moderni. Di qui la conclusione constantiana, citata da Bobbio, secondo cui «noi [i Moderni] non possiamo più godere della libertà degli antichi, che era costituita dalla partecipazione attiva e costante al potere collettivo. La nostra libertà deve invece essere costituita dal godimento pacifico dell'indipendenza privata»⁶. Il vero bersaglio di Constant, conclude

¹ N. Bobbio, *Liberalismo e democrazia* (1984), Franco Angeli, Milano 1988, p. 7.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ivi*, p. 8

⁶ B. Constant, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, in S. De Luca, *Il pensiero politico di Constant*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 193.

Bobbio, non erano gli Antichi, ma il loro più famoso imitatore moderno, Jean-Jacques Rousseau.

Dalle (sia pur rapide) considerazioni di Bobbio il *Discorso* di Constant esce quindi come l’emblema di un rapporto antitetico tra liberalismo e democrazia: la libertà dei Moderni, nella versione constantiana, sembra riguardare soltanto la sfera privata, ossia la sfera delle libertà civili. Il liberalismo di Constant si configura così come una teoria politica preoccupata esclusivamente della libertà privata, delle garanzie da accordare ai singoli contro lo Stato, senza interesse o preoccupazione alcuna per la dimensione politica della libertà.

A conclusioni simili era giunto, qualche decennio prima, un altro grande studioso come Isaiah Berlin, il quale, in un saggio dedicato alla distinzione tra libertà negativa e libertà positiva⁷, aveva definito Constant il «più eloquente difensore della libertà [negativa] e del privato»⁸. Sebbene incentrato su due diversi modi di intendere la libertà, il saggio di Berlin costituisce anch’esso una riflessione sul tema dei rapporti tra liberalismo e democrazia, giacché la libertà negativa (intesa come condizione di indipendenza individuale) viene assunta a ideale regolativo del primo, mentre la libertà positiva (intesa come autogoverno collettivo) viene indicata come ideale regolativo della seconda. Ma tra questi due ideali, afferma Berlin, «non vi è nessuna connessione necessaria [...]. La risposta alla domanda ‘Chi mi governa?’ è logicamente distinta dalla domanda ‘Fino a che punto il governo interferisce con me?’. E’ in questa differenza che consiste, in ultima analisi, il grande contrasto fra i due concetti di libertà negativa e libertà positiva».⁹ Un contrasto che «nessuno meglio di Benjamin Constant» ha individuato ed espresso:

egli fece notare che il passaggio dell’autorità illimitata, comunemente detta sovranità, da una mano all’altra in seguito a una sollevazione coronata dal successo, non aumenta la libertà, ma sposta semplicemente il fardello della schiavitù. Molto ragionevolmente egli si chiedeva perché un uomo dovrebbe prendersela a cuore se viene stritolato da un governo popolare piuttosto che da un monarca o anche da un insieme di leggi oppressive. Capiva che il problema principale per coloro che desiderano la libertà individuale “negativa” non è chi eserciti questa autorità, ma quanta autorità debba essere messa nelle mani di chicchessia.¹⁰

Di qui l’individuazione di Rousseau, teorico per eccellenza della libertà positiva nella sfera politica, come del «più pericoloso nemico della libertà individuale»¹¹, anche perché, a differenza di Hobbes, il Ginevrino pretendeva di far passare la coercizione per libertà. E di qui la conclusione, da parte di Berlin, secondo cui «il nesso tra democrazia e libertà individuale è molto più labile di quanto sia apparso a molti difensori di entrambe».¹²

⁷ I. Berlin, *Due concetti di libertà* (1958), in Id., *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 185-241.

⁸ Ivi, p. 193.

⁹ Ivi, pp. 196-197.

¹⁰ Ivi, p. 228.

¹¹ Ivi, p. 229.

¹² Ivi, pp. 196-197.

I saggi di Bobbio e di Berlin, sebbene accomunati da un identico sforzo di chiarificazione concettuale, sono separati da una differente ispirazione di fondo. L'analisi di Bobbio, mossa soprattutto da un intento analitico-descrittivo, mette capo in una mappa concettuale secondo la quale il rapporto tra liberalismo e democrazia può configurarsi, a seconda dei significati che si attribuiscono alle due teorie, in termini di compatibilità, antitesi o necessaria interdipendenza. Lo studioso italiano non nasconde la sua propensione per il terzo tipo di rapporto, ma precisa che liberalismo e democrazia possono essere considerati come reciprocamente interdipendenti soltanto a condizione di assumere il principio democratico nella sua accezione giuridico-politica (come eguaglianza formale, come insieme di regole procedurali) e non in quella etica o economico-sociale (come eguaglianza sostanziale). Berlin, invece, che scrive il suo saggio in piena 'guerra fredda', è mosso soprattutto dalla preoccupazione che la svalutazione della libertà negativa – tipica della cultura marxista, diffusa all'interno di alcuni filoni democratici e penetrata persino in taluni settori del liberalismo – eroda dall'interno la tradizione e la prassi liberale dei diritti individuali.

Berlin non era certo un pensatore anti-democratico: egli si riconosceva, come Bobbio, nella democrazia liberale, ma la vedeva minacciata da un certo modo di intendere (e/o strumentalizzare) il principio della libertà positiva. Entrambi, in ogni caso, concordano nel vedere in Constant colui che meglio di ogni altro ha difeso la causa delle libertà private contro l'invadenza collettiva e nel farne il maggiore e più lucido critico di Rousseau.

Se facciamo un ulteriore passo indietro ed apriamo un'opera importante e suggestiva come la *Storia del liberalismo europeo* di Guido De Ruggiero, troviamo – pur in presenza di preoccupazioni politiche diverse, di una differente lettura del rapporto tra liberalismo e democrazia e di un diverso retroterra filosofico – un'interpretazione per alcuni aspetti simile. Anche De Ruggiero riconosce che tra liberalismo e democrazia vi è un rapporto «di continuità e di antitesi»¹³, ma limita l'antitesi al piano della «mentalità politica»¹⁴, mentre afferma una piena e completa continuità sul piano dei principi – anzi, rivendica una «unità originaria del liberalismo e della democrazia»¹⁵.

I principi-base della democrazia sono infatti, secondo De Ruggiero, l'estensione dei diritti individuali a tutti i membri della comunità e il diritto di tale comunità ad autogovernarsi: ma tali principi, per lo studioso meridionale, «non sono che i due momenti, o meglio i due poli dell'attività liberale: l'una rappresenta la libertà negativa del garantismo, cioè la garanzia formale che l'attività dell'individuo non sia turbata nella propria esplicazione; l'altra la libertà positiva, come espressione dell'effettivo potere dell'individualità di creare il suo Stato»¹⁶. De Ruggiero riconduce

¹³ G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo* (1925), Laterza, Roma-Bari, 1984, p. 392.

¹⁴ Ivi, p. 394.

¹⁵ Ivi, p. 402.

¹⁶ Ivi, p. 392.

dunque al liberalismo tanto la libertà negativa quanto quella positiva, considerandole momenti ideali di un medesimo processo logico (e storico) di maturazione. La libertà negativa, considerata «nella sua schietta essenza», appare infatti a De Ruggiero quasi «un niente», giacché «priva di ogni contenuto» e destinata ad esaurirsi «nell'affermazione formale di un'astratta capacità, di un'arbitraria indifferenza di fronte a qualunque determinazione»¹⁷. Essa prende consistenza e rilievo storico come insofferenza ad un'imposizione esterna che impedisce la libera espansione della volontà individuale: di qui il carattere polemico, distruttivo, liberatorio che caratterizza il liberalismo del Settecento. Attraverso questo atto di 'ribellione' la libertà dissolve l'irrigidito mondo della consuetudine e dell'autorità, dando vita ad individualità libere che, attraverso la loro azione, trasformano la libertà da astratta in concreta. Così «il concetto negativo e polemico della libertà ne prepara un altro più positivo e costruttivo», che si svilupperà nell'Ottocento. Secondo tale concetto «la libertà non è indeterminazione e arbitrio, ma capacità dell'uomo a determinarsi da sé»¹⁸; non è un «dato di natura, ma è il risultato di un'assidua educazione del carattere, il segno della sua maturità civile»¹⁹. E' un uomo veramente libero, afferma De Ruggiero, non colui che può scegliere indifferentemente qualunque partito – il che indicherebbe soltanto un carattere frivolo e abulico – bensì «colui che ha la forza di scegliere il partito più conforme al suo destino morale, di realizzare nel suo atto la propria essenza universalmente umana»²⁰. Di qui il ruolo decisivo che lo studioso italiano riconosce alla filosofia classica tedesca nell'ambito del liberalismo: Kant (il Kant morale, si badi bene, non quello politico) ha il «merito immortale» di aver dimostrato che la vera libertà risiede nell'obbedienza alla legge morale; Hegel, dal canto suo, ha il «merito immortale» di aver tratto dall'identificazione kantiana tra libertà e spirito l'idea di uno sviluppo organico, storico-sociale, della libertà. E l'esperienza storica dell'Ottocento «ha confermato la veduta di Hegel, mostrando che la libertà ha la forza di un legame, capace di tenere uniti gli uomini in associazioni tanto più durevoli e feconde quanto più spontanee nella loro genesi e autonome nella determinazione dei propri fini»²¹.

Sulla base di questa concezione del liberalismo – che colloca nella libertà positiva e nell'idealismo filosofico il suo momento più alto e maturo – De Ruggiero vede nel *Discorso sulla libertà degli antichi e dei moderni* di Constant l'espressione un liberalismo di 'transizione', sostanzialmente immaturo. La libertà antica di cui parla Constant corrisponde infatti, secondo lo studioso meridionale, «al concetto odierno della democrazia, nel significato positivo di auto-governo del popolo», mentre la libertà moderna corrisponde «alla dottrina del garantismo»²². In tal modo la distinzione tra liberalismo e democrazia viene

tracciata nel modo più semplice e chiaro e non darebbe luogo a quei tormentosi problemi che nascono dalla confusione dei due domini rispettivi.

¹⁷ Ivi, p. 371.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Ivi, p. 372.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Ivi, p. 373.

²² Ivi, p. 393.

Ma sarebbe anche uno sterile liberalismo quello che si contentasse di rivendicare i diritti degli individui a guisa di un'entità patrimoniale, senza nessuna considerazione del loro uso e del loro effettivo potere e che disconoscesse alla libertà proprio il suo più alto valore, quello di creare uomini capaci di governarsi da sé.²³

Questo esito del liberalismo constantiano – un esito patrimoniale e quindi meramente privatistico – sarebbe, secondo De Ruggiero, l'espressione di una precisa fase storica, quella della transizione dall'antica monarchia amministrativa al nuovo Stato liberale. Una fase che nel primo Novecento è pienamente superata, ragion per cui «una divisione di province tra liberalismo e democrazia non è (...) più possibile: il loro territorio è comune»²⁴. Anche perché nel frattempo la democrazia ha perso gli elementi socialisti che conteneva nel suo primo apparire, durante la Rivoluzione francese: essa intende l'eguaglianza, secondo De Ruggiero, in modo puramente giuridico e vuole il progresso sociale con mezzi ordinati e legali, rispettando i diritti e riconoscendo i frutti individuali della libertà. Di qui la sua piena compatibilità, anzi la sua identificazione – in termini di programma – con il liberalismo 'maturo'. La conclusione di De Ruggiero, nonostante i diversi presupposti filosofici, è quindi una versione molto simile (anche se più radicale) di quella cui giungerà Bobbio: se assumiamo la democrazia nel suo significato giuridico-politico, essa è pienamente compatibile con il liberalismo, per Bobbio si dà una reciproca interdipendenza, per De Ruggiero una identificazione.

Tornando a Constant, l'autore del *Discorso* appare sin qui come l'esponente di un liberalismo che, per ragioni storiche, ha un carattere essenzialmente privatistico. Anche se il termine assume in De Ruggiero connotazione negativa (quantomeno come segno di 'immaturità' storica), l'esito interpretativo, per quanto riguarda Constant, è sostanzialmente lo stesso di Bobbio e Berlin: Constant appare come il portavoce di un liberalismo incentrato sulle libertà negative o private (il che costituisce per Bobbio il nucleo originario e caratterizzante del liberalismo, per Berlin la sua essenza, per De Ruggiero solo una fase transitoria). Ma l'analisi di De Ruggiero non si ferma qui: nella parte in cui egli passa ad illustrare la 'differenza di mentalità' tra liberalismo e democrazia, Constant, pur non venendo mai citato, torna a svolgere un ruolo di primo piano e la sua posizione, in questo caso, non è affatto superata, bensì conserva un alto valore teorico e assiologico.

Per comprendere questo 'sviluppo' dobbiamo riprendere il filo dell'analisi di De Ruggiero. del rapporto tra liberalismo e democrazia. Sin qui egli ha illustrato l'unità originaria e di principio tra liberalismo e democrazia; ora passa ad illustrare la differenza di mentalità che li separa e che rende ragione dei seri e durevoli conflitti tra liberali e democratici sul piano della prassi politica. Anzitutto, secondo De Ruggiero «vi è nella democrazia una forte accentuazione dell'elemento collettivo, sociale, della vita politica, a spese di quello individuale»²⁵: tale accentuazione, sulla quale hanno influito numerosi fattori storici, ha portato a «capovolgere gradualmente l'originario rapporto che la mentalità liberale aveva istituito

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ivi*, p. 394.

tra l'individuo e la società», ragion per cui non è la cooperazione spontanea delle energie individuali che crea il carattere e il valore della società, ma è quest'ultima che determina e foggia gli individui. In secondo luogo, la mentalità democratica detesta «tutto ciò che comunque contrasta col suo sentimento di eguaglianza e con l'uniformità della massa»²⁶: di qui la tendenza ad un livellamento verso il basso, che finisce per nuocere al principio stesso dell'autogoverno.

L'arte di suscitare dall'interno un bisogno di elevazione, il quale può dare esso solo il senso del valore e dell'uso della conquista, è del tutto ignota alla democrazia, che si appaga di elargire diritti e benefici, la cui gratuità ne costituisce la preventiva svalutazione e la cui non sentita e non compresa utilità ne favorisce la dissipazione. Questa pratica è fatta per diseducare il popolo, per sottrargli in ispirito tutto ciò quel che gli si dà in materia, per dargli la corruttrice abitudine di confidare nella provvidenza sociale, che gli risparmia la pena di far da sé. Tutto ciò ha per pratica conseguenza l'effettiva negazione di quell'autogoverno che pure è, formalmente, iscritto al primo numero del programma democratico.²⁷

O per dir meglio, conduce alla negazione dell'autogoverno degli individui e delle associazioni e, per converso, all'esaltazione dello Stato e a vedere nel suo intervento dall'alto la soluzione di ogni problema. Ma questo accrescimento quantitativo dello Stato porta con sé un mutamento «qualitativo del carattere dello stato liberale»²⁸, di cui si potevano peraltro già cogliere i segni «nella concezione del Rousseau, che ha dato allo stato democratico il suo archetipo ideale»²⁹. Da qui in avanti De Ruggiero sviluppa una critica a Rousseau che riprende – in modo pressoché letterale – la celebre critica sviluppata da Constant nei *Principes de politique*, mostrando di dividerne pienamente le argomentazioni e la logica di fondo (cioè la democrazia à la Rousseau, o democrazia pura, come regime non solo soffoca le libertà individuali, ma che si converte nel peggiore dei dispotismi, perdipiù esercitato non dalla collettività nel suo complesso o nelle sue componenti maggioritarie, ma da alcune élites).

Dalle pagine di De Ruggiero esce quindi un Constant scisso: il Constant del *Discorso* è l'esponente di un liberalismo privatistico e anti-democratico ormai superato, mentre il critico di Rousseau appare come l'autore di una critica penetrante e tuttora valida ad una certa mentalità democratica, che conduce alla negazione della democrazia proprio perché la separa dai suoi presupposti liberali.

2. Constant come teorico del liberalismo democratico

La tesi secondo cui il liberalismo constantiano, lungi dall'essere distinto (e distante) dalla democrazia, è inestricabilmente intrecciato con essa trova la sua prima, più articolata e più chiara espressione in un libro di Stephen Holmes³⁰, uno dei più autorevoli studiosi contemporanei del

²⁶ Ivi, p. 395.

²⁷ Ivi, pp. 395-396.

²⁸ Ivi, p. 397.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ S. Holmes, *Benjamin Constant and the Making of modern Liberalism*, Yale U.P., New Haven and London 1984.

pensiero liberale. Mi servirò quindi del suo testo per illustrare i capisaldi di questa linea interpretativa, che è condivisa, con sfumature diverse, da altri studiosi. Va tenuto presente che il libro di Holmes, a differenza dei testi esaminati sinora, è un lavoro specialistico su Constant. Ma questo non incide in modo sostanziale sulla comparazione che sto conducendo: se Bobbio, Berlin e De Ruggiero discutevano di liberalismo, democrazia e libertà, e nel fare questo delineavano anche una determinata interpretazione di Constant, Holmes si occupa specificamente di Constant, ma nel fare questo delinea una certa interpretazione del liberalismo. Del resto, questo non vale soltanto per Holmes: si potrebbe sostenere che gli studi dedicati al pensiero politico di Constant dopo il 1980 costituiscono i ‘capitoli’ di un dibattito sulla natura del liberalismo, dibattito nel corso del quale sono emerse con forza le differenze tra i vari rami della ‘famiglia liberale’ (al punto che c’è chi sostiene che la *famiglia* non esiste affatto; o meglio, che esistono molte e diverse *famiglie*).

Ma veniamo alle tesi dello studioso americano. Anzitutto, egli tematizza subito la connessione tra la ‘rilettura’ di Constant da un lato e la definizione del rapporto liberalismo-democrazia dall’altro:

[...] one of the shibboleths of twenty-century theory is the fundamental “opposition” between liberalism and democracy. The liberal tradition is said to have focused one-sidedly on private rights while discouraging popular participation. In line with this interpretation and because of his intense concern with drawing boundaries to the political, Constant is conventionally but mistakenly read as an antidemocratic liberal. Yet his distinction between ancient and modern liberty did not at all imply that the public should give way to the private. This interpretation, although common, is erroneous. In fact, an attentive reading of Constant throws doubt on the myth of an intractable conflict between liberalism and democracy.³¹

Per argomentare la sua tesi Holmes si basa su tre passaggi principali: la rilettura del *Discorso* del 1819, l’abbozzo di una teoria del rapporto liberalismo-democrazia come *continuum* ed infine la reinterpretazione del rapporto tra Constant e Rousseau.

Quanto al *Discorso*, il nucleo teorico di questo celebre testo non sta, come si è sempre sostenuto, nella *distinzione* tra libertà civili e libertà politiche, ma nella *relazione* che Constant istituisce tra di esse; relazione che non si configura nei termini della reciproca incompatibilità, ma in quelli della più stretta interdipendenza. Le libertà civili non possono durare a lungo se non viene garantita la libertà politica, giacché solo quest’ultima consente di controllare l’operato del potere; la libertà politica, dal canto suo, è realmente tale solo se si accompagna alle libertà civili, perché senza quest’ultime l’individuo è privo di quella indipendenza che gli consente di formarsi libere convinzioni. Pensare che la libertà possa sussistere in forma soltanto pubblica (come avvenne con i giacobini, che schiacciarono le libertà civili) o soltanto privata (come accadde con Napoleone, che soppresse la libertà politica) è un errore: e Constant ha compreso, con straordinario anticipo, che «overprivatization and overpoliticization are symmetrical dangers»³² e che la loro teorizzazione

³¹ Ivi, p. 2.

³² Ivi, p. 44.

serve da pretesto al potere (qualsiasi potere) per realizzare le sue tentazioni abusive. Di qui l'invito con il quale Constant conclude il discorso: «Lungi, dunque, Signori, dal rinunciare ad alcuna delle due specie di libertà delle quali vi ho parlato [la libertà-indipendenza e la libertà-partecipazione], bisogna, come ho dimostrato, imparare a combinarle l'una con l'altra»³³. Un invito che, come tutta la seconda parte del *Discorso*, è stato 'dimenticato' dagli interpreti à la Berlin e che dimostra come Constant coniughi consapevolmente le istanze liberali con quelle democratiche.

Del resto, tra liberalismo e democrazia esiste, secondo Holmes, un rapporto di sostanziale continuità. Seguiamo il ragionamento dello studioso americano. Egli si chiede: cosa significava democrazia, in Francia, tra il 1789 e il 1830? Anzitutto, non poteva significare partecipazione diretta di tutti al potere, perché le dimensioni dello Stato nazionale la rendevano impossibile; inoltre non poteva significare concorrenza tra partiti organizzati, perché i partiti non erano ancora sorti, né si era affermato il principio di un'opposizione legalizzata. Infine, non poteva nemmeno significare suffragio universale, giacché quest'ultimo - nel contesto di una nazione largamente analfabeta e priva delle fondamentali garanzie di libertà - poteva assumere soltanto le sembianze farsesche del plebiscito. Ma allora in cosa consisteva, ad esempio, la differenza tra Giacobini e Girondini? Consisteva nel fatto, che i primi erano pronti - a differenza dei secondi - a ricorrere alla violenza di piazza per ottenere i loro scopi; ma tale ruolo intimidatorio, osserva Holmes, non era affatto democratico. Ne deriva che i Giacobini, normalmente considerati «very democratic», non lo erano affatto, mentre i liberali, usualmente considerati «not very democratic», erano i veri democratici dell'epoca. Tutto questo perché democrazia significa «respect for opposition, a respect institutionalized in the legal inviolability of deputies»³⁴. Ecco perché la fondazione di tale sistema avvenne nel Parlamento inglese: perché quest'ultimo, pur essendo poco rappresentativo, istituzionalizzò la prassi di governare attraverso la discussione e nel rispetto delle diverse opinioni. Solo realizzandosi dapprima in una specie di club delle classi più agiate e illuminate, afferma Holmes, tale sistema si è in seguito potuto allargare all'intera società. E allora - tornando alla Francia post-rivoluzionaria e a Constant - i veri democratici erano coloro i quali volevano che vi fossero le elezioni e che queste si svolgessero 'democraticamente', ossia all'interno di un quadro che prevedeva i diritti civili, la libertà di stampa, la legalità dell'opposizione, il rispetto delle minoranze. Era questo il presupposto fondamentale che avrebbe permesso, in un mutato contesto storico, di rendere le elezioni democratiche anche dal punto di vista dell'estensione del diritto di voto.

Vale la pena, su questo punto, di fermarsi un attimo a considerare le tesi di Holmes, perché vanno al di là dell'interpretazione del pensiero di

³³ B. Constant, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, in S. De Luca, *Il pensiero politico di Constant*, cit., p. 205. D'ora in avanti questo testo sarà citato con l'abbreviazione DISC.

³⁴ S. Holmes, *Benjamin Constant and the Making of modern Liberalism*, cit., p. 84.

Constant. Come abbiamo visto, secondo lo studioso americano la democrazia non è che un prolungamento e un perfezionamento (quantitativo) del liberalismo: essa non ha fatto che universalizzare, quando la situazione storica lo ha consentito, quel sistema di autogoverno fondato sul conflitto pacifico delle opinioni e sul rispetto dei diritti individuali che inizialmente prevedeva i diritti politici soltanto per i ceti più avanzati e consapevoli. Tale interpretazione è sicuramente legittima: a patto, però, di ricordare – come avrebbe fatto Bobbio – che si sta parlando della *democrazia liberale*, ossia di uno dei vari modi in cui può essere intesa la democrazia, modo che peraltro, nell'Europa continentale, ha incontrato numerosi oppositori e che per lunghi periodi non è stato affatto egemone. Se invece si pretende di fornire in questo modo l'interpretazione autentica della democrazia, allora si rischia di perdere di vista tutta la specificità concettuale e storica del pensiero democratico (e, sia pure in misura minore, dello stesso pensiero liberale). Si rischia di rendere inintelligibili, ad esempio, i profondi contrasti politici che hanno diviso per un secolo liberali e democratici (e che De Ruggiero, invece, spiega attraverso il ricorso alle diverse 'mentalità politiche'); si rischia di cancellare la complessa identità etico-politica di queste due grandi correnti di pensiero, disconoscendo le diverse posizioni che si vennero articolando al loro interno, alcune aperte all'integrazione (almeno parziale) con i principi dell'altra, altre convinte che questi ultimi fossero irrimediabilmente opposti o intimamente inferiori ai propri; si rischia di perdere di vista, insomma, tutta la ricchezza delle articolazioni interne ai movimenti politici e alla storia delle idee, riducendo una vicenda complessa, iniziata nell'Inghilterra del Seicento con i dibattiti di Putney, ad un modello teoricamente coerente e lineare, dove, per voler spiegare tutto, si finisce per spiegare ben poco. Si rischia, in poche parole, di sovrapporre le proprie convinzioni ideali (legittime, beninteso) alle ragioni della storia.

Ma veniamo al terzo e ultimo tassello dell'interpretazione holmesiana, ossia alla reinterpretazione del rapporto Constant-Rousseau. Lo studioso statunitense sostiene anzitutto che l'ampiezza dei contrasti tra i due grandi pensatori è stata indebitamente accentuata, mentre sono stati trascurati i motivi di accordo, che sarebbero molti e significativi. Le posizioni di Constant e Rousseau differiscono «substantially», riconosce Holmes, sulle questioni riguardanti «representation, civil religion, the theory of social change, the value of natural inequalities, the structure of the best government, the value of commerce, pluralism, civility, patriotism, cosmopolitanism, and the autonomy of civil society»³⁵; ma a tali differenze si affiancano una serie di affinità, che vanno dal principio della sovranità popolare (che Constant condivide, a differenza di liberali come Royer-Collard e Guizot) alla ripresa dello schema antichi/moderni, dalla critica radicale dell'*Ancien Régime* alla convinzione che l'uomo moderno sia caratterizzato da una profonda scissione. Tutto ciò dimostra, secondo Holmes, che se per un verso Constant è stato un severo critico di Rousseau, per un altro verso «Constant's intellectual affinity with

³⁵ Ivi, p. 87.

Rousseau was [...] pervasive»³⁶ e «the parallels and similarities between the two theorists are impressive»³⁷. Per quanto poi riguarda la celebre critica alla concezione della sovranità in Rousseau, Holmes ritiene che questa vada addebitata in parte ad una cattiva comprensione del pensiero del Ginevrino e in parte alla constantiana ‘caccia alle ideologie’, ossia ai pretesti ideali di cui si serve il potere per realizzare i suoi interessi. In altre parole, il vero bersaglio della critica constantiana a Rousseau non sarebbe la teoria del Ginevrino, ma l'uso pretestuoso che giacobini e bonapartisti hanno fatto del principio della sovranità popolare.

Sulla critica a Rousseau tornerò dopo aver ricostruito il testo di Constant. Intanto, però, possiamo dire qualcosa sul resto. Holmes, come abbiamo visto, parla di affinità pervasive e somiglianze impressionanti tra Constant e Rousseau, mentre afferma che i motivi di contrasto sono stati esagerati. Tuttavia, se osserviamo la ‘partita-doppia’ dei contrasti e delle affinità così come lo stesso Holmes li ha elencati, rimaniamo colpiti dalla sproporzione tra i contrasti (che rimangono maggiori) e le affinità (che sono minori e anche controverse). Nella colonna dei contrasti troviamo la quasi totalità degli argomenti che costituiscono l'oggetto di una teoria politica: dal rapporto tra Stato e società alla forma di governo, dalla concezione dell'eguaglianza e della libertà al ruolo e allo spazio riservato alla religione, all'economia, all'etica. Difficile immaginare un contrasto più radicale. Quanto alle affinità – tralasciando quella sulla sovranità popolare – troviamo la ripresa dello schema antichi/moderni e l'idea della profonda scissione dell'uomo moderno. Quanto al primo punto, è lo stesso Holmes a spiegare che, nel prendere l'Antichità a punto di riferimento e contrasto, Constant accetta da Rousseau il problema, ma non la sua soluzione: anzi, sappiamo che la soluzione constantiana sarà opposta, giacché essa è impegnata a dimostrare l'impraticabilità e l'indesiderabilità del modello antico (ossia di un modello basato su una concezione organicistica e totalizzante della politica). Qualcosa di simile sembrerebbe essere avvenuto anche sul tema della «terrible bifurcation of modern man», se è vero, come afferma sempre Holmes, che Constant «was neither insensitive to nor complacent about self-dividedness [...] but he also stressed its potential benefits» e comunque «he never imagined that such a personal disease could be cured by political authority or community»³⁸. Anche in questo caso, dunque, problema analogo, ma soluzione opposta. Non rimane, tra gli argomenti holmesiani, che la comune valutazione negativa espressa da Constant e Rousseau sull'*Ancien Régime*. Qui lo studioso statunitense ha indubbiamente ragione. Su questo tema Constant è più vicino a Rousseau che non a Montesquieu o a Tocqueville: in lui, infatti, non alligna nostalgia alcuna per il bel sistema gotico o per i corpi intermedi. Ma sembra un po' poco per parlare di affinità pervasive e somiglianze impressionanti.

3. Constant par lui même: l'analisi dei testi

³⁶ Ivi, p. 86.

³⁷ Ivi, p. 90.

³⁸ Ivi, p. 94.

E veniamo finalmente alle fonti sulle quali si basano le interpretazioni prese in esame. Iniziamo con il *Discorso*, che costituisce il riferimento privilegiato della discussione sui rapporti tra liberalismo e democrazia. Trattandosi di un testo molto noto, mi limiterò ad una ricostruzione schematica. Va subito detto che Constant è consapevole della rilevanza della distinzione che sta per proporre, non solo perché è «abbastanza nuova» sotto il profilo teorico³⁹, ma soprattutto perché porta con sé rilevantissime conseguenze pratiche, ai fini della costruzione/stabilizzazione di un moderno regime liberale⁴⁰.

Tale distinzione è quella che passa tra la concezione della libertà che ha «oggi [...] un inglese, un francese o un abitante degli Stati Uniti d’America»⁴¹ e la concezione della libertà che aveva l’abitante di un’antica *polis* greca. Per i primi la libertà è

il diritto di non essere sottoposto che alle leggi, di non poter essere né arrestato, né detenuto, né messo a morte, né maltrattato in alcun modo a causa dell’arbitrio di uno o più individui. Il diritto di ciascuno di dire la sua opinione, di scegliere la sua industria e di esercitarla, di disporre della sua proprietà e anche di abusarne; di andare, di venire senza doverne ottenere il permesso e senza render conto delle proprie intenzioni e della propria condotta. Il diritto di ciascuno di riunirsi con altri individui sia per conferire sui propri interessi, sia per professare il culto che egli e i suoi associati preferiscono, sia per occupare le sue giornate o le sue ore nel modo più conforme alle sue inclinazioni, alle sue fantasie. Il diritto, infine, di ciascuno di influire sulla amministrazione del governo sia nominando tutti o alcuni dei funzionari, sia mediante rimostranze, petizioni, richieste che l’autorità sia più o meno obbligata a prendere in considerazione.⁴²

La libertà dei Moderni si configura quindi come un’ampia sfera di libertà civili, accompagnate dalla libertà politica. Le prime sono ‘libertà negative’ (o, se si preferisce, ‘protettive’). L’elenco inizia, non a caso, con le garanzie giudiziarie, che a rigore non rappresentano una forma di libertà negativa (intesa come facoltà di agire senza essere impediti o costretti), ma un dispositivo di protezione che scatta nel momento in cui lo Stato esercita (al fine di garantire l’ordine interno e quindi legittimamente) il suo potere coercitivo sulla persona fisica, potere che si presta agli abusi più odiosi. Alle garanzie giudiziarie seguono le libertà negative vere e proprie, relative alla sfera della coscienza (libertà di esprimere il proprio pensiero e di scegliere la propria religione) e dell’azione (libertà di scegliere il proprio lavoro, piena disposizione della proprietà privata, libertà di movimento, libertà associative). In tutti questi casi la libertà consiste nella possibilità,

³⁹ «Mi propongo di sottoporvi alcune distinzioni che sono ancora abbastanza nuove fra due generi di libertà, le cui differenze sono rimaste sinora inavvertite o sono state almeno troppo poco considerate» (DISC, p. 186).

⁴⁰ «La confusione tra queste due specie di libertà è stata tra noi, in epoche troppo celebri della nostra rivoluzione, la causa di molti mali. La Francia si è vista affaticata da inutili esperimenti i cui autori, irritati dal loro scarso successo, hanno cercato di costringerla a fruire del bene che essa non voleva e le hanno conteso il bene che voleva» (DISC, p. 186).

⁴¹ Si tratta, si noti bene, degli unici Stati che, all’epoca, avevano una costituzione intesa come insieme di norme che limitano il potere dello Stato e che riconoscono agli individui una serie di diritti.

⁴² DISC, p. 188.

per l'individuo, di esercitare una piena auto-determinazione, senza che il potere pubblico possa ostacolarlo con divieti o con obblighi. Alle libertà come indipendenza dal potere segue infine la libertà come partecipazione al potere, attraverso il sistema rappresentativo, che permette di scegliere i governanti, e tramite una serie di misure che consentono di controllarne e in qualche modo orientarne l'operato.

Nel mondo antico, invece, la libertà consiste

nell'esercitare collettivamente, ma direttamente, molte funzioni della sovranità, nel deliberare sulla piazza pubblica sulla guerra e sulla pace, nel concludere con gli stranieri i trattati di alleanza, nel votare le leggi, nel pronunciare giudizi; nell'esaminare i conti, la gestione dei magistrati, nel farli comparire dinanzi a tutto il popolo, nel metterli sotto accusa, nel condannarli o assolverli.⁴³

La libertà degli Antichi è quindi una libertà esclusivamente politica. Essa consiste nell'esercitare collettivamente e in prima persona quelle che oggi definiremmo le funzioni della sovranità (legislativo, esecutivo, giudiziario). Poiché le decisioni che vengono adottate in tal modo vedono la partecipazione di tutti, gli individui – in quanto cittadini – sono liberi. Come privati, tuttavia, essi non dispongono di alcuna libertà, perché la sovranità collettiva non riconosce alcun limite alla propria giurisdizione: «nulla è accordato – osserva Constant – all'indipendenza individuale, né sotto il profilo delle opinioni, né sotto quello dell'industria, né soprattutto sotto il profilo della religione»⁴⁴. Presso gli Antichi, quindi, l'individuo è quasi sempre sovrano negli affari pubblici, ma «è schiavo in tutti i suoi rapporti privati»⁴⁵; presso i Moderni, invece, l'individuo gode di un'ampia libertà nella sfera privata, mentre negli affari pubblici esercita una sovranità soltanto indiretta.

Questo differente modo di intendere la libertà viene ricondotto da Constant, come è noto, ad una serie di ragioni geo-politiche, socio-economiche e culturali. Anzitutto, la differente estensione degli Stati. Le repubbliche antiche erano Stati di piccole dimensioni: la più popolosa e potente di esse, sottolinea Constant, non eguaglia in estensione il più piccolo degli Stati moderni. Le popolazioni di queste repubbliche si urtavano incessantemente e quindi la loro sicurezza e la loro prosperità erano legate alle attitudini militari. La guerra rappresentava «l'interesse dominante, l'occupazione quasi costante degli Stati liberi dell'antichità»⁴⁶: di qui la necessità di affidare i lavori meccanici alle «braccia incatenate» degli schiavi. Il mondo moderno, invece, presenta una situazione completamente diversa. La grande estensione degli Stati e il progresso culturale hanno fatto sì che lo spirito delle nazioni sia essenzialmente pacifico e che il commercio abbia preso il posto della guerra come mezzo per possedere ciò che si desidera. Inoltre, «grazie al commercio, alla religione, ai progressi intellettuali e morali della specie umana non vi sono più schiavi presso le nazioni europee»⁴⁷.

⁴³ DISC, p. 188.

⁴⁴ DISC, p. 188.

⁴⁵ DISC, p. 189.

⁴⁶ DISC, p. 190.

⁴⁷ DISC, p. 191.

Tutto ciò ha rilevanti conseguenze politiche. In primo luogo, la maggiore estensione degli Stati riduce proporzionalmente il peso dei singoli individui, la cui influenza personale diventa un «elemento impercettibile» all'interno di quella composita «volontà sociale che imprime la sua direzione al governo»⁴⁸. In secondo luogo, l'abolizione della schiavitù e la distribuzione pressoché generalizzata del lavoro hanno sottratto gran parte del tempo necessario per dedicarsi agli affari pubblici; a questa diminuzione di tempo ha contribuito anche lo sviluppo del commercio, il quale, a differenza della guerra, non lascia intervalli di inattività e, sempre a differenza della guerra, non spinge alla coesione ma suscita un intenso amore per la libertà individuale (perché fa sì che ognuno impari a soddisfare i suoi bisogni senza ricorrere all'autorità).

