

BERTRAND DE JOUVENEL

LA SOVRANITÀ

Titolo originale
De la souveraineté,



ed. Génin, Parigi 1955. Ediz. It. 1971

INDICE

Presentazione	7
Avvertenza	10

LA SOVRANITÀ

INTRODUZIONE	13
<i>Il Chi e il Che</i>	14
<i>Il carattere basilare del problema del conferimento</i>	16
<i>Se la questione della buona decisione sia superata in democrazia</i>	17
<i>Se il problema del Che sia insolubile</i>	19
<i>I pericoli di una teoria meramente normativa</i>	20

PARTE PRIMA DELL'AUTORITÀ

I. L'ESSENZA DELLA POLITICA	21
II. DELL'AUTORITÀ	30
<i>Il modello dell'associazione volontaria</i>	31
<i>Il modello della dominazione imposta</i>	32
<i>Definizione dell'autorità</i>	33
<i>Virtù dell'autorità</i>	34
<i>Origine dei sovrani</i>	35
<i>I vari tipi della funzione del capo</i>	36
<i>Il garante</i>	37
<i>Autorità e metafora</i>	39
<i>Il parafulmine</i>	40
<i>L'autorità e il nodo sociale</i>	41
III. IL TRASCINATORE E L'ORDINATORE	41
<i>Il ponte d'Arcole e la quercia di Vincennes</i>	42
<i>L'immutabilità del quadro</i>	42
<i>La corona</i>	44
<i>Rex e Augur</i>	46
<i>La lezione di Betsabea</i>	49
<i>Lo stabilizzatore</i>	51
<i>Un principio di classificazione</i>	54
IV. DEL GRUPPO	55
<i>Il «focolare»</i>	56
<i>L'ambiente di vita</i>	58
<i>L'unità operativa</i>	60
<i>L'uomo del progetto</i>	63
<i>Il direttore del lavoro</i>	64
<i>Il profilo psicologico</i>	65
<i>Militiae et domi</i>	66

V. RAPPORTI TRA AUTORITÀ	68
<i>Autorità naturale, autorità istituzionale, autorità coercitiva.</i>	68
<i>Le diverse forme dell'imperativo</i>	70
<i>Il rapporto di autorità</i>	71
<i>Il rapporto di autorità non è un rapporto di diritto</i>	73
<i>Se gli uomini siano incostanti nei confronti dell'autorità</i>	73
<i>Le debolezze del sovrano</i>	74
<i>«I pari»</i>	75
<i>Discendenti e ascendenti</i>	76
<i>Il grande allineatore</i>	77
<i>Il sovrano e le persone fittizie</i>	79

PARTE SECONDA
DEL BENE POLITICO

I. DELLA BONTÀ NELLA VOLONTÀ SOVRANA	81
<i>Sull'assolutismo della volontà sovrana</i>	81
<i>Come il cambiamento del titolare non incida affatto sul problema della volontà imperante</i>	83
<i>Quali qualità debbano riscontrarsi nella volontà imperante</i>	84
<i>La sparticolarizzazione della volontà sovrana</i>	86
<i>La coppia sovrana</i>	89
<i>Il trapianto morale</i>	93
<i>La buona volontà e i lumi</i>	94
<i>Il Sovrano e il suo modello</i>	95
II. IL PROBLEMA DEL BENE COMUNE	95
<i>Prima questione: il Bene Pubblico è evidente?</i>	96
<i>Seconda questione: se il Bene Comune sia interamente soggettivo</i>	98
<i>Terza questione: se il Bene Comune si risolva nel bene degli individui</i>	99
<i>Quarta questione: se il Bene Comune consista nello stesso vincolo sociale</i>	102
<i>Quinta questione: se lo stato sociale sia l'istituzionalizzazione della fiducia</i>	104
<i>Sesta questione: se l'autorità politica possa promuovere l'amicizia sociale</i>	106
<i>L'incertezza è il grande principio di dissociazione</i>	108
<i>Il problema delle obbligazioni in una società mobile</i>	110
III. DELL'AMICIZIA SOCIALE	
<i>La fissità</i>	111
<i>La prigione dei corollari</i>	114
<i>Il Bene Comune e l'interesse sociale globale</i>	116
<i>La varietà dell'amicizia sociale</i>	118
<i>I «sì»</i>	120
<i>La nostalgia del piccolo agglomerato</i>	121

<i>Società chiusa e rete sociale aperta</i>	123
IV. LA GIUSTIZIA	125
<i>A che cosa o a chi si addice la Giustizia</i>	126
<i>Prima concezione della Giustizia: il rispetto dei diritti</i>	127
<i>Prestigio della nozione conservativa</i>	128
<i>Seconda concezione della Giustizia: l'ordine perfetto</i>	130
<i>Se la Giustizia debba essere identificata con altre qualità degli assetti sociali</i>	131
<i>La Giustizia, semplice conformità alla regola posta?</i>	132
<i>Il sentimento del Giusto</i>	134
<i>La nozione di pertinenza</i>	137
<i>I problemi della Giustizia</i>	138
<i>Come i mezzi siano dei frutti e ciò che ne deriva</i>	142
<i>La ripartizione dei frutti in seno alla compagine</i>	143
<i>Come sia impossibile stabilire un ordine sociale giusto</i>	147
<i>In che consiste il regno della Giustizia</i>	148

**PARTE TERZA
DEL SOVRANO**

I. SULLO SVILUPPO DELL'IDEA DI VOLONTÀ SOVRANA	149
<i>La sovranità assoluta è un'idea moderna</i>	149
<i>La monopolizzazione della sovranità</i>	150
<i>La scala dei comandi</i>	151
<i>La pienezza del potere</i>	153
<i>Il ruolo del parlamento nella concentrazione dell'autorità</i>	154
<i>La vittoria della monopolizzazione</i>	156
<i>La distinzione dei generi di superiorità in L'Oyseau</i>	158
<i>Alleanza della proprietà borghese con il potere reale</i>	159
<i>La descrizione della sovranità</i>	160
<i>Nazionalismo e «maestà»</i>	160
<i>Limiti del potere sovrano</i>	161
II. IL SOVRANO LEGISLATORE	163
<i>L'avanzata concreta del potere</i>	164
<i>Il progresso della prerogativa reale</i>	165
<i>La sovranità assoluta</i>	166
<i>La sovranità come attributo</i>	167
<i>Il sovrano e la legge</i>	169
<i>Giustizia e volontà</i>	170
<i>Come si arrivò alla prevalenza della volontà</i>	171
<i>La sovranità in sé</i>	172
III. LA TEORIA DELLA VOLONTÀ REGOLATA E DELLA FELICE IMPOTENZA	174

<i>Nell'«ancien régime» le idee dispotiche accettate oggi non erano ammesse</i>	175
<i>Quando è legittimo il comando?</i>	176
<i>Il problema pratico</i>	177
<i>Precauzioni da prendere</i>	178
<i>La felice impotenza</i>	179
<i>La volontà regolata</i>	181
<i>Vicario di Dio e minore</i>	183
<i>L'assoluto e l'arbitrario</i>	184
<i>Le due dottrine della resistenza all'arbitrio reale</i>	186
<i>Il Feedback</i>	188

PARTE QUARTA LA LIBERTÀ

I. LE CONSEGUENZE POLITICHE DI DESCARTES	189
<i>L'uomo in generale</i>	190
<i>Ogni «idea dell'uomo» è necessariamente ambigua</i>	191
<i>La dicotomia cartesiana</i>	195
<i>Le conseguenze politiche di Descartes</i>	198
<i>Concepire e comprendere</i>	199
<i>L'evidenza nelle teorie politiche</i>	200
<i>Il problema del frutteto</i>	200
<i>La democrazia dei lumi</i>	201
II. LE CONSEGUENZE POLITICHE DI HOBBS	202
<i>Lo stato di società</i>	202
<i>La natura umana</i>	203
<i>La costruzione della città</i>	205
<i>Il timore e la saggezza</i>	207
<i>Il diktat.</i>	207
<i>La religione civile</i>	209
<i>Il liberalismo di Hobbes</i>	209
<i>Hobbes padre dell'economia politica</i>	210
<i>La politica dell'edonismo</i>	211
<i>Necessità della stabilità politica nel sistema hobbesiano</i>	213
<i>L'uomo hobbesiano e il cittadino</i>	214
<i>«La lezione di Hobbes»</i>	215
III. LA LIBERTÀ	216
<i>«Le catene»</i>	217
<i>La libertà come potere. La definizione classica</i>	218
<i>La libertà come cerchio intaccato</i>	219
<i>La libertà come mezzo</i>	221
<i>I mezzi come concessione</i>	224
<i>Come la libertà abbia cessato di essere un'idea comune</i>	225

2. LA LIBERTÀ COME DIGNITÀ.	
<i>L'uomo non è un'isola</i>	228
<i>Delle obbligazioni</i>	229
<i>L'uomo libero come volontario</i>	230
<i>L'armonia libertaria</i>	231
<i>Sull'arbitrio delle leggi</i>	233
<i>La tensione interna all'individuo</i>	234
<i>La libertà come partecipazione e come isolamento</i>	236
<i>Babilonia e l'Icaria</i>	238
IV. LIBERTÀ D'OPINIONE E LUMI NATURALI	242
<i>La libertà di opinione è una forma di libera concorrenza</i>	243
<i>Le origini storiche</i>	244
<i>Le opinioni ed i comportamenti</i>	246
<i>Il postulato della convergenza</i>	247
<i>Il postulato della divergenza</i>	249
<i>Il principio della dispersione</i>	251
<i>Il relativismo morale non può condurre alla tolleranza</i>	253
<i>Panorama</i>	254
<i>Linee generatrici di diverse filosofie sociali</i>	257

INTRODUZIONE

Quando, ormai anziano, appariva in pubblico, con i capelli e la barba bianchi e quei baffi che evocavano i moschettieri dei romanzi di Dumas, per una conferenza o per una cerimonia, Bertrand de Jouvenel dava l'impressione di venire da un mondo aristocratico e lontanissimo nel tempo. Il fatto, poi, che il suo nome, per i più, richiamasse alla memoria il movimento dei «Futuribili» (acronimo di «Futuri possibili») e la bella rivista omonima, gli conferiva una certa aura di saggezza, da profeta del mondo a venire.

Il suo più grande amico Raymond Aron - un'amicizia che durò inalterata fin dalla metà degli anni Venti - lo definì «*uno dei principali pensatori politici della sua generazione*». E, forse, non esiste giudizio più appropriato per uno studioso spinto dalla sua inesauribile curiosità intellettuale ad attraversare, sempre in maniera originale e autonoma, le più significative, e contraddittorie, esperienze speculative e politiche del secolo passato. Fino ad approdare ai lidi di quel tempio e baluardo del liberalismo che è la Mont Pelerin Society.

Era nato, il barone Bertrand de Jouvenel (1903-1987), da una famiglia aristocratica, che aveva dato alla Francia personalità di rilievo come lo zio Robert, autore di un celebre saggio dal titolo *La République des camarades* (1914), e il padre Henry, uomo politico radicale e diplomatico di primo piano che avrebbe sposato in seconde nozze la scrittrice Colette. Cominciò presto la sua carriera di giornalista e di saggista diventando, giovanissimo, redattore capo di un giornale in origine radicale, *La Voix*, che, proprio grazie a lui, si trasformò in una specie di laboratorio politico-culturale nel quale si ritrovarono, in uno strano sincretismo, autori diversissimi fra loro come Henri Daniel-Rops, Emmanuel Berl, Pierre Drieu La Rochelle e Georges Valois. Proprio in una collana fondata e diretta da Valois - singolare figura di intellettuale transitato dall'anarchismo iniziale al nazionalismo monarchico di Maurras, passando per il sindacalismo di Sorel - egli dette alle stampe, sul finire del 1928, il libro *L'économie dirigée. Le programme de la nouvelle génération*, fortemente critico nei confronti del capitalismo e del liberalismo, oltre che del comunismo, e, certamente, non incasellabile nelle categorie di destra e di sinistra.

Il riferimento alla *nouvelle génération*, contenuto nel sottotitolo del libro, è importante perché consente di inserire, sia pure in prima approssimazione, Bertrand de Jouvenel all'interno di quel fermento generazionale che caratterizzò la Francia del suo tempo, dei cosiddetti *années tournantes* (per usare le parole di Daniel-Rops): un fermento che si sarebbe materializzato negli incontri, al di là delle posizioni ideologiche e dei coinvolgimenti politici, fra quelli che lo storico Jean-Louis Loubet Del Bayle avrebbe definito «*i non conformisti degli anni Trenta*».

Questa generazione giudicava la III Repubblica, pur all'indomani di una

guerra vittoriosa, ormai decadente, priva di ideali e senza speranze: un Paese, insomma, che sembrava, in maniera paradigmatica, mostrare la senescenza delle democrazie europee e del liberalismo di fronte alle sfide culturali e politiche portate avanti, in tutta Europa, da movimenti nuovi che avevano innalzato il vessillo del giovanilismo.

Nella Francia dei primi decenni del Novecento, divisa, dal punto di vista intellettuale prima che politico, tra l'anima «demomassonica» della III Repubblica e un variopinto schieramento di suoi nemici, che andavano dai cattolici tradizionalisti ai monarchici, dai bonapartisti ai nazionalisti, fino ai dissidenti dell'Action Française, il clima di insoddisfazione nei confronti delle istituzioni e il senso di precarietà avevano generato un vivace dibattito culturale che riguardava non soltanto i temi di una possibile riforma delle istituzioni ma anche, più in generale, il futuro del liberalismo e il pericolo del marxismo.

Questo dibattito era - val la pena di ribadirlo - soprattutto «generazionale» e travalicava le barriere ideologiche. La grande scrittrice Colette (che di Bertrand era la matrigna, avendone sposato in seconde nozze il padre Henry, e che di lui sarebbe stata anche la scandalosa e appassionata amante) si burlava di tali giovani definendoli «*piccoli satana politicheggianti*», che avrebbero voluto stravolgere il mondo contestando il capitalismo ma al tempo stesso rigettando le soluzioni comuniste. Il coinvolgimento di De Jouvenel nel movimento fascista francese di Jacques Doriot nasce, come peraltro avvenne per altri intellettuali quali Drieu la Rochelle, proprio all'interno di questa rivolta generazionale che auspicava (così si leggeva nel settimanale *La lutte des jeunes*, da lui fondato con Pierre Andreu) uno «*Stato nuovo lontano dal parlamentarismo e dal capitalismo*».

Nell'ultimo scorcio del conflitto mondiale, egli, nel frattempo riparato in Svizzera, scrisse un'opera, ora riproposta in traduzione italiana, con il titolo *Il potere: origini, metafisica, limiti*. Il volume, che lo consacrò come uno dei maggiori studiosi di politica, uscì a Ginevra nel 1948. Friedrich von Hayek ne parlò in termini entusiastici definendolo «*un grande libro*», uno «*studio monumentale*» che offriva «*una descrizione magistrale e spaventosa dei meccanismi impersonali con i quali il potere tende ad espandersi fino a divorare l'intera società*».

Il giudizio del grande economista liberale non deve affatto stupire perché in fondo le tesi di De Jouvenel erano del tutto congruenti con quelle che lo stesso von Hayek, poco tempo prima, aveva enunciato nel volume *The Road to Serfdom* (1944) divenuto un successo planetario dopo la pubblicazione di una sua versione abbreviata nel Reader's Digest. Alla fin fine i due saggi convergevano nel presentare il totalitarismo o la «*democrazia totalitaria*» come esito, nel caso di von Hayek, del socialismo in ogni sua manifestazione, o, nel caso di De Jouvenel, di un accrescimento inarrestabile del potere statale e governativo quale venne manifestandosi in Europa a partire dal XVII secolo

per giungere al «*Minotauro dal volto scoperto*» della Germania hitleriana.

Il tema della necessità della limitazione del potere, sia attraverso la creazione di contro-poteri sia attraverso meccanismi di garanzia di una effettiva divisione dei poteri, consente di inserire De Jouvenel in un filone speculativo tipico del pensiero liberale «antidemocratico». Nel volume dedicato al potere, egli sostiene che «*la sovranità del popolo non è altro che una finzione*» perché «*non esiste istituzione che permetta di far concorrere chiunque all'esercizio del potere, dal momento che il potere è il comando, e non è possibile che tutti comandino*».

Parole chiare che spiegano anche, a prescindere dall'amicizia fra i due, come, in seguito, a partire dalla fine degli anni Quaranta e dopo la pubblicazione da parte di De Jouvenel del volume sulla sovranità, *Sovereignty: An Inquiry into the Political Good* (1947), l'ultraliberista von Hayek raffreddasse le sue simpatie per lo studioso francese.

Tanto più che, nell'ultima fase della sua speculazione, quella legata alla ricerca di «possibili futuri», egli intravedeva, probabilmente, una deriva tecnocratica e razionalistica, quasi una sorta di quell'«abuso della ragione» che, proprio lui, von Hayek, aveva denunciato in un celebre saggio.

Da: “*De Jouvenel, il barone libertario che rompe la gabbia del potere*”, Il Giornale, 30 Luglio 2019, di Francesco Perfetti

AVVERTENZA

Quest'opera è la diretta continuazione del Potere (1). Mi è costata molta fatica e temo che altrettanta ne costi al lettore. Chi avrà voglia di seguirmi si troverà impegnato in una difficile esplorazione, e sono certo di rivelarmi una guida assai maldestra; ma sono anche certo che questa esplorazione sia necessaria, che debba essere tentata da chiunque volesse esercitare in piena consapevolezza la sua funzione di cittadino. In altre parole, ciò che dico potrebbe essere di assai scarso valore, ma ciò di cui parlo è della massima importanza.

Le presenti meditazioni, che continuamente mi propongo da nove anni, sono state progressivamente indirizzate verso il cuore del problema politico. Anche senza averne coscienza, ognuno di noi ha un'attività politica, esercita un'autorità, e deve prendere consapevolezza di questa funzione, degli obblighi che comporta, sforzarsi di assolverla meglio. La politica come attività più che quotidiana, più estesa e più necessaria di quanto si creda, l'autorità come presente ad ogni livello ed in ogni uomo, il bene che si deve perseguire come risultato di questa attività e di questa forza, presenti dappertutto, costituiscono i temi imprescindibili dell'indagine intrapresa in questa sede.

Il primo oggetto di questa indagine era troppo limitato in relazione alla sua materia e troppo ambizioso in relazione allo scopo. Esso era direttamente derivato dalla preoccupazione originaria del libro precedente. Quest'ultimo descriveva lo sviluppo storico del pubblico potere negli Stati dell'occidente, e rilevava anche un fenomeno concomitante, che potrebbe definirsi l'emancipazione morale del potere pubblico. Ricostruendo l'idea che nel passato gli uomini si erano fatta del pubblico potere, si nota che essi lo concepivano in funzione di una ben precisa missione, che non avrebbe potuto essere né scavalcata né elusa, senza essere considerata in difetto rispetto ad un ben preciso modello di riferimento. Ora, le cause esterne ed interne che hanno messo in movimento ed ingigantito il pubblico potere, hanno indirizzato quest'ultimo verso compiti sempre più vasti e numerosi, senza precisi contorni. Non si è più quindi avuta a disposizione un'idea certa della sua missione, un modello definito della sua condotta, da poter essere usato per giudicare se agiva bene o male, e più o meno del dovuto. Ed i teorici, che si erano per tanto tempo dedicati a dire come doveva agire il pubblico potere, non si sono più preoccupati che di definire in che modo esso avrebbe dovuto essere investito d'autorità. Così, potremmo giudicare soltanto se le pubbliche autorità abbiano o meno un valido titolo, ma non anche il loro comportamento (2).

(1) Du Pouvoir: Histoire naturelle de sa croissance, Editions du Cheval Ailé, Genève, 1945; attualmente distribuito dalla Libreria Médicis di Parigi.

Nella mia prima intenzione, questo libro avrebbe dovuto occuparsi del modo in cui la nozione di fonte legittima del potere ha sostituito, soffocato, la sua intrinseca natura, l'idea dell'uso legittimo del potere, e sottolineare tutta la gravità della perdita subita. Ma a quale scopo segnalare e mettere in evidenza soltanto questa perdita senza tentare di porvi rimedio? Il proposito originale avrebbe dovuto quindi condurre l'autore a ricercare dei criteri attualmente applicabili alla condotta delle pubbliche autorità. Ma una simile impresa è di una immensa difficoltà. In effetti, i nostri antenati potevano facilmente configurare in maniera chiara la funzione ideale del pubblico potere, poiché credevano (a torto) che la loro società fosse immobile, sempre simile a se stessa, e poiché pensavano che fosse necessario mantenervi un determinato ordine. Non meno felici coloro i quali, inversamente, hanno supposto l'esistenza di un ordine ideale, da instaurare con la rivoluzione, e in seguito capace di mantenersi da se stesso: impetuosi distruttori del presente ma conservatori, in anticipo, di un utopistico futuro. Noi però, che non pretendiamo di stabilire né il presente né l'avvenire, possiamo sperare di trovare dei criteri di condotta per il pubblico potere in una società dinamica?

Meditando questo problema, mi è parso che esso fosse mal posto. Credere che esista, in un qualsiasi momento, un ordinamento sociale il migliore possibile, in modo tale da stabilire in maniera certa il comportamento delle autorità pubbliche come un dovere di instaurare e di conservare detto ordinamento, è un errore che conduce immancabilmente alla tirannide; ma d'altra parte ogni uomo che si trova investito anche del più piccolo diritto di comandare sugli altri (ed è il caso dell'ultimo cittadino di una repubblica) deve necessariamente farsi un'idea del bene che cercherà di conseguire attraverso l'esercizio di questo potere: usandolo in maniera dispotica (per quanto debole sia) nel caso in cui il bene ricercato sia soltanto quello proprio e usandolo nella maniera più idonea se questo bene sia in qualche modo quello comune.

Questo atteggiamento dello spirito poneva due problemi. In primo luogo, quello di definire la natura di questo Bene comune che le autorità pubbliche dovrebbero seguire. Esso rimane indeterminato, in maniera che le esortazioni in tal senso non fanno che dare al pilota, per punto di riferimento, una stella non identificata. Nella nostra discussione, ci accorgeremo delle difficoltà di questo grosso problema, e ciò costituirà un energico avvertimento a non considerare affatto il Bene della Società come un tutto che la pubblica autorità può comprendere e ritenere tale. Il secondo problema allarga la materia: difatti, le autorità depositarie del potere pubblico non sono, e non devono es-

(2) «Il despota è colui il quale persegue il proprio bene». ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, lb. VIII, 1160 b.

sere, le sole autorità capaci di influenzare le condotte individuali. Ancora più antico e più fondamentale del problema «Stato» è il problema «autorità»; l'ascendente naturale dell'uomo sull'uomo è il principio di ogni nostra organizzazione e di ogni nostro progresso. Il fenomeno politico è molto più vasto, più generale di quello comunemente compreso sotto la denominazione di «Politica».

Questa idea ha assunto in me una tale preponderanza che sono giunto a configurarmi il processo sociale come un continuo zampillare di iniziative concatenate, di cui ognuna comporta una responsabilità morale, avvertita o no, e in seno alle quali i pubblici comandi non rappresentano che una delle tante forme di autorità, per un verso la più notevole, per un altro la meno notevole, essendo quella che ha maggiore bisogno di essere sostenuta dall'intimidazione.

Devo avvertire il lettore che si troverà trascinato nelle fasi medesime dello spirito indagatore. Questo libro non rappresenta affatto la mappa nitidamente disegnata di un determinato paese, ma è una esplorazione riproposta a cominciare da diversi punti di partenza. A quanti mi rimprovereranno di lasciare queste ricerche nello stesso ordine dei miei tentativi, non potrei opporre che una giustificazione: lo studio è lungo, la vita breve.

LA SOVRANITÀ

INTRODUZIONE

Chi ha mai trovato l'uomo allo stato isolato? L'esploratore, come l'osservatore, si è sempre imbattuto nell'uomo sociale, impegnato in continue relazioni con i propri simili. Tentiamo di descrivere queste relazioni.

Rappresentiamoci con un punto un individuo qualsiasi, che chiameremo «Lui», e con delle linee munite di frecce rivolte verso l'esterno ogni azione compiuta da lui nei confronti di un altro individuo, senza considerare la natura dell'azione. Per quanto sia breve il periodo considerato, mettiamo una settimana, apparirà che le linee sono assai intense nei confronti di un piccolo numero di individui, che chiameremo «i vicini», mentre linee relativamente più rade si indirizzeranno verso un gran numero di individui, che chiameremo «i lontani».

Prendiamo adesso ciascun «vicino» di «Lui» come punto di partenza, e tracciamo a partire da ognuno le linee delle sue azioni rivolte verso altri individui, e così via dicendo, partendo sempre dai «vicini». Procedendo in questo modo, ci troveremo dinanzi a questa alternativa. O per rappresentare i destinatari delle azioni dei «vicini», e poi dei «vicini dei vicini», saremo indotti a fare figurare un numero rapidamente crescente di individui: una figura aperta; ovvero constateremo che la figura si chiude rapidamente, e che ritroviamo come «vicini» del terzo, del quarto grado, i vicini del primo.

La figura aperta è caratteristica di uno stato sociale esteso, come è il nostro. La figura chiusa è caratteristica di uno stato sociale delimitato, come è quello delle società che noi definiamo «primitive». La serie dei «vicini» successivi è divergente nel primo caso, convergente nel secondo.

Ritorniamo a «Lui»: se lo abbiamo considerato in una società primitiva, è chiaro che i «lontani», coi quali egli intrattiene dei rapporti piuttosto rari, non saranno molto numerosi e si ritroveranno presto come vicini dei vicini, non saranno cioè mai troppo lontani. Uno stato sociale esteso è al contrario favorevole ad azioni all'indirizzo di numerosi lontani e lontanissimi, che cioè non si ritroveranno immediatamente attraverso l'esame delle successive vicinanze. Il che non vuol dire tuttavia che in seno ad uno stato sociale esteso ogni individuo avrà rapporti numerosi con lontani assai distanti. Un piccolo numero di individui ha così, dei rapporti con un gran numero di altri, mentre un gran numero di individui non ha personalmente rapporti che con un piccolo numero di altri. I «Lui» di una società sono classificabili a seconda del numero di «altri» nei confronti dei quali rivolgono le loro azioni.

Tutte queste azioni rivolte dall'uno verso l'altro formano un intreccio infinitamente complesso. Lo studio di questo intreccio è l'oggetto della scienza sociale. Noteremo che questo intreccio non si arresta in nessun punto. Si avrà un bel prendere due paesi geograficamente lontanissimi, troveremo

sempre un gran numero di rapporti esistenti tra i loro rispettivi abitanti.

Se adesso consideriamo un certo genere di azioni da parte di certi uomini, noteremo che esse si indirizzano con regolarità agli stessi destinatari, e determinano in questi ultimi regolari mutamenti di condotta. Queste azioni sono gli ordini trasmessi dalle autorità ai soggetti. L'autorità, cioè, propriamente la capacità di dare origine ad azioni altrui, è un fondamentale fatto sociale che si riscontra dovunque nella società. Ma si tratta qui di una specie di autorità particolarmente notevole, perché emana regolarmente dalla stessa fonte, perché si indirizza regolarmente agli stessi soggetti, e perché è regolarmente obbedita, in virtù di un senso di obbligazione morale e col sostegno dei mezzi di coazione: è l'autorità pubblica di uno Stato.

È uso corrente chiamare Scienza politica lo studio dei rapporti tra i cittadini e le pubbliche autorità di uno Stato (1).

Questa scienza è normativa quando ricerca quali dovrebbero essere questi rapporti e con quali mezzi realizzarli; giuridica quando dice quali devono essere secondo la costituzione in vigore (diritto costituzionale); storica quando riferisce i loro cambiamenti nel corso del tempo (storia delle istituzioni); sociologica e positiva quando esamina quali essi sono; naturalistica, infine, se ricerca in questi rapporti le costanti che sembrano assumere un carattere di necessità (2).

Il Chi e il Che.

È oggi di moda dimenticare la teoria normativa. Forse perché si sia rivelata inefficace? Affatto! Essa ha ispirato, modellato, tutte le costituzioni dei nostri Stati occidentali; ha mostrato in modo convincente il potere delle idee sulla società. Si deve dunque cercare un'altra spiegazione, ed è forse che la teoria normativa ha esaurito il suo compito. Se rivolgiamo la nostra attenzione all'attribuzione delle decisioni, è lecito sospettarlo.

I sudditi di uno Stato sono presi, agiti, dalle decisioni delle autorità. A chi spetta prendere queste decisioni? La teoria risponde: al complesso dei cittadini, fonte suprema delle decisioni, che costituisce il Sovrano. Poiché non è affatto pratico prendere le decisioni in questo modo, i cittadini eleggono dei rappresentanti, che prenderanno per essi le maggiori decisioni. (leggi), e che

(1) In questa sede, non discuteremo questo uso. Personalmente, consideriamo ogni contesto umano, organizzato per una regolare cooperazione, un corpo politico, e l'oggetto della Scienza politica è lo studio della coesione di questi corpi, come si crea, si conserva e si perfeziona. Essa comprende anche la considerazione della influenza morale esercitata sull'individuo dall'appartenenza al corpo.

(2) Quest'ultimo ramo non ha preso che un debole sviluppo, per il fatto di avere ricercato, crediamo, queste costanti in qualsiasi insieme organizzato.

sorvegliarono sui magistrati incaricati dell'esecuzione di queste decisioni (questa idea di mera esecuzione è presente nella denominazione di Potere esecutivo).

Praticamente, ancora una massa di decisioni incombe su questi magistrati, e questo compito si suddivide tra i loro subordinati. La mia intenzione non è di dare in questa sede una descrizione generale del regime democratico, che risulterebbe deplorabilmente incompleta, ma di sottolineare come esso consista nello sviluppo della risposta alla domanda: «Chi decide? Chi è il sovrano?» Un regime ben costruito è quello che avrà esattamente collocato tutti i diritti di decisione, dai più importanti ai più insignificanti.

Noteremo adesso che quando i cittadini di uno Stato si lamentano di una decisione presa, ciò che importa loro è molto di più la sua materia che la sua origine. Non interessa che una decisione sia stata presa da CHI era competente, essa può irritare, creare scandalo, suscitare ribellione: e tutto ciò per la sua sostanza, per il CHE. Molto rari sono i cittadini che, in presenza di una decisione che approvano, si domandano se l'autorità da cui essa promana non abbia in qualche modo ecceduto la sua competenza. Al contrario, quelli che la disapprovano, porranno, se possono, la questione della competenza. Durante l'inverno 1950-51, il Presidente Truman decise di inviare quattro divisioni americane in Europa, gesto che fu disapprovato da una parte della pubblica opinione americana. Questa parte era contraria al CHE della decisione, ed ecco che fu sollevata la questione di sapere se il Presidente avesse il diritto di porre in essere una tale determinazione: una questione di CHI. Non è proprio una singolare circostanza che tutti coloro che condannavano la decisione si siano anche trovati d'accordo che essa eccedeva la competenza presidenziale, mentre nessuno tra quanti approvavano la decisione abbia condiviso questa interpretazione della costituzione?

Gli uomini sono tanto appassionati alla questione del CHE, da dimenticare i principi da loro più fermamente sostenuti per quanto riguarda il CHI. Quante volte si sono visti ardenti democratici fermare la loro attenzione sul modo non democratico di adottare una decisione che sembrava loro buona?

Una volta così posto in rilievo il problema del CHE, possiamo chiederci il perché la teoria politica normativa, da diversi secoli, si sia totalmente disinteressata di questo problema. Essa si è preoccupata di stabilire il potere di decidere, senza minimamente interessarsi di enunciare il modo in cui esso avrebbe dovuto essere impiegato. La teoria ha guidato le menti circa il conferimento del potere decisionale, ma non in quanto alla sostanza delle decisioni.

Quali sono le ragioni di questa negligenza? Ne possiamo citare tre: il problema del CHI è basilare, la soluzione che gli si dà risolve automaticamente il problema del CHE, il problema del CHE è insolubile. Esaminiamo e valutiamo queste ragioni.

Il carattere basilare del problema del conferimento.

Non si è mai visto, né si vedrà mai, uno Stato senza attriti, senza contrasti interni. Tra individuo ed individuo, tra gruppo e gruppo, si sviluppano rivalità, si inaspriscono controversie. Queste lotte non hanno, però, l'effetto di smembrare un corpo politico legato èa un'indiscussa fedeltà verso uno stesso sovrano. Egli è il giudice supremo e le sue decisioni non possono appellarsi che ad esso stesso. Fintanto che la fiducia, l'affetto, il rispetto o la solida abitudine tengono avvinti i sudditi a questo arbitro, lo Stato sussiste; si dissolve appena l'autorità del Sovrano non ha più presa su una parte del popolo che accorda altrove la sua fedeltà: a partire da questo momento, avremo, a dire il vero, non più uno Stato ma due; o almeno, da uno solo tendono a formarsi due Stati, ed uno dei due sarà soffocato dall'altro con l'ausilio di mezzi violenti. In questo caso avrà luogo un processo terribile, la cui conclusione lascerà rancori incancellabili. Mai più i cittadini saranno unanimi nella celebrazione delle ricorrenze, i giorni di gloria degli uni saranno giorni di lutto per gli altri.

Nulla è quindi più importante per la salute di uno Stato del procurare un accordo perpetuo dei cittadini sull'identità del Sovrano, cioè dello stabilire e del consacrare un principio di legittimità. Ci inganneremmo di molto se volessimo vedere nella legittimità monarchica, conosciuta in Francia nei secoli passati, un principio primitivo, tanto per condannarlo come ancora rozzo che per auspicarlo come naturale. Il fatto è che l'attribuzione certa, indiscussa, dell'autorità sovrana al primo degli eredi maschi, soltanto in linea maschile, è stata un capolavoro dell'arte politica, perfezionatasi con la forza del tempo e dei sacrifici. Il primo Capetingio era stato designato per elezione: egli si preoccupò di curare a sua volta l'elezione di suo figlio, quattro mesi dopo la propria, e questa precauzione fu mantenuta sino a Luigi VII, che fece incoronare, alla sua presenza, a Reims, il futuro Filippo Augusto. Nonostante questa precauzione, Enrico I fu costretto a lottare contro le «candidature» dei suoi fratelli. L'esclusione delle donne fu pronunciata solo alla morte di Luigi X, ed il fratello che si fece preferire alla figlia del re defunto riuscì nel suo scopo pagando a caro prezzo i consensi ancora esitanti. Infine, il passaggio dell'eredità dalle donne ai maschi non era ancora acquisito quando scoppiò la guerra dei cento anni, in maniera che le pretese di Edoardo III d'Inghilterra, il più prossimo erede, ma in linea femminile, non erano niente affatto stravaganti: l'esclusione delle donne, non solo come persone ma anche come ramo, fu posta fuori discussione soltanto alla vittoria di Carlo VII.

Da allora tutto diviene regolare. Gli osservatori dell'età monarchica ritenevano che fosse questa la causa prima dello splendore del regno, che contrastava con la debolezza degli Stati il cui monarca era designato con l'elezione, come l'Impero in via di disgregazione, come la Boemia e l'Ungheria, che persero l'indipendenza, come la Polonia, infine, prossima a

subire la stessa sorte.

Se furono necessari dei secoli per organizzare la legittimità monarchica, si comprende che il passaggio alla legittimità democratica abbia a sua volta richiesto una grande attenzione. Tanto più che il nuovo principio non regolava che in apparenza l'attribuzione della sovranità, non essendo l'assegnatario che una persona metafisica, costretta a rimettere agli altri il diritto che gli apparteneva, in maniera che era possibile derivare dalla stessa idea attribuzioni effettivamente molto differenti, come la delega totale ad uno solo, sulla quale si sono basati i due Napoleoni, la delega totale ad un collegio, o aristocrazia elettiva, che è il regime parlamentare puro, a cui la Francia si è accostata varie volte, o la delegazione ripartita, come nei regimi di separazione dei poteri. Era dunque urgente accordarsi su uno sviluppo del principio che desse i migliori risultati pratici. Si è giunti così a procedure di scelta che offrivano la stessa certezza della procedura dell'eredità monarchica: noteremo tuttavia che la procedura democratica, a differenza della procedura monarchica, che stabilisce egualmente il modo di scegliere le persone cui spetta il diritto di decisione, si distingue dall'altra per il fatto di non designare contemporaneamente anche le persone.

In ragione dell'importanza che riveste l'esatta attribuzione dei poteri sovrani, si comprende che questa discussione, per tutto il lungo periodo della sua pratica attuazione, abbia preceduto lo studio della buona decisione e dei suoi criteri. Ma è questo un argomento di natura storica: una volta conclusa la fase dell'attuazione pratica, non ha alcun valore contro lo studio del CHE;

Se la questione della buona decisione sia superata in democrazia.

C'è chi sostiene che la questione della buona decisione sia superata, poiché una decisione è «buona» per il solo fatto di essere stata presa dalla competente autorità. Affermare che la bontà risieda unicamente nella conformità alla volontà sovrana è l'inizio dell'arbitrio. Quest'ultima affermazione, da quando il Sovrano è il popolo, viene respinta col seguente ragionamento: nulla è buono in sé, ma per valutazione soggettiva (3), ciò che tutti hanno considerato buono, per essi lo sarà effettivamente. Tralasciando la sostanziale differenza che corre tra l'unanimità e la maggioranza, ricordiamo che Platone rispondeva a questa argomentazione dicendo che, anche se si fos-

(3) È la frase di HOBBS: «Infatti, queste parole, buono, cattivo, dispregevole, sono sempre usate in relazione a colui che le dice, poiché non c'è nulla semplicemente ed assolutamente tale, e non c'è nessuna regola comune per il bene e per il male, estratta dalla natura degli oggetti stessi, e non dall'individuo - dove non esiste lo Stato - o - dove esiste - da colui che rappresenta i singoli individui... » Leviathan. I, 6 (ci siamo attenuti alla trad. it. a cura di M. VINCIGUERRA del Leviatano, I, Laterza, Bari, 1911, 43. N.d.C.).

se potuto consentire alla proposizione nel senso di buono per giustizia (*bonum honestum*), sarebbe divenuta ridicola se riferita al bene per utilità (*bonum utile*) (4).

Ma non occorre che ci addentriamo in questo millenario dibattito. Sappiamo che le democrazie, come d'altronde tutti gli altri regimi, chiedono ai loro soggetti disconsiderare buona una decisione presa dalle competenti autorità, intendendo con ciò un comportamento conforme a tale decisione. Le democrazie non pretendono affatto (non diversamente dagli altri regimi, sino all'epoca totalitaria) che la conformità dell'azione sia completata da una conformità di giudizio, che i cittadini debbano trovare giusti ed utili gli ordini cui sono tenuti ad obbedire. Inoltre, le democrazie liberali da noi conosciute si caratterizzano per la vasta sfera di libertà concessa ai cittadini di propagandare un parere personale contrario al giudizio che è stato reso, al fine di potere capovolgere quest'ultimo, a tempo debito. È quindi legittimo mettere in discussione il problema della bontà di una decisione, anche quando la decisione sia già stata presa.

Ma supponiamo che tutto ciò non succeda. Ammettiamo che la volontà di aderire completamente al corpo politico prevalga in me su ogni altra considerazione e su ogni altro pensiero, tanto che, appena presa una decisione, io non mi contenti affatto di conformarmi ad essa, ma la faccia anche mia col cuore e con la mente, così come Rousseau sembra volere esigere dal cittadino (5). Da questo momento posso ritenermi sollevato da ogni preoccupazione sulla sostanza della decisione? Niente affatto. Difatti, se sono deciso ad accettare, all'indomani della consultazione, il parere che avrà trionfato, al momento in cui partecipo alla consultazione, non posso ancora aderirvi, non esistendo ancora nessuna maggioranza: non potrò esimermi, pertanto, di dare la mia opinione personale sulla decisione che si sta prendendo.

(4) «... le leggi che una città pone a se stessa reputandole giuste, anche sono, per la città che le pone e finché restano in vigore, indiscutibilmente giuste; ma quando si tratti invece del bene, non c'è nessuno, dicevamo, così ardito il quale abbia il coraggio di sostenere che quelle leggi che una città pone a se stessa reputandole utili, anche le siano realmente utili per tutto il tempo che restano in vigore ...»: Teeteto, 177 d. (trad. it. a cura di M. VALGIMIGLI, nella raccolta delle Opere di PLATONE, I, Laterza, Bari, 1967, 314. N.d.C.).

(5) «Quando dunque prevale il parere contrario al mio, ciò non significa altro se non che mi ero ingannato, e che ciò che credevo essere la volontà generale non era tale. Se il mio parere particolare avesse prevalso, avrei fatto una cosa diversa da quella che volevo, e allora non sarei stato libero s. ROUSSEAU, Contratto Sociale, IV, 2 (ciriferiamo alla trad. it. a cura di V. GIARRATANA, Einaudi, Torino, 1966, 144. N.d.C.). Ciò che Voltaire chiamava un sofisma deve leggersi nel suo contesto. Mi permetto rinviare alla mia edizione del *Contrat Social*, Editions du Cheval Ailé, Genève, 1947.

Così dunque, anche a supporre, del tutto gratuitamente, che la questione della buona decisione non si ponga per gli amministratori, per i ministri, per gli esecutori, essa si porrebbe per il parlamentare che esercita la Sovranità del popolo, e se, sempre gratuitamente, lo supponessimo anche per il rappresentante, essa si porrebbe necessariamente, in ultima analisi, per me, membro del popolo sovrano. In ultima analisi, essa si pone sempre a qualcuno era questo ciò che bisognava dimostrare per respingere una strana ed assai comune opinione. Difatti sappiamo che essa si pone a tutti. Occuparsi della cosa pubblica a qualsiasi titolo, implica anche chiedersi quale sia la buona decisione, ascoltando gli argomenti degli altri a questo proposito, e mettendo loro al corrente dell'opinione che abbiamo, una volta formata.

Come mai, dunque, è avvenuto che la teoria politica non sembra preoccuparsi di aiutarci a formare questa decisione?

Se il problema del CHE sia insolubile.

Le due prime ragioni citate non hanno alcun fondamento: l'una perlomeno perentoria, l'altra logicamente inaccettabile. La terza ragione ha un peso ben diverso.

Si dice in sostanza che una teoria della buona decisione non potrebbe essere posta. Innanzi tutto si invoca l'infinita varietà delle decisioni politiche ed il loro grado di particolarità. È facile ironizzare: «La vostra teoria generale ci farà sapere quante divisioni il Presidente Truman avrebbe dovuto mandare in Europa, se otto invece di quattro o di una sola?» Non è meno facile rispondere che nessuna teoria generale, in nessun campo delle scienze sociali, può offrire risposte esatte alle questioni particolari, ma solo guidare l'uso del giudizio personale.

Ora, è proprio quello che si vuole proibire di tentare: una tale preoccupazione è considerata con fastidio dalla maggior parte degli specialisti della scienza politica. Possiamo, dicono, misurare le preferenze nei confronti di una decisione, ma non possiamo valutare queste medesime decisioni.

Questo argomento, presentato con la massima serietà, è comico: se non fosse possibile valutare una decisione, non avreste affatto nessuna preferenza da constatare, e, se ne avete qualcuna, significa che ognuno di noi fa ogni giorno quello che voi ritenete impossibile: valutare una decisione. Ma si vuole che questa valutazione non rappresenti altro che una preferenza soggettiva non ragionata; difatti, la ragione segreta del razionalismo moderno è di ammettere l'irrazionalità di tutti gli impulsi. Contro ciò noi abbiamo la testimonianza della nostra introspezione. Possiamo scrutare in noi stessi e vedere formarsi il nostro giudizio attraverso un processo interiore. Trattandosi, ad esempio, di decidere la costruzione di una diga, terrò presente il vantaggio per gli abitanti della città e gli inconvenienti per quelli della montagna: saranno molto più numerosi coloro i quali se ne avvantaggeranno,

ma particolarmente crudele la sorte dei montanari trapiantati. In queste immagini interverrà certamente anche la considerazione del paesaggio, il modo in cui sarà trasformato, il male per la montagna ed il bene per la città: meno fumo. L'intelletto passa poi a considerare la spesa; supposto che si abbia la disponibilità dei mezzi finanziari, potrebbero essere questi ultimi diversamente utilizzati? La nostra mente pone a raffronto tutte queste e ancora altre considerazioni (impiego, economia di importazioni, ecc.).

Dobbiamo notare, d'altronde, che lo spirito moderno pensa esclusivamente in termini di conseguenze e non di condizioni: non dice mai «questo non si può a causa di un diritto preesistente, ecc.», ma dice «questo si deve fare affinché ...». La nozione di risultato è assolutamente predominante. Visto ciò, possiamo anche presentare il processo di valutazione come una meditazione sulla lunga serie di conseguenze di una decisione. I fatti che ne deriveranno sono solo imperfettamente prevedibili, ma noi ci basiamo sulle probabilità, collegando alle probabilità alcune determinazioni affettive, ed applicando a questi fattori una incosciente riflessione, e, facendo tutto ciò, noi formiamo la nostra valutazione.

Il problema che risolviamo per formare la nostra opinione è un calcolo delle probabilità di bene e di male, che il più dotto tra noi troverebbe difficoltà a descrivere, ma che tuttavia il più inesperto affronta da sé. È evidente che non possiamo trovare la soluzione di un simile problema senza conoscere cos'è bene e cos'è male, riguardo a chi e come, questo bene o questo male, viene valutato e ponderato. Quando emettiamo un giudizio politico, noi adoperiamo, senza averne coscienza, tutto un apparato di definizioni, di postulati, ed assegniamo implicitamente dei coefficienti e dei parametri.

Non sarebbe una gran bella cosa indurre ogni individuo a prendere coscienza dell'apparato di cui si serve nei suoi giudizi, in modo da vincolarlo al rispetto di un medesimo sistema di supposizioni nei suoi diversi giudizi?

I pericoli di una teoria meramente normativa.

Ma, si dirà, non ci saremmo attesi da voi, tenaci assertori di una teoria della buona decisione, una simile critica del giudizio politico. Il sistema migliore per costruire questa teoria sembrava difatti dovesse consistere nel chiedersi che specie di bene fosse il bene politico e attraverso quali vie realizzarlo, e alla fine queste vie che avrebbero condotto al bene politico, sarebbero apparse come i criteri della buona decisione.

Una teoria così schiettamente normativa comporterebbe, tuttavia, dei seri pericoli. Innanzi tutto, l'edificio da essa costruito resterebbe tanto distante dalla realtà da non rappresentare nessun serio criterio di orientamento per il comportamento dei cittadini nel mondo reale: è il caso della Repubblica di Platone, costruita su tali basi. Ma c'è di peggio; la suggestione di queste

immagini trascinerrebbe gli uomini a riprodurle nella realtà e li porterebbe pertanto a compiere delle azioni tiranniche: ogni utopia è ritratto di una tirannide.

Bisogna d'altra parte riconoscere che se riusciamo a definire un «bene politico» propriamente detto, che sarà per esempio la coesione di un gruppo, conseguita con la concordia dei suoi membri, non significa tuttavia che si devono ricondurre tutte le decisioni al solo criterio di questo bene politico; le decisioni politiche, difatti, tirano in ballo altri beni, ed il giudizio complessivo dovrà risultare, non dalla riduzione ad uno solo, ma dal confronto tra i diversi possibili criteri.

Forse faciliteremo al lettore la comprensione di questa opera, offrendogli questa «chiave». L'autore è essenzialmente interessato ai benefici che gli uomini si procurano vicendevolmente con la cooperazione sociale. Di conseguenza egli è interessato a ciò che conserva e rafforza questa cooperazione. Egli non crede che neanche lo spirito più forte possa formare un'immagine congetturale tale da rendere inutile le possibilità future di questa cooperazione. Quindi, egli non può pensare che questa cooperazione debba essere continuamente incentrata su un solo centro organizzatore. Il rafforzamento di questa cooperazione gli sembra dovuto all'incessante zampillare di iniziative disperse, germi che non possono tuttavia fruttificare se non in certe condizioni di stabilità. In un immenso complesso di agenti di modificazione e di agenti di regolarità, l'autorità pubblica gli appare come un agente tra gli altri, il più potente, ma che non deve considerarsi come il solo. Deve essere piuttosto considerato come il grande complementare.

In questa ricerca, l'autorità sovrana è sempre considerata al servizio dei rapporti sociali, preziosi per quello che apportano all'uomo, l'oggetto finale del nostro interesse.

PARTE PRIMA DELL'AUTORITÀ

I L'ESSENZA DELLA POLITICA

Di che cosa si occupa la Scienza politica? Di quale ordine di fatti? Di fatti politici? Come si definiscono? Per essere una vera scienza, deve ricercare delle costanti, ma nel comportamento di quali agenti? A quale proposito? Per giungere ad identificare l'oggetto studiato, abbiamo a disposizione due metodi: la semplificazione del confuso magma correntemente denominato e politica», e lo sviluppo di una nozione precisa e chiara. Scarteremo la prima, ed ecco il motivo.

La parola «politica» non ha alcun valore indicativo; essa non delimita

una qualche cosa; il suo valore è di qualificazione, qualifica tutto ciò che si riferisce in qualche maniera al governo. È facilmente dimostrabile. Non c'è nessuna affinità tra la parola «politica» e quella di «carne». Esse si associano appena si discute una decisione governativa sulla carne. Politiche le pressioni che vengono esercitate sulla pubblica autorità per ottenere questa o quella decisione a favore di questi o quegli interessi, politici gli atteggiamenti presi su questa materia dai partiti, in relazione ai loro disegni di conquista o di conservazione del potere; politica, infine, la linea di condotta alla fine adottata.

Le cose descritte sono chiaramente di generi differenti. Il linguaggio diventa confuso: prende forma una biforcazione. Si dice «la politica» per designare la lotta per il possesso di un potere o per la formazione di una decisione. Si dice «una politica», per designare una linea di condotta. Il contrasto si nota maggiormente nella lingua inglese: *politics e policy*.

In tal modo la parola tende ad una dualità simmetrica attorno ad una decisione. Politics le discussioni che la precedono, e policy la linea di condotta che ne emerge. È chiaro d'altronde che, nella discussione che precede la decisione in un grande gruppo, ogni piccolo gruppo che partecipa alla discussione ha la sua policy, la sua linea di condotta per far prevalere il suo punto di vista, il che non si deve confondere con la policy che vuole fare adottare dal grande gruppo. È altrettanto chiaro che questa policy finale non si colloca al di là delle politics: queste politics, difatti, continuano ad esistere, e la policy non ne è che un fattore.

È possibile pervenire a validi risultati seguendo il metodo della semplificazione sommaria? Frazionando progressivamente l'enorme massa di fenomeni racchiusi nella parola «politica»? Ne dubitiamo: nessuna teoria parte dal complesso per arrivare al semplice.

Il metodo contrario ci sembra invece preferibile: partire da un significato ristretto della parola «politica» e costruire là sopra.

Di un privato, che opera in un ambito assai modesto, è possibile dire che la sua condotta è politica. Quando lo diciamo? Quando questa condotta sia adatta a produrre gli effetti voluti dal soggetto, bene indirizzata allo scopo, ben calcolata. Ma non è ancora sufficiente. Non lo diremo a proposito di Robinson, che si è intelligentemente stabilito nella sua isola, diremo che egli ha agito secondo una saggia economia, piuttosto che secondo una saggia politica.

La parola economia viene in mente per significare il buon uso (o generalmente l'uso) delle risorse a disposizione. Quando dobbiamo parlare di politica nel comportamento privato? Quando il risultato voluto, il fine perseguito, presuppone il concorso di altri uomini. Politica è la condotta che ottiene questo concorso, che fa fare agli altri ciò che è necessario alla realizzazione dei piani dell'autore, politica è l'azione che incide sulle altrui volontà.

Questa «politica dei privati» è il grande tema di Balzac. Dopo Taine, è stato ripetuto (dietro suggerimento dello stesso Balzac) che il monumento balzachiano è la descrizione di una società in tutte le sue parti, ed è proprio quello che Zola, seguito da altri, ha voluto continuare. Ora, è una falsa interpretazione: Balzac non ha assolutamente fatto un affresco della società, così come avrebbe potuto dipingere il quadro di una battaglia. Ciò che egli ha dipinto incessantemente, variando il quadro, è stato la politica dell'uomo sociale. Nella maggior parte dei romanzi di Balzac si pone un fine, quasi sempre quello di conquistarsi un «posto nel mondo», e l'autore rivela il suo genio nella descrizione di manovre che tendono a conseguire questo posto, di passi falsi e contro- manovre tendenti a renderlo più precario.

«Un posto nel mondo» è il corrispettivo di un «posto politico»; sia l'uno che l'altro richiedono un concorso di consensi sull'importanza del personaggio in questione; sia l'uno che l'altro si raggiungono utilizzando a proprio vantaggio l'azione di alcuni agenti: Balzac insiste molto su questi agenti particolari, le «grandi darne» che ama mettere sulla scena.

Obbedendo ai suggerimenti del genio di Balzac, diremo che c'è «politica» ogni volta che un progetto implichi la favorevole disposizione di altre volontà, in quanto che ci si dedica a mettere insieme queste volontà. È significativo che la parola «campagna» venga riferita a tutta una serie di tentativi, assai differenti per quanto, riguarda l'oggetto, ma che tendono tutti ad assumere analoghe caratteristiche: il candidato ad una pubblica carica, il postulante che cerca di farsi ammettere in un circolo, Madame Turcaret che vuole farsi ricevere in un salotto, l'industriale che lancia un nuovo prodotto, perseguono tutti differenti finalità, ma ciascuno di essi non potrà raggiungere il suo obbiettivo se non rimuovendo le condizioni sfavorevoli e promuovendo quelle favorevoli, procurandosi dei consensi, mettendo insieme alcune volontà.

L'azione tendente alla raccolta delle volontà è di forma politica, e non presenta importanti differenze di comportamento, a prescindere dall'obbiettivo dell'azione. Il procedimento è uguale, sia che si tratti di ottenere il sostegno di numerosi gruppi politici per la formazione di un ministero, sia di numerosi gruppi finanziari per un'operazione economica, o di numerosi gruppi sociali per un'opera filantropica.

E come dunque! Ogni iniziativa umana ha la sua politica? Proprio così, come ogni iniziativa umana ha la sua economia. Chi agisce è un buon economo allorché dispone i mezzi di cui è in possesso nella maniera più idonea a fargli raggiungere il suo scopo; è un buon politico allorché accresce i suoi mezzi con l'aiuto che riesce ad ottenere dagli altri. Potremmo esprimerci così: «Questo stratega ottiene la vittoria grazie ad un'accorta politica che gli ha procurato degli alleati, e ad un'abile economia che, al momento decisivo, gli mette a disposizione una grande superiorità di forze».

Economia e politica appaiono a questo punto come due arti

complementari nell'azione umana, la prima relativa allo uso dei mezzi disponibili, la seconda mirante alla loro moltiplicazione. È anche evidente che, essendo necessarie in ogni impresa forze maggiori di quelle di un solo uomo, l'aspetto politico precede logicamente l'aspetto economico: prima di preoccuparsi di produrre il massimo effetto utile servendosi delle forze raccolte, è necessario preoccuparsi di raccogliere queste forze. Per esempio, in un'impresa economica in relazione al suo obiettivo, un «affare» deve iniziare con un'azione di forma politica, con una «campagna» diretta ad ottenere gli aiuti finanziari.

Approdiamo così ad una prima concezione, assai delimitata ma anche precisa, dell'arte politica, come una tecnica dell'addizione delle forze umane per mezzo della confluenza delle volontà.

Ci sembra produttivo definire l'azione di forma politica come quella che tende a sommare forze appartenenti a volontà aventi distinte esistenze, si tratta difatti di un fenomeno umano nettamente delimitato, che si produce in tutti i tempi ed in tutti i luoghi, e che è quindi un oggetto suscettibile di essere studiato.

La tecnica additiva è al suo grado più basso quando l'addizione che si tratta di effettuare è occasionale, in vista di un atto da compiere una volta soltanto, e verso il quale gli elementi umani raccolti sono tanto predisposti che è sufficiente provocare una «precipitazione». Per esempio, si eccitano dei bianchi, che già odiano i negri, per un linciaggio. Poiché in questo caso, l'azione citata è moralmente bassa, citeremo un altro esempio per evitare ogni possibile confusione tra bassezza morale e basso grado di arte politica. Fare concorrere dei vicini ad una lotta contro l'incendio è anche un'azione politica di scarso livello, trattandosi di una cooperazione breve e preparata dalle disposizioni degli uomini a cui si fa appello.

Si noterà d'altronde un contrasto tra queste due azioni politiche (riunione di persone per un linciaggio e per la lotta contro un incendio), la prima difatti presuppone come predisposizione una passione, e la seconda un sentimento di obbligo morale.

La tecnica dell'addizione delle forze è ad un livello più elevato quando si tratta di realizzare un'addizione, non più per un atto da compiere una sola volta, ma per creare uno stato di cose che richieda la conservazione della cooperazione umana da cui trae origine.

Trattandosi di una situazione da stabilire, raccogliere gli uomini sarà più difficile. Essi rispondono facilmente alla suggestione di un atto che sia consequenziale alle loro inclinazioni. Ma la creazione durevole, che il promotore si propone, non può avere per stimolo immaginativo che delle deboli attrattive, o addirittura può non venire compresa; anche ad essere fortemente desiderata e ben concepita, la sequenza delle azioni necessarie alla sua realizzazione presenterà alcuni punti deboli, vale a dire azioni in sé non desiderate.

D'altra parte, e soprattutto, la conservazione dell'unione tra gli uomini porrà alcuni problemi. Si tratta adesso di un concorso durevole, di una «composizione» di volontà, che deve avere il carattere di un edificio. Essendo la volontà umana incostante, l'edificio avrà una connaturata tendenza alla disgregazione. E più si ingrandirà, più si moltiplicheranno le forze distruttive, i fattori di dissoluzione. Il mantenimento dell'edificio diviene allora un'opera quotidiana: la conservazione è più difficile della costruzione. I problemi posti sono specificatamente dei problemi politici, le cure richieste sono cure politiche.

È opportuno distinguere con differenti nomi l'azione tendente all'unione delle volontà, in vista di un «Fare» breve, che chiameremo «additiva», e l'azione diretta a creare un durevole concorso, che chiameremo «aggregativa». Si passa dall'una all'altra per gradi, i due opposti nomi non designano che la bassa e l'alta zona di una forma d'azione.

Questa forma d'azione è dovunque presente negli aggregati umani: il bambino che organizza un gioco, addiziona, se organizza una squadra, aggrega.

Abbiamo sinora considerato l'azione di forma politica come strumentale nei confronti di qualsiasi progetto. Abbiamo visto che ogni progetto, non importa di che natura, purché esiga soltanto il concorso degli altri uomini, obbliga il promotore ad un'azione politica, mette in movimento una tecnica della mobilitazione delle volontà, denominata tecnica politica.

Immaginiamo adesso che questa mobilitazione non sia più un mezzo subordinato ad un fine qualsiasi, ma sia esso stesso considerato come un fine. Che il promotore del raggruppamento non abbia più in vista un certo «lavoro», verso cui far confluire tutte le forze del gruppo. L'edificio umano è questa volta voluto per se stesso, in sé.

Quando l'azione di forma politica non viene contaminata da nessun altro fine, che non sia quello della stessa formazione dell'edificio umano, abbiamo la politica pura.

L'azione è allora politica sia per la materia che per la sua forma. Noteremo subito che una simile azione non può essere semplicemente additiva. È contraddittorio, difatti, volere una unione per se stessa e non volerla che per un solo istante. Poiché la qualità richiesta è l'esistenza, essa implica necessariamente la durata. L'azione di politica pura è necessariamente aggregativa.

Riassumiamo. L'azione di riunire è politica per forma: il suo fine può essere di diversa natura. Dove c'è omogeneità tra il fine dell'azione e la sua forma, dove l'azione di riunire ha per ultimo fine l'esistenza del gruppo, c'è pura politica.

La nozione di politica pura sarebbe valida anche quando la realtà non ce ne offrisse alcun esempio (come nel caso di un corpo chimico non isolabile). Ma ne esistono. Difatti, il nome di «grandi politici» è riservato a coloro che

abbiano fondato, esteso, consolidato degli aggregati umani; ancora più precisamente, il nome di «politici» è riservato a coloro che, in tempi di discordie, si mostrano essenzialmente preoccupati di mantenere l'esistenza di un aggregato.

Sembra dunque legittimo definire l'attività politica pura come *l'attività costruttiva, consolidatrice e conservatrice degli aggregati umani*.

I vantaggi di una tale definizione ci sembrano numerosi. Da questo momento sappiamo che cos'è un'opera politica: è un aggregato ben affiatato; sappiamo che cos'è un lavoro politico: la costituzione e la continua ricostituzione di tale aggregato; vediamo anche che può aversi un lavoro politico negativo: quello che tende alla disgregazione.

Sappiamo che cos'è una forza politica: è quella che compie un lavoro politico; e comprendiamo come differenti forze politiche, anche se individualmente positive (tendenti tutte ad una costruzione), possano esercitare l'una nei confronti dell'altra un lavoro negativo (tendente l'una alla dissoluzione dell'insieme che l'altra tende a costruire e a conservare).

Poiché sappiamo che un'opera politica è essenzialmente duratura, per una forte coesione interna, possiamo comprendere che uno sforzo semplicemente additivo, anche manifestando una grande efficacia immediata, possa compiere un lavoro politico negativo, distruttore di aggregati senza ricostruirne altri.

Ci rendiamo conto di che cosa sia in sostanza la lotta politica: la contesa tra i creatori di aggregati per assicurarsi l'adesione delle volontà partecipanti. Ci rendiamo conto di che cosa sia la Sovranità: la reificazione dell'intima convinzione di tutti i partecipanti di un aggregato, che questo aggregato abbia un valore finale. Lo stesso anche per la Ragion di stato (e ogni gruppo organizzato ha la propria Ragion di Stato o di corpo): non è altro se non quello che sembra razionalmente necessario alla conservazione dell'aggregato.

La nostra presentazione pone in evidenza due cose: la capacità di dar vita ad aggregati e le condizioni di stabilità degli aggregati. Per quanto riguarda la capacità di dare vita, il nome che le spetterebbe è quello di «autorità», sfortunatamente divenuto equivoco a causa di un fraintendimento del suo vero significato. Noi l'intendiamo nel senso di capacità di essere autori di azioni. L'autore è in senso proprio la fonte, l'ispiratore, il compositore: è significativo che la parola latina conteneva l'idea di un accrescimento.

E, in effetti, l'autore di un aggregato è causa di accrescimento: l'aggregato è qualcosa di più rispetto alle sue parti, gli uomini che lo compongono sono essi stessi qualcosa di più di quanto non fossero prima, materialmente e in generale moralmente.

Questa capacità iniziatrice è la vis politica, la forza determinante di ogni formazione sociale o universitas. E noi siamo ben lontani dal volere limitare il termine agli Stati, ci riferiamo ad ogni aggregato cooperativo (1).

Lo studio di questa vis politica deve costituire uno dei capitoli essenziali di una vera scienza politica. Questa forza può essere analizzata sotto tre aspetti, che spesso non si trovano riuniti nel medesimo agente: la facoltà di determinare un flusso di volontà, la facoltà di spingerle all'azione, la facoltà di rendere regolare, di istituzionalizzare questa cooperazione. La prima facoltà può, a sua volta, scomporsi in facoltà di immaginazione e in facoltà di propagazione. Colui che trascina all'azione un flusso di volontà, da lui suscitate o trovate, è dux, un condottiero, un leader. Colui che istituzionalizza la cooperazione è rex, colui che ordina, che regge.

Anticipato da Rousseau (2), il dualismo Dux-Rex è stato mirabilmente messo in evidenza da Dumézil, in alcune ricerche fondamentali per la scienza politica (3). Diremo che dipende dalla facoltà posta sotto il segno del rex se l'opera additiva del dux diverrà una permanente aggregazione.

Introduciamo alcune osservazioni sulle qualità parassitarie richieste per il successo del politico di professione. È necessario e sufficiente che abbia il fiuto delle correnti di volontà dominanti nel campo sociale, per farsi trasportare da esse, e che abbia il talento additivo del grado più basso, quello che consente di disporre alcuni individui favorevolmente nei confronti della sua persona (il suo unico progetto), in maniera di ottenere una specie di primato tra gli altri fucelli trasportati dal flusso. L'auctoritas è qui nulla, questi professionisti non fanno effettivamente niente del tutto, nemmeno del male. Essi svolgono nel corpo sociale la funzione di particelle colorate che permettono di seguire il movimento della corrente.

Le condizioni di saldezza e di stabilità dell'aggregato politico rappresentano naturalmente il capitolo maggiore della scienza politica. È chiaro che nessun aggregato può mantenersi se non sia sostenuto dall'alto. Immaginiamoci ogni elemento dell'aggregato «agganciato» all'autore dalla forza d'attrazione esercitata da quest'ultimo. Per ipotesi, questo agganciamento durerà soltanto finquando si eserciterà l'attrazione propria del dux. E fin quando non agiranno, tra i membri dell'insieme, delle troppo potenti forze di repulsione (4).

(1) Pensiamo per esempio alla creazione da parte di Bevin, della Transport and General Workers' Union.

(2) Cfr. le osservazioni sui nomi di Romolo e Numa, in nota al cap. IV, lb. IV, del *Contrat Social*.

(3) Cfr. DUMÈZIL G., *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*, Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Paris, 1940. La tesi di Dumézil si avvicina all'osservazione di ROUSSEAU, nell'edizione francese del *Contrat Social*, cit.

(4) Ricordiamo, per esempio, l'eterogeneo schieramento che si raccolse attorno al Generale Boulanger, ed il suo rapido dissolvimento.

Poiché esisteranno sempre delle forze di repulsione, soggette a violenti accrescimenti, a seconda delle circostanze, l'agganciamento non può mantenersi se non per mezzo di grandissime forze di attrazione, che agiscono senza cessa. Lo studio di queste forze di attrazione è essenziale per la nostra disciplina. Si possono sommariamente classificare in centripete e laterali. Attrazione centripeta è quella di un nodo sempre visibile e agente, per esempio, una dinastia. Attrazione laterale, i legami stabiliti da partecipante a partecipante: l'auctor non fonda durevolmente se non unendo felicemente gli associati. Il vicinato intimo istituito tra di essi deve soddisfare i bisogni laterali, sentimenti e morale. La durata della costruzione presuppone il consolidarsi di una coesione tra gli elementi umani. Sarà sufficiente ricordare i vantaggi derivati da un reciproco adattamento delle condotte, il calore dell'amicizia che nasce da una promiscuità ben affiatata. Questi benefici di una buona e politica», secondo il senso antico, non sarebbero tuttavia sufficienti senza la ricezione, da parte di ciascuno dei membri, di simboli comuni a tutti, che si incorporano nello spirito di ciascuno e che costituiscono per lui il vero aggancio che lo tiene legato al resto. I biologi insegnano che ogni cellula di un individuo vivente contiene gli stessi cromosomi, cioè una stessa entelechia, che fa sì che quella cellula sia di quel corpo e non di un altro. Un complesso di simboli fa anche di ogni membro di un aggregato ben definito, come un'antica nazione, il portatore di un complesso di simboli specificatamente nazionali.

Considerando lo studio dell'aggancio come l'oggetto principale di una scienza ancora da fondare, non sapremmo darne che un'idea assai vaga. Sarà sufficiente notare che ogni aggregato offerto alla nostra osservazione allo stato nascente, come ad esempio un sindacato, ci presenta alcuni tratti caratteristici: continuità d'azione dei fondatori, diffusione dei simboli, cooperazione istituzionalizzata (istituzioni di previdenza e di ricreazione), creazione di legami personali.

Notiamo anche che quanto meno la natura dell'aggregato si presta ai legami affettivi, più necessario si rende che l'aggregato dia in ogni momento a ciascun partecipante dei tangibili vantaggi materiali: come avviene nelle imprese a fine commerciale, che per questo motivo sono aggregati assai instabili.

Per mezzo della cooperazione l'uomo si procura quei beni materiali ed intellettuali che non potrebbe ottenere da solo; la cooperazione è anche l'occasione della sua moralità.

Gli aggregati devono dunque essere considerati come dei benefizi, e la vis politica che li pone in essere come essenzialmente benefica. È dunque naturale che gli uomini abbiano il massimo rispetto per i fondatori. Rispetto che talvolta si trasforma in culto.

Quello che abbiamo detto sopra introduce la distinzione tra aggregati ad oggetto particolare ed aggregati senza oggetto particolare. È chiaro che la

cooperazione per un oggetto particolare si innesta su una cooperazione generale e continua già esistente, e che le associazioni sono consequenziali all'esistenza sociale. Donde la superiorità riconosciuta alla formazione politica pura, alla Città, allo Stato. È conforme alla natura delle cose subordinare sempre la formazione di aggregati a fine particolare alla condizione di non danneggiare l'aggregato politico, la «politica».

Dovunque e sempre, il maggior crimine sociale è stato considerato l'azione contro l'aggregato, *perduellion*: l'orrore provato per l'atto del tradimento, cioè per l'atto che mira a spaccare l'aggregato, è un sentimento ben approvato dalla ragione.

In ogni società complessa, l'uomo partecipa a diversi aggregati, ma tra queste partecipazioni esiste naturalmente una gerarchia. Quello in cui le diverse obbligazioni nei confronti di differenti aggregati entrano in conflitto, è un periodo di gravi disordini, come nel caso in cui la fazione sia preferita alla Città, o l'Impero preferito alla Città: spesso queste due forme di rottura della Città si verificano contemporaneamente.

Qualsiasi aggregato si conserva per mezzo della fedeltà dei suoi membri, e non può conservarsi altrimenti, trovandosi la forza esecutiva, in ultima analisi, negli individui. Quella di un aggregato senza adesioni è una nozione contraddittoria. È del tutto irragionevole credere che possa esistere un governo di pura forza, un governo che non disponga di nient'altro oltre alle forze di cui è in possesso.

Necessaria contropartita della vis politica, la fedeltà richiede uno studio approfondito. Sarà, per esempio, un buon metodo quello di osservarla «al limite», nel soggetto che ancora si dichiara fedele ad una autorità da cui subisce offese. L'abitudine non sarebbe sufficiente, senza dubbio, a mantenere il suo consenso, se il soggetto non fosse trattenuto da forti legami laterali, e se non subisse, attraverso questi ultimi, il contagio del rispetto portato all'autorità dai confratelli che non si considerano affatto maltrattati da essa. Il peso delle adesioni motivate trascina l'adesione non motivata.

La possibilità che una autorità faccia del male ai suoi fedeli, poggia interamente ed esclusivamente sui benefici essenziali dell'aggregato. Questi benefici sono la causa della sua esistenza. Ne consegue una morale politica naturale.

Quando anche l'auctor non si proponesse che di fare durare un aggregato, oggetto della politica pura, dovrebbe necessariamente fare attenzione ai benefici che l'aggregato comporta, in generale, per i suoi membri. Mancando questa condizione, l'aggregato si trasformerebbe in una torre di Babele, che crollerebbe sotto il suo stesso peso, con l'aumento proporzionale delle forze distruttrici.

Nella politica pura, dunque, come condizione del suo successo, viene introdotta una morale. Bisogna notare che questa morale, propria di un oggetto determinato, non coinvolge necessariamente tutte le idee morali che

possono sedurre lo spirito umano. Ai nostri giorni, generalmente, consideriamo gli aggregati umani come dei dati, e necessariamente stabili; pretendiamo inoltre imprimere loro un modello prescelto.

Queste immagini svolgono una funzione «autoritaria», cioè tendono a creare degli aggregati conformi ad esse. Ma non è certo che possano esistere aggregati che abbiano i caratteri del modello prescelto. Lo studio della struttura degli aggregati induce a ritenere che la stabilità sia una funzione delle forme necessarie. Se è così, e solo uno studio approfondito potrebbe farcelo sapere, nessun aggregato intimamente conforme ad un modello prescelto potrebbe esistere, ed i modelli prescelti assumerebbero solo la funzione di «miti», da adoperare per la demolizione degli aggregati esistenti e per la costruzione di altri aggregati, ma tuttavia non conformi al mito.

Ci sembra utile delimitare l'oggetto della scienza politica propriamente detta, allo studio del modo di formazione e delle condizioni di stabilità degli aggregati. Ci sembra che così l'oggetto della ricerca sia ben definito, e che l'osservatore possa indirizzarsi su fenomeni che presentano la stessa natura sostanziale, con differenti gradi di complessità, e con tempi di sviluppo assai diversi. Uno degli ostacoli che fino ad oggi si frapponevano allo sviluppo della scienza politica, era che essa non prestava attenzione se non agli aggregati chiamati Stati, la cui vita è troppo lunga perché si possa facilmente abbracciare con un solo sguardo. Come la genetica ha tratto molto profitto dallo studio dei caratteri ereditari in numerose generazioni di insetti dalla breve vita, così la scienza politica profitterà molto lavorando su quegli aggregati a rapida maturazione, che la vita sociale offre dovunque alla nostra osservazione.

II DELL'AUTORITÀ

L'uomo si fa con la cooperazione. Affermarlo non significa sminuire i doni del Creatore. Egli ha voluto, visibilmente, che l'uomo si evolvesse, e gliene ha procurato i mezzi, di cui il principale è la sociabilità, impressa nella nostra natura.

Generazione per generazione, l'uomo nasce impotente e selvaggio. Riceve il potere sulla sua persona dall'educazione impartita dal gruppo, in primo luogo e soprattutto, dal gruppo ristretto, la famiglia. Riceve il potere sull'ambiente naturale che lo circonda dall'organizzazione collettiva: questo potere non gli appartiene mai come individuo, ma gli spetta come membro di un insieme, e aumenta di età in età, mano a mano che l'insieme cooperativo si allarga e si perfeziona.

Se l'individuo nasce dal gruppo, se l'uomo deve al gruppo la sua condizione materiale e morale, è estremamente importante sapere come si forma il gruppo. A questo proposito, nella mente umana si alternano due

modelli, il modello dell'associazione volontaria e quello della dominazione imposta. Mostriamo come né l'uno né l'altro corrispondano alla realtà, il che ci porterà a mettere in luce la vera forza costruttiva.

Il modello dell'associazione volontaria.

Da tre secoli, l'intelletto umano fa un uso sempre più frequente e sempre più esteso di uno schema di associazione, che chiameremo lo schema classico. Questo schema ha esercitato una profonda influenza sul Diritto pubblico dell'occidente, sul suo Diritto civile, sul suo Diritto commerciale, sul suo Diritto sindacale. Qual è questo schema?

Alcuni uomini si riuniscono, spinti da un'intenzione, peculiare in ognuno ma identica a tutti. Alcune illustrazioni romantiche raffigurano questa concezione: uomini robusti dai boschi affluiscono da diverse direzioni verso uno spiazzo. Eccoli formare un'assemblea, nel cui seno si rivela e si afferma la comune intenzione. Essa sarà concretizzata, cristallizzata in un patto che li legherà. La parola «convenzione» è passibile di tre significati che corrispondono ai tre atti del dramma. Vuol dire «venire insieme, riunirsi»: è il primo atto. Designa l'assemblea che si forma (si è detto «la Convenzione Nazionale», si dice ancora in inglese «la Convenzione del Partito Repubblicano», per designare le sue assise): è il secondo atto. Infine, nel linguaggio giuridico, la parola «convenzione» denomina l'impegno preso in comune, il fatto di diritto che lega ormai i contraenti.

La convenzione incarna l'originaria intenzione e forma una permanente alleanza a servizio di questa intenzione. È così creato un aggregato umano a scopo definito. I suoi componenti perseguiranno insieme l'obbiettivo assegnato. La convergenza delle volontà, considerata come il fatto generatore, deve perdurare per tutta la durata dell'associazione, e l'intenzione degli associati che le ha dato origine, deve rimanere la stessa. Se gli associati possono ritirarsi da una associazione civile, i maggiori autori hanno ritenuto che la volontà originaria debba prevalere sulla volontà attuale. È sempre la prima, quindi, il fatto capitale.

Strumentalmente si ammette che certi membri siano, in modo particolare, incaricati di servire l'intenzione comune, forniti di potere da parte dell'associazione, in rappresentanza della volontà originaria degli associati, invece che di questi ultimi medesimi. Essi sono forniti di diritti da esercitare sugli associati, derivati dalla convenzione: in uno Stato, i rapporti tra coloro che comandano e coloro che obbediscono si presentano quindi sotto la veste di diritti esercitati dai primi. Questi, d'altronde, sono considerati solo come i più attivi servitori di una intenzione comune ed identica in tutti.

Questo concetto sociale può raffigurarsi con una figura circolare: basta rappresentare i futuri associati come dispersi su una circonferenza e diretti a riunirsi al suo centro, ognuno individualmente spinto dalla propria volontà.

Là, essi piantano insieme un albero, è l'associazione, le cui radici si nutriranno ed i cui frutti si distribuiranno sulla circonferenza, dove i fondatori ritorneranno una volta attuata la convenzione.

Intenzione propria in ciascuno e comune a tutti, convergenza spontanea, riunione, convenzione, designazione di rappresentanti, persistenza dell'intenzione originaria tra gli associati, fedeltà dei rappresentanti e diritti derivati dalla loro esplicita missione, creazione quindi di un corpo coerente animato dall'intenzione che rimane attiva in ognuno ... ecco il modello dell'associazione. Lo ritroviamo in tutto il pensiero moderno. Lo Stato moderno è ritenuto un'associazione volontaria di cittadini, in cui l'obbedienza deve la sua origine ad una concessione spontanea fatta a favore dei dirigenti. Allo stesso modo, altre convenzioni avrebbero dato luogo ad altre associazioni a fini particolari: per il profitto (società di capitali), per la difesa professionale (sindacati), per un gioco (circoli scacchistici), o per qualunque altro oggetto. Si è persino pensato che il principio d'associazione potesse abbracciare tutta la vita materiale e morale degli uomini: ed è l'idea socialista.

Esplorate il diritto moderno e l'ideologia delle diverse generazioni che ci hanno preceduto, troverete dovunque lo stesso modello di pensiero: l'associazione secondo lo schema che abbiamo appena esposto. Esso ha financo presieduto alla formazione della Società delle Nazioni (e del suo malfermo erede l'ONU), con la bizzarria di credere di poter trattare gli Stati come se fossero individui.

Questo modello è gradevole: piace allo spirito; sarebbe opportuno, inoltre, che fosse adeguato alla realtà. Ma non è affatto così, come risulta con chiarezza allorché consideriamo attentamente le associazioni che si offrono alla nostra osservazione, quelle che nascono ogni giorno attorno a noi.

All'origine non troviamo affatto uno spontaneo concorso di volontà, nate simultaneamente in tutti. Non vediamo i partecipanti riunirsi, vediamo, al contrario, uno o diversi promotori darsi da fare presso eventuali aderenti per metterli insieme. Il processo di formazione si avvia per iniziativa di uno solo, che semina la sua intenzione negli altri: alcuni, nei quali essa lievita, divengono gli apostoli del progetto, e questo piccolo gruppo forma il nucleo propagatore e reclutatore; ognuno dei suoi componenti eserciterà un'influenza su altri individui, di cui viene stimolato l'interesse, ed il cui consenso viene progressivamente ottenuto. L'associazione infine si costituisce, non con una semplice coincidenza di volontà, ma come il risultato di un'azione dell'uomo sull'uomo. L'errore dello schema classico è quello di misconoscere nella formazione del gruppo il ruolo del fondatore, dell'auctor.

Il modello della dominazione imposta.

Molto più grave è l'errore commesso dai cinici: non c'è nulla che tragga in inganno l'intelletto umano più del cinismo. Per i cinici, il fatto generatore

della società è la violenza su una popolazione usata da un gruppo di conquistatori, che piega questa popolazione ad una disciplina sociale a tutto vantaggio dei vincitori.

La storia abbonda di esempi di conquiste. Siamo a conoscenza di conquiste che hanno riunito in una sola società delle società prima separate: non ne conosciamo nessuna che abbia riunito in società uomini prima estranei allo stato sociale. Ma ciò che rende ancora più evidente l'assurdità di questa tesi, è che essa è incapace di spiegare la formazione del gruppo conquistatore. Questi vincitori di oggi, questi adunatori di oggi, sono stati a loro volta riuniti? In che modo? Sono stati a loro volta vinti dai loro capi? E con quali mezzi allora questi ultimi hanno riportato una vittoria così poco verosimile? Anche quando la riunione degli uomini si attuasse solo attraverso la violenza, il che è manifestamente falso, il processo non sarebbe potuto, in ogni caso, iniziare con la violenza. E Voltaire ha commesso una leggerezza ad affermare che il primo re fu un soldato fortunato.

Questa seconda tesi riesce ad ottenere delle simpatie perché è eretica: essa è radicalmente insostenibile ed il carattere fallace è, in questo caso, assai più appariscente che nel primo schema, in quanto l'elemento del consenso è del tutto ignorato.

Noi respingeremo la tesi della dominazione, ma non accoglieremo nemmeno quella della spontanea riunione: la nostra tesi sarà quella della riunione sollecitata da un iniziatore.

Definizione dell'autorità.

Chiamo Autorità la facoltà di indurre gli altri al consenso. Ovvero, il che è lo stesso, chiamo Autorità la causa efficiente delle riunioni volontarie. Ogni volta che osservo una riunione volontaria, vi scorgo l'opera di una forza, che è l'Autorità.

Senza dubbio uno scrittore ha il diritto di usare una parola nel senso prescelto, purché lo abbia debitamente chiarito. Tuttavia, si resta esposti alla confusione se il senso dato è troppo diverso da quello abitualmente accolto. Sembra che io mi collochi in questa situazione, poiché si qualifica correntemente «governo autoritario» quello che ricorre largamente alla violenza, in atto o minacciata, per farsi obbedire, governo di cui bisognerebbe dire, secondo la mia definizione, che manca di una autorità sufficiente per raggiungere i propri obiettivi, in maniera da essere costretto a colmare la lacuna per mezzo dell'intimidazione.

Questa corruzione del termine è assai recente, ed io non faccio che ripristinare la sua tradizionale accezione. Vediamo la ricchezza di senso della parola auctor.

L'auctor è comunemente il compositore di un'opera, il padre o l'antenato, il fondatore della famiglia, di una città, il Creatore dell'universo. Questo è il

significato più evidente: si possono anche riscontrare dei significati più sottili. L'auctor è colui di cui si segue il consiglio, a cui si deve risalire per trovare la vera origine delle azioni compiute dagli altri: è il suggeritore, il promotore. Egli ha ispirato, iniettato negli altri il disegno di cui era preso, e che è divenuto quello degli altri; egli è l'origine di azioni libere fatte da altri. L'idea di padre, di creatore, è così chiarita, ampliata: è il padre di libere azioni che hanno in lui il principio, ma in altri la sede.

Ora, come si può essere l'origine di azioni compiute liberamente da altri? Innanzi tutto dando loro l'esempio, ed ecco un altro significato della parola; facendosi anche garante della bontà dell'azione, della sua idoneità a produrre felici conseguenze a chi la effettui.

L'auctor è il garante, quello che promette il buon esito dell'impresa; sembra che questo sia il più antico significato. La radice della parola rivela l'idea dello accrescimento: il garante aumenta la fiducia di chi dà inizio all'azione sotto la sua suggestione o dietro la sua garanzia, e l'azione intrapresa grazie a questo incremento di fiducia sarà finalmente un mezzo di incremento per colui che la compie. È possibile esprimere meglio la condizione e il risultato della cooperazione umana?

Virtù dell'autorità.

Dovunque e in tutti gli stadi, la vita sociale ci offre lo spettacolo quotidiano del fenomeno primario dell'autorità, della convinzione dell'uomo da parte di un altro uomo, dello ascendente di una volontà stabile che richiama e dirige delle volontà fluttuanti. La Provvidenza ha disposto l'uomo a ricevere le suggestioni di altri uomini: senza questo dono noi saremmo ineducabili ed inadattabili. Questa ricettività presuppone, come contropartita, un'attività. Nessun uomo è completamente sprovvisto di questa facoltà animatrice, essa assume tuttavia delle forme assai differenti, ed è da noi posseduta in gradi assai diversi.

Questa facoltà animatrice entra continuamente in azione per mobilitare le energie umane: dobbiamo ad essa tutti i nostri progressi; non esagereremmo a definirla provvidenziale. Come tutti i doni, essa può, d'altronde essere male adoperata.

Disporre sembrerebbe sostanzialmente superiore al proporre, come dimostra il proverbio: «L'uomo propone e Dio dispone». Ma nei rapporti umani questa classificazione non è esatta: ogni uomo, in ogni momento, per il fatto stesso di vivere, dispone delle sue azioni e di tutto ciò che dipende da lui. E se tutti gli uomini non facessero che disporre, la Società non esisterebbe affatto. Essa esiste solo perché l'uomo è capace di proporre e di influire con le sue proposte sulle disposizioni degli altri: è attraverso queste proposte accettate che si stringono i contratti, che si regolano i conflitti, che si formano gli accordi tra gli individui. Ogni uomo ha naturalmente la facoltà di

proporre, ma a questo riguardo, in quanto ad iniziativa, siamo assai ineguali. Siamo ancora più ineguali, in quanto alla facoltà di fare accogliere le nostre proposte: accade molto spesso che una proposta fatta da Primus venga ignorata, ripresa da Secundus venga accolta.