Tutto ciò fa sì che «noi non possiamo più godere della libertà degli antichi che si fondava sulla partecipazione attiva e costante al potere collettivo. La nostra libertà deve fondarsi sul pacifico godimento dell'indipendenza privata»⁴⁹. Ne deriva che i Moderni devono salvaguardare con la massima cura la loro indipendenza individuale: è questa, infatti, la forma di libertà che si realizza 'meglio' nel mondo moderno, dal momento che la partecipazione al potere non può più avere la pienezza di cui godeva nell'antichità.

Il fine degli antichi – conclude Constant – era la divisione del potere sociale fra tutti i cittadini di una stessa patria: era questo ciò che essi chiamavano libertà. Il fine dei moderni è la sicurezza nei godimenti privati: ed essi chiamano libertà le garanzie accordate dalle istituzioni a quei godimenti.⁵⁰

Come si ricorderà, erano proprio questi i passi che Bobbio citava nella breve ma significativa pagina dedicata a Constant nel suo *Liberalismo e democrazia*. Passi che giustificherebbero, almeno in parte, l'interpretazione bobbiana e berliniana del liberalismo constantiano come di un liberalismo incentrato esclusivamente sulle libertà private. Ho scritto 'almeno in parte' perché, a dispetto di queste conclusioni, nell'elenco dei diritti che definiscono la libertà dei Moderni Constant ha incluso il diritto di influire sulle scelte pubbliche, di scegliersi i governanti e di controllarli. Fin dall'inizio, quindi, l'ideale del governo limitato è accompagnato dal principio dell'autogoverno. Ma il problema più rilevante, ai fini di una corretta interpretazione, è che il *Discorso* non termina con la citazione scelta da Bobbio. Dopo aver dimostrato che la libertà adatta al mondo moderno è la libertà individuale – ragion per cui la libertà politica modellata sull'esempio antico è tanto irrealizzabile quanto indesiderabile (come testimonia il drammatico esito dell'esperimento giacobino) – Constant sviluppa una serie di argomentazioni a sostegno della libertà politica (beninteso, nella sua forma moderna, cioè attraverso il 'governo rappresentativo').

Egli si serve di due argomentazioni diverse (e tendenzialmente contraddittorie). La prima è che la libertà politica è l'indispensabile garanzia delle libertà individuali, perché permette di controllare il potere:

⁴⁸ DISC, p. 192.

⁴⁹ DISC, p. 193.

⁵⁰ DISC, p. 193.

se rinunciamo alla libertà politica prima o poi perderemo anche le libertà civili, come insegna l'esperienza del bonapartismo. E' un rischio accentuato proprio da quell'amore per l'indipendenza individuale che caratterizza i Moderni.

Il pericolo della libertà moderna – afferma infatti Constant – è che, assorbiti nel godimento della nostra indipendenza privata e nel godimento dei nostri interessi particolari, noi possiamo rinunciare troppo facilmente al nostro diritto a partecipare al potere politico.⁵¹

Dopo aver messo a fuoco, nella prima parte, la carica liberticida insita nel 'collettivismo' degli Antichi, Constant individua quindi lucidamente i rischi insiti nel 'privatismo' dei Moderni. Ma il richiamo alla partecipazione politica rimane sin qui strumentale: la libertà-partecipazione sta alla libertà-indipendenza come il mezzo sta al fine. Nelle ultime pagine del *Discorso*, invece, la libertà politica viene invocata come uno strumento di perfezionamento morale e intellettuale, che si affianca – e sembra sovra-ordinarsi – alla felicità individuale.

D'altronde, Signori, è dunque vero che la felicità, quale che possa essere, sia il fine unico del genere umano? In questo caso la nostra carriera sarebbe assai ristretta e il nostro destino ben poco elevato. Non c'è nessuno di noi che, se volesse discendere e restringere le sue facoltà morali, abbassare i suoi desideri, abdicare all'attività, alla gloria, alle emozioni generose e profonde, potrebbe abbrutirsi ad essere felice. No, Signori, chiamo a testimone la parte migliore della nostra natura, questa nobile inquietudine che ci perseguita e ci tormenta, questa brama di estendere le nostre conoscenze e di sviluppare le nostre facoltà; non alla sola felicità, ma al perfezionamento di chiama il nostro destino; e la libertà politica è il mezzo più energico e possente di perfezionamento che il cielo ci abbia dato. La libertà politica, sottoponendo a tutti i cittadini senza eccezione l'esame e lo studio dei loro interessi più sacri, allarga il loro spirito, nobilita i loro pensieri, stabilisce tra loro una sorta di eguaglianza intellettuale che fa la gloria e la potenza di un popolo.⁵²

Comunque intesa – come mezzo di garanzia per la libertà individuale o come strumento di perfezionamento morale – la libertà politica svolge dunque un ruolo decisivo nella visione constantiana della libertà moderna. Di qui la 'vera' conclusione del *Discorso*, che Holmes aveva sottolineato: l'invito a non rinunciare a nessuna delle due libertà (quella individuale e quella politica), ma ad «imparare a combinarle l'una con l'altra»⁵³.

Dall'analisi del testo emerge chiaramente come le interpretazioni di Bobbio e di Berlin (nonché quella di De Ruggiero) pecchino di unilateralità: esse si concentrano, per dirla in breve, sulla prima parte del *Discorso*, 'dimenticando' del tutto la seconda. Sotto questo profilo, l'interpretazione di Holmes appare senz'altro più equilibrata e

⁵¹ DISC, p. 203.

⁵² DISC, P. 204.

⁵³ DISC, p. 205.

convincente. Anch'essa, tuttavia, incorre in alcune forzature, ovviamente di segno opposto. Quando ad esempio Holmes afferma che «the crucial sentence in *Ancient and Modern Liberty*»⁵⁴ è il passo in cui Constant mette in guardia i Moderni contro il loro eccessivo privatismo, oppure quando sostiene che in Constant «restricted government serves the cause of self-governement»⁵⁵, lo studioso americano stabilisce una primazia della libertà politica sulle libertà civili che è difficile rintracciare nei testi di Constant (e anche negli obiettivi perseguiti con la sua azione politica). Vi è un unico passo del *Discorso* che giustifica questa lettura: ed è il richiamo alla libertà politica come strumento per il perfezionamento etico e intellettuale dell'uomo, che costituirebbe un fine più alto della felicità individuale. Ma è lo stesso Holmes a far rilevare come quel celebre passo sarebbe soltanto un espediente retorico utilizzato da Constant per scuotere l'apatia politica di un uditorio pervaso da una mentalità utilitaristica. Ora, se le cose stanno così, se ne deve dedurre che per Constant la libertà politica, per quanto importante, rimane comunque il mezzo più appropriato per garantire le libertà civili, che consentono ad ogni individuo una piena autodeterminazione. Le libertà civili mantengono quindi una superiorità assiologica sulla libertà politica: insomma, i due tipi di libertà devono sì combinarsi, ma questo non significa che stiano sullo stesso piano. Anche perché per Constant la partecipazione politica non è la sola via alla dimensione sociale dell'esistenza: la sfera della società civile offre a ciascun individuo e a ciascun gruppo un'ampia gamma di possibilità in tal senso.

La concezione della libertà politica come strumento di garanzia emerge chiaramente anche dalle celebri pagine che Constant dedica a Rousseau. Si tratta di un argomento molto delicato, per ricostruire il quale è bene utilizzare i *Principes de politique* del 1806, ossia l'*opus magnum* della filosofia politica constantiana (rimasto inedito per quasi un secolo e mezzo, ma che ha fatto da *réservoir* per le opere edite). La critica a Rousseau occupa il primo dei diciotto libri di questo grande trattato, giacché la definizione della sovranità (che in queste pagine viene in genere chiamata 'autorità sociale') rappresenta, agli occhi di Constant, il problema preliminare e fondamentale della teoria politica.

La concezione roussoviana dell'autorità ruota, scrive Constant, intorno a due principi: il primo, relativo alla sua origine, stabilisce che «ogni autorità che governa una nazione deve emanare dalla volontà generale»⁵⁶, cioè dall'intero corpo sociale; il secondo, concernente la sua estensione, prevede che gli individui cedano tutti i loro diritti alla comunità, che costituisce il corpo sovrano.

Quanto al primo principio Constant dichiara di dividerlo: l'autorità, per essere legittima, deve fondarsi sul consenso della società, deve cioè emanare dalla sua «volontà generale». Egli sa bene che questa espressione richiama alla mente terribili ricordi: molti crimini del periodo

⁵⁴ S. Holmes, *Benjamin Constant and the Making of modern Liberalism*, cit., p. 19.

⁵⁵ Ivi, p. 241.

⁵⁶ B. Constant, *Principi di politica. Versione del 1806*, a cura di S. De Luca, Rubbettino, Soneria Mannelli 2006, p. 8. Nelle pagine che seguono questo testo verrà citato con l'abbreviazione PP1806.

rivoluzionario sono stati commessi «con il pretesto di far eseguire la volontà generale»⁵⁷ e ciò, oltre a screditare il principio in se stesso, ha finito per conferire una qualche forza «apparente» alle teorie che attribuiscono un'altra origine all'autorità. Ma si tratta, per l'appunto, di una forza apparente, frutto della reazione emotiva innescata dai drammi rivoluzionari: e infatti Constant non discute nemmeno le tesi teocratiche di un Maistre o di un Bonald. Posto che il potere sia un fenomeno umano (e quindi razionalmente indagabile), esso non può che essere l'espressione

della volontà di tutti o di quella di pochi; ma quale sarà allora l'origine del privilegio esclusivo che voi concedereste a questi pochi? Se è la forza, essa appartiene a chiunque se ne impadronisca. La forza non costituisce un diritto; ma se voi la riconoscete come legittima, essa lo è in ogni caso, qualunque sia la mano che se ne impadronisce, e ognuno vorrà conquistarla a sua volta. Se voi invece supponete il potere dei pochi sanzionato dal consenso di tutti, questo potere diventa allora la volontà generale.⁵⁸

Tale principio, prosegue Constant, si applica a tutte le forme istituzionali. Quando la teocrazia, la monarchia, l'aristocrazia dominavano gli spiriti, tali regimi erano basati sul consenso, *ergo* sulla volontà generale; quando non li dominavano più, si basavano soltanto sulla forza. Nel primo caso erano legittimi, nel secondo illegittimi.

Come si vede, Constant identifica la volontà generale con il consenso, inteso nel senso largo di approvazione (tacita o espressa) da parte della società nei confronti della forma di governo esistente. In tal modo, egli per un verso fa suo il principio della sovranità popolare (poiché riconosce come titolare del potere il corpo sociale), ma per l'altro ne dà un'interpretazione genericamente 'consensuale' o 'ascendente', che non lo identifica con il regime democratico. Il principio del consenso, infatti, «non decide nulla contro la legittimità di alcuna forma di governo»⁵⁹: ad eccezione del dispotismo e dell'anarchia, tutte le forme di governo possono essere legittime, a condizione che siano «volute» dalla società. Il principio di legittimazione del potere, quanto alla sua 'origine', sta dunque nel consenso che proviene dalla società e che Constant indica con l'espressione 'volontà generale'. In tal senso – e solo in tal senso – egli può quindi dichiararsi pienamente d'accordo con Rousseau.

Una chiara opposizione si delinea invece sul secondo principio del Ginevrino: contemplando la cessione totale dei diritti individuali alla comunità, esso conduce infatti secondo Constant ad una concezione assolutistica del potere, giacché la volontà generale disporrà di «un'autorità illimitata» da esercitare «sull'esistenza individuale»⁶⁰. Constant non passa subito alla critica del principio, perché gli preme anzitutto dimostrare come esso sia largamente egemone nel pensiero politico pre- e post-rivoluzionario: con un'affermazione a tutta prima sorprendente, egli sostiene che «i pubblicisti anteriori o posteriori a Rousseau hanno professato perlopiù la stessa opinione. Nessuno l'ha

⁵⁷ PP1806, p. 8.

⁵⁸ PP1806, p. 8.

⁵⁹ PP1806, P. 9.

⁶⁰ PP1806, p. 12.

formalmente rifiutata»⁶¹. Constant precisa, per la verità, che Condorcet fa eccezione, poiché «ha fissato con molta cura i limiti dell'autorità sociale»⁶²; e in generale riconosce che l'idea della limitazione del potere non è nuova, giacché è rintracciabile negli scritti di Franklin, Paine, Beccaria, Sieyès e altri. Ma ciò non inficia la sua tesi iniziale, per due ragioni: la prima è che nessuno di questi autori ha sviluppato in modo adeguato il principio della limitazione del potere, traendone tutte le conseguenze che ne derivano; la seconda è che la loro concezione, forse proprio a causa di questa incompletezza, non si è affermata, come dimostra il fatto che ancora oggi si parla «incessantemente di un potere senza limiti che risiede nel popolo o nei suoi capi»⁶³. Ragionamenti del genere si possono trovare tanto in seguaci dei lumi come D'Holbach e Mably, quanto in partigiani del dispotismo come Ferrand e Molé: divisi sulla titolarità del potere, questi autori sono uniti nel concepirlo come un'entità priva di limiti, dotato di una forza immensa, capace di comprimere qualsiasi volontà particolare. Esattamente come nel 'sistema di Rousseau' e talvolta con espressioni sorprendentemente simili a quelle del Ginevrino.

E Montesquieu? L'autore dell'*Esprit des lois*, per il quale Constant nutre una profonda ammirazione, non può certo essere considerato un fautore dell'assolutismo; al contrario, egli è uno dei rari pensatori che hanno tentato di apportare delle restrizioni a questa dottrina. Ma si tratta di restrizioni, afferma Constant, «apparenti» e «vaghe», con le quali non si è mai riusciti a «tracciare limiti stabili all'autorità sociale»⁶⁴. E c'è di più. Montesquieu ha elaborato una definizione di libertà che di fatto disconosce ogni limitazione del potere. Egli ha scritto che la libertà è il «diritto di fare tutto ciò che le leggi permettono»⁶⁵. Ora, se è indubbio che «non vi è certo nessuna libertà, quando i cittadini non possono fare tutto ciò che le leggi non proibiscono», è anche vero che «le leggi potrebbero proibire talmente tante cose» da soffocare del tutto la libertà⁶⁶. Montesquieu avrebbe dovuto spiegare cosa le leggi non hanno il diritto di proibire, perché è proprio là che risiede la libertà: «la libertà non è altro che ciò che gli individui hanno il diritto di fare e che la società non ha il diritto di proibire»⁶⁷. Il fatto è che l'autore dell'*Esprit del lois* ha confuso, come la maggior parte degli scrittori politici francesi, la libertà con la garanzia.

I diritti individuali sono la libertà; i diritti sociali sono la garanzia. L'assioma della sovranità del popolo è stato considerato un principio di libertà, ma in realtà è un principio di garanzia. Esso è destinato a impedire che un individuo si impadronisca dell'autorità che appartiene soltanto alla società intera; ma non decide nulla sulla natura di questa autorità. Esso dunque non aumenta in nulla la somma delle libertà individuali; e se non si ricorre ad altri principi per determinare l'estensione di questa sovranità, la libertà può essere

⁶¹ PP1806, p. 12.

⁶² PP1806, p. 12, nota 2.

⁶³ PP1806, P. 15.

⁶⁴ PP1806, p. 13.

⁶⁵ PP1806, p. 14.

⁶⁶ PP1806, p. 14.

⁶⁷ PP1806, p. 14.

perduta, malgrado il principio della sovranità del popolo o proprio a causa sua.⁶⁸

In poche righe Constant scrive cose di capitale importanza sul concetto di libertà e su quello di sovranità popolare. La sua visione della scena politica contempla soltanto due attori: gli individui e la società, che si fronteggiano senza la presenza di corpi intermedi e disponendo di distinti diritti. La libertà si colloca nella sfera individuale ed ha un profilo eminentemente ‘negativo’: essa consiste in una condizione di indipendenza dal potere, che conferisce al singolo la facoltà di fare o non fare alcunché senza che l’autorità possa legittimamente impedirlo. La libertà è quindi una condizione di non-impedimento o di autodeterminazione individuale: come tale essa coincide con (ed è resa possibile dai) diritti individuali, ossia dall’esistenza di una sfera nella quale non possono arrivare né i comandi né i divieti dell’autorità. Di fronte ai diritti individuali stanno i diritti sociali: se i primi appartengono agli individui e sono uno strumento di libera affermazione di sé, i secondi appartengono alla società e sono uno strumento di difesa, che impedisce a chiunque di impadronirsi del potere senza il consenso del corpo sociale. In questo senso la sovranità popolare è un principio di garanzia e non di libertà: limitandosi a stabilire ‘chi’ sia il legittimo sovrano (problema dell’origine e quindi della titolarità del potere), ma non ‘cosa’ possa fare o non fare (problema dell’estensione e quindi dei limiti del potere), tale principio ci garantisce dalla presenza di autorità illegittime, ma non ci dice nulla sul grado di libertà che vige nel sistema politico.

Anche in Montesquieu, dunque, non esiste un’autentica dottrina della limitazione del potere; ecco perché, conclude Constant, si può guardare alla concezione roussoviana dell’autorità come alla «sola adottata fino ad oggi»⁶⁹. L’affermazione, nel suo significato letterale, è senza dubbio eccessiva⁷⁰, ma il suo significato polemico è chiaro: la dottrina del Ginevrino rappresenta, agli occhi di Constant, l’archetipo delle concezioni correnti dell’autorità, tutte contrassegnate dalla convinzione che il sovrano, chiunque esso sia, disponga di un potere illimitato. Oltretutto, per un teorico della *puissance des idées* come Constant, le dottrine politiche non sono vuote astrazioni da discutere nei ridotti delle scuole, ma forze vive che penetrano e informano di sé la realtà storica e che di conseguenza debbono ‘rispondere’ dei propri effetti. Da questo punto di vista, Constant attribuisce alla dottrina di Rousseau gravissime responsabilità: dalle difficoltà incontrate dai popoli che hanno tentato di darsi libere istituzioni alla maggior parte degli abusi che si nascondono sotto tutte le forme di governo, dai crimini che accompagnano i disordini

⁶⁸ PP1806, p. 14.

⁶⁹ PP1806, p. 16.

⁷⁰ Qui si fa stridente l’assenza di riferimenti a Locke. Tale assenza può essere spiegata con il fatto che Constant considera Locke legato alle problematiche storico-politiche del ‘600 inglese, lontano dal pensiero che ha preceduto e ‘preparato’ la Rivoluzione francese. Inoltre, il suo apparato giusnaturalistico gli appare superato. Locke ha senz’altro elaborato una teoria dei limiti del potere; ma la Rivoluzione francese ha cambiato tutti i dati del problema politico, determinando la genesi convulsiva della democrazia e inedite forme di dispotismo. Nuovi e più complessi problemi devono essere affrontati con una nuova e più articolata teoria.

civili e politici agli «orrori della nostra Rivoluzione, quegli orrori di cui la libertà è stata al tempo stesso il pretesto e la vittima»⁷¹. E' vero che i crimini rivoluzionari hanno avuto per causa immediata gli interessi particolari dei depositari del potere; ma la teoria di Rousseau è stato il velo con il quale quegli interessi sono stati coperti. «E' quindi utile confutare questa teoria. E' utile in generale rettificare le opinioni, per quanto metafisiche e astratte ci sembrano, perché è nelle opinioni che gli interessi cercano le loro armi»⁷². Compare, in questo passo, l'esplicita teorizzazione di quella 'caccia delle ideologie' che giustamente Holmes considera uno degli aspetti più originali e fecondi del pensiero di Constant: il tentativo sistematico di snidare i pretesti ideali di cui si serve (o si potrebbe servire) il potere per giustificare la sue tendenze abusive.

Ma torniamo all'esame della dottrina di Rousseau. Il secondo principio sulla sovranità prevede l'alienazione totale di tutti i diritti individuali alla comunità: ma non c'è nulla da temere, secondo Rousseau, sia perché la condizione (cioè la cessione dei diritti) è eguale per tutti, e quindi nessuno ha interesse a renderla onerosa per gli altri, sia perché ha come destinatario la comunità, ragion per cui quei diritti che gli individui cedono in quanto 'privati' li riprendono in quanto 'cittadini', ossia in quanto membri perfettamente eguali di quel corpo collettivo che è il sovrano. E poiché il sovrano coincide con il corpo sociale, è evidente che esso non potrà nuocere né all'insieme dei suoi membri, né a qualcuno in particolare.

A queste argomentazioni Constant rivolge una formidabile obiezione 'pratica': Rousseau dimentica che tutte le garanzie offerte da quell'essere *astratto* che egli chiama il 'sovrano' sono dovute esclusivamente al fatto che esso si compone di tutti gli individui, senza eccezione alcuna. Ma non appena il sovrano dovrà esercitare *praticamente* il suo potere, esso – dal momento che non potrà farlo in prima persona – dovrà delegarlo a vari organi e quindi tutte le garanzie cadranno. Il potere esercitato nel nome di tutti sarà in realtà nelle mani di pochi: dunque non è vero che la condizione rimarrà eguale per tutti; e, di conseguenza, non è vero che nessuno avrà interesse a renderla più onerosa per gli altri, dal momento che vi saranno cittadini i quali, di fatto, avranno più potere degli altri.

Secondo Constant, Rousseau non avrebbe visto tali evidenti conseguenze perché tratto in inganno dalla distinzione tra società e governo, in virtù della quale soltanto la prima sarebbe depositaria del potere derivante dalla cessione dei diritti individuali, mentre il secondo sarebbe un mero esecutore. Ma si tratta di una distinzione illusoria, perché la società, non potendo esercitare direttamente il suo potere, deve inevitabilmente affidarlo a delle istituzioni politiche, ossia a ciò che comunemente viene definito un 'governo'. Dal momento in cui sorge il governo (inteso come insieme dei poteri costituiti, e quindi, in sostanza, come Stato) ogni distinzione tra i suoi diritti e quelli della società diviene «una vana astrazione»⁷³: o la società riuscirà a non delegare alcuni diritti ai governanti, ma allora tali diritti, non potendo essere esercitati, saranno

⁷¹ PP1806, p. 16.

⁷² PP1806, p. 16.

⁷³ PP1806, p. 22.

come inesistenti; oppure, ed è il caso più probabile, i governanti riusciranno prima o poi a farsi delegare anche quei diritti. E' impossibile, insomma, riconoscere determinati diritti alla società come corpo collettivo e pretendere che le istituzioni politiche non ne dispongano. La sovranità di tutti, ribadisce Constant, è la «cosa astratta»; ma la «cosa reale» è il suo esercizio, vale a dire il governo, il quale – comunque sia organizzato – è sempre nelle mani di pochi individui, soggetti a passioni ed interessi: ecco perché è necessario «prendere delle precauzioni contro il potere sovrano»⁷⁴, anche quando esso appartiene teoricamente a tutti.

Se tali precauzioni non vengono prese, l'applicazione del sistema roussoviano determina due conseguenze. Da un lato, l'esistenza individuale si trova sottomessa senza riserve alle decisioni della volontà generale; dall'altro lato, la volontà generale si trova rappresentata senza appello dalla volontà dei governanti. Si verifica così una doppia espropriazione di libertà: gli individui vengono espropriati di qualsiasi libertà a vantaggio della società; la società, a sua volta, viene espropriata della sua libertà a vantaggio dei governanti. E questa seconda espropriazione è perdipiù nascosta: i governanti, infatti, diranno di essere soltanto i «docili strumenti» della volontà generale, ma in realtà disporranno dei «mezzi di forza o di persuasione necessari per far sì che essa si manifesti nel senso che conviene loro»⁷⁵. Ciò rende le democrazie moderne, ispirate alla dottrina di Rousseau, più pericolose dei dispotismi pre-rivoluzionari, perché qualsiasi atto del potere si ammanta della legittimazione popolare:

ciò che nessun tiranno oserebbe fare a suo nome, costoro [i rappresentanti della volontà generale] lo legittimano con l'estensione illimitata dell'autorità sociale. I maggiori poteri di cui hanno bisogno li richiedono direttamente al proprietario dell'autorità sociale, cioè al popolo, la cui onnipotenza esiste proprio per giustificare le loro usurpazioni. Le leggi più ingiuste, le istituzioni più oppressive diventano obbligatorie, in quanto espressioni della volontà generale⁷⁶.

Ma Constant non si limita a sviluppare una penetrante analisi critica. Egli vede nella fase giacobina la controprova storica delle sue argomentazioni. Le conseguenze del sistema roussoviano, egli afferma, si sono sviluppate in tutta la loro spaventosa latitudine» durante «la nostra Rivoluzione»:

Esse hanno inferto ferite forse incurabili a principi sacri. Più il governo che si voleva dare alla Francia era popolare, più queste ferite sono state profonde. [...] *Sarebbe facile dimostrare, attraverso innumerevoli citazioni, che i sofismi più grossolani dei più focolosi apostoli del Terrore, nelle circostanze più rivoltanti, non erano che conseguenze perfettamente giuste dei principi di Rousseau.* Il popolo che può tutto è altrettanto pericoloso – anzi, più pericoloso – di un tiranno. Il piccolo numero dei governanti non costituisce una tirannia: il loro grande numero non garantisce la libertà. E' solo il grado di potere sociale, in qualsiasi mano sia collocato, che fa una

⁷⁴ PP1806, P. 24.

⁷⁵ PP1806, p. 25.

⁷⁶ PP1806, p. 25.

costituzione libera o un governo oppressivo; e quando la tirannia è costituita, essa è tanto più terribile quanto più numerosi sono i tiranni⁷⁷.

Il flagello del dispotismo, in altre parole, non può essere affrontato – come ha fatto Rousseau – guardando soltanto alla titolarità del potere, e quindi rimanendo all'interno della problematica delle forme di governo. Rimanendo in questa prospettiva, sul banco degli accusati vengono chiamati – di volta in volta e a seconda dei punti di vista – i depositari del potere («la monarchia, l'aristocrazia, la democrazia, i governi misti, il sistema rappresentativo»⁷⁸) e mai il potere in se stesso. Ma si tratta di un formidabile errore, perché «è il grado della forza e non i depositari di questa forza che bisogna accusare. E' l'arma e non il braccio che bisogna colpire»⁷⁹. Questo l'errore nel quale è incorso Rousseau, e con lui tutti quei pensatori che, pur dichiarandosi amici della libertà, hanno teorizzato un potere illimitato. Avendo visto quanto male aveva fatto il potere nelle mani di un uomo solo o di pochi, questi autori hanno diretto il loro sdegno contro i «possessori del potere e non contro il potere stesso. Invece di distruggerlo hanno pensato soltanto a spostarlo. Era un flagello, ma essi l'hanno considerato una conquista e ne hanno dotato la società intera»⁸⁰. Rousseau e i suoi seguaci sono rimasti, sotto questo punto di vista, all'interno della tradizione assolutistica: infatti, pur contrapponendosi ad alcuni suoi principi, non ne hanno criticato il cuore concettuale – la nozione di *souveraineté* – ma si sono limitati a spostarne la titolarità dal monarca al popolo, nella convinzione che la distribuzione egualitaria del potere fosse di per sé garanzia e strumento di libertà.

Come valutare, alla luce di questa ricostruzione, la tesi secondo cui tra il pensiero di Rousseau e quello di Constant il dissidio sarebbe minore di quel che si è sempre ritenuto, vista la decisiva convergenza sul principio della sovranità popolare? E come valutare la tesi secondo cui il dissidio sarebbe soltanto 'apparente', dal momento che Constant non avrebbe inteso criticare la dottrina di Rousseau (avente natura e scopi diversi dalla sua), bensì utilizzarla come 'bersaglio' per colpire le strumentalizzazioni che ne avevano fatto giacobini e bonapartisti?

Va detto anzitutto che nello sforzo di argomentare tali tesi gli interpreti hanno avanzato osservazioni acute e fondate. E' vero, ad esempio, che Constant sottolinea gli usi pretestuosi di cui è stata 'vittima' la teoria di Rousseau: egli afferma, come si ricorderà, che i giacobini se ne sono serviti per realizzare i loro interessi, per soddisfare la loro sete di potere e così via. Ed è anche vero che Constant riconosce, per converso, le 'intenzioni liberali' del Ginevrino, sostenendo che egli «è stato il primo a rendere popolare il sentimento dei nostri diritti»⁸¹. Ma queste affermazioni non esauriscono la riflessione contenuta nei primi libri dei *Principes*. E' fuori di dubbio che la critica a Rousseau abbia, tra i suoi bersagli, coloro i quali hanno strumentalizzato (o si apprestano a strumentalizzare) i

⁷⁷ PP1806, pp. 25-26. Il corsivo è mio.

⁷⁸ PP1806, p. 26.

⁷⁹ PP1806, p. 26.

⁸⁰ PP1806, p. 27.

⁸¹ PP1806, p. 33.

principi del Ginevrino; sotto questo profilo, essa rientra senz'altro in quella critica delle ideologie di cui si è detto e ha quindi come bersaglio alcuni gruppi di potere (giacobini e bonapartisti). E tuttavia non va dimenticato che è lo stesso Constant a tenere ben ferma la distinzione tra critica ideologica (rivolta contro le strumentalizzazioni dei principi) e critica teorica (rivolta contro i principi stessi). Come si ricorderà, egli afferma che gli atti e i ragionamenti dei giacobini, per quanto pretestuosi nelle loro motivazioni soggettive, erano «conseguenze perfettamente giuste dei principi di Rousseau», i quali, conferendo al popolo un potere illimitato, creavano i presupposti di un regime dispotico (anzi, del peggiore dei regimi dispotici). Dunque, nella più benevola delle ipotesi, Constant attribuisce a Rousseau l'incapacità di valutare le conseguenze della sua teoria.

Quanto alle 'intenzioni liberali' di Rousseau, va tenuto presente il contesto in cui viene pronunciato l'elogio del Ginevrino e soprattutto le considerazioni successive. Anzitutto, Constant ci tiene – e lo dice espressamente – a non unirsi al coro dei «detrattori»⁸² di Rousseau, perché all'epoca costoro erano i nemici per eccellenza della Rivoluzione e della *philosophie*. In secondo luogo, subito dopo aver riconosciuto a Rousseau di aver sentito con forza la tematica dei diritti, Constant lo accusa di non essere stato capace di definirla con precisione. Di qui la presenza, nella sua dottrina, di concetti ambigui e pericolosi: che significano, si chiede Constant, «dei diritti di cui si gode tanto più quanto più li si aliena completamente? Che cos'è una libertà in virtù della quale si è tanto più liberi quanto più si fa implicitamente quello che è contrario alla nostra volontà?»⁸³. Queste «funeste sottigliezze teologiche»⁸⁴ sono per Constant veri e propri «errori» che non verranno confutati mai abbastanza, perché «costituiscono ostacoli invincibili allo stabilirsi di ogni costituzione libera o moderata e perché rappresentano il banale pretesto per ogni attentato politico»⁸⁵. Dunque, Constant riconosce a Rousseau il *sentimento della libertà*, ma non la paternità di una *teoria liberale*: anzi, la sua teoria gli appare oggettivamente illiberale. E ciò non soltanto a causa del linguaggio 'teologico', per cui le sue tesi sarebbe soggette a misinterpretazioni e strumentalizzazioni, ma a causa di un errore di fondo, avente natura eminentemente concettuale, e sul quale Constant torna più volte: l'identificazione tra libertà e potere sociale (cioè la ripresa del modello antico). Cosa ha fatto Rousseau? Contro il flagello del dispotismo (e dunque in vista della libertà) egli non ha attaccato il potere in se stesso (elaborando una teoria dei suoi limiti), ma si è limitato a mutarne la titolarità, affidandolo a tutti (elaborando una teoria della distribuzione eguale del potere). In tal modo egli ha formulato non una teoria liberale, bensì una teoria democratica pura, in virtù della quale gli individui si trovano sottomessi senza riserve alla volontà della società. Tale soluzione è di per sé dispotica ed infatti costituisce un «ostacolo invincibile» allo stabilirsi di una «costituzione libera o moderata». Inoltre essa si presta ad essere strumentalizzata da parte di quelle minoranze che, nelle grandi

⁸² PP1806, P. 32.

⁸³ PP1806, p. 33.

⁸⁴ PP1806, pp. 33.

⁸⁵ PP1806, p. 33.

società moderne, esercitano il potere nel nome del popolo: ragion per cui essa produrrà, di fatto, non il dominio assoluto di tutti (la collettività) sui singoli, bensì quello di pochi (i governanti) sulla società e sui suoi membri. Ma il perseguimento strumentale di questo esito è possibile solo perché in origine è stato commesso l'errore di teorizzare una sovranità illimitata.

Rimane da esaminare l'accordo tra Rousseau e Constant sul principio della sovranità popolare. Come abbiamo visto, il principio di legittimazione delle due teorie politiche, quanto alla fonte della sovranità, è il medesimo: potere legittimo è quello che deriva dalla volontà generale. Si tratta di un aspetto senza dubbio qualificante e bene ha fatto Holmes – e altri dopo di lui – a sottolinearlo. Basti pensare, per fare una comparazione, alla posizione di liberali come Guizot, che in quegli stessi anni teorizzano una sorta di 'terza via' tra sovranità popolare e legittimismo monarchico, parlando di 'sovranità della ragione' o 'della costituzione'. Ciò detto, non bisogna dimenticare due cose. La prima è che quando Constant parla di sovranità popolare pensa ad un sistema rappresentativo su base censitaria (e ciò – come è stato osservato ormai innumerevoli volte – era del tutto normale, in un'epoca in cui il suffragio universale era stato utilizzato da Napoleone per i suoi plebisciti). La seconda cosa, assai più importante, è che la volontà generale di cui parla Constant è *toto caelo* diversa dalla volontà generale di Rousseau: la prima è la somma algebrica delle volontà particolari e può scaturire solo dalla loro libera espressione; la seconda è quella volontà organica e comunitaria che si produce solo grazie all'annullamento delle volontà particolari. La prima concide con il principio del consenso e implica un sistema di autogoverno che non coincide necessariamente con il regime democratico (al massimo, tende ad un progressivo allargamento del suffragio); la seconda coincide con un regime democratico che non riconosce alcun limite alla sovranità del popolo.

La critica di Constant a Rousseau conserva quindi, a mio avviso, tutta la sua autonoma rilevanza teorica. Dalle pagine dei *Principes* emerge infatti per la prima volta, in forma pressoché ideal-tipica, la distinzione tra liberalismo e democrazia *pura*, con le connesse istanze critiche del primo verso la seconda. Le osservazioni che Constant rivolge a Rousseau costituiscono l'archetipo delle critiche liberali al principio democratico puro, prima che questo diventasse una forza storico-politica di prima grandezza. Esse non implicano affatto l'incompatibilità tra liberalismo e democrazia, ma distinguono con chiarezza natura e obiettivi delle due prospettive politiche e soprattutto contengono l'acutissima percezione dei rischi insiti nel principio democratico e nella sua prassi, quando questo non si integri con i principi liberali.

Tocqueville's contribution to the American reconciliation of greatness and justice in a true understanding of human liberty

di Peter A. Lawler

According to John Courtney Murray in *We Hold These Truths* (1960), the task of American Catholics is to supply a theory adequate to the greatness of our Founders' practical accomplishment. The dominant theory of our nation is Lockeanism, the theory of a middle-class country. We Americans, so the thinking goes, are basically beings with "interests" and so beings with "rights." We are free beings who work and demand that everyone work for him- or herself. We are middle-class insofar as we're free, like aristocrats, to work like slaves, and we're enlightened enough to know we risk being suckered if we rely on the love or the trust of others instead of ourselves. So we pride ourselves in methodically resisting social instinct with selfish calculation. Each of us is compelled to sustain his or her being in freedom, and so we work hard to push back our dependence on nature –including our dependence on the instincts we're given as social animals. That understanding of the "abstract" individual, everyone knows, doesn't do justice to the experience of free persons who love and die. It doesn't do justice to us as either relational or properly proud beings, as beings personally privileged by the longings and capacities that distinguish each human soul.

According to the American Catholic novelist/philosopher Walker Percy in *Lost in the Cosmos* (1983) and elsewhere, there are two indigenously American ways of criticizing or elevating the middle-class way of life. The first is the experience of the southern aristocrat – more specifically, the stoic or philosophic consciousness of the best of those aristocrats. The other is Christianity. Percy was raised by perhaps the most remarkable and penetrating of those Stoics. From his "Uncle Will" (the poet William Alexander Percy), he learned to appreciate the place of the aristocratic virtues of generosity and magnanimity in the formation of the character of a properly proud human being. And he learned what's true

about the aristocratic criticism of the petty, calculating materialism of the American middle-class. This criticism is of people without “class,” without a social, rooted orientation in habit and thought that would tell them who they are and what they’re supposed to be as ladies and gentlemen in the world – and as beings open to the genuine, moral responsibilities they’ve been given by their natures and by their place in the world.

By turning to Christianity, Percy also learned the limits of such Stoicism: its denial of human equality, of justice, of rights, of what we owe in love to our fellow creatures. For Percy, American Thomism is what comes from an honest, Christian correction to what’s true about the Stoic criticism of middle-class life. That correction results in a very partial, but very real, appreciation of the gains achieved by ordinary people – such as African-Americans – under the influence of the middle-class conception of justice. Rights can be understood as not merely or even mainly the possession of self-interested individuals in competition with each other for scarce resources, the possession of producers and consumers. They can also be understood as what’s given to free, loving, truthful, lying, wondering, wandering, irreducibly mysterious, unique and irreplaceable beings under God. They can be understood to be rooted in the full, natural truth about the ontological difference that privileges members of our species.

Because the South is now both the most aristocratic and the most Christian part of our country, Percy makes it clear that American Thomism could originate nowhere else. But American Christianity hardly originated in the South, and the southern, Stoic aristocracy was not really Christian at all. And we can turn to our friendly French observer, Alexis de Tocqueville, for evidence that Percy’s Thomistic insight about America is hardly new. For Tocqueville, too, reconciling human greatness or the full truth about human individuality with the egalitarian justice that has its source in our Creator depends upon both Christian and aristocratic corrections to the middle-class American’s self-understanding about what human liberty is. Tocqueville, like Percy, occupied a kind a privileged position as a person with an genuinely aristocratic social and intellectual inheritance living in a democracy, and both men saw, finally, that Catholic Christianity, purged of aristocratic prejudices (but not aristocratic wisdom), is both the religion and the philosophy or metaphysics (Thomism) most suited to defend the truth about human liberty.

My purpose here is to show the similarity between Tocqueville’s and Percy’s analysis of American disorientation, of a people confused by not knowing the whole truth about who they are and what they’re supposed to do. So my purpose is to show that the seeds of American Thomism, at least, are already in Tocqueville’s two-volume *Democracy in America* (1835, 1840).

1. The Pop Cartesian Americans

Percy remarks that he especially admires Tocqueville's remarkable insight that the Americans are Cartesians without having read a word of Descartes. The Cartesian method is also the democratic method, and it's that democratic method that keeps Americans from reading the words of philosophers – Descartes or anyone else. Democratic intellectual freedom means thinking for – and finding what one most needs – in oneself. Modern democracy – based as it is on individual rights – depends upon skepticism or Cartesian doubt when it comes to being ruled by the words of others. I see no reason to privilege any opinion over my own, over my own view of my own interests, of what's best for me. The “I” or the self is disconnected from other “I's” in order to be autonomous or self-determining. And so the “I” denies that self-consciousness is essentially knowing with or for others. The “I” – in truth, an abstraction from the whole social being – confuses the experience of “selfish” disconnection with the whole truth about who he is. He does so to maximize his freedom, but in such a way as to make the real exercise of freedom, of conscious, responsible choice, impossible.

For Tocqueville, some shared dogma or shared certainty about who we are is a “salutary bondage” that makes free thought and action possible. Having to invent oneself out of nothing is an impossible task, one not even shared by God himself. The result of experiencing oneself as being stuck with that task is anxious, paralyzing disorientation, what Percy describes as the hell of unguided or pure possibility. I know I'm not nothing, but I might be anything. So I find it impossible to choose to be anything in particular. I can't simply choose to be who I am. To live well, I must somehow know who I am and what I'm supposed to do, and I can't do that all by myself.

So Percy and Tocqueville agree that the pop Cartesian “I” lacks the resources to separate himself from what Percy (following Heidegger) calls the “they” and what Tocqueville calls anonymous public opinion – opinion determined by no one in particular. So the Cartesian self, untethered from others, turns out to have no content beyond the ineradicable experience of its “leftover” existence. I refuse to be ruled by other persons—to be suckered out of love. But public opinion, being an anonymous, unerotic force that envelopes us all equally, doesn't involve the same sort of undemocratic submission. The “I,” by rejecting all personal authority—the authority of beings with names—ends up submitting to anonymous self-surrender. My particular being becomes filled up with opinions that come from no one in particular. The individual, by regarding the social passions of love and hate as dangerous threats to his own self-sufficiency, becomes unerotically locked up in his petty self, unable to be moved to thought or action on his own.

The isolated or abstracted “I” has no intellectual or emotional point of view – no spirit of resistance – to display the unique and irreplaceable

individuality characteristic of real or whole human persons. Doubt that animates resistance to personal rule by others is turned on oneself and eradicates the possibility of proud self-rule. The good modern, egalitarian news, Tocqueville observes, is that I can say nobody is better than me. The corresponding bad news is that I have no reason to say I'm better than anyone else. And so I — in particular — can't say why I shouldn't submit to public opinion, just like everyone else. Public opinion provides ready-made answers to the questions anyone needs answered in order to live well, answers I'm in no position to discover for myself.

That's why, Percy and Tocqueville agree, the modern tendency is to replace the egalitarian and personal religion of Christianity with the egalitarian and impersonal religion of pantheism. There's no better relief for the anxiety of being an isolated "I," it would seem, than the thought that we're all alike — everything is alike — and we're all God — or lacking in nothing. Percy and Tocqueville both show that pantheism — in forms such as Western Buddhism — should be attacked (as an enemy of human freedom or real individuality). Pantheism is a diversion from what we really know fueled by the isolated "I's" impulse toward self-surrender. It's a seductive lullaby that pushes individuals away from truthful thought and effective action.

The individual aims to lose himself in a whole in which he is a perfectly indistinct part by drawing upon the mind's desire for a unified vision that admits of no irrational or accidental exceptions. So the movement from personal to impersonal religion today is the surrender of any attempt to understand or defend one's own particular existence. Percy makes it clear that pantheistic self-surrender is finally impossible, but that's not to say we aren't personally diminished by the effort. Percy does worry a good deal about the possibility of the chemical suppression of the anxiety that accompanies self-consciousness. Drug-based psychiatry promises quick relief without any need for self-understanding. But even here, Percy is more worried about what such efforts will do to us than any real chance of ultimate success.

Tocqueville agrees that the reason poetry will never fade away, even in the seemingly most unidealistic or unadorned of democratic times, is that our most truth or deluded experience is of the particular, contingent individual existing for a moment between two abysses, stuck, as it were, mysteriously between ignorance and knowledge when it comes to himself. Tocqueville sometimes echoes the Christian Pascal in describing the greatness and misery characteristic of particular members of our species alone, which will always be fit subjects for the poetic imagination.

Tocqueville and Percy agree that Christianity, as Pascal says, knows man, or sees each of us as the "who" — not just the "what" — each of us really is. And that is why they defend personal religion — religion that distinguishes between Creator and creature and sees each and every

particular creature in his or her uniqueness — against every alternative, ancient or modern, superstitious or seemingly scientific. That's not to say that for either Tocqueville or Percy Pascal's unadorned Christianity expresses the whole truth, maybe even about Christianity. Pascal is too much about anxious misery — about the absence of God and the experience of personal contingency — to account for the joy that we're given as beings who can know something, if not everything, about ourselves, each other, and the world we share in common. The truth is that we necessarily wander, as the beings who are self-conscious and wonder in the cosmos, and that the being who knows is necessarily somewhat of a mystery to himself. So our anxiety and joy are inseparable, and we're much more than miserable accidents.

Tocqueville and Percy also agree that the Cartesian self also too readily defers to the impersonal or materialistic authority of modern science. To say you should do what I think is my attempt to rule you. So you — the Cartesian “I” — won't defer to allegedly reasonable words of intrusively personal philosophers like Socrates, especially if I display my personal wisdom by recommending them to you. But if I recommend that you do what “studies show,” we both defer to the impersonal, objective authority of science. Science becomes objective by abstracting from the “I,” by displaying material or “objective” or impersonal reality as the whole of reality. The scientist can't help but detach himself as scientist from the reality his study displays, but the status of the scientist is not the topic of his study. He doesn't hesitate to explain that the “I” that I think I am is an illusion, that he can explain what I am and what I do. The self-help he offers me is explaining that my experience of being a leftover can be alleviated by embracing scientific truth and living according to the insight that my desires can be satisfied in the way those of the other social animals can.

Tocqueville says that what offends him about materialistic theoreticians is that they proudly turn themselves into gods by reducing those they study to brutes. Percy says that they understand themselves as pure minds orbiting a cosmos of pure bodies. They describe people as organisms-in-an-environment and then exempt the experience of themselves as minds — meaning their intellectual, social experience of the joy of shared discovery — from that description. The experience of being pure mind isn't that of the Cartesian “I.” For the scientist, consciousness is consciousness with other scientists, and truthful discovery that's not self-discovery is a social experience not shared with other social animals. But when the ordinary pop Cartesian turns to the scientific expert for help, he finds only what the scientific studies show without the experience of the scientist.

The scientists are surely right to show that there's no place in the cosmos for an isolated, pointless “I,” just as they're surely wrong in

implicitly understanding themselves as a community of pure minds wholly detached from ordinary human concerns. The scientists, as more or less than minds, are stuck with re-entering the social world of parents, children, friends, and so forth, and so they can't do so as scientists. They can't help but find ordinary lives dreary, and so it's not so surprising that nothing they say can make us non-scientists as happy as they think we should be with the way they think we live. The scientist – by thinking in terms of minds and bodies – offers no insight into the connection between mind and body, and he thinks of both himself and non-scientists too simply.

That's why Tocqueville says that “aristocratic science” – which is all about the pleasures of the mind – is too proud and “democratic science” – which is all about satisfying the pleasures of the body (i.e., technology) – is too humble. And that's why Percy is so clear that people are neither minds nor bodies nor even some mixture of the two. To be human, to be self-conscious as we are, is to be born to trouble in many senses, but one is to be full of longings that can't be attributed to either minds or bodies, which elude theoretical articulation, simple satisfaction, and scientific measurement. The aristocrat Leo Strauss rightly said that the world is the home of the human mind, but Strauss himself was more or less than simply mind. The world described by the physicist, as Percy adds, has no room for the physicist. And Tocqueville experienced a kind of dizzying disorientation when thinking too purely or apolitically, because the reality he experienced had no room for Tocqueville or any great defender of human liberty as something more than mere philosophy.

What the allegedly pure minds offer the isolated, displaced “I” is the relief from anxious, dislocated human misery that accompanies experiencing oneself as other than a body or an organism in an environment. That program of self-help through self-denial, Percy and Tocqueville agree, mainly makes at least lots of people more anxious and restless than ever. They try, as Tocqueville emphasizes and Percy observes, to lose themselves in materialistic or consumerist diversions, sometimes, as Tocqueville says, with an insane ardor. The seemingly decent American materialists, Percy and Tocqueville observe, are actually loony; they don't know why they're doing or what they're doing. Their material calculation only diverts them quite imperfectly from what they think they really know. As the great anti-communist dissident Aleksandr Solzhenitsyn put it, it's easy to find just under the surface of their methodical pragmatism the howl of existentialism.

Tocqueville says only their religion keeps their self-destructiveness from literally becoming suicidal. When they lose their religion or some other limiting explanation for their experiences of displacement, Percy agrees, the more thoughtful or insistently self-conscious or undiverted among them do become suicidal. Despite our best efforts, we're unable to find in public opinion or scientific expertise the guidance we need in

knowing who we are or what we're supposed to do. Not knowing how to live, we either lose ourselves with uneven success in diversions, or decide not to live at all.

Both Tocqueville and Percy seem to class Americans as either shallow and easily diverted — those Tocqueville calls decent materialists — or deep and self-destructive, at least when their individualism isn't countered by religion or the pleasures of political life. For Percy, the struggle of our time is to come to terms with the possibility of suicide and reject it. That struggle, in other words, is rediscover the goodness and gratuitousness of creation being, including one's own being. For Tocqueville, much of the goodness of being human can also be discovered through the proud pleasures of political responsibility. Percy, of course, was aware of that possibility through the southern Stoics, and he understood the proud rational man ruling himself and others, with Tocqueville, as a form of natural human perfection. But it was not, he thought, given to him or as a real possibility for most prosperous Americans today.

Tocqueville seemed to worry that unerotic individualism would make American materialists so decent or herd-like that they would surrender any thought about their futures (including, of course, about their mortality) to a providential soft despotism of meddling, schoolmarmish bureaucrats. But he also said that religious madness was the inevitable result of the attempt to divert oneself from the needs of the soul. And Percy seems to agree that both the religious madness and the secular ideologies of the 20th century — especially ideological wars or, in a way, huge wars over nothing — were natural reactions to the emptiness of pop Cartesianism. Some Brave New World or therapeutic despotism might come, Percy was able to see, but probably not. He, as a believing Christian, may have had a bit more faith in the resilience of the human soul or distinctively human nature than did Tocqueville. He seemed pretty certain, at least, that we would remain ensouled creatures until the end of time.

2. Tocqueville and the Egalitarian Idealism of the Puritans

We can also turn to Tocqueville to flesh out Percy's insight that the American “countercultures” are Calvinist, Protestant Christianity and southern Stoicism. Americans aren't Cartesian to the extent that they're either Christian or aristocratic. The first Americans, he reminds us, showed up in New England and Virginia. The New Englanders were the pilgrims; they left their homeland in the service of an idea that's both religious and political. They were enlightened family men and women, out to found an egalitarian city in accord with Christian, Biblical principles. And so they did. New England was the most democratic place in the world since ancient Athens. It was, more precisely, the most democratic place ever. The Puritan “idea” wasn't like the Platonic “city in speech.” It was intended to and did

become real, and it was based on an “idea” that extended equally to all human beings. The Puritans' idea of justice was far more universal or non-exclusionary than the one found either in Athenian practice or Socratic theory, but it still remained political or embodied in a real place in this world.

The ancient democracy, of course, was composed only of citizens and depended on slaves; equality was merely political or conventional and didn't extend beyond the gates of the city or to all people living within those gates. So even ancient democracies, Tocqueville observes, were really aristocracies, and even their best thought was distorted by aristocratic prejudices. But the Puritan city included, in principle, all human beings, and it was based on the Biblical principle that all human beings are equally ensouled creatures under God. On that faith-based idea the Puritans built, in this world, in the direction of universal civic participation and universal education. No creature rules another by right, and every such creature, to avoid being seduced by vain or satanic frauds, has to read the world of God for himself. On that egalitarian insight, the Puritans' political theory, Tocqueville observes, was amazingly free from prejudice.

In middle-class America, universal literacy was caused by the requirements of earning a living for oneself. For the Cartesian, individualistic, egalitarian American, nobody is above — and nobody is below — having interests. The Puritan agrees that everyone has a duty to work for himself and in service to others, and so education, contrary to what aristocrats believe, isn't all about the cultivation of some leisure class. But, not sharing the Cartesian skepticism about the spiritual dimension of our existences, the Puritan adds that each of us is more than a being with interests — and so universal education is about much more than technutility. The Puritan finds content and so social duties and an eternal destiny in the irreducible, irreplaceable “I” each of us knows ourselves to be. So for the Puritan, egalitarian education is also liberal education or “higher” education.

Tocqueville, it's true, didn't call the Puritans Calvinists, but he describes them as much like the idealistic citizens of Calvin's Geneva, about whom Tocqueville knew much at least through his reading of Rousseau. The downside of the Puritans, in his eyes, was their ridiculous and tyrannical legislation, their attempt to draw their law from the Old Testament books of Exodus, Leviticus, and Deuteronomy, their attempt to criminalize every sin. Tocqueville himself didn't regard such legislation as properly Christian, but peculiarly Puritanical or Calvinist.

Tocqueville explains that the Gospels themselves don't contain any specific political teaching and so are compatible with a variety of political orders, including easygoing liberal modern democracy. Tocqueville emphatically distinguishes Christianity from Islam insofar as Christianity isn't about the “law” in the sense of political legislation. It's Christianity, by

teaching the equal freedom of all human beings from enslavement by any particular political “cave” and its degrading civil theology, that freed every particular individual from political domination. That's what Tocqueville means when he says that Jesus Christ had to come to earth to show us the ways in which all human beings are equal. What Jesus shows us, he believes, is true—even if what Jesus claims about being God isn't. (There's no evidence at all that Tocqueville thought Jesus was God, that the Resurrection actually occurred, that the Trinity is credible, etc.) The aristocratic philosophers, Tocqueville does say, were blinded by their class insofar as they accepted slavery as inevitable.

The Christian teaching concerning equality differs from Cartesian skepticism in not being focused on the isolated individual. It is, as Tocqueville explains, the main antidote to American self-obsession. Christianity, like every religion, teaches creatures that they have duties they share in common. They have such common duties because their souls have some shared content, a foundation in their Creator through which they can know and love one another. Christianity teaches Americans that they are more than empty or self-contained “I's” — psychologically self-sufficient yet dependent for their very beings on their contingent and ephemeral bodies. American preachers, Tocqueville explains, speak about humility, and so officially are against pride. But by telling people each of their lives has a unique and irreplaceable immortal destiny, and that there are pleasures far higher than the pleasures of the body, just as there are duties that go far beyond mere material utility or deference to the rights of others. Christian preaching actually inspires the pride connected with any form of irreducible individuality or moral responsibility or experience of soul.

Tocqueville does find what can be called secular justifications for some residually Puritanical American legislation — which has to be taken as evidence that he sees Christianity's personal “anthropology” as true even in the absence of revelation. He praises how seriously the Americans take the virtues of chastity and marital fidelity, as well as the ways in which they exempt women from rigors of middle-class productivity. The American women calculate that religion serves their true interests as beings born to be wives and mothers, and they, in a seemingly Christian way, surrender many of their claims for justice to sustain personal love. Tocqueville displays the alliance of American priests and American wives and moms against the ridiculous claims for the unerotic self-sufficiency of American men.

3. Christianity and the Greatness of Human Individuality

Tocqueville's final discussion (volume 2, part 2, chapter 15) of religion in America moves away from any concern about political utility toward sustaining the sublime qualities that distinguish human individuality from all else that exists, from being absorbed into some homogeneous, materialistic account of the world. There, he calls the American religion their most precious inheritance from aristocratic times, and the way they have known the aristocratic truth, found in the philosophic doctrine of Socrates and Plato, that we are beings capable of transcending our biological limitations in the direction of immortality. Tocqueville praises the rest commanded by American law and belief on what might be called the Puritans' Sunday. That leisure is for beings who know their longings to be more than mere bodies can be satisfied, for reflection on who they are in light of their true destiny. Without Sunday, the Americans could easily lose themselves in the frenzy of restless diversion. They could easily, by thinking of themselves as less than they really are, become less than they are meant to be.

Christians believe, against the pretensions of the materialistic experts, they are more than material beings, and so they're inspired to have thoughts and perform deeds that stand the test of time. Christianity also curbs their restless materialism by giving them a view of humanly worthy leisure (which they enjoy on Sunday), by keeping them from believing that they need to be constantly diverted from the ephemeral insignificance of the isolated "I." Tocqueville, in evaluating Christianity's effect on the individual, divides the philosophers into pre-Socratic and Epicurean materialists and the Platonists serious about the soul's immortality. Christianity originally emerged, he explained, as part of the soul's rebellion against the Epicurean excesses of the Romans. The pre-Socratic claim about the transience of everything human was a kind of self-fulfilling prophecy. None of the pre-Socratics' writings were preserved intact over time. Meanwhile, the works of Plato, attuned as they are to the true longings of the souls, remain with us as wholes.

Tocqueville pointedly says that Christianity expresses, for Americans, what's always true about the aristocrat's proud view of the high purposes of particular individuals. According to Tocqueville, Christianity functions for the Americans as a kind of Platonism for the people, a kind of aristocracy that includes everyone—the egalitarian aristocracy of the Puritans. For Nietzsche, Platonism for the people suggests that Christianity is a religion for slaves being diverted from living well now by illusions about their true home in some other world. Christianity is a diversion or opiate for the weak. For Tocqueville, the suggestion is that only if people believe that they're more than the biological beings scientists describe or the empty leftovers the Cartesians describe can they live well — or achieve their true greatness — in this world. As Percy puts it, only if we have some credible explanation for our experiences of homelessness can we be as home as well as can be with the good things of this world. Christianity is the antidote to

materialism, which is what Tocqueville calls the probably untrue and certainly pernicious theoretical diversion that makes the weak — the displaced “I” — weaker. Materialism can't extinguish but it can intensify the experience of the “I” as pointless leftover in a world otherwise perfectly comprehensible by impersonal theory. Materialism can have the effect of turning the sublimity of human longings — and the great thoughts and accomplishments — into nothing but dizzying, paralyzing disorientation.

No materialist can explain the hopes and longings of the being capable of experiencing himself as existing for a moment between two abysses. And Tocqueville agrees with the Socratic Christian Percy that there's nothing more mysterious and wonderful than the particular human being, the being who knows but who can't be fully known to himself. Tocqueville, by connecting magnanimity and humility or pride and the anxious experience of personal insignificance, comes close, in his own way, to Thomism — meaning a way of showing that aristocratic Christianity or classical Christianity or philosophic Christianity aren't oxymorons. His Platonic or aristocratic affirmation of the truth about the soul or the sublimity of the highest forms of human thought and action isn't meant to negate the distinctive contribution of Christianity to the whole truth about who we are. We can say that Tocqueville offers a Platonic criticism of Pascal on behalf of the thought that our true greatness includes some justifiable pride in who we are, but he also offers a Pascalian criticism of the absolutely self-sufficient pretensions of classical magnanimity and Socratic philosophy. We can see, in fact, that Tocqueville's talking up of both the aristocratic and the egalitarian Christianity corresponds to the measured approach he takes to more pure or complete displays of aristocracy in America.

4. Tocqueville and American Aristocrats

Tocqueville, in the last chapter of *Democracy's* volume 1, reports that he found aristocrats in America both among the Indians and the southern slaveholders. In each case, men prided themselves on not working, and they regarded their leisure as noble. They ranked their own beautiful and useless activity over the productive lives of most men. They regarded themselves as more free than those whose lives were dominated by work, material desires, and slavish fear. Both the Indians and the southerners regarded the tasks worthy of men as hunting, fighting, and giving speeches about hunting and fighting (political life). Tocqueville rightly regarded the Indian way of life as defeated by its own vanity and the greedy technopower of the American middle-class. The southern aristocracy — although based on the monstrous institution of race-based slavery — was still in some ways a worthy alternative to the middle-class, democratic way of life of most Americans. Each alternative, Tocqueville makes clear, has its distinctive virtues and vices, and the southerners basically had the virtues

and vices of any aristocracy. They were both more spontaneous and more spiritual than the northerners, and so they had a better sense of how to enjoy life. They found joy in leisurely self-contemplation, and they didn't work themselves to death in a futile attempt to transform themselves or their world. They were distinguished by their proud senses of who they are and what they're supposed to do in ruling themselves and others as members of a particular class in a particular time and place. But they were also lazy, selfish in the sense of privileging their class over humanity in general, and so unjust.

In some ways, Tocqueville presents the southern aristocracy as the result of an impulse opposite to that which animated the Puritans. New England was founded on selfless, egalitarian idealism. Its Puritanical vice was taking the idealistic formation of every human soul through political legislation far too seriously—or at the expense of individual liberty. Virginia Tocqueville presents as founded in pure selfishness. The first Virginians were “classless” in the precise sense: They lacked the manners and morals — the decency — that come from being formed according to moral code. They were solitary adventurers — coming to America without family or friends — in search of easy money. They lacked the self-discipline that came either from being a Christian or being productive members of the middle class. They unjustly wanted to have plenty of everything with very little work. They were pretty much pirates. It's hardly surprising that slavery so readily took root in Virginia and the rest of the South.

That founding selfishness was transformed into an aristocracy through generations of experience with slavery. The Virginians began to take pride in their noble leisure, and they began to take on the habits and opinions of cultivated gentlemen. They began to think of themselves as members of an aristocratic class, and they developed both the virtues and vices of any such class. They were both better and worse than the Puritans. They were better insofar as they displayed a kind of intellectual and political greatness not characteristic of either Puritanical or later middle-class America. But that really meant that their selfishness was sublimated or elevated, and it continued to depend on the monstrous, increasingly spiritualized despotism of race-based slavery. They attempted to degrade a whole class of human beings to subhuman servitude, to reduced beings without the longings that flow from their freedom. The Puritans idealistically devoted themselves to displaying the qualities of soul of everyone through political and religious life, and they thought that no creature was above working both for himself and for the service of others. The Virginians, in the name of a certain vanity about their own souls, worked harder and harder to deprive other men of their souls, to turn them to beings fit for nothing more than working for others.

The Virginians' criticism of the Puritan is their repressive moralism. They regarded “abolitionism” as one example of many of the fanatical tendency to both criminalize every sin and to judge the diverse choices of

others as sins. Aristocratic manners and morals, there are — there's class! But it can't be required by law. The Virginians weren't about outlawing sin, and they had a sophisticated tolerance when it came to diverse displays of individuality. So it was a Virginian who wrote the unforgettable words about the inalienable rights of individuals and established in our country the principle of pure religious liberty. When the classical or Epicurean (or basically Greek and Roman) Jefferson thought about a free display of one's individuality, he wasn't thinking at all about the decent “bourgeois” materialism of members of the middle class. For him, religious liberty was primarily about protecting the cultivated gentleman and his refined skepticism from those who would use popular piety as a political tool. Tocqueville rightly never describes the leading men — the aristocratic class — of the South as fundamentally Christian. When he says that it was a lucky accident that our Framers — the men who came up with the Constitution — were basically aristocrats, he was thinking in some large part about southerners.

5. Education for Civilization

The Puritan and the American aristocrat are, when it comes to justice and moral legislation, opposite extremes. But they unite in opposing the materialism of the solitary “I” or self-obsessed individual that is the purely middle-class American. They were clear on who they are and what they're supposed to do as members of a class or community. And they agreed that education is, most of all, about the soul — for the cultivation of a being not determined by the impersonal forces that surround him or defined merely by the requirements of earning a living. The Puritans and the Southerners were about, in different ways, civilization. Restlessly opposed to civilizing influences, Tocqueville shows, were middle-class Americans who thought of education as merely indispensable for acquiring technical skills, and who identified philosophy and science with technology or the transformation of nature with bodily need in mind. The American individualist is constantly running from civilization to some solitary place on the frontier. The individualistic or emotionally self-absorbed American, on his own, resists having his heart and soul enlarged by a particular “city” or political and religious society.

The aristocrat, in Tocqueville's eyes, is about reading the Greek and Roman authors to learn how to govern himself and others, and to learn the proud truth about what it means to be a rational man born to use his leisure to take pleasure in discovering the truth for its own sake. Aristocratic science, Tocqueville observes, is about pleasures of the soul, democratic science about pleasures of the body. The truth, the aristocrat believes, is pleasurable because it enhances his self-conscious pride in his soulful human greatness; the democrat is too skeptical about the soul or immaterial being to believe that he can know anything more than what he can use to sustain his biological being. About himself, the democratic “I”

only knows that he's not nothing, and he's stuck with sustaining his characterless and so anxiously displaced being on his own. But the aristocrat, as they say, knows that he's somebody, a being with the significance of both individuality and being securely located in a particular place or class. So he has confidence in his personal capabilities, that he, as a moral and political being, can have a real effect on the world.

Tocqueville recommends that, in democracy, those following literary careers should read the Greek and Roman authors in their original languages. We can easily say, after reading Percy, that Tocqueville recommends for democratic writers a kind a Stoic education. That way our writers will acquire aristocratic habits of mind, and they'll learn how to read books written with care for a small audience that has the leisure to read closely. The danger is that metaphysics and theology will lose ground in democratic language, and words will become more exclusively technical, commercial, and administrative. A corresponding danger is that people will lose confidence in being able to rule themselves and others, and so the very words they use will suggest their passive, fatalistic dependency. One antidote to this abstract and shallow impoverishment of democratic language is elevated by the best aristocratic books. They can be expected to infuse democratic language with words that express the distinctions and longings democracy can't help but neglect. Democratic prejudices or partial truths will be countered by aristocratic prejudices or partial truths. The truth is, Tocqueville says, that aristocrats unrealistically exaggerate, for example, the effect of great men on historical change, just as democrats—with their impersonal theories all about “forces” — unrealistically or dogmatically deny that effect.

Tocqueville doesn't recommend close study of the Greek and Roman authors for most Americans. It will arouse in them longings that can't be satisfied in the routine of middle-class life, making them more restless and more dangerous than they need be. In most cases, it appears, Tocqueville is, in democratic times, for technical education supplemented by religion and some involvement in local politics. He's with the Puritans insofar as he notices that everyone has the needs of the soul, which get distorted and disoriented when they're ignored. That doesn't mean that, on education, he was as idealistically egalitarian as a Puritan. Because the Puritan idea was radically Christian, it couldn't distinguish between a class suited for what we call liberal education and a class suited for work in the ordinary or technical sense of the term. Both liberal education and work — truth and justice or leisure in the aristocratic sense and productivity in the middle-class sense — are for everyone. From Tocqueville's view, the Puritans expected too much of ordinary people.

Tocqueville, insofar as he criticizes the Americans for the lack of great literature and free thought, is for the development of some higher education in America. He seems to be close to the suggestion that American

higher education, outside of the sciences, should be some combination of aristocratic and Christian books. What's best about the greatness of proud, aristocratic individuality should be tempered by Puritanical devotion to egalitarian justice, and vice versa. Surely American education, in his eyes, wouldn't be merely some combination of aristocratic prejudices and democratic technology. The Christian element, surely, would have to be somehow more than mere dogma; otherwise the educated American would only embrace Christianity for its political utility, with no sense of why he or she should be devoted to the proposition that all men are created equality. Surely he makes it abundantly clear that the Lockean/Cartesian defense of that proposition is inadequate.

So Tocqueville seems, from this view, most attracted to a kind of Catholicism purged of any connection with the prejudices of aristocratic injustice, which wouldn't be so different from the Puritanism he described purged of a kind of un-Christian political fanaticism, a Puritanism transformed by a criticism based on both the purely Christian and aristocratic views of freedom. Tocqueville would be most for a religion that corrected classical magnanimity — with its devaluing of the lives or freedom of most human beings — without obliterating it. He's for preserving the real truth it teaches about human greatness and the real — if quite imperfect and finally ambivalent — pleasures of political life.

The dialectic between pride and anxiety or magnanimity and something like humility — between overvaluing one's personal significance and experiences of utter personal contingency or insignificant emptiness — is what animated Tocqueville's own life. It's the one that expresses what's true about both the aristocratic and too radically Christian (in his eyes, Pascalian) experiences of the human soul. In Tocqueville's most truthful reflections about himself, he found his pride in personal, political significance and virtue to be genuine, but his anxiety about his real significance equally so. He presents the most characteristic human experiences as the pride or greatness of statesmanship (purely aristocratic truth) and the anxiety in the face of the truth about the personal contingency of us all (purely democratic truth). For anyone who really tells the truth to himself about himself — as Tocqueville says he does in his *Souvenirs*, self-confidence never exists without self-doubt, and no confident display of human greatness is completely free from diversion.

6. The Delayed Contribution of the South

We have to remember Tocqueville doesn't highlight the ways the southern aristocracy could contribute to a more general American understanding of who we are. He doesn't describe the southerners as particularly attached to Greek and Roman literature (although they were) or elevating the general quality of American language. He says there's no American literature worth talking about, and he doesn't, as anyone would today, talk about the distinctiveness of southern literature. That's probably because, as Percy observes, the southerners expended all their literary energy in the decades immediately prior to the Civil War defending race-based slavery, a singularly indefensible cause for any decent man. Tocqueville saw the South as doomed – and rightly so – and as making no contribution to our country's or the world's increasingly modern future. He really can't explain why the study of the Greek and Roman authors won't just wither away in America or why American education became more purely technical or utilitarian. From Percy's perspective, Tocqueville's American seems to need a more literary version of the aristocratic South than he could actually find.

The thought that the South might make an enduring contribution to curbing American pop Cartesianism, it seems, couldn't be taken seriously until after the Civil War. The South, we might say, is liberated to make that contribution by being freed of the monstrous task of defending slavery in thought and deed. Orestes Brownson, in the unjustly neglected *The American Republic* (1865), said, immediately after the war, that the true interpretation of the American Constitution, the one that does justice to the whole truth about the material, political, and spiritual dimensions of being human, combines southern particularity with northern universality. The South is all about the assertion of the particular individual – by itself a tyrannical assertion – but an assertion that displays emphatically part of the greatness of who each of us is. The South is, in this sense, too personal.

The North – both in its materialism and in the fanaticism of Puritanical abolitionism – is too universal or general or destructive of human distinctiveness. The particular individual is dissolved into a kind of abstract humanitarianism – a seductive doctrine that preys upon the weakness of the displaced “I” in an anonymous world. Northern abolitionism, in Brownson's expansive understanding, culminates in the homogeneity of both materialism and pantheism. But the North, of course, is also strong on the universal principles of justice, on not exempting proud individuals from the social and political responsibilities we are all share.

So Brownson suggests, thinking along lines remarkably similar to Tocqueville, that the proper combination of southern particularity – or its concern for particular persons and places – combined with northern universality – especially at its highest levels of coming to terms with our shared embodiment and equality under God – is pretty much the real truth about who we are as whole human beings. So it turns out, Brownson concludes, that America is the most Catholic of nations. I say this only in

passing because his admirably subtle philosophic and poetic attempt to convince Americans of that fact didn't catch on anywhere. I do say it in passing to show that a strongly anti-slavery, Yankee, very deep and fairly astute thinker could say that the aristocratic South was partly right in its criticism of the emptiness of American Cartesianism. Surely Tocqueville writing later would have done the same.

We know, of course, that the Southern aristocrats returned to power for a while after the Civil War. They lost the war but through what amounted to a successful terrorist movement forced the Union troops out of their states and restored “white rule”. The southern Stoics viewed themselves as ruling the blacks and ordinary whites paternalistically, as gentlemen who by nature and education deserved to rule. Their class was displaced in the early 20th century by more “populist” or angrily racist and vulgarly democratic political leaders, and the stoic self-consciousness morphed into being members of an honorable class that had ruled responsibly, fought nobly against overwhelming force in a great war, and had been involved in a futile effort to resist its inevitable decline and fall in a democratized world where there would be no place for them. Freed up from having to defend slavery, their literary efforts turned to the articulation of the experience of sustaining oneself in a world where one had been morally and politically dispossessed. It became a criticism of a world in which those in charge were incapable of recognizing who they are.

On another occasion, I will show how Percy employed proud, literary, philosophic southern aristocratic thought to provide what must be regarded as a missing element in Tocqueville's attempt to display the partial truths of both aristocracy and Calvinist Christianity in America in the service of his general project to reconcile aristocratic greatness with egalitarian justice.

Siamo liberi perché fallibili

di Dario Antiseri

1. Il ricercatore scientifico: un realista critico senza certezze assolute

Notevoli sono i meriti dell'antropologia culturale con l'attenzione prestata alla "logica" delle culture "altre", per lo sforzo teso alla comprensione dei "diversi", e per il conseguente atteggiamento di rispetto generato da questa più diffusa comprensione. In ogni caso, resta tuttavia irrisolto il problema più impellente: un problema di natura filosofica. Di fronte alla pluralità di visioni del mondo e dell'uomo filosofiche e religiose, di fronte a concezioni etiche differenti e non di rado in irriducibile contrasto, si erge un interrogativo non evitabile: abbiamo un criterio – *un criterio razionale* – per scegliere un'etica invece che un'altra, una fede religiosa piuttosto che un'altra?