Io chiamo «Autorità» (e se si vuole, autorità in senso proprio o naturale) la qualità di fare accettare le proposte formulate. Questa autorità si manifesta chiaramente in una società di ragazzi, quando un soggetto trascina i suoi compagni nei giuochi che preferisce, o quando fa accogliere il suo parere in una disputa intervenuta. Questa autorità è essenziale per il progresso di tutte le Società, essendo necessarie tanto le azioni collettive, quanto la composizione dei conflitti. È verissimo che, se gli uomini fossero stati sordi ad ogni autorità, non ci sarebbe stata tra di loro nessuna cooperazione, né sicurezza, in breve nessuna Società.

Origine dei sovrani.

Non è necessario chiedersi se le funzioni di capo furono instaurate con la violenza o con il consenso: era sufficiente che un uomo si fosse sentito capace di guidare e che ispirasse fiducia agli altri; il rasoio di Ockham a questo punto riesce assai di proposito: poiché possiamo osservare ogni giorno attorno a noi la genesi delle funzioni di capo, che bisogno c'è di immaginare un altro modo nel lontano passato della specie? I capi si sono sempre fatti mediante l'ascendente naturale, con la pura e semplice autorità: avviene così sotto i nostri occhi quando c'è da organizzare un salvataggio o un incendio da spegnere.

Il comando all'inizio è stato un fatto. È divenuto una istituzione per mezzo di una inconsapevole complicità dei governanti e dei governati, che hanno cooperato per stabilizzare uno stato di cose in sé instabile, ma di cui avevano sperimentato i vantaggi. Se il naturale ascendente ha generato una benefica organizzazione, l'attaccamento a quest'ultima ha, a sua volta, provocato una nuova deferenza verso coloro che la impersonavano, ha prestato loro un ulteriore ascendente, in aggiunta o in sostituzione del naturale ascendente del capo. Il prestigio del fondatore aveva fatto accettare l'organizzazione; il prestigio dell'organizzazione avrebbe sostenuto i capi successivi.

Ciò si riscontra tutti i giorni nelle associazioni fondate da una forte personalità; quando questa scompare, il successore può continuare la sua opera perché usufruisce di una autorità derivata: conserva e sviluppa quello che non sarebbe stato capace di fondare.

Gli scettici possono dire che l'alone che circonda il sovrano successore e che sostiene la sua debolezza è dovuto alla superstizione, ma se non fosse per questo prestigio riflesso, gli aggregati umani si disgregherebbero nello stesso momento della scomparsa dei loro fondatori, mentre la durata è la condizione

dei loro benefici.

Nata da una originaria fedeltà verso il promotore, vediamo comparire la fedeltà verso l'organizzazione, che si riflette nella fedeltà nei confronti dei suoi dirigenti temporanei e costituisce il loro potere, che consiste interamente nella facoltà di farsi obbedire. Ma il potere non è la stessa cosa dell'autorità. La caratteristica dell'autorità è di non esercitarsi se non su chi l'accetta volentieri; al contrario, ai dirigenti basta avere autorità su una parte dei loro soggetti, affinché questi ultimi diano loro le forze necessarie a ricondurre gli altri sotto il loro potere. I mezzi di costrizione appartengono così al potere in virtù dell'autorità parziale di cui godono, e si esauriscono con quest'ultima. Il peggiore degli Stati è quello i cui dirigenti non godono di una autorità tanto universale da esser seguiti da tutti spontaneamente, ma che sono in possesso di una autorità abbastanza grande su una parte dei sudditi da essere adoperata per sottomettere gli altri. Questo potere su tutti per mezzo di una autorità su una parte è la caratteristica dello Stato partitico.

Queste considerazioni mettono in evidenza il grave errore che si commette quando contrapponiamo Autorità e Libertà. L'autorità è la facoltà di ottenere il consenso. Seguire una autorità è un atto libero: laddove cessa il consenso volontario finisce anche l'autorità. In ogni Stato c'è un margine di obbedienza che è ottenuta solo con l'uso o con la minaccia della forza, questo margine intacca la libertà e mette in evidenza la mancanza di autorità. Esso è poco rilevante nei popoli liberi, in cui l'autorità è anche grandissima.

Per uno Stato è una grande sventura perdere l'autorità; ciò può accadere per incapacità dei dirigenti, per l'eccesso delle loro pretese, alle quali i sudditi non possono più oltre consentire, ma anche a causa di un altro fenomeno, la distruzione dell'aureola che sorregge l'autorità. Gli uomini, senza averne coscienza, senza volerlo, hanno sempre inventato delle qualità prestigiose che accrescono la statura dei loro governanti.

Quando lo scetticismo corrode questo prestigio, ne rivela la mistificazione, minaccia la capacità di consenso dei cittadini, indebolisce pertanto la cooperazione volontaria: in maniera che o l'aggregato nazionale funziona male, in modo anarchico, o è necessario intensificare l'intervento della costrizione. È stata l'intuizione di questi mali del XX secolo ad ispirare a Royer-Collard il suo lamento: «L'autorità, l'autorità, è infranta!»

Essendo in ogni caso dannosa la dissoluzione degli aggregati umani, la fine del prestigio significa l'inizio del regime di polizia.

I vari tipi della funzione del capo.

Ritorniamo all'infanzia degli aggregati umani. Abbiamo visto come l'ascendente personale sia la loro causa efficiente. All'opposto, la causa finale dell'autorità costituita è quella di garantire l'Ente-Gruppo, di assicurare la cooperazione. È evidente che i caratteri che debbono riscontrarsi in questo

fattore determinante, in questa «forza» condensatrice, dipendono dal tipo di cooperazione richiesta.

Ecco una squadra di canottaggio che disputa una gara: ogni gesto dei rematori è regolato dall'uomo che tiene il timone, alla sua voce, essi spingono i loro remi in perfetto accordo. Questa obbedienza totale è la condizione di efficacia di un'azione semplice condotta in comune. Osservate anche gli uomini che debbono sollevare una pesantissima rotaia: non vi riusciranno se non afferrandola nello stesso istante, indicato da un colpo di fischiello. Sono due esempi chiarissimi di ciò che chiameremo

«il gruppo d'azione». Notiamo che l'autorità dell'uomo del timone e dell'uomo del fischiello è immensa nel corso dell'azione, in un altro qualsiasi momento e sulle stesse persone, essa può essere anche nulla.

Immaginiamo adesso dei pescatori, ognuno nella loro barca, che sfruttano le stesse acque. Non occorre affatto un direttore di pesca, gli individui operano a loro piacimento. Vi saranno dei casi, tuttavia, quando le reti si imbroglieranno o quando qualche pesce sarà conteso, in cui sorgeranno delle dispute. Sarà opportuno allora l'intervento di un mediatore, per esercitare la sua influenza pacificatrice. Nessuno sarà in grado di assolvere questa funzione se non gode di un abituale rispetto.

Queste immagini richiamano alla mente due tipi di autorità: una trascinatrice, l'altra pacificatrice, l'una intermittente, l'altra abituale. Ispirato da una frase di Tacito, Dumézil ci fornisce due termini che qualificano felicemente questi due tipi: *dux*, il condottiero, e *rex*, il reggitore.

È necessario un *dux* per condurre un'azione collettiva, rivolta ad un preciso scopo: tale è la spedizione militare, che ha tante maggiori probabilità di successo quanto il capo avrà meglio concepito il suo progetto, meglio entusiasmato i partecipanti, meglio distribuito i compiti tra di loro, e quanto questi ultimi avranno meglio eseguito le loro consegne. Ma l'azione militare (o l'azione non militare, ma che richieda una disciplina quasi militare) è temporanea, rara nelle società primitive.

Universale, al contrario, è lo stato di vicinanza, nel quale gli uomini sono portati a rendersi dei mutui servizi, a rendersi più facile la vita attraverso un reciproco accomodamento, purché regni tra di loro un clima di fiducia. Contemporaneamente, questo vicinato causa degli attriti, che richiedono dei rimedi. La forma d'autorità detta *re* appare quindi universalmente necessaria per assicurare la fiducia e superare gli attriti: riteniamo che essa sia la fonte originaria della sovranità.

Il *rex* pone i confini, garantisce gli impegni, risolve i conflitti.

Il garante.

È frutto di un ineccepibile ragionamento affermare: «Indubbiamente obbedire è scomodo, ma ancora più scomodo è stare all'erta contro ogni

vicino, temere le sue ruberie, non potersi fidare della sua parola; dunque diamoci un arbitro comune che sia per ognuno la garanzia della condotta regolare di tutti gli altri». Ma se, per costituire l'autorità politica e fondare lo stato sociale fosse stato necessario attendere che l'insieme dei partecipanti avessero ragionato in questa maniera, forse il momento non sarebbe mai arrivato, poiché questa concezione, così chiara e meditata, che è quella di Hobbes, appartiene essa stessa ad uno stato sociale avanzato.

Il consenso dato all'autorità non è stato alle origini razionale ma emozionale. Inoltre, se i benefici dell'autorità, condensatrice e coordinatrice, sono stati tanto vivamente avvertiti, il processo, attraverso cui essa li ha prodotti, non è stato analizzato nei termini positivi che ci sono familiari, di modo che le sono stati attribuiti alla rinfusa dei vantaggi effettivamente dovuti ad essa, come la sicurezza interna, ed altri, non ad essa riferibili, come l'abbondanza dei raccolti.

Forse da decine di millenni, gli uomini hanno sperimentato una corrispondenza tra il funzionamento delle autorità politiche e il benessere del gruppo. Questa corrispondenza è stata espressa in un linguaggio che comprendiamo male, quello dei miti, e che disprezziamo perché contrasta radicalmente con la nostra visione chiara e distinta della concatenazione delle cause.

Una quantità di inni raccolti dagli antropologi o ritrovati dagli archeologi testimoniano che gli uomini hanno creduto alla virtù prolifica del buon governo, che sarebbe stata esercitata sulla popolazione, sui raccolti e sul bestiame. Possiamo considerare questa credenza come un'assurda superstizione, ma non possiamo anche riconoscervi un'intuizione sostenuta da constatazioni. È certo che lo stabilimento della sicurezza e lo sviluppo della cooperazione favoriscono la crescita delle famiglie, il progresso delle coltivazioni, l'aumento del patrimonio zootecnico. L'antico enunziato è elittico, ma non assurdo. Ritenere i sovrani responsabili delle avversità era una contropartita di tali credenze, ma anche ai nostri giorni non si sono ritenuti i governi responsabili delle crisi economiche, senza potere stabilire una relazione causale diretta tra le loro azioni e queste pubbliche sventure?

L'antica nozione del *fas* attribuisce le prosperità sociali ad una supposta virtù del governo, e parimenti le pubbliche sciagure a un vizio supposto nell'autorità *nefas*. Se si ragiona secondo il criterio moderno, per concatenazione di cause - il che non è affatto proprio di tutti i contemporanei - si imputeranno al governo solo le conseguenze delle disposizioni prese o delle sue mancanze. È possibile, d'altra parte, sottovalutare la sua influenza: le prosperità sociali difatti sono in larga parte riconducibili al comportamento dei cittadini, che è determinato, attraverso conseguenze non sempre esattamente stabilite, ma tuttavia non meno contestabili, dall'atteggiamento dei dirigenti.

Ciò che ci sembra incongruente nelle antiche credenze, è che l'azione dei

governanti sia concepita come direttamente indirizzata su forze naturali o sovranaturali, al fine di metterle al servizio della pubblica prosperità; mentre a noi sembra che essa si eserciti solo su forze umane per meglio coordinarle. Noi riteniamo che le inondazioni del Nilo producessero i loro effetti fertilizzatori grazie alle dighe e ai canali che i Faraoni avevano fatto costruire e rafforzare. Gli egiziani dicevano che quelle inondazioni si verificavano grazie alla virtù del Faraone e grazie all'obbedienza del suo popolo che si rendeva conto del perché dei lavori alle dighe e ai canali. La conclusione è identica, per quanto si riferisce ai due ultimi termini del ragionamento: buon Faraone, buone inondazioni. È l'ordine interno, chiarificatore della relazione, che differisce: positivo o poetico.

Autorità e metafora.

Secondo i trattati di retorica, la metafora è un ornamento di cui il pensiero si serve per rendere l'espressione più gradevole e più incisiva. Quale errore sulla natura del processo intellettuale! L'uomo pensa per immagini, e lo stile senza metafore non è per nulla lo stile naturale precedente all'abbellimento, ma al contrario, uno stile artificialmente spoglio dalle immagini che hanno accompagnato il cammino dello spirito. Questa semplicità deve essere ricercata: com'è stato per Stendhal, è laboriosa, tardiva. Il pensare attraverso le immagini è talmente naturale per l'uomo che persino gli ambienti colti hanno trovato una grande difficoltà a costruire la teoria moderna della luce, perché i rilevamenti non consentivano di rappresentare la propagazione di questa né come un tragitto di onde, né come una emissione di corpuscoli, ed è stato necessario combinare le due immagini.

Anche la poesia è la forma primitiva della filosofia, ricca di confuse verità, non ancora altrimenti formulabili (cosa misera invece quando essa mette in versi una filosofia già elaborata); e nei miti dobbiamo vedere l'originaria filosofia politica delle società umane, che ha sostenuto moralmente l'edificio cooperativo.

Sino ad oggi, i miti raccolti o ritrovati dagli antropologi e dagli archeologi, differenti come i popoli nel cui seno sono prosperati, non sono stati affatto sistemati. Tuttavia, possiamo affermare che questi miti, senza eccezione, rappresentano l'autorità come donatrice. Il senso di questo carattere si è perduto ai nostri giorni, perché i pubblici poteri hanno successivamente assunto tante funzioni che sarebbe legittimo chiedersi se la funzione cui assolvono, per il complesso sociale, valga quanto tutti i gravami che gli sono stati imposti come contropartita. Ma supponiamo di togliere ai pubblici poteri, per gradi successivi, la responsabilità di una massa di servizi, che a causa del loro costo elevato non sembrerebbe più opportuno mettere a disposizione dei cittadini. Giungerà un momento in cui, al residuo di funzioni lasciate ai pubblici poteri, sarà riconosciuto, dallo spirito più prevenuto che si

possa immaginare, un valore sociale incomparabilmente maggiore del suo costo.

Questa esperienza, che si può proporre a qualsiasi interlocutore, fa vivamente avvertire che i pubblici poteri, se ridotti alle loro essenziali funzioni, danno al corpo sociale incomparabilmente più di quanto non gli sottraggano. E ciò è ancora più vero per la nuda autorità, che non esige niente, che è pura donatrice. Gli uomini hanno stentato a credere che gli immensi benefici conferiti dall'esercizio dell'autorità fossero derivati da insignificanti modifiche apportate sotto la sua egida alla loro condotta: essi non sono riusciti a vedere nei benefici sociali raccolti il frutto della loro opera, ed hanno pensato che questi benefici pioveressero dall'alto, grazie alla mediazione del capo.

Il progresso causato dall'organizzazione è stato interpretato come un apporto fornito da forze invisibili propizie al capo. Intercettatore di forze umane, lo si è creduto intercettore di forze divine. Non ci si è contentati di riconoscerlo abile, lo si è anche presupposto santo. È questo, beninteso, un punto di vista inammissibile per un moderno, almeno per un moderno ben accorto.

Difatti, chiunque abbia fatto un pò di guerra sa benissimo che gli uomini non chiedono soltanto al loro capo di disporre abilmente le forze che gli sono state affidate, di essere prudente e saggio, essi si sentono al sicuro se credono anche, ovvero se credono soltanto, che abbia fortuna, buona sorte, che la fortuna gli sia abitualmente propizia.

Quando gli uomini mettono a repentaglio la loro vita, non si attengono più alle forme del pensiero positivo, di cui vanno ordinariamente fieri, ma ritornano a forme di pensiero primitivo - che metteranno in ridicolo appena cessato il pericolo -, e considerano il loro capo come il garante della loro sicurezza, ma più in ragione della «protezione» di cui gode e che si estende su di essi, che per la sua accortezza. Nessun osservatore in possesso di determinate esperienze, potrà negare questo atteggiamento, che si manifesta indipendentemente dall'ambiente di origine e dalle convinzioni normalmente professate: bisogna riconoscere, in questo caso, la momentanea riapparizione di profonde credenze, ordinariamente controllate dall'amor proprio.

Quelle cose che l'uomo oggi si rifiuta di credere, le ha credute ingenuamente nel passato, ed in particolare che ha dei capi fastes. Il carattere fas del capo è la più semplice spiegazione dei benefici dello stato sociale; ed è anche la spiegazione più salutare perché essa rafforza l'autorità che unisce, e di conseguenza il nodo sociale, ed infine il funzionamento e i frutti della cooperazione.

Il parafulmine.

Noteremo che una autorità del tipo rex, che si ritiene che operi col suo

fas, deve essere naturalmente la meno esigente che si possa concepire. In effetti essa non persegue nessun fine particolare, e non ha dunque nessun bisogno di mobilitare gli sforzi dei cittadini per questo o per quel fine. D'altra parte, essa non ha nulla da chiedere ai propri dipendenti, in quanto dispensa i suoi benefici spontaneamente. E veramente, è la sua presenza, la fiducia che ispira, la garanzia che offre, ad avviare la cooperazione, causa diretta dei benefici di cui l'autorità è la causa antecedente ed indiretta.

È sufficiente porsi in questa prospettiva per accorgersi che tutto il vocabolario politico al quale siamo abituati, si rivela subito del tutto inadeguato. Ci chiediamo il motivo per cui gli uomini accettano quest'uomo per rex e da dove quest'ultimo deriva il diritto di comandare su di essi. Ma non è affatto un diritto di comando quello che gli compete: i suoi sudditi sono convinti che sia loro enormemente vantaggioso partecipare ai benefici che il rex attira su di essi. Egli è al di sopra di tutti, il loro sovrano, precisamente per le stesse ragioni che ci inducono a porre un parafulmine sul nostro tetto. Come il parafulmine, egli li salva dal pericolo, come un pozzo, assicura l'abbondanza dell'utile.

Questo carattere, per così dire di portafortuna, fa d'altra parte di lui un prigioniero. Si possono citare dei casi in cui il rex si trova come sotto custodia. E senza risalire ai popoli primitivi, il lettore attento della storia di Francia non può mancare di rimanere impressionato dalle reazioni di collera del popolo parigino sotto la Fronda quando gli viene sottratto il fanciullo Luigi XIV, e al momento della fuga di Luigi XVI. Ancora peggio, si citano dei popoli che puniscono il rex se si verifica una serie di cattivi raccolti.

L'autorità e il nodo sociale.

L'autorità ci è apparsa creatrice del nodo sociale; consolidata dai benefici che derivano dal nodo sociale; poco esigente, senza diritti definiti, tenuta a giustificare con gli eventi la reputazione di fas che la sostiene. È questo, nella sua origine, ciò che poi assurgerà a potere politico.

III

IL TRASCINATORE E L'ORDINATORE

L'ascendente dell'uomo sull'uomo si esercita tanto per mettere insieme un gruppo di individui da trascinare in un'azione comune, quanto per risolvere gli antagonismi, che derivano naturalmente dall'intrecciarsi delle volontà umane. Da ciò due forme di autorità, che non sono affatto- facilmente riscontrabili in una stessa persona, poiché l'una è essenzialmente eccitante e l'altra essenzialmente sedativa. Possiamo illustrare questo loro contrasto con le due immagini del ponte d' Arcole e della quercia di Vincennes.

Il ponte d'Arcole e la quercia di Vincennes.

La stampa che mostra Bonaparte che si lancia contro il nemico seguito dai suoi soldati rappresenta in sintesi tutta l'azione esercitata su di essi, sin dalla sua assunzione al comando. Egli aveva trovato delle truppe demoralizzate e senza grinta, ma ha finito per contagiare loro la sua febbre: il suo famoso proclama aveva lo scopo di propagare sulle truppe la sua ambizione, in modo da renderle partecipi al suo piano. Smanioso di gloria, Bonaparte ha mostrato loro, con brutali parole, che erano privi persino delle scarpe, ed ha per loro rivestito i suoi sogni ambiziosi con i panni attraenti delle «fertili pianure della Lombardia».

Napoleone ha trasformato un insieme di fattori inattivi in un complesso in movimento: egli stesso, il condottiero, ci appare in piedi ed in pieno slancio. Al contrario, San Luigi ci appare seduto sotto la quercia; per un caso che accentua la contrapposizione, la scena del ponte d' Arcole è stata diffusa sotto una forma violentemente colorata, mentre quella della quercia di Vincennes sotto forma di litografia. Come Bonaparte, San Luigi influenza il comportamento di quanti gli stanno intorno, ma in senso inverso: i litiganti arrivano indispettiti e nervosi per l'ardore della disputa, e se ne ritornano calmi. Fonte calda, il principe dell'azione accelera il movimento degli atomi sociali per imprimere loro una potenza di espansione collettiva; fonte fredda, il principe della pace rallenta questo movimento per attenuare i loro reciproci urti.

Quella fonte calda, principio del movimento, e questa fonte fredda, principio dell'ordine, costituiscono i due poli dell'esistenza sociale, poiché i cambiamenti introdotti dalla una sono reincorporati dall'altra in un nuovo equilibrio.

L'immutabilità del quadro.

La prima attività sociale che si insegna al bambino è quella di chiamare. Ciò che egli impara a chiamare sono i fenomeni che costituiscono il suo universo; man mano che l'universo si allarga, i nomi propri si moltiplicano: il bambino è già cresciuto prima che si renda conto che sua madre porta un nome diverso da quello di «mamma», più cresciuto ancora, allorché quel fiume diviene per lui «la Senna».

Il vocabolario è un fatto sociale per eccellenza; la sua acquisizione assicura ai membri del gruppo dei punti di riferimento comuni. Il viale Giuseppe Stalin può suscitare presso gli abitanti di una qualsiasi città differenti reazioni affettive, ma per tutti è un medesimo fatto, a cui riferirsi ai fini dell'orientamento. Chi si inganna su un vocabolo abituale, chi scambia il Pireo per un uomo, si rivela estraneo al gruppo. L'appartenenza sociale può rilevarsi attraverso il vocabolario. Un canadese potrà possedere lo stesso

repertorio di nomi comuni di un francese, ma non il medesimo di nomi propri.

A chi un termine dotto non dice nulla, non appartiene ad un certo gruppo culturale; a chi un nome non indica una determinata persona, non fa parte di un certo gruppo mondano.

Un insieme sociale, largo o stretto, ci appare dunque caratterizzato dal continuo rapporto ad una massa di punti di riferimento comuni. Questi rappresentano delle certezze accettate, punti di appoggio per tutte le relazioni, per tutte le comunicazioni. I punti di riferimento non possono assolvere la loro funzione se non è loro riconosciuto un carattere di immutabilità. È necessaria, perciò, una continua correzione del giudizio di fatto individuale per mezzo del giudizio degli altri: questo fiume, che è la continuazione della Saône, mi sembra la Saône, ma devo chiamarlo Rodano, riconoscerlo come Rodano, sotto pena di malintesi. L'ostinazione a chiamare «Capeto» Luigi XVIII innalzato al trono è segno e causa di confusione. Ma questo adeguamento del giudizio di fatto al punto di vista sociale non è che una delle condizioni di utilizzazione dei punti di riferimento. È necessario ancora, e soprattutto, che gli oggetti-riferimento mantengano la loro essenza, non si modifichino di continuo.

Se io ho promesso una zappa al mio vicino, e tra le sue mani essa diviene serpente, che ciò sia solo ai suoi occhi o a quelli di tutti i testimoni, la vita sociale diviene in ogni caso impossibile. A dire il vero, l'alterazione continua degli oggetti, senza una legge ragionevole, senza una possibile previsione, costituisce l'atmosfera propria dell'incubo, e l'uomo non potrebbe vivere nell'angoscia generata da una tale situazione. La solidità dei fattori circostanti è necessaria alla nostra esistenza. È significativo che il pensiero umano abbia preso le mosse dalla contemplazione degli astri e dalla constatazione delle orbite celesti: vale a dire da quello che c'è, nell'universo percettibile all'uomo, di più costante, che si muove più lentamente. L'uomo, senza dubbio, non avrebbe potuto né pensare e nemmeno vivere in un mondo dal ritmo fortemente accelerato rispetto a quello cui è abituato. Lo stesso avverrebbe se l'uomo fosse immerso, conservando tutte le sue caratteristiche, nel mondo cinetico dei gas, in cui tutti gli aspetti sono incessantemente alterati da urti impreveduti, senza alcuna azione intelligente.

L'uomo ha sempre compreso che la stabilità del mondo circostante gli era necessaria; a dire il vero, essa costituisce la condizione medesima affinché egli possa agire su questo stesso mondo circostante, la conformità delle cose permette il rinnovamento dell'uomo. Ora, il mondo circostante all'uomo non è affatto composto da oggetti, ma da fenomeni nei quali la parte dell'uomo, il sociale, e la parte non umana, il naturale, non sono facilmente discernibili. Infatti, l'io esige che il non-io venga mantenuto al suo posto al fine di potere agire su di esso. Questa inerzia è il suo punto di Archimede: persino il rivoluzionario fa assegnamento sull'inerzia di coloro che spinge all'azione, i quali devono, secondo lui, continuare a spostarsi nel senso indicato. Questo

esempio estremo mette in rilievo il ruolo dell'inerzia del non-Io, nei calcoli umani.

Da tutto ciò deriva la funzione, nelle società umane, del concetto di «mantenimento al suo posto». L'uomo di oggi fa assegnamento sul mantenimento al proprio posto di tutto ciò che egli considera appartenente all'ordine naturale, per mezzo di quelle che chiama «le Leggi della Natura»; egli inoltre prevede la stessa regolarità nelle condotte umane, per mezzo dei costumi e sostenuta dalla «legge». Si è spesso rilevata l'enorme differenza esistente tra questi due tipi di regolarità. È chiaro che le società dette primitive hanno pochissimo distinto il fattore naturale e il fattore umano negli avvenimenti anormali verificatisi nel mondo circostante. Uno spoglio sistematico delle mitologie, sia relativo all'ormai lontano passato dei popoli civili, sia al recentissimo passato dei popoli il cui studio compete alle discipline etnologiche, mostra quasi dovunque l'esistenza di culti miranti al «mantenimento al suo posto», e di responsabili umani di questo mantenimento.

La corona.

Tutto ciò che oggi conosciamo sulle società arretrate, secondo i nostri criteri, sembra attestare l'estrema diversità degli aggregati umani, diversità che si è progressivamente ridotta; l'idea di un unico modello di «società primitiva» è oggi del tutto abbandonata. È molto probabile che quei Caratteri, che apparivano straordinariamente diffusi nelle società catalogate, siano stati completamente assenti in società di cui si è perduta ogni traccia, forse proprio a causa della mancanza di questi caratteri. In quelle che sono sopravvissute sino ai nostri giorni, bene o male, il governo si presenta sotto aspetti assai differenti e talvolta sembra completamente assente: ma c'è un fattore che si riscontra quasi dappertutto, ad eccezione proprio dei popoli che hanno avuto un destino particolarmente infelice, come gli Eschimesi. Questo fattore è rappresentato dalla presenza di un'autorità stabilizzatrice, garanzia di tutte le regolarità. Stabilizzatrice di che? Spessissimo non soltanto dell'ordine sociale, ma anche dell'ordine cosmico, da cui l'ordine sociale non è affatto distinto. Un ambiente favorevole, in cui non si verificano inconvenienti, senza siccità, senza scomparsa di selvaggina, senza epizootia, senza carestia, ecco ciò che si chiede, ed i disordini che avvengono nel gruppo sociale vanno spesso di pari passo con le perturbazioni dell'ordine naturale. Il mana che fa cadere la pioggia, indirizza anche la freccia al suo bersaglio, il gesto contro l'ordine può ugualmente scatenare gli elementi o la collera del vicino, e le cerimonie o procedure rappresentano garanzie contro i rischi, considerati nel loro complesso, in vista del felice esito delle azioni umane, della fortuna in generale.

Una delle fondamentali convinzioni dell'umanità è che le strutture siano

l'immagine l'una dell'altra (dove l'entusiasmo con cui i fisici della fine del XIX secolo abbracciarono la concezione secondo cui l'atomo riproduceva il sistema planetario), ma che, a causa di una trasformazione (in senso matematico), siano pressoché irriconoscibili; la conoscenza dei «misteri», tuttavia rivelerebbe la loro corrispondenza. È questa la funzione di tutte le azioni «magiche» esercitate su una rappresentazione allo scopo di influenzare la cosa rappresentata; è il caso di una pantomima rappresentante la fecondazione, che si ritenga efficace sulla fecondità.

Il simbolo, più antico del pensiero discorsivo, è stato per quest'ultimo una guida prima ancora che una spiegazione.

La circonferenza suggerisce irresistibilmente l'idea dell'ordine, dell'equilibrio, della sistemazione perfetta. È una figura sulla quale non si potrebbero introdurre deformazioni, senza che l'occhio non senta la necessità di ricostituire la sua rotondità, come è testimoniato da numerose esperienze (1). La corona, nella sua semplicità di filo circolare, è quindi l'immagine di un bene desiderabile; per questa ragione, in ogni tempo, sono state offerte agli dei, in segno di ringraziamento dell'ordine che essi mantengono o per spingerli a conservarlo, delle corone; parimenti, le corone funebri che accompagnano i morti, o di cui vengono rivestiti, significano l'augurio che essi possano godere dell'ordine cosmico. Saffo e molti altri attestano che il sacrificio agli dei era efficace solo quando il sacrificante fosse incoronato: ancora oggi, per il sacerdote, la tonsura è l'incorporazione definitiva della corona nella sua persona, senza la quale non potrebbe celebrare il sacrificio della messa, e che lo consacra a questa celebrazione. Già in Grecia, i sacerdoti erano chiamati «portatori di corona» (2). L'imposizione della corona, l'incoronazione, è una consacrazione ad una missione equilibratrice, un legame che avvince l'incoronato al suo destino, alla sua missione, e che gli dà il mezzo per supplicare le forze ordinatrici. Tutto questo è chiarissimo: è forse rischioso, ma allettante, ricondurre allo stesso concetto la corona del vincitore, scorgendovi un esorcismo, una consacrazione all'ordine della forza che è stata adoperata, prevenendo gli usi devastatori della potentia irascibilis, impiegata contro il nemico (3).

(1) La nostra tendenza a vedere le figure perfette nelle figure imperfette che vediamo, è molto bene messa in evidenza da KOFFKA K., *Principles of Gestalt Psychology*, New York, 1935.

(2) Cft. ONIANS R. B., *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge, 1951, 454-462.

(3) La vittoria fisica richiede un'eccitazione del combattente che bisogna fare sparire subito dopo, per timore delle conseguenze che potrebbero derivarne per l'ordine interno. Quest'idea è mirabilmente sviluppata in *Horace et les Curiaces* (Paris, 1942), di GEORGES DUMÉZIL, nei cui confronti siamo immensamente debitori. Vedere specialmente come il

La corona, insomma, rivela essenzialmente la consacrazione al mantenimento dell'ordine, e non invece, come si crede spesso, il potere sugli uomini; il segno di questo potere è lo scettro, che è un bastone, rudimento di un'arma o di un arnese. Notate come ai nostri giorni la corona e lo scettro siano separati, la corona sulla testa del sacerdote, il bastone nelle mani del maresciallo, che comanda sugli uomini, che guida gli uomini (4). La riunione della corona e dello scettro, l'una al di sopra dell'altro, non è affatto necessaria, appartiene ad un modo di pensare già intriso di positivismo, in cui un potere esecutivo è riconosciuto indispensabile per arrestare i disordini causati dall'uomo. In verità, quello che più necessariamente si addice alla corona, è un'altra forma di bastone, il bastone divinatorio sul quale Edipo si appoggia quando risolve gli enigmi propostigli dalla Sfinge, e che è anche il bastone del pellegrino (il viaggiatore alla ricerca di Dio), e che sembra proprio che abbia dato origine al pastorale del vescovo.

Rex e Augur.

Queste considerazioni ci inducono a considerare un'autorità che garantisca la stabilità dell'ambiente circostante, come il fattore di coesione di una società. E ciò soprattutto per la sua facoltà di intercedere presso gli dei, tanto che la *virtus del rex* è essenziale, e di dichiarare, grazie alla consultazione degli auguri, ciò che è *fas* o *nefas*, quale condotta, quali azioni saranno «fortunate» o «sfortunate». Si giustifica così l'associazione *rex et augur* che troviamo in Virgilio (5). È chiaro d'altronde che dichiarando il *fas* e il *nefas*, il re esercita un potere di giudizio sulle azioni, e che, persino in una società in cui il danno fatto dall'uomo all'uomo non richieda affatto una pubblica punizione, (si possono citare parecchi esempi in tal senso), l'atto individuale suscettibile di turbare l'ordine cosmico e di attirare le sciagure sulla città, riconosciuto tale dal *rex*, debba richiedere nei confronti dell'empio

necessario «raffreddamento» è raffigurato nelle tre tinozze in cui l'eroe irlandese Cuchulainn è successivamente immerso. dopo la sua vittoria, ed alle cui acque cede il suo calore eccessivo. Sappiamo inoltre, attraverso tutti i testi storici, come i romani si siano dimostrati scrupolosi nel fare rientrare nell'ordine i guerrieri vincitori: è a questo scopo che era messo in evidenza l'esempio di Cincinnato.

(4) Da notare questa osservazione di Paulin Paris: «Balivo è in questo caso il reggente, colui che governa in assenza o durante la minore età del signore naturale. Da *bajulus*, bastone, è derivato *bailli*, colui che tiene lo scettro, il bastone. Il *bail* e la *baillie* sono il governo, il potere», PARIS P., *Les Romains de la Table Ronde*, t. IV, 361 e nt. a p. 135. L'osservazione del celebre erudito è tanto più interessante in quanto, in questo caso, l'uomo dal bastone di comando è nettamente distinto dal sovrano.

(5) VIRGILIO, *Eneide*, IX, 327; citato e commentato da DUMÉZIL, *L'Héritage indo-européen à Rome*, Paris, 1949, 205-206.

la punizione del popolo.

A questo riguardo, un passaggio di Aristotele (6) getta una viva luce sul carattere essenziale dell'autorità mantenitrice dell'ordine. Trattando della costituzione di Atene del suo tempo, Aristotele sottolinea la funzione del «re», che continua a sussistere:

«Spettano al re, che si regola seguendo i segni del fato, le decisioni sulle accuse di empietà e le vertenze sacerdotali. È lui il giudice di tutte le dispute tra famiglie o tra sacerdoti a causa dei loro privilegi (si fa questione di culti). È sempre a lui che fanno capo tutte le accuse di omicidio, è lui a proclamare l'interdetto religioso contro chi è riconosciuto colpevole di tali delitti... Il re giudica inoltre, d'accordo coi capi delle tribù, sulle accuse riguardanti delitti contro cose inanimate o animali».

È chiaro che egli intervenisse ogni volta si trattasse di culti o di delitti contro la religione. In questa fase assai laica della civiltà ateniese, questi affari non rivestivano un'importanza maggiore di quanto non ne avessero avuta prima: è significativo il fatto che il re ne fosse investito, e possiamo dedurne che nei tempi più remoti essi costituissero già la sua funzione essenziale. Altrettanto istruttiva, nel testo di Aristotele, è la definizione delle funzioni dell'arconte, apparso, sin dall'origine, come una copia del re: «Appena entrato effettivamente in possesso della carica, l'arconte proclama che tutte le proprietà che ciascuno aveva prima che egli assumesse la magistratura potranno essere conservate nella loro pienezza fino alla fine del suo potere» (7). Come non riconoscere qui il riflesso, sul piano più specificamente sociale, della garanzia di saldezza, di stabilità dell'universo, data dal rex? Chi esamini la narrazione delle gesta dei re storici, si imbatte spesso in una analoga formula di riconoscimento dei diritti acquisiti.

Indubbiamente, le funzioni mediatrice ed augurale del rex lo pongono in condizione di fare accettare come gradito agli dei ciò che lui gradisce, e di trasformare un'autorità stabilizzatrice in un potere arbitrario: l'Asia e l'Africa offrono esempi di questa trasformazione; al contrario, Greci e Romani hanno subito messo da parte il rex, attribuendogli una funzione di stabilizzazione molto astratta, mentre i popoli storici di Europa hanno accolto una soluzione intermedia, riconoscendo ai loro re i poteri effettivi necessari alla conservazione dell'ordine sociale stabilito, della «Legge», concepita come immutabile, ma il potere di innovazione in materia legislativa non è mai storicamente appartenuto al sovrano: è una «conquista» del XVI e del XVII secolo, che d'altra parte ha preparato la caduta della monarchia.

(6) ARISTOTELE, Costituzione di Atene, Mathieu-Haussolier, Paris, 1941, 61-62 (cfr. l'ed. it. a cura di C. A. VIANO, Utet, Torino, 1955, 416, § 57. La citata traduzione italiana si discosta tuttavia da quell'edizione di De Jouvenel. N.d.C.).

(7) Costituzione di Atene, cit., LXI (ed. it., cit., 413). 60

Essendo la missione del rex essenzialmente quella di conservare, di consolidare l'ordine riconosciuto, e poiché all'inizio questa missione veniva assolta sia attraverso la misteriosa opera della sua virtus, che per mezzo di concreti procedimenti, possiamo spiegarci il mistero della trasmissione familiare della corona. È di capitale interesse per la società che ogni complesso di diritti e di poteri, che venga a perdere il suo titolare (nel caso in ispecie, con la morte di quest'ultimo), ne ritrovi immediatamente un altro, designato con la minima incertezza o discussione possibile, per evitare che questi diritti divengano preda di appetiti; senza dubbio ha costituito un grandissimo vantaggio per la Francia conoscere immediatamente chi doveva divenire re alla morte del monarca. Ma per ottenere questo vantaggio è necessario eliminare completamente ogni dubbio, il che avviene nel sistema della primogenitura in linea maschile, che è stato adottato lentamente e difficoltosamente. Svantaggioso in concreto è, al contrario, il sistema dell'eredità familiare indeterminata, vale dire che qualsiasi membro della famiglia del defunto potrebbe essere designato come successore. Difatti la scelta del successore è ristretta (alla famiglia), il che esclude alcune persone che potrebbero rivelarsi più capaci, senza tuttavia avere la certezza di evitare una contesa. Questo sistema è da ritenersi come il meno adatto di tutti: ciò nondimeno sembra essere stato quasi universalmente praticato, e fonte inesauribile di guerre civili. Questa quasi universale adozione si spiega solo se ammettiamo che i benefici elargiti dal rex dipendevano essenzialmente da una «benedizione», comune a tutta la stirps regia, senza che si potesse sapere in anticipo in quale dei suoi membri la facoltà conservatrice fosse la più intensa.

Ancora presso i Franchi, tutti i principi di sangue, che portavano come segno di riconoscimento una lunga capigliatura arricchita di ornamenti, avevano una eguale capacità di essere innalzati al trono, ed erano spesso chiamati reges criniti, ma tale capacità si perdeva qualora la capigliatura fosse stata tagliata, umiliazione a cui una regina merovingia si dice che avesse preferito la morte dei suoi nipoti. I principi nati da un padre regnante (nés dans la pourpre) erano ritenuti in possesso di un diritto prevalente rispetto ai nati prima dell'ascesa al trono, i bastardi però non godevano di un minore diritto dei figli legittimi; ma forse non si dovrebbe affatto parlare a questo proposito di «diritto», quanto invece della probabilità, avvertita dai sudditi, della intensa presenza del mana: chi doveva essere preferito era quello che sembrava possedere maggiori probabilità di essere portatore della fortuna (8).

La somiglianza con quanto Roscoe riferisce a proposito dei Baganda è sorprendente. Anche presso questi ultimi, i principi nati da un re durante il

(8) KERN F., *Kingship and Law in the Middle Ages*, Oxford, 1948, 12-27.

suo regno, «principi dei tamburi», sono preferiti agli altri, detti «principi contadini». Alla morte del re, il maestro di palazzo (Katikoro) fa indire l'adunanza dei principi dal loro tutore (Kasuju), e questi due dignitari, dinanzi ad una folla immensa, passano in rassegna i principi, e infine, dopo ostentate esitazioni, ne fanno uscire uno dalla fila: a suo nome, lanciano una sfida a tutti gli altri, e se nessuno la raccoglie, dichiarano loro: «Siete tutti contadini!» e li conducono tutti ad un gigantesco banchetto, mentre l'eletto viene accompagnato dinanzi alla salma del padre, che ricopre pietosamente con una corteccia (9).

Malgrado tutte le precauzioni adottate dai diversi popoli per squalificare in maniera definitiva gli altri pretendenti al trono, la convinzione che essi siano portatori di mana sussiste, il che spiega i massacri dei principi, tanto frequenti nella storia.

Gli esempi riportati ci insegnano che non si deve affatto parlare di «diritto a comandare», invenzione assai più tarda (che la democrazia ha ripreso dalla monarchia assoluta), ma piuttosto di un interesse del popolo a premunirsi col migliore parafulmine, col più «fortunato» tra i «fortunati», il più capace, per le sue misteriose doti, a rendere stabile il sistema di vita e a mantenere la regolare affluenza delle forze della fecondità.

La lezione di Betsabea

Tuttavia, la necessità di conservare l'ordine sorge soltanto dopo che questo sia stato fondato. Tutti i popoli hanno la loro leggenda di fondazione, che mette sulla scena un eroe violento, che doma le forze del caos. Si noterà che tutto ciò avviene raramente senza un delitto: Teseo, fondatore di Atene, tradisce Arianna e provoca la morte di suo padre Egeo; Romolo, fondatore di Roma, uccide il fratello. Con una geniale intuizione, Rousseau ha riconosciuto il carattere volutamente istruttivo del contrasto Romolo-Numa, del febbrile creatore e del pacifico stabilizzatore (10), contrasto potentemente sviluppato nei bei lavori di Dumézil (11).

Ma anche la Bibbia offre la medesima doppia immagine: David-Salomone. David il guerriero nato, che trionfa su Golia per prima prova, che «ne ha ucciso diecimila», è il vero fondatore del regno di Israele. È un condottiero, come lo chiamano quelli che lo vengono a trovare alla morte di Saul: «Anche per il passato, quando Saul era il re, eri tu che guidavi e condu-

(9) ROSCOE J., *The Baganda*, London, 1911. 62

(10) Rousseau, *Contrat Social*, cit., lb. IV, cap. IV, cfr. la nostra edizione, Ginevra, 1947, 331.

(11) DUMÉZIL, cfr. *Specialmente, Mitra-Varuna. Essai sur deus représentations indo-européennes de la Souveraineté*, cit., opera fondamentale per la scienza politica.

cevi Israele». Egli è qualificato come il «condottiero del popolo di Israele». Già la gente si riuniva intorno a lui, quando cercava di sottrarsi alla collera del re; una volta sovrano, egli riunisce l'assemblea; ordina il censimento, e ciò d'altra parte gli viene imputato come peccato, ed infine, mette insieme degli stranieri e una massa di materiali per costruire la casa di Dio (12).