Va da sé che nella ricerca scientifica scegliamo di volta in volta la teoria, se c'è, che resiste ai controlli più severi. Siamo ben consapevoli, per ragioni logiche e argomenti epistemologici, che nulla vi è di certo nella scienza, né gli asserti universali né gli asserti singolari (proposizioni di osservazione). Non c'è, dunque, *assolutismo* nella scienza, in quanto non abbiamo un criterio in grado di stabilire se una teoria è assolutamente vera: ogni teoria, anche la meglio consolidata (in fisica e in biologia, in economia come in chimica, in storiografia e in filologia), resta sempre sotto assedio. Avanziamo per tentativi ed errori: l'errore commesso, individuato ed eliminato è il debole segnale rosso che ci permette di venir fuori dalla caverna della nostra ignoranza. Il ricercatore scientifico, in altri termini, ha abbandonato il mito della certezza ed ha abbracciato l'ideale del progresso conoscitivo. Non è un dogmatico assolutista, ma non è nemmeno un relativista nel senso che per lui vada bene qualsiasi teoria; che, per esempio, la danza dello stregone abbia lo stesso valore della teoria della penicillina o che la teoria tolemaica valga quanto quella copernicana. Il "relativismo epistemologico", stando al quale – in alcune sue formulazioni – il paradigma della scienza occidentale non sia superiore ad altri paradigmi, non regge.

Indubbiamente, non esiste una fonte privilegiata di verità, le idee buone e feconde possono avere le fonti più disparate, ma sta il fatto che le teorie con le quali si intendono descrivere, spiegare e prevedere pezzi o aspetti della realtà devono essere controllabili sulle loro conseguenze fattuali; e, sebbene i “fatti” non costituiscano una corte di sentenze inappellabili, sono però il miglior tribunale a nostra disposizione: i “fatti” – quelli che di volta in volta reputiamo essere i fatti – possono dire sì o no alle domande poste dalla teoria. Dunque: il ricercatore scientifico non è né un dogmatico né un relativista. Semplicemente, non è un assolutista. È un razionalista critico. Con Popper: «La scienza è fallibile perché la scienza è umana». Ma è falso che “*everything goes*”.

2. Filosofi tra teorie criticabili e teorie indecidibili

Una volta assunta la falsificabilità di una teoria quale criterio di demarcazione tra ciò che è scientifico e ciò che non è scientifico, segue che le teorie filosofiche sono tali esattamente per la ragione che esse non sono fattualmente falsificabili. Difatti, se fossero falsificabili tramite il ricorso ai fatti, sarebbero scientifiche. Ma così non è. Filosofie asserenti l'esistenza di Dio o forme diverse di ateismo; antropologie filosofiche (l'uomo è solo corpo; l'uomo è anima e corpo; l'uomo è libero, l'uomo è determinato; l'uomo è il suo inconscio, l'uomo si riduce ai suoi comportamenti osservabili; ecc.); filosofie della storia (la storia è guidata da ineluttabili leggi – di decadenza, di progresso, cicliche –, la storia non ha alcun senso); concezioni dello Stato (forme di totalitarismo, forme di democrazia); filosofie della matematica (platonismo, intuizionismo); filosofie della scienza (induttivismo, operazionismo, falsificazionismo, ecc.); gnoseologie (realismo, idealismo, ecc.); e ancora: filosofie della morale e del diritto, filosofie dell'arte, filosofie della religione sono teorie filosofiche e, proprio in quanto tali, non scientifiche.

Le *idee filosofiche* sorgono come risposta a *problemi filosofici*. E restano, appunto, filosofiche proprio perché non selezionabili in base al ricorso ai fatti. Ora, però, queste teorie, a volte decisive, nel bene e nel male, nella storia umana, non essendo scientifiche sono forse irrazionali? In altri termini: la razionalità è un attributo delle sole teorie scientifiche ovvero è possibile dichiarare razionali anche le teorie filosofiche? E in che senso queste teorie sono razionali, qualora lo siano?

Ebbene, a tale interrogativo la soluzione elaborata all'interno del razionalismo critico da K.R. Popper, J. Watkins, J. Agassi e soprattutto da W. Bartley è la seguente: le teorie filosofiche sono tentativi di risposta a problemi filosofici e quantunque non falsificabili fattualmente, esse sono razionali se risultano criticabili; e sono criticabili allorché possono urtare, entrare in collisione con un pezzo di Mondo 3 (un teorema logico, un risultato matematico, una teoria scientifica, un'idea metafisica, ecc.) all'epoca ben consolidato e al quale all'epoca non siamo disposti a

rinunciare.

Di seguito qualche rapidissima esemplificazione della concezione metafisica ora esposta: l'induttivismo – almeno in una sua accezione – crolla se è vero che non si dà passaggio logico da una *n* qualunque elevata di osservazioni analoghe reiterate al quantificatore universale “tutti”; la concezione dialettica marxista è mitologia, *solo che* si ponga attenzione al fatto che una contraddizione logica è tutt'altra cosa che una contraddizione dialettica, la quale è, invece, un contrasto fattuale (per esempio, lotta tra classi sociali) da spiegare tramite teorie non contraddittorie e fattualmente controllabili; il materialismo storico risulta inconsistente *in quanto*, assolutizzando l'influsso dell'aspetto economico sugli eventi storico-sociali, un fatto subisce l'indebita metamorfosi in una entità metafisica; lo storicismo – inteso come la pretesa di cogliere le leggi di sviluppo della storia umana nella sua totalità – è una pura superstizione, *se* è vero che non è possibile la costruzione di un autopredittore scientifico (la società dipende in gran parte dalla tecnologia all'epoca disponibile e, quindi, dalla scienza all'epoca disponibile; ma la scienza di oggi non prevede la scienza di domani e, quindi, la tecnologia di domani; ragion per cui non è prevedibile l'assetto della società nel suo futuro); la psicoanalisi non è scientifica, come presume di essere, *se* le sue teorie nascono e si preservano immuni dalle falsificazioni fattuali; il principio di verifica, nucleo centrale della prospettiva neopositivistica viennese, non è accettabile, *se non altro* a motivo del fatto che è autocontraddittorio (il principio sostiene che una proposizione per aver significato deve essere empiricamente verificabile; ma il principio è una proposizione che non è verificabile e, dunque, è un puro e semplice nonsenso); la teoria nella quale si sostiene che esisterebbe un metodo per le scienze naturali e un diverso metodo per le discipline umanistiche mostra la sua infondatezza *qualora* si riesca a far vedere che il metodo per *trial and error* è lo stesso procedimento posto in atto nel “circolo ermeneutica” teorizzato da H.-G. Gadamer. Si potrebbe seguire con tantissimi altri esempi di critiche a teorie filosofiche effettuate sulla base di pezzi di Mondo 3 di volta in volta accettati per validi. Dunque: le teorie filosofiche sono razionali se criticabili e, nel corso delle argomentazioni critiche che intessono la storia del pensiero filosofico, vengono via via assunte per valide quelle teorie che resistono agli attacchi della critica. È in questo modo che la vita delle teorie filosofiche è una *disputatio* continua, in un “ambiente” creativo e critico: creativo di ardite prospettive, e critico sulla base di argomenti che possono favorire per un certo tempo una teoria o scaltarne un'altra. E può anche accadere che, *se* si accettano certi determinati presupposti, cioè pezzi di Mondo 3 considerati validi, allora alcune teorie filosofiche diventano indecidibili. Così, per esempio, *se* si accetta l'idea kantiana, stando alla quale la categoria della causalità non può avere un uso trascendente, allora il problema dell'esistenza di Dio diventa un problema razionalmente

indecidibile. Di conseguenza, le “classiche” vie per l’esistenza di Dio proposte da san Tommaso potrebbero mostrare il loro valore solo a patto che si sia in grado di distruggere il presupposto kantiano relativo all’impossibilità di un uso trascendente della categoria di causa.

3. Problemi politici generati dall’“ostinato ed irriducibile” pluralismo di sistemi etici e di visioni del mondo filosofiche e religiose

A ben vedere, dunque, la nostra ansia di poggiare su *fundamenta inconcussa* non viene soddisfatta dalla ricerca senza fine della scienza e della filosofia. Non tutte le teorie filosofiche sono razionali. Ne esistono, come abbiamo visto, anche di indecidibili: visioni del mondo filosofiche indecidibili. E questa è una conquista razionale che dovrebbe renderci cauti nel proclamarne l’indiscussa verità. E razionalmente indecidibili sono le fedi religiose, prospettive di senso globale la cui pluralità, proprio perché razionalmente indecidibili, resta ineliminabile. In realtà, se una fede religiosa venisse ingabbiata nella morsa della ragione scomparirebbe come fede. E non è da pensare che l’ateismo, nelle sue varie forme ed espressioni, sia una prospettiva scientifica: è una fede filosofica. Il pluralismo delle fedi (comprese, appunto, le varie forme di fedi atee) è un fatto. Un fatto è il pluralismo di sistemi etici. E se la scienza crea, se non altro attraverso la tecnologia, un mondo unico, le scelte etiche, le fedi filosofiche e le fedi religiose, lo lasciano diviso, quando non lo dilaniano. Se si ha paura di parlare di *relativismo*, parliamo pure di *pluralismo*. Tale pluralismo è un dato di fatto e volerlo negare equivarrebbe a negare l’esistenza della Luna e del Colosseo. Ora, come atteggiarci di fronte a questo “ostinato e irriducibile” dato di fatto? Esistono argomenti razionali convincenti in grado di scardinare la pluralità di principi etici diversi e magari contrastanti e la diversità di fedi filosofiche e religiose, e simultaneamente in grado di offrire un indiscusso e certo fondamento razionale di un unico sistema etico, di un’unica filosofia, di un’unica fede religiosa? E se questo non è possibile, cosa può fare la ragione sul piano politico, in modo da garantire una civile convivenza tra uomini portatori di valori differenti e di fedi diverse? Indifferenza, convivenza e più spesso conflitti e talvolta tragedie hanno segnato nel passato e segnano tuttora i rapporti storici e sociali tra culture, civiltà, tra i diversi gruppi umani: *diversi* innanzitutto e soprattutto per concezioni etiche e per prospettive filosofiche o religiose della vita. Certo, non sono mancati, fortunatamente, anche casi di felici contaminazioni. Ad ogni modo, non si può dar torto a Pascal quando scrive che «il furto, l’incesto, l’uccisione dei figli e dei padri, tutto ha trovato posto tra le azioni virtuose», «singolare giustizia che ha come confine un fiume! Verità di qua dei Pirenei, errore di là». Partendo dalla pura esperienza – ripete Max Weber con John Stuart Mill – si giunge al *politeismo dei valori*. «Chi vive nel

mondo – annotava Weber ne *La scienza come professione* (1917) – non può non sperimentare in sé una lotta tra una pluralità di valori, valori dei quali ciascuno, preso per sé, appare impegnativo: dovrà scegliere quale di questi dèi vuole servire, ma sempre si troverà in conflitto con qualcuno degli altri dèi del mondo».

Dinanzi ad un pluralismo etico e religioso, che ai nostri giorni è già realtà anche nelle nostre contrade più isolate e sperdute, sta montando una marea antirelativistica, predicata da disparati “minareti”, alcuni addirittura insospettabili. E sorprende che non pochi (anche se non sono i soli) di coloro che fino a ieri vedevano il Male assoluto dell’Occidente nella proprietà privata e nel capitalismo, oggi individuino – con immutata sicurezza e arroganza – il Male dell’Occidente nel Relativismo.

Quando per *relativismo* si dovesse semplicemente intendere il pluralismo di concezioni etiche, non ci sarebbe affatto problema. La questione si complica allorché, di fronte al pluralismo delle concezioni etiche o anche religiose, si dice che ognuna di queste concezioni vale l’altra, che tutte sono uguali e tutte valgono zero. È questa una posizione “ideologica”, non scientifica. *La realtà è che i sistemi etici non sono affatto tutti uguali – anzi, essi sono diversi l’uno dall’altro.* E non li rende uguali la loro non fondabilità razionale. Non si dovrebbe mai dimenticare che i differenti sistemi etici rappresentano una sfida per la coscienza di ogni individuo: principi etici differenti comportano conseguenze pratiche differenti, ed essi resistono finché resiste la scelta di queste conseguenze. Dunque, per dirla con Wittgenstein: «La credenza fondata si basa sulla credenza infondata». E per essere ancora più chiari: c’è un criterio in grado di offrire un fondamento razionale, ultimo e definitivo, valido per tutti di questo o quel principio etico, cioè di questo o quel valore? Per quanto si possa vedere, sia sul piano storico che su quello teorico, simile criterio non esiste. Infatti, in ambito etico, non è possibile il conseguimento di un *fundamentum rationale inconcussum*. E ciò per la ragione – chiara in logica deontica – che una norma si fonda, all’interno di una argomentazione, presupponendone almeno un’altra, e questa la si accetta perché ne viene presupposta ancora un’altra. E così in avanti fino a che si giunge a quella norma (o a quell’insieme di norme) che fonda (o fondano) il sistema, ma che, da parte sua (loro), non si fonda (o non si fondano) su nulla. Esse non derivano logicamente da altro. Sono norme poste, pre-poste all’intero sistema: sono *proposte etiche*. E queste non si fondano né si confutano. Si accettano o si respingono. Si potrebbe dire che l’inderivabilità logica delle norme dai fatti (e cioè la cosiddetta “legge di Hume”) è *la base logica della libertà di coscienza*. I valori supremi sono oggetto di scelte di coscienza: non sono né teoremi “dimostrati” né assiomi “autoevidenti” e “autofondantisi”. Certo, non è escluso che le conseguenze di una scelta etica possano rivelarsi “insoddisfacenti”; e allora il principio potrà venir messo in discussione e magari abbandonato. Ma in questo caso si saranno scelti altri valori – quelli incarnati nelle conseguenze diverse da quelle

“insoddisfacenti”. *La scelta rimane inevitabile*. Inevitabile, quindi, il relativismo in etica, o, se si ha paura di questa espressione, il pluralismo in etica. Il pluralismo non rende i sistemi etici uno uguale all’altro – *ogni sistema etico è diverso dall’altro*. Abbracciarne uno invece di un altro dipende dalla nostra intelligenza e accettazione delle conseguenze che ne derivano e dal nostro coraggio ovvero dalla nostra stupidità o vigliaccheria. “Ama il prossimo tuo come te stesso” non è la stessa cosa dell’“occhio per occhio, dente per dente”.

4. La “legge di Hume”: una legge di morte per il diritto naturale

Nel terzo libro del *Treatise of Human Nature* (1739-1740) David Hume scrive: «In ogni sistema di morale con cui ho avuto finora a che fare, ho sempre notato che l’autore procede per un po’ nel modo ordinario di ragionare, e stabilisce l’esistenza di un bene, oppure fa delle osservazioni circa le faccende umane; quando all’improvviso mi sorprende a scoprire che, invece di trovare delle proposizioni, rette come di consueto dai verbi *è* e *non è*, non incontro che proposizioni connesse con *dovrebbe* e *non dovrebbe*. Questo mutamento è impercettibile, ma è della massima importanza. Poiché questi *dovrebbe* e *non dovrebbe* esprimono una relazione o affermazione nuova, è necessario che si adduca una ragione di ciò che sembra del tutto inconcepibile, cioè del modo in cui questa nuova relazione può essere dedotta dalle altre, che sono totalmente diverse da essa».

In realtà, questa ragione non può essere addotta, giacché da proposizioni descrittive possono venir logicamente dedotte unicamente proposizioni descrittive: l’informazione non produce imperativi. E, dunque, non si passa dall’*essere* al *dover essere*. Questa, in breve, è la “legge di Hume”, la grande divisione tra asserzioni indicative e asserzioni prescrittive, tra *fatti* e *valori*. E tale legge è, per dirla con Norberto Bobbio, una legge di morte per il *diritto naturale*.

Che esistano, che sia possibile individuare ed enunciare, e poi razionalmente fondare valori etici universalmente validi: è questa la pretesa centrale della tradizione giusnaturalistica. E si tratta di una pretesa fondazionista, frutto di una ragione che si reputa forte. Scrive Cicerone nel *De re publica* (III, 22): «Vi è una legge vera, ragione retta conforme alla natura, presente in tutti, invariabile, eterna, tale da richiamare con i suoi comandi al dovere, e da distogliere con i suoi divieti dall’agir male. A questa legge non è possibile che si tolga valore né è lecito che in qualche caso si deroghi, né essa può essere abrogata: da questa legge non possiamo essere sciolti a opera del senato o del popolo [...]. Essa non è diversa a Roma o ad Atene, non è diversa ora o in futuro; tutti i popoli, invece, in ogni tempo, saranno retti da quest’unica legge eterna e immutabile; e unico comune maestro, per così dire, e sovrano di tutti, sarà Dio; di questa legge egli solo è l’autore, l’interprete e il

legislatore, e chi non gli ubbidirà rinnegherà se stesso, e rifiutando la sua natura di uomo per ciò medesimo incorrerà nelle massime pene, anche se potrà essere sfuggito ad altre punizioni».

Dinanzi a siffatta definizione che Cicerone offre del diritto naturale, viene spontaneo chiedersi: esiste davvero questa «legge vera, ragione retta conforme alla natura, presente in tutti, invariabile, eterna»? Qual è? Come può essere fondata? E tale eventuale (e, in ogni caso, più volte tentata) fondazione che valore ha? Benedetto Croce racconta che, quand'era ancora studente all'Università di Roma, gli fu assegnata un'esercitazione sui diritti innati dell'uomo. Ebbene, scrive Croce (*Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, 1916), «dopo avervi lavorato intorno alcune settimane, mi presentai infine al professore a dichiarare, assai confuso e umiliato, che nel corso dello studio ero stato tratto a ridurre quei diritti a numero via via sempre minore, e che me n'era rimasto tra le mani uno solo, e quel solo anch'esso, in ultimo, non so come, era sfumato». Ed ecco cosa la sapienza storica faceva dire al Muratori: «La speranza ci fa conoscere essere la ragione naturale un tal nome che si torce in varie maniere; e se voi dimandate a due avvocati contrari e a due giudici di contraria opinione, ognuno di essi sosterrà, stare la ragione naturale dal canto suo» (*Dei difetti della giurisprudenza*, III). Ma, a parte tutto ciò, è chiaro – afferma N. Bobbio (in *Giusnaturalismo e positivismo*, 1965) – che, «anche se l'accordo su ciò che è naturale fosse massimo, non ne deriverebbe necessariamente l'accordo unanime su ciò che è giusto e ingiusto».

5. La scienza sa; l'etica valuta

Nella *realtà della vita* si giunge al politeismo dei valori perché dalla *prospettiva logica* i valori e le norme etiche sono proposte (di “ideali di vita”, di azioni “corrette”, di leggi “giuste”, di istituzioni “valide”, ecc.) e non proposizioni indicative. L'etica non de-scrive; essa pre-scrive. L'etica non spiega e non prevede; l'etica valuta. Difatti, non esistono spiegazioni etiche. Esistono soltanto spiegazioni scientifiche; e valutazioni etiche. Né si danno previsioni etiche (o estetiche). L'etica non sa. L'etica non è scienza. L'etica, per usare un'espressione di Uberto Scarpelli, è senza verità.

Se l'esser vero (o falso) è un predicato delle proposizioni indicative, se dunque la verità è un attributo della scienza (e di altre proposizioni indicative), questa scienza – tutta la scienza e qualsiasi altra teoria descrittiva, magari metafisica – non può *logicamente* produrre etica. E non lo può – vale la pena insistervi – per la ragione che *da proposizioni descrittive non è possibile dedurre asserti prescrittivi*. Conseguentemente, *dall'intera scienza non è possibile spremere un grammo di morale*. Tutto il sapere concepibile non produce valori, né può smentirli. Si chiede Max Weber: «Chi vorrà provarsi a “confutare scientificamente” l'etica del Sermone della Montagna, per esempio la

massima: “non far resistenza al male” oppure l’immagine del “porgere l’altra guancia”? ».

La scienza sa (sempre parzialmente e in modo congetturale); l’etica valuta. L’etica non sa; la scienza non valuta. Le norme (etiche e giuridiche) non sono logicamente derivabili da asserti descrittivi. Per questo era nel giusto Wittgenstein allorché, verso la fine del *Tractatus logico-philosophicus*, asseriva che «noi sentiamo che se pure tutte le possibili domande della scienza ricevessero una risposta, i problemi della nostra vita non sarebbero nemmeno sfiorati». E, ancora Weber, sempre in una pagina de *La scienza come professione*, si chiede quale sia *il significato della scienza come “vocazione”*. Ed ecco – scrive Weber – che «la risposta più semplice è stata data dal Tolstoj con queste parole: “La scienza è assurda, perché non risponde alla sola domanda importante per noi: che dobbiamo fare? come dobbiamo vivere?”». Nella scia di Kant, dunque, Wittgenstein e Weber insistono sull’esistenza di interrogativi (i più importanti per noi) ai quali la scienza non può rispondere per principio. E con loro è d’accordo Edmund Husserl. Costui, proprio all’inizio della *Crisi delle scienze europee*, scriverà che: «Nella miseria della nostra vita [...] questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l’uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del destino; i problemi del senso o del non-senso dell’esistenza umana nel suo complesso».

Quando rifletto su questi argomenti, si affacciano alla mia mente i volti di amici cattolici sostenitori convinti del giusnaturalismo, e ricordo le tante discussioni avute con loro nel corso ormai di decenni: loro con i loro argomenti, io con i miei. E a tutti questi miei amici, “gran dimostratori al cospetto del Signore” (l’espressione è di G.E. Moore), voglio confessare che sempre più convincente mi appare la seguente idea di Pascal: «È bene sentirsi stanchi e affaticati dall’inutile ricerca del vero bene, al fine di tendere le braccia al liberatore».

6. Chi ha ragione: il “relativista” Kelsen o il “fondazionista” Brecht?

Nel campo delle scienze empiriche «chiunque tenti di fare il magistrato viene travolto dalle risate degli dèi», questo affermava Einstein; e per Tarski «noi non conosciamo e abbiamo molto poche probabilità di scoprire un criterio di verità – che ci consenta di dimostrare che nessun enunciato di una teoria empirica è falso». Le teorie scientifiche, dunque, non poggiano sulla roccia, ma sulle palafitte. E ora ci si vorrebbe far credere che è l’etica a poggiare sulla roccia di una razionalità incontrovertibile e fondazionista, piuttosto che sulla scelta di coscienza di ogni uomo e di ogni donna.

Il 17 maggio del 1951 Hans Kelsen tenne la sua ultima lezione a Berkeley e, in quell’occasione, confessò apertamente di non aver risposto

alla cruciale domanda su che cosa sia la giustizia: «La mia unica scusa è che, a questo riguardo, sono in ottima compagnia: sarebbe stato più che presuntuoso far credere [...] che io sarei potuto riuscire là dove erano falliti i pensatori più illustri. Di conseguenza, non so, né posso dire, che cosa è la giustizia, quella giustizia assoluta di cui l'umanità va in cerca. Devo accontentarmi di una giustizia relativa e posso soltanto dire che cosa è per me la giustizia. Poiché la scienza è la mia professione, e quindi la cosa più importante della mia vita, la giustizia è per me quell'ordinamento sociale sotto la cui protezione può prosperare la ricerca della verità. La "mia" giustizia, dunque, è la giustizia della libertà, la giustizia della democrazia, in breve, la giustizia della tolleranza». E qui va chiesto agli antirelativisti: tolleranza e democrazia sono possibili tra quanti si sentono padroni di verità assolute e in possesso di valori esclusivi? Costoro non si sentiranno piuttosto in diritto e in dovere di imporre ad ogni costo, a costo anche delle più orribili sofferenze, il "Vero" e il "Bene" di cui si propongono quali possessori o interpreti ed esecutori legittimati? E allora ha torto Kelsen ad affermare che «il relativismo è quella concezione del mondo che l'idea democratica suppone»? E quale è mai l'immediata conseguenza del rifiuto del pluralismo dei valori, e cioè del relativismo, se non una politica totalitaria e non di rado sanguinaria? In *Out of step* Sidney Hook narra di una conversazione con Bertolt Brecht – conversazione che ebbe come oggetto i vecchi bolscevichi fucilati nel periodo dei processi di Mosca: «E fu a quel punto che pronunciò una frase che non ho più dimenticato, scrive Hook. Egli disse: "Quelli là, più sono innocenti più meritano di essere fucilati". Io rimasi talmente stupito che credevo di aver sentito male. "Come dice?", gli chiesi. Egli ripeté calmo: "Più sono innocenti più meritano di essere fucilati". Le sue parole mi lasciarono di stucco. "Perché, perché?", esclamai. Si limitò a lanciarmi una sorta di nervoso sorriso. Aspettai, ma non disse nulla, anche dopo che io ebbi ripetuto la mia domanda. Mi alzai, andai nella stanza accanto e gli presi il cappotto e il cappello. Quando tornai da lui, era ancora seduto in poltrona col bicchiere in mano. Vedendomi con cappotto e cappello parve sorpreso. Posò il bicchiere, si alzò, prese il cappotto e il cappello e con un accenno di sorriso partì. Nessuno di noi aveva detto parola. Non lo rividi mai più».

Certamente, Brecht è stato un grande artista. Ma, come tanti altri intellettuali, era caduto nel baratro della *presunzione fatale* di esser venuto in possesso della *verità assoluta*. Brecht non era un relativista, non fu un nichilista. E, dunque, in ambito etico e politico, rappresenta egli il meglio o il peggio dell'Occidente? E' un caso di fisiologia o di patologia dell'Occidente? Nazisti, fascisti, comunisti non erano né relativisti né nichilisti, così come non lo furono e non lo sono tutte le orde dei fondamentalisti di ieri e di oggi. Le atrocità di Auschwitz come quelle della Kolyma sono l'orrendo frutto maturo della presunzione fatale di

essere in possesso di verità assolute: “assoluti terrestri” a giustificazione dei Lager e del Gulag.

Elogio del romanticismo: Isaiah Berlin

di Francesco Saverio Trincia

Il romanticismo, che costituisce nel pensiero di Isaiah Berlin il riferimento storico dalle valenze assiologiche elevate a modello di quella che solo impropriamente si potrebbe definire una filosofia politica, e che meglio degli altri suoi temi (il liberalismo, il pluralismo e il pensiero russo dell'Ottocento, cui ha fatto riferimento Henry Hardy nell'introdurre la parziale traduzione italiana dell'epistolario¹) ne definisce l'antropologia politica, o la visione politica e l'interpretazione della storia moderna che discendono dall'opzione per una certa antropologia e per una certa configurazione culturale, merita appunto di essere *elogiato*, e non semplicemente descritto e magari accademicamente apprezzato. Per quanto sia comunque, e indipendentemente dai suoi limiti eventuali, scientificamente rilevante, lo scopo di uno studio dedicato a Berlin non è quello di definire, altrettanto neutralmente, la fisionomia complessiva del grande pensatore russo-inglese. Cadere nell'equivoco su questo snodo assolutamente primario significa né più né meno che *sottrarsi alla presa* di Berlin, fuoriuscire dalla modalità specifica con cui Berlin stesso ha letto la storia delle idee moderne e delle "figure storiche" della modernità da Belinskij a Roosevelt passando per Vico e Marx.²

Non può in alcun modo essere presa come una svalutazione della rilevanza del pensiero berliniano il ricordare anche in questa sede, sulla soglia del suo "elogio del romanticismo", l'esergo posto da Henry Hardy alla già citata antologia epistolare. Il modo in cui Berlin si definisce, e la centralità che in tale modo gioca l'"interesse" anche micrologico per le vicende umane, non ne identifica soltanto le doti di scrittore di epistole, ma l'intera personalità. «Ho», scrive nel corso di una conversazione con Michael Ignatieff, «una tendenza naturale al pettegolezzo, a descrivere le cose e ad annotarle, a interessarmi degli esseri umani e dei loro caratteri, e dei rapporti incrociati tra gli esseri umani: una tendenza del tutto indipendente dalle mie occupazioni intellettuali». Accanto all'interesse per le relazioni intrecciate tra gli esseri umani, ossia per la forma che assumono gli incontri e gli scontri tra le persone e le loro culture mediate dalle loro idee o ideologie, ossia niente di meno che per il nucleo

¹ Cfr. I. Berlin, *A gonfie vele. Lettere 1928-1946*, a cura di H. Hardy, Adelphi, Milano 2008, p. 19.

² Ivi, p. 22.

generativo del tessuto culturale e sociale in certo momento storico, e al gusto della descrizione e dell'annotazione, che precede l'elaborazione intellettuale e in certo senso la condiziona, è rilevante un terzo elemento. Si tratta dell'operazione con cui Berlin isola e circoscrive il ruolo dell'intelletto indagante, in quanto la fa precedere dall'interesse partecipante, dal vitale, quotidiano agire e creare o con creare realizzante idee e sapere nel rapporto con gli altri, contemporanei o figure storiche. Nella rilevanza assegnata al suo nobile "pettegolezzo", emerge la consapevolezza ironica della primarietà di uno strato antropologico non ancora risolto in sapere. In tutti i sensi dell'espressione, la filosofia politica e il suo accademico argomentare non sono il *primum* per Berlin, perché sono anticipati da una sorta di "con-essere" interessato.

Farne le lodi significa in primo luogo esplicitare la genialità con la quale il romanticismo europeo, prevalentemente tedesco e comunque postilluministico e non francese, se non proprio esplicitamente antifrancese e antilluministico in quanto essenzialmente antirazionalistico, letteralmente *vive* nell'analisi di un pensatore del tutto alieno dalle sistemazioni teoriche o delle fredde ricostruzioni storiografiche di questo o quel pensatore del passato o contemporaneo (si pensi per fare un esempio del primo caso, allo stile del tutto peculiare del libro su Marx, e, per fare un esempio del secondo caso, si pensi invece alla netta presa distanza da John Rawls nell'intervista-fiume rilasciata a Steven Lukes e pubblicata su "Itinerari"). Lodare l'approccio berliniano al romanticismo significa dunque, anzitutto, entrare nello spirito, nello stile mentale di un pensatore che realizza il massimo di chiarezza concettuale e mostra al massimo grado di chiarezza il motivo delle proprie scelte di storia delle idee e della cultura, nell'atto stesso di conferire alla sua scrittura il più esplicito atteggiamento di positiva partecipazione all'oggetto storico e teorico che viene ricostruito: in certo senso mostrando il romanticismo come l'ambito stesso della propria appartenenza, l'oggetto della propria più convinta identificazione, allo scopo di *dirsi romantico*, di *essere come* i romantici, di riattivare lo spirito romantico apertamente e con il vigore di colui che crede con Fichte alla prevalenza dell'agire e del creare sull'oggettivo sistemare, dell'io rispetto al non-io, all'io che si fa creatore o ricreatore di valori, non loro semplice scopritore.

Nell'aderire al romanticismo come forma di vita tra altre, scelta tuttavia da Berlin e quindi elogiata come la migliore perché capace di fare vivere in sé l'opzione per quel «pluralismo» che non è «relativismo», Berlin stesso dà quindi corpo ad una opzione metodologica di fondo, quella che trova espressione nel primo dei saggi de *Il legno storto dell'umanità* dove si comprende bene che la differenza e il conflitto tra valori spesso incompatibili tra loro e quindi bisognosi di un aggiustamento reciproco ma mai tale che uno di essi possa richiedere e pretendere l'annullamento di un altro, non cancella affatto ma esalta il loro essere *valori* diversi, né sminuisce la possibilità che una comprensione reciproca tra i valori e i loro portatori sia realizzabile. Nel Berlin romantico vive questa convinzione essenziale: romanticismo è la parola che dice – ben al di là della correttezza storiografica che ne circoscrive il significato 'oggettivo' -, che la scelta di un valore o di un sistema di valori, o di un modo della valorizzazione dei valori (qui quello romantico), non ha nulla a

che vedere con il capriccio soggettivistico che fa preferire di bere un caffè piuttosto che uno champagne. E' vero invece che nella scelta di un valore, e nella consapevolezza del grado di tragicità che tale scelta comunque comporta, è in gioco il nesso che stringe l'umanità a se stessa nel nome di valori distinti e perfino incompatibili, ma non per questo non comunicabili e non condivisibili, e anzi radicalmente comunicabili e unificanti ma non coercitivamente omologanti, proprio in quanto riconosciuti come valori. I valori dunque, agli occhi di Berlin conducono l'umanità al riconoscimento reciproco degli individui e dei gruppi che la compongono, proprio perché, e nella misura in cui, individui e gruppi si distinguono in base alla scelta di valori. Scegliere, anche attraversando il deserto della tragedia spalancato dall'eventuale opzione radicale tra incompatibili, è l'unico modo per evitare il relativismo da un lato e il nichilismo tragico e senza salvezza di una situazione del tutto priva di alternative. Si danno alternative, perché tra di esse domina comunque un comune denominatore di riconoscimento reciproco. "Pluralismo" e democrazia pluralistica, implicano esattamente questo. «Le democrazie possono essere intolleranti. La democrazia non è *ipso facto* pluralistica. Io credo in una democrazia specificamente pluralistica, che richieda consultazione e compromesso, che riconosce la richieste – i diritti – di gruppi e individui, a cui, eccetto che in situazioni di crisi estrema, non è permesso di respingere le decisioni democratiche».³

A questa democrazia del compromesso e della permeabilità tra valori diversi, più che solo tollerante fa da presupposto quella sorta di 'supervalore' del pluralismo che secondo Berlin consiste nella convinzione che vi sono molti fini differenti che gli esseri umani possono ricercare, e rimanere ciononostante pienamente razionali, pienamente uomini, «capaci di reciproca comprensione e simpatia, e di darsi luce l'un l'altro»⁴, per quanto siano l'uno dall'altro lontani. Dunque, molti fini, diversi gusti vitali e diverse forme dell'esistenza, ma anche – e senza che alcun richiamo alla solidarietà, al cristiano dovere di amarsi si renda necessario – comune razionalità dell'intendersi, comune umanità razionale dell'essere uomini. In un linguaggio molto diretto, Berlin esibisce la *fattualità etica*, per quanto ossimorica possa suonare questa espressione che non implica una qualche *doverosità etica*. Tale fattualità vale pure in presenza della durezza talvolta tragica della scelta, della possibilità e della storica realtà del reciproco compenetrarsi di 'mondi di idee' diversi, e in questo stesso atto mostra il tratto essenziale del suo metodo di pensiero, quello che in gran parte coincide con lo scegliere di farsi e di essere romantici. Il romanticismo non evoca l'intervento della doverosità che mette ordine nella vita e quindi non suppone che una qualche soggettività etica o giuridica sia chiamata a creare l'ordine politico, neanche quell'ordine che trae dalla instaurazione della giustizia la propria giustificazione. Un nesso molto stretto lega questa immagine del romanticismo con l'immagine della libera molteplicità dei fini vitali che *sono*, non *devono* essere resi compatibili e lo sono perché questo e non un altro è il rapporto tra valori.

³ R. Jahanbegloo, *Conversations with I. Berlin. Recollections of an historian of ideas*, Orion House, London 1993, p. 144.

⁴ I. Berlin, *The crooked timber of humanity. Chapters in the history of ideas*, ed. by H. Hardy, John Murray, London 1990, p. 11.

E' *questo* quel che accade nella storia, *così* è configurata la nostra struttura antropologica. Se non avessimo qualcosa in comune con le figure storiche più lontane da noi, come i dialoghi di Platone o le novelle medievali giapponesi, ogni civiltà sarebbe chiusa nella sua cerchia impenetrabile e noi non potremmo capirle, secondo le tesi di Spengler. «La comunicazione reciproca tra le culture nel tempo e nello spazio è possibile solo perché ciò che rende gli uomini umani è comune a loro e agisce come un ponte tra di essi». Un ponte, dunque, c'è, non *deve* esserci, come mezzo di collegamento di valori e culture. Ma un ponte è insostituibile, perché valori e culture differiscono.

«Ma i nostri valori sono i nostri, i loro sono i loro. Siamo liberi di criticare i valori di altre culture, di condannarli, ma non possiamo pretendere di non capirli affatto, o di considerarli puramente soggettivi, come i prodotti di creature in differenti circostanze, con gusti diversi dai nostri, che non ci parlano affatto»⁵. Anche questa convinzione è in sé «romanticismo», perché l'esistenza di un «mondo di valori obiettivi» è indiscutibile, e lo è come evento vitale, come sorgivo raccogliersi della forme di vita intorno a poli culturali che sono ciascuno, come è ogni singola cosa, «quel che è», coglibile e descrivibile per quel che è, originariamente sottratta alla domanda sul suo perché. E' ben nota la convinzione di Berlin, per molti aspetti un vero truismo, secondo cui «ogni cosa è quella che è». Ora si comprende bene quel che sottostà ad una tesi che per molti aspetti appare ovvia, e si tratta di nuovo di un tratto romantico, se non addirittura della premessa attiva sul fondo di tutto, metafisica si direbbe, se la parola non fosse quanto di più estraneo al linguaggio berliniano. Ogni cosa è quella che è, come ogni valore obiettivo è quel che è, ed è tale appunto perché è obiettivo come una cosa. L'assolutezza della cosa, come del valore, questa specie di 'supercosa', sta nella circostanza che i valori sono fini perseguiti per sé stessi, fini rispetto a cui si dà una serie di mezzi. Ma la differenza non comporta interminabile indifferenza (tra le cose come tra i valori). «Le forme di vita differiscono. Molti sono i fini e i principi morali. Ma non sono infinitamente molti: devono restare entro l'orizzonte umano. Se non lo fanno, allora restano fuori della sfera umana».⁶ L'esistenza di un *mondo* di valori, fini, forme di vita tra loro diversi implica di per sé che tra di essi possa darsi comprensione, sebbene la loro diversità autorizzi la certezza del loro reciproco conflitto, che può prodursi anzitutto nell'anima di ogni singolo uomo. Questo punto capitale consente a Berlin di affermare quel che più è rilevante: il conflitto non contrappone valori veri e valori falsi. Non è sulla nota della contrapposizione vero-falso che si gioca il contrasto insanabile tra le ragioni della giustizia e quelle altrettanto forti della pietà ("mercy"), per fare l'esempio cui Berlin ricorre allo scopo di indicare che sono due positività assiologiche, due beni, quelli che si contrappongono.

La vita spirituale degli esseri umani procede lungo le vie della propria molteplice creatività, dalla ricca intenzionalità. E se noi isoliamo nella scena che stiamo allestendo l'esistenza del male, o dei mali, che pure ci sono, quel che ci resta è una situazione alquanto paradossale in cui, in

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ibidem.*

assenza di mali, il conflitto tra beni assiologicamente pari e parimenti voluti e valutati perché espressioni di esigenze assolute e non reciprocamente sostituibili, diventa il supremo ‘bene di sfondo’, poiché funge da base di una scelta cui non possiamo rinunciare. Il male, pur non nominato da Berlin, coincide allora con la nozione di un “tutto perfetto”, di una “soluzione ultima”: il male è l’illusione che si possa, infine, non scegliere perché tutto sarebbe con tutto compatibile. L’umanità unificata dalla compresenza in lei dei valori e dei fini diversi è allora il luogo di una positiva tragicità, di una tragicità produttiva che ci salva dal gorgo dell’illusione dell’armonia. «La nozione del tutto perfetto, della soluzione ultima in cui tutti i beni coesistono, sembra non solo non è raggiungibile – questo è un trismo – ma è concettualmente incoerente...Siamo destinati a scegliere e ogni scelta può implicare una perdita irreparabile».⁷

Si alludeva all’inizio alla circostanza che vi è anche un secondo senso dell’“elogio” del romanticismo da cui abbiamo preso le mosse come tema ispiratore della ricostruzione del pensiero (pensiero, si badi, prima e più che *pensiero politico*: Berlin, sia detto una volta per tutte, *non* è ascrivibile alla categoria professionale accademica dei pensatori politici). Ora, alla luce di quel che si è detto, questo secondo senso può essere esplicitato e l’“avvicinamento” a Berlin può compiere un passo in avanti. Si tratta di quell’elogio in cui intende trovare espressione la piena adesione di chi scrive al romanticismo che Berlin fa proprio mentre ne tratteggia le caratteristiche. In tale elogio vive la convinzione che si debba pensare la trama delle idee su cui gli esseri umani nei vari momenti della propria storia hanno a loro volta definito i criteri della propria convivenza politica e sociale, nello stesso *stile* di Berlin, e dunque in un certo senso molto preciso, divenendo romantici (filosoficamente romantici) come lo è divenuto lui. Si tratta, come ben si comprende di un punto di metodo che si rovescia immediatamente in un punto di merito, poiché consente di evidenziare l’impossibilità di una presa di posizione sulle questioni pratiche e suoi loro *modelli non normativi* (i valori, appunto, come guide delle scelte pubbliche degli esseri umani), che non implichi di per sé una partecipazione e una condivisione, dunque ancora una volta una scelta, una opzione, un dire, osservando la scena storica delle ‘offerte di idee’: questa piuttosto che quella, perché questa è, o diviene mia, ed io dunque mi ci identifico, la elevo a mio valore, sebbene sappia che altri accanto a me desiderano e difendono valori diversi, che io stesso riconosco come tali.

La posizione antiarmonicistica e antitotalitaria dell’ebreo Berlin, da questo punto di vista, non è molto lontana dalla polemica dell’ebreo Leo Strauss contro la filosofia politica storicizzata, relativizzata, neutralizzata, sterilizzata rispetto alle scelte di valore che essa implica e impone. Ossia, rispetto a quella filosofia che in Strauss viene apertamente rivendicata contro la sua declinazione politica, e in Berlin non lo è, sebbene chi è in grado di farlo, la senta vibrare nel fondo del suo stile.

La fisionomia del romanticismo è intrinsecamente paradossale, ossia intrinsecamente complessa. Nel romanticismo infatti (in questo modello di cui non si potrebbe dire che è solo storico e culturale o invece solo teorico e tipizzato) l’arte del compromesso e la scelta tra fini vitali, più che tra

⁷ Ivi, p. 13.

semplici valori, è l'esito necessario del multiforme scatenamento della creatività dell'io, che deve costringersi, per evitare di estinguersi nell'autodistruzione, all'accordo con l'imperfezione e con la complessità della vita. La vita, luogo della creatività, è al tempo stesso il luogo in cui la creatività stessa si compone (in certo senso, è costretta a comporsi) in un qualche ordine che è sempre e comunque successivo alla sua libera, eslege, prerazionale espressione. Dunque, il romanticismo, che esalta la libertà del vivere e del creare ottiene il risultato (apparentemente) opposto, valido come modello cui è chiamata ad attenersi l'umanità moderna e contemporanea e come modello dell'antropologia politica di Berlin stesso, di generare il liberalismo della tolleranza e del compromesso, della accettata non compatibilità tra tutti i valori, dell'imperfezione della vita oltre che dei sempre variabili fini dei singoli esseri umani. E' legittimo dire che il romanticismo precipita il trionfo bacchico della vita dello spirito nella quiete di un ordine e che questo è solo apparentemente il passaggio da un opposto al suo opposto, perché il trionfo bacchico è la preconditione essenziale affinché la quiete non sia morte, ma ordinamento e sistemazione sempre provvisori di un disordine creativo. Né lo spumeggiare della vita dello spirito, né la sua quieta ordinata pacificazione possono stare ciascuno per sé, ma sono in realtà l'uno per l'altro. L'hegeliano "risultato calmo" è ciò in cui precipita la hegeliana suprema inquietudine.

Berlin ha intuito che il liberalismo del compromesso e dell'«equilibrio imperfetto delle cose umane» può essere il frutto (è stato il frutto, doveva essere il frutto) dell'entusiasmo sregolato dei romantici. L'«apoteosi della volontà romantica» rappresenta il successo di una prospettiva dell'agire storico non dominata da sogni utopistici di perfezione. Il massimo che gli esseri umani sembrano poter legittimamente desiderare è «un mondo migliore» dipendente dal mantenimento di un qualche «instabile equilibrio» bisognoso di costante aggiustamento. Ma sembra altresì che gli esseri umani non possano «fronteggiare troppa realtà, o un futuro aperto» senza una qualche garanzia di un *happy ending*. Le dottrine politiche e sociali che hanno avuto più successo nei tempi della recente modernità non hanno potuto fare a meno del ricorso a una qualche provvidenza. Ma «l'attacco romantico contro i costruttori di sistemi – gli autori dei grandi 'libretti' storici – non è restato del tutto privo di influenza». Non v'è immagine di una perfezione finale in Tolstoj, Turgenev, Balzac, Flaubert o Baudelaire. «La scuola romantica e coloro che ne sono stati influenzati direttamente o indirettamente, Shopenhauer, Nietzsche, Wagner, Ibsen, Joyce, Kafka, Becket, gli esistenzialisti, [...] non abbracciano il mito di un mondo ideale». Se si prende nel suo pieno valore di segnale di una scelta culturale a favore del romanticismo dai confini assai ampi e radicalmente non coincidenti con una precisa e puntuale determinazione storica di autori e correnti, e si accetta con Berlin l'osservazione peraltro del tutto corretta, che anche Freud appartiene alla schiera 'romantica' di coloro che non riconoscono il valore di un mondo ideale, si comprende bene quel che più volte si è osservato: quanto sia rilevante il significato paradigmatico del romanticismo di Berlin, la sua assoluta e incomparabile unicità. Questo dunque insegna il romanticismo: che se i fini delle azioni umane sono al

tempo stesso riconosciuti come tutti pienamente umani e come incompatibili in linea di principio, l'immagine di una età perfetta e di una età dell'oro in cui si sintetizzano tutte le soluzioni ai principali problemi dell'umanità «è incoerente il linea di principio». «Questo dunque è il servizio reso dal romanticismo e dalla sua dottrina centrale, quella secondo cui la moralità è plasmata dalla volontà e che i fini sono creati, non scoperti».⁸

E' appena il caso di sottolineare che il romanticismo di Berlin è radicalmente antinormativo nella sua concezione della moralità. D'altra parte, è proprio da questo netto antinormativismo che discende la tesi secondo cui, se un ordine deve comunque imporsi e una norma valere, essi devono essere sempre parziali, rivedibili e comunque ricavati dal caos e dal disordine. Si danno compromessi vitali, come si è detto, solo perché alle loro spalle agisce una vita senza compromessi, una vita come autocreazione, da cui è esclusa l'idea di una struttura metafisica delle cose. Dopo aver ricordato *I masnadieri* di Schiller, Berlin osserva che nel personaggio di Karl Moor, «il fellone-eroe», viene messa in scena «una collisione, forse un'inevitabile collisione, tra insiemi di valori incomponibili. Le precedenti generazioni supponevano che tutte le cose buone potessero essere conciliate. Questo non è più vero».⁹ Anche nella *Morte di Danton* di Büchner «c'è una collisione del 'bene col bene', come avrebbe più tardi detto Hegel». Ciò accade non perché siano stati commessi degli errori, ma come conseguenza di «un qualche conflitto ineluttabile di elementi che errano senza legge sulla terra, di valori che non possono essere conciliati». Ma alle spalle del conflitto tra valori c'è la dedizione assoluta ad uno di essi. I valori confliggono soltanto come conseguenza dello slancio vitale di cui essi sono investiti, valori diversi di esseri umani diversi: «Ciò che conta è che l'uomo si dedichi a questi valori con tutto se stesso. Se lo fa, è un eroe adatto alla tragedia. Se non lo fa, è un filisteo, è un membro della borghesia, non vale nulla e non mette conto che se ne scriva».

L'antropologia romantica di Berlin è a tutti gli effetti l'antropologia dell'eroe. Il suo liberalismo ne discende direttamente non perché sia ossimoricamente un *liberalismo eroico*, ma perché il motore costituito dall'eroismo si decanta e si risolve, ma non si sublima in un ordine liberale vivente, non risultato della semplice trama delle istituzioni di una liberaldemocrazia. L'«arruffato Beethoven» è l'immagine di sfondo del liberalismo romantico berliniano. Egli fa «ciò che è dentro di lui. E'povero, è ignorante, è rozzo [...] non è un personaggio molto interessante, se si eccettua l'ispirazione che lo anima. Ma non si è venduto [...] Crea in armonia con la luce che è dentro di lui, e non c'è altro che un uomo debba fare; è questo che fa di un uomo un eroe». Che cosa è dunque che dobbiamo al romanticismo? Gli dobbiamo anzitutto il rifiuto di ogni razionalistica ipersemplicificazione della realtà umana, o come forse si potrebbe anche dire, di ogni garanzia cercata in un perfetto ordinamento teoretico della materia politica, che a sua base ha una certa antropologia.

⁸ Ivi, pp. 235-237.

⁹ I. Berlin, *Le radici del romanticismo*, a c. di H. Hardy, Adelphi, Milano 2001, pp. 38-39.

Una antropologia perfetta e compiuta presa come base di una filosofia politica, segna il destino falsificato di quest'ultima. Dobbiamo quindi al romanticismo «la nozione che nelle faccende umane una risposta unitaria è verosimilmente destinata a rivelarsi rovinosa, che se crediamo veramente che esista un'unica soluzione di tutti i mali umani, e che dobbiamo imporla senza badare ai costi, finiremo probabilmente col divenire, in nome della nostra soluzione, tiranni violenti e dispotici, perché il nostro desiderio di rimuovere tutti gli ostacoli sul suo cammino sfocerà nella distruzione delle creature per il cui vantaggio la soluzione è stata offerta».¹⁰

Ecco dunque come si presenta il *romanticismo paradigmatico* di Berlin: «La nozione che esistono molti valori, e che sono incompatibili; l'intera nozione della pluralità, dell'inesauribilità, del carattere imperfetto di tutte le risposte e ordinamenti umani; la nozione che, nell'arte come nella vita, nessuna risposta unica che si pretenda perfetta e vera può, per motivi di principio, essere perfetta e vera: tutto questo lo dobbiamo ai romantici».¹¹ E' appena il caso di mettere il lettore attento sull'avviso che proprio in questo passaggio, Berlin gioca la sua carta più forte. E' per ragioni di principio, dunque per ragioni che hanno a che fare con l'assolutezza della verità che ha come suo contenuto l'inaccettabilità di ogni risposta che pretenda perfetta, è dunque sulla base di una certezza non discutibile, di un punto epistemicamente ferreo (che nel linguaggio del tutto estraneo a Berlin si definirebbe "trascendentale") che viene affermata l'universalità dell'imperfezione di ogni logos e di ogni azione umana. Sul punto dell'indiscutibilità della discutibilità di tutto non si può appunto accettare discussione – per non riaprire lo spazio in cui s'insinua la pretesa della perfezione e della ultimatività di una qualche risposta. Berlin ha forse chiaro il senso del proprio ricorso a una posizione di tipo cartesiano, anche se, rispetto a Cartesio, il suo fine è quello di mettere in salvo l'universale dubiosità e discutibilità di ogni tesi, piuttosto che la certezza soggettiva della prospettiva che rende possibili la creativa incertezza, il rischioso confliggere dei punti di vista, che gli stanno a cuore.

E' per questo motivo che l'esito che discende da tale tesi, e che si riassume nella lode del compromesso derivato dall'entusiasmo romantico, assume una tonalità nobile se non si voglia dire addirittura grave, come si conviene nei casi e solo nei casi in cui non di qualcosa di soltanto *opportuno* e vantaggioso per l'umana convivenza si parla, ma di qualcosa che pretende di essere *vero* epistemicamente e *giusto* praticamente. Il romanticismo, si è più volte detto, mette in primo piano l'incompatibilità degli ideali umani. Se questi ideali sono incompatibili, «allora prima o poi gli esseri umani si renderanno conto che debbono fare buon viso a cattivo gioco, che devono scendere a compromessi, perché se cercano di distruggere gli altri, questi cercheranno di distruggere loro; e così, grazie a questa dottrina appassionata, fanatica e semifolle arriviamo a capire la necessità di tollerare gli altri, la necessità di salvaguardare un equilibrio imperfetto nelle cose umane [...] Il risultato del romanticismo è dunque il liberalismo, la tolleranza, la decenza e la consapevolezza delle imperfezioni

¹⁰ Ivi, p. 222.

¹¹ *Ibidem*.

della vita; in una certa misura, un accrescimento dell'autocomprensione razionale». ¹²

Romanticismo è, sul piano filosofico, quel riconoscimento della potenza dell'irrazionale, che Berlin ha descritto a Steven Lukes nella già ricordata intervista su "Itinerari". Non è un caso che questa presa di posizione per l'irrazionale avvenga in un contesto esplicitamente rivolto a criticare il pensiero politico di Rawls. Si è sulla via sbagliata se si ritiene che la "posizione originaria" o l'"*overlapping consensus*" possano fornire la base di un accordo definitivo e insuperabile tra le persone, perché è sbagliata la pretesa di fondare un governo politico solo sulla base di quel che è razionale, dato che esistono e sono molto forti impulsi irrazionali nell'uomo, che una mitica "psicoanalisi universale" non potrebbe mai annullare. Essi sono, infatti, parte talmente fondamentale della natura umana da rendere del tutto incomprensibili, in loro assenza, religione, arte, amore. Il sottinteso essenzialmente antirawlsiano è, naturalmente, che una qualsiasi teoria politica della convivenza politica non possa prescindere dal fare in qualche misura e modo i conti con l'irrazionale. Con questa considerazione si passa a quel punto di *Due concetti di libertà* del 1958, ¹³ dove l'ipotesi, che abbiamo appena avanzato, di una sorta di residualità "trascendentale" attiva nel pensiero di Berlin, affinché sia assicurata e garantita l'indiscutibilità dell'imperfezione delle soluzioni umane, viene a cadere o si ridimensiona molto seriamente. Ciò evidenzia, com'è evidente, una qualche tensione interna nella coerenza del pensiero berliniano. Di essa si deve dar conto, avvertendo tuttavia che l'incoerenza è tale agli occhi dell'interprete, ma non s'insinua nella consapevolezza di Berlin, che non concede alcuno spazio al trascendentale. Se di un'"aporia" in Berlin si può parlare, è solo entro questi precisi e invalicabili limiti. Se la libertà è un principio sacro, d'altra parte essa può e deve essere sacrificato nella sua presunta absolutezza: l'esigenza e il vantaggio che ne derivano nella pratica travolgono ogni dubbio teorico circa la sacrificabilità del sacro principio.

Siamo nel punto centrale del pensiero di Berlin. Sebbene, in quanto principio ordinatore dei rapporti umani, la libertà sia *sacra*, il *sacrificio* che la desacralizza in determinate condizioni pratiche è non solo legittimo, ma necessario. Esso infatti serve a sciogliere nodi conflittuali (quello che oppone libertà ed eguaglianza è costantemente evocato da Berlin) che la permanenza sul terreno dei principi renderebbe insolubili. Coerentemente, in base a quel che si è osservato sopra, l'absolutezza e la sacralità servono il *criterio dei criteri*: quello che fa della necessità di giungere ad un compromesso imperfetto il primo e principale dovere, pratico bensì e desacralizzato, ma non per questo paradossalmente negato nella sua peculiarissima sacralità. Il richiamo alle esigenze della pratica non uccide la sacralità, ma ne impone una declinazione imprevista, e altrettanto cogente. La mia libertà può essere sacrificata nella pratica, la sua sacralità violata, ma solo a patto di accrescere con ciò quella libertà altrui che, nell'ambito del compromesso raggiunto, conferma indirettamente il

¹² Ivi, p. 223.

¹³ I. Berlin, *Quattro saggi sulla libertà*, tr. it. Di M. Santambrogio, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 192-193.

principio la cui assolutezza si è dovuto limitare, ma in nome dello stesso valore. Una linea di uscita dalla tensione teorica, o dalla oscillazione che stiamo rilevando può essere trovata con l'osservare – e di nuovo si tratta di una movenza romantica – che solo perché vi sono valori e lotta tra di essi, questi possono, e devono, essere nella pratica limitati. Si perde una parte *reale* del valore, ma non si sacrifica il valore come tale, sebbene in altro senso si faccia proprio questo, perché il valore vive nella realtà e qui, solo qui il suo eventuale sacrificio è effettivo. Ciò richiede il divieto di compromessi circa la non sostituibilità e la non intercambiabilità dei valori e inoltre che si accetti invece l'eventuale, ma molto probabile *tragedia* del compromesso *quantitativo*, piuttosto che l'autoinganno della sostituibilità *qualitativa*.

«Per evitare l'evidente diseguaglianza o la miseria diffusa sono pronto a sacrificare parte della mia libertà o addirittura tutta: posso farlo volentieri e liberamente: ma è la libertà a cui sto rinunciando per amore della giustizia o dell'eguaglianza». Dato che «ogni cosa è quello che è» e ciò vale per la libertà come per l'uguaglianza, per la giustizia, per la cultura, «un sacrificio non incrementa ciò che viene sacrificato, per quanto grande sia la sua necessità morale o il compenso per esso». Come ben si vede, domina questo punto delicato del pensiero di Berlin un sottile e non scioglibile impasto di assolutezza (il valore, ogni valore è quello che è e se viene sacrificato viene leso senza rimedio) e di compromesso (esso può e deve essere sacrificato talvolta, ma senza pretendere di essere compensato in qualche modo). Ha luogo una «perdita assoluta di libertà» se e quando la limite per ridurre la «vergogna» di una diseguaglianza, «senza con ciò aumentare la libertà materiale degli altri». La compensazione della perdita della libertà in termini di giustizia, di felicità e di pace non annulla la perdita e (si tratta di un passaggio essenziale) «è solo una confusione di valori dire che, anche se la mia libertà 'liberale' e individuale è spazzata via, qualche altro tipo di libertà – 'sociale' o 'economica' è invece aumentata». Resta la necessità, talvolta, della limitazione della libertà di alcuni per assicurare quella degli altri. Qui emerge il punto difficile, l'equilibrio precario del discorso di Berlin, una sorta di compromesso stilistico sul tema del compromesso. Quale «principio» regola la limitazione della libertà? «Se la libertà è un valore sacro e intoccabile, un tal principio non può esistere». Qui risuona la nota dell'assolutezza. «L'una o l'altra di queste regole e principi conflittuali deve per forza venire meno, almeno in pratica: non sempre per ragioni che possano essere chiaramente stabilite e tanto meno generalizzate in forma di regole e massime universali». Qui risuona, e quasi con le stesse parole, la nota tragica del conflitto che spegne uno dei valori in lotta, nel deserto insuperabile della giustificazione razionale. «Eppure, un compromesso pratico lo si deve trovare». Qui infine si avverte la nota dolente della necessità del compromesso imposto dalla necessità del conflitto.¹⁴

¹⁴ Cfr. F.S. Trincia, *Il governo della distanza. Etica sociale e diritti umani*, Franco Angeli, Milano 1994, cap. I.

Si giunge così alla conclusione. Nel saggio dal titolo spinoziano *Da speranza e paura liberati*¹⁵ viene fatta entrare in gioco criticamente la questione dell'autodeterminazione e il problema se la libertà non implichi essenzialmente la possibilità e il dovere rischioso della scelta. Qui il pensiero di Berlin torna sul tema del pluralismo esistenziale ed antropologico, come premessa di ogni definizione morale della libertà. Libertà morale significa certamente anche autodeterminazione, sebbene il concetto sia assai poco chiaro a causa dell'assenza di una qualsiasi "psicologia morale". La libertà distingue l'uomo da tutto ciò che non è umano e certamente rientra nell'analisi della libertà il rilievo degli ostacoli che si frappongono alla libertà dell'agire. Tra questi non pochi sono i fattori irrazionali dell'impedimento che si esercita sulla libertà. «La libertà morale, il controllo razionale di sé, il conoscere la posta in gioco e i motivi per cui si agisce come si agisce; il non dipendere dall'influenza, non percepita, di altre persone o del proprio passato, [...] la distruzione di speranza, paure, desideri, amori, odi, ideali che una volta osservati da vicino ed esaminati razionalmente appaiono infondati – tutte queste cose ci liberano effettivamente da ostacoli». La psicoanalisi e le sue implicazioni filosofiche ha dato un contributo importante all'affermarsi di questo concetto di libertà come riduzione degli ostacoli che le si frappongono. Ma insistere su questo aspetto della libertà significa equiparare libertà ed autodeterminazione.

In realtà, «essere libero è essere in grado di compiere una scelta non coatta», ma il punto delicato consiste nel comprendere che la scelta libera non è quella che elimina gli ineliminabili ostacoli, ma quella che avviene tra «più possibilità rivali». Valori molteplici in lotta, da un lato e scelta dall'altro, di nuovo. «Quando parliamo di estensione della libertà goduta da un uomo o da una società abbiamo in mente [...] l'ampiezza o l'estensione dei sentieri che essi hanno davanti a sé, il numero per così dire delle porte aperte e anche la misura in cui sono aperte». Con una presa di posizione in cui risuona tutta la potenza del suo romanticismo, Berlin esibisce quello che è l'obiettivo teorico e pratico dell'*elogio del romanticismo* che scorre in tutte le sue pagine: «Resta sempre vero che la misura della libertà di un uomo o di un gruppo è determinata, in ampia misura, dalla gamma delle possibilità tra cui può scegliere».

¹⁵ I, Berlin, *Libertà*, a c. di H. Hardy, ed. ital. di Mario Ricciardi, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 276-279, da cui cito.

Fra natura e storia L'eredità di Bobbio per il futuro del liberalismo. Una ipotesi di lavoro.

di Corrado Ocone

In questo saggio proverò a ragionare, con riflessioni sparse che ancora attendono di essere sistemate in una visione compiuta, su una suggestione che, mi sembra, se adeguatamente sviluppata, possa aiutarci a comprendere meglio la figura di Norberto Bobbio, facendocela collocare in modo consono nella storia intellettuale e politico-culturale del nostro Paese. D'altronde, Bobbio stesso ha cercato, a un certo punto della sua vita e attività di pensiero, di riflettere su se stesso, cercando di dare un senso generale, complessivo, storicizzandola, a una traiettoria intellettuale che, iniziata prima della seconda guerra mondiale, si è chiusa agli albori del nuovo millennio, in pratica con la sua morte fisica (avvenuta nel 2004 a Torino, la città dove era nato novantacinque anni prima e ove era sempre vissuto)¹.

Questo processo di autocomprensione era iniziato prima dell'uscita, nel 1997, della sua *Autobiografia*, pubblicata da Laterza a cura di Alberto

¹ L'idea centrale di questo saggio è stata già da me espressa in un articolo del 1997 (*Qual è il vero Bobbio?*, in «Critica liberale», vol. IV, n. 35, novembre 1997) e poi nel capitolo dedicato a *Norberto Bobbio* dei miei *Profili riformisti* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 71-76). Alcuni passi di questi due testi sono opportunamente rielaborati e ampliati in questa nuova stesura. A proposito del primo articolo, che era una sorta di recensione all'*Autobiografia* e ad altri testi bobbiani, va rilevato che il filosofo torinese lo citò e commentò nella prefazione alla seconda edizione dell'*Elogio della mitezza*: egli affermò nell'occasione, sostanzialmente glissando sulle mie obiezioni, che nel suo pensiero non c'era stata nel tempo alcuna significativa evoluzione. Ammetto poi che un problema alla mia interpretazione che vede il Bobbio ultimo come il maggiore, oltre che il meno scontato e il più interessante, lo porta senza dubbio il volumetto del 1994 su *Destra e sinistra* (1994). Esso si fonda, infatti, su una distinzione rigida e tutto sommato arbitraria fra le presunte caratteristiche che contraddistinguerebbero l'una e l'altra di quelle che sono, soprattutto da un punto di vista liberale, null'altro che due categorie empiriche e strumentali del discorso politico. Il libro, tuttavia, pur essendo stato un successo editoriale internazionale, può essere considerato un "residuo" della fase precedente del pensiero politico del nostro autore solo se si pensi al fatto che egli non lo sentiva del tutto proprio al momento della pubblicazione: ancora necessitante di una riflessione più profonda, e in qualche modo "estorto" dall'editore".

Papuzzi. Illuminanti, seppur parziali, squarci autobiografici, “prove” generali di un lavoro più vasto, sono sicuramente già i saggi raccolti in *De senectute* (1996). Anzi, nella breve e importante introduzione intitolata *A me stesso*, Bobbio aveva anche provato a periodizzare la sua attività, facendo coincidere il periodo successivo al 1979, anno in cui aveva lasciato l’insegnamento avendo compiuto i settanta anni, con la terza e ultima fase della sua vita: quella della “riflessione” e del “bilancio”. E non a caso, aggiungeva a dimostrazione della sua tesi, proprio a quell’anno datava il primo degli scritti autobiografici raccolti nel volume che ora pubblicava. Prima di essa ce n’erano state, secondo il pensatore torinese, altre due: la prima, che egli definisce degli “anni di prova” e che va dal 1940 al 1948; la seconda, compresa appunto nel periodo fra il ’49 e il ’79, centrale in tutti i sensi, che è la «lunga trentennale monotona età della routine accademica»².

Gianfranco Pasquino, che di Bobbio è stato allievo a Torino, in un importante e polemico saggio su *Il culto di Bobbio*, uscito su «La rivista dei libri» nel settembre 1997, contestò subito la periodizzazione bobbiana, osservando che in realtà «le tre fasi si sovrappongono e, in qualche modo, si alimentano vicendevolmente». In effetti - aggiunse Pasquino - «Bobbio è diventato quello che è, con tutta probabilità il più autorevole degli intellettuali italiani, perché ha avuto una vita ricca di interessi, densa di attività, piena di relazioni, proiettata al di fuori di quella che definisce la ‘routine accademica’»³.

Il che è senza dubbio incontestabile. Altrettanto vero è però a mio avviso, ed è qui il punto centrale del discorso che voglio fare, che in Bobbio, proprio nel periodo che egli chiama della “riflessione”, qualcosa effettivamente cambia. E non sempre, secondo me, ad un livello meramente esteriore. Cambia nel profondo e nella sostanza. È come se, dalle ceneri di quello che era stato il Bobbio precedente, uomo pubblico e intellettuale non monastico, oltre che illustre accademico certamente, emergesse gradualmente un *altro* e *diverso* Bobbio. Un Bobbio, sia beninteso, che non ha necessità di mettere in crisi o sconfessare il se stesso precedente, ma che nei fatti gradualmente integra e corregge in una visione dal respiro più ampio molte posizioni o idee fino allora sostenute, rendendole per ciò stesso meno statiche ma anche più universalmente umane. In estrema sintesi, si può dire che il passaggio che si consuma nel suo pensiero a un certo punto fa sì che, accanto alla dimensione empirica o “istituzionale” degli accadimenti politici, accanto e oltre l’attenzione per gli elementi procedurali della democrazia e in genere delle istituzioni, egli cominci a considerare con più attenzione anche la dimensione antropologica e psicologica degli stessi. Facendosi di conseguenza “moralista” nel preciso senso che individua nelle “forze morali” o umane la scaturigine prima o effettiva di quelle entità in lato senso politiche che, nel loro funzionamento, i suoi libri, con la proverbiale chiarezza e lucidità

² Norberto Bobbio, *A me stesso*, in *De Senectute*, Einaudi, Torino 1996, p. L’introduzione è, insieme a quello che apre il volume e che gli dà il titolo, l’unico inedito del volume.

³ Gianfranco Pasquino, *Il culto di Bobbio*, in «Rivista dei libri», ottobre 1997, pp. 7-9.

analitica, avevano contribuito a far comprendere a più generazioni di studenti e di studiosi.

«Il fondamento di una buona repubblica - scrive in un significativo passo dell'*Autobiografia* - prima ancora delle buone leggi, è la *virtù* dei cittadini. Sia ben chiaro, non avverso per principio la riforma della costituzione. Combatto l'illusione costituzionalistica seconda la quale, una volta cancellata la vecchia Costituzione e dato vita a una Costituzione nuova di zecca, gli italiani vivranno finalmente felici e contenti»⁴.

Ove il termine virtù, che ho sottolineato, sta a dimostrare il senso etico e morale, la nuova curvatura, che, oltre ogni positivismo avalutativo, il nostro dà ora alla sua riflessione sulla politica.

Ovviamente, questa “conversione” verso nuovi orizzonti, se non proprio “svolta” del suo pensiero, non è affatto indolore dal punto di vista della cultura politica, o meglio dell'idea che del liberalismo e della democrazia (di quella liberale e di quella non) Bobbio ha (indipendentemente dalle dispute un po' scolastiche, che pure hanno tenuto impegnati gli interpreti, sul fatto se egli possa considerarsi un liberale o non piuttosto un democratico o ancora un socialista). Ma prima di accennare a queste conseguenze non irrilevanti, vorrei osservare che la vera e propria cartina di tornasole per comprendere il riposizionamento del suo pensiero, ce lo offre il mutato atteggiamento, e anche giudizio, che Bobbio, uomo del dubbio per eccellenza, sempre pronto a mettersi in discussione, comincia ad avere gradualmente nei confronti di Benedetto Croce. Non si tratta affatto dell'ammirazione, che in verità egli ha sempre avuto, per l'antifascismo morale del filosofo napoletano. O per la sua idea di filosofia legata ai fatti concreti e alla storia. Si tratta, anche in questo caso, di qualcosa di più sostanziale e significativo, sol che si consideri il fatto che Croce è stato un liberale non di maniera, e quindi un liberale vero, ammesso e non concesso che così sia possibile dire, gioco forza la pietra di paragone non solo del liberalismo italiano ma di un liberalismo storicistico e in senso lato non giusnaturalistico o metafisico che è proprio di molta parte della contemporaneità, a partire almeno da quella vera e propria “frattura epistemologica”, che in questo preciso e storicistico senso, rappresenta nella storia della dottrina il marchese de Tocqueville⁵. Un liberalismo che, nelle intenzioni dei suoi esponenti maggiori, non è impegnato a costruire una compiuta teoria o dottrina (meno che mai procedurale) della libertà, ma prima di tutto a individuare e promuovere, con senso storico e del reale, e con la consapevolezza della complessità dialettica delle forze umane, quei sempre nuovi e non preventivabili (e non garantiti) spazi di libertà che l'agire concreto ci pone innanzi come possibili.

Dati i presupposti empiristici e la logica meccanicistica e naturalistica, hobbesiana, del suo pensiero (di qui l'Individuo-Sostanza, il Soggetto, di là

⁴ Norberto Bobbio, *Autobiografia*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 257.

⁵ Ho affrontato questo specifico punto nella videointervista [La democrazia in America di Tocqueville spiegata da Corrado Ocone](#).

lo Stato, a sua volta concepito in modo sostanzialistico, quasi un Super Individuo), non può meravigliare, anzi è preciso e lineare, il giudizio che Bobbio dà nel 1955 del pensiero crociano in un celebre passo di *Politica e cultura*. Nell'opera, che, come in qualche modo le coeve *Cronache di filosofia italiana* di Eugenio Garin, è più in generale di confronto teoretico e politico con l'eredità del filosofo napoletano, appena scomparso (nel 1952 per la precisione), Bobbio quasi ammonisce:

«Chi volesse oggi capire il liberalismo non mi sentirei di mandarlo a scuola da Croce. Gli consiglierei piuttosto di leggere i vecchi monarcomaci e Locke e Montesquieu e Kant, il *Federalist* e Constant e Stuart Mill. In Italia più Cattaneo che non gli hegeliani napoletani, compreso Silvio Spaventa; e gli metterei in mano più il *Buongoverno* di Einaudi che non la *Storia come pensiero e come azione* (che pur fu il libro certamente più importante dei movimenti di opposizione). Oppure, sì, gli direi di andare a scuola da Croce, ma non dal Croce filosofo della politica, ma da quel Croce che non si stancò mai dall'insegnare che il filosofo puro è un perdigiorno e che la filosofia non nascente dal gusto e dallo studio dei problemi concreti è vaniloquio se non addirittura sproloquio»⁶.

Eppure, passato svariato tempo, precisamente nel 1991, Bobbio cambia idea e scrive che Croce è non solo uno dei suoi dieci autori di riferimento, come aveva già affermato qualche anno prima⁷, ma di tutti quello «cui ho dedicato il maggior numero di scritti e con maggiore continuità». E aggiunge che Croce è stato, soprattutto, un grande moralista. E come tale va letto e giudicato. «Questo è stato sopra ogni altro il 'mio' Croce». Quel Croce che credeva, «per intima convinzione che in ultima istanza siano le forze morali che guidano la storia: sono le forze che in diverse guise e in diverse circostanze, e quindi anche con diversi nessi secondo le occasioni, promuovono la libertà»⁸.

E, per rinforzare ancora di più il suo assunto, non è un caso che, come osserva Michelangelo Bovero, egli riporti in conclusione del suo saggio la crociana definizione della libertà che si trova nella *Storia come pensiero e come azione*: «la libertà non può vivere diversamente da come è vissuta e vivrà sempre nella storia, vita pericolosa e combattente»⁹.

Dobbiamo allora chiederci: è accaduto qualcosa in Bobbio fra il 1955 e il 1991? Come può quel filosofo, al quale un tempo venivano contrapposti e anteposti tanti altri nomi, essere divenuto addirittura il principale punto di riferimento? E nel definire Croce prima di tutto un "moralista", Bobbio non si rispecchia ora, in qualche modo, in lui, vedendosi anch'egli tale?