Tuttavia, pur avendo preparato ogni cosa per la costruzione del Tempio, David non l'inizia affatto, ma chiama suo figlio Salomone e gli tiene questo discorso: «Figliolo mio, io ebbi animo di edificare una casa al nome del Signore Dio mio; «Ma il Signore mi parlò e disse: Tu hai sparso molto sangue, e hai fatto molte guerre; tu non potrai edificare la casa al nome mio, avendo sparso tanto sangue innanzi a me; «Tu avrai un figliolo, il quale sarà un uomo di pace: io farò che egli non sia disturbato da nessuno dei suoi nemici all'intorno; e per questo sarà chiamato il Pacifico; e pace e tranquillità darò io ad Israele per tutto il suo tempo di vita.

«Egli edificherà la casa al nome mio; ed egli mi sarà figliolo; ed io gli sarò padre; e stabile farò il trono del suo regno sopra Israele in eterno.

«Or adunque, figliolo mio, sia con te il Signore e vivi felice, ed edifica la casa del Signore Dio tuo, come egli ha in te predetto. E ti dia di più il Signore prudenza e senno, affinché possa governare Israele e osservare la legge del Signore Dio tuo.

«E tu prospererai se osserverai i comandamenti e le leggi intimate dal Signore a Mosè perché le insegnasse a Israele» (13).

Tutte queste parole sono rivelatrici: Salomone, uomo di pace, darà tranquillità ad Israele, egli sarà saggio, osserverà la legge, il suo trono sarà consolidato; è veramente lo stabilizzatore. Egli non dovrà affatto né creare, né lottare. Cosa notevole, quando Salomone fa un censimento, non si discute affatto se ciò possa essergli imputato come un peccato.

La distribuzione di questi compiti tra David e Salomone, è, e non avrebbe potuto esserlo di più, netta. La scelta di Salomone tra tutti i figli di David, per elargire al popolo di Israele una pacifica felicità, apparirà significativa se si ricorda che Salomone è il figlio di Betsabea. David ha peccato possedendo Betsabea, moglie di Uria Hetheo, e peccato ancora più violentemente facendo inviare questo servitore particolarmente devoto (14), in un posto pericoloso, in cui i suoi compagni, per ordine del re, avrebbero dovuto abbandonarlo, «affinché fosse colpito a morte». Se il primo nato dall'

(12) Paralipomeni, I, XXII, 3: «Preparò ancora David moltissimo ferro ... e un inestimabile ammasso di legnami di cedro ...» (la traduzione dei passi citati dalla Bibbia è quella consueta della Vulgata a cura di M. MARTINI. N.d.C.).

(13) Paralipomeni, I, XXII, 7-13.

(14) Re, II, XI, Uria richiamato dall'esercito, non si ferma a casa sua, ma dorme sotto la porta della casa del re.

unione, così assicurata, morì in tenera età, in seguito, da essa nacque Salomone. Non è indifferente il fatto che lo stesso Nathan il profeta, che aveva rimproverato a David il suo crimine, e gli aveva predetto la morte del primo figlio di Betsabea, sia lo stesso che, dinanzi all'arroganza di Adonia, viene a chiedere a David di designare «colui che deve essere innalzato sul trono del Re mio Signore, dopo di lui», non protesta affatto quando David designa Salomone, figlio di Betsabea, ma al contrario, sta tra quelli che lo fanno montare sulla mula del re per condurlo verso Gihon per ungerlo re d'Israele (15).

Meditando sugli episodi di cui Betsabea è il punto di riferimento, è il caso di chiedersi se essi non insegnino che la violenza e le brutture siano immanenti all'impresa della fondazione del potere temporale: nulla di più turpe, nella vita di David, della imboscata in cui ha fatto cadere Uria, ma senza di essa, niente Salomone. Salomone corona l'opera, ma David ne fu il promotore. Tocchiamo qui il pericoloso segreto del ritmo naturale.

Lo stabilizzatore

Consideriamo adesso la funzione stabilizzatrice, pacificatrice. Abbiamo avanzato l'opinione che la corona simbolizzasse la vocazione e il fine dell'autorità conservatrice, l'equilibrio stabile degli assetti cosmici e sociali turbati. Si può trovare un simbolo del mezzo con cui questo equilibrio viene mantenuto nello scudo che, secondo la tradizione romana, era caduto dal cielo sotto Numa, il rex flamine e consolidatore. Lo scudo protegge: è con la protezione caduta dal cielo che il rex intercessore pone il suo popolo al riparo dalle sventure; si noterà d'altra parte che gli scudi dati dagli dei raffigurano spesso il mondo, come lo scudo donato da Juppiter ad Achille; l'ordine del mondo è garantito a colui che è amato dagli dei, e lo garantisce.

A seconda dei popoli e del loro umore, e a seconda dei tempi, gli sbalzi di fortuna sembreranno dovuti, più o meno esclusivamente, alle azioni degli dei, o in proporzione crescente, alle azioni degli uomini. Se tutto si compie per opera degli dei, non c'è scampo che nel cambiamento del rex, che non è stato capace di rendere favorevoli le divinità; ma quando si ammette che l'empietà di un membro del popolo, o del popolo intero, può attrarre la sventura si attribuisce una certa causalità all'azione umana: se ne deduce logicamente, se non un potere repressivo del rex nei confronti degli atti d'empietà (poiché sembra che l'esistenza di agenti repressivi sia estremamente tardiva), almeno una funzione accusatrice del rex nei confronti di chi abbia commesso un'empietà, tale da indurre il popolo ad infliggergli una punizione

(15) Re, III, I, 33.

come la causa della sventura collettiva.

Inoltre, era impossibile per gli uomini non accorgersi che spesso le loro sventure fossero da attribuirsi ad agenti umani. Senza pretendere di porre una regola generale, sembra che queste infamie siano state inizialmente vendicate dall'interessato o dai suoi parenti, e non, come diremmo noi, «dalla Società», o dal suo rappresentante. Tuttavia, essendo queste vendette causa di disordini, è parso necessario limitarle: il mantenimento dell'equilibrio ha dunque richiesto l'intervento dell'autorità, non tanto come giustiziera, ma come mediatrice.

Una società non sussiste se non a condizione che ognuno non invada il dominio dell'altro (Dio Termine), rispetti la fede giurata (Deus Fidus), si comporti con reciprocità (Do ut des, giustizia commutativa), e in linea generale, risponda alla attesa dell'altro. L'aspettativa delusa distrugge la socialità. Di conseguenza, l'autorità, in quanto tale («ciò che accresce la fiducia»), deve necessariamente impedire i comportamenti aberranti, fare rientrare le cose nel loro letto. Questo compito temporale può essere esercitato dallo stesso rex, o dalla sua copia; studiando lo sviluppo del potere si ha la sensazione che esso proceda secondo una specie di partenogenesi: assai spesso il garante presso gli dei ha una sua controfigura, colui che ristabilisce l'ordine turbato tra gli uomini. Spesso, l'azione sugli dei è di competenza di un sacerdos, ed il rex si dedica esclusivamente alle cose umane.

Chiunque sia ad esercitare questa funzione, in ogni caso rappresenta una garanzia che gli usi saranno rispettati. Difatti, un uso non osservato provoca, a sua volta, una serie di inosservanze. Prendiamo un esempio: in un popolo in cui l'eredità si trasmette dallo zio materno al nipote, come se ne trovano frequentemente, un padre voglia trasmettere la sua eredità al figlio. Ma se agisce così, il nipote diseredato riceve un danno; egli può, a sua volta, reagire contro il figlio, o esigere l'eredità dal proprio padre, il che spossessa il nipote di quest'ultimo: il disordine si propaga. Prendiamo un altro esempio: in un popolo diviso in due classi esogamiche (e se ne trovano anche), le donne si comprano, per esempio, con le vacche. Ma un Romeo rapisce la sua Giulietta. Da questo fatto la famiglia di Giulietta è privata da un apporto di vacche, necessario per permettere agli uomini del gruppo di Giulietta di comprare a loro volta delle ragazze dalla famiglia di Romeo. Il gruppo di Giulietta può reagire con la repressione o con l'imitazione, generalizzando una pratica diversa; potremmo chiederci se la storia del ratto delle Sabine non fissi il ricordo di una simile trasformazione.

Le due possibili reazioni di fronte ad una diversa condotta mostrano come l'autorità stabilizzatrice possa agire in due diverse maniere. Essa può reprimere ogni cambiamento di condotta, per mezzo di un'incessante vigilanza, ma può anche, una volta sopravvenuto un cambiamento tendente a generalizzarsi, consacrarlo e stabilirlo come il nuovo uso. Ma tanto nell'uno

che nell'altro caso, la sua funzione è sempre quella di assicurare la ripetizione di un comportamento. Essa offre difatti delle certezze che possono derivare esclusivamente dalla regolarità.

È subito evidente che in una società molto evoluta e complessa, come la nostra, la funzione dell'autorità conservatrice è nello stesso tempo assolutamente essenziale e delicatissima.

È essenziale, perché più gli uomini dipendono gli uni dagli altri, più il comportamento regolare degli altri diviene per loro indispensabile. Tutta la giornata dell'uomo civile poggia interamente sulla presenza degli altri al loro posto sociale. Se la nostra società ci appare mobilissima, in verità è ancora di più modellata su comportamenti abitudinari di quanto non lo sia una società che chiameremo inferiore. La conservazione delle innumerevoli palafitte sulle quali si fonda la nostra esistenza, non è, beninteso, dovuta principalmente all'autorità: quest'ultima ne è solo la garante. Essa deve intervenire per raddrizzare le palafitte che barcollano. Ma nello stesso tempo, il progresso di una società civile dipende dall'azione di trascinatori che, per tutta l'estensione del corpo sociale, rappresentano il principio della novità. Lasciare passare queste novità o solo una parte di esse, ricostruendo continuamente l'equilibrio generale, o almeno sorvegliare sulla sua ricostituzione, è questa la delicatezza del compito. La autorità non è solo mantenitrice, è anche ordinatrice.

Pur mettendo in evidenza questo aspetto, non bisogna dimenticare che la sostanza della sua funzione resta conservatrice. In una società, la parte riservata ai mutamenti deve essere minima, mentre quella dei fattori costanti, grandissima. L'individuo, in effetti, è in grado di assimilare i cambiamenti solo poco alla volta: non importa se l'avenue Henri-Martin si chiama avenue Georges-Mendel, ma se tutte le strade di Parigi cambiassero di nome ogni settimana ci sarebbe da ammattire. Ciò che non cambia condiziona ciò che cambia: se l'avenue Georges-Mendel è quella che comincia al Trocadero e finisce alla Muette, tutto bene, a patto che il Trocadero e la Muette non ricevano a loro volta dei nuovi nomi. Quello che è vero per i nomi, lo è, a un livello molto superiore, per i comportamenti.

L'autorità conservatrice ci appare dunque come l'autorità sociale per eccellenza. Senza di essa tutto crollerebbe. Ma è anche evidente che essa potrebbe immobilizzare una società. E ciò non sarebbe affatto difficile, perché le iniziative non nascono dappertutto e i trascinatori non sono affatto numerosi. Conseguentemente, è sufficiente una certa vigilanza sui fattori di mutamento, e la disponibilità di ben radicare credenze o di mezzi repressivi, per soffocare ogni principio di cambiamento. E inoltre, come esiste una emulazione di iniziativa, esiste anche una emulazione di inerzia: può quindi accadere che la sorgente delle iniziative e del proselitismo si estingua in un popolo. Cause differenti possono condurre allo stesso effetto: tanto l'assenza di iniziative, quanto il disordine di iniziative periferiche che il potere centrale non è in grado né di soffocare né di ordinare, possono egualmente portare al

centro un'autorità trascinatrice, capace di destare dal torpore (allora verrà quasi sempre dall'esterno), o una coordinatrice. Così il trascinatore, il dux vive la sua ora. Tuttavia, non sembra che le società umane possano sopportare per lungo tempo un potere centrale perennemente «dux». È l'autorità conservatrice a presiedere la società, mentre le autorità trascinatrici si sviluppano nella società; pertanto, un'autorità trascinatrice può rimanere alla testa della società solo ad intermittenze.

Un principio di classificazione

Le considerazioni che abbiamo fatto precedere possono forse facilitare una classificazione degli atteggiamenti del potere pubblico (cioè di coloro che lo esercitano). Se il potere pubblico è tutto preso dalla sua funzione di garante delle regolarità, di mallevadore nei confronti di ognuno del comportamento degli altri, di conservatore di un ordine conosciuto con certezza, guarderà con sospetto tutto ciò che introduce un mutamento; esso vorrà limitare, non solo ogni deviazione di comportamento individuale, ma soprattutto qualunque appello ad atti inconsueti, e si sforzerà quindi di soffocare tutti i trascinatori che appaiono in seno al corpo sociale. Proteggerà invece tutti i comportamenti abitudinari, ostacolerà le iniziative, e rimarrà conservatore sino all'immobilizzazione sociale.

Il potere pubblico si chiamerà al contrario liberale, se guarda favorevolmente i trascinatori che sorgono qua e là nell'universo a cui esso sovrintende. Ma bisogna riconoscere che ogni nascita di un nuovo comportamento consentito finisce per alterare le attese altrui; per assolvere la sua funzione di garante sociale, il potere pubblico, pertanto, sarà costretto a compensare incessantemente l'indebolimento delle certezze che le innovazioni introdotte dagli altri, causano negli uni. Se non riesce ad ottemperare questa funzione ordinatrice, le innovazioni provocheranno una crescente confusione e, senza averne esattamente coscienza, i membri della società si rivolgeranno ad un potere pubblico capace di restaurare una qualsiasi certezza.

È anche possibile un terzo atteggiamento da parte del potere pubblico. Invece di autorizzare in larga misura i trascinatori che compaiono al di fuori di esso, in seno alla società, può riservarsi il monopolio della conduzione; invece di mantenere la società così com'è, come nel primo caso, o invece di lasciarla evolvere, come nel secondo, può assumersi il compito di provocare e di determinare la sua evoluzione. Coloro che esercitano il potere pubblico possono ragionare nel modo seguente: il cambiamento è buono, ma ordinare una quantità di cambiamenti autonomi è una cosa difficile, se tutti questi cambiamenti sono originati da una medesima mente, mantenere l'armonia tra di essi diviene molto più facile; e non ha alcuna importanza se, in base all'esperienza, un tale ragionamento possa essere più o meno giustificabile

(16), esso appare logicamente fondato. Si noterà che il potere pubblico, che decide così di assumere la funzione trascinatrice, dovrà tenere necessariamente nei confronti dei trascinatori che sorgono qua e là nella società, un atteggiamento rigorosamente negativo, repressivo, analogo a quello del potere pubblico più strettamente conservatore. In effetti, se l'autorità conservatrice non può tollerare tutto ciò che alteri l'ordine esistente, l'autorità trascinatrice non può tollerare nemmeno tutto quanto possa alterare l'ordine dinamico, di cui essa guida il progresso. Di conseguenza, vi saranno dei tratti comuni tra l'autorità che teme il cambiamento e quella che lo dirige: tutte e due differiscono dall'autorità che permette i cambiamenti. È questa sola che pone dei problemi veramente interessanti. Necessariamente, quest'ultima deve filtrare più o meno accuratamente le innovazioni di condotta, i trascinamenti; necessariamente, inoltre, essa deve stare attenta a compensare l'incertezza introdotta. È in questo filtrare, in questo compensare, e nell'incessante restaurazione dell'equilibrio, che si pone, nella maniera più frequente, la questione del Bene Politico.

IV DEL GRUPPO

L'uomo allo stato isolato non è un fatto naturale, ma un prodotto dell'astrazione intellettuale. Il fatto naturale, nei due sensi di primitivo e di necessario, è il gruppo. Al di fuori del gruppo, niente uomini. Noi siamo usciti dal seno materno in uno stato di tale impotenza, che immancabilmente periremmo senza l'involucro protettore e sostentatore che ci offre il gruppo; inoltre, è sempre quest'ultimo ad imprimere in noi quei caratteri umani di cui, al momento della nascita, siamo solo potenzialmente in possesso.

Persino nel secolo in cui i filosofi affermavano l'indipendenza naturale dell'uomo, i pittori si dilettaavano a dipingere scene raffiguranti la nascita, il matrimonio, il letto di morte: scene che mostrano tutte l'uomo circondato dai «suoi» vale a dire, nel suo vero stato naturale. L'uomo non può esistere che tra i suoi: è un istinto innato nella nostra specie, ragion per cui si è sempre e dovunque pensato che lo stesso defunto avesse ancora bisogno dei suoi congiunti e che continuasse a servirli.

Che ogni persona sia unica, che abbia la sua essenza originale, è certamente un'utile convinzione, facilmente conciliabile con la constatazione che nessuno è in grado di vivere isolato; il che significa che studiare gli ag-

(16) Cfr. l'opinione contraria vivacemente sostenuta da POLANYI M., «The Span of Centra; Directitm. &, in The Logie of Liberty, London, 1951. Cogliamo l'occasione per dichiarare il nostro debito nei confronti di questo nobile intelletto.

gregati come fenomeni secondari risultanti da una sintesi di individui rappresenta un metodo sbagliato, e che bisogna al contrario considerarli come fenomeni primari dell'esistenza umana.

È ovvio che ciò non è vero per qualsiasi insieme; difatti, se lo studio sociale non può prendere l'avvio dall'individuo, ancor meno deve incominciare con la «Società», così come noi la conosciamo: un insieme malissimo definito (dove finisce la «Società occidentale?»), che non ha nessun carattere di necessità (fino a ieri l'uomo è vissuto in società incomparabilmente più ristrette), e che risulta da fatti di connessione e di aggregazione, a cui assistiamo ogni momento. Ciò che si è detto per la «società», può anche dirsi per la «nazione», formazione recentissima, il cui processo generatore è ancora presente nella nostra memoria. Se non è naturale né possibile per l'uomo vivere isolato, non è per lui nemmeno necessario essere integrato in insiemi così estesi e complessi come noi li vediamo; e quando parliamo, com'è di moda, dei «rapporti dell'individuo con la società», noi prendiamo, da una parte e dall'altra, dei termini troppo estremi di cui il primo non può esistere da solo e l'altro non esiste necessariamente. Ne deriva un'inopportuna sottovalutazione dei gruppi fondamentali.

Tenteremo adesso di individuare le formazioni sociali elementari, quelle che incontriamo in tutti i tempi ed in tutti i luoghi, anche se non necessariamente identiche tra di esse, ma costanti nei loro principi; vedremo anche che queste formazioni tendono tutte a trasmettere il loro principio costitutivo alle costruzioni sociali più vaste.

Queste formazioni elementari sembrano essere tre: l'unità domestica o «focolare», l'ambiente di vita, e l'unità operativa. Negli stadi sociali più diversi, l'uomo convive con dei «consorti», si vede circondato da una cerchia di «consimili», la cui presenza non turba il suo equilibrio, perché sa ciò che può attendersi da essi e ciò che questi possono attendersi da lui; ed infine, agisce, all'occasione o regolarmente, assieme a dei compagni di azione. Sembra che l'uomo abbia sempre partecipato a questi tre tipi di associazioni, ognuna delle quali ha dato luogo a nozioni profondamente radicate nel suo spirito. Così la nozione di comunità, propria del gruppo domestico, la nozione di disciplina razionale, propria dell'unità operativa, le nozioni di diritto, di giusto compenso, di comune garanzia, di interesse generale, propri dell'ambiente di vita.

Il «focolare»

L'uomo, nascendo, ha bisogno di aiuto. I suoi pianti iniziali assumeranno una forma articolata molto lentamente, continuando ad esprimere le sue domande. L'uomo si presenta bisognoso e forse la maggior parte degli autori politici non ha mai avuto bambini se non è rimasta colpita da questo carattere fondamentale. L'uomo è bisognoso, e la più indispensabile delle nostre

istituzioni è quella che ha cura di questi bisogni. La specie umana non si sarebbe perpetuata senza la comunità domestica, nella quale gli adulti dividono i loro mezzi di esistenza con i bambini: essa è l'ambiente sostentatore, il focolaio vegetativo della specie. Se, come noi, gli animali nutrono i loro piccoli, per noi la lentezza del nostro sviluppo richiede un periodo di dipendenza ben maggiore; inoltre, nel caso dell'uomo si deve aggiungere un altro fattore differenziale: a quanto si sappia, la specie umana è la sola in cui gli adulti non danno sostentamento soltanto alla loro progenie, ma anche ai loro vecchi. È la sola a non proteggere soltanto l'avvenire, ma a conservare anche il passato (è il germe, forse, della sua memoria storica); la sola specie che non faccia soltanto prova di una istintiva previdenza, ma anche di pietà, è quella umana. Questa pietà, d'altronde, si estende anche agli antenati scomparsi, per i quali si versano delle libagioni.

Il pasto in comune è la più tangibile manifestazione della unità domestica, non alimenta solo i partecipanti, ma anche la loro unione. La riunione dei membri intorno al fuoco o più tardi intorno alla tavola, richiama l'immagine di una cellula rotonda: l'elemento eminente, re e sacerdote del gruppo, può essere il *pater familias*, ma il vero centro del circolo è la *mater familias*. In questa partecipazione, gli uomini hanno sempre visto il simbolo della solidarietà illimitata: i romani vi attribuivano una tale importanza che, presso di loro, il matrimonio consacrato dei patrizi, *confarreatio*, derivava il suo nome da un rito familiare, la divisione tra lo sposo e la sposa di una focaccia di farina, *panis farreus* (1). Questo gruppo domestico è esistito in tutte le epoche, variabile in composizione ed in estensione; nel nostro stato sociale, è limitato alla sua forma più ristretta. Ma ha sempre conservato gli stessi caratteri fondamentali.

Il termine di «convitati» per designare gli invitati ad un pasto, è rivelatore, perché significa propriamente «quelli che vivono insieme», e dunque il *convivator* - colui che convita - dimostra ai suoi invitati di estendere loro il sentimento di solidarietà che lo lega ai suoi immediati parenti, e gli invitati, accettando l'invito, dimostrano di accogliere questa partecipazione. Pertanto, quando una gioia o un dolore del piccolo gruppo riguarda anche gli agnati o i cognati, il costume universale esige che essi si riuniscano in un pasto, di battesimo, di nozze o di funerale. È sempre per questo motivo che rifiutare un invito del genere rappresenta un'offesa, come è evidente nella parabola degli invitati restii (2). Per lo stesso motivo, il delitto di un membro del gruppo determina l'esclusione dalla divisione del cibo (il pane e il sale), ed il ritorno in seno al gruppo è sottolineato da un festino (il vitello grasso). Il legame affettivo è nello stesso tempo riconosciuto e ravvivato dalla divisione degli alimenti, e tanto è più efficace quanto

(1) DE COULANGES F., *La Cité antique*, Hachette, 46.

maggiore sia il loro valore sacrale, (2) Matteo, 22. quanto più la sorgente di vita alla quale ci si abbevera in comune, sia ritenuta fornita di un più elevato potenziale.

Sembra che la mente umana non abbia mai nettamente distinto la consanguineità dalla «convivenza»; certamente si è sempre pensato che il banchetto familiare ravvivasse i legami di sangue, forse si è anche creduto che l'abituale spartizione degli alimenti formasse dei legami di sangue; come spiegare altrimenti che i popoli che attribuiscono il più alto valore alla consanguineità, siano anche stati quelli più convinti che l'adozione creasse tutti gli effetti della consanguineità? Ad ogni modo, la funzione creatrice di legami del pasto in comune è un fatto universalmente avvertito.

Pertanto, l'idea del sentimento di intensa solidarietà che unisce il gruppo domestico, potrebbe essere istituzionalizzato per mezzo di una abituale riunione intorno ad una «grande tavola»; ma se ciò è possibile nell'ordine spirituale, trattandosi di dividere un alimento che è un gratuito dono divino, non funziona, o funziona male, nell'ordine positivo: si pensi ai pasti dei Lacedemoni. Il motivo è che, in quest'ultimo caso, mancano gli elementi, come i figli, la cui debolezza giustifica e rende necessaria la comunità. Quanto è più naturale una comunità di «e impari» complementari tra di loro, tanto è più artificiale una comunità di pari. Dal momento in cui la tavola riunisce attorno a sé dei «beneficiari», che possono o debbono contribuire ognuno al banchetto, avrà luogo un confronto di contributi, il che divide invece di unire. Gli inconvenienti sono talmente rilevanti che nella Chiesa si è ritenuto necessario togliere alla comunione il carattere di pasto materiale in comune, che aveva avuto all'origine.

Riassumendo. Abbiamo constatato l'esistenza universale e necessaria del gruppo domestico, sede dei sentimenti comunitari, ambiente vegetativo e consumatore, il solo a cui l'uomo appartenga sin dai suoi primi anni. Gruppo che si può concepire come riunito attorno alla madre e protetto dal padre (3), dominus, il signore della casa, suo protettore e rappresentante nei confronti delle forze visibili e invisibili, suo sacerdote e suo giudice. Quest'ultimo è stato a sua volta il figlio di una famiglia, ed è come tale, potendo considerarsi tale, che rimane, ed i suoi con lui, sotto la protezione morale di questa famiglia-madre, del suo «capo della famiglia».

L'ambiente di vita

Ogni uomo si muove in un ambiente di vita, che non costituisce necessa-

(3) HERING ricorda la radice sanscrita pa= nutrire, proteggere, mantenere. Histoire du Développement du Droit Romain, Meulenaere, 46.

riamente un insieme coerente e delimitato; nel nostro stato sociale, queste caratteristiche si presentano in maniera decrescente. La definizione più significativa che possiamo dare dell'ambiente di vita è la seguente: noi chiamiamo ambiente di vita di Primus l'insieme degli individui capaci di riconoscerlo, individui che al presente possono anche essere dispersi, ma che sino a tempi recentissimi si conoscevano tra di loro. Osservate un uomo che entra in un luogo pubblico: se ognuno lo saluta col suo nome, vuol dire che si trova nel suo ambiente di vita; o ancora se, a colui che non sappia chi sia, è sufficiente che un altro sussurri: «Ma è il figlio di Tal dei Tali».

Quando oggi si assicura ad un corrispondente della «sua considerazione distinta», che cosa gli si dice se non che si ha conoscenza della sua esistenza particolare e distinta, della sua personalità, che vi si presta attenzione, che la si distingue? «A vere un nome» e «fare figura» sono ancora due espressioni che denotano lo stesso fenomeno, anche se abitualmente riservate a quelli la cui personalità si imponga in modo particolare. Ma ogni uomo ha un nome per certi altri, nome che evoca ai loro occhi i suoi tratti particolari.

Tra e per coloro che «sanno chi è», Primus ha la sua posizione, il suo stato, i suoi diritti, differenti a seconda della persona, ma egualmente certi. Fino a tempi assai recenti, ogni uomo è vissuto in un ambiente di vita coerente e delimitato, in cui era conosciuto, in cui tutti sapevano ciò che lo riguardava, ciò che gli apparteneva, ciò che gli era dovuto; ambiente che formava naturalmente un giuri di fatto capace di attestare che Primus era proprio figlio di Tal dei Tali, che aveva fatto a Secundus una certa traditio, di cui Secundus gli era debitore, e così via.

In un ambiente di vita tradizionale e coerente, Primus non ha bisogno di giustificare la sua presenza, egli è presente sin dalla fondazione per mezzo dei suoi antenati, e deve molto raramente dare prova di qualcosa, tutto viene provato dalla fama comune; non c'è motivo di invocare principi astratti, poiché i membri del gruppo non hanno affatto pensato a ridurre in formule le regole di condotta empiricamente elaborate; essi hanno appreso a leggere, sentire, interpretare il loro mondo circostante naturale e sociale attraverso un processo di cooperazione continua ed inconsapevole: la loro «comunanza di vedute» è tanto più perfetta quanto meno ragionata.

In seno ad un siffatto ambiente di vita, l'uomo gode di una dignità che non potrà mai ritrovare altrove. Anche a considerarlo come un anonimo portatore dell'essenza umana, questa considerazione non sarà mai della stessa natura di quella che si indirizza alla singola persona, che la distingue da ogni altra. Sconosciuto, avrà bisogno di dare prova documentaria dei propri diritti, il che, da chiunque sia in possesso di una certa nobiltà d'animo, è sentito come una umiliazione (4).

(4) Pensiamo ad esempio ai questionari che bisogna riempire per dimostrare le proprie

Quanto è equivoco il termine di «Società»! Usato dall'antropologo, evoca pressappoco quello che abbiamo definito ambiente di vita coerente. Quelli che conoscono Primus si conoscono a loro volta, e tutti conoscono Primus se non direttamente, almeno per interposta persona: Primus è situato in una comunità. Tutta l'evoluzione sociale, da alcune generazioni, ha mirato alla lacerazione di queste comunità. Se è vero, in una civiltà cosmopolita, che certi nomi sono conosciuti da un numero senza precedenti di uomini, è anche vero, senza dubbio, che l'individuo comune è conosciuto da un numero di persone nettamente inferiore, le quali formano, inoltre, un ambiente meno coerente di quanto non lo fossero invece le cosiddette società primitive.

È forse il «mondo» ad offrirci l'immagine più significativa dello stato sociale tradizionale. Conosciuto da gente che si conoscono tra di loro, ed i cui antenati hanno conosciuto i propri, protetto da questa cerchia coerente di relazioni nei confronti di quanti non l'abbiano mai incontrato personalmente, «l'uomo di mondo» resta il solo a continuare a godere di una situazione che nel passato era quella di tutti gli uomini, a qualunque stato sociale appartenessero; e quando dice «la Società», riferendosi al circolo di persone che lo conoscono e presso ai quali ha un facile accesso, egli porta inconsapevolmente testimonianza di una millennaria verità: che cioè l'uomo è vissuto in società che avevano pressoché le stesse dimensioni, in cui si era o si poteva essere conosciuti da chiunque.

Al contrario, nello stato sociale moderno, è comune il caso di Primus che non vive a contatto di coloro che hanno conosciuto la sua famiglia, che non è personalmente conosciuto se non da persone maggior parte delle quali non si conoscono fra di loro, non formano una comunità, e non costituiscono attorno a lui un circolo coerente! È a causa di questo senso di isolamento che gli uomini sono spinti verso le associazioni politiche, forse più per cercarvi un ambiente di vita, un insieme organico di relazioni e di simboli che lo cementano, che per perseguire i loro fini.

L'unità operativa

L'unità operativa è la formazione sociale con la quale l'esistenza umana è stata e continua ad essere trasformata. Senza dubbio la specie umana non è affatto la sola in cui gli individui si dimostrano capaci di formare una compagine avente il fine di trasformare a suo vantaggio il mondo circostante. Ma in tutte le altre specie cooperanti, per quanto ne sappiamo, ogni azione di gruppo sembra rivolta alla ricostruzione di un modello già stabilito. Gli animali sociali, se non sopraggiungono nuove scoperte, ci sembrano agire in

qualifiche, caratteristica odiosa del mondo contemporaneo.

vista di un fine sempre identico, egualmente percepito in un modo qualsiasi, da tutti i membri dell'unità, al cui stimolo nessuno può sottrarsi, ed al cui servizio si dispongono sempre nella stessa maniera.

Ciò che è proprio dell'uomo è la varietà dei progetti che è in grado di elaborare, la libertà dei suoi fini, ed anche la libertà di rimanere indifferente o di aderire al fine proposto. L'uomo concepisce dei fini: il fine si presenta alla mente sotto forma di un'immagine e, potremmo dire, di un'immagine in rilievo: sull'immagine di una realtà subita, data, presente, si sovrappone un'immagine di una realtà da costruire, futura, in progetto. Questa parola «progetto» fa trasparire una proiezione della mente sul piano dell'universo percepito, la traccia di una volontà. Questa immagine è comunicabile. È tale la disparità tra l'immagine e le forze dell'uomo, che ogni progetto un po' vasto richiede, per la sua realizzazione, le forze di diversi o di molti uomini, e per un tempo che può essere assai lungo. Ora, la mente dell'uomo è aperta alle proposte, è capace di aderire al progetto, di dedicargli il suo apporto. Ed ecco le carovane d'azione in marcia verso determinate direzioni, che, in qualunque momento della storia, costituiscono ciò che a buon diritto è chiamato il cammino della società.

Gruppo locomotore, forza traente, l'unità operativa presenta un perfetto contrasto col gruppo domestico. Non si tratta più di vivere insieme, ma di fare insieme, non si tratta più di consumare ma di produrre, di guadagnare. Possiamo raffigurarci il gruppo domestico come una cellula rotonda, di cui la madre, invece che il padre sia il centro. Al contrario, l'unità d'azione deve essere immaginata come una cellula fusiforme, essendo un insieme in movimento, ed in possesso di requisiti in qualche modo aereodinamici: questo insieme è azionato dal trascinatore, dal promotore.

Di tutte le formazioni sociali, l'unità d'azione è quella che la nostra mente può meglio comprendere, poiché essa è costituita in vista di un fine esplicitamente dichiarato: da questo momento in poi, la sua struttura si giustifica per mezzo della sua subordinazione al fine, e può essere giudicata come più o meno idonea a questo fine: è questo il vero significato del termine «razionale». Supponiamo due tipi di tracce: le une lasciate nel corso di una giornata dagli abitanti di una città, le altre da una squadra di battitori e di cacciatori. Il secondo tipo presenta, in confronto al primo, una maggiore chiarezza e coerenza: un solo principio ha guidato tutti i movimenti.

Su ogni aggregato umano possiamo emettere diversissimi giudizi di valore, a seconda dei criteri prescelti; ma nel caso di un gruppo d'azione, il Bene Comune è esattamente determinato e consiste nel conseguimento del fine in vista del quale (ut) l'unità è stata costituita, o, se è possibile una certa approssimazione, di avvicinarsi quanto più possibile al fine proposto. Per una unità di combattimento, è di riportare la vittoria, per una squadra di caccia, di tornare con la maggiore quantità di selvaggina possibile.

Poiché l'unità d'azione ha una causa finale ben conosciuta, e poiché tende

a conseguire un preciso risultato, se ne può constatare la riuscita o il fallimento, se ne può misurare il grado di riuscita, si può confrontarlo con l'entità delle forze impiegate, si può dire se esse siano state più o meno efficacemente adoperate. Questa formazione è dunque la sede del pensiero razionale. Trattandosi di ottenere un effetto massimo, la forma migliore del gruppo è quella che renda massimo l'effetto; i migliori rapporti tra i suoi componenti, quelli che abbiano più potentemente contribuito all'opera; il miglior capo, quello sotto la cui guida il successo è stato maggiore.

La certezza dei giudizi di valore si ottiene soltanto se disponiamo di un solo punto di riferimento su cui proiettare i fenomeni che vogliamo confrontare. Questo punto di riferimento è presente nel caso dell'unità d'azione, e in questo caso soltanto, trattandosi di una formazione «vettorizzata», il cui scopo può essere indicato da un punto o da una linea di direzione, ed il cui bene può essere misurato su una retta orientata, e i contributi al conseguimento di questo bene con le proiezioni individuali su questo asse.

Ogni altra formazione sociale, diversa dall'unità operativa, presenta alla mente una complessità che finisce per confonderla, e quando ci sforziamo di valutare ogni sua azione in base ad un fine da noi attribuito, abbiamo la consapevolezza di avere compiuto un'operazione arbitraria. Soltanto il gruppo d'azione è trasparente alla mente, perché esso è costituito al fine di realizzare un'idea umana perfettamente definita; dunque, nell'edificio sociale, le parti direttamente soggette al nostro intelletto, o chiare, sono costituite da tali gruppi. Hobbes e tutti gli altri che hanno voluto ricondurre la società politica e questo modello, hanno ricercato alla sua origine la stessa considerazione dei vantaggi da conseguire e la stessa subordinazione alle condizioni necessarie, rilevabili, per esempio, nella costruzione e nell'organizzazione di una squadra di caccia: il che è proprio manifestamente un errore o una finzione. Le leggi dell'azione efficace, che debbono logicamente presiedere alla costruzione di una unità di azione, non presiedono necessariamente all'organizzazione di edifici sociali complessi.

La mente umana non si stancherà mai di generalizzare ingiustificatamente dei principi giusti, solo se circoscritti al loro ambito. È verissimo che il genere umano si conserva soltanto per mezzo della comunità: ma l'ambiente naturale di quest'ultima è il gruppo domestico, incentrato sulla madre; è verissimo che il genere umano progredisce per mezzo di azioni combinate, che richiedono l'impulso di un trascinatore e una disciplina a cui sia proposto un dux: ma l'ambiente naturale di questa disciplina è la squadra o l'impresa. Se la «legge naturale» immanente e specifica di ciascuna di queste forme di associazione fa sentire il suo peso sul complesso insieme sociale, né l'una né l'altra ne potranno costituire l'unica regola imperativa. Ed è egualmente pericoloso voler fare della società una grande famiglia, come il socialismo sentimentale, o una grande unità operativa, come il socialismo

positivo.

Non insisteremo più oltre sul gruppo d'azione, come la causa maggiore delle trasformazioni, delle tensioni, dei conflitti, dei progressi e dei disordini che si verificano nelle società umane.

L'uomo del progetto

Il progetto indubbiamente appartiene all'uomo; ma appena sposato all'uomo, quest'ultimo diviene l'uomo del progetto, ostinato nel portarlo a compimento, disposto a giudicare tutte le circostanze della vita dal punto di vista del progetto: buono tutto ciò che giova al progetto, cattivo ciò che lo ostacola. Il più modesto progetto (quello, per esempio, di un impiegato che vuole organizzare con i suoi colleghi di ufficio una rappresentazione teatrale), suscita nel promotore un'inventiva, un'energia, un accanimento imprevisto. Egli difende, sprona, convince, calcola i mezzi, aggira gli ostacoli, inveisce contro i partecipanti, va in collera dinanzi agli accidenti. La «potenza irascibile dell'anima», come diceva la Scuola, si spiega tutta per ottenere il risultato, dimostrazione a volte derisoria di una preziosa qualità di perseveranza nel perseguimento del fine prescelto. Il progetto si è trasformato in un imperativo da cui l'uomo è ossessionato, che egli serve con tutte le sue forze, che lo rende quasi invulnerabile alla seduzione o alla minaccia di occasionali impulsi: si dice comunemente che egli «segue la sua idea», il che rende bene l'attrattiva che questa esercita su di lui.

Significa precludersi la vera comprensione del movimento sociale immaginare il Fare come il frutto di una intenzione eguale e simultanea in tutti i partecipanti, o ancora se si pensa che l'opera del Fare venga: soltanto a sovrapporsi al preesistente. Difatti, l'intenzione si propaga a partire da uno solo, che l'ebbe per primo, è mantenuta e ravvivata da quelli in cui penetra più profondamente, e il Fare altera allora il preesistente, ne demolisce l'ordine e l'equilibrio.

L'uomo del progetto è un ottimista, un reclutatore, che esalta la sua idea, ne agita lo stendardo, raccoglie attorno ad essa quante più forze può, le trascina nella missione concepita, incita chi rimane indietro, lancia il suo squadrone attraverso le situazioni già stabilite che gli oppongono la loro inerzia, e che travolge, invade, devasta. Non c'è progetto, per quanto benefico, che non faccia anche del male. D'altra parte non c'è realizzazione di qualcosa che sia possibile concepire, che non sia anche distruzione, esclusione di un'altra possibile concezione. Inoltre, non c'è progetto contro cui non possano essere sollevate obiezioni da un determinato punto di vista; pertanto, la preoccupazione di ponderare tutto non genera degli uomini-motori: genera piuttosto un vigore istintivo di desideri o di convinzioni. L'uomo del progetto è un innamorato.

Il direttore del lavoro

In ogni essere vivente, l'azione è strettamente connessa all'attenzione: questa è fugace negli animali, più costante nell'uomo. Ma anche per l'uomo, non è per nulla naturale applicarsi con grande continuità al perseguimento di un fine, anche se importantissimo per lui. In alcune pagine indimenticabili, Balzac dipinge i resti della Grande Armée giunti sulle rive della Beresina, «dimenticando» di attraversare il fiume, come sarebbe stato necessario per mettersi in salvo, e mostra gli ufficiali mentre si sforzano di ridestare e di spingere avanti questa calca (5).

Ogni impresa difficile e di vasto respiro, richiede dunque per la sua riuscita uomini che ne siano completamente presi e che esercitino una continua pressione psicologica sull'inerzia e l'indifferenza dei loro consoci. Si pensi ai dialoghi di Alessandro, di Colombo o di Cortés coi loro seguaci. Questa pressione non avviene mai senza conflitto.

L'uomo che si dedica alla riuscita di un progetto, il direttore del lavoro, non ha più nessuna libertà, interamente determinato, nella sua condotta, dalle necessità del fine.

Egli deve dunque logicamente esigere in ogni momento dai suoi compagni ciò che è più idoneo al fine perseguito, e ciò che gli sembra tale, egli l'esige imperiosamente. Questa imperiosità appare immediatamente quella del capo, mentre invece promana mediamente dal progetto, è il progetto che comanda; ma agli occhi dei collaboratori, è l'uomo a sospingerli, a sembrare loro disumano, trascurando di considerare i loro stati d'animo e le loro ragioni particolari, per non vedere in essi, al pari di se stesso, altro che dei servitori del progetto.

Questa insofferenza dei collaboratori sarà tanto viva quanto meno essi siano posseduti dal progetto, meno ardenti per esso, meno portati quindi a riconoscere nella voce che li incita la voce del progetto, e più portati a scambiarla per la voce di un padrone.

Le resistenze ai pressanti richiami, che hanno la loro causa nella debolezza o nel cedimento della partecipazione morale, trovano, d'altronde, un comodo pretesto nelle critiche che possono essere sempre sollevate nei confronti dell'idoneità dell'azione richiesta. Chi mi dice che l'azione particolare alla quale sono spinto, in vista della meta, non sia la più appropriata, la meglio strutturata, mi fornisce una ragione di più per sottrarmi a questa azione, che non valutavo secondo un criterio razionale, ma che trovavo solamente faticosa.

Viceversa, il direttore del lavoro, irritato dai suoi collaboratori, che non

(5) Adieu.

si sottomettono al progetto in maniera così totale come fa lui, è sempre portato a considerare le critiche più legittime alle sue particolari direttive come un mezzo per mascherare le debolezze.

Il profilo psicologico

Il Diritto di tutti i popoli moderni comporta l'associazione, in cui i membri sono considerati come tendenti con eguale zelo allo scopo sociale. L'esperienza di tutte le associazioni attesta che le cose non vanno affatto in questo modo (6), e che la consapevolezza viva, costante, intensa dello scopo non è presente che in una minoranza di associati, i quali, in un certo senso, formano la testa motrice della cometa, con la quale possiamo raffigurarci il vero profilo dell'associazione.