L'ultima fase del pensiero di Bobbio, quella che si apre appunto nel 1979, non può perciò essere considerata di secondo ordine, sottostimata come sembra fare egli stesso. Dopo quella data, egli non può considerarsi

⁶ Norberto Bobbio, *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 1955, p. 265-266.

⁷ Cfr. Norberto Bobbio, *Per una bibliografia*, in *De senectute*, cit., pp. 85-87. Gli altri autori di Bobbio sono: Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Cattaneo, Kelsen, Pareto e Weber.

⁸ Norberto Bobbio, *Benedetto Croce (1991)*, in *Dal fascismo alla democrazia. I regimi, le ideologie, le figure e le culture politiche*, a cura di Michelangelo Bovero, pp. 71-76.

⁹ Michelangelo Bovero, Introduzione a Norberto Bobbio, *Dal fascismo alla democrazia*, cit., p. 7-34. Qui p. 34.

un vecchio e stanco filosofo che cerca di salvare qualcosa di un mondo ideale, coincidente quasi con uno spazio geografico (la vecchia Torino sabauda pilastro fondamentale della solida cultura dell'Italia postunitaria), che, come intuisce con sempre maggiore chiarezza, tende a scomparire quasi evaporando. Egli non è dedito semplicemente a fare bilanci, ma, stante questa mia interpretazione, ha il coraggio al contrario di rivedere tante sue posizioni precedenti. E se partecipa sempre meno a convegni accademici, d'altra parte la sua attività pubblicistica ed editoriale cresce in modo esponenziale. Sono opere che, nella forma, possono ingannare: sembrano quasi saggi di circostanza, ma si presentano come tali perché la nuova visione del mondo e delle cose trova più adeguata espressione in essi che non nei tomi sistematici delle vecchie impalcature metafisiche. La storia poi vuole che, a partire dai primi anni Novanta, in Italia ci sia una rinascita del liberalismo che nei suoi esponenti, spesso neoconvertiti alla dottrina ma provenienti da altre sponde culturali, *in primis* e addirittura da quelle marxiste, assume spesso i tratti del vecchio liberalismo giusnaturalistico delle origini. Bobbio, spesso involontariamente, viene così a trovarsi al centro di aspre polemiche. I nuovi intellettuali emergenti, soprattutto da destra, lo accusano, insieme a tutto il *milieu* culturale dell'azionismo torinese, di "doppiopesismo": partendo dal dogma dell'antifascismo, nel giudizio dato da Bobbio sui totalitarismi del secolo scorso ci sarebbe stata una evidente asimmetria a favore dei comunisti. Le cose, in verità, non stanno propriamente così. E, se non altre, andrebbero molto ben distinte le fasi storiche in cui si collocavano le posizioni crociane, nonché il lato teorico da quello pratico della questione. Giustamente, Dahrendorf, quando si è trattato di stilare un "catalogo" ragionato degli intellettuali che nel Novecento non hanno ceduto alle sirene né dell'uno né dell'altro totalitarismo, non ha avuto dubbi nell'inserire il nostro fra costoro, fra quelli che con efficacia ha chiamato «uomini erasmiani»¹⁰. Ma il punto interessante, nel mio discorso, è soprattutto un altro. I neoliberali italiani, per accreditare la loro critica a Bobbio, hanno ripreso pari pari quelle a mio avviso insufficienti categorie del liberalismo giusnaturalistico che erano state del primo Bobbio e che il filosofo torinese, come si è visto, era andato progressivamente slargando e superando. È un processo evidente, questo, in Giuseppe Bedeschi, ad esempio. Nella sua *Storia del liberalismo* non c'è posto né per Gobetti e nemmeno, se non con molti, tanti, distinguo, per Croce, ma ciò avviene con un movimento di pensiero del tutto simile a quello che era stato proprio del Bobbio di *Politica e cultura*. Lo stesso pensiero liberale di Bobbio, che paradossalmente veniva ora criticato per non essere fino in fondo o non essere del tutto liberale, serviva come metro giudizio assunto nella vecchia versione giusnaturalistica e sostanzialistica¹¹.

Venendo invece ai peculiari punti di riconversione teoretica, vorrei poi prima di tutto osservare che l'elemento interessante è che, nella fase ultima o della maturità della sua attività, Bobbio riprende la trattazione di

¹⁰ Ralf Dahrendorf, *Erasmiani, gli intellettuali alla prova del totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2007. Il volume era stato pubblicato in originale un anno prima col titolo *Versuchungen der Unfreiheit. Die Intellektuellen in Zeiten der Prüfung*, Beck Verlag, Munchen 2006.

¹¹ Cfr. Giuseppe Bedeschi, *Storia del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 1990.

concetti e temi classici dell'illuminismo, verso i quali era stato sempre simpatetico, rivedendoli però e trasvalutandoli a partire dalla nuova sensibilità. Non li sconfessa e nemmeno accantona, ma li riconferma, riconfermando se stesso come grande pensatore neoilluminista, rendendoli però meno rigidi e meccanici, corroborandoli di sensibilità storica e di concretezza umana. Il che in buona sostanza viene a significare, nella nuova ottica raggiunta, che quei concetti, che si era prima tentato di chiarire e fondare a livello teorico, sono ora riconquistati e considerati a livello pratico. L'illuminismo, detto in altre parole, diventa innanzitutto un'esigenza morale, un compito per l'azione o un dovere, che in quanto tale non ha necessariamente bisogno di "fondazioni" teoriche forti o incontrovertibili, al di fuori dell'immanenza del processo storico. E' noto che l'ultimo Bobbio amava dire che i diritti umani non vanno fondati ma promossi:

«Il problema che ci sta innanzi, infatti, non è filosofico ma giuridico, e in più largo senso politico. Non si tratta tanto di sapere quali e quanti sono questi diritti, quale sia la loro natura e il fondo fondamento, se siano diritti naturali o storici, assoluti o relativi, ma quale sia il modo più sicuro per garantirli, per impedire che nonostante le dichiarazioni solenni vengano continuamente violati»¹².

Questa posizione ultima di Bobbio è indicativa del fatto che tutto il discorso che lo aveva per tanti anni tenuto impegnato sulla "naturalità" dei diritti umani non viene certo ignorato, ma quasi passa in secondo piano rispetto ad un'esigenza più impellente, morale e politica al tempo stesso, di promozione e diffusione di una cultura in lato senso liberale nel mondo globalizzato. Lo stesso processo non si ferma però, in questo ultimo Bobbio, al concetto di "diritti umani", ma si allarga a quelli di democrazia, cosmopolitismo, pacifismo, ed altri ancora: tutta questa fase è dedicata a questo tipo di revisione e rielaborazione¹³. Lo stesso processo investe poi il concetto di laicità, che diventa quasi, a mio avviso, il nodo teorico centrale per capire fino in fondo l'ultimo Bobbio, la cifra o la chiave di volta per misurarne il senso e il peso specifico. Se dare, infatti, una curvatura etica o moralistica al suo pensiero ha significato insistere sulle virtù, queste ultime sono in prima istanze le virtù laiche. «Le virtù del laico - scrive in *De senectute* - sono il rigore critico, il dubbio metodico, la moderazione, il non prevaricare, la tolleranza, il rispetto delle idee altrui, virtù mondane e civili»¹⁴.

La laicità è non solo e non tanto una procedura, o un attributo delle istituzioni e *in primis* dello Stato. Essa è, in prima istanza, un insieme di virtù o di moventi valoriali positivi per l'azione di ogni singolo individuo.

¹² Norberto Bobbio, *Presente e avvenire dei diritti umani*, in *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, pp. 17-18.

¹³ Cfr. Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino 1979; Id., *Il futuro della democrazia*, Torino 1984; Id., *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra*, a cura di Pietro Polito, Sonda, Torino 1999.

¹⁴ Norberto Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Pratiche, Milano 1994. La seconda edizione, con la nuova prefazione di cui si parla in seguito, è del 1998. Oggi il volume è nel catalogo de Il saggiatore, sempre di Milano.

Virtù dell'uomo laico è poi quella mitezza, a cui Bobbio dedica un appassionato *Elogio*, definendola la virtù per eccellenza non politica:

«opposte alla mitezza, come la intendo io, sono l'arroganza, la protervia, la prepotenza, che sono virtù o vizi, secondo le diverse interpretazioni, dell'uomo politico. La mitezza non è una virtù politica, anzi è la più impolitica delle virtù. In un'accezione forte della politica, nell'accezione machiavelliana, o, per essere aggiornati, schmittiana, la mitezza è addirittura l'altra faccia della politica. Proprio per questo (sarà una deformazione professionale) mi interessa in modo particolare. *Non si può coltivare la filosofia politica senza cercare di capire quello che c'è al di là della politica*, senza addentrarsi, appunto, nella sfera del non-politico, senza stabilire i limiti fra il politico e il non politico. La politica non è tutto. L'idea che tutto sia politica è semplicemente mostruosa»¹⁵.

Anche per il concetto di laicità il movimento di pensiero di Bobbio è quello descritto: la rivisitazione e la riscrittura significa che quel concetto viene ora assunto tendenzialmente in senso formale e non materiale, tenendosi lontano da ogni ipostatizzazione contenutistica (come poteva essere la versione "anticlericale" ottocentesca) e conseguente applicazione meccanicistica. Un'applicazione che finirebbe fatalmente per contraddirla trasformandola in una metafisica o un'ideologia uguale e contraria a quella che intende combattere. La laicità è concretamente spirito, un metodo e un sistema di idee già bello e compiuto. Lo spirito della laicità non può essere imbrigliato in contenuti particolari, ma va soppesato di volta in volta nel concreto della vita storica. La laicità che si "de-spiritualizza" e diventa materia è laicismo. Bobbio da ultimo accetta la distinzione introdotta dai cattolici fra laicità e laicismo proprio per questi motivi, perché ritiene che abbia un valore euristico nonostante non sia supportata storicamente essendo da sempre stati usati i due termini in modo interscambiabile o sovrapponibile. La prospettiva del laicismo è affine a quella dei clericali che combatte: pur col segno cambiato, in modo speculare, essa è altrettanto ideologica, dogmatica, integralista e fondamentalista¹⁶. Nell'importante saggio che si trova come postazione al *Manifesto laico* pubblicato come libro da Laterza nel 1999, ma che era stato prima un appello firmato da un nutrito stuolo di uomini di cultura o della società civile, un Bobbio lucidissimo e con uno sguardo forse più penetrante e lungimirante di quello dei suoi mancati sodali (fra cui allora, ahimé!, anche chi scrive), illustra con indubbia efficacia le motivazioni:

«Ciò che non mi è piaciuto nel *Manifesto laico* - scrive - è stato il tono battagliero usato dagli estensori del testo per difendere la propria tesi. Un linguaggio insolente, da vecchio anticlericalismo, irrispettoso, posso dirlo in una parola?, non laico, emotivo e umorale, che non si esprime attraverso argomenti e quindi sembra voler rifiutare ogni forma di dialogo [...]: 'repugnante' la tesi avversaria, 'sfacciato' il volerla rivendicare. Se la differenza fra credenti e non credenti si risolve, come io penso, nella distinzione tra

¹⁵ Norberto Bobbio, *Elogio della mitezza*, cit., p. 39 (il corsivo è mio).

¹⁶ Al laicismo di cui parla Bobbio può essere assimilato il recente New Ateism di autori come Richard Dawkins, Christopher Hitchens o Daniel Dennett. Una critica liberale dello stesso la si trova in John Gray, il grande allievo di Isaiah Berlin a Oxford: cfr., da ultimo, *The Immortalization Commission. Science and the Strange Quest to Cheat Devil*, Allan Lane – Penguin Books, London-New York 2011.

l'uomo di ragione e l'uomo di fede per il quale la ragione è sottoposta alla fede, come è stato ancora recentemente e autorevolmente affermato nella enciclica *Ratio et fides*, il non credente deve dare al credente il buon esempio di usare esclusivamente argomenti razionali. Lasciamo gli anatemi a coloro che si ritengono ispirati da Dio».¹⁷

E ancora:

«Per laicismo s'intende un atteggiamento di intransigente difesa dei pretesi valori laici contrapposti a quelli religiosi e di intolleranza verso le fedi e le istituzioni religiose...Il laicismo, che ha bisogno di armarsi e di organizzarsi, rischia di diventare una Chiesa contrapposta ad altre Chiese»¹⁸.

In conclusione, ribadisco: nell'ultimo Bobbio il liberalismo classico, politico e attento alla sfera istituzionale e giuridica, il positivismo di Locke dei giusnaturalisti, si slarga sempre più in una sorta di liberalismo etico e filosofico, fondato sullo spirito critico e il dubbio metodico, che non è nella sostanza lontano dal primo criticato liberalismo crociano. O, quanto meno, è un liberalismo che tiene in tensione costante i due approcci, etico e politico, o meglio li integra in una visione non conciliata e non armonica, conflittuale anche in senso epistemologico, che sembra più consona a una dottrina che voglia essere, finché, non ideologica e non metafisica. Dopo il tempo delle false certezze neoliberali e dell'ideologia liberista o del pensiero unico, recuperare la dimensione del dubbio e della pluralità conflittuale e non definitivamente ricomponibile delle entità e delle visioni del mondo, stando attenti a non sciogliere mai il filo della tensione che compone la dialettica storica (umana, vitale), credo che debba essere il compito prioritario dell'uomo liberale. E Bobbio, uomo del dubbio per eccellenza e non dispensatore per onestà intellettuale di false certezze a buon mercato, lascia in questo senso una forte eredità da far pesare nel dibattito e nel pensiero attuali.

¹⁷ *Manifesto laico*, a cura di Enzo Marzo e Corrado Ocone, 1999, p. 123.

¹⁸ *Ivi*, p. 127

Religione e liberalismo: ragione pubblica, sfera pubblica e pluralismo culturale¹

di *Sebastiano Maffettone*²

1. Prologo

Nel discorso d'apertura alla recente conferenza 'Rebuilding the Dialogue with the Arab world' (Roma, dicembre 2008), il poeta siriano-libanese Adonis si è concentrato su due punti: il primo riguardava la relazione tra il sé e l'altro, il secondo l'idea di verità. Le religioni, e in particolare le religioni monoteistiche, compromettono una sana relazione sé-altro e rendono pericoloso l'appello alla verità. Ciò è vero in quanto le religioni (monoteistiche) sono incapaci – ad avviso di Adonis – di comprendere le ragioni dei non credenti e affermano di possedere il monopolio della verità. La questione araba degli ultimi anni è in qualche modo legata a questa *liaison dangereuse* con la religione. Questo fatto dipende da un corto-circuito paradossale: l'*Homo religiosus*, piuttosto che l'*Homo oeconomicus* o l'*Homo politicus*, è l'unico a esprimere propriamente la situazione spirituale dell'odierno mondo arabo, secondo quella che i tedeschi chiamano la *Geistige Situation der Zeit*. Allo stesso tempo, l'*Homo religiosus* incorre nei problemi appena menzionati: egli/ella è incapace di valutare l'altro in modo imparziale e crede, ed è convinto di vivere, in una visione monopolistica della verità. Le conseguenze principali di questo corto-circuito paradossale sono facili da afferrare: il progresso socio-economico e scientifico sono pesantemente minacciate dall'*Homo religiosus*.

In Occidente, un problema di questo genere è stato al cuore del liberalismo classico. Da Bayle a Locke e John Stuart Mill, il liberalismo classico ha aspirato a realizzare la tolleranza tra persone con differenti credenze religiose. I liberali tradizionali non attaccano la religione direttamente, perfino quando vedono la religione come una minaccia per la pace. Distinguono invece tra uso privato e uso pubblico della religione.

¹ Questo articolo è stato redatto per la conferenza «Religion and Democracy», Budapest 15-16 dicembre 2008. Debbo ringraziare Aakash Singh e Peter L. per l'invito e gli utili commenti. L'atmosfera della conferenza fu particolarmente piacevole e il dibattito tra i partecipanti molto fruttuoso.

² Traduzione a cura di Federico Morganti.

La religione opera liberamente all'interno del dominio privato, mentre nel dominio pubblico deve vigere una neutralità tra le religioni. È questo, sebbene in modi differenti, il nucleo del generale tentativo del liberalismo classico di risolvere il problema della coesistenza pacifica tra persone appartenenti a diverse confessioni religiose. È il dominio pubblico, qui, a essere protetto; o, volendo, sono i cittadini a essere difesi da qualsiasi forma di coercizione da parte dello stato in nome della religione.

Nel liberalismo contemporaneo³ la relazione tra politica e religione è posta in modo differente rispetto al liberalismo tradizionale. I liberali tradizionali vedono la relazione tra politica e religione in termini di conflitto potenziale. Per ragioni storiche, essi percepiscono la religione come una minaccia alla stabilità e ritengono che il liberalismo sia l'antidoto appropriato a tale rischio. Da questa ermeneutica del sospetto deriva l'idea di porre dei vincoli alla religione. È per questo che la religione – per un liberale tradizionale – è e dev'essere mantenuta privata. Una tale etica del vincolo è essenzialmente differente da un'etica liberale del rispetto reciproco, com'è quella di Rawls. Per l'odierna etica liberale del rispetto, il problema non è la minaccia della religione alla stabilità, ma piuttosto il bisogno di un cemento sociale basato su di un consenso universale – vale a dire, che valga per le persone religiose e non religiose – in una società pluralista. Per essere universale e preservare il pluralismo, l'etica liberale del rispetto deve basarsi su premesse istituzionali condivise. La ragione pubblica di Rawls incorpora in tal modo la moralità istituzionale di un'ideale meta-comunità. Si tratta, con le sue parole, della più significativa «parte del capitale politico della società» (PL, trad. it. 141).

Debbo dire che l'uso che faccio del termine 'religioso' nel titolo dell'articolo è in qualche modo improprio. È piuttosto ambizioso, in generale, parlare di politica e religione, in quanto presuppone una certa interpretazione della relazione tra una teoria della giustizia politica e diverse teologie della giustizia. Il mio scopo in questo articolo è più modesto, riferendomi, in ciò che segue, al pluralismo culturale, ossia il pluralismo delle dottrine comprensive, piuttosto che al pluralismo delle religioni. Per 'dottrine comprensive' intendo, come di consueto, delle complete e profonde visioni del mondo ispirate a verità fondamentali. La nozione di dottrina comprensiva è culturale più che religiosa, in quanto include le prospettive religiose ma non è esaurita da esse. Ritengo che parlare di dottrine comprensive abbia il merito di porre sullo stesso piano visioni religiose e secolari. Così facendo, sia l'una che l'altra vengono a contare non già per il loro contenuto ma piuttosto per il loro atteggiamento verso la tolleranza. Da ultimo, un regime liberal-democratico è presupposto sullo sfondo del mio resoconto del pluralismo culturale.

³ L'idea di 'liberalismo contemporaneo' è qui ispirata all'approccio politico di Rawls, in particolare al suo *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1971, trad. it. *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1982, e *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993 e 1996, trad. it. *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità, Milano 1994. D'ora in avanti, questi libri saranno citati come TJ e PL.

In quello che segue, discuterò criticamente una versione del pluralismo culturale all'interno del liberalismo contemporaneo, vale a dire la versione di Rawls. Analizzerò inoltre alcune critiche che gli sono state rivolte, in particolare quelle di Habermas, con l'intenzione di presentare l'abbozzo di un'altra versione di tale relazione (la mia), che è una derivazione di quella rawlsiana. Quest'ultima si basa sulla nozione di 'ragione pubblica', mentre quella di Habermas sulla nozione di 'sfera pubblica'. Tali nozioni non sono identiche, ma condividono l'intenzione generale di risultare aperti e simpatetici nei confronti della religione, ereditando al contempo dal liberalismo tradizionale un atteggiamento prudente riguardo il ruolo pubblico di quest'ultima.

L'articolo è rivolto a un'esplorazione critica della 'ragione pubblica' e della 'sfera pubblica' che prepari la via per una versione più generale del pluralismo delle dottrine comprensive. La visione rawlsiana del consenso per intersezione (*overlapping consensus*) e della ragione pubblica è, in questo articolo, centrale, mentre la visione habermasiana della sfera pubblica è, piuttosto, strumentale. Naturalmente, questa differenza non ha nulla a che fare con il valore comparativo della due posizioni, ma dipende semplicemente dall'economia dell'articolo. Più precisamente, nella sezione 2 presenterò, come premessa, le idee rawlsiane di 'consenso per intersezione' e 'ragione pubblica'. Nella sezione 3, dopo aver presentato alcune critiche religiose a Rawls, esaminerò la nozione di 'sfera pubblica' alla luce della critica di Habermas a Rawls. Qui, sia le critiche religiose che quelle di Habermas sono principalmente usate per riformulare la posizione di Rawls. La quarta e ultima sezione presenta *in nuce* la mia personale visione del pluralismo culturale, che nasce come reinterpretazione di Rawls.

È quasi superfluo ripetere che quest'articolo non tratta direttamente di religione e politica, ma soltanto di alcune strategie filosofico-politiche che diano senso al pluralismo morale, metafisico e religioso all'interno di una cornice liberal-democratica in senso ampio. Nella parte conclusiva dell'articolo, tale cornice sarà trasferita dallo scenario politico nazionale a quello globale.

2. Consenso per intersezione e ragione pubblica

2.1. Consenso per intersezione

Il problema principale posto in *Liberalismo politico* (PL, *Political Liberalism*) è la presenza simultanea, nell'odierna società liberal-democratica, di differenti dottrine comprensive. Tale pluralismo genera delle difficoltà nella prospettiva della stabilità. Nella seconda parte di PL Rawls tenta di risolvere il problema che ha posto nella prima. Lo strumento-chiave per ottenere tale risultato consiste precisamente nella creazione di ciò che egli chiama 'consenso per intersezione'.

Il consenso per intersezione di Rawls riguarda una situazione in cui, in una società ben ordinata, i cittadini che aderiscono a differenti dottrine comprensive tendono ad accettare la stessa visione politica liberale. Il processo non afferma se stesso dal di fuori, ma ha luogo per ciascun cittadino «dalla propria visione comprensiva», traendo vantaggio dalle «motivazioni religiose, filosofiche e morali che esso fornisce» (PL, trad. it.

134). Ciascun cittadino, a prescindere dal fatto che la sua dottrina comprensiva fondamentale sia Musulmana o Cattolica, Secolare o Buddista, utilitarista o kantiana, scettica o pluralista, dovrebbe raggiungere un accordo sui principi giustizia politica liberale ed egualitaria, trovando alcune delle ragioni per far ciò proprio all'interno della sua dottrina comprensiva. Il consenso risultante, secondo Rawls, non è un consenso superficiale o prudenziale, ma è piuttosto di natura morale. Non ci accordiamo su un semplice compromesso, non basta ciò che Rawls definisce un mero «modus vivendi».

L'intenzione fondamentale consiste nello spezzare la moralità degli individui in due parti. Da un lato, c'è la moralità delle persone vista come un tutto, che riposa su fondamenti etici o religiosi profondi; dall'altro lato, c'è una più limitata moralità istituzionale, che concerne i cittadini piuttosto che le persone e non è radicata nelle convinzioni etiche o religione profonde di ciascuno, ma piuttosto nella lealtà di tutti al sistema politico e costituzionale in cui essi vivono le loro vite pubbliche. La concezione politica basata sulla moralità istituzionale rende possibile governare il pluralismo delle concezioni del bene. Ciò si verifica proprio attraverso la formazione di un *consenso per intersezione* tra i cittadini, i quali – sebbene rimangano radicati nelle loro convinzioni ultime e, in effetti, si nutrano di esse – nella sfera pubblica (o meglio, in certi aspetti di essa) sono nondimeno in grado di metterle da parte e accettare una moralità istituzionale comune e predominante.

Qui l'idea centrale è la creazione di una moralità istituzionale. Essa ribadisce la rawlsiana «priorità del giusto». In una società ben ordinata il pluralismo regna supremo. Differenti visioni estetiche, etiche e religiose si incontrano e confrontano tra loro. Ma il pluralismo non può avere a che fare con l'intero ordine istituzionale e le strutture politiche fondamentali. Qui, al contrario, abbiamo tutti bisogno di un certo grado di unità, la quale, tuttavia, non può fondarsi su di una singola teoria etica e politica. In questo caso, perciò, abbiamo bisogno di un consenso meno profondo e più ampio, il cui oggetto primario è precisamente una concezione politica della giustizia che ammetta una struttura fondamentale che possa assicurare, entro certi limiti, il pluralismo.

Anche per Rawls, il modello di tale consenso si ispira alla nascita del liberalismo classico e dipende dalla difficile conquista della tolleranza religiosa. Dopo i numerosi scontri dei secoli precedenti, la civiltà europea scoprì, per dirla con Rawls, «una nuova possibilità sociale: quella di una società pluralistica ragionevolmente armonica e stabile» (PL, trad. it. 12). Prima di quel momento era possibile credere soltanto che «l'unità e la concordia sociali richiedessero il consenso intorno a una dottrina, religiosa, filosofica o morale, generale e comprensiva» (*ibid.*). Dopo quel momento gli europei si convinsero che «è difficile, se non impossibile, credere nella dannazione di coloro con i quali abbiamo collaborato a lungo, in fiducia e sicurezza, per la conservazione di una società giusta» (PL, trad. it. 13).

Secondo questo punto di vista tradizionale, non possiamo separare il liberalismo dalla tolleranza, e la tolleranza, a sua volta, dalla rinuncia alla certezza che vi sia un'unica verità. Se il liberalismo della tradizione europea, che è quello che Rawls ha in mente, appariva come il risultato

della rinuncia a un'ortodossia, allora la teoria politica liberale dovrebbe oggi essere ancora caratterizzata da una perdita di fede. Non è insolita la credenza che questa separazione tra liberalismo e certezza (per non dire verità) sia stata traumatica e abbia richiesto un lungo processo, con vari stadi intermedi, prima che fosse raggiunta la maturità che Rawls attribuisce alla propria posizione. Perciò, era in un certo senso naturale che il primo tipo di liberalismo fondasse tutte le sue certezze proprio sulla perdita della fede e fosse, come nel caso di Voltaire, di natura fundamentalmente scettica. O che un secondo tipo di liberalismo operasse alla luce della convinzione ultima di poter ricercare una fondazione alternativa, sebbene altrettanto profonda, delle fedi religiose – come nel caso dei liberalismi comprensivi di Kant e Mill. Al contrario, il liberalismo politico di Rawls respinge questi due percorsi e sceglie una via intermedia, che è quella del consenso per intersezione.

Molti studiosi sono perplessi dalla soluzione rawlsiana del consenso per intersezione. La ragione di tale sfiducia nella soluzione di Rawls risiede nel doppio standard con cui egli giudica i disaccordi concernenti le concezioni del bene e i disaccordi concernenti le concezioni della giustizia. È proprio questa distinzione a porre il problema più ovvio; per la ragione che, così facendo, Rawls sembra immunizzare la nozione di giustizia da qualsiasi conflitto. L'elogio del pluralismo, persino la sua insistenza sul peso dei giudizi, che troviamo in PL, sembra limitata ai disaccordi sul bene. Ma allora le «convinzioni condivise», le «idee fondamentali», le «concezioni politiche» e, soprattutto, il «consenso per intersezione», sembrano confermare l'impressione che, di fronte a profondi disaccordi sul bene, sussista una visione unitaria quantomeno dei caratteri generali della giustizia. Da qui le reazioni dei critici: è possibile concepire un mondo, come quello in cui viviamo, senza pensarlo alla luce dei forti conflitti di natura politica e morale sulla giustizia?

La risposta negativa a questo tipo di domanda è la ragione per cui i sostenitori delle tipiche obiezioni a Rawls propongono le due opzioni critiche principali: o l'immunizzazione della politica avviene attraverso un compromesso *de facto*, quello che Rawls chiama un *modus vivendi*, oppure Rawls reintroduce in PL la concezione della stabilità presente in TJ, che aveva cominciato a criticare in PL, e formula, in altre parole, un'ulteriore versione della 'dottrina comprensiva' liberale.

A mio parere per rispondere a queste obiezioni è anzi tutto necessario assumere che Rawls utilizzi simultaneamente due differenti interpretazioni del liberalismo. Nella prima, il liberalismo è visto come una dottrina comprensiva, che può essere positivamente identificata con la teoria della giustizia come equità – o una sua interpretazione –, ma anche con una concezione kantiana basata sull'autonomia o con qualcos'altro ancora. Questa interpretazione del liberalismo, tuttavia, concerne unicamente il livello della 'giustificazione', che è fondato sulla dottrina comprensiva di ciascuno. Questo livello è esposto ad attacchi a partire dall'«esistenza del pluralismo», tipica delle società contemporanee. Se ci muovessimo soltanto su questo livello, sarebbe impossibile raggiungere una convergenza in merito alla giustizia. Da questa consapevolezza, deriva la possibilità di adoperare il secondo significato di 'liberalismo', basato sul principio di 'legittimazione'. In breve, questa seconda idea suggerisce che

vi siano istituzioni e pratiche liberal-democratiche di cui nessuna persona ‘ragionevole’ farebbe a meno. Esse sono poche e fondamentali e riguardano gli elementi essenziali di una costituzione liberale e alcune questioni minimali di giustizia. La mia tesi è che il consenso per intersezione possa esistere solo nella misura in cui esso unisce le due concezioni del liberalismo, l’una basata sulla giustificazione e l’altra basata sulla legittimazione.

La legittimazione dà conto del fatto che Rawls provi a includere nella sua teoria elementi dell’esperienza storica in grado, per così dire, di qualificare il consenso con il supporto di fattori esterni in qualche modo indipendenti dall’approccio teorico privilegiato. Secondo questa prospettiva, la via d’uscita dal dilemma sopra menzionato può essere unicamente ispirato dall’esperienza effettiva, che, nel pubblico dominio, è costituita dal modo in cui la struttura fondamentale funziona nell’ambito di un sistema liberal-democratico. E questo, esaminato da vicino, è il punto di vista privilegiato da cui Rawls guarda alla religione entro una teoria della tolleranza, in confronto ai suoi precursori moderni, come Locke e Bayle, i quali dopo tutto, e diversamente da lui, non potevano affidarsi a esempi concreti.

2.2. Ragione pubblica

Nella sesta lezione di PL (1993), intitolata ‘L’idea di ragione pubblica’, Rawls propone – ed è l’unica volta nel libro – un argomento mai avanzato in scritti precedenti, tratto dalle Melden Lectures del 1990. Sullo stesso argomento ritornerà nella seconda edizione di PL (1996) e nel suo ultimo articolo, intitolato ‘The Idea of Public Reason Revisited’.

La ragione pubblica di Rawls non concerne un oggetto determinato, ma piuttosto i limiti del dibattito pubblico nel momento in cui sono in ballo questioni fondamentali. Da questo punto di vista, la ragione pubblica è la ragione dei cittadini, essendo pubblica in tre modi: (i) in quanto ragione dei cittadini, è anche la ragione del pubblico; (ii) il suo oggetto è il bene pubblico quando sono in questione elementi costituzionali essenziali e questioni di giustizia fondamentale; (iii) la sua natura e il suo contenuto sono pubblici nella misura in cui sono forniti dalla concezione politica (PL, trad. it. 183).

Rawls discute la ragione pubblica mantenendosi nei limiti di una concezione politica liberal-democratica. Da questo punto di vista, il primo vincolo imposto alla ragione pubblica è di tipo istituzionale: per parlare propriamente di ragione pubblica abbiamo bisogno di confrontarci con *elementi costituzionali essenziali e questioni di giustizia fondamentale*. Vi sono, in altre parole, molti argomenti di politica che non rientrano in questo dominio. La ragione pubblica non si applica, ad esempio, a tutti i dibattiti che, sebbene politicamente significativi, hanno luogo al di fuori dei vincoli istituzionali, come quelli che hanno luogo nelle chiese, nella famiglie, nelle università e in altre associazioni. Tutti questi dibattiti non-pubblici appartengono a ciò che Rawls chiama ‘cultura di sfondo’ (*background culture*). I criteri della ragione pubblica si applicano, al contrario, nel caso delle deliberazioni politiche nei forum pubblici e, in modo più controverso, nelle discussioni tra i cittadini sul voto (PL, trad. it. 185).

Certamente non è facile afferrare la distinzione tra ‘cultura di sfondo’ e ‘cultura pubblica’, specialmente se consideriamo il ruolo giocato dalla coercizione statale nella definizione dei limiti della ragione pubblica. Su tale questione Rawls sembra in alcuni casi oscuro: non è del tutto chiaro se i limiti della ragione pubblica si applichino semplicemente quando sono in ballo elementi costituzionali essenziali e questioni di giustizia fondamentale (contenuto), o piuttosto quando è implicata anche la coercizione statale. I vincoli richiesti dal contenuto sembrano a ogni modo più importanti di quelli dipendenti dall’uso della coercizione statale. Rispetto ai requisiti della ragione pubblica, possiamo immaginare quattro differenti situazioni:

**Vincoli richiesti dal contenuto
(elementi costituzionali
essenziali, giustizia fond.)**

Vincoli	(1) nei forum appropriati (2) altrove (p. es. discussioni private)
R i c h i e s t i coercizione	d a l l a (3) nel legislativo (4) altrove (amministrazione, polizia)

I requisiti della ragione pubblica si applicano certamente in (1), mediamente si applicano in (2), mentre probabilmente non si applicano in (3) e (4).

Una difficoltà, in un certo qual modo implicita nella nozione di ragione pubblica, risiede nel fatto che tale concetto imponga una sorta di doppio standard. Nei dibattiti politici più rilevanti, si dovrebbe evitare di fare appello a verità e dottrine comprensive generali, e si dovrebbe invece prendere sul serio esclusivamente quella parte di esse che risulti coerente con i vincoli della ragione pubblica (PL, lezione VI, § 3).

Rawls introduce l’idea di ragione pubblica a partire dalla sua teoria della giustizia come equità, da cui prende due tipi di valori costituenti la ragione pubblica. Tali valori sono: in primo luogo, i valori della giustizia politica, connessi con i principi di giustizia; in secondo luogo, alcuni valori provenienti da «regole di orientamento all’indagine [...] che rend[a]no libera e pubblica tale indagine» (PL, trad. it. 192). Rawls ammette che i principi di giustizia e le regole di orientamento all’indagine abbiano in TJ, ma non in PL, «fondamenti sostanzialmente uguali» (PL, trad. it. 193).

Il requisito fondamentale, su cui si basa l’idea di ragione pubblica, è un requisito di «legittimità politica». Secondo il principio di legittimità politica:

«l’esercizio politico è corretto, e quindi giustificabile, solo quando si accorda con una costituzione tale che ci si possa ragionevolmente attendere che tutti i cittadini accolgano i suoi elementi essenziali alla luce di principi e ideali accettabili per loro in quanto persone ragionevoli e razionali» (PL, trad. it. 186).

Da questo principio, deriva un’obbligazione morale chiamata ‘dovere di civiltà’, ossia il dovere che tutti i cittadini hanno di giustificare gli uno con gli altri i principi politici che essi adottano alla luce della ragione pubblica.

È la stessa democrazia liberale che impone un legame speciale, basato sul rispetto reciproco, tra i cittadini.

La legittimità liberale, in PL, eccede la giustizia in due modi tra loro contrapposti. Da un lato, affinché un atto sia giusto non è sufficiente che sia anche legittimato. Dall'altro lato, vi sono leggi e regole legittime che non possiamo pensare come giuste. I cittadini, tuttavia, sono obbligati a rispettare le norme legittimate, sebbene ingiuste. La ragione è che:

«Le decisioni e le leggi democratiche sono legittime non perché giuste ma perché legittimamente promulgate attraverso una legittima procedura democratica approvata» (PL, 2^a ediz., p. 428).

Da questa prospettiva, persino i principi di giustizia di Rawls – anche assumendo la loro correttezza – non sono legittimati. La legittimità liberale dipende dal consenso, ed è difficile immaginare che tutti i cittadini (Rawls incluso) possano credere nella stessa dottrina comprensiva.

Si può comprendere meglio la natura della ragione pubblica confrontandola con le ragioni non-pubbliche (PL, lezione VI, § 3). Le ragioni non-pubbliche sono parte della cultura di sfondo, e i loro standard di correttezza e criteri giustificativi derivano dall'argomento di cui trattano e dal tipo di associazione in cui sono inserite. Al contrario, il contenuto della ragione pubblica dipende dalla concezione politica e presuppone l'autorità dello stato. Com'è stato notato, non bisogna confondere la ragione pubblica con la sfera pubblica. È la sfera pubblica – e non la ragione pubblica – a includere la cultura di sfondo. E i vincoli della ragione pubblica non possono essere applicati nel dominio della cultura di sfondo.

Un concezione politica liberal-democratica fornisce «regole di orientamento all'indagine» che specificano le modalità di ragionamento accettabili e le tipologie di informazione rilevanti (PL, trad. it. 199). Queste regole di orientamento non dipendono direttamente da alcuna dottrina comprensiva. Di conseguenza, la ragione pubblica, quando si discute nei forum pubblici sugli elementi costituzionali essenziali e le questioni di giustizia fondamentale, non permette alcun appello diretto a dottrine (comprensive) filosofiche o religiose. È possibile, invece, fare affidamento sulle teorie scientifiche più rilevanti, quando sono generalmente approvate dalla comunità degli studiosi.

In TJ, queste regole di orientamento all'indagine traggono la loro base dai principi di giustizia sostantiva. In PL, al contrario, esse sono relativamente indipendenti: differenti concezioni liberal-democratiche non necessariamente condividono i principi di giustizia sostantiva (PL, trad. it. 194). Accettare il principio liberale di legittimità e l'idea di ragione pubblica non significa condividere la stessa dottrina politica comprensiva:

«È cruciale che la ragione pubblica non sia specificata da alcuna concezione politica della giustizia, certamente non dalla sola giustizia come equità. Piuttosto, il suo contenuto – i principi, gli ideali e gli standard cui fare appello – provengono da una famiglia di concezioni politiche ragionevoli» (PL, 2^a ediz., p. 451).

In tale famiglia sono raggruppate una serie di posizioni liberal-democratiche. È un'idea dalle implicazioni delicate: in PL, ogni ipotesi

politica che selezioniamo dev'essere compatibile con una visione liberal-democratica.

3.1 Obiezioni di carattere religioso alla ragione pubblica

Quando si parla di ragione pubblica, generalmente vi sono le seguenti domande di rito: in che modo la ragione pubblica vincola i nostri argomenti? È accettabile che tali vincoli esistano e che, di conseguenza, all'interno del dibattito pubblico alcuni tipi di argomenti siano da evitare? È corretto il modo in cui Rawls in particolare formula tali vincoli? Si tratta di questioni che possono riguardare (possibili) vincoli alla ragione pubblica in relazione a razza, etnicità o genere. Sono diventate, in ogni caso, frequenti e talvolta persino calde per via di una prolungata serie di critiche di matrice religiosa alla ragione pubblica.

Per porre la discussione nel giusto solco, occorre una premessa: è opportuno cominciare a sbrogliare l'idea di ragione pubblica dalla nozione di ragione secolare⁴.

La religione secolare ambisce a escludere gli argomenti religiosi dal dibattito politico; la ragione pubblica no. Secondo gli standard della ragione pubblica, l'appello ai valori religiosi è ammesso, sebbene debba presentarsi in una certa forma ed essere sottoposto ad alcuni vincoli, il cui obiettivo è il rispetto degli altri cittadini. Inoltre, mentre la ragione secolare è solitamente supposta come autosufficiente nell'espressione delle motivazioni delle persone nei dibattiti politici, la ragione pubblica di Rawls richiede una sorta di complementarità tra il background religioso e il discorso politico. In sostanza, la ragione pubblica richiede sì un sacrificio dei sentimenti e dei valori religiosi, ma in misura senz'altro minore di quello richiesto dalla ragione secolare. Il credente rawlsiano non è visto come un fondamentalista. Al contrario, è possibile che un background religioso risulti di aiuto nella soluzione di dilemmi politici. Rawls ritiene soltanto che un cittadino religioso non possa essere certo che gli altri cittadini comprendano le sue motivazioni basate sulla fede. Ma ciò non implica alcuna negazione di quelle motivazioni. Piuttosto, in casi specifici e limitati, il cittadino religioso è obbligato a rendere il suo credo compatibile, almeno da un punto di vista comunicativo, con le opinioni politiche degli altri cittadini. Parlare, nel caso di Rawls, di «fondamentalismo secolare» è semplicemente fuorviante⁵.

Rawls stesso fu senza dubbio una persona religiosa, sebbene il suo rapporto con la religione divenne sempre più problematico nel corso degli anni⁶. È inoltre probabile che una delle ragioni più profonde dietro la pubblicazione di PL sia consistita proprio nel concedere alle persone religiose il massimo spazio compatibile con una politica liberal-

⁴ R. Audi, *The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society*, in «San Diego Law Review», vol. 30, autunno 1993, p. 677. Per Rawls la ragione secolare corre il rischio di diventare una dottrina comprensiva.

⁵ P. F. Campos, *Secular Fundamentalism*, in «Columbia Law Review», vol. 94, n. 6, ottobre 1994, pp. 1814-27.

⁶ Il rapporto di Rawls con la religione è da lui stesso discusso nell'onesto e a volte toccante saggio inedito 'On My Religion'. Tra le altre cose, Rawls menziona tre eventi, due di essi legati alla sua esperienza militare e il terzo non essendo altro che l'Olocausto, che resero la sua fede più problematica.

democratica. È per questo che, in PL, il nesso tra ragione pubblica e dottrine comprensive religiose non è mai negato ed è generalmente considerato con rispetto.

Eppure, vi sono state numerose obiezioni religiose all'idea rawlsiana di ragione pubblica⁷. Tali obiezioni possono essere raggruppate in diverse classi, come ad esempio le seguenti: (i) la ragione pubblica di Rawls presenta alcuni vantaggi, ma a un prezzo troppo alto⁸; (ii) i liberali pongono sulla religione un eccessivo fardello epistemologico ed etico, che il liberalismo stesso non è in grado di sostenere⁹; (iii) soltanto gli argomenti religiosi possono sostenere adeguatamente le richieste pubbliche.

(i) Secondo alcuni critici religiosi, la supposta esclusione degli argomenti religiosi dalla politica attraverso la ragione pubblica è la conseguenza di una «ipersemplificazione», dipendente a sua volta da una visione riduzionistica della politica. La politica, secondo una visione riduzionistica, si identificherebbe con le decisioni politiche aventi come proprio esito una coercizione. Tuttavia la politica – sostengono questi critici – è molto più di questo, in quanto possiede una dimensione sociale che non può essere ignorata. All'interno di tale dimensione, il ruolo della religione sarebbe significativo e ineliminabile. Non c'è alcun bisogno, in ogni caso, di negare questo ruolo, se teniamo a mente l'importanza assegnata da Rawls alla cultura di sfondo, che è indipendente dalla ragione pubblica. Come ho già detto, la ragione pubblica è soltanto un minuscolo sottoinsieme della sfera pubblica. E naturalmente si può fare politica all'interno della sfera pubblica, dove gli argomenti politici su base religiosa hanno, per Rawls, tutto lo spazio che meritano. In conclusione, su questo punto Rawls non sembra in sostanziale contrasto con i suoi critici.

All'interno di tale dibattito¹⁰, si può anche sostenere – come ha fatto Paul J. Weithman¹¹ – che l'auspicata esclusione degli argomenti religiosi dalla politica attraverso la ragione pubblica comporti una perdita enorme per la comunità, in termini di energia civile e politica. Questa tesi, tuttavia, non sembra in conflitto con il pensiero di Rawls. La tesi di Rawls, in particolare la sua visione inclusiva, non esclude dalla politica gli argomenti religiosi. Al contrario, questi ultimi, come nel caso di Lincoln e King, sono tenuti in grande considerazione.

(ii) Questa critica può essere suddivisa in due parti. (1) Rawls intende limitare l'uso pubblico degli argomenti religiosi a un dominio molto

⁷ Un dibattito significativo su tale questione è svolto in R. Audi & N. Wolterstorff, *Religion in the Public Sphere*, Rowman & Littlefield, Lanham (MD) 1997. Una interessante difesa di Rawls da un punto di vista Cattolico si trova in L. C. Griffin, *Good Catholics Should Be Rawlsian Liberals*, in «Southern California Interdisciplinary Law Journal», vol. 5, n. 3, estate 1997.

⁸ P. J. Weithman (a cura di), *Religion and Contemporary Liberalism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN.) 1997, p. 16.

⁹ Cfr. J. L. A. Garcia, *Liberal Theory, Human Freedom and the Politics of Sexual Morality*, in Weithman (a cura di), *op. cit.*, pp. 218-52.

¹⁰ Un'ottima introduzione a tale dibattito si trova in J. Waldron, *Religious Contributions in Public Deliberation*, in «San Diego Law Review», vol. 30, 1993, pp. 817-848. In quella sede, Waldron muove dalla 'National Conference of Catholic Bishops' e dalla sua Lettera Pastorale del 1986 dal titolo *Economic Justice for All*.

¹¹ Si veda l'introduzione a P. J. Weithman (a cura di), *op. cit.*

ristretto, attraverso un *proviso*: è possibile, in politica, fare affidamento su argomenti religiosi a patto che vi sia la possibilità di riformularli in modo coerente con la ragione pubblica. I critici religiosi possono obiettare¹² che tale clausola crea un'asimmetria iniqua tra persone laiche e persone religiose¹³: i primi non sarebbero obbligati a ricorrervi, i secondi sì. Tuttavia questa tesi, a un'attenta lettura di Rawls, non è difendibile. La clausola infatti non si applica soltanto alle dottrine religiose, ma a tutte le dottrine comprensive. Il problema, in altre parole, non è soltanto di tipo religioso¹⁴. Esso si applica anche ai laici, come i kantiani, gli utilitaristi e – perché no? – i rawlsiani. La ragione pubblica così interpretata non implica alcuna iniqua asimmetria tra laici e religiosi. La ragione pubblica di Rawls è contro ogni forma di interpretazione settaria della vita politica di una democrazia liberale. Le interpretazioni settarie si basano sulle dottrine comprensive, siano esse secolari o religiose.

(2) V'è un ulteriore modo possibile di concepire un'asimmetria dell'onere della prova per le persone religiose. Si può riconoscere la necessità di un onesto sforzo giustificatorio del tipo inteso da Rawls in PL, negando al contempo l'opportunità di collocare gli argomenti religiosi tra gli argomenti incapaci di svolgere questo compito giustificatorio¹⁵. Tacciare di irragionevolezza chiunque opti per una soluzione diversa da una di tipo contrattualista, equivarrebbe in un certo senso a dare per scontata la tesi liberale. Inoltre, sarebbe offensivo imporre alle persone religiose l'esclusione dal dibattito in virtù di premesse che derivano direttamente dalla loro fede. Così facendo, Rawls sottovaluterebbe i «collateral commitments»¹⁶ delle persone religiose nel nome del diritto della comunità liberal-democratica di proteggere se stessa. La proposta rawlsiana – secondo Stout – implicherebbe un eccessivo «pensiero di gruppo», perché i singoli individui sarebbero pronti a discutere criticamente questioni di politica basati su premesse religiose¹⁷.

Si può replicare a tale critica in due modi. In primo luogo, è controverso sostenere che Rawls voglia semplicemente porre dei limiti a coloro che si affidano alle dottrine comprensive. Forse sta offrendo loro, piuttosto che una scelta drammatica, un'opportunità aggiuntiva: mantenere la propria fede puntando allo stesso tempo, nella discussione di argomenti di dominio pubblico, su una moralità istituzionale. In secondo luogo, seguendo la mia ipotesi teorica iniziale (cfr. § 1), si può riconoscere lo sforzo giustificatorio delle persone religiose accettando allo stesso

¹² C. J. Eberle, *Religious Convictions in Liberal Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, propende per un uso diretto delle argomentazioni religiose nella vita pubblica.

¹³ Un'argomentazione simile è adoperata da J. Habermas, 'Religion in the Public Sphere', in *Between Naturalism and Religion*, Polity Press, Cambridge 2008. Per la critica di Habermas a Rawls cfr. *infra*, § 3.2.1.

¹⁴ Cfr. C. Larmore, *Political Liberalism*, in «Political Theory», vol. 18, n. 3 (ago. 1990), pp. 339-60.

¹⁵ Non tutti gli argomenti religiosi sono da considerare 'irragionevoli'. Cfr. J. Spinner-Halev, *Surviving Diversity: Religion and Democratic Citizenship*, The John Hopkins University Press, Baltimore-London 2000, pp. 99-100.

¹⁶ L'espressione si trova in J. Stout, *Democracy and Tradition*, Princeton University Press, Princeton 2005, p. 70.

¹⁷ *Ivi*, pp. 71-72.

tempo l'ideale di ragione pubblica secondo cui è necessaria una certa uniformità in termini di legittimazione.

(iii) Questa critica sostiene che un fondamento religioso sia spesso sufficiente a sostenere le rivendicazioni pubbliche fondamentali, anche perché a lungo andare la strategia argomentativa religiosa non è differente da quella liberale.

Per cominciare con la seconda parte dell'argomento, i liberali non sono in grado – secondo alcuni critici religiosi – di mantenere i pretenziosi standard della ragione pubblica. Il liberalismo non sarebbe cioè in grado di auto-sostenersi. In un regime di autentico pluralismo, i liberali non potrebbero sopporre l'esistenza di visioni 'condivise', in sintonia con la pubblica autorità, indipendentemente da virtù particolari, come quelle coltivate dalle persone religiose¹⁸. Le virtù civiche derivano dalla tradizione, e le tradizioni includono le religioni. La meta-comunità istituzionale ideale che i liberali hanno in mente semplicemente non esiste se fondata su una base volontaristica (come nel contrattualismo). Più radicalmente: il liberalismo, così descritto, è solo un'altra forma di «teologia politica»¹⁹.

Se, d'altro canto, la sostanza etica ed epistemica degli argomenti liberali non è così differente da quella degli argomenti religiosi, allora dovrebbe essere possibile fare affidamento su questi ultimi. Inoltre, virtù quali l'autonomia personale o la lealtà istituzionale possono avere un'origine e un background religioso. In alcuni casi, questo argomento è rinforzato dalla tesi 'eccezionalista'. Questo genere di tesi sostiene che i filosofi liberali, perfino nella forma matura della visione basata sul rispetto, accettino alcune eccezioni alla strategia della ragione pubblica. Eccezioni standard – accettate, tra gli altri, da Rawls – sono il sostegno alla ragione pubblica basato sull'argomento anti-abolizionista prima della Guerra di Secessione e l'argomento per i diritti civili à la Martin Luther King. Tuttavia, si possono trovare sul tavolo argomenti altrettanto efficaci, in termini di ragione pubblica, provenienti dalla religione, come quelli a favore della famiglia e contro la poligamia, o gli argomenti contro i duelli²⁰. Inutile dire che questo argomento ha senso. Si può soltanto obiettare che il problema posto dalla ragione pubblica è di carattere normativo e non descrittivo²¹. Ciò implica che, anche accettando il ruolo positivo della religione nella società civile, non si sia obbligati a sostenere che la religione possa avere in linea di principio il ruolo della ragione pubblica.

3.2 Sfera pubblica

¹⁸ Questa tesi è difesa, tra gli altri, da D. A. Dombrowski, *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism*, State of University of New York Press, Albany (N.Y.) 2001, in particolare pp. 41 e ss.

¹⁹ Su tale concetto cfr. H. de Vries e L. C. Sullivan (a cura di), *Political Theologies*, Fordham University Press, New York 2006, in particolare l'Introduzione al volume.

²⁰ Cfr. Eberle, *op. cit.*, pp. 5-7.

²¹ Sulla distinzione cfr. Eberle, *op. cit.*, e D. Hollenbach, 'Active Churches: Some Empirical Prolegomena to a Normative Approach', in L. Weithman (a cura di), *op. cit.*, pp. 291-306.

Traggo la nozione di ‘sfera pubblica’ dall’opera di Habermas, in particolare dal suo *The Structural Transformation of the Public Sphere* (1962, 1989). Questa versione deriva inoltre dalla teoria politica occidentale moderna ed è stata spesso accusata di non aver preso le religioni e le altre tradizioni nella dovuta considerazione. Negli ultimi anni, Habermas ha compiuto un notevole sforzo per mostrare come la sua versione sia compatibile con la religione, basandola sull’idea di mutuo apprendimento tra la visione del mondo laica e quella religiosa. Ha inoltre esplorato il dibattito sulle ‘modernità multiple’ (Eisenstadt, ecc.) per mediare tra la sua versione e questo framework alternativo.

La versione di Habermas è notoriamente basata sull’associazione della sfera pubblica a una visione idealizzata della società civile borghese dell’Illuminismo europeo. Nel corso degli anni, Habermas ha tentato di qualificare la sfera pubblica alla luce della sua teoria generale: (i) come istanza di azione comunicativa; (ii) facendone lo spazio ideale dove un’etica discorsiva della reciprocità possa aver luogo; (iii) infine, facendone derivare la produzione standard di norme entro un regime liberal-democratico idealizzato.

Sebbene la sfera pubblica condivida le stesse origini kantiane della ragione pubblica di Rawls, differisce da quest’ultima nei seguenti modi:

- la nozione di sfera pubblica è più ampia della ragione pubblica di Rawls;
- la realizzazione di una sfera pubblica normativa significativa è strettamente connessa con la pratica democratica;
- è possibile concepire l’idea di sfera pubblica *à la* Habermas come la conseguenza concettuale di una dottrina comprensiva, in quanto tale in contrasto con il liberalismo; assumendo la plausibilità dei punti (i-iii), si potrebbe dire che la sfera pubblica è al contempo più aperta e più chiusa nei confronti della religione.

3.2.1. HRE

Lo scambio Habermas-Rawls (HRE, *Habermas-Rawls Exchange*) fu pubblicato la prima volta nel 1995 sul *Journal of Philosophy*. In HRE, Rawls discute pubblicamente Habermas per la prima volta. Al contrario, Habermas aveva già a lungo discusso Rawls almeno in due occasioni, e anche in seguito avrebbe proseguito con la sua argomentazione critica. Mi riferisco in particolare ai capitoli 2 e 3 di *Between Facts and Norms* e alle pagine 25-28 di ‘Remarks on Discourse Ethics’, scritto prima di HRE, ‘Reasonable versus True, or the Morality of Worldviews’, scritto prima e pubblicato dopo HRE (in *The Inclusion of the Other*) e ‘Religion in the Public Sphere’, scritto dopo (ma vi sarebbero ulteriori passaggi in diversi altri articoli).

Questi scritti sono di grande aiuto nel chiarire le intenzioni di Habermas come interprete di Rawls. Habermas concorda con Rawls nell’adottare una filosofia sociale pluralista ma normativa (‘Reasonable versus True’, p. 79) e nell’optare per Kant contro Hobbes da un punto di vista fondazionale (‘Remarks on Discourse Ethics’). In particolare, Habermas è favorevole all’intento di Rawls di incorporare uno schema kantiano all’interno del «mondo sociale» (*ivi*, p. 26). Allo stesso tempo,

condanna il contrattualismo di Rawls per via del suo background volontaristico.

In seguito a HRE, Habermas si interessa maggiormente del dibattito politica-religione. A tal proposito, attacca la ragione pubblica di Rawls, rea di trasformare la necessaria separazione stato-religione in un eccessivo fardello mentale e psicologico per le persone religiose. Il nucleo dell'argomentazione di Habermas risiede nella critica del concetto rawlsiano di *freestanding neutrality*.

In 'Reasonable versus True' – pubblicato dopo HRE – Habermas si concentra sulla natura del 'politico' in Rawls, in quanto opposto al 'metafisico'. Habermas ritiene che l'uso rawlsiano della distinzione tra metafisico e politico corrisponda, in primo luogo, a una peculiare visione della neutralità, come separata da ogni dottrina profonda; e, in secondo luogo, a uno speciale statuto epistemico che renderebbe possibile la coesistenza di differenti dottrine comprensive. Qui Habermas sostiene che Rawls isoli in modo improprio, se non arbitrario, la teoria politica dall'etica, dalla religione e dalla metafisica.

La critica fondamentale di Habermas consiste nel dire che Rawls confonde nella propria analisi il livello descrittivo con quello normativo. Questa confusa sovrapposizione renderebbe l'argomentazione del liberalismo di Rawls una sorta di ideologia. Da questo punto di vista, Habermas è convinto che la sua idea di legittimazione democratica funzioni meglio della visione rawlsiana della giustizia liberale.

Il nucleo delle argomentazioni di Habermas contro Rawls è già sostanzialmente presente nello scambio del '95. In HRE, Habermas presenta una triplice critica a Rawls: (i) la 'posizione originaria' non è in grado di garantire il livello di imparzialità cui ambisce (pp. 111-19); (ii) Rawls non può distinguere propriamente – specialmente quando parla di consenso per intersezione – tra accettabilità astratta, cioè giustificazione, e accettabilità concreta, perdendo così una parte sostanziale del valore cognitivo e normativo della sua argomentazione (pp. 119-26); (iii) Rawls non è nelle condizioni di separare nettamente la libertà degli antichi da quella dei moderni perché la sua visione del liberalismo oscura la democrazia (pp. 126-conclusione). Tali critiche, considerate congiuntamente, permettono a Habermas di affermare che la visione liberale di Rawls risulterebbe modesta da un punto di vista normativo, sebbene non «nel modo sbagliato» (pp. 110-11).

In questa sede non ci interessa molto la critica (i). La critica (ii) concerne il consenso per intersezione, la (iii) la ragione pubblica.

La critica (ii) si basa su quella che Habermas vede come una confusione tra normativo e descrittivo, tra accettabilità ideale e accettazione *de facto*. Questa critica si applica in generale alle argomentazioni di Rawls in PL e in particolare alla sua trattazione del consenso per intersezione (cfr. PL, cap. 4). Secondo Habermas, Rawls risponde troppo timidamente alla sfida delle argomentazioni comunitariste e così facendo oscura, nella sua teoria della giustizia come equità, alcune fondamentali argomentazioni normative.

Habermas è convinto – e francamente anch'io – che il consenso per intersezione giochi un ruolo centrale nella teoria di Rawls in LP. È tuttavia preoccupato dal fatto che, non avendo opportunamente distinto il

normativo dal positivo, l'intero modello rawlsiano possa perdere il suo valore cognitivo e normativo. Il rischio per Rawls sarebbe quello di confondere il consenso per intersezione come dispositivo normativo in grado di sostenere la stabilità morale con il consenso per intersezione come fatto empirico in grado di sostenere soltanto la stabilità sociale.

Il problema posto da Habermas è chiaro: o il consenso per intersezione ha un forza normativa indipendente, oppure non può risolvere il problema della stabilità. In quest'ultimo caso, esso non sarebbe la via per l'accettabilità della teoria ma piuttosto uno strumento per controllare la sua già realizzata accettazione. Naturalmente Habermas ritiene che Rawls sia assai più vicino a questa seconda versione del consenso per intersezione.

In altre parole, se Habermas ha ragione non potrebbe esservi alcun nuovo contributo normativo dal consenso per intersezione. È effettivamente così? In effetti, la costruzione rawlsiana del consenso per intersezione in PL ambisce a ottenere un consenso intersoggettivo tra le posizioni di differenti individui e gruppi, posizioni che si riflettano nelle dottrine comprensive dei cittadini. A questo riguardo, è in un certo senso vero che il raggiungimento di un consenso per intersezione sarebbe un esito fortuito. Non vi sono garanzie a priori che ci si arrivi. Come Habermas dice correttamente: «Accade e basta...».

Questa conclusione non convince Habermas, il quale – riconoscendo, all'interno di un *milieu* post-metafisico, un ineliminabile pluralismo – preferirebbe che i discorsi reali tra i cittadini democratici possano convergere su un ulteriore livello imparziale. Com'è ovvio, il problema di questa visione è che concede troppo poco al pluralismo, perché l'equilibrio che suppone di ottenere è semplicemente un'altra e più alta forma di imparzialità kantiana. Invece la tesi di Rawls, posto che il raggiungimento di quest'esito fortunato possiamo soltanto sperarlo – dato che, come Rawls riconosce, il consenso per intersezione «accade e basta...» – opta per un'altra visione del pluralismo. Secondo questa visione noi possiamo ottenere una possibile, e certamente non garantita, convergenza tra i cittadini che sostengono differenti dottrine comprensive assumendo il consenso su alcune fondamentali questioni istituzionali. Queste ultime corrispondono ad esempio ad alcune prerogative del regime costituzionale americano e ai diritti umani come premessa per un'interazione globale dignitosa (cfr. sez. 4). Da questo punto di vista, l'affermazione di Rawls secondo cui la teoria habermasiana dell'agire comunicativo è una visione comprensiva acquista senso, in quanto Habermas pretende – a differenza di Rawls – che vi sia un livello indipendente e superiore di verità rispetto alle singole dottrine religiose, metafisiche e morali (PL 378-79)²².

Per Rawls, quando si tratta del consenso per intersezione, accettabilità e accettazione non possono essere separate con nettezza. Non esiste alcun punto da cui si possa osservarle da una distanza tale, da poter osservare le dottrine comprensive come meri elementi del nostro passato.

²² Il saggio intitolato *Reply to Habermas* apparve per la prima volta sul «Journal of Philosophy», vol. 92, n. 3, marzo 1995, e fu in seguito incluso nella seconda edizione di *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1996. Di conseguenza non compare nella traduzione italiana del '94, condotta sulla prima edizione. Per tale ragione, l'indicazione delle pagine è relativa in questo caso all'edizione originale [N.d.T.].

Le dottrine comprensive, al contrario, sopravvivono all'interno di una concezione politica generalmente condivisa, in una dialettica permanente tra due prese di posizione etiche, una più profonda ma meno condivisibile, l'altra meno superficiale ma più condivisibile.

Habermas vede Rawls in un equilibrio precario tra affermazioni normative e affermazioni empiriche. Questa difficile coesistenza è rivelata dal fallimento di Rawls nel presentare il 'vero' in tandem con il 'ragionevole', dove il vero – secondo Habermas – corrisponderebbe alla validità cognitiva e il ragionevole alla validità etico-politica. Sempre secondo Habermas, all'interno della cornice rawlsiana questo parallelo è impossibile, *perché lo spazio logico della verità è occupato dalle dottrine comprensive*. Di conseguenza, l'idea rawlsiana del ragionevole non può sostenere epistemicamente pretese significative in etica e politica. La teoria politica di Rawls, in altre parole, non può pretendere di fondare se stessa su una dottrina vera. Piuttosto, essa assume significato in virtù di un efficace compromesso tra differenti dottrine comprensive, ciascuna delle quali con le proprie pretese di verità. Sostanzialmente, questa obiezione non è diversa da quella precedente e più generale: in un regime pluralistico, l'equilibrio di Rawls – dice Habermas – non può avanzare pretese normative che siano più forti di quelle avanzate dalle differenti dottrine comprensive. Habermas, al contrario, opta per un'etica del discorso in cui un punto di vista imparziale superiore possa essere raggiunto a partire dalle proprie pretese di verità. Come afferma esplicitamente: «C'è da chiedersi se i cittadini possano effettivamente intendere qualcosa come "ragionevole" qualora non sia loro possibile assumere un terzo punto di vista – al di là di quello dell'osservatore e del partecipante»²³.

La critica (iii) di Habermas può essere diretta contro l'uso rawlsiano della ragione pubblica. Essa si appella alla relazione tra libertà degli antichi e libertà dei moderni. La libertà dei moderni include le classiche libertà civiche, dove la libertà degli antichi concerne partecipazione e comunicazione. Sullo sfondo, c'è una distinzione tra autonomia pubblica e private. Habermas afferma esplicitamente: «Rawls potrebbe soddisfare più elegantemente l'onere della prova in cui incorre in virtù del suo forte e presuntivamente neutrale concetto di persona morale se sviluppasse le assunzioni e i concetti sostantivi al di fuori della procedura dell'uso pubblico della ragione»²⁴.

Per Habermas, il modo in cui i principi di giustizia sono derivati dalla posizione originaria rende i cittadini in «carne e ossa» soggetti a norme già anticipate da un punto di vista teorico (HRE, p. 128). In tal modo: «essi non possono riaccendere i radicali tizzoni democratici della posizione originaria nella vita civica della loro società, perché dalla loro prospettiva tutti i discorsi di legittimazione *essenziali* hanno già avuto luogo» (*ibid.*).

Sotto questo riguardo, essi possono contribuire a quella che Rawls chiama 'stabilità politica', ma al costo di essere deprivati della propria

²³ J. Habermas, *Ragionevole contro vero: La morale delle visioni del mondo*, in *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1998, p. 100, corsivo aggiunto.

²⁴ Id., *Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*, in «The Journal of Philosophy», vol. 92, n. 3 (mar., 1995), p. 127.

autonomia. Nella cornice rawlsiana, sorgerebbe un confine tale da separare il privato dal pubblico, ignorando così il postulato habermasiano secondo cui i diritti umani e la sovranità popolare sarebbero co-generati. Soltanto assumendo la loro co-originarietà, invece, è possibile far corrispondere l'autonomia privata con quella pubblica. L'idea di Habermas è che nel liberalismo politico di Rawls i diritti individuali avrebbero la meglio sulla pratica democratica. La teoria della giustizia di Rawls esproprierebbe i cittadini dei loro poteri democratici. L'alternativa habermasiana consiste nel prendere sul serio il processo democratico di formazione della legge. In tal modo, l'approccio procedurale discorsivo risulterebbe confermato. Per Habermas, il significato e la forza della legge non possono dipendere sul ragionamento filosofico. Piuttosto, essi presuppongono un impegno effettivo della ragione pubblica nelle pratiche democratiche discorsive.

Curiosamente il punto di vista di Habermas è qui più modesto e al contempo più ambizioso di quello di Rawls. È più modesto nella misura in cui l'uso pubblico della ragione è, entro il suo ambito, esclusivamente procedurale: i filosofi non sono autorizzati a decidere su questioni sostantive di giustizia, quest'ultime essendo lasciate al dialogo tra i cittadini. È più ambizioso nella misura in cui Habermas non accetta un metodo di esclusione, che permetterebbe – nell'ottica di Rawls – di bypassare alcune controversie fondamentali nell'uso pubblico della ragione.

È a questo punto che Rawls riprende la sequenza argomentativa in quattro stadi avanzato in TJ. Habermas – secondo Rawls – non andrebbe oltre il primo stadio, cioè la posizione originaria, e soltanto per questo motivo può immaginare che i principi di giustizia siano decisi «una volta per tutte» (PL, 2^a ediz., p. 399). Per Rawls, invece, è opportuno considerare il passaggio dal primo stadio, la 'posizione originaria', al secondo, la 'convenzione costituzionale', per andare quindi al terzo, in cui i legislatori approvano le leggi, e concludere con il quarto, l'applicazione delle norme (PL, 2^a ediz., p. 397). Un nuovo livello d'informazione è disponibile in ciascuno di questi stadi, in cui progressivamente i cittadini si confrontano gli uni con gli altri e con le istituzioni fondamentali. Queste ultime non derivano la loro autorità dalla "testa di un filosofo", ma piuttosto dal «lavoro delle generazioni passate» (PL, 2^a ediz., p. 399).

È in tal modo che nel liberalismo politico è garantita l'autonomia politica dei cittadini. Libertà ed eguaglianza non sono regolate da una decisione istantanea ma da un continuo processo inter-generazionale. In ogni caso, i «valori non-pubblici», come Rawls preferisce chiamarli, non possono essere derivati dal contenuto ontologico determinato da una dottrina comprensiva. Sono derivati invece dalla «volontà del popolo» (PL, 2^a ediz., p. 405).

È a partire da questa prospettiva che Rawls rifiuta la tesi principale di Habermas in *Between Facts and Norms*. Secondo tale tesi, il liberalismo à la Rawls non può mostrare in che modo «l'autonomia pubblica e privata sono co-originarie e di eguale peso» (PL, 2^a ediz., p. 412). Per Rawls, invece, il rapporto tra la posizione originaria e gli altri tre stadi della sequenza assicurano un opportuno equilibrio tra autonomia pubblica e privata. A tal proposito, Rawls è acuto nel negare che il suo liberalismo

«lasci l'autonomia politica e privata in una irrisolta competizione» (PL, 2^a ediz., p. 416). Il liberalismo politico, secondo Rawls, affronta invece uno strutturale e inevitabile dilemma della democrazia: le leggi morali non possono essere imposte alla sovranità popolare e la sovranità popolare non dovrebbe violare i diritti fondamentali. In sostanza, dice Rawls, nel liberalismo politico non v'è alcuna «competizione irrisolta» tra autonomia pubblica e privata.

La differenza in ballo qui è chiara. Per Habermas, i limiti del politico non possono essere decisi *a priori* né costituzionalmente né filosoficamente. Devono invece essere decisi attraverso un effettivo dibattito tra individui reali. Questi ultimi, e la generalizzazione proveniente dalla discussione pubblica non distorta, si muoverebbero cioè su versanti opposti (McCarthy, pp. 331-32). La tesi di Rawls, su questo punto, è filosoficamente e costituzionalmente più orientata.

4. Come accogliere il pluralismo culturale

In questa sezione conclusiva, sviluppo un'argomentazione in due punti. Nel primo, provo a chiarire cosa intendo per 'legittimazione'. Questo tentativo include un resoconto teorico della normatività politica basato su una distinzione non-standard tra giustificazione e legittimazione. Nel secondo, estendo la tradizionale interpretazione statalista del consenso per intersezione fino a coprire alcuni aspetti di politica globale. Tale movimento presuppone l'ideale politico che ho etichettato come 'integrazione pluralista'.

4.1. Legittimazione

In questa parte tento di definire – *per differentiam specificam*, contrastandolo con altri concetti classici quasi-sinonimi – la nozione di legittimazione. Per legittimazione intendo un tipo di legittimità attribuita in modo quasi-generale, o almeno largamente riconosciuta. Così dicendo sembra tuttavia che l'onere della definizione sia semplicemente trasferito dalla 'legittimazione' alla 'legittimità'. Per andare oltre, dobbiamo cominciare distinguendo la legittimità da altre tradizionali nozioni filosofico-legali, come 'effettività', 'legalità' e 'validità'. La distinzione rispetto all'effettività è piuttosto immediata. Il mero fatto che una regola o disposizione legale funzioni non dice nulla di speciale sulla sua legittimità, che presuppone qualcosa di più di una conformità occasionale, come una sorta di parziale assenso o consenso morale. La stessa distinzione può grossomodo essere tracciata tra legittimità e legalità, sebbene probabilmente in una forma più sfumata. La legalità di una regola o disposizione legale implica l'accettabilità del suo pedigree formale. La legalità insieme all'effettività, in altre parole la legalità unita a un grado sostanziale di conformità, implica la validità. La legittimità – a differenza della validità – presuppone tuttavia che tale potenziale accettazione sia un'accettazione per le giuste ragioni.

Quest'ultimo punto mi esorta a presentare la mia principale distinzione all'interno della teoria politica normativa, quella tra

legittimazione e giustificazione. Posta una definizione iniziale di legittimazione, come legittimità quasi-generale o estesa, attribuita pubblicamente, è certo che la legittimazione si sovrapponga in parte alla giustificazione (essendo entrambi oggetti morali). Il problema della giustificazione è che essa non può essere pubblica o estesa a causa di quello che Rawls chiama «pluralismo ragionevole». In un universo legale-morale plausibile, vi sono per così dire molte giustificazioni dietro a una sola legittimazione. Il fatto che si possano avere – in un regime di vero pluralismo – molte giustificazioni, in termini di giustizia relativa e forse di differenti origini culturali, sembra sufficientemente chiaro. Si pensi a ciò che Rawls intende per «oneri del giudizio»: non si può immaginare, nemmeno in linea di principio, che giustificazioni etiche e metafisiche profonde convergano verso il medesimo punto focale.

Al contrario la legittimazione si basa proprio su tale possibile unità. Ma cosa s'intende qui per 'unità'? L'idea è che la legittimazione possa contare sulla generale accettazione di un sistema istituzionale. In tal modo, essa fornisce l'unica risposta plausibile al quesito hobbesiano di come l'ordine e la stabilità siano possibili: sono possibili combinando un punto di vista socio-politico con uno legale-morale. Ed è così – secondo tale risposta – perché crediamo che alcune regole e disposizioni legali fondamentali debbano essere generalmente accettate per dar senso all'idea di un ordine (morale) legale. Tali regole possono concernere, sebbene in modi diversi, sia l'ordine interno dello stato, i suoi «elementi costituzionali essenziali», sia l'ordine internazionale tra gli stati. La legittimazione si concentra sugli aspetti fondamentali della legge, essendo l'unico modo in cui una possibile convergenza in un regime di pluralismo possa essere raggiunta. Come vedremo, questa complementarità cooperativa tra giustificazione e legittimazione funziona, nel mio modello, in virtù di un'interpretazione di ciò che Rawls chiama «consenso per intersezione».