Il dualismo trascinatore-trascinati si ritrova in ogni associazione, in ogni gruppo d'azione. Ma più l'azione è nuova, difficile, meglio ancora troviamo, alla testa del gruppo, un solo uomo, motore, direttore del lavoro, dux, mentre la condotta dell'insieme è tanto più collegiale quanto più consuete siano le azioni compiute dall'insieme. Se il sistema d'azione assume, al limite, il carattere di un complesso di riti sempre uguali, l'abitudine rende inutile la forza traente, e l'oligarchia, che tende a mantenersi, diviene senza scopo.

Queste riflessioni mostrano che una società molto progressiva, in cui nascono e sono messi in movimento incessantemente dei nuovi progetti, sarà caratterizzata dall'abbondanza e dal vigore dei trascinatori, dei direttori del lavoro, dei monarchi di compagini d'azione. È necessario avere dei trascinatori, senza i quali non si avrebbe nessuna iniziativa, nessuna novità nella società: questa ultima è messa in moto, in cammino, dai progetti in corso di realizzazione, sotto lo impulso di trascinatori e la guida di direttori di lavori. La sensibilità moderna vorrebbe che non esistesse mai alcun comando; ma dobbiamo chiederci a qual prezzo e a quali condizioni potrebbe verificarsi tutto ciò: a condizione che nessuna opera venisse intrapresa sfruttando le forze di un solo agente, il che escluderebbe ogni civiltà; o a condizione che

(6) Cfr., per esempio, il notevole studio di GOLDSTEIN J., *The Government of the British Trade-Unions. A Study of Apathy and the Democratic Process in the Transport and General Workers Union*, London, 1952. Goldstein si è dedicato allo studio di una sezione locale (branch), a democrazia diretta. Egli ha dimostrato come il numero dei partecipanti alle assemblee fosse debole, quasi insensibile alle grandi variazioni dell'effettivo totale degli aderenti (24 in media, quando la branca contava 300 e 1000 membri), e che un nucleo ancora più ristretto degli stessi militanti avesse effettivamente preso tutte le iniziative. Egli ci induce a raffigurarci questa associazione come composta da un vasto protoplasma instabile, i cui elementi cambiano rapidamente, ed al centro del quale si trova un cerchio ristretto e più stabile di partecipanti effettivi, e nel cui cuore, infine, si riscontra un nucleo agente piccolissimo e stabilissimo.

ogni progetto, a cui concorranno numerosi agenti, fosse presente nello spirito di ciascuno con la medesima intensità e la medesima chiarezza, il che non sembra verificarsi se non nei sistemi d'azione retti dall'istinto collettivo degli animali, sistemi d'altra parte monotoni. Più i sistemi di azione sono abitudinari, più essi si avvicinano alla monotonia delle pratiche degli animali sociali, meno direttori del lavoro sono necessari: essi lo sono quanto più le azioni si rivelano variate. La ripugnanza all'autorità trascinatrice affettivamente legata al progressismo, è logicamente legata al conservatorismo integrale. All'inverso, un atteggiamento stimolante, naturale nel suscitatore di azioni nuove, è del tutto ingiustificato in un direttore di azioni abituarie.

Militiae et domi

Una società progressiva è caratterizzata da un pullulare di gruppi d'azione, diversissimi in natura e in grandezza; continuamente ne muoiono, ne nascono, una nuova coalizione di forze ne assorbe un'altra in via di disfaccimento; le unità d'azione ora cooperano assieme, ora si scontrano: è un incessante movimento nel corso del quale nessun assetto è stabile, e in cui continui assestamenti richiedono frequenti arbitrati. È nella natura delle cose che la moltiplicazione delle iniziative moltiplichi i contrasti e le tensioni: ma la mente umana, che è attratta dai contrari, aspira alla stabilità delle società primitive, e c'è chi crede di pervenirvi riunendo tutti gli uomini al servizio di un progetto globale tendente alla stabilizzazione di una nuova abitudine.

Di tutte le semplificazioni a cui la mente umana tende naturalmente, perché incapace di adattarsi alla complessità del reale, la più pericolosa è quella di volere risolvere la Società intera in un solo e durevole gruppo d'azione.

I rapporti disciplinari che derivano da un'azione comune, e che intervengono necessariamente in seno ad un gruppo d'azione, non sono accettabili che a condizioni alternative: o a condizione di restare in vigore per un periodo cortissimo, se essi investono l'uomo tutto intero, o, se devono essere durevoli, a condizione di non interessare che una sola parte della sua vita quotidiana. Così l'uomo può restare totalmente sottomesso al regime di un gruppo d'azione per la durata di una campagna o di una guerra, o vi può rimanere parzialmente soggetto più a lungo, nell'esercizio di un'attività che l'assorbe solo parzialmente.

Poiché ogni azione comune comporta una disciplina, ogni uomo è assoggettato a una disciplina di corpo in quanto membro di un gruppo d'azione. Ma egli non è interamente e continuamente membro del gruppo d'azione, non è di continuo ed in maniera permanente sottoposto alla disciplina dell'unità di azione. Egli la subisce in quella parte della sua giornata o della sua attività che è dedicata al lavoro collettivo, ma in tutti quei casi in

cui non agisce come membro dell'unità operativa, quella disciplina non ha più alcun potere su di lui; inoltre, in una società caratterizzata da una pluralità di gruppi d'azione, egli può sempre scegliere l'organizzazione di cui accettare la disciplina, che non è sempre la stessa in tutte. È chiaro che queste possibilità di movimento svaniscono se la Società viene ridotta ad un solo gruppo d'azione, alla cui disciplina l'individuo è allora completamente e permanentemente soggetto. Ora, questa disciplina dell'unità operativa è una cosa ben diversa, e assai più rigorosa, dalle norme di buona creanza che un uomo è obbligato a rispettare come membro di una Società.

Il contrasto può essere illustrato ricordando i costumi romani. In occasione di una guerra, i cittadini uscivano dalla Città seguendo un console, che solo dopo aver superato il pomerium, rivestiva il paludamentum, l'abito scarlatto simbolo dell'autorità militare, per avvertire i cittadini che non avrebbero più dovuto comportarsi, né attendersi di essere trattati come tali, ma come legionari soggetti alla disciplina militare, necessaria alla vittoria. Questa disciplina cessava immediatamente non appena si interrompeva la campagna, al momento in cui il magistrato, prima di rientrare nella cinta urbana, si spogliava delle insegne di un potere eccezionale. Contemporaneamente, i rapporti che riguardavano la guerra erano considerati inammissibili, inopportuni, nella pace, domi. Quanto i romani avessero ragione a questo proposito, può essere constatato dall'esperienza dell'impovertimento intellettuale e morale che consegue ad una mobilitazione generale.

Militiae e domi, questa contrapposizione è essenziale nell'ordine sociale. Permettete agli uomini di comportarsi nell'esercito o nel cantiere come a casa loro, domi, ed il vostro esercito sarà sconfitto, la vostra impresa sarà in pericolo. Al contrario, applicate in tutta la loro vita ed. in ogni momento la disciplina dell'azione, e quello che avrete così ottenuto sarà precisamente il totalitarismo.

La disciplina dell'azione è dura: ma non incompatibile con la libertà di sottomettervisi; accettarla in vista di un fine da conseguire, è conforme alla libertà dell'uomo; l'uomo resta in qualche modo superiore a questa disciplina quando sceglie un gruppo d'azione alle cui regole assoggetta una parte della sua personalità; al contrario, vi resta sommerso, allorché la pluralità dei gruppi d'azione nella Società viene sostituita dall'unicità del gruppo d'azione che coinvolge interamente l'esistenza sociale, e sottomette tutta una vita ad una disciplina che non è accettabile se non a condizione di essere circoscritta.

Si noterà, inoltre, che, in tali casi, la gerarchia del grande gruppo d'azione sostituisce la gerarchia sociale. Ora, l'esistenza sociale è nello stesso tempo più ricca e più mite quando le vette sociali presentano una disparata provenienza invece di riflettere un'unica gerarchia.

V RAPPORTI TRA AUTORITÀ

Ho detto che si ha un «focolaio di autorità» quando constatiamo che alcune proposte provenienti dalla stessa origine esercitano una influenza positiva sulle azioni di certi uomini, che pertanto si trovano nella «area di autorità» di questo focolaio. Se preferiamo le immagini, possiamo rappresentarci questo focolaio come la sede di un'energia capace di influire sul movimento degli oggetti della sua zona. A rigore, ogni uomo è focolaio di autorità: non c'è nessuno che non abbia mai provocato un'azione altrui; ma naturalmente la qualifica di focolaio di autorità è riservata ad una fonte che è abitualmente causa di azioni altrui.

Il campo sociale è cosparso di focolai di autorità, e, come regola generale, l'uomo subisce l'azione di diversi focolai. A questa regola non sfuggono che il lattante, che conosce solo l'autorità materna, e lo schiavo, che come principio conosce solo l'autorità del padrone. Questa osservazione incidentale ci avverte come la condizione più distante dalla libertà sia quella in cui non si vede, non si sente, non si conosce che una sola autorità umana. Del tutto opposta è la condizione dell'uomo in grado di scegliere tra proposte provenienti da diverse fonti.

Prima di affrontare il grosso problema dei rapporti tra i focolai d'autorità, classificheremo le autorità secondo il loro principio costitutivo, secondo l'origine del loro potenziale di energia.

Autorità naturale, autorità istituzionale, autorità coercitiva.

Abbiamo detto che l'associazione umana non deve essere considerata come originariamente derivata dalla coercizione esercitata dal più forte, né dallo spontaneo incontro di volontà, ma dall'ascendente dell'uomo sull'uomo, che è un fatto naturale. L'uomo dispone naturalmente delle sue azioni: le proposte, i suggerimenti degli altri influenzano questa disponibilità. Esiste un fenomeno di autorità, nel senso da noi definito, quando Primus esercita un ascendente su Secundus, in modo che Secundus agisca, si comporti come Primus ha proposto, suggerito. È questa l'autorità pura, nuda, naturale, principio d'attrazione formatore di tutti i gruppi elementari. Secundus si lascia trascinare in un'impresa concepita da Primus, o viene ad aggregarsi al piccolo sistema planetario, la cui regolarità è controllata da Primus. Il rispetto di tale ascendente è assolutamente volontario; ovvero se questo termine richiama una decisione dello spirito, che nella maggior parte dei casi manca, questo rispetto è spontaneo.

Ma l'autorità naturale è precaria, chi la incarna è perituro. Dovunque e sempre il genere umano ha avuto una indeterminata consapevolezza del valore delle molecole sociali costituite: il senso del «Noi», che si produce in

un insieme, impedisce la dissoluzione, esalta l'immagine del fondatore, esige che la parte da lui creata sia ancora mantenuta, e al sostituto apporta tutto il prestigio dell'immagine. Il successore si richiamerà all'autore, ne invocherà o ne rivestirà il nome, fingendo che l'autore sia ancora presente. Il primo ha istituito la carica, il secondo trae il suo prestigio dall'istituzione. L'autorità è istituzionalizzata: l'espedito prolunga gli effetti della natura, come se una voce flebile venisse rafforzata con l'ausilio di una tribuna o di un megafono. E ciò è necessario: in assenza di tale rafforzamento, le formazioni sociali sarebbero troppo fluide per poter offrire alla Società quelle basi indispensabili al suo sviluppo; come contropartita, queste consolidazioni possono causare delle inelasticità tali da ostacolare la formazione di nuove molecole da parte di nuove autorità naturali. Si sospetta che, essendo vantaggioso per la Società conservare, per mezzo di una sorta di mummificazione, le opere realizzate dalle autorità naturali scomparse, ed essendo vantaggioso anche lasciare operare le autorità naturali sorgenti, ciò possa determinare una tensione, inerente in qualsiasi società. E certamente è impossibile fare a meno dell'istituzionalizzazione: scomparso un capo famiglia, un capo di spedizione, devono immediatamente avere un successore che li rimpiazza - le mort saisit le vif -, che ha bisogno del prestigio istituzionale; ma si deve anche riconoscere che questa autorità istituzionale è qualitativamente inferiore all'autorità naturale.

In vetta all'edificio sociale si innalza l'autorità pubblica costituita. Essendo la sua continuità particolarmente importante, essa è stata rafforzata in modo particolare, conferendole determinati onori: è stata elevata su un trono, è stata cinta da una corona (1); per timore che le sue proposte non fossero unanimemente accolte, sono state trasformate in ordine, a cui il suddito sa di dovere obbedire; infine, è stata dotata di mezzi di costrizione, il cui potere d'intimidazione supplisce all'insufficienza di autorità.

Inoltre, a misura che si è voluto fare a meno del prestigio della persona sovrana, si è reso necessario appesantire i sistemi di coercizione: quando la maestà si indebolisce, al suo posto subentra la polizia (2).

L'autorità pubblica è fra tutte quella che è posta più in alto, la più eminente; ma anche la peggiore in quanto a qualità, essendo quella che richiede maggiore intimidazione, e specialmente nelle società del nostro secolo.

(1) In un museo di Costantinopoli si possono vedere i costumi dei sultani. Quello che colpisce a prima vista è l'enormità del turbante, mirante ad accrescere la taglia e la testa della persona sovrana.

(2) Il passaggio dall'ancien régime a quello moderno è accompagnato da una moltiplicazione degli effettivi di polizia.

Le diverse forme dell'imperativo.

Il rapporto d'autorità esercita nella vita sociale un ruolo essenziale ed incessante. È giusto quindi fermarci per analizzarne la natura, che è tutt'altro che semplice. Ogni «autorità» fa uso di imperativi. Ma gli imperativi non sono mai della stessa natura: si presentano in una vastissima gamma.

Quanto sia estesa questa gamma risulta evidente appena confrontiamo i due imperativi che si collocano alle due sue estremità, e cioè l'imperativo di preghiera e l'imperativo di minaccia. L'imperativo «Vieni!» può assumere il carattere di un'implorazione indirizzata dal debole al forte, e innanzi tutto dal fedele a Dio: «Veni Creator Spiritus». Non a caso l'imperativo interviene continuamente nelle preghiere:

«Salve ... Exaudi... Farce ...», difatti il vero carattere del linguaggio imperativo è di mirare a mettere in movimento colui al quale ci si rivolge; nel caso che ci interessa, il principio di questo movimento è la pietà dell'Onnipotente a cui si parla, per colui che parla. Questo esempio è molto significativo, perché mette in evidenza che l'imperativo non è necessariamente legato ad una posizione dominante di colui che parla: nel nostro caso, l'imperativo è «risalente».

Anche nei rapporti tra gli uomini possono essere riscontrati esempi di questo imperativo di implorazione: come nel grido di aiuto dell'uomo che sta per annegare a quello che sta sulla scialuppa, dell'innamorato abbandonato all'oggetto del suo amore, o più semplicemente del debitore senza risorse al parente ricco, tutti imperativi che potrebbero essere tradotti in discorsi del seguente tipo: «Vieni, altrimenti perisco, soffro, vado in fallimento». In tutti questi casi, è in considerazione di un pericolo della persona che usa l'imperativo, che colui al quale esso viene indirizzato si ritiene che possa mettersi in movimento.

Tutto opposto è l'imperativo «discendente», che comporta l'intimidazione di colui al quale ci si rivolge. Sviluppato in discorso, suona così: «Vieni, altrimenti ti punirò».

Esso implica un potere di colui che parla sul destinatario. Il termine «imperativo» evoca nella maggior parte degli animi questo genere di rapporto: il che potrebbe sembrare strano, essendo certo che l'uso più corrente dell'imperativo nella vita sociale non corrisponde affatto a questo caso, estremo, come del resto neanche al precedente.

L'imperativo è abitualmente usato su un piano di parità, col carattere di un pressante consiglio. «Riunitevi intorno al mio pennacchio bianco»; questo imperativo è meglio illustrato dalle parole che seguono: «Lo troverete sempre sul cammino dell'onore». C'è ancora un sottinteso: posto che la volontà degli uomini, come siete o come volete essere, è di marciare sulla via dell'onore, e posto d'altra parte che io procedo in quel senso, il mio pennacchio è il segnale che vi indica il cammino che dovete necessariamente percorrere. «Avanti!»

rappresenta un'ellissi che comporta la stessa argomentazione. Sfogliando i discorsi che gli autori classici hanno messo sulla bocca degli eroi storici, vi ritroviamo con notevole regolarità la proposizione di un imperativo suffragato da prove che quello che viene proposto in maniera imperativa è in effetti ciò che bisogna fare, sia perché onorevole, sia perché vantaggioso, sia in base a tutte e due le considerazioni. In quello che noi chiameremo imperativo quasi paritario, che si rivolge a persone che non si trovano sotto il proprio potere, la persuasione sostiene logicamente la prescrizione. Si noterà che l'associazione dell'imperativo col persuasivo si trova anche nel discorso del capo e del giudice, ma con un diverso ordine: infatti, il capo pone l'imperativo come un'incombenza, poi sostenuta da rafforzativi, che in qualche modo consolidano il risultato del primo impatto, mentre il giudice valuta in primo luogo i motivi e conclude poi imperativamente.

Ma nell'uno come nell'altro caso, l'efficacia dell'imperativo non discende interamente, e nemmeno principalmente, dalle ragioni invocate, essa discende dal prestigio, sia personale quanto istituzionale, di colui che parla: prestigio connesso alla garanzia data dal carattere benefico, immanente o derivato, che gli è riconosciuto.

Quanto stiamo discutendo in questa sede è controllabile con l'esperienza quotidiana, e persino, cosa ancora più facile, per mezzo della più comune esperienza. Ogni uomo della società moderna è esposto alla pubblicità; ora, in che modo essa procede? Esattamente come abbiamo detto a proposito del capo trascinate: essa scaglia un imperativo, «Comprate X», lo sostiene poi per mezzo di ragioni (in caratteri più piccoli), e la garanzia dell'imperativo risiede sia nella «marca», già ben nota, sia nel personaggio celebre che interviene per vantarla. La pubblicità efficace offre un fenomeno di autorità nel senso in cui la intendiamo: si ha una emissione di una proposta imperativa, tale da guidare le azioni altrui.

Del rapporto di autorità.

Si dice che gli uomini detestino l'autorità. L'esperienza lo smentisce. È vero che gli imperativi di intimidazione suscitano in loro un certo risentimento, ma non è meno vero che essi cercano gli imperativi di direzione. Innanzi tutto, l'uomo è fondamentalmente imitatore, tendenza d'altronde che è una delle basi della stabilità del progresso (3): e l'imitazione implica un'autorità, spesso inconsapevole, in colui che si imita. Quando un uomo rifiuta l'autorità paterna, è talvolta per assumere in proprio l'effettiva direzione delle sue azioni; ma in quanti casi ciò non avviene per seguire quel tal compagno, di

(3) L'importanza del pensiero di Tarde meriterebbe di essere sottolineata.

cui si cerca la compagnia e da cui si preferisce farsi guidare? Se questa guida lo conduce ad una situazione difficile, invece di scegliere da se stesso la soluzione del problema in cui si dibatte, quest'uomo cercherà altrove un consiglio direttivo che decida per lui: pertanto, si trasferirà da una autorità all'altra.

Ci sbaglieremmo di grosso sulla psicologia umana, se ignorassimo l'esistenza di una Domanda d'autorità, contropartita dell'Offerta posta in essere dagli uomini cui piace prendere le decisioni ed assumersi le responsabilità. I focolai di autorità risultano dunque naturalmente dall'incontro tra incertezze e sicurezze. Poiché lo stato di indecisione non è continuo, una autorità che attenda chi venga a consultarla non potrebbe assicurare i benefici di un ordine stabile. Essa è dunque logicamente portata a cercare una continuità d'azione; e vi è portata anche psicologicamente, essendo l'amore del comando, in sé o in vista di certe finalità, naturale in quelli che ne hanno le capacità (e diffusa per vanità o bramosia in altri che difettano di queste capacità).

Ora, l'ascendente naturale presuppone il contatto tra chi lo esercita e chi lo subisce. Secundus è potuto venire spontaneamente da Primus, attratto dall'ascendente di quest'ultimo; Primus lo accoglie, Secundus entra nella cerchia, nella banda di Primus. Questo fenomeno può osservarsi presso i monelli della strada (4). I rapporti di Primus con Secundus saranno intensi, quotidiani, le proposte imperative di Primus all'indirizzo di Secundus scaturiranno dalla logica relazione, pertanto adattate alla natura, al carattere di Secundus. Ci inganneremmo intorno alla natura, all'essenza stessa del fenomeno se ritenessimo che, essendo composta la banda di Primus da Secundus, Tertius, Quartus, Quintus, gli ordini di Primus sarebbero i medesimi se al loro posto ci fossero altri quattro accolti completamente diversi. Gli accolti che egli ha, che sono i suoi compagni, i suoi «corrti» nel senso vero, sono fattori della decisione (5) di cui Primus è l'autore, e che è il risultato di un processo di interazione. La teoria politica non dispone di nessuna categoria per classificare il regime vigente in questa piccola banda: non è democrazia, data la incontestata preponderanza di Primus, non è autocrazia, non essendo la decisione di Primus per nulla indipendente dai suoi seguaci e non apparendo affatto a loro come qualcosa di estraneo. Per quanto imperativo possa mostrarsi Primus, i suoi ordini, per i suoi seguaci, saranno sicuramente molto meno estranei, a paragone degli editti di un lontano funzionario, anche nel caso che essi esercitassero su questo funzionario una

(4) Si leggerà con profitto la notevole opera di HOMANS G. C. *The Uman Group*, London, 1951, e specialmente il capitolo VII: *The Norlon Street Gang*, che tratta precisamente di una banda di ragazzi. sull'esempio dello studio di WHYTE, *Street Corner Society*, Chicago, 1943.

(5) La parola deriva da *comitatus*, che significa seguito di compagni.

sovranità di diritto.

Il rapporto di autorità non è un rapporto di diritto.

Nel nostro esempio, Primus non ha nessun diritto di essere obbedito da Secundus e dagli altri suoi accoliti: egli ottiene questa obbedienza in virtù del suo ascendente, ed anche perché i suoi comandi sono appropriati ai caratteri ed alle inclinazioni di ognuno. Supponiamo adesso che dopo avere per lungo tempo esercitato questa signoria naturale, Primus si allontani dai suoi compagni: prima della sua partenza essi gli promettono spontaneamente di attenersi alle istruzioni che impartirà loro. In questo momento, l'autorità di fatto diviene un'autorità di diritto, perché il diritto interviene per supplire la perdita del contatto diretto. Possiamo predire, senza possibilità di errore, che prima o poi gli accoliti lasciati soli cesseranno di conformarsi alle istruzioni del signore di diritto, il cui ascendente non si esercita più su di essi, oppure entreranno a far parte di un'altra cerchia, o ancora, se l'insieme che essi formano è solidamente costituito, si trasformeranno in libero comune. Non sarà possibile arrestare questa evoluzione, se non a condizione che delle credenze ingigantiscano enormemente il prestigio di Primus, e soprattutto che intervengano dei mezzi di repressione a sostegno delle istruzioni di Primus.

Più l'autorità è lontana, più le fa difetto l'aureola, e in mancanza, più gli occorrono gli sbirri. E ciò per due motivi: il primo perché la sua lontananza non le lascia più esercitare il suo ascendente naturale, l'altro perché questa lontananza rende l'ordine meno appropriato a quelli che lo ricevono. Quando Primus viveva circondato dai suoi accoliti, i comandi che emetteva erano condizionati dall'interazione dei membri del gruppo; riguardo al gruppo, essi avevano un carattere di immanenza, adesso sostituito da un carattere di trascendenza. È chiaro che la prima caratteristica dell'autorità è quella di essere una presenza immediata e manifesta.

Se gli uomini siano incostanti nei confronti dell'autorità.

Poiché si crede a torto che gli uomini detestino l'autorità, si crede anche che essi siano incostanti nei confronti delle autorità che essi hanno una volta accettato; ma ciò è ancora una volta un errore. Basta esaminare alcune formazioni particolarmente istruttive per la scienza politica, in quanto si è potuto a memoria d'uomo osservarne la nascita e seguirne lo sviluppo: i sindacati. La storia di un sindacato somiglia spesso ad una biografia; la sua preistoria è rappresentata dalle iniziative individuali che hanno finito per abortire, la sua storia comincia con un condottiero o capo che afferma ed estende progressivamente la sua autorità: il sindacato è opera sua. Nati nell'età democratica, tutti i sindacati hanno una costituzione interna che consente ai membri di eleggere i loro capi; si noterà che nella fase di sviluppo

di un sindacato, questo diritto non viene mai esercitato per sostituire il capo con un'altra persona. Gli aderenti al sindacato si sono fedelmente comportati nei confronti del capo che li aveva riuniti: nulla di più naturale.

Per il fatto che troviamo sempre alla testa di un sindacato in via di sviluppo uno stesso uomo, diremo che il governo di questo sindacato sia monarchico? Si deve ammetterlo. Per il fatto che questa autorità è sostenuta da una entusiastica adesione e si esercita a seconda dei bisogni degli aderenti, diremo che questa autorità sia democratica? Si deve anche ammetterlo. Il fenomeno non rientra nelle categorie giuridiche.

Si noterà, d'altra parte, la malattia di cui soffre il sindacato, se, scomparso il capo, non si trova un adeguato successore. L'autorità sindacale diviene impersonale, burocratica, poiché gli oligarchi occupano l'apparato di comando e si difendono dalle critiche mettendole a tacere; i membri si sottraggono all'autorità non seguendo le sue disposizioni, e seguendone invece altre impartite da persone che sono a loro immediato contatto. Tutta la crisi del sindacalismo britannico, in corso mentre noi scriviamo, rende evidente questa crisi di autorità. Ma tale crisi in sé non prova che gli uomini siano incostanti: essa dimostra soltanto che la loro costanza nei confronti delle persone di cui hanno riconosciuto l'autorità non si trasferisce facilmente su un'astratta istituzione; il che è assai ragionevole: in questa, infatti, non si riscontrano mai le stesse caratteristiche della prima.

Le debolezze del sovrano.

Queste riflessioni hanno preparato il terreno per trattare dei punti deboli del sovrano. Il capo supremo di un grande insieme, per il fatto stesso dell'estensione di questo insieme, si trova necessariamente a vivere isolato dagli individui sui quali comanda. La sua decisione per questi individui sarà estranea e fredda. Ma sarà ancora più anonimo se il sovrano non ha volto. Se io vivo con Primus, se sono il suo compagno, se egli ha consapevolezza della mia persona, mi comunicherà direttamente la decisione che mi riguarda: per quanto poco io abbia potuto partecipare a questa decisione, essa per me non sarà né estranea, né fredda, né anonima. Avrò tutti questi caratteri, invece, se viene presa da lontano, da uomini che mi ignorano e di cui io non conosco che i nomi. E tutto il rapporto di dipendenza che dicono di avere nei miei confronti mi sembra una finzione.

Ne deriva che per il sovrano è opportuno, in una occasione in cui gli sia necessario essere obbedito, fare avallare la sua decisione da un'autorità più immediata; e, per esempio, per far sì che i salariati inglesi moderino le loro rivendicazioni, il governo britannico ha chiesto ai sindacati di prescrivere un tale atteggiamento e di farlo mantenere. Meditare un esempio come questo permette di ridimensionare le illusioni che ci facciamo sulle assemblee parlamentari, che ci ostiniamo a credere istituite un bel giorno al fine di

limitare il potere assoluto di cui il monarca aveva goduto sino allora. La verità è molto diversa: è che il monarca, temendo di non essere abbastanza seguito ed ascoltato, allorché si rivolgeva direttamente ai suoi sudditi lontani, ha molto giustamente riunito quelli che, ciascuno per la loro parte, erano in condizioni di farsi ascoltare, e li ha pregati di farsi portavoce delle sue richieste. In questo modo, aggiungendo le loro autorità alla sua, il re ha accresciuto il potere sovrano.

Questo accrescimento era naturalmente condizionato al fatto che tutti gli invitati a partecipare a questa «campagna» in favore delle richieste, godessero a loro volta di autorità. Ben inteso, l'obbiettivo non avrebbe potuto essere raggiunto se il parlamento fosse stato composto da uomini senza nessuna considerazione. In origine l'assemblea è un convegno di notabili; allo stesso modo, sopravvenendo una crisi di borsa, il presidente dello Stock Exchange riunisce le grandi, società del luogo, affinché la loro azione combinata e le loro garanzie associate possano combattere il panico.

I «pari».

Poniamoci col pensiero sul più alto podio di comando. Al di sotto di noi la Società offre uno spettacolo di un'affascinante complessità. Alcune correnti, animate dalle autorità trascinatrici, attingono i loro elementi nelle lagune dei gruppi di esistenza, da esse a loro volta alimentate. Tutto si muove e si ordina per mezzo ed intorno a uomini motori ed ordinatori, la cui autorità è messa continuamente alla prova, l'una ascendente e l'altra discendente. Quante decisioni prese mentre noi le osserviamo I e ciascuna ha richiesto uno sforzo, un'attenzione, una difficile scelta; e quante altre cure ancora sono necessarie per essere eseguita! Quale lavoro compiuto da tutti questi fermenti sociali! Identificandoci col sovrano, non potremo dire che tutto questo lavoro delle autorità sociali alleggerisce il nostro?

Una volta si diceva che l'autorità sovrana fosse quella che decideva in ultima istanza: ricordiamoci difatti che era tenuta come riserva. In realtà, essa è pronta a decidere ciò che non si è potuto decidere in altra sede e da altre autorità, o ciò che è stato deciso male. I problemi che le sono devoluti rappresentano un residuo. Tutto ciò sembra assai ragionevole e presuppone che l'autorità sovrana consideri in qualche modo come «pari» le altre autorità in attività nel campo sociale: «pari» che designano in questo caso non degli eguali ma dei simili, che si dedicano ad un compito della medesima natura.

Questo punto di vista sembra abbastanza accettabile, dato che ogni decisione è frutto di molta attenzione, e che l'attenzione è quanto l'uomo abbia di meno elastico. Qualunque cosa voglia fare o decidere è sempre necessario impegnare una certa dose di attenzione; il che non potrà avvenire per nessun problema se i problemi gli vengono presentati in un elevatissimo numero. È quindi una regola di buona economia dell'autorità non adoperarla se non in

sostituzione di un'altra, o per correggere il vizio di un'altra autorità.

Si deve notare inoltre che l'autorità sovrana assumerà un diversissimo atteggiamento a seconda che le autorità sociali sulle quali farà affidamento siano autorità stabilite, che il suo riconoscimento avrà l'effetto di rafforzare, o autorità in via di affermazione, il cui credito sarà rialzato dal suo favore.

Discendenti e ascendenti.

Conviene soffermarci sulle conseguenze per una società del fatto che l'autorità sovrana sia più favorevolmente orientata nei confronti delle antiche autorità sociali, o verso quelle in via di affermazione. Per esempio, la caduta della monarchia in Francia alla fine del XVIII secolo non fu certamente provocata dal suo «dispotismo»: difficilmente si sono visti governi più deboli; le difficoltà finanziarie erano il segno della sua debolezza: il re non si sentiva tanto forte da riscuotere 56 milioni di nuove imposte e nemmeno di sopprimere milioni di elargizioni. Inoltre, il facile successo di tutte le sommosse testimonia la fiacchezza dell'apparato finanziario governativo, fiacchezza maggiormente accentuata dalla profonda ripugnanza del re di servirsi di quelle poche forze di cui disponeva effettivamente.

Non era d'altronde contro la monarchia che si rivolgevano i sentimenti che avrebbero fatto la rivoluzione, ma contro le vecchie autorità sociali che intralciavano l'ascesa degli elementi sociali dinamici. Dopo la Restaurazione, scrivendo un compendio dello «spirito della Rivoluzione» (6), a titolo di guida per il duca d'Orléans, Roederer esponeva senza ambagi che ciò che aveva provocato la rivoluzione era stata la volontà di ascesa degli elementi dinamici che incontravano nell'antica società una serie di ostacoli, i quali, in verità, erano di molto aumentati nel corso del XVIII secolo.

Particolarmente, poiché il governo era allora debole, aveva sempre più ceduto alle pressioni e agli appelli degli «interessi stabiliti», aveva consolidato se non addirittura accresciuto i loro privilegi, a tutto detrimento degli elementi in ascesa. Tutto ciò era vero, sia per le Corporazioni, quanto per la Nobiltà o per il Clero. Per tutto il XVIII secolo, permane l'equivoco perché gli elementi privilegiati gridavano contro il dispotismo non appena un ministro metteva in discussione i loro diritti acquisiti, mentre tali diritti erano di intralcio al naturale movimento della società. E senza dubbio la situazione era complicata dal fatto che tali attentati contro i diritti acquisiti non erano tutti al servizio del movimento naturale della società, come nel caso di Turgot, ma sovente erano ispirati da motivi meno sociali. Complessivamente,

(6) ROEDERER F. L., *L'Esprit de la Révolution de 1789*, Paris, 1831. 102 fatto sino allora che sfidare la sua autorità, e quindi perì assieme ad essi.

tuttavia, ciò che c'era di «dispotico e nel XVIII secolo non era l'autorità sovrana, ma le autorità sociali fossilizzate, contro cui d'altra parte si dirigeva l'ondata rivoluzionaria, che avrebbe dovuto essere logicamente l'alleata del re, il quale, nella sua dabbenaggine, correva in soccorso di coloro i quali non avevano

Ovviamente tutto questo non è che uno schema superficiale: questi punti di vista sono stati (7) e saranno sviluppati in altra sede. Ma non è la loro esattezza storica che importa qui sottolineare, ma soltanto lo schema. Questo schema serve qui a mettere in evidenza il contrasto tra l'appoggio dato dall'autorità sovrana ad autorità sociali fossilizzate, contestate, che non hanno più nessun ascendente proprio, e l'appoggio che l'autorità sovrana riceve dalle autorità dinamiche, in ascesa.

La grande lotta tra i Bleus e i Blancs, in quell'epoca decisiva per la storia di Francia, non è la lotta del popolo contro gli oppressori. È qualche cosa di più positivo, la lotta per liberare i desideri di ascesa da tutti gli ostacoli che si frapponevano ad essi, che anzi la debolezza e la compiacenza del sovrano aveva permesso di rafforzarsi in un modo senza precedenti. Abbiamo voluto insistere su questo punto allo scopo di far notare quanto sia pericolosa un'autorità sovrana incapace di svolgere adeguatamente la sua funzione. Se questa incapacità si accompagna alla convinzione che le autorità da lasciare agire siano solo le vecchie autorità, questo «Lasciar Fare» non avrà un carattere progressista ma un carattere conservatore (8). Allora le aspirazioni represses faranno saltare in aria l'edificio, a meno che l'autorità sovrana non disponga, il che in simili casi accade assai raramente, di considerevoli forze repressive. Tutto il contrario accadrà se le autorità sociali su cui il sovrano fa affidamento siano quelle in ascesa, nel qual caso non si potrebbe mai avere una pressione rivoluzionaria.

I rapporti dell'autorità sovrana con le altre autorità esistenti o in via di formazione nella società sono dunque un argomento della massima importanza.

Il grande allineatore.

Sia che si tratti di lasciare agire queste o quelle autorità sociali, le vecchie o le nuove, le discendenti o le ascendenti, questa «economia» dell'autorità sovrana è del tutto in opposizione con le idee attualmente dominanti. Si va in cerca di una considerazione «globale» del «Tutto sociale»,

(7) Cfr. DE JOUVENEL, *Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance. A l'Enseigne du cheval Ailé*, Genève, 1945.

(8) Esistono quindi due «spiriti» e due «stili di Lasciar Fare».

che è d'altronde concepito in senso restrittivo, nel quadro di un potere politico esistente, cioè, nella società occidentale dei nostri giorni, di un potere nazionale.

È certo che la società, qualsiasi dimensione le si conferisca, è un edificio di estrema complessità. Questa complessità mal si addice alla mente umana, che ama il semplice, le figure rotonde, gli allineamenti, i rapporti semplici. La mente umana, in ogni materia che si avvia a considerare per la prima volta, cerca una semplicità alla cui assenza non si rassegna che gradatamente. La nostra mente si è accostata con questa preferenza per un semplice ordinamento all'astronomia e alla fisica, da cui ha tratto per molto tempo grandi soddisfazioni, ed all'alchimia, in cui questa disposizione intellettuale ha costituito la causa prima del suo insuccesso: la chimica organica, la biologia, la sociologia sconcertano la nostra mente per la complessità delle strutture in cui ci si imbatte. Ma nell'ultimo di questi campi, almeno, l'uomo ha il potere di riprodurre a suo modo le strutture che non incontrano i suoi gusti: anche se dopo dovrà accorgersi che le strutture che ha posto in essere sono instabili.

Abbiamo parlato di una preferenza dello spirito, in effetti si tratta di un vero senso estetico. Questa preferenza potrebbe essere definita irrazionale, contrastando col travaglio della vita, con l'opera dell'uomo come causa individuale. Al contrario siamo abituati a chiamare razionale una struttura che corrisponda alla preferenza dello spirito.

Questo conflitto tra le esigenze dello spirito e le strutture del reale rappresenta un grosso argomento, e dei più attuali. Ma non è l'argomento che ci interessa sul momento e vi abbiamo fatto cenno in questa sede per fare vedere come, a misura che il governo dipende dalle critiche e dai suggerimenti intellettuali, esercita naturalmente la funzione di un Grande Allineatore. Questo allineamento è realizzato nelle parate militari, con le quali i sogni dei riformatori idealisti presentano una significativa parentela: i maggiori filosofi non sono affatto riusciti a sottrarsi all'attrattiva delle concordanze numeriche, sia secondo il sistema decimale, sia secondo quello duodecimale. La parentela che abbiamo rilevato tra questi sogni di ordine sociale e le parate militari non è accidentale: tutte e due le cose traggono la loro origine da un medesimo moto dello spirito.

La parola teoria designa ugualmente un ordine semplice che gli uomini mettono in atto in una cerimonia religiosa, e l'ordine che la mente vuole mettere nelle cose. È molto probabile - la discussione di questa ipotesi ci condurrebbe assai lontano - che una semplice sistemazione degli uomini nelle cerimonie religiose abbia dato origine contemporaneamente alle sfilate, ai balletti e alle riviste militari (si rimproverava a Luigi XIV, inventore dei caroselli militari, di usare dei soldati per dei «balletti»). Ora, se tutte queste combinazioni derivano dalla «teoria» del culto, quest'ultima rientra nella nostra idea che noi, l'insieme umano, dobbiamo rendere agli dei questo

omaggio, di formare cioè una bella «figura»: ed è questa figura, il cui ordine è immediatamente percettibile anche alla mente più rozza, che si ricerca negli allineamenti sociali.

Ora, se è ciò quello di cui si va in cerca, è chiaro che ogni focolaio autonomo non fa che scompaginare questo ordinamento geometrico: un tale focolaio quindi non serve affatto. Ma ostacolare la formazione di questi focolai, significa fare violenza al processo naturale. Bisogna ricorrere al potente solvente dei mezzi repressivi per sciogliere questi focolai mano a mano che si costituiscono. Meglio ancora, bisogna scoprirli allo stato nascente. Da ciò il potere inquisitoriale. La parola d'ordine di una tale politica è: «Nessuna autorità al di fuori dell'autorità sovrana».

Quando una tale parola d'ordine si dirige unicamente contro le vecchie autorità, è rivoluzionaria; quando si rivolge contro le autorità che si vengono a formare, è dispotica.

Il sovrano e le persone fittizie.

Praticamente, il diritto riconosce il ruolo costruttivo dell'autorità, sotto forme diverse a seconda delle epoche: ai nostri giorni lo facciamo sotto la forma della persona fittizia o «morale». Tutte le autorità ai nostri giorni sono in principio impersonali, rivestono la forma di entità senza volto. Il comportamento dell'autorità sovrana nei confronti di queste persone fittizie ha tenuto molto occupato il giurista. La scienza politica, al contrario, non vi ha prestato per così dire nessuna attenzione. Essa non si è accorta che il diritto delle persone fittizie coinvolge il problema della ripartizione dell'Autorità tra il Sovrano e le autorità particolari, e tutto il gioco dell'affiorare di nuove autorità, come anche quello della consolidazione istituzionale e delle azioni difensive degli interessi acquisiti. Incidentalmente si noterà questa somiglianza tra la Francia attuale e la Francia del tramonto dell'*ancien régime*, e cioè che le «autorità» particolari che riescono a farsi ascoltare dal governo sono quelle che chiedono la consolidazione dei privilegi, e non quelle che non domandano altro che avere sgombra la strada del loro sviluppo e potere rendere dei servigi alla società.

Questo esempio concreto dimostra che le preoccupazioni presentate qui sotto forma astratta investono i problemi politici più attuali.

PARTE SECONDA
DEL BENE POLITICO

I
DELLA BONTÀ NELLA VOLONTÀ SOVRANA

Tutti i componenti di una società politica possiedono, in misura maggiore o minore a seconda degli individui, la consapevolezza della necessità di obbedire agli ordini di una autorità costituita. L'esistenza di questo comune senso di obbligazione, riconducibile ad un medesimo punto di origine, consente di definire una società politica.

Una cosa è in effetti la disposizione naturale dell'uomo a lasciarsi suggerire alcune azioni da altri - disposizione che è principio del progresso sociale -, un'altra cosa, la convinzione che egli debba agire secondo i voleri di questi altri.

Il senso del dovere non ha nulla a che vedere con l'obbedienza naturale: io agisco come vuole Primus perché la sua volontà si fa mia, e così fintanto che egli è capace di farla sentire come mia; nell'obbedienza civile, invece, io agisco secondo il volere di Primus perché so di dovere sottomettere la mia azione alla sua volontà, e agire come se volessi ciò che egli vuole. L'autorità naturale esercita su di me l'attrazione di un ago calamitato, attrazione che dipende dalle qualità magnetiche di Primus. L'autorità costituita esercita su di me la trazione di una corda alla quale sia stato prima legato, e che mi trascina nonostante la mancanza di attrazione propria di Primus. I membri di una società politica sono collegati con delle corde morali alla pubblica autorità. La differenza potrebbe essere spiegata anche in termini comuni: nei confronti di un'autorità naturale siamo sottoscrittori, nei confronti di una società costituita, debitori.

Creditrice di obbedienza, l'autorità costituita discende dall'autorità naturale, creatrice di obbedienza, ma in che modo? Non ritorneremo su questo problema, già affrontato (1). Non esamineremo nemmeno se l'obbligazione nei confronti di autorità costituite sia della stessa natura e grado delle altre obbligazioni avvertite dall'uomo sociale, come si pensava nel Medioevo, o se essa sia di natura e grado superiore rispetto alle altre obbligazioni, come afferma il moderno diritto, non essendo gli uomini vincolati dalle obbligazioni sociali se non attraverso un riconoscimento di queste ultime da parte della pubblica autorità. Questa grossa questione è affrontata in un'altra sezione (2).

(1) Cfr. supra, pt. I, cap. II: Dell'Autorità, 35 ss.

(2) Cfr. infra, pt. III, cap. I: La monopolizzazione della Sovranità, 213 S.

Infine, considerando il rapporto tra creditore e debitore, in materia di obbedienza civile, non l'affronteremo dal punto di vista del debitore, come si fa ordinariamente, ma dal punto di vista del creditore.

Un autore del XVII secolo avrebbe tradotto la nostra intenzione in uno stile più solenne, dicendo: «Io non scrivo affatto per insegnare ai sudditi i loro diritti, ma per istruire i sovrani sui loro doveri». È questa la nostra intenzione, che pertanto si distacca nettamente dalle normali preoccupazioni della scienza politica: i doveri dei sovrani rappresentano un argomento che non è stato assolutamente trattato da parecchio tempo. Come abbiamo già avvertito, la teoria politica moderna si è occupata principalmente di stabilire a chi competa il diritto di obbedienza, e secondariamente - e questo più nel XIX secolo che nel XX-, di definirne i limiti, ma mai di discuterne l'uso.

Il problema della bontà nella volontà sovrana non deve essere affatto confuso con quello della validità. Un confronto lo renderà evidente. Si prenda un paese in cui sia riconosciuta una piena e completa libertà di testare. In tal caso, per convalidare un testamento e renderlo esecutorio, sarà sufficiente provare che esso emani proprio dal de cuius, e che sia stato redatto con le dovute forme.

A queste condizioni, il suo contenuto, quale possa essere, vincola gli esecutori.

Nell'ipotesi che abbiamo prospettato, il giudice non è assolutamente giudice del contenuto: tuttavia, personalmente, può valutare questo contenuto buono o cattivo, e dire che se avesse potuto consigliare a suo tempo il testatore, avrebbe cercato di suggerirgli un testamento migliore. È evidente che in questo caso si hanno due situazioni nettamente distinte: quella del giudice che non deve far altro che riconoscere la validità del testamento, e quella del consigliere preoccupato del buon contenuto del testamento. La teoria politica si è da molto tempo messa sulla posizione del giudice, la nostra ambizione è di spingerla verso la funzione di consigliere.

Il nostro esempio si presta bene; difatti c'è molta analogia tra la libertà di testare, piena e completa, che abbiamo presupposto, e la libertà di comandare, piena e completa, caratteristica dell'autorità pubblica moderna.

Sull'assolutismo della volontà sovrana.

Ogni uomo è per natura sovrano delle proprie forze, può impiegarle a suo piacimento. Ma il Diritto (Jus) della società di cui è membro gli vieta certi usi e gliene prescrive degli altri. Il Jus gli oppone dei divieti, gli crea degli obblighi, sanziona altri obblighi dell'individuo come i suoi contratti. Così il cittadino vede la sua libertà d'azione fortemente limitata e ne riconosce la necessità generale. Sembrerebbe evidente che ciò che più è forte nell'individuo debba essere ancora più fortemente circoscritto, ed è una stranezza del diritto moderno che gruppi potenti, con l'acquisizione della

«personalità morale» (persona ficta), possano godere di una libertà pari a quella dell'individuo, e qualche volta anche maggiore.

Che diremmo allora dello stesso Sovrano? Per molto tempo si è creduto che, come i suoi sudditi, egli fosse limitato dal Diritto, che allora si immaginava fisso, di modo che il Sovrano, esattamente come il suddito, era tenuto a muoversi nell'ambito di una sfera delimitata (e noteremo che, come il privato, il monarca che non infrangeva la legge poteva fare un buono o un cattivo uso della sua limitata libertà).

Contro le pastoie di questa delimitazione, si è progressivamente elevata una protesta intellettuale, basata su due solidi argomenti, uno logico e l'altro empirico.

Sul piano logico, si diceva che se riconoscersi soggetto alle leggi (3) non contrastava con la maestà del principe, non era il caso di configurare una obbligazione formale; chi sarebbe stato, difatti, il giudice delle infrazioni commesse? Ognuno in privato? Sarebbe stata l'origine di un terribile disordine, poiché ciascuno si sarebbe reputato vincolato solo dagli ordini ritenuti conformi al diritto. Ovvero un organo? Ma questo organo, innalzato a giudice dello stesso Sovrano, costituirebbe un superiore per chi, per definizione, non deve averne, ed attirerebbe su di sé l'autorità sovrana; il problema allora si riproporrebbe nei suoi confronti.

Sul piano storico, l'argomentazione è stata meno esattamente formulata, ma si è trovata implicita negli stessi comportamenti. E cioè che le regole buone per un tempo non lo sono affatto per sempre. Questa riflessione sottintende l'affermazione di Hobbes, che ha fatto scandalo persino nel suo tempo, per cui «è connesso con la sovranità ogni potere di prescrivere norme, per mezzo delle quali ogni uomo possa conoscere quali sono i beni che può godere, e quali azioni può fare senza essere molestato dagli altri sudditi» (4).

Un potere assoluto, agli occhi di Bossuet, era un potere che nessuno poteva costringere ad obbedire alle leggi, ma che doveva considerarsi ad esse sottomesso (5); agli occhi di Hobbes, è un potere creatore di regole, e che pertanto ha, in termini moderni, «la competenza della sua competenza» (Jellineck).

L'aggettivo assoluto, correntemente usato al giorno d'oggi con un valore di biasimo senza un preciso riferimento, ha in diritto un senso ben definito: traduce la locuzione «legibus solutus», non sottoposto alle leggi. Ora, chi è in

(3) Bossuet, *La Politique tirée de l'Écriture Sainte*, lb. IV, quarta proposizione.

(4) HOBBS, *Leviathan*, pt. II, cap. XVIII (nella citata trad. it., vol. I. 146).

(5) «I re sono dunque sottomessi come gli altri all'equità delle leggi, ed è per questo che devono essere giusti e devono al popolo l'esempio di mantenere la giustizia; ma non sono sottomessi alle pene delle leggi: o come si dice in teologia, essi sono sottoposti alle leggi, non riguardo alla potenza coattiva, ma riguardo alla potenza direttrice». Bossuet, loc. cit.

misura maggiore libero da regole? Colui che è tenuto moralmente ad osservarle, senza tuttavia essere sottoposto a sanzioni, o colui che è padrone in ogni momento di cambiarle? Evidentemente il secondo. Il cammino della storia verso una sovranità indefinitamente legislativa è stato dunque un cammino verso l'assolutismo, e quella che noi chiamiamo l'epoca dell'assolutismo, di fatto, non è stato che il periodo della sua gestazione (6).

Le proteste sono state indirizzate, nel XVII e nel XVIII secolo, in primo luogo contro gli atti particolari del Potere che esorbitavano la sfera del diritto esistente, in secondo luogo contro gli atti generali che modificavano questa sfera (ossia la legislazione). Esse sono sfociate, paradossalmente, nella costituzione di una sovranità legislativa, e quindi assoluta nel senso più proprio.

Il primo fenomeno, gli atti particolari esorbitanti dal diritto esistente, non ha più ragione di esistere, a causa dell'incessante attività del Sovrano come Legislatore, non essendo egli mai nella necessità di infrangere il diritto per il motivo che può, in qualsiasi momento, adattarlo con delle leggi a ciò che intende fare chi possiede il diritto di cambiare indefinitamente le regole dell'azione non ha mai bisogno di infrangerle. Il più assoluto dei re non sarebbe stato capace di concepire l'assolutismo moderno, che a noi sembra del tutto naturale.

Senza dubbio potrebbe obiettarsi che l'assolutismo della Volontà Sovrana si è accresciuto, ma nello stesso tempo ha cambiato titolare; e che pertanto non comporta gli stessi pericoli, dal momento che «chi vuole» non è un uomo, ma «il Popolo» o, in pratica, un organo elettivo. Non negheremo affatto l'importanza di tale cambiamento: neghiamo solo che tutti i problemi della teoria politica riguardino lui solo. Chiunque sia «colui che vuole», persona singola o composita, il contenuto della sua volontà può essere più o meno «buono»: e meno la sua volontà è esternamente vincolata; più è necessario che sia sottomessa ad una regola interna: ovvero, in una terminologia classica, più è assoluta, meno deve essere arbitraria.

*Come il cambiamento del titolare non incida affatto
sul problema della volontà imperante.*

Sui doveri del sovrano esiste una considerevole letteratura (7), che si arresta bruscamente alla fine dell'ancien régime. Come se solo i re avessero bisogno di essere ispirati e guidati, e non anche i cittadini che costituiscono

(6) Il movimento è partito da più lontano.

(7) Le Directions pour la conscience d'un Roi, composta da FENELON per il duca di Borgogna (La Haye. 1748), ne costituiscono il più famoso esempio.

fittiziamente «il Sovrano», e i rappresentanti che ne impersonano effettivamente la funzione, i quali tutti costituiscono la «Signoria».

Ma è veramente così? Indubbiamente è lecito tenere il seguente ragionamento: tenere presente il mio interesse, per quell'altro, che si dichiara mio tutore, è un dovere; ma per me stesso, emancipato, è una cosa del tutto naturale. Conseguentemente, non è necessario tenere nei miei confronti - Popolo - il linguaggio che bisognava tenere nei confronti del mio regale tutore.

Questo ragionamento implica un errore sostanziale ed una omissione. È un errore sostanziale considerare il Popolo come una persona semplice, contemporaneamente governato e governante: attribuire a me suddito la volontà di una maggioranza del corpo legislativo e di un suo ministro, è una finzione giuridica non diversa da quella che mi attribuiva la volontà del monarca o di un suo ministro. Nell'uno come nell'altro caso, è lecito dire che ci troviamo in presenza della Volontà Sovrana, a cui devo sottomettermi, ma sia nell'uno che nell'altro, è falso affermare: «Sei tu che l'hai voluto». Al massimo mi si potrebbe dire: «Devi agire come se fossi stato tu a volerlo».

Il dualismo magistrato-suddito non è affatto risolto nello Stato democratico, il capitolo dei doveri del magistrato pertanto non ha motivo di essere soppresso. Ma c'è di più.

Anche ad accettare la concezione che noi abbiamo appena respinto, anche a considerare il «Popolo» come una persona semplice che non può volere altro se non il suo bene (mentre il monarca doveva volerlo), è ancora vero che il Popolo, come del resto anche il monarca, può mancare di lumi per discernere dov'è il bene e come ottenerlo.

Nello Stato popolare, come nello Stato monarchico, l'ordine esige che la decisione presa dall'autorità competente sia accolta dai cittadini come valida; ma nell'uno come nell'altro caso, coloro che concorrono alla sua formazione devono essere sollecitati ed illuminati. Possiamo dire che il regime che presenta maggiori possibilità di giungere ad una buona decisione è quello che comporta maggiori discussioni preliminari, l'ampliamento del «consiglio»: il che dipende ancora dall'atteggiamento morale e dai lumi che si manifestano in seno al consiglio, sia ristretto, sia largo, sia privato, sia pubblico.

Quali qualità debbano riscontrarsi nella volontà imperante.

Le qualità che devono caratterizzare la volontà imperante possono essere classificate in «esterne» ed «interne».

Qualità esterne sono quelle per cui una volontà si impone col proprio aspetto, cioè la fermezza ed il vigore. Sia che trascini, sia che ordini, colui che comanda compromette il rispetto della sua volontà se essa si presenta incerta. L'esitazione, l'irrisoluzione, l'incostanza, incrinano l'autorità. Non ci soffermeremo di più in questa sede su queste qualità esterne (o formali).

Ci dedicheremo esclusivamente alle qualità che abbiamo chiamato interne (o sostanziali). Esse possono ricondursi a due, presenti nella seguente formulazione generale: «la volontà sovrana deve tendere al bene pubblico»; il che implica due condizioni: desiderarla e conoscerla; ovvero, l'obiettività ed i lumi.

La prima condizione è stata mirabilmente sviluppata da Rousseau nel suo *Contrat Social*. Nessuno ha visto meglio né più chiaramente ha detto che un re è buono solo se riesce a far tacere le passioni particolari, e se ha in mente solo il bene di tutto l'insieme; la stessa condizione vale per il buon cittadino. Al momento in cui egli ragiona, da cittadino, sulla cosa pubblica, deve interamente dimenticare i suoi interessi particolari (e quelli del suo gruppo nell'ambito dello Stato), e non deve avere altra volontà che quella rivolta al bene pubblico. La terminologia di Rousseau ha lasciato perplessi molti suoi lettori: la sua «Volontà generale» non è chiamata generale in ragione del numero di coloro in cui si determina, ma in virtù del suo oggetto (8): è la volontà che si riconduce all'«Io» collettivo, generale e non all'«Io» particolare: è la volontà che bisogna avere quando ci si pone, non come individui, ma come parte votata al corpo.

Le supposizioni che l'unità dei pareri segua l'unità delle intenzioni, e che la percezione immediata del Bene sia conseguente al desiderio del Bene, non possono essere discusse in questa sede. È sufficiente mettere in evidenza la condizione enunciata da Rousseau: è necessario che chi pensa non abbia nell'animo che il corpo di cui fa parte, essendosi in qualche modo separato dal suo Io, proprio nell'istante in cui si pronuncia come cittadino.

Il celebre trattato di Rousseau è essenzialmente quello di un moralista, rivolto a celebrare i benefici di un certo atteggiamento morale e a mostrare i danni dell'opposto atteggiamento; è, in maniera complementare, anche quello di un sociologo pessimista che dimostra come questo atteggiamento necessariamente si smarrisce a misura che ci si allontana dal modello di una piccola società, rustica e tradizionalista.

Le nostre democrazie moderne sarebbero apparse a Rousseau come l'immagine stessa dello Stato corrotto (9), poiché quelli che si scontrano sul

(8) Egli ha d'altronde pensato che l'accordo sull'oggetto dovesse trascinare con sé la concordanza dei pareri: «Finché parecchi uomini si considerano come un solo corpo, essi non hanno che una sola volontà, che si riferisce alla conservazione comune e al benessere generale. Allora tutte le energie dello Stato sono vigorose e semplici, le sue massime sono chiare e luminose; non vi sono interessi imbrogliati, contraddittori; il bene comune si mostra dovunque con evidenza, e per essere visto non domanda che del buon senso» - *Contrat Social*, cit., lb. IV, cap. I. Nella edizione francese, 319-320 (cfr. la ed. it., cit., 139).

(9) «Ma quando il nodo sociale comincia ad allentarsi e lo Stato ad indebolirsi, quando cominciano a farsi sentire gli interessi particolari, e le piccole società ad influire sulle

terreno legislativo non sono tanto i diversi punti di vista sul bene comune, quanto piuttosto dei differenti interessi particolari (locatari contro proprietari, salariati contro datori di lavoro, ecc...).

Con l'ausilio di Rousseau, noi abbiamo dunque determinato la prima condizione della bontà della volontà sovrana: è una condizione morale, vale a dire, che si forma negli animi esclusivamente preoccupati dell'insieme.

In fine quando lo Stato, vicino alla rovina, non sussiste più che in forma illusoria e vana, quando il vincolo sociale è rotto in tutti i cuori, il più vile interesse si adorna sfrontatamente del nome sacro di bene pubblico, allora la volontà generale diventa muta; tutti, guidati da motivi segreti, non pensano più come cittadini, come se lo Stato non fosse mai esistito ... e sotto il nome di leggi si fanno passare falsamente gli iniqui decreti che non hanno per scopo che l'interesse particolare» - Contrat Social, cit., lb. IV, cap. I; nell'edizione francese, cit., 321 (cfr. trad. it., cit., 140).

Si ricorderà che per Rousseau le «piccole società» che influiscono sulla grande, sono i gruppi che hanno un proprio interesse e lo fanno valere a danno dell'interesse generale, il che vale per ogni sindacato di qualunque interesse. Si ricorderà anche che la parola Stato designa qui la società politica: la quale si indebolisce quando il nodo sociale si allenta.

Certamente, non è affatto facile per l'uomo dimenticare se stesso. E ciò diviene tanto più difficile quanto più vasto sia l'insieme in nome del quale gli viene imposto di farlo. Così tutti i popoli hanno cercato di operare in coloro nei quali doveva formarsi la volontà imperante, una trasmutazione morale, purgandoli dall'«Io» individuale, ed incarnando in essi l'«Io» collettivo o «Noi».

È quello che esamineremo adesso.

La sparticolarizzazione della volontà sovrana.

Ogni uomo che disponga di un potere è portato a usarlo per i suoi fini particolari. Nulla è più naturale: preso dai suoi fini, l'uomo impegna per conseguirli tutte le proprie forze; cerca di mobilitare in loro favore le forze degli altri (abbiamo anzi riscontrato in ciò l'azione politica elementare). È sua abitudine considerare ogni forza a lui accessibile come un eventuale strumento per i suoi piani, e in conseguenza di ciò, è portato a considerare sotto questo profilo anche la forza pubblica che gli è stata affidata. Non dico, certo, che l'uomo non possa resistere alla tentazione di adoperare in maniera

grandi, allora l'interesse comune si altera e trova oppositori; i voti non sono più unanimi, la volontà generale non è più la volontà. di tutti, sorgono contraddizioni, discussioni, ed il migliore parere non è approvato senza dispute.

egoistica la forza pubblica, ma solo che questa tentazione esiste, e che non è una cosa mostruosa, ma naturale.

È pericoloso, pertanto, affidare il potere ad uno solo, poiché è assai probabile che egli non lo eserciti a favore del bene comune, ma secondo i suoi fini egoistici. Ma il medesimo pericolo si presenta quando il potere è nelle mani di tutti: se ciascuno vede in tale condizione la possibilità di impiegare il pubblico potere per i propri fini, a causa del conflitto delle volontà, non c'è dubbio che nessuno riuscirà pienamente nel proprio intento, ma i contrasti in seno all'autorità prodotti dall'urto tra i diversi particolarismi rischiano di riuscire alla società ben più dannosi delle conseguenze di un pubblico potere nelle mani di un solo egoismo. L'egoista unico, soddisfatto dalla sua assoluta autorità, la sfrutterà razionalmente, mentre una massa di egoismi - tutti insoddisfatti per il cozzare tra gli opposti appetiti - comporterà un disastroso disordine e una terribile rivalità. È dunque chiaro che la particolarità delle volontà, in relazione alla Cosa Pubblica, produce effetti ancora più deleteri nel caso in cui a partecipare all'autorità siano, non uno solo, ma un certo numero di individui.

La forma di governo non è in grado di rimediare al danno provocato dall'istinto dispotico. Chiameremo istinto dispotico la predisposizione ad usare il potere per i «propri» fini.

Le più antiche istituzioni politiche e i costumi dei popoli che chiamiamo primitivi attestano che il problema della «sparticolarizzazione» della volontà sovrana è stato avvertito ancora prima della storia scritta. Si è pensato, più o meno confusamente, che fosse necessario, in coloro la cui volontà dovesse valere per tutti, «di uccidere l'antico uomo», che agiva per proprio conto, e far nascere un uomo nuovo che avesse ricevuto come fini propri i fini della comunità.

Le analogie spesso rilevate tra una consacrazione e una ordinazione rispondono a una logica parentela: nell'uno e nell'altro caso, il postulante rinuncia ad una maniera di essere e si impegna a vivere diversamente: egli si dedica al servizio di Dio nell'ordinazione, alle cure del regno nell'incoronazione. Egli diviene un altro, diverso da quello che era prima, in virtù di uno spirito nuovo che discende in lui. Egli ha, nel linguaggio dei Baganda, «mangiato i tamburi», cioè che il loro pressante richiamo emanerà da lui, che ha «mangiato l'Uganda», vale a dire che si è identificato col regno (10).

Non avendo compreso il valore magico dell'incoronazione, gli autori razionalisti si sono completamente ingannati sul significato della formula «il

(10) ROSCOE, *The Baganda*, cit., 188. Quest'opera è di una eccezionale importanza per la scienza politica.

re non può sbagliare», che ha il suo equivalente quasi dappertutto: ancora prima di rivolgersi al popolo per imporgli il rispetto della volontà dichiarata del sovrano (rispetto utile all'ordine), essa si indirizza al sovrano medesimo con un valore di suggestione, per imporgli il rispetto del personaggio che egli ha assunto in sé, la fedeltà all'uomo nuovo in cui si è trasformato.

Riferendoci al pensiero, naturalmente poetico, degli uomini di una volta, corriamo il rischio di attribuire loro una eccessiva credulità. Ciò che sappiamo del loro comportamento riguardo ai re incoronati, attesta che essi non hanno affatto creduto che il re, una volta consacrato, divenisse regolarmente e necessariamente diverso da come era prima, come un corpo che avesse subito una alterazione di natura chimica. Le trasformazioni morali sono le più precarie e le più evanescenti: essi avranno certamente creduto solo che l'uomo consacrato fosse capace di comportarsi «regalmente», il che è difficile, ma anche che fosse suscettibile di comportarsi secondo natura.

Un uomo che ha pronunciato dei voti e ricevuto l'assistenza della Grazia ha il dovere e le possibilità di mostrarsi diverso, ma è sempre soggetto a cadere in errore. I nostri avi, che pensavano meno in termini di meccanica e molto di più di quanto non sospettiamo in termini di psicologia, avevano certamente coscienza della precarietà degli atteggiamenti umani.

Tutto ciò che circondava il regnante tendeva quindi a rendere più stabile l'atteggiamento morale che l'incoronazione avrebbe dovuto imprimergli; Se l'abbondanza dei beni materiali doveva, anche per saturazione, emendarlo da tutti i desideri volgari, l'attesa del popolo lo rendeva prigioniero della sua benefica funzione. Difatti, è indubbio che l'attesa degli altri esercita su uno spirito una vera pressione. Si crede comunemente che sia possibile provocare un'azione altrui desiderandola, immaginandosela con molta forza. Se l'esperienza non conferma questa credenza, consente però di affermare che l'attesa dichiarata esercita un indubbio peso su colui dal quale si attende, e specialmente se ciò che è atteso costituisce l'oggetto di un impegno. È certo che esitiamo a disdire un appuntamento, non solo in ragione delle circostanze più o meno pressanti della promessa, ma anche e soprattutto in ragione dell'intensità, nota o supposta, dell'attesa della persona da incontrare. L'intensità dell'attesa altrui ci lega in qualche modo: siamo qui nel campo trans- giuridico o pre-giuridico, e forse alle origini stesse dell'obbligazione. L'obbligazione è figlia dell'attesa.

I costumi arcaici dei popoli occidentali, come anche dei popoli detti primitivi, offrono una massa di prove a favore di ciò che sosteniamo. Invece di esibirle, ci sembra più convincente fare appello al lettore stesso. Se egli esamina ciò che pensa a proposito dei dirigenti non si accorge forse di ritenere che questi ultimi debbano avere una continua cura del bene pubblico, cosa non naturale per i privati, e che li biasima se gli sembra che essi si sottraggano a questa cura? E, riflettendoci, non gli pare che il decoro e l'ambiente in cui vivono i dirigenti debba costantemente ricondurli alla loro

persona ideale di servitori esclusivi del Pubblico Bene?

La coppia sovrana.

Abbiamo detto che il vigore è un carattere esterno necessario alla volontà sovrana. Si sono visti Stati sprofondare sotto il regno di una «buona volontà» senza vigore: come il Regnum Francorum sotto Louis de Débonnaire. Possiamo anche dire che il peggiore degli Stati, qualunque siano le intenzioni dei dirigenti, sia quello in cui questi ultimi si trovino privi di autorità: difatti, se la missione del sovrano è quella di fare agire (o non fare agire) gli uomini per il bene comune, la capacità di fare agire è la condizione preliminare.

Ora, se ci sono uomini particolarmente sensibili alle esigenze del Bene Comune, particolarmente portati a volere il bene dell'insieme invece che il proprio, ciò non vuol dire che questi uomini siano necessariamente capaci di farsi seguire. Sembra persino che le due cose raramente si trovino associate. Esse lo sono per necessità logica del fondatore di un qualsiasi corpo politico, Stato o altro. Egli ha il senso di questo corpo, lo vuole, e la sua volontà lo porta, con tutta la forza dell'egoismo, al bene primario di questo corpo, che è l'esistenza. Non è senza forti ragioni che tutti i popoli sono stati indotti a prendere per successore del fondatore un membro della sua famiglia, nel quale l'amore del corpo è naturale come l'attaccamento del contadino alla terra del padre; nei discendenti, l'educazione prepara e il culto dell'antenato implica l'amore per il corpo, i Lari e i Penati si confondono con la Patria stessa.

Ma non è detto che questi discendenti abbiano un temperamento idoneo al comando. E se, il che è raro, i governanti sono eletti con un altro sistema, ma sempre in ragione della loro attitudine a dedicarsi al Bene Pubblico, anche in questo caso possono non avere una natura di capo.

La possibile separazione tra la devozione al Bene Pubblico e la capacità di farsi seguire ed obbedire, spiega la frequente dualità nella Sovranità.

Per esempio, nell'isola di Tonga, si riveriva (11) un monarca chiamato il Tuitonga. Quando egli compariva, tutti si prosternavano e gli baciavano i piedi. Se prendeva parte ad una assemblea, il che non era frequente, nessuno osava porsi accanto a lui. Se parlava, tutti l'ascoltavano con raccoglimento e alla fine gridavano tutti insieme: «È vero!». Tuttavia egli non governava. La sua era una vita di ritiro, di meditazione, di preghiera e di riti. Chi teneva le redini del governo portava un altro nome: si chiamava Tuihaatakabana o anche il Tuikanobalu. Poiché tutti questi titoli non sono agevoli diremo «re

(11) WILDIAMSON R. W., *The social and political Systems of central Polynesia*, 3 voll., Cambridge University, 1934.

passivo» e «re attivo». Nelle isole Figi, i due principi portavano due nomi assai rivelatori: il «re rispettabile» e la «radice della guerra», il che richiama moltissimo la coppia Rex-Dux.

Essi venivano designati con due sistemi diversissimi; il re consacrato era preso sempre dalla stessa famiglia e, a Tonga, si citava una successione di quarantaquattro nomi.

Invece il Dux veniva selezionato attraverso prove speciali.

Ecco come andavano le cose a Mangaia, una delle isole Hervey. Tanto in caso di scomparsa naturale del Dux, quanto nel caso che avesse suscitato troppo malcontento, tutta l'isola prendeva le armi e tra i principali aspiranti si ingaggiava un combattimento. Uno solo risultava vittorioso, avendo dimostrato il proprio valore e l'attaccamento dei propri compagni. Allora era necessario che egli andasse a trovare il re e si facesse investire da lui. Benché glorioso della sua vittoria, egli doveva tuttavia avvicinarsi carponi e ascoltare con la più grande sottomissione le istruzioni che gli erano comunicate e a cui avrebbe dovuto attenersi. Nel caso che egli non avesse dato tutta la dovuta soddisfazione al re, questo avrebbe potuto rifiutarsi di far battere il tamburo sacro e di offrire il sacrificio. Ora, solo il suono del tamburo metteva fine allo stato di guerra e rendeva illecito portare le armi, e persino la raccolta di quel tipo di legna che serviva a fare le armi. E solo il sacrificio rinnovava la fertilità del suolo e rendeva la terra coltivabile. Dunque, sotto pena dell'insicurezza e della carestia, il Dux doveva impegnarsi a governare secondo la regola che sarebbe stata la stessa chiunque fosse stato il vincitore della competizione.

Lo spirito di questa costituzione, se possiamo chiamarla così, tendeva a coprire il posto di governo effettivo col maggiore vigore possibile, rivelato dal combattimento, pur sottoponendo questo vigore ad una regola predeterminata.

Altrove il capo attivo era designato con un metodo più pacifico: nel mese di settembre, i candidati coi loro seguaci, si accampavano sulle più alte campagne dell'isola, in cui si apriva una «campagna elettorale» tutta speciale. Sarebbe stato prescelto chi avesse per primo, personalmente o per mezzo di un suo compagno, trovato un nido di certi uccelli molto rari. Il re consacrato dava il segnale della gara, che con ogni probabilità sarebbe stata appannaggio del partito più numeroso e più intraprendente.

Tuttavia, nell'isola di Pasqua, in cui vigeva questa usanza, la debole autorità del re incoronato non gli consentiva di determinare la politica del capo attivo, di modo che la vittoria era seguita dal bando dei principali concorrenti battuti. Là, infine, dove l'autorità del re incoronato era del tutto scomparsa, a Samoa, la guerra civile era, se non permanente, latente. Il partito del più forte si impadroniva del potere: si chiamava malo, o partito dominante. Il malo vincitore si riuniva in fono, o parlamento, e faceva tutto ciò che gli sembrava opportuno, opprimendo e spogliando il resto della

popolazione, i vai vai. Fino a che il malcontento in crescente aumento non avesse trasformato la minoranza in una maggioranza che si ribellava, prendeva a sua volta il potere e l'esercitava col medesimo arbitrio.

Queste descrizioni costituiscono grandi insegnamenti. Per esempio, che il Potere comporta dei servizi elementari che devono essere misticamente sentiti dai suoi detentori. La capacità di sentirli non è necessariamente associata alla capacità di trascinare gli uomini, di renderli docili. Non è niente affatto irrazionale considerare la prima o «religione patriottica», come conservata in seno ad una famiglia nella quale si potrà scegliere allora quello in cui questa religione sembra più viva. Non è parimenti irrazionale considerare la scelta del vigore politico come il risultato di un torneo violentissimo in cui il vincitore avrà dimostrato le sue capacità di sapersi imporre. Si possono allora associare i prodotti di questi due processi dando il primo per Mentore al secondo: avremo la coppia sovrana di cui abbiamo appena citato un esempio.

L'alternativa è di cercare l'associazione delle due facoltà in un solo uomo, scegliendo il «forte» e pervadendolo di «religiosità», il forte sarà vincolato, aggogato al servizio del bene pubblico. Idea che ci sembra illustrata dalla pratica dei Baganda.

Non c'è che un re, che è scelto tra quanti più eleggibili possibile; questa scelta è valida solo se l'eletto si dimostra capace di imporsi; la scelta è seguita da una propiziazione magica del principe in relazione alla sua missione. A causa della poligamia e della eguale qualificazione di tutti i maschi discendenti in linea maschile dal figlio di un re regnante, i principi eredi o «principi dei tamburi» sono numerosi.

Allevati ognuno su una terra isolata da un particolare precettore, sono riuniti alla morte del re. Il primo ministro, chiamato Katikoro, dà il segnale della loro convocazione. Un altro dignitario, il Kasuju, che era il loro tutore generale e a cui ogni precettore aveva reso conto periodicamente, li fa venire, li raduna dinanzi al recinto reale, alla presenza del popolo. Tre uomini li passano in rassegna, il Katikoro, quello che conosce i bisogni dello Stato, il Kasuju, quello che conosce il carattere dei principi, e infine il Kimbugwa, quello che conosce i feticci e i simboli. Solennemente, il ministro dice al tutore: «Datemi un principe per re!». Il tutore passa lentamente davanti agli eredi, infine si ferma, prende un principe per mano, lo conduce e dice: «Ecco il re!».

L'uomo è designato, ma si vedrà ben presto se ispira timore e rispetto. Rivolto agli altri, il ministro grida: «Chi vuole combattere lo faccia adesso!». E succede che esplode davvero la battaglia. Se nessuno si fa avanti: «Voi siete contadini! (12) - si dichiara loro - Combattetevi se volete e vi metteremo a

(12) «Principi-contadini» o non eleggibili sono i figli di re nati prima che il loro padre salis-

morte». Poi tutti vanno ad un festino, mentre il principe eletto è condotto accanto alla salma del padre a cui rende le cure pietose.

Non rimane adesso che compenetrarlo nei suoi doveri. È condotto sulla collina sacra, severamente sorvegliata. Ma, al re designato, il sacerdote e la sua scorta non oppongono che una resistenza simbolica, armati di gambi di canne da zucchero e di foglie di platano. All'alba del secondo giorno, il re viene condotto in cima alla collina. Là c'è un piccolo recinto in cui il sacerdote Semenobé se ne sta in piedi. Il re si inginocchia ed entra strisciando. È allora che il sacerdote, battendo la terra con una bacchetta, vi fa salire il principe, che dice per la prima volta: «Io sono il re d'Uganda».

Pianta un grosso ramo, in segno della fertilità che promette, riceve lo scettro reale, si deve togliere di dosso gli abiti di lutto, ed è rivestito di una stola.

Ma c'è ancora come colpire la sua immaginazione. Con la sua regina, viene condotto dal sacerdote ai piedi della collina. In pubblico, questa volta, il sacerdote taglia un piccolo albero, adatto a fare un'asta da lancia e la offre al re dicendogli: «Possa trionfare con questa sui tuoi nemici». Poi, un po' più lontano, Semenobé coglie delle liane adatte per fare un panierino: «Possa la tua vita - dice - essere come un panierino che, anche quando cade non si spezza come un vaso di coccio». Infine, viene condotto là dove crescono dei platani selvaggi, ed il sacerdote offrendone al re, dice: «Possa tu superare i tuoi sudditi in saggezza e comprensione».

Dopo tutto ciò, si dice che il re «ha mangiato l'Uganda».

Si sa che, per i selvaggi, c'è identificazione tra colui che mangia e la cosa mangiata. «Io ho mangiato l'Uganda», è per il re negro l'equivalente della formula: «Io sono tutt'uno col mio popolo».

Occorrono ancora sei mesi di lutto in una città improvvisata vicino alla collina sacra, prima che il vecchio re sia seppellito e che i tamburi siano battuti. Questi sei mesi sono mesi di contatti con i saggi. È solo in seguito che il re compare davanti all'assemblea del popolo. I re morti gli danno ordini per bocca del Mugema, o ministro dei morti. È costui a presiedere la cerimonia. «Tu sei re - proclama - governa bene il tuo popolo. - Lo farò. - Giudica sempre nella maniera giusta, prosegue il Mugema. - Lo farò». Il Mugema gli tende due giavellotti ed il re li prende, avendo cura di non orientare mai la punta verso il suo popolo, ma verso se stesso: «Io non avrò mai timore di governare l'Uganda, mio paese», dice. Dopo ogni risposta egli getta al popolo delle bacche di caffè, che sono raccolte avidamente. Rivolto alla folla, il Mugema la esorta: «Non abbandonate mai il vostro re nelle difficoltà in tempo di guerra e di disordini». E il popolo risponde in coro. Dopodiché il re

se al trono.

e la regina sono condotti nella città in festa.

Il trapianto morale.

Immaginate l'effetto di tali cerimonie (13) su un uomo rozzo: dopo tutti questi riti, deve sentirsi un altro, rivestito di maestà e consacrato ad un certo compito. Egli è come svuotato dalla volontà soggettiva che l'animava come privato, e riempito della volontà oggettiva che deve possederlo, come colui che ha «mangiato l'Uganda». Una nuova «natura» è stata innestata sulla sua: un vigoroso tronco ha ricevuto un innesto morale.

La volontà particolare in possesso del potere è pericolosa al popolo e a se stessa. Questa verità è illustrata dalla superstizione che, presso tutti i popoli, circonda gli attributi della corona. Come Frazer l'ha più volte rilevato, si pensa che toccare, avere tra le mani gli attributi reali attragga mali spaventosi su colui che si rende colpevole, come anche sulla stessa nazione. E accade la stessa cosa anche se l'impudente sia il re designato, prima della sua consacrazione: egli non è ancora esorcizzato, purgato dalla sua volontà particolare, non è ancora rivestito della sua nuova obbiettività.

Le superstizioni contrastano con la «Ragione» meno di quanto si possa credere. Ciò che esse hanno di erroneo, in generale, è che confondono il simbolo col significato, ragion per cui si ritiene che agendo sul simbolo si agisca sul significato (come quando si infilza una marionetta, simbolo del nemico, con un ago): è per questo motivo che «bruciare una effigie» è indubbiamente il residuo di una punizione che si è creduta terribilmente efficace. Se si ha consapevolezza di questa confusione, le superstizioni non sembrano più assurde, e in particolar modo quelle relative al Potere. Pericoloso e salutare nello stesso tempo, quest'ultimo non apporta i suoi benefici frutti se non a condizione di essere nelle mani di una volontà purificata, «oggettivizzata».

Tutte le precedenti osservazioni sono state dedicate alla autorità monarchica. Esse si possono applicare analogamente all'autorità popolare. L'atteggiamento morale che deve essere impresso al sovrano individuale, deve esserlo altrettanto all'assemblea che agisce come sovrana: il problema della purificazione delle volontà personali è identico, e, nelle repubbliche antiche, si affrontava con gli stessi sistemi: i riti religiosi che aprivano queste assemblee, scadute al livello di formalità in epoche più recenti, erano anticamente considerati come efficaci. Il problema non differiva da quello della consacrazione regia se non perché si trattava di cambiare l'attitudine di molte più persone per un tempo molto minore (il giorno dell'assemblea).

(13) Abbiamo di molto abbreviato la narrazione.

Si ricercava il medesimo cambiamento dell'uomo, nei confronti dei magistrati, per mezzo delle cerimonie dell'investitura. L'investitura, come indica il suo stesso nome, consiste nel rivestire un uomo di vesti che sono nello stesso tempo di maestà e di purezza.

Si ricorderà, a questo proposito, una precauzione del candidato romano; «l'ambizioso» è proprio il candidato romano, colui che fa il giro (*ambitus*) degli elettori, come si vede ancora ai nostri giorni nei mercati e nelle fiere (essendo in questo caso la fiera l'equivalente del *forum*); questo candidato dipingeva con il gesso di bianco la sua toga (14), prima del suo giro, e si vedeva in ciò il simbolo della purificazione alla quale si dedicava, fase precedente delle cerimonie di purificazione che accompagnavano la presa di possesso delle sue funzioni. L'ultimo residuo di una consuetudine che si riscontra sotto cento forme differenti, può ritrovarsi nella vendita a cui si sentono obbligati certi uomini, entrando nella vita politica, delle «azioni» che li legano a interessi particolari. Ma generalmente il senso mistico della trasformazione interna, che deve accompagnare il passaggio da una posizione privata a una situazione pubblica, si è perduto. È possibile anche che il bisogno di renderla simbolica venga meno avvertito e che i simboli, a questo proposito, vengano ritenuti meno efficaci.

La buona volontà e i lumi.

La «buona volontà» in materia politica è quella che ha assunto il tutto, il «Noi» organizzato, per centro dei propri interessi al posto dell'«Io»: e non, notiamolo bene con Rousseau, una frazione del corpo politico, a sua volta costituita come un corpo particolare.

Tuttavia, dobbiamo ammettere che basta volere il bene del corpo politico per sapere come realizzarlo? Per esempio, è fuor di dubbio che Luigi XIV ha creduto di agire bene revocando l'Editto di Nantes: egli non ha affatto agito sotto l'impulso della passione, ma credendo di fare il proprio dovere.

Il desiderio del Bene conduce necessariamente ad un buon fine? O anche la stessa coscienza può sbagliare? Se si risponde affermativamente alla prima domanda, e negativamente alla seconda, sarà sufficiente avere la volontà di ordinare ciò che conviene al Tutto per essere a questo proposito infallibile. In caso contrario, occorreranno ancora dei lumi sul Bene Comune.

Vedremo, nel seguente capitolo, che il Bene Comune non si rivela immediatamente alla «buona volontà», e ci dedicheremo alla sua ricerca.

Però c'è una questione preliminare che potremo affrontare in questa sede: non è sempre necessario avere una precisa conoscenza di un fine per sa-

(14) Da ciò la parola «candidato»

pere ciò che si deve fare.

Il Sovrano e il suo modello.

Se immaginiamo un ordine stabilito una volta per tutte, che il Sovrano abbia la funzione di mantenere, se noi ci raffiguriamo questo sovrano come il successore di una quantità di predecessori, che gli forniscono non soltanto i modelli generali di condotta, ma degli esatti precedenti per tutte le situazioni che gli si possono presentare è chiaro che la sola «buona volontà» deve bastare al Sovrano per dirigere le sue azioni.

Una massa di precetti di dettaglio lo guideranno, illustrati da esempi precisi, il tutto incoronato dall'imperativo generale del mantenimento tale e quale di tutto ciò che è stato stabilito in fatto di istituzioni, di tutto ciò che è stato acquisito in fatto di diritto.

Sembra che si sia spesso concepita così la funzione del Sovrano. E, in queste condizioni, egli non ha bisogno di sapere in che consista il Bene dell'insieme, non ha bisogno che di sapere quali siano le azioni buone da parte sua.

Egli non è un compositore, ma l'esecutore di una «partitura» interamente scritta.

Ma meno una società è stazionaria, meno si fa consistere il suo bene in questa situazione stazionaria, e più questa concezione della funzione sovrana si rivelerà inadeguata. Ora, bisogna osservare che le idee conservatrici relative all'Ordine Sociale hanno continuamente perduto terreno, di modo che nessuno al presente - nemmeno quelli che si chiamano conservatori -, si raffigura quest'ordine come un Dono da mantenere, quanto piuttosto come una Costruzione sempre in cantiere. Ora, se colui che deve reggere un Ordine esistente può essere senza idee intorno a ciò che fa la bellezza, la bontà, la superiorità di quest'Ordine, la stessa cosa non può dirsi per colui che deve continuamente inventare la costruzione dell'Ordine. È necessario, allora, che sappia quali sono i beni che deve cercare di garantire.

II

IL PROBLEMA DEL BENE COMUNE

Che il possesso dell'autorità pubblica obbliga coloro che ne sono rivestiti ad usarla nell'interesse generale, per il bene comune, e che l'interesse del popolo deve essere la norma delle loro decisioni, il bene pubblico il fine delle loro azioni, è possibile ripeterlo sotto cento forme diverse. Questa esortazione non è mai inutile: tradizionalmente rivolta al titolare unico del potere, essa non è tuttavia meno necessaria nei regimi ad autorità diffusa, in cui la partecipazione alle decisioni si presenta più estesa; in effetti, in quest'ultimo caso, gli individui sono tentati di considerare come un bene proprio la loro

piccola porzione di autorità pubblica, che possono impiegare secondo il proprio interesse privato: conviene quindi ricordare loro che, allorché partecipano all'autorità pubblica, anche come elettori, essi esercitano una magistratura e che sono tenuti moralmente ad indirizzare le loro azioni al bene comune.

Questa esortazione è salutare. Ma essa non rappresenta l'ultima parola della morale politica; non è che la prima. Al filosofo che gli raccomanda di volere e di servire l'interesse generale, il magistrato potrebbe rispondere: «Ditemi come riconoscerlo. Datemi delle idee chiare, oppure offritemi dei criteri che mi aiutino a scegliere tra le varie possibilità quella che sia più confacente al pubblico bene».

Il problema così posto presenta delle grandissime difficoltà; ma la scienza politica non potrebbe evitarlo senza rinunciare al proprio specifico oggetto; se essa lo eludesse, non le rimarrebbe che di redigere dei manuali di procedure e delle monografie di osservazioni. Prima di affrontare questo problema, bisogna esaminare se sia il caso di trattarlo, il che non accadrebbe se la soluzione fosse sempre immediatamente data - ed è la prima nostra questione - o se esistessero sempre un'infinità di soluzioni; ed è la nostra seconda questione.

Prima questione: il Bene Pubblico è evidente?