La mia ipotesi teorica riposa sulla dialettica tra giustificazione e legittimazione. Sebbene solitamente, nella letteratura politica e teorica, tali termini si sovrappongano, ritengo sia importante distinguerli appropriatamente. Secondo la mia distinzione, la giustificazione ricerca il migliore argomento teorico, è intrinsecamente sostantiva, si muove dall'alto verso il basso ed è radicata nelle basi morali e metafisiche di una specifica cultura. La legittimazione, al contrario, è normalmente basata su una pratica di successo, è procedurale e fattuale, riguarda gli input di un processo politico, si muove dal basso verso l'alto e non fa appello alle radici profonde di una cultura. La mia tesi è che giustificazione e legittimazione debbano essere rese complementari. Se non per altre ragioni, perché noi – assumendo come un fatto il pluralismo delle odierne società liberal-democratiche e il conseguente bisogno di stabilità – possiamo avere differenti giustificazioni plausibili nei conflitti reciproci, ma possiamo talvolta affidarci alle medesima, unica legittimazione.

4.2. Consenso per intersezione globale

Nella sezione precedente ho presentato l'idea rawlsiana di 'consenso per intersezione'. La sua applicazione allo scenario globale è evidentemente più complicata e inusuale.

Come sappiamo da PL, una strategia basata sul consenso per intersezione presuppone che vi sia soltanto una e una medesima realtà istituzionale – cioè lo stato-nazione liberal-democratico – su cui possa esistere un consenso, sia pur a partire da differenti premessi morali, religiose e metafisiche. All'interno di questa realtà istituzionale, è plausibile assumere che differenti dottrine comprensive si fronteggino reciprocamente in un regime di ragionevole pluralismo e tolleranza. Chiaramente tale opzione è storicamente collegata all'esistenza dello stato-nazione. In tal caso, è plausibile supporre che la maggioranza dei conflitti intellettuali siano per così dire parziali (o 'ragionevoli', per usare il termine standard) e che in altre parole chiunque possa accettare, mantenendo la propria visione comprensiva profonda, la cornice istituzionale in cui tali conflitti hanno luogo.

La stessa strategia adottata per lo stato nazione potrebbe non sembrare *prima facie* applicabile al dominio internazionale, non essendovi alcuna cornice istituzionale comune cui attenersi. La mia tesi attacca questo teorema dell'impossibilità.

Se assumiamo – come sembra normale fare – che i diritti umani non siano soltanto un insieme di imperativi morali, bensì anche un insieme di requisiti legali, allora possiamo assumere che tale serie di norme legali costituisca un formidabile sfondo non facilmente removibile. È effettivamente difficile pensare di sostituire i diritti umani esistenti con un diverso insieme di imperativi morali, capaci in linea di principio di difendere e proteggere la dignità umana, ma privi di un simile sfondo storico di successo. Questa conclusione implica che differenti morali, religioni e metafisiche possano ben fondare il medesimo insieme di diritti umani, ma anche che sia difficile che si possa sostituire il secondo (l'insieme esistente di diritti umani) con le prime (le religioni del mondo, ecc.). In altre parole, è meglio accomodare le diverse religioni, morali e metafisiche all'interno del pacchetto di diritti umani esistenti, piuttosto che il contrario. L'integrazione di una piattaforma già esistente di diritti umani e di svariate giustificazioni profonde degli stessi deve nondimeno essere, a mio avviso, pluralista e critica. Ciò significa che i diritti umani esistenti – come vedremo – non possono essere dati per scontati e la loro forza legittimante dev'essere discussa e valutata attraverso un dialogo interculturale aperto. Se accettiamo tale tesi, allora il modello del consenso per intersezione può essere applicato al dominio dei diritti umani.

Per capire come, dobbiamo in qualche modo presupporre quell'ideale politico che chiamo 'integrazione pluralista'. In base a questa proposta i diritti umani, come la democrazia politica e lo stato di diritto, non possono essere difesi al centro per essere successivamente imposti alla periferia del sistema mondiale. Al contrario, il loro successo dipende dalla possibilità di diventare patrimonio delle singole culture nazionali. Ritengo non vi siano dubbi in merito alla ragionevolezza politica di questa proposta. Se è inutile imporre le certezze occidentali a membri di culture che non le percepiscono come tali, non ha molto senso nemmeno santificare le culture locali, astenendosi da una valutazione critica dei loro contenuti. In ogni caso, la ragionevolezza politica della proposta non ne costituisce la forza filosofica. Ecco perché in questo articolo la mia proposta è, in

sostanza, ricercare una sfondo filosofico consistente con la proposta di una integrazione pluralista.

L'idea filosofica fondamentale che soggiace all'integrazione pluralista prevede, da parte di ciascuno, un duplice livello di appartenenza e lealtà. Su un piano etico e metafisico, ciascuno mantiene la sua tradizionale prospettiva culturale e religiosa ma, allo stesso tempo, su un piano politico, sceglie una visione che sia convergente con quella degli altri membri della comunità internazionale, attraverso la progressiva affermazione di una sorta di consenso per intersezione multiculturale. Secondo la tesi del consenso per intersezione applicata ai diritti umani, questi ultimi sono elementi condivisi, di natura legale e politica, coerenti con svariati fondamenti morali, religiosi e metafisici. Perciò, tale tesi presuppone l'esistenza di un potenziale critico inerente tutte le culture, che in ultima istanza consentirà loro di convergere parzialmente verso la direzione auspicata dai difensori dei diritti umani.

Tale visione ci permette di riconciliare due visioni in disaccordo su questo tema. Secondo la prima, la sensibilità culturale alle tradizioni locali dovrebbe avere la precedenza sull'universalità dei diritti umani. In base alla seconda, è l'universalità dei diritti umani che, al contrario, dovrebbe avere la meglio sulle tradizioni locali. La tesi basata sull'integrazione pluralista tenta di riconciliare le due tesi a un livello più alto.

Liberalismo e Democrazia. Conversazione con Alessandro Ferrara

a cura di Andrea Pinazzi e Federica Buongiorno

Introduzione

Alessandro Ferrara è Professore ordinario di Filosofia Politica all'Università di Roma Tor Vergata ed è stato Presidente della SIFP. La sua ricerca si concentra in particolare sui temi della validità normativa e del giudizio: tra le sue pubblicazioni più recenti, ricordiamo *The Force of the Example. Explorations in the Paradigm of Judgment*, New York, Columbia University Press, 2008; *The Uses of Judgment*, special issue of «Philosophy and Social Criticism», Vol. 34, 1-2, 2008. Ricordiamo inoltre, tra gli studi degli anni '90: *Justice and Judgment. The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*, London, Sage, 1999; *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*, London and New York, Routledge, 1998; *Modernity and Authenticity. A Study of the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau*, Albany, State University of New York Press, 1993. In questa conversazione, Ferrara ripercorre i capisaldi del proprio pensiero filosofico-politico, valorizzando l'inscindibilità, oggi, del nesso liberalismo-democrazia.

Intervista

Prof. Ferrara, può spiegarci brevemente, sulla base dei Suoi riferimenti classici (non solo Kant, ma anche Arendt, Rawls, Dworkin, Habermas) come leggere oggi, a Suo avviso, il rapporto tra liberalismo e democrazia e quale dialettica o quale co-implicazione è riscontrabile tra i due?

Io sono fra quelli che trovano totalmente privo di senso distinguere oggi fra liberalismo e democrazia. Il trattino che unisce la liberal-democrazia non è né posticcio né un orpello ideologico: una democrazia senza liberalismo è come le "repubbliche democratiche" dell'Est Europa, per fuggire dalle quali le persone rischiavano la vita a Berlino, e che sono crollate di schianto nel 1989; oppure è come quella "democrazia" che fino a ieri teneva in piedi Mubarak e Ben Ali, e per sottrarsi alla quale di nuovo la gente ha rischiato la vita. Democrazia senza diritti liberali costituzionalizzati è solo quella che si chiama *mob rule* o, se vogliamo un

termine con un pedigree più ricercato, è solo "tirannia della maggioranza". Per converso, un liberalismo senza democrazia oggi non saprei cosa possa significare: chi pensa abbia senso separare i due termini mi trovi un solo esempio contemporaneo di "liberalismo senza democrazia" e sono disposto a ritrattare.

Da un punto di vista genealogico, invece, la distinzione coglie la differenza, che è stata pregnante fino a tutto il 18° secolo tra il "*consenso dei governati*" e il "*governo dei governati*" (quest'ultima è un'espressione di Lincoln, quindi della metà del XIX secolo, ma è assai efficace). Questa differenza riguarda la risposta che da filosofi politici diamo alla domanda, da sempre al centro di ogni approccio normativo: che cosa distingue l'esercizio legittimo del potere dall'uso arbitrario della forza? A partire dal *Secondo trattato del governo civile*, pubblicato da John Locke nel 1690, la risposta che inaugura il paradigma liberale recita: "è il consenso dei governati a distinguere fra le due cose", e questo consenso si è coniugato, storicamente, con l'idea di diritti naturali che guidano il nostro giudizio di governati e fanno sia da argine sia da standard per valutare l'esercizio del potere. Questo è liberalismo, ma non ancora democrazia.

L'idea democratica è più esigente, va al di là del porre come criterio il consenso. Il *Contratto sociale* di Jean-Jacques Rousseau, del 1762, propone un patto in cui non si dia cessione di libertà da parte del futuro cittadino nel passaggio da stato di natura a stato di diritto, neppure quella cessione sempre revocabile e temperata dai diritti naturali cui pensava Locke, ma al contrario il cittadino rimanga "libero come era prima" di stipulare il patto stesso. È questa l'ambizione della democrazia: far sì che noi come destinatari delle leggi che regolano la nostra convivenza ne siamo in qualche modo anche gli autori. Il potere legittimo è quello cui non solo diamo il nostro consenso, ma che emana in ultima analisi da noi stessi.

Rousseau però aborrisce l'idea dei diritti naturali come argini che dall'esterno condizionano la volontà democratica sovrana, e dunque ne riducono in qualche modo la sovranità. Si affidava, per porre dei limiti non solo prudenziali ma di principio alla volontà legislatrice, ad altri meccanismi di garanzia – che avevano a che fare con il carattere generale dell'oggetto della deliberazione, con una certa eguaglianza di condizione fra i decisori, con l'atteggiamento mentale dei decisori – ma non alla nozione liberale di diritti.

Dalla fusione delle due prospettive nel costituzionalismo moderno – si pensi alla Costituzione votata a Filadelfia nel 1787 o a quella francese del 1791 ad esempio – nasce un embrione di *democrazia unita ai diritti*, ma ovviamente ci vorrà più di un secolo perché si arrivi al suffragio universale e ai moderni istituti di garanzia, alla *judicial review* e alle forme attuali della democrazia costituzionale.

Il punto è però che nell'orizzonte in cui ci troviamo la fusione fra liberalismo e democrazia è ormai avvenuta ed è completata da una ventina di anni a questa parte, ovvero da quando in *Liberalismo politico* (del 1993) John Rawls ha per la prima volta purificato il liberalismo contemporaneo da ogni residuo di perfezionismo morale che gravava sui liberalismi "comprensivi" o "pesanti" del passato, con la loro tendenza a fondamentalizzare l'autonomia individuale, il pluralismo, i diritti stessi, ecc. Il liberalismo "politico" prende le distanze dal normativismo

comprensivo di *Una teoria della giustizia* che forse ancora poteva in qualche modo essere distinguibile da una posizione che partiva dalla "democrazia".

Nella vostra domanda citate il nome di Dworkin, che è forse il rappresentante più illustre di un liberalismo "forte", più simile a quello perfezionista: non a caso Dworkin parla dell'eguaglianza come "virtù suprema" e disdegna la ragione pubblica. Eppure quando in *Freedom's Law* difende la sua concezione liberale, in realtà *liberal*, contro una visione maggioritaria della democrazia, la difende in nome di una concezione costituzionale *della democrazia*. Non c'è dunque modo di separare liberalismo e democrazia nel quadro attuale, se non a prezzo di tradire in ultima analisi tanto il liberalismo quanto la democrazia. La prova più evidente di questa necessità concettuale è nel travaglio habermasiano. Poiché il liberalismo dei politici liberali in Germania assomigliava al liberalismo italiano – in larga parte, pur con lodevoli eccezioni, elitario, conservatore, confindustriale, retorico quando non ideologico – è comprensibile che Habermas abbia sempre evitato di fregiarsi di questa etichetta e abbia preferito insistere nel definire la sua posizione "democrazia deliberativa", da *Fatti e norme* in poi. Il che non toglie che al cuore del suo impianto ci sia una liberalissima giustificazione discorsiva dei diritti e una originale tesi della "co-originarietà" di *diritti* e volontà *democratica* sovrana – appunto il sigillare l'unione di liberalismo dei diritti e democrazia della volontà popolare sovrana.

Dunque, e concludo, oggi non ha alcun senso separare democrazia e liberalismo, anche perché per un verso nulla più vincola il liberalismo contemporaneo al giusnaturalismo dei diritti (che un tempo fu parte essenziale della nascita del liberalismo) o a una specifica concezione (atomistica) dell'individuo o della libertà, e per l'altro la tragica esperienza dei totalitarismi nati da elezioni democratiche ci ha resi molto più sospettosi nei confronti di ogni forma plebiscitaria, populistica o anche solo maggioritaria di democrazia, basata cioè sull'idea che la legittimità del potere risieda sul suo rispecchiare *sic et simpliciter* il volere espresso dalla maggioranza.

La Sua ricerca ha ruotato attorno alla questione della validità normativa, riformulata anche in rapporto al contenuto normativo del kantiano giudizio riflettente: questo tema ci permette di porle due domande, tra loro connesse. In primo luogo, in che modo è a Suo avviso possibile articolare la dimensione normativa all'interno dell'orizzonte di pensiero liberale e dunque anche quali limiti associare al paradigma liberale? In secondo luogo, in che modo Lei ritiene vada riconsiderato il formalismo associato alla declinazione tradizionale della validità normativa?

La risposta alla prima domanda è: nel modo più vario. Il liberalismo è connesso all'idea che esistano limiti "di principio" e non soltanto, come è ovvio, prudenziali all'esercizio del potere, nonché all'idea che la legittimità poggi sul consenso di cittadini "liberi ed eguali" che – nella versione contemporanea del liberalismo – si indirizza ai "constitutional essentials", ovvero alla cornice fondamentale della convivenza comune, non ai dettagli

minuti dell'azione legislativa, esecutiva o giudiziaria. Nella mia opinione, il punto più alto di 25 secoli di discussione normativa su cosa voglia dire governo legittimo, da Platone in poi, è racchiuso nel "principio liberale di legittimità", così enunciato da Rawls a p. 126 di *Liberalismo politico*. Permettetemi di citarlo: «noi esercitiamo il potere politico in modo pienamente corretto solo quando lo esercitiamo in armonia con una costituzione tale che ci si possa ragionevolmente aspettare che tutti i cittadini, in quanto liberi ed eguali, ne accolgano, alla luce di principi e ideali accettabili per la loro comune ragione umana, gli elementi essenziali». Questo è il cuore del liberalismo contemporaneo. La legittimità del potere dipende dal suo essere esercitato non in armonia con il volere dell'ultima maggioranza regolarmente eletta, non in armonia con "ciò che la gente pensa", non in armonia con le nostre tradizioni politiche, non in armonia con un testo canonico, sacro o secolare che sia, ma in armonia con una costituzione di cui non i dettagli, ma i principi fondamentali siano accettati da *tutti* i cittadini – e non soltanto da una classe, etnia, casta, congregazione, setta, fazione, elite particolare di cittadini – in piena libertà, e da eguali, e siano infine accettati *sulla base di principi*, non sulla base del timore riguardo alle conseguenze del dissenso o della non accettazione.

Ciò premesso, i modi in cui si può "articolare la dimensione normativa all'interno dell'orizzonte di pensiero liberale" sono i più svariati, e storicamente abbiamo visto liberalismi eretti su basi filosofiche le più diverse. Abbiamo liberalismi che partono dalla premessa giusnaturalistica che gli uomini sono stati creati eguali, come quello di Locke, liberalismi di matrice kantiana (oggi in auge grazie anche all'opera del primo Rawls), e per converso liberalismi più indebitati verso l'utilitarismo (come quello di John Stuart Mill), e poi liberalismi pragmatisti, come quello di Dewey, né sono mancati liberalismi impiantati su uno storicismo hegeliano, come quello di Croce. Dunque non esiste a mio avviso *una sola* maniera di articolare la dimensione normativa all'interno del liberalismo. Io prediligo il minimalismo normativo del secondo Rawls, e nel Capitolo 3 di *La forza dell'esempio* ho cercato di mostrare come la normatività del ragionevole – che è lo standard di riferimento della "ragione pubblica" – debba essere interpretata in chiave di esemplarità se vogliamo veramente mantenerla distinta dalla normatività del razionale e da quella della ragione pratica in senso kantiano. Quindi io non vedo dei limiti intrinseci al paradigma liberale in quanto tale, a meno di non ridurlo arbitrariamente a una sola delle sue espressioni storiche (per esempio a meno di non ridurlo all'individualismo atomistico, ma Dewey e Croce e Rawls dove li mettiamo?). I limiti, se poniamo la domanda dal punto di vista della dimensione normativa, sono i limiti della prospettiva kantiana, dell'utilitarismo, della visione hegeliana della storia, applicate al liberalismo – limiti che spesso si elidono gli uni rispetto agli altri – non del liberalismo in quanto tale.

Diverso è il caso del formalismo. Qui io vedo un limite intrinseco a ogni concezione che faccia proprio il tratto a mio avviso fondamentale del formalismo, ovvero la separazione di forma e contenuto. Formalismo non è la priorità del giusto sul bene, senza la quale la pluralità delle idee del bene conduce ben presto agli eserciti ignoranti che si scontrano di notte.

Formalismo è l'idea che il giusto sia piuttosto una procedura che si raccomanda a noi separatamente dalle intuizioni etiche che incorpora. Pensiamo alla regola procedurale per cui chi taglia le porzioni di una torta sceglierà per ultimo. Formalismo è separare la validità di questa procedura dal contenuto, dimenticando che la procedura ha senso solo nella misura in cui *desideriamo parti eguali come esito*. Se per un motivo qualsiasi – ad esempio, alcuni dei destinatari della torta sono bambini e altri adulti che non hanno bisogno di calorie extra, oppure alcuni sono degli stranieri cui vogliamo far gustare una specialità locale a noi ben nota – non dessimo valore all'esito "parti eguali", ecco che la cogenza della procedura evaporerebbe d'incanto. In positivo, credo che il criterio di validità vada riformulato nel senso in cui Rawls condensa la validità normativa della sua "giustizia come equità" non agganciandola a un qualche ordine dell'universo che sarebbe meglio rispecchiato da essa rispetto alle concezioni concorrenti, ma condensandola nella formula per cui *questa* visione della giustizia, data la *nostra* storia, "è la più ragionevole per noi". Si potrebbe scrivere un trattato filosofico sul significato di questa espressione. Per farla breve, vuol dire che valido normativamente è ciò che ci mette, non solo individualmente ma collettivamente, nella posizione archetipica di Lutero che dice "non posso fare altrimenti", il che vale con piena necessità *per lui*, dato chi lui è, non indipendentemente da chi lui è. Il verbo modale "non posso" esprime un momento di necessità, di indisponibilità di ciò che è normativo, che rende l'espressione radicalmente diversa da un soggettivistico "non *voglio* fare altrimenti". Egualmente, affermare che la "giustizia come equità" è la più ragionevole concezione politica della giustizia *per noi*, non equivale a suggerire che la scegliamo fra tante in base all'arbitrarietà delle preferenze.

È molto interessante il parallelo che Lei - appoggiandosi all'aforisma di Th. W. Adorno Non si accettano cambi, contenuto in Minima moralia - traccia tra politica e dono. Lei ha sostenuto che in ogni politica attiva ci sia un elemento di gratuità, qualcosa che sfugge, per dirla con Adorno, al dominio. Significa che la politica, elevandosi dalla dimensione empirica dell'organizzazione della società, può costituire un elemento di rottura? Quel terreno su cui puntare i piedi per spezzare un orizzonte di accecamento?

Sì, ho sempre provato meraviglia filosofica di fronte a questo aspetto paradossalmente "donativo" della politica. Anche il più incallito sostenitore della *Realpolitik* o geopolitica, come si chiama oggi, dovrà concedere che almeno a *qualcuno* si deve donare fiducia, altrimenti c'è solo il fatto del conflitto, l'anarchia, non la politica. E a uno sguardo più attento si vedrà che questo qualcuno non è mai una sola figura, ma un insieme di figure: l'alleato, il rappresentante, il leader, anche il seguace. Quello che Socrate fa valere contro Trasimaco con riferimento alla giustizia – il fatto che persino una banda di ladroni deve praticare un minimo di giustizia al proprio interno, altrimenti non potrebbe nemmeno coordinare l'azione criminale dei suoi membri – vale anche per il dono della fiducia. Non si può *strictu sensu* non donare fiducia a nessuno e pretendere al tempo stesso di stare dentro la pratica chiamata politica.

Persino un seguace di Carl Schmitt dovrà ammettere che se all'amico si nega fiducia quanto al nemico, la distinzione fondativa della politica perde ogni senso.

Un discorso simile, *mutatis mutandis*, vale anche per il dono del riconoscimento – non quel riconoscimento trascendentalizzato (tu hai una mente, proprio come me) senza il quale non c'è azione sociale, men che mai politica, ma il riconoscimento come attribuzione volontaria di stima.

Risponderei positivamente perciò anche alla seconda parte della domanda: diceva Platone che non c'è polis in cui almeno come flebile fiammella non sia viva l'idea di giustizia, e penso che si possa egualmente dire che se non si dà polis senza fiducia e riconoscimento. Allora lì c'è un punto di appoggio positivo per spezzare gli orizzonti di accecamento.

In La forza dell'esempio Lei afferma che la sorgente di ogni liberalismo va ricercata nel repubblicanesimo, intendendo questo secondo termine come esercizio della ragione pubblica. Nell'orizzonte politico contemporaneo che, pur autoproclamandosi liberale, lascia spesso sorgere il sospetto di un trionfo della ragione privata, è ancora valida quest'affermazione? E in che misura?

Ho scritto che il liberalismo è l'erede e continuatore della tradizione repubblicana nel senso che ad essa è debitore di una serie importantissima di elementi: l'idea di limiti "di principio" e non solo prudenziali all'esercizio del potere, l'idea che i fini della *koinonia* politica devono essere neutrali e non controversi fra i cittadini, l'avversione verso le concezioni utopistico-armonicistiche della comunità politica e la valorizzazione del conflitto come aspetto fertile e positivo, l'intuizione della divisione dei poteri. Ma il liberalismo è anche il portatore di un elemento di innovazione fondamentale: l'idea di diritti individuali inalienabili e inviolabili. Quando la parte di Dante perde la sua battaglia nella città, a lui tocca assaggiare "come sa di sale lo pane altrui". E il *Principe* di Machiavelli lo dobbiamo al confino del suo autore a San Casciano a seguito del ritorno dei Medici. La differenza specifica del liberalismo è nella nozione che perdere in politica, anche perdere radicalmente, su tutti i fronti, non può significare perdere i propri diritti. Quindi il liberalismo introduce qualcosa che non era mai esistito prima, se non molto embrionalmente, per esempio nell'idea aristotelica per cui non è dato agli ordini della *polis* interferire con gli ordini naturali dell'*oikos* o nell'idea hobbesiana per cui il sovrano non può legittimamente obbligare il suddito a mettere a rischio la propria vita (tranne che per la salvezza della patria).

La ragione pubblica, invece, è qualcosa che interviene molto dopo, se usiamo il termine rigorosamente. Non esiste ragione pubblica nei liberalismi perfezionisti, né tantomeno esiste nei repubblicanesimi pre-liberali: esiste solo la ragione *pratica*. Ed esiste poi un uso pubblico della ragione pratica, come applicazione in politica dei "giusti principi" scoperti altrove, o da un testo sacro, o dalla natura, o dalla ragione autonoma e secolare. La ragione pubblica comincia a esistere quando si dà per scontato il "fatto del pluralismo ragionevole", ovvero l'idea che la pluralità di orientamenti di valore è l'esito di default, da attendersi, quando la ragione

degli uomini operi in condizioni di libertà, senza un potere oppressivo che la incanali con incentivi e disincentivi, e quando si comincia a pensare che le istituzioni politiche fondamentali devono assumere questa pluralità come un elemento inevitabile e intrascendibile, non esorcizzarla sulla base di principi "presunti" giusti.

Nella seconda parte della domanda scorgo uno spostamento di significato. Ciò che viene chiamato il "sospetto di un trionfo della ragione privata" mi sembra qualcosa collocato su un altro piano, il quale attiene non tanto al contrasto fra ragione pubblica e ragione assolutizzante, quanto piuttosto al contrasto fra orientamento al bene pubblico versus orientamento all'interesse privato. Fatta la tara per questo spostamento di senso, risponderai che sicuramente rimane valida, oggi più che mai, l'aspirazione a prendere ad oggetto il bene comune, non foss'altro perché non si può sapere quale dei beni privati meriti priorità se non in riferimento alla sua ricaduta sul "bene comune", e aggiungerei che la ragione pubblica è quell'organo che ci aiuta a discernere quale sia il bene "veramente comune" fra i tanti che si mascherano da bene comune solo per meglio conquistare un vantaggio competitivo rispetto agli altri beni particolari. Quale sia il bene veramente comune può esser detto solo da una ragione anch'essa comune, ossia *pubblica*.

La via da Lei indicata (ne La forza dell'esempio) per rendere conto della specificità dei contesti reali e politici, dunque per garantire una visione pluralista, senza con ciò scadere in una contrapposizione radicale con la visione universalista, consiste nell'universalismo esemplare del giudizio: l'esemplarità è elemento che Lei trae dal dominio dell'estetica, con particolare riferimento alla III Critica kantiana, ma in che consiste esattamente la sua traduzione politica e in che modo essa riesce nel suo trascendere i singoli contesti senza far loro violenza? Non vi è il rischio di incappare in una casistica generalizzata?

Ricorre l'anno prossimo il tricentenario della nascita di Rousseau e alla sua opera è dedicato l'appuntamento che la mia disciplina, la filosofia politica, dedica ogni tre anni alla discussione di un classico. Nella relazione che farò identifico nella autocongruenza esemplare di un oggetto simbolico con se stesso (l'*autenticità* se guardiamo a questa autocongruenza in senso *morale*, come per la prima volta fa Rousseau) una delle fonti moderne della normatività. L'esemplarità come autocongruenza, essere legge a se stesso, suscita ammirazione – pensiamo al “Qui io sto. Non posso fare altrimenti” di Lutero – e certamente sollecita emulazione, che è qualcosa di diverso dall'imitazione. Infatti, emulare vuol dire riprodurre il nocciolo di qualcosa, (l'autocongruenza esemplare o *autenticità* nel campo morale), all'interno di coordinate altre. Questo ha il suo posto “nel mondo dell'arte”. Gli scrittori leggono gli scrittori precedenti con avidità, Proust legge Flaubert, i pittori visitano le opere dei predecessori, e così i musicisti, per non parlare dei registi, che costantemente si ispirano e citano predecessori. Cosa cercano? Non certo “modelli da imitare”, bensì cercano come si dice nel linguaggio ordinario “ispirazione” per il proprio lavoro artistico, ossia cercano di capire in che modo i grandi che li hanno preceduti hanno generato esemplarità entro le loro coordinate, al fine di

trarne insegnamento su come poter generare soluzioni artistiche esemplari all'interno di coordinate diverse che sono *le proprie*.

I principi generali, in questo quadro di riferimento, sono ricostruzioni ex-post che sintetizzano il nocciolo normativo di esperienze esemplari, nel tentativo di renderle “riproducibili”. Quando scriviamo un regolamento per un corso di studi o per un condominio, facciamo una costituzione bonsai. Cerchiamo di fissare principi di condotta che traducono e rendono riproducibile “da chiunque” ciò che immaginiamo lo studente esemplare o il condomino esemplare farebbe. Ciò è possibile perché la condotta in questione è sufficientemente semplice nella sua struttura e anche immaginabile in astratto. Non si può fare la stessa operazione e scrivere regole prescrittive per un buon romanziere o per un buon politico. Sembra che *Il principe* faccia proprio questo: fornire regole di comportamento politico a governanti che si vogliono mantenere al potere. In realtà è un'apparenza ingannevole: nessuno può imparare a fare il principe leggendo *Il principe*. Ad un primo livello di lettura *Il principe* è una ricostruzione delle regole implicite seguite da principi eccellenti, però ad un secondo livello *Il principe* addita al principe-lettore esempi a cui rifarsi, ma che andranno studiati come uno scrittore legge un altro scrittore, assorbendolo avidamente dall'interno della logica della sua operazione artistica, capendo cosa avrebbe fatto lui ad un certo punto, per poterlo riprodurre nel proprio contesto diverso.

Anche la democrazia ateniese è inespportabile nel contesto del moderno Stato-nazione, dove non c'è modo di riunire i cittadini in un'agorà ma bisogna ricorrere agli istituti della rappresentanza. Però l'esemplarità di quel momento della *polis* rivive, ed è costantemente rivisitata, da democratici che in condizioni diverse tentano di farne rivivere il nucleo esemplare. Oggi siamo testimoni di un altro passaggio, dalla democrazia entro lo Stato-nazione alla democrazia in un contesto post-nazionale quale è l'Unione Europea. Molti si stracciano le vesti perché leggono la non-riproducibilità di quella esemplare fusione di una nazione, una cultura ancorata a una lingua con una grande letteratura, un mercato integrato, una memoria storica comune, una sfera pubblica unificata e un sistema di partiti che fu la democrazia su scala nazionale come un *deficit democratico* e in ciò non si sforzano abbastanza di cogliere l'esemplarità del nuovo, una forma di democrazia non più collegata a quelle circostanze, come la democrazia moderna è pur sempre democrazia ma non più collegata alla consultabilità del popolo nell'agorà. Lo sforzo anche qui non va indirizzato a individuare regole e principi: questi verranno, in fase ricostruttiva, quando avremo identificato esperienze esemplari per noi di democrazia post-nazionale.

Nella esemplarità è contenuto qualcosa che può germogliare altrove: a differenza dell'esperienza estetica, dove l'unicità è “irriproducibile” – se riscriviamo tale e quale *l'Ulysses* di Joyce, esso perde il suo valore – in politica possiamo trapiantare un germoglio e vederlo crescere egualmente in un contesto diverso. L'ethos democratico sopravvive anche senza un'agorà dove riunire fisicamente il popolo, il capitalismo può svilupparsi anche senza etica protestante, la vie verso la modernità possono essere multiple, la forma Stato si è radicata in ogni angolo del mondo. Ciò che è esemplare nel suo momento aurorale in un luogo può attecchire altrove.

Quindi la capacità di trascendere il contesto di origine, da parte di ciò che è artisticamente, moralmente, o politicamente esemplare consiste nell'ispirare altri a prenderlo come riferimento entro le proprie diverse coordinate. Questa capacità ispiratrice, che è una forza normativa di prim'ordine e che ho chiamato *forza dell'esempio*, poggia a sua volta su un *sensus communis*, che possiamo ricostruire non come uno *stock di giudizi depositati* e trasversali alle culture, ma come una sensibilità alle stesse matrici di rilevanza o dimensioni dell'esistenza, che ogni cultura mette in forma diversamente ma con cui non può non venire alle prese: in tutte le culture si ha un corpo, si muore, si avverte il limite di ciò che è e il trascendere della trascendenza, si codifica la differenza di genere, si tematizza il confine fra sé e altro. Non sono le stesse note che risuonano nelle diverse culture, ovviamente, ma noi siamo esposti a un certo numero di corde che fanno vibrare note diverse. Non c'è rischio di rifluire in una casistica quando ci situiamo a questo livello di analisi. La casistica viene dopo, quando l'esemplarità si consuma nel diventare illustrazione *di qualcosa* che già conosciamo, come quando perdiamo cognizione della metaforicità della gamba del tavolo: è allora, solo in questo successivo momento di cristallizzazione culturale, che Achille diventa l'esempio del coraggio, Francesco di Assisi della bontà, Tayllerand della furbizia, Lutero dell'integrità, Luigi XIV dell'assolutismo, e così via.

Lei ha notato come, a partire dagli anni ottanta, il recupero della nozione di comunità abbia sostanzialmente modificato quella di liberalismo. Quali sono le implicazioni e le conseguenze di questo mutamento per il rapporto tra liberalismo da un lato e democrazia dall'altro?

È una domanda apparentemente semplice, ma nasconde un paio di insidie. La prima è che ci sia stato un "recupero della nozione di comunità", quasi un ritorno della *Gemeinschaft* contro la *Gesellschaft* liberale. Se prescindiamo dai tribalismi di cui è piena la cronaca, ovvero dallo scontro di etnie in tanti contesti post-1989, in quanto fenomeni forse interessanti per la scienza politica ma di nullo interesse per la filosofia politica – allora dobbiamo chiarire che i termini sono un po' diversi. Partiamo da una frase famosa: «La Grande Società ha invaso e parzialmente disintegrato le piccole comunità [locali] senza creare una Grande Comunità». È una frase scritta da un grande liberale, John Dewey, a p. 127 del suo *The Public and Its Problems*, ed è stata scritta nel 1927. La distinzione fra le "piccole comunità", cui ho aggiunto fra parentesi quadre "locali", per meglio intenderci, e il termine "Grande Comunità" dissipa ogni dubbio riguardo al fatto che il "recupero della nozione di comunità" abbia a che fare col recupero della "*Gemeinschaft*" toennesiana e riguardo al fatto che questo recupero avvenga soltanto a partire dagli anni ottanta. In realtà è dal primo novecento che avviene un ripensamento radicale della nozione di individuo, con l'interazionismo simbolico di George Herbert Mead, immerso nello stesso *humus* filosofico pragmatista di Dewey. Per entrambi l'individuo si costituisce all'intersezione di reti di interlocuzione sociale, non è più in alcun modo la monade autosufficiente, possessivo-proprietaria e massimizzatrice di utilità tipica del liberalismo classico – e

Dewey e Mead sono fior di liberali, non certo anti-liberali. Quindi dobbiamo guardarci, a mio avviso, dal pensare che ci sia una contesa fra comunità e liberalismo, e dobbiamo piuttosto vedere il dibattito sul liberalismo come attraversato dalla domanda intorno a come pensare l'individuo. Non a caso i grandi autori della cosiddetta critica comunitaria al liberalismo degli anni ottanta – Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor – hanno tutti centrato la loro critica sull'idea liberale classica del sé, e hanno con ciò dato occasione a John Rawls di recidere definitivamente ogni legame filosofico tra la "concezione politica della persona" esposta in *Liberalismo politico* e l'atomismo dei liberalismi perfezionisti. Persino all'interno di un liberalismo perfezionistico, ma sofisticato, quale è quello di Ronald Dworkin, troviamo lo spazio concettuale per parlare di "Comunità liberale", come recita il titolo di un suo famoso saggio del 1989. In questo senso concordo con l'assunto, presente nella domanda, per cui la critica comunitaria avrebbe mutato il liberalismo, ma conducendolo a mutare la sua nozione di individuo in senso quanto meno neutrale, se non intersoggettivo.

La seconda insidia, presente nella domanda, è già stata discussa sopra, e consiste nel presupporre che abbia oggi senso la distinzione fra liberalismo e democrazia, come se si potesse chiamare democrazia un regime in cui si vota, vige il principio di maggioranza, i cittadini sono autori delle leggi ma le fanno senza riguardo alcuno ai diritti soggettivi della persona, ovvero come se si potesse chiamare liberalismo un regime in cui chi governa non è democraticamente eletto. Tuttavia va sottolineato come il mutamento della concezione dell'individuo propria di una certa parte del liberalismo novecentesco – trasversalmente alla divisione tra liberalismi perfezionisti e "politici" – certamente ha contribuito a rafforzare il collegamento, divenuto inscindibile, fra liberalismo e democrazia.