Spesso ci si esprime come se il problema del Bene Comune si trovasse risolto nel momento stesso in cui gli uomini, rivestiti dall'autorità, manifestano il desiderio di usarla per dei fini generali. Il che implicitamente significa che l'intenzione civica comporta necessariamente la rivelazione immediata della consistenza del bene pubblico e dei mezzi idonei a conseguirlo.

Supponiamo fondato questo postulato: la politica allora sarebbe assai semplice. Avendo nella repubblica degli uomini preoccupati dell'interesse generale, dei «buoni cittadini», essi sarebbero sempre in perfetto accordo su tutto ciò che è opportuno decidere e fare. In ognuno di essi, l'eguale disposizione determinerebbe la stessa illuminazione, di modo che tutte le «buone volontà», in quanto buone, formerebbero un'unica volontà, la «volontà generale», necessariamente retta. Certamente non sarebbe la volontà di tutti, perché non tutti hanno l'intenzione civica. Ma quelli che non l'hanno, o nei quali sia troppo debole per prevalere sull'interesse particolare, e per rivelare il bene comune, cioè i «cattivi cittadini», si troverebbero impotenti in presenza dei «buoni». In effetti, poiché ciascuno di essi non pensa che a sé, questa particolarità delle loro preoccupazioni frantumerebbe le volontà dei cattivi cittadini, i quali si troverebbero, grazie a questa dispersione, in tutte le occasioni, deboli dinanzi alla volontà dei buoni cittadini, compatta, coerente e rivestita dal prestigio delle virtù.

Indubbiamente! potrebbe accadere che l'interesse particolare in questione fosse quello di personaggi tanto potenti o di una classe tanto estesa da poter sconfiggere la «volontà generale», quella dei «patrioti».

Ma in una simile evenienza, i patrioti si sentirebbero autorizzati a distruggere il potere sociale e a proibire le associazioni private che si oppongono al conseguimento del Bene Comune. E se si ammette che l'ardore della loro virtù abbia loro meritato la conoscenza del Bene Comune, bisogna anche riconoscere loro questo diritto di sradicare le vegetazioni parassitarie e ostruenti.

Il postulato dell'evidenza del Bene Comune per i patrioti, ci conduce quindi alla concezione di Robespierre, in seguito ripresa da molti altri. La Repubblica sarà naturalmente ben governata dal blocco massiccio dei «civici», necessariamente d'accordo tra di loro, e che rappresentano il solo partito legittimo (partito unico). Il solo ostacolo si trova nella «congiura dei malvagi», che bisogna spezzare.

È necessario che gli oppositori siano dei «cattivi»: non uomini che si ingannano, ma dei malintenzionati; non è consentito riconoscere a nessuno di loro il minimo patriottismo senza mandare in frantumi la dottrina. Allorché si attribuisse un'intenzione civica ad una persona che non scorgesse il Bene Pubblico laddove noi lo vediamo, si ammetterebbe che il patriottismo possa ingannarsi nei suoi giudizi; e se concedo, nei confronti di questa altra persona, che la coscienza patriottica non è infallibile, essa potrebbe anche non esserlo per noi.

Per tutelare questa infallibilità della coscienza patriottica, bisogna negare che quell'altro sia un patriota tratto in errore: se fosse un patriota, giudicherebbe necessariamente come noi. Giudicando altrimenti, egli è un cattivo, che simula soltanto il suo patriottismo, e merita di essere giudicato tanto più colpevole quanto più si atteggiava a patriota. Difatti, se prestiamo fede al suo patriottismo, dovremmo concludere, vedendolo in opposizione con noi, o che il patriottismo non è infallibile, il che distruggerebbe la nostra dottrina, ovvero che noi non siamo i patrioti, il che distruggerebbe la nostra reputazione. È allora necessario a Robespierre e a tutti i suoi emuli, concepire il patriota dissidente come un vile simulatore del patriottismo.

Questo punto di vista non è quello che è prevalso nei paesi dell'Occidente. Si ammette che una stessa preoccupazione del Bene Pubblico possa ispirare pareri del tutto differenti, che nei diversi partiti si possano riscontrare eguali buona volontà, fornendo d'altronde rispettabili apparenze agli interessi frammentari o egoistici che si celano in ognuna di queste formazioni. Allorché ammettiamo la non coincidenza delle buone volontà, non possiamo più ammettere che la buona volontà implichi la conoscenza immediata e certa del Bene Comune. Un regime di libera discussione, che ponga la discussione al centro delle sue istituzioni, comporta la supposizione che gli uomini che cercano il Bene Pubblico, non trovandolo tanto facilmente,

si aiutino vicendevolmente nella ricerca, facendone l'oggetto delle loro discussioni o «parlamento». Sembrerebbe pertanto che i filosofi abbiano un buon titolo per partecipare a questa ricerca.

Seconda questione: se il Bene Comune sia interamente soggettivo.

Ma questa ricerca è forse vana, non essendo altro il Bene Comune (o l'interesse generale) che un nome che noi tutti diamo ad alcune idee o immagini, appartenenti ad ognuno di noi. Questa è una seria obbiezione. L'idea che io ho del Bene Comune è «qualcosa». L'idea che ne ha quell'altro è anche «qualcosa». Ma queste diverse idee sono dei riflessi di una «cosa» che esiste in sé, il vero Bene Comune, o questa cosa è inesistente, ed il «Bene Comune» è solo il nome generico di un insieme di differenti concezioni individuali? Riappare la disputa degli «universalisti», tra «realisti» e «nominalisti». Se si accetta la tesi nominalista, due interlocutori che parlano del Bene Comune, non parlano di una stessa cosa, e nessuno dei due può avere torto, poiché ognuno di essi, dicendo «il Bene Comune è questo», non fa che affermare: «Per me, è questa cosa che chiamo Bene Comune».

Nella «famiglia» delle idee individuali, a cui è applicabile il nome di Bene Comune, da parte delle singole menti, nessuna è falsa per colui che la professa, né vera per gli altri. Ne consegue allora che l'obbligo che si attribuisce ai dirigenti perde molta della sua rilevanza: «Agite per il Bene Comune», non significa altro che: «Agite per ciò che voi chiamate buono». Questa raccomandazione non deve essere considerata completamente inutile, essa incita infatti i dirigenti a rapportarsi ai loro giudizi di valore, a consultare i loro principi, a mettere coerenza nelle loro azioni; ma non di più.

Se, respingendo la tesi nominalista, cerchiamo il «vero Bene Comune», un nominalista sarebbe autorizzato a rimproverarci di formulare solo la nostra preferenza soggettiva. Di conseguenza, al fine di porre saldamente le basi del nostro ragionamento, prenderemo le mosse dalla stessa posizione nominalista.

Ammetto che l'idea che posso formarmi del Bene Comune non sia nient'altro che la mia preferenza soggettiva, valida per me solo. Io chiamo «Francia» questo qualcosa e, assieme a tutti i miei compatrioti, abbiamo la consapevolezza, parlando di «Francia», di parlare almeno di una stessa cosa. Trattandosi della «Francia», io mi immagino una grande massa di uomini che hanno singolarmente certe aspirazioni, certe soddisfazioni, certi malcontenti, certe attitudini; mi immagino inoltre i rapporti che intrattengono tra di loro, le loro quotidiane relazioni. Dell'insieme a cui penso, non fanno parte solo degli individui, o una continua interazione tra gli individui, ma fanno parte anche delle emozioni coincidenti (come nel caso di un disastro nazionale), o delle azioni simultanee (come quando ci rechiamo alle urne o dall'esattore), o parallele (come quando combattiamo insieme); la differenza tra una serie di individui e un «popolo» è segnata proprio dalla possibilità di questi

movimenti collettivi. Infine, gli stranieri portano sull'insieme dei giudizi complessivi: essi dicono bene o male della Francia e dei francesi.

Se, adesso, io mi dichiaro preoccupato della virtù e della felicità dei francesi, del miglioramento dei loro reciproci rapporti, della loro capacità di sentire e di agire in comune, della loro reputazione all'estero, ci sarà almeno un francese disposto a dirmi che queste preoccupazioni non hanno nulla a che vedere con ciò che lui ha nell'animo quando pensa al Bene Pubblico? Al contrario, non concorderà che, sino a questo momento, non stiamo parlando che di una stessa cosa, o di uno stesso complesso di cose? Tutto questo mi basta per concludere che nelle nozioni differenti di Bene Comune, c'è una stessa sostanza.

Ma, si dirà, questa concordanza è determinata dalla vaghezza dell'enunziato. Per la Francia possiamo augurarci cose diversissime, possiamo concepire la virtù e la felicità di una massa di individui in maniere indefinitamente varie. È vero; ma io non ho mai negato la possibilità di preferenze soggettive, ho solo detto che, parlando del Bene Comune, abbiamo la possibilità di fare scorrere una conversazione effettivamente su qualche cosa. D'altronde noterò che c'è un termine dell'enunziato che sfugge quasi interamente alla soggettività, e cioè la capacità di agire simultaneamente o collettivamente, il che è un fatto concreto, per mezzo del quale noi entriamo nel campo dell'oggettività. Adesso possiamo affrontare il nostro studio.

Terza questione: se il Bene Comune si risolva nel bene degli individui.

Corporations have no soul to save and no bottom to kick (1). Non si potrebbe esprimere con maggior vigore la radicale inferiorità delle persone fittizie nei confronti dell'uomo. Dio si è incarnato per la salvezza degli uomini, non per quella dello Stato ebraico o dell'Impero romano. Pertanto, pensare che il dovere dei governanti si indirizzi esclusivamente alle persone e che il bene di un insieme sociale si riduca interamente al bene proprio degli individui che lo compongono, è un'opinione assai verosimile. Facciamo nostra questa opinione: vedremo dove essa è capace di condurci.

Ecco dunque avvertiti i nostri dirigenti che il Bene Comune, che sono tenuti a servire, consiste nei beni propri dei cittadini. È subito evidente che la loro difficoltà consisterà nel conciliare i beni particolari. Tale difficoltà sarà eliminata solo ove si facesse consistere il bene particolare esclusivamente nell'acquisto della virtù, il che non potrebbe essere tanto facilmente concesso.

Inversamente, la difficoltà aumenterà quanto più si farà consistere il bene particolare nell'acquisto di cose rare, come la ricchezza e gli onori. La

(1) Samuel Johnson.

nostra attenzione si trova così attirata sulla formulazione dei beni individuali, e ci troviamo davanti ad un bivio.

Cosa bisogna intendere per bene proprio di ognuno? Si tratterà del bene così com'è concepito dai dirigenti, o com'è di volta in volta immaginato dai singoli interessati (2)?

Prendiamo prima la seconda via, che sembra presentare maggiori affinità con la tesi di base; abbiamo esaltato l'individuo considerandolo come fine dell'azione governativa, sarebbe una contraddizione umiliarlo tanto da non considerarlo giudice del proprio bene. Dunque, dobbiamo a questo punto ritenere che il suo bene sia quello che a lui sembra essere tale, il suo interesse percepito. Ma l'uomo vede normalmente il suo bene nella soddisfazione dei suoi desideri, che sono in conflitto con quelli degli altri. Poiché noi insegniamo alla pubblica autorità che è suo dovere servire gli interessi individuali percepiti, e nello stesso tempo ai cittadini che è un loro diritto servirsi dell'autorità per i loro fini particolari, i dirigenti saranno necessariamente assediati da petizioni contraddittorie. Ognuno pretenderà da loro una decisione che danneggerà gli altri.

Si è spesse volte detto che l'ufficio della pubblica amministrazione fosse quello di smorzare il cozzo naturale degli interessi; ma affermare che essa è al servizio di questi interessi, significa spingere questi ultimi ad imporsi in maniera disordinata e a riempire il foro col loro vociare.

In che modo allora la pubblica autorità dovrebbe comportarsi? Essa può alternativamente o assumere il giudizio di tutte le controversie, o dichiararsi incompetente e rimandare indietro i contendenti.

Per l'autorità, non è affatto facile definire le controversie. In effetti, il criterio che le è stato offerto per identificare il Bene Comune, che essa dovrebbe servire, è rappresentato dal bene proprio dei particolari, così come essi lo concepiscono. Come scegliere tra due beni individuali? Brutalmente, secondo il volume delle grida, o con un metodo più elaborato, pesando i singoli beni? Le si potrebbe proporre di valutare le soddisfazioni che i membri dei due campi avversi possono guadagnare o perdere in seguito ad una decisione, e di rendere il verdetto in modo che gli uni guadagnino più soddisfazioni di quante gli altri non ne perdano. Ma essendo le valutazioni sulle quali un simile calcolo deve essere basato, assai discutibili, e ricusabile il fondamento del calcolo, un verdetto così fondato non potrebbe essere accolto col dovuto rispetto, e servirebbe piuttosto come maschera per un

(2) È chiaro che il problema di un «vero bene» dei privati, diverso sia da quello che essi immaginano come tale, sia da quello concepito dai dirigenti, non potrebbe porsi in questa sede; per un dirigente, sarebbe difatti impossibile dedicarsi ad uno scopo indeterminato, che non gli è dato conoscere né attraverso la sua coscienza, né attraverso le dichiarazioni degli interessati.

compromesso che come un criterio effettivo. Tanto che, in definitiva, l'autorità pubblica sarebbe semplicemente sballottata tra spinte contrarie.

Manderà dunque indietro i contendenti? E con quale scusa? Che essa si considera tenuta a servire gli interessi dei privati solo quando si presentano comuni a tutti? Equivarrebbe a definire l'interesse generale come la parte comune a tutti gli interessi particolari. Ma abbiamo pregiudizialmente convenuto che gli interessi in questione fossero gli interessi avvertiti. Possiamo pensare che negli interessi individuali dei cittadini, la parte essenziale e maggiore sia costituita da interessi che siano loro comuni; il che non è certamente vero, trattandosi di interessi di cui essi hanno coscienza. Gli interessi comuni sono debolmente avvertiti, mentre quelli individuali lo sono fortemente (3). Di conseguenza, un'autorità pubblica che non agisse se non nel caso in cui ogni cittadino vi riconoscesse il proprio vantaggio, non agirebbe che poco o niente del tutto.

Sembra quindi che la via da noi scelta ci conduca o ad abbandonare l'autorità pubblica alla gazzarra senza fine degli interessi particolari o ad un'estrema restrizione della competenza governativa. Torniamo allora indietro al bivio e prendiamo l'altra via che si era aperta davanti a noi: l'autorità pubblica sempre concepita come al servizio dei beni particolari, ma stavolta costituita a giudice di questi ultimi.

A prima vista questa scelta ripugna. Solo Dio può con certezza conoscere il bene di ciascuno meglio degli stessi interessati. Lo stesso padre di famiglia, alla testa del suo minuscolo regno, se deve conoscere il bene di ciascuno dei suoi figli ed avviarveli individualmente con l'aiuto degli altri, assolve questa funzione con incertezza, errori e spesso con conseguenze funeste. Poiché la conoscenza particolare di ogni soggetto ed una continua vigilanza nei suoi confronti costituiscono i presupposti necessari di questo magistero, è chiaro che, nei confronti di una popolazione numerosa, non potrebbe essere esercitato. Dicendo che «l'autorità è patema», si rischia anche di travisare il giudizio: essa non potrà avere mai quella conoscenza del bene proprio di ognuno, né quella sollecitudine per i beni singoli, che si addicono ad un padre.

La debolezza della mente umana impedisce al dirigente di pensare i beni individuali in maniera particolare: egli non può rappresentarsi se non in termini generali. Il dirigente si farà quindi uno schema del cittadino buono e felice al quale riconurrà le persone reali. Il che significa che qualificherà come cattivo ogni atteggiamento diverso da quello che, secondo lui, il cittadino deve assumere per il suo bene, e come ingiusti tutti i rapporti spontanei che non porranno i cittadini nelle condizioni in cui li desidera vede-

(3) HUME, A Treatise of Human Nature, lb. III, pt. II, sez. VII. 140

re.

Una simile autorità risulterà odiosa, sia se sarà esercitata da un uomo come da un collegio; non lo sarà meno se si appoggerà ad una corrente di opinione: difatti, il risultato sarà sempre una persecuzione degli elementi che non si adegueranno a questo modello. Se il modello del bene particolare è concepito con riferimento al passato, un tale regime sarà soffocante, non lascerà passare nessuna novità; se è concepito come un sogno dell'avvenire giustificherà dei sanguinosi sconvolgimenti.

Pertanto, mettendo l'autorità al servizio dei beni particolari si perviene a dei risultati egualmente negativi, sia che si tratti di beni concepiti dai particolari, sia dall'autorità. Nel primo caso, questa idea conduce al disordine, nel secondo alla tirannide.

Concluderemo dunque che la funzione della autorità non è affatto quella di procurare i beni individuali dei privati.

Quarta questione: se il Bene Comune consista nello stesso vincolo sociale.

È nell'ambito di una società che ognuno di noi tende a conseguire il proprio bene individuale. L'idea che ci facciamo di questo bene è a sua volta condizionata dallo spettacolo che la società ci offre: i beni interiori ed esteriori che vediamo negli altri ispirano i nostri desideri più nobili come anche i più volgari; l'imitazione è un così potente principio di condotta che Dio stesso se n'è servito, proponendoci, attraverso l'Incarnazione, l'esempio vivente del nostro bene sovrano (4).

La Società, con l'offerirci la possibilità di formarci l'idea del nostro bene, ci fornisce anche i mezzi per realizzarlo. È nella società che l'uomo incontra i collaboratori e gli scambisti per mezzo dei quali si assicura quei beni di fortuna che non potrebbe ottenere allo stato isolato. È nel seno della società che l'uomo trova le occasioni di amore, di zelo e di devozione, cioè del suo bene interiore. È attraverso i rapporti sociali che gli vengono trasmesse le verità intellettuali e morali, è nelle assemblee che è stato predicato il Vangelo.

Lo stato sociale è quindi la condizione del bene particolare di ogni uomo, del suo stesso «stato di uomo». Questo stato di uomo è «naturale» all'uomo, nel senso che è necessario alla realizzazione della sua natura. È anche «naturale» nel senso di «originale», ovvero è e artificiale», cioè il risultato di una serie di azioni che l'hanno posto in essere?

(4) È questa la gravità dell'errore monofisita. Se Gesù non avesse totalmente assunto la natura umana, se era solo un Dio sotto le spoglie umane, ne conseguirebbe che la natura umana sarebbe incapace di imitarlo: mentre è proprio la sua imitazione che ci è stata proposta.

I maggiori pensatori politici, come Hobbes e Rousseau, l'hanno concepito come artificiale, e ci hanno fatto assistere alla sua costituzione. È stata questa una delle maggiori critiche che sia stata loro mossa, che è cioè assai improbabile che l'uomo sia mai vissuto in un'altra condizione; in effetti, è più credibile che l'uomo abbia varcato la soglia dell'umanità in seno a formazioni sociali elementari. Ma questi ingegni avevano delle ottime ragioni per riassumere in una «giornata creatrice» immaginaria un millenario processo: se non è vero che la società è stata fatta in un giorno, è vero che essa si fa e si disfà ogni giorno. Inoltre, il mito della creazione istantanea ha loro permesso di fare risaltare in tutta la loro luce le condizioni dello stato sociale.

Ha poca importanza se la Società non sia stata costituita un bel giorno col deliberato e simultaneo assenso di tutti, se questa supposizione mette in evidenza che l'esistenza sociale richiede un implicito consenso che tutti devono rinnovare ogni giorno. Ha poca importanza se gli uomini non siano usciti improvvisamente da uno stato di guerra, in cui i loro appetiti si scontravano violentemente, per conseguire uno stato di pace, in cui i desideri trovano un freno interno e dei freni esterni, poiché, dinanzi ad un possibile danno, sono indotti a felici combinazioni; è sufficiente che questa ipotesi dimostri che il controllo dell'Io e la consapevolezza del Noi siano essenziali al funzionamento della società.

Inoltre, ha poca importanza se gli uomini non si siano, un determinato giorno, dato un governo, e non abbiano, quello stesso giorno, ricevuto un corpo di leggi, se questa leggenda ci rende coscienti, con la finzione della simultaneità, la realtà dell'interdipendenza tra i due momenti.

Infine e soprattutto, val meglio raffigurarsi la società come artificiale, che ritenerla naturale (nel senso di spontanea), perché solo così è possibile far risaltare che il suo mantenimento e il suo sviluppo richiedono una certa arte. La vera intenzione di coloro i quali ci hanno rappresentato la costituzione della società come un atto di volontà, era di metterci in guardia contro la dissoluzione sociale; la vittoria che, un certo giorno, le forze della costruzione avrebbero riportato sulle forze della disgregazione è necessario che si ripeta ogni giorno.

Si noterà che nessuno di questi autori ci ha mai detto a che cosa, a quale bene, avrebbero dovuto dedicarsi i reggenti del costituito edificio sociale; e la ragione di ciò non sarebbe proprio da ricercarsi nel fatto che il loro compito si riassume interamente nell'affermazione e nello sviluppo del nodo sociale? E che, in fondo, il Bene Comune, di cui i governanti sono investiti in proporzione del loro potere, rappresenta la fondazione perpetua dello stato sociale?

Non si dovrebbe mai dimenticare la mirabile formula di Rivarol: «tutta la potenza esecutiva è negli individui», e che è impossibile che possa mai essere trasferita nei dirigenti, restando ognuno, in ogni momento, il padrone

delle proprie azioni, anche sotto il più terribile dispotismo (5). Lo stato sociale è quindi semplicemente uno stato in cui le potenze esecutive individuali non vengono adoperate in maniera da arrecare danno, ma un reciproco vantaggio, e poiché un tale risultato non potrà mai essere conseguito totalmente, il problema dello stato sociale è un problema di approssimazione: è sempre da costruire e, nello stesso tempo, sempre in via di dissolvimento.

Come ipotesi di lavoro, ammetteremo che il Bene Comune risieda nello stesso stato sociale e nella sua progressiva realizzazione. Ma che cosa dobbiamo intendere per stato sociale, e a qual proposito parliamo di «bene sociale» e di «nodo sociale»?

Quinta questione: se lo stato sociale sia l'istituzionalizzazione della fiducia.

Le azioni umane sono indiscutibilmente fondate sulla fiducia negli altri. La condizione dell'uomo sarebbe misera, e per dire meglio, non sarebbe affatto divenuto uomo, se avesse dovuto, in ogni istante, stare in guardia contro le imprevedibili azioni di tutti gli altri uomini. Il nostro progresso verso e nello «stato di uomo» presuppone l'esistenza di un'area di pace e di amicizia in cui vivere, non soltanto senza aspettarci assalti da parte degli altri, ma anzi considerando come scontato il loro eventuale aiuto.

C'è nell'uomo una forza affettiva, presente anche negli animali, che lo spinge verso atteggiamenti di amicizia. Ma questi atteggiamenti non si rivolgono all'indirizzo di una qualsiasi altra persona. Non è affatto naturale il comportarsi da amico nei riguardi di chiunque, e ancor meno di chi non ci considera tale. Persino i più grandi santi, che hanno saputo amare tutti indipendentemente dal fatto di essere ricambiati, l'hanno fatto solo per l'amore di Dio. Così l'affetto, che direttamente si indirizza solo ad un numero di persone determinate, si estende ad un numero maggiore in virtù di un collegamento, perché questi appartengono ad un Tutto che si ama. L'atteggiamento favorevole che assumiamo nei confronti della famiglia, sconosciuta, di un amico, può essere anche tenuto nei confronti dei membri, sconosciuti, di un insieme, in virtù dell'attaccamento a questo insieme che si estende anche al non-prossimo che appartiene tuttavia a questo insieme. Così la persona fittizia, il gruppo, allarga la cerchia delle amicizie, il numero di co-

(5) Sul potere di coercizione delle autorità si è moltissimo fantasticato; le autorità non hanno, al massimo, che un potere di intimidazione, a sua volta appoggiato sul consenso da parte degli uomini che fungono, nei loro confronti, da strumento. Inoltre, è sempre per questo motivo che un dispotismo, alla lunga, è destinato a soccombere, in quanto cessa di essere servito e cessa di fare paura, essendo questi due fenomeni sempre strettamente collegati.

loro che si è pronti a servire, e sui quali si fa assegnamento.

La coscienza del «Noi», resa attiva dagli affetti reali, all'indicativo presente, verso persone conosciute, rapporta i nostri affetti al condizionale futuro, o all'imperativo, su persone sconosciute, membri del «Noi». Il «Noi» è produttore di obbligazioni, che propriamente sono consapevolezza di un legame. La consapevolezza di queste obbligazioni, in ogni «Lui», costituisce una potente garanzia per ogni «Io». Essa permette a «me» di avere fiducia in «lui». Ora, questa fiducia è la condizione dello sviluppo dell'azione umana.

Se l'azione del pescatore, mentre è sul mare, o l'azione dell'agricoltore, quando è sul suo campo, non prevedono l'intervento di nessun altro uomo, se non in quanto il pescatore o l'agricoltore si aspettano che i loro prodotti vengano comprati dagli altri, la maggior parte delle azioni degli uomini nella Società sono fondate in maniera assai più diretta su un già previsto intervento degli altri uomini.

La condotta regolare e prevedibile di questi altri, e la possibilità di dare per scontate le loro reazioni con una debolissima probabilità di errore, formano la base per ogni calcolo individuale. Se la condotta e l'atteggiamento degli altri presentassero ai miei occhi un altissimo grado di incertezza, qualsiasi calcolo particolare sarebbe per me impossibile. Il miracolo sociale consiste proprio nel fatto che i miei calcoli, facendo intervenire un elevatissimo numero di agenti liberi, possono essere compiuti come se non si trattasse di agenti liberi: anche se mobili in sé, essi mi presentano tuttavia dei punti fissi su cui articolare la mia azione. Lo stato sociale può essere caratterizzato dall'estensione delle mie certezze nei confronti degli altri.

Lo straniero è sinonimo di nemico, *hostis*, in quanto agente imprevedibile. Imprevedibile perché egli non partecipa alla nostra alleanza di amicizia, perché i suoi usi e le sue reazioni probabili non ci sono noti, ed infine e soprattutto perché io non ho nessuna garanzia della sua condotta.

L'autorità pubblica del mio gruppo è in effetti garante nei miei confronti delle obbligazioni che io riconosco ai suoi componenti e sulle quali mi fido. Essa non può evidentemente assicurarmi il felice esito di qualsiasi mia impresa, ma deve assicurarmi delle basi certe per il concepimento di queste imprese. Queste basi si trovano negli obblighi che i membri sono tenuti a rispettare e a cui devono mostrarsi fedeli.

Ogni individuo ha un evidente interesse particolare a potersi fidare degli altri, e ciò in due maniere distinte: innanzi tutto potere contare sulla compiacenza degli altri in generale, poi, nel conoscere, con molta precisione, quale condotta sarà tenuta dagli altri. E questo interesse, particolare per ognuno ed identico a tutti, costituisce un vero interesse comune, in cui non possiamo dire a priori che si esaurisca il contenuto del Bene Comune, ma che appare almeno come una sua componente essenziale e primaria.

Sesta questione: se l'autorità politica possa promuovere l'amicizia sociale.

Gli antropologi ci hanno insegnato a considerare la piccola famiglia, esistente ai nostri giorni, come una sopravvivenza della grande famiglia, caratteristica dei popoli più primitivi. Che si tratti proprio di una formazione sociale oggi esemplata su dimensioni antiche, è sufficientemente messo in evidenza dalle cerimonie funebri, le quali mobilitano una «famiglia» molto più vasta di quella quotidiana. Esiste una sterminata letteratura (6) sui differenti modi di valutare i gradi di parentela nei diversi popoli, essendo la discendenza uterina spesso ritenuta più importante della linea maschile; ma è una caratteristica comune a tutti i popoli primitivi, ed anche ai nostri popoli nel loro lontano passato, la concezione della parentela molto ampia. Le vecchie signore che si dedicano a far risaltare legami di parentela, per noi deboli ed insignificanti, continuano un'opera molte volte millenaria, che ci sembra futile, ma che ha indubbiamente avuto una notevole funzione nel progresso sociale. Il permanere nei vecchi di un vivo sentimento delle più lontane consanguineità, senza dubbio, ha rappresentato una funzione storica della massima importanza, intrecciando un vasto legame di solidarietà, legame continuamente consolidato dal culto dei comuni antenati.

È logicamente assai presumibile che la Società si sia costituita semplicemente sulla base di legami di parentela, attraverso la trama delle amicizie personali. Se bastava un'amicizia per allacciare due vincoli, a causa della solidarietà familiare, alcune amicizie saranno state sufficienti per intrecciare un corpo sociale di mille o duemila persone. Aristotele e Vico hanno pensato che le cose siano andate così, e il punto di vista è molto verosimigliante.

In questo caso, le amicizie appaiono come anteriori alla organizzazione politica propriamente detta, come un principio fondatore. Comunque, i proverbi di tutti i popoli celebrano l'importanza sociale dell'amicizia. Essa è una gioia («l'amicizia addolcisce persino l'acqua»: cinese), una fonte di coraggio («l'amicizia sostiene il cuore»: sudanese), una forza («l'uomo senza amici non ha che una mano»: bosniaco).

E la saggezza dei popoli ha posto molto in alto la fedeltà alle amicizie («morire con gli amici è una festa»: persiano; «la mia vita vale più del mio amico?»: afgano).

La coppia Achille-Patroclo, Eurialo-Niso, Orlando-Oliviero, si ritrova in tutte le leggende occidentali. Sembra certo che la «brigata d'amici» abbia costituito nei popoli fondatori dell'Europa, un importantissimo fattore di formazione sociale (7).

(6) Alle cui origini possiamo porre le indagini di Lewis H. Morgan 146

Ma l'amicizia d'elezione è, per la sua stessa definizione, un fenomeno interamente soggettivo che è difficile riscontrare tra tutti i componenti della numerosa popolazione di una città o di una nazione. Quanto sappiamo sulle città antiche, ci autorizza a pensare che le parentele intrecciate da amicizie individuali d'elezione, divenute tradizionali, abbiano forse costituito i blocchi di pietra con cui è stato costruito l'edificio sociale; ma se vogliamo interpretare in questo senso le «phratrie» e le «curie», siamo costretti a constatare come, in un momento successivo, questi blocchi si siano frantumati ed abbiano travasato i loro frammenti nel più vasto complesso della Città.

Le stesse lotte politiche si spiegano meglio se l'impegno dei riformatori è visto come rivolto a spezzare gli originari quadri sociali, a sciogliere le «compagnie», e a trasformare i loro membri in soggetti direttamente dipendenti dalla Città; impegno che, naturalmente, era sostenuto da quanti, perché nuovi venuti o per qualsiasi altra ragione, non trovavano una collocazione in questo quadro: la plebe.

Ma la distruzione dei vecchi vincoli richiedeva la costituzione di nuovi vincoli. Da ciò i culti civici, che possono essere interpretati come il sistema per stabilire una parentela fittizia. Persino l'istituzione dell'ephebia può essere considerata come un tentativo per promuovere istituzionalmente l'amicizia. Gli autori antichi attestano concordemente che il bene supremo di una Città, e la sua più grande forza, era ritenuto che consistesse nell'amicizia tra i cittadini. Rousseau ha celebrato questa classica preoccupazione in uno dei suoi passi più belli (8).

I dirigenti possono suscitare questa amicizia tra i cittadini, rendendoli consapevoli di essere tutti «membri gli uni degli altri», col dare loro l'esempio della considerazione che essi devono reciprocamente portarsi, e infine col prevenire le dispute che possono turbare questa armonia.

L'esempio della considerazione è della massima importanza. Se colui che è «rivestito di una piccola porzione di autorità» tratta i privati con sgarbo, disprezzo e persino con brutalità, questa condotta sarà imitata dai privati: essa sarà anzi ritenuta il mezzo per ostentare una superiorità. Se il superiore pubblico si comporta così, un analogo atteggiamento sembrerà quello di un superiore. Se, al contrario, anche il più insignificante privato è trattato dalle

(7) Così presso gli Anglosassoni, le gegyldan o friedborgh, piccole confederazioni di mutua assistenza, i cui membri si soccorrevano reciprocamente, vendicavano insieme il male commesso nei confronti di uno di essi ed assumevano in solido la responsabilità delle azioni individuali.

(8) «Ma al di sopra di tutti i popoli della terra si distinsero i Romani per i riguardi che il governo ebbe per i singoli e per la scrupolosa attenzione che esso usò nel rispettare i diritti inviolabili di tutti i membri dello Stato. Nulla vi era di più sacro della vita dei semplici cittadini e, anche presso di essi, soltanto l'assemblea di tutto il popolo poteva condannarne

autorità con cortesia, se il superiore pubblico si mostra pieno di rispetto, questo comportamento sarà imitato (9) nei rapporti tra i privati.

Quanto a prevenire le dispute, si vede subito che uno dei mezzi più efficaci consiste nello stabilire dei chiari limiti tra i cittadini, eliminando così l'incertezza che è sempre un principio di discussione, e nel vincolarli strettamente alla parola data.

L'incertezza è il grande principio di dissociazione.

Alcuni calcoli dell'uomo sociale sono aleatori: ad esempio, quello del commerciante, che spera di trovare un adeguato numero di clienti per smerciare la sua mercanzia. Ma la maggior parte dei calcoli sono, come principio, non aleatori, fondati su comportamenti a cui gli altri sono obbligati: ad esempio, l'operaio che si reca al lavoro, fa assegnamento sul perfetto funzionamento del consueto mezzo di trasporto. Ogni esistenza individuale nella società è fondata su una massa di certezze che assicurano dei comportamenti regolari cui gli altri sono tenuti.

Gli altri, ed io stesso, siamo tutti debitori di determinate condotte. Il più inequivocabile debito di condotta è quello che risulta da impegni esplicitamente assunti da me stesso o nei miei riguardi: si tratta della parola data, e l'esatta osservanza della parola data è stata considerata da tutti i popoli come una virtù essenziale, ed il suo contrario come un'imperdonabile mancanza; è per questo motivo che i romani avevano innalzato un tempio al dio Fidus, garante della parola data, della fede giurata. A causa di questa suprema importanza della parola data, è stato affermato che il contratto è il

uno. Neanche il Senato, né i Consoli, in tutta la loro maestà, ne avevano il diritto; e presso il popolo più potente del mondo, il crimine e la punizione di un cittadino erano una pubblica desolazione. Addirittura, parve così duro versarne il sangue per un qualunque delitto, che dalla les Porcia, la pena di morte fu commutata in quella dell'esilio, per tutti coloro che avessero voluto sopravvivere alla perdita di una patria tanto dolce.

Tutto, a Roma e negli eserciti, spirava questo amore reciproco dei cittadini, e questo rispetto per il nome romano che accresceva il coraggio ed animava la virtù di chiunque aveva l'onore di portarlo.

Il copricapo di un cittadino liberato dalla schiavitù, la corona civica di colui che avesse salvato la vita ad un altro, erano le cose che si guardavano con più piacere nella pompa dei trionfi; e va notato che, di tutte le corone con cui si onoravano le belle azioni guerriere, soltanto quella civica e quella dei trionfatori erano d'erba e di foglie, mentre tutte le altre non erano che d'oro. Così Roma fu virtuosa e divenne padrona del mondo». Rousseau, *Economie Politique*, in *Encyclopedie*, cit. nella nostra edizione del *Contrat Social*, 391-392 (cfr. ed. it., a cura di U. CERRONI, trad. di C. E. SPADA, del *Discorso sull'Economia Politica*, Laterza, Bari, 1968, 53).

(9) È così che la cortesia degli agenti di polizia in Inghilterra è un elemento formatore dello spirito pubblico.

fondamento della Società.

Ma se il cittadino ha il diritto di aspettarsi l'esatta esecuzione delle promesse che gli sono state esplicitamente prestate dagli altri, e se il potere pubblico deve esserne garante, le certezze basate sul contratto non costituiscono che una minima parte delle certezze necessarie all'uomo sociale (10). La parte maggiore delle certezze è fondata sugli obblighi a cui considera gli altri vincolati. Egli si aspetta da un uomo di un certo paese, che faccia o non faccia certe cose; e la sua attesa si specifica nei confronti di un uomo di tale educazione, professione e condizione. Continuamente, senza nemmeno averne coscienza, l'uomo sociale scommette sulla condotta altrui. La pubblica autorità è il più forte sostegno di queste scommesse. Ma a tal proposito, dobbiamo notare che il suo compito è assai differente a seconda del tipo di Società.

La maggior parte delle Società umane sono state «ritualiste». Una morale religiosa, ricca di precetti precisi, inculcati sin dall'infanzia dai genitori, ed eventualmente dagli educatori, richiamati dai Dottori della Legge, esercita sugli animi una continua suggestione; in ogni circostanza, suggerisce ciò che si deve e ciò che non si deve fare, persino chi deve essere a farlo e con quali parole (11).

Questi obblighi, tanto precisamente definiti, possono essere specificati per ogni condizione, per ogni «stato», come nell'India Bramanita, e ciò senza essere necessariamente accompagnata da una classificazione gerarchica. Alcuni obblighi, definiti dettagliatamente, costanti e sostenuti dalla forza dell'opinione, unanimi, assicurano un alto grado di certezza sociale, senza richiedere un grande intervento delle pubbliche autorità: ma è chiaro che queste ultime debbano esercitare un'influenza paralizzante.

In una tale società, essendo il sentimento morale della obbligazione congiunto alla precisa formulazione del precetto specifico, c'è da temere molto che un'attenuazione delle prescrizioni non possa essere ottenuto se non

(10) È per questo motivo che l'inflazione rovina moralmente le società, perché autorizza legalmente un debitore a non pagare effettivamente la somma reale stabilita tra lui e il creditore, ma soltanto una somma inferiore., che porta solo lo stesso nome. È un insegnamento a venir meno alla sostanza delle promesse.

(11) «Nelle famiglie in cui regnano ancora i costumi tradizionali e la loro forza di coesione, il musulmano dabbene e attento alla educazione dei figli, avrà la massima cura di inculcare loro tutto un insieme di regole, di cose da fare e da non fare. Sopra ogni cosa, egli terrà a queste norme di galateo sociale ... Questo ultimo suggerirà, in ogni circostanza, cosa dire, sotto pena di mancare alle regole comuni. Che dire, ed anche che pensare. Infatti non si tratta affatto di ipocrisia ... (nei confronti di chi parla arabo): sapergli parlare nella sua lingua, non significa solo conoscere le parole e la sintassi araba, ma possedere anche, come per istinto, la frase e la concatenazione delle frasi che è bene pronunciare in quella o questa circostanza». GARDER L., *La Cité Musulmane*, Vrin, 1954, 252-253.

a condizione di un indebolimento del senso dell'obbligazione: chi non sarà fedele ai riti, non sarà, in generale, un fedele, né a Dio né alla propria parola. È questo il motivo per cui, dal semplice punto di vista sociale, una religione che rafforzi il sentimento dell'obbligo in generale, senza associarlo a tutta una serie di precetti particolari, favorisce necessariamente il progresso.

Il problema delle obbligazioni in una società mobile.

È facilmente comprensibile, pertanto, il perché la società cristiana sia stata una società tanto progressiva, e come mai sia riuscita meglio di qualunque altra a porre in atto trasformazioni tanto rapide e profonde. Senza dubbio, l'origine di ciò è da ricercarsi nell'emancipazione del cristiano, enunziata da Cristo e ampiamente spiegata da San Paolo. Dire che il cristiano è libero nei confronti della Legge, significa che la sua condotta non è più dettagliatamente regolata da un codice di precetti specifici per tutte le diverse circostanze, ma animata da uno spirito nuovo (12). I doveri specifici cessano di costituire la «guaina» della sua condotta, ma è il senso di Obbligo a divenire il principio stesso di questa condotta.

Restando sempre sul terreno sociale, dobbiamo riconoscere, a questo proposito, una rivoluzione di portata ben maggiore: un codice preciso e dettagliato di condotte esteriori, come lo troviamo nell'Antico Testamento, e qual era professato dai Farisei, e com'è ora prescritto dal Corano, è contrario allo spirito del Cristianesimo. L'obbligo del cristiano non si limita più all'osservanza di alcune regole; ma anche il non credente non è più vincolato dalle condotte esteriori. Inoltre, sotto quest'ultimo aspetto, alle potenze temporali è lasciato un margine che le religioni codificanti non concedevano loro.

Poiché il Cristianesimo, all'opposto dell'Islam, non si pone come un legislatore sociale, una società a base cristiana, in cui gli uomini sono differentemente animati da un nuovo spirito, può presentare una estesissima gamma di comportamenti, e le potenze temporali si vedono attribuire un'importante funzione: quella di precisare le obbligazioni di diritto positivo, le quali non costituiranno che una piccola parte dell'Obbligo dei fedeli, ma in grado di reprimere le altre.

Non essendo queste obbligazioni specificatamente riconosciute dall'autorità spirituale, ne consegue che la loro consistenza può variare. La fede cristiana le sottoscrive purché non abbiano un contenuto immorale, ma non le determina, e pertanto non le immobilizza. La mobilità delle obbligazioni, contraria allo spirito delle religioni codificanti, non è contraria

(12) «Per servire Dio in novità di spirito e non nella vecchiaia della lettera» Rom., 6.

allo spirito del Cristianesimo. Le specificazioni possono variare. E ciò, ben inteso, non indefinitamente, ma le indicazioni a questo riguardo spettano alla filosofia (dictamen della ragion pratica), invece che alla teologia.

La conseguenza di tutto questo è che lo spirito cristiano ha favorito le trasformazioni del diritto e della società. Ma se il Cristianesimo era essenzialmente propizio alla evoluzione sociale, questa evoluzione si è sviluppata per suo conto, in una società largamente post-cristiana. Si pone pertanto il problema moderno dell'incertezza delle obbligazioni.

Non essendosi l'uomo moralmente rinnovato, gli è naturale concepire il diritto come «mio» e l'obbligo come «dell'altro». I conflitti sociali possono esprimersi in termini di affermazione dei «miei diritti», o anche degli «obblighi dell'altro».

Situazioni nuove, idee nuove, fanno nascere il senso di «nuovi obblighi altrui». Se l'idea che mi faccio degli obblighi dell'altro non è identica a quella di quest'ultimo, da parte mia c'è incertezza intorno alla sua condotta, e quindi irritazione e volontà di imporgli come obbligo quello che io presumo tale. Questi disaccordi sono, nello stesso tempo, fonte di incertezza e di turbamento dell'amicizia sociale, e, a questo doppio titolo, contrari al Bene Comune.

È a questo proposito che la Società Mobile pone alle autorità il loro più arduo problema, che non è stato mai messo bene in luce, in quanto tutte le discussioni sul Bene Comune sono state basate sul presupposto della staticità sociale. Persino i rivoluzionari hanno sempre pensato ad una Società immobile, una volta rinnovata.

Praticamente, il problema si risolve, in generale, con la consacrazione positiva dei nuovi obblighi, mano a mano che la necessità dell'obbligazione acquista forza presso i suoi obbligati. Si può affermare che l'intensità del gerundio generi l'imperativo. Il che conferma l'osservazione secondo la quale l'obbligazione è figlia dell'attesa. Ma, evidentemente, la formulazione di ogni nuovo obbligo provoca un periodo di tensione, nefasto per il Bene Comune. Il problema del Bene Comune ci appare adesso chiaro: ma è un'illusione, non ne abbiamo ancora affrontato le vere difficoltà. Sarà il compito del prossimo capitolo.

III DELL'AMICIZIA SOCIALE

La fissità.

Attraverso un lungo cammino, siamo giunti a raffigurarci il Bene Comune come insito nella forza del nodo sociale, nel calore dell'amicizia tra i cittadini, nella solidità delle certezze che ognuno offre agli altri, tutti presupposti del bene che gli uomini possono rendersi scambievolmente per

mezzo della esistenza in società. Inoltre, ci è sembrato che la funzione essenziale delle autorità consistesse nell'incremento della fiducia esistente nell'ambito dell'insieme.

Abbiamo così associato la preoccupazione dominante in Platone (1) con quella di Rousseau: l'armonia sociale nella Città (2); ma nello stesso tempo siamo venuti ad inciampare sui corollari dedotti da questi grandi autori: corollari tanto spiacevoli che i moderni ammiratori di questi nostri filosofi fanno di tutto per dimenticare. Tali corollari, che noi enunceremo nel numero di quattro, discendono, per semplice contraddizione, dall'enunziato maggiore: se la comunione morale è buona, pericoloso e cattivo è tutto ciò che tende ad indebolirla. Ecco, in primo luogo, il corollario della limitatezza: la Città non deve estendersi troppo, altrimenti la comunione sarà meno intensa tra un gran numero di partecipanti che non possono conoscersi bene l'uno con l'altro (3).

Segue poi il corollario della omogeneità: l'introduzione come cittadini di elementi stranieri, di «meteci», non formati con le stesse attitudini dei membri originari della Città, spezzerebbe la omogeneità psicologica dell'insieme (4). La medesima preoccupazione sta alla base del terzo corollario, o corollario della chiusura: è pericoloso lasciare penetrare nella Città credenze ed usi venuti dal di fuori, che creano un guazzabuglio di reazioni e di pratiche (5). Infine, il corollario dell'invariabilità, che condanna lo

(1) «Quale mai possiamo dire il massimo bene per l'organizzazione dello Stato ... di quello che lega lo Stato e lo fa uno ... Ora, non è elemento di coesione la comunanza di piacere e di dolore, quando tutti i cittadini si rallegrano e si addolorano, per quanto è possibile, in eguale maniera e per i medesimi successi e per le medesime disgrazie?» La Repubblica, V, 462 (cfr. la trad. it. a cura di F. SARTORI, in PLATONE, Opere, II, Bari, Laterza, 1967, 285).

(2) Il trattato *Du Contrat Social* sarà sempre letto male ogni qual volta il lettore, che sa per esperienza che la vita politica è una lotta, vi cercherà come far prevalere la sua volontà; il proposito di Rousseau era difatti quello di cercare quelle condizioni di armonia che consentissero di eliminare qualsiasi possibilità di conflitto, e lo stato di unione che egli auspicava si sarebbe realizzato allorché le volontà di diversi soggetti si fossero espresse come se fosse quella di uno solo: «Finché parecchi uomini riuniti si considerano come un solo corpo, essi non hanno che una sola volontà ...» *Contrat Social*, lb. IV, cap. I (nella ed. it., cit., 139).

(3) Anche PLATONE nelle Leggi, limita la sua città a 5.040 famiglie, d mentre Rousseau non vede perfezione possibile al di fuori delle piccole repubbliche.

(4) Nelle Leggi, PLATONE non sembra prevedere nessuna naturalizzazione dei meteci, i servizi resi da essi allo stato non potrebbero essere utilizzati se non allo scopo di ottenere una proroga del normale permesso di soggiorno, in principio limitato a vent'anni. Le Leggi, VIII, 850. Rousseau loda la discriminazione praticata a Roma, al tempo della Repubblica, contro i liberti (*Du Contrat Social*, IV, 4): «e non vi è durante la Repubblica un solo esempio di uno di questi liberti pervenuto a qualche magistratura, benché divenuto cittadino. Il principio era eccellente ...».

(5) Platone non vuole che la sua città ideale sia marittima, perché l'apertura esterna provo-

spirito innovatore sotto tutte le sue forme (6), come introduttore di discordie (7).

Questi quattro corollari, insomma, condannano tutto il processo della Storia, caratterizzato proprio dall'estensione delle società, dall'aggregazione di popolazioni differenti, dal contagio delle culture, dal continuo sgorgare di novità. Pertanto, non possono essere che respinti da ogni spirito del nostro tempo (8). Tuttavia è necessaria un'alta dose di presunzione per rifiutare come assurdi dei corollari che menti tanto elevate hanno creduto logicamente legati alla proposizione principale, che noi d'altronde siamo pronti a sottoscrivere. Considerando questi punti di vista come degni di considerazione, apprenderemo, se non altro, a mostrarci più comprensivi, più tolleranti nei confronti di certi atteggiamenti sociali: dovunque allo sguardo dell'osservatore si offrono, da parte di comunità coerenti, fenomeni di rifiuto di recezione, di rifiuto di ammissione. Ad esempio, nel caso delle società che noi chiamiamo non progressive, il rifiuto di innovazioni proposte da una differente cultura. Oseremo affermare che, anche se disarmata, la vigorosa invasione della nostra cultura occidentale nei quattro continenti, non ha distrutto nessun bene comune nei popoli che l'hanno subita? Meditando sul male che abbiamo commesso, non ci è più facile comprendere il motivo della chiusura del Giappone, sino allo sblocco forzato impostogli da Perry? Inoltre, non è forse vero che una Città in espansione va necessariamente incontro ad una certa corruzione, e i senatori romani che vedevano nell'imperialismo la tomba delle virtù repubblicane erano forse insensati? I punti di vista di Platone e di Rousseau possono inoltre aiutarci a moderare la nostra indignazione nei confronti di gruppi restii ad ammettere nel loro seno elementi estranei: come quei minatori gallesi, che, a dispetto delle esortazioni del governo laburista e del loro sindacato, non hanno voluto accogliere tra di loro i colleghi italiani. In tutti questi casi tanto differenti, l'oggetto in questione è il medesimo: un'identica reazione in difesa di un'armonia interna già stabilita.

In verità, considerando la Città come una cerchia di amicizie, dobbiamo ammettere che ogni allargamento di questa cerchia, o ogni introduzione di elementi eterogenei, finisce per turbare l'equilibrio già esistente e pone il pro-

cherebbe promiscuità e perversione dei costumi. Le Leggi, cit., IV, 704. È noto, inoltre, sino a quali eccessi egli spinga il precetto della chiusura.

(6) Persino le innovazioni in fatto di musica erano condannate da PLATONE, Le Leggi, cit., 700, 7or. I poeti sono sottoposti a censura preventiva, VII, 801.

(7) È tutto il tema; del Discours des Sciences et des Arts, a torto considerato come un paradosso, e che invece è strettamente connesso col tema del Contrat.

(8) Il cui difetto sarebbe piuttosto quello di ritenere il cammino della storia necessariamente buono.

blema della sua ricostruzione: se l'allargamento o l'integrazione apporterà un bene futuro, in conseguenza dell'estensione dell'«area di fiducia», infrangendo i legami esistenti - come accadrà se alcuni prendono posizione a favore dell'ammissione ed altri vi si schierano contro - può provocare un male presente. Le ragioni che ci possono indurre a preferire l'ammissione non ci devono impedire di vedere la possibilità che il clima di fiducia del gruppo ristretto potrebbe non ricostituirsi più con la stessa intensità dopo l'allargamento. Se noi consideriamo le gioie ed i dolori comuni come una manifestazione e come un mezzo per tenere desti gli affetti sociali, è chiaro che la intensità della partecipazione sarà inversamente proporzionale all'estensione sociale. I soli affetti che potrebbero suggellare una simile società, comprendente tutto il genere umano, sarebbero dunque necessariamente non di questo mondo.

Il quarto corollario è quello che colpisce di più al giorno d'oggi. Fortunatamente è anche il più facile a controbattere. La fiducia in seno al gruppo, che è in sé un bene morale, è anche il presupposto affinché gli uomini possano apportarsi reciprocamente i vari beni. La fecondità di questa fiducia consiste precisamente nel fatto che essa consente la creazione successiva di nuovi rapporti: la fiducia diviene sterile se, pur di mantenerla, tutte le iniziative individuali tendenti a stabilire nuovi rapporti, vengono soffocate. Queste novità devono essere considerate come le conseguenze dirette dello stato di fiducia e, salvo prova contraria, devono essere accolte con favore.

L'atteggiamento contrario, tipicamente saturniano, in quanto la fiducia divorerebbe i suoi frutti, non potrebbe giustificarsi se non postulando che il tessuto attuale dei rapporti, e gli stessi uomini, non potrebbero migliorare, e che i beni che gli uomini si apportano al presente non potrebbero aumentare. È significativo che questa dottrina del *ne varietier* non sia stata mai applicata dai filosofi occidentali se non a degli stati immaginari, proiettati dalla loro fantasia nel passato o nell'avvenire.

Questo stesso ragionamento è suscettibile di essere applicato anche al problema dell'allargamento della cerchia delle amicizie.

La prigionia dei corollari.

Ritorniamo sui nostri passi. Eravamo pervenuti ad una nozione assai chiara del Bene Comune. Ci eravamo però imbattuti nei corollari logicamente deducibili, che tuttavia ci erano sembrati inaccettabili; abbiamo tentato di demolirli, e forse ci siamo riusciti, ma dobbiamo ammettere che si è trattato di una vittoria di Pirro.

Prendiamo in considerazione il magistrato, a cui abbiamo detto che il Bene Comune consiste nello stato di unione e di mutua fiducia dei cittadini. Convinto di ciò, egli si mostrerà ostile a tutto quanto possa essere causa di disordine. La sua azione, conservatrice del Bene Comune, si indirizzerà nel

senso dei corollari che abbiamo visto. Ma ecco che arrestiamo questa sua azione conservatrice, e giustifichiamo questa nostra sconfessione invocando i beni futuri di cui potrebbero avvantaggiarsi uomini non ancora nati, a seguito di nuovi rapporti ancora da stabilirsi. Il magistrato allora potrebbe, a ragione, rivolgerci questo rimprovero: «Avete completamente distrutto quella certezza che in un primo momento avevate ritenuto di potermi offrire. Posso rendermi conto dei rapporti morali esistenti. Il problema del loro miglioramento non offre difficoltà di soluzione: lo stato di fiducia e di amicizia si perfeziona con l'assenza di delusioni, in proporzione del comportamento di ognuno secondo l'aspettativa degli altri, in relazione alle idee ricevute e ai costumi stabiliti. È mio dovere preservare tutto ciò contro ogni elemento di disordine; ma ora mi dite che bisogna considerare i beni futuri che potrebbero risultare da innovazioni di condotte e di credenze; ma così facendo distruggete il mio criterio certo, sostituendovi un criterio incerto, peraltro di natura diversa».

Il criterio dato al magistrato per valutare un cambiamento e per determinare il suo atteggiamento a riguardo, diviene veramente incerto se egli debba tenere presenti gli eventuali beni futuri. Innanzi tutto, è impossibile alla mente umana dedurre tutta la catena delle possibili conseguenze; anche se tutte le conseguenze fossero predeterminate, sarebbe lo stesso impossibile a causa della debolezza del nostro intelletto: ma in questo caso entrano in gioco dei fattori imprevedibili. Inoltre, anche a supporre che il magistrato sappia quale stato risulterà dall'introduzione del nuovo elemento che deve valutare, in quale momento dell'avvenire deve porsi col pensiero per calcolarne i risultati? Ma non è ancora tutto; i beni e i mali degli uomini futuri sono suscettibili di essere valutati dal magistrato secondo una sua scala di valori: ma quella degli uomini futuri non potrebbe essere diversa? E come potrebbe arrogarsi il diritto di valutare i beni particolari degli uomini che verranno, dal momento che gli abbiamo già negato questa stessa facoltà nei confronti degli uomini di oggi, che almeno conosce?

D'altra parte, l'argomento di cui ci siamo serviti per respingere il corollario dell'invariabilità, comporta un'implicita sconfessione della proposizione principale che avevamo adottato. Abbiamo visto che le autorità si sarebbero trovate nel più grande imbarazzo se avessero dovuto preoccuparsi di accrescere al massimo proprio i beni particolari dei privati. E, per evitare questo imbarazzo, avevamo identificato il Bene Comune con il clima sociale: come non vedere adesso che per giustificare il fatto perturbatore di questo clima abbiamo finito per riprendere il criterio dei beni particolari che prima avevamo respinto, invocando adesso la somma dei beni particolari futuri che potrebbero risultare dall'innovazione?

Avevamo creduto dunque di potere evadere troppo presto dalla «prigione dei corollari». Ci accorgiamo ora che quelle quattro mura non avrebbero potuto essere abbattute senza distruggere l'intero edificio. Se il Bene Comune consiste veramente nella coesione morale, e se le autorità

hanno il compito di tutelare e di accrescere questo Bene Comune, esse hanno il dovere di fare di tutto per rendere gli individui quanto più conformi all'aspettativa dei loro vicini (9). e non devono tollerare tutto ciò che tende a distrarli nel senso opposto. Ma che cos'è che tende a distrarre i comportamenti in senso contrario al modello abituale? Gli esempi ed i suggerimenti.

Esempi e consigli che attirano gli uomini fuori dagli atteggiamenti recepiti saranno allora condannabili in ragione diretta della possibilità che hanno di venire imitati, vale a dire che lo saranno tanto più quanto più rispettabili siano le persone che li danno.

Come non accorgersi che si va a finire nella giustificazione di Erode e di Caifa? O meglio, per restare nell'ambito della storia politica, come non vedere che si giustifica l'accusa e la condanna di Socrate? (10).

In verità, la logica immanente a questo sistema di pensiero è tanto pericolosa che la città platonica, concepita da Platone in polemica con la città ateniese, colpevole ai suoi occhi di avere condannato Socrate, avrebbe potuto tollerare Socrate ancor meno di Atene! La condanna di Socrate ad Atene non era necessaria, ma nella città platonica sarebbe stata inevitabile (11).

Il Bene Comune e l'interesse sociale globale.

Tutte queste considerazioni hanno messo in evidenza tutti i pericoli che comporta l'equazione formale tra Bene Comune e amicizia sociale. Tali pericoli sono identici sia nel caso in cui dei riformatori mirino ad introdurre nella società dei mutamenti suscettibili, a loro parere, di promuovere l'amicizia sociale, sia nel caso di conservatori che facciano di tutto per impedire dei cambiamenti capaci, a loro avviso, di distruggere l'amicizia sociale; in ogni caso, si proibisce tutto ciò che tenda a turbare l'amicizia, tanto già stabilita che da stabilire. Ma come non accorgersi che tutti questi pericoli

(9) Il che non vuole necessariamente dire «più conformi gli uni agli altri», poiché le idee dominanti e i costumi possono ammettere diversi e stati; ma vuol dire conformi al «tipo sociale» che essi rappresentano agli occhi dei loro vicini.

(10) Si accetta qui la tesi classica secondo cui Socrate è stato incriminato per aver sovvertito le credenze; è molto possibile, in effetti, che la democrazia trionfante abbia perseguito in lui il formatore degli ateniesi che avevano «collaborato» con Sparta, dopo la vittoria di quest'ultima, anche se la sua condotta, sotto il regime dei Trenta Tiranni, sia stata irreprensibile.

(11) Abbiamo denunciato il carattere oppressivo delle istituzioni immaginate da Platone (Du Pouvoir, cit., cap. VII: «Il filosofo e il tiranno»), Quasi contemporaneamente appariva a Londra un'opera di immensa erudizione e di grande forza di pensiero, dovuta al POPPER K., *The Open Society and its Enemies* 2, 2 voll., Londra, 1952. Gli sviluppi del presente capitolo implicano numerosi incontri di idee con la bella opera del Popper.

derivano dal fatto di dare la precedenza assoluta, sui fini perseguiti dai privati, al fine a cui le autorità devono dedicarsi, che i cittadini devono tenere presente come partecipanti al governo! Come non accorgersi che quei pericoli su cui si richiamava l'attenzione si dissolvono non appena si ripartiscono le funzioni sulla scena sociale tra magistrati e non magistrati! (12). Gli uomini individualmente o in gruppo, che hanno la facoltà di perseguire i propri disegni, e le pubbliche autorità il cui compito è quello di riparare tutti i colpi che vengono incessantemente portati contro la coesione morale.

L'amicizia sociale, la reciproca fiducia, possono essere considerate come un fondamentale strumento, una rete di strade se si vuole, che ogni membro della Società adopera per i propri fini, e che, a causa di questo uso continuo, tende a deteriorarsi. Il magistrato ha il compito di assicurare continuamente la riparazione e lo sviluppo di tale apparato. Impedire l'uso di tali strade, sotto il pretesto di questa missione, sarebbe un'assurdità. Le difficoltà nelle quali ci siamo imbattuti derivano quindi da una fondamentale confusione tra «Bene Comune», affidato alle cure dei magistrati, e «interesse sociale globale».

Se cerco di pensare all'interesse sociale globale di una società, debbo considerare il benessere dei suoi membri presenti e futuri, sotto i due rapporti della loro soddisfazione e del loro perfezionamento. Ora, tutto ciò è totalmente impensabile; io posso soltanto darmi l'illusione di pensarlo, costruendo qualche immagine approssimativa, di cui diverrei, da quel momento, un fanatico servitore. Filosofo o dirigente, chiunque pretenda «curare» l'interesse sociale globale è un pazzo pericoloso. Tutto quello che potrebbe legittimamente proporsi è di trovare alcune condizioni fondamentali necessarie all'esistenza della società come tale, e favorevoli allo sviluppo del benessere dei suoi membri. Di tali condizioni, le più evidenti, conosciute sin dall'antichità, sono quelle di evitare la distruzione da parte di un gruppo nemico, i contrasti derivanti dall'esaurimento delle risorse materiali, e la disgregazione prodotta dalla dissoluzione dei vincoli affettivi. Queste condizioni di base costituiscono la parte meno indeterminata dell'interesse sociale globale, e conseguentemente quella che presenta ai magistrati le indicazioni più chiare, e quella che offre anche le minori occasioni di dissensi nelle discussioni politiche. In effetti, i dissensi politici si inaspriscono mano a mano che il campo della pubblica decisione si sposta verso oggetti più suscettibili di una valutazione soggettiva, e sui quali preferenze ed interessi divergenti sono portati inevitabilmente a scontrarsi, in maniera tale che nessuna decisione comune o comunemente accettata potrà essere presa, non

(12) O, nel caso di democrazia diretta, tra i differenti personaggi degli stessi uomini che agiscono ora come magistrati ora come privati, distinzione più facile a concepire che a realizzare.

potendosi verificare che il soffocamento di un interesse o di una preferenza da parte di un altro.

La cordialità dei dibattiti è invece assicurata se essi vertono su oggetti che interessano tutti, e che possono essere ritenuti tali, per il fatto di condizionare i diversi interessi che proliferano su queste basi.

È bene inteso che «gli interessi che condizionano», non essendo altro che l'apparato di sostegno dell'interesse sociale globale, non potrebbero essere scambiati per il tutto, e non hanno alcuna ragione di prevalere ogni qual volta si scontrino con altri interessi presenti nella Società. La loro priorità si manifesta solo quando sono minacciati. Il margine di preferenza in favore del Bene Comune si accresce bruscamente allorché l'edificio sociale è in pericolo, secondo quanto esprime l'adagio *salus populi suprema lex*; al contrario sarebbe assurdo, nei periodi di prosperità, preferire un incremento di garanzia del Bene Comune al libero sviluppo degli altri interessi che si formano nella Società.

Le varietà dell'amicizia sociale.

La nostra discussione è stata dominata dalla nozione di amicizia sociale; ma essa non è stata ancora chiarita, e questa lacuna è da addebitarsi, senza dubbio, alle difficoltà che abbiamo incontrato. Il pensiero politico è stato così fortemente influenzato dai suoi maestri greci, che è naturale alla mente concepire l'amicizia sociale così come le istituzioni della città greca tendevano a forgiarla. Nella città greca, ogni cosa era messa al servizio del mantenimento e dell'affermazione della maggiore somiglianza possibile tra i cittadini; era il caso soprattutto di Sparta, la più tipica comunità greca, la più omogenea, e paradossalmente ammirata dai filosofi delle città più progressiste. Il marchio dell'educazione ricevuta in comune, l'incessante pressione della pubblica opinione, rendeva e manteneva i cittadini conformi al tipo spartiate, facendo sembrare il non conformismo ridicolo e reo nello stesso tempo.

Lacedemone ha esercitato sulle menti più vive una seduzione difficilmente comprensibile: la posterità ha generalmente accettato la tesi dei «laconizzanti» ateniesi, secondo la quale tutto ciò che nelle altre città greche, e specialmente ad Atene, si discostava dal tipo spartiate era vizio e degenerazione, convinzione accettata specialmente da Rousseau. In conseguenza, il modello dell'amicizia sociale sarebbe quello di Sparta, vale a dire che sarebbe opportuno che tutti i cittadini fossero modellati in un medesimo calco. Questa concezione della amicizia sociale è in diretta contraddizione con lo sviluppo della personalità umana. Periodicamente il miraggio spartano viene ad ispirare gli sforzi sistematici dell'organizzazione del conformismo, che si presentano sotto le apparenze rivoluzionarie. Ogni volta, le menti, sedotte da questo miraggio, non sospettano l'affinità che esiste

tra la loro dottrina e il conformismo abitudinario dell'ignoranza conservatrice. Se si prestasse loro orecchio, si finirebbe per istituzionalizzare, a vantaggio di un costume che esse vorrebbero introdurre, quella esigenza di conformismo contenuta nella comune maniera di pensare.

Più una società è antica, ampia, complessa, meno è facile trovare tra i suoi membri la ripetizione, su vasta scala, di un profilo individuale tipico. Meno dunque l'amicizia sociale può poggiarsi sulla semplice rassomiglianza. E ogni tentativo di ristabilire o di introdurre questa rassomiglianza, sarà necessariamente tirannico. Bisogna quindi cercare per l'amicizia sociale delle basi diverse dalla rassomiglianza. Uno di questi sistemi è rappresentato dalla idolatria. Man mano che gli uomini, troppo numerosi e troppo differenti, non si trovano più naturalmente all'unisono, possono essere uniti dall'amore per un medesimo oggetto: ad esempio, la personificazione della patria. Tra le religioni nazionali sumere ed assire ed il moderno nazionalismo, c'è molta meno differenza di quanto non si potrebbe pensare; in tutti e due i casi si tratta di una personificazione dell'insieme, che diviene oggetto di un culto religioso. Non sempre questa idolatria riesce a rinvigorire l'amicizia sociale, potendosi verificare il caso che certi cittadini, i quali credono che il dio nazionale voglia essere servito in questa o quest'altra maniera, portino odio ai loro compatrioti che non servono l'idolo in quel modo, sia per tiepidezza, sia per differenza di concezione. L'idolatria nazionale è particolarmente esposta al contrasto delle sette: molte lotte devono la loro asprezza, più che al conflitto delle ambizioni e degli interessi, al fanatismo, dovuto a visioni contrastanti circa l'idolo nazionale.

In verità, l'amicizia sociale è favorita dalla presenza, in tutte le coscienze, di un medesimo complesso di punti di riferimento, costituito da elementi tutt'altro che semplici, e di cui fanno parte riti elementari e grandi simboli. La costruzione di questo complesso si deve alla vita comune, all'effetto degli insegnamenti e delle esperienze condivise; si tratta precisamente della cultura di un popolo. Ma una cosa è il riconoscerne la suprema importanza, un'altra sarebbe formulare delle raccomandazioni pratiche a questo riguardo. Se il magistrato deve conoscere il valore di questa comune cultura, egli ha anche le migliori possibilità di questo mondo di non fare altro che sciocchezze, qualora si proponesse o di arricchire o di preservare questo edificio, troppo sottile. per potersi considerare di sua competenza. Insomma, pur avendo finalmente trovato che l'amicizia sociale debba essere quanto più possibile oggetto di cura da parte del magistrato, non siamo in grado però di indicare i mezzi concreti a sua disposizione per promuovere questa amicizia. Non c'è da stupirsi se essa debba svilupparsi da sé, in aiuto degli scambi tra gli uomini, purché questi scambi vengano filtrati in modo da eliminare, quanto più possibile, le azioni dannose. Questo filtrare, che è l'essenziale dell'arte politica, accresce la fiducia reciproca degli uomini, poiché ognuno si abitua a non ricevere dagli altri che servizi, e poiché le

possibili offese vengono fermate per strada: è la funzione del diritto.

I «si».

Quanto una società è più ampia ed evoluta, tanto meno il clima di fiducia, che deve sempre regnare tra i suoi membri, affinché possano scambiarsi quanti più servizi possibili, trova la sua origine nello spirito di comunità, che l'allargamento della cerchia e la diversificazione delle personalità tendono a disperdere. Il clima di fiducia dovrà allora fare leva, in maniera sempre maggiore, sulle garanzie offerte dal diritto. Non so nulla di Primus, a cui sono affettivamente indifferente. Nessuna simpatia personale, nessuna consapevolezza che io sia uno dei «suoi» lo indirizzerà verso una certa condotta nei miei confronti, ma solo l'astratta consapevolezza dell'obbligazione in sé. Le specificazioni di questa consapevolezza dipenderanno da ciò che egli pensa di dovere nei confronti dell'altro in generale, da ciò che ritiene degno della sua persona, e infine dai precetti del diritto positivo e della pubblica opinione.

È chiaro che Primus sarà un interlocutore tanto più sicuro, quanto più una religione universale gli prescriverà un maggior zelo nei confronti dei suoi simili, quanto più un onere sociale maggiormente rigoroso lo manterrà stretto ai suoi impegni espliciti o impliciti; è evidente anche che la chiarezza e la precisione del diritto, al pari di tutto ciò che ne procura il rispetto, costituiranno quindi le strutture portanti dei rapporti reciproci. Bisogna convenire che la sicurezza dei rapporti sociali, in una cerchia molto larga e in uno stato di diversificazione assai avanzato, non può più basarsi sulla intima comunione regnante in seno ad un piccolo gruppo di esistenza. Da questo fatto, non se ne traggono mai tutte le necessarie conseguenze.

Per esempio, dovrebbe essere chiaro che il pronome indefinito «si» esprima tante più «cose» in uno stato di indivisione, allorché il «si» è più ristretto, più omogeneo, e tante meno «cose» quanto più siano le persone a cui esso viene riferito. Nell'ambiente domestico, nella famiglia ristretta, poche cose possono essere etichettate come appartenenti a questo o a quel membro di essa; allo stesso modo, trattandosi di «interessi», non è indispensabile precisare a chi spetti la cura e il potere di decidere il modo di disporre. Ma più i «si» divengono numerosi e disparati, più diventa indispensabile precisare l'attribuzione di ogni «cosa» e la competenza di ogni decisione. Non è più lecito supporre che Secundus e Tertius concederanno l'uso di tale cosa a Primus ogni qual volta gli servirà, né che Secundus e Tertius saranno d'accordo con Primus sulla decisione da prendere in questa o quella materia. È dunque opportuno che i poteri di disporre e di decidere siano esattamente ripartiti. Ora, se in un momento qualsiasi si dovesse decidere come ripartire tutte le cose e tutti gli oggetti, è evidente che, trovandoci in uno stato di indivisione e avendo premesso che un tale stato di indivisione darebbe

necessariamente luogo a discussioni, sarebbe impossibile raggiungere un accordo soddisfacente per porre fine all'Indivisione: è pertanto necessario che l'occasione di questa ripartizione generale non si presenti mai, e che tutte le cose siano considerate come già divise, in modo da non creare occasioni di discussioni se non sui punti di dettaglio. Questa affermazione si ricollega a quella che abbiamo già enunciato, cioè, che il problema generale di una Società, come tale, è completamente impensabile ed insolubile; nel capitolo dedicato alla Giustizia torneremo ancora su questa questione.

Volere ritornare all'indivisione dei beni e delle decisioni in uno stato sociale evoluto, significa pretendere di applicare un regime primitivo, idoneo ad un piccolo ed omogeneo gruppo che volesse stabilire la destinazione di oggetti e di azioni comuni in maniera univoca, ma inadatto allorché la diversità dell'insieme umano ed il contrasto delle opinioni che vi si riscontrano esigono che tutte le cose e tutte le decisioni siano attribuite con precisione. Il che deriva del primitivismo, malattia mortale delle civiltà evolute, nel cui seno si tende sempre a ritrovare l'unità e la semplicità delle piccole società, per le quali, come ha detto Bergson, l'uomo è stato creato, e nel cui seno, in ogni caso, è vissuto sino a tempi relativamente recenti.

La nostalgia del piccolo agglomerato.

Il metodo che abbiamo adoperato in questa sede non è didattico: il maestro conduce la mente a dominare dall'alto l'argomento e con lo sguardo gliene fa abbracciare tutta la carta in rilievo; non essendo affatto maestri nella materia, ma semplici esploratori, abbiamo camminato e fatto camminare il lettore come le formiche, le quali, quando incontrano un ostacolo, cercano qua e là qualche passaggio, che fa perdere loro l'orientamento, che cercano poi di ritrovare alla meglio. Noi cercavamo una nozione chiara di Bene Comune, che potesse servire al magistrato da punto di riferimento al fine di stabilire se una certa decisione si accordasse o meno con esso. Se potessimo concepire un modello di stato sociale ideale, avremmo a nostra disposizione un simile criterio; è certo invece che ogni visione del genere è inopportuna, in quanto conduce coloro che ne sono sedotti ad addossarsi la cura totale della Società per renderla simile al modello, il che è tirannide.

I vari beni che gli uomini possono reciprocamente scambiarsi nel corso del tempo ci sono apparsi sempre di più, non come una serie convergente di cui si possa trovare la formula, ma come una serie divergente che si sottrae ad ogni calcolo globale. Il Bene Comune, poi, ci è sembrato che consistesse nei presupposti per lo sviluppo di questa serie indefinita. Tra questi presupposti, il più evidente ci è parso lo stato di fiducia tra i consoci. Ma a questo punto, anche se confortati da una teoria classica, siamo incorsi in grandi difficoltà.

Abbiamo trovato una contraddizione tra lo stabilimento di questo stato di fiducia e lo sviluppo indefinito dei rapporti tra gli uomini, l'allargamento

della loro area, la diversificazione del loro contenuto. Una contraddizione quindi tra gli effetti ricercati e il loro presupposto! Questa contraddizione si è gradualmente chiarita: la ricerca del clima di fiducia richiama alla mente l'immagine di una cerchia ristretta e chiusa di vicini molto simili, vivamente suggestionati da un modello che ognuno si sforza di realizzare, e tutti convinti sostenitori di un quid commune che tutti desiderano mantenere; questa immagine, straordinariamente viva nelle nostre menti, trae origine da due fonti. La prima è la tradizione classica: gli autori greci quasi senza eccezione, e la maggior parte degli autori latini, ci hanno indicato in Sparta un esempio da eseguire e da ammirare. In questa sede, non è nostro compito ricordare, né tanto meno ricercarne il perché, che la Città le cui istituzioni sostituivano le mura, sia divenuta l'oggetto di smisurati elogi (13) persino ad Atene, allora sua avversaria. Questa «Laconomania» (14) è entrata attraverso Platone, Senofonte, Polibio, Plutarco e tanti altri, nell'«eredità classica», che ha esaltato generazioni di liceali: Saint-Just ne costituisce un significativo esempio (16).

Molti autori ed attori politici, situati su fronti avversi, reazionari e rivoluzionari, presentano fra di loro delle affinità che non possono essere rilevate senza provocare, in essi o nei loro discepoli, violente reazioni: l'origine di queste affinità si trova nell'immagine di Sparta, da cui sono egualmente suggestionati.

Ma abbiamo parlato di due fonti del sogno di una comunità ristretta; l'una l'abbiamo trovata nella tradizione classica, l'altra sta nelle necessità psicologiche dell'uomo, che ha nostalgia della tribù. Nessuno condivide l'opinione di Rousseau che la razza umana era «migliore, più saggia e più felice nel suo primitivo stato; cieca, miserabile e cattiva mano a mano che se ne allontana» (16). Ma quasi tutti desideriamo nel subconscio di ritrovare il calore del gruppo primitivo; i psicanalisti affermano che l'uomo rimpiange incoscientemente il seno materno; vero o falso che sia, è manifesto che egli rimpiange incoscientemente il seno sociale in cui si è formato, la piccola società ben affiatata che ha costituito il seminario della razza.

(13) Bisogna leggere, a questo proposito, un libro importantissimo di cui non si è sufficientemente sottolineata l'importanza: *Le Mirage Spartiate. Etude sur l'idéalisation de Sparte dans la Antiquité grecque et l'Origine jusqu'au» Cyniques*, di OLLIER F., Parigi, 1933. Questo libro getta una luce vivissima sullo stato d'animo ad Atene negli anni intorno alla guerra del Peloponneso

(14) Il termine è di Aristofane: i tutti erano laconomani, si lasciavano crescere i capelli, soffrivano la fame, erano sporchi, facevano i Socrati, portavano manganelli...». citato da OLLIER, op. cit., 211.

(15) Stendhal ne porta forti tracce.

(16) Rousseau *fuge de Jean-Jacques*, Terzo Dialogo.

Questo rimpianto inconfessato è l'origine di tutte le utopie, tanto rivoluzionarie che reazionarie, di tutte le eresie politiche, di destra o di sinistra.

Non è forse fuori luogo introdurre, a questo punto, il mito di Anteo. Questo personaggio mitologico riprendeva le forze toccando la terra: ora, è innegabile che l'uomo, quando riesce a ritrovare una piccola società ben legata, vi attinge delle forze straordinarie; è questa la comune origine di successi diversissimi: quello delle «cellule» comuniste, come quello dell'aristocrazia inglese, formata nelle scuole di tradizione spartana.

Ci troviamo così condotti a tre conclusioni. Prima di tutto, che la piccola società, come l'ambiente primitivo dell'uomo, resta per lui sempre infinitamente desiderabile; poi, che è vero che in questo ambiente riesce a ritemperare le sue forze; ma infine, che ogni tentativo di imprimere queste stesse caratteristiche a una grande società è utopistico (17) e conduce alla tirannide. Ciò ammesso, è chiaro che il Bene Comune della reciproca fiducia, mano a mano che i rapporti sociali si estendono e si diversificano, non potrà essere trovato nei sistemi suggeriti dal modello della piccola società chiusa, che, al contrario, finirà per confondere la mente.

Società chiusa e rete sociale aperta.

Queste conclusioni (18) erano prevedibili. Nel corso di questa ricerca abbiamo già da tempo contrapposto due schemi di rapporti sociali. Avevamo immaginato di tracciare dei tratti a partire da Primus, tali da rappresentare tutti i suoi legami con gli altri individui, detti, per via dei loro rapporti con Primus, «vicini di Primus». Poi altri tratti a partire da ognuno di questi vicini di Primus, che rappresentavano tutti i loro legami; poi, a partire da questi vicini di secondo grado, altri tratti, e così via di seguito. Avevamo distinto inoltre due casi: ripetendo questo procedimento, o si ritrovano in misura crescente gli stessi personaggi, e si tratta di una società chiusa, ovvero se ne ritrovano sempre di nuovi, e si tratta allora di una rete sociale aperta. Supponiamo, a caso, che ogni persona abbia cento «vicini», nel senso già chiarito. Al terzo grado della mia operazione, contati i vicini dei vicini dei miei vicini, avrò un milione di legami: ma io posso benissimo non avere in

(17) Rousseau è stato qui di una saggezza non sempre compresa dai suoi discepoli: «Il suo obbiettivo non poteva essere di ricondurre i popoli numerosi, né i Grandi Stati alla loro originaria semplicità, ma solo di arrestare, se era possibile, il progresso di quelli la cui piccolezza e la situazione li hanno preservati da una marcia tanto rapida verso la perfezione della società e verso la deteriorizzazione della specie». Ibidem.

(18) Mano a mano che esse si sono delineate in noi, abbiamo meglio sentito la forza dell'opera di BERGSON, *Les deux Sources de la Morale et de la Réligion*.

tutto che mille persone o anche meno (caso della società chiusa), o più di cento mila (caso di una rete sociale aperta). Possiamo ancora complicare l'operazione, e accentuare il contrasto, ripetendo diverse volte l'operazione a distanza di tempo, nel qual caso il totale dei personaggi considerati resterà invariato, trattandosi di una società chiusa, mentre aumenterà nell'altro caso.

È subito chiaro che la situazione di Primus viene completamente a mutare secondo se si trova in una rete sociale chiusa o in una aperta. Nel primo caso, essendo i suoi consoci strettamente legati gli uni agli altri, le sue azioni nei confronti di ciascuno sono conosciute e discusse da tutti gli altri. Primus è circondato da una cerchia omogenea e stabile di giudici, di cui bisogna meritarsi la buona opinione. D'altra parte, questa cerchia incide fortemente sul suo comportamento nei confronti di ognuno degli altri.

Così, ogni rapporto individuale che egli intrattiene con uno dei suoi consoci, assume il carattere di un rapporto con l'intera cerchia. Poiché tutti i suoi rapporti sono compresi in questa cerchia, quest'ultima assume agli occhi di Primus una vitale importanza; egli non potrebbe esistere al di fuori del suo ambiente.

In una tale situazione, è chiaro che non è necessario cercare i mezzi con cui le autorità dovranno mantenere la regolarità dei comportamenti e il clima di fiducia. Tutto ciò si regge da sé, e le difficoltà sorgerebbero solo nel caso in cui le autorità si proponessero di tutelare eventualmente un comportamento aberrante (non importa se possa sembrare buono o cattivo ad un osservatore esterno) in violento contrasto con l'opinione comune. A causa della stabilità tipica di una simile società, potrà anche accadere che le sue felici caratteristiche non possano condurre che ad una cattiva condotta delle autorità, in modo da fare apparire collegati la corruzione e il progresso, il che consentirà agli autori che verranno di condannare una decadenza da cui essi sono sorti.

Del tutto differente è la situazione di Primus in seno ad una rete sociale aperta. I suoi rapporti con Aligenius non interessano nessuna delle altre persone con le quali egli è in relazione, sia abituale che occasionale, e che non sono affatto legate tra esse. Su Primus, quindi, non si esercita nessuna pressione per costringerlo a comportarsi in questo o in quell'altro modo con Aligenius: nessuno ne sarà a conoscenza. Ma d'altronde, Aligenius non rappresenta forse per Primus nessuna realtà sensibile, non è che un nome senza volto. La condotta di Primus, in questo caso, dipenderà dunque dal suo senso morale - che non può essere, in questo caso, un semplice riflesso dell'opinione tribale - e dalle garanzie del Diritto.

Ma non è tutto. Il nostro personaggio, collocato in una rete chiusa, aveva della «Società» un'idea chiara e sensibile. Era il microcosmo ben definito, nel cui seno si situavano tutti i suoi rapporti. Non amare questo microcosmo avrebbe significato non amare le condizioni della propria vita. Rimettiamo adesso Primus nella rete aperta: la «Società» si trasforma in una nozione

astratta ed indefinita. La società lacedemone si poteva vedere nelle sue mense comuni: mentre non potremmo vedere la nostra società e definire ciò che essa comprende; si tratta della società francese, europea, occidentale? In nessun caso saremmo capaci di indicare né la sua estensione né il suo esatto contenuto. In seno ad una rete aperta, i diversi rapporti intrecciati da Primus con individui diversissimi non si collegano affatto nella sua mente sotto la comune denominazione di «rapporti con la società». Inoltre, nell'uomo contemporaneo, possiamo osservare come egli sia portato a classificare come rapporti personali tutti quei rapporti che lo soddisfano, che comportano un calore affettivo, e come rapporti sociali tutti quelli che non lo soddisfano o gli pesano. Si dice comunemente: «Non posso cenare con i miei amici, ho un dovere sociale». I rapporti «con la Società» sono pertanto ciò che rimane dei nostri rapporti, tolti quelli che ci danno soddisfazione. In questo modo, la Società, nel nostro modo di pensare, si presenta come qualcosa che incombe su di noi, mentre invece, in effetti, è essa a reggerci.

Apparendo così la Società come qualcosa di pesante e di confuso, senza forma e senza volto, può essere maledetta, secondo la moda romantica, o, secondo la moda moderna, nei suoi confronti si possono invocare dei diritti di credito. In ogni caso, la nostra mente non riesce a darle una visibile rappresentazione, non è amata, al punto che tutti i socialisti sono stati obbligati a darle un volto nazionale. La conseguenza è che le condizioni di sviluppo dello stato sociale non sono colte spontaneamente dalla nostra mente, né riescono ad attrarre la sua sensibilità, e che il Bene Comune della Grande Società non interessa vivamente che una sparuta parte dei suoi componenti. Tutto questo non trova la sua origine in un fondamentale egocentrismo degli altri componenti, i quali, al contrario, sono capaci di consacrarsi a degli insiemi più ristretti, più coerenti, più tangibili.

La nostra epoca è come la moglie di Loth. Volge il suo sguardo verso le forme di vita sociale nel seno delle quali l'uomo ha assunto l'aspetto che oggi gli è proprio; lo sviluppo di una rete sociale universale è una prodigiosa avventura che non può non comportare delle gravi delusioni. Da tutte le parti, e sotto le bandiere più disparate, è stato dato il segnale di un ritorno alle forme di vita tribale. È possibile che la tentata avventura vada incontro ad un completo insuccesso, ma è insensato non accorgersi che il progresso risieda proprio in questa avventura.

IV LA GIUSTIZIA

In tutti i tempi, la Giustizia è stata ritenuta la chiave di volta dell'edificio sociale. I cittadini mantengono lo stato di fiducia e di amicizia che sta alla base di una facile e fruttuosa cooperazione, agendo con giustizia gli uni nei confronti degli altri; la pubblica autorità ottiene la fiducia ed il rispetto che la

rendono efficace, agendo con giustizia nei confronti di tutti e di ciascuno. L'autorità trova nella sua giustizia, nello stesso tempo, il fine ed il mezzo della sua attività. Lo scettro e la mano della giustizia sono i tradizionali ed indivisibili attributi del monarca: egli deve essere forte per essere giusto - per resistere alle pressioni che gli farebbero prendere delle decisioni ingiuste - e la sua giustizia accresce il suo prestigio, da cui egli deriva la propria forza.

La cura della giustizia è quindi la cura politica per eccellenza, e dobbiamo essere contenti se «la Giustizia sociale» è l'ossessione del nostro tempo. Però essa non sembra costituire un principio di concordia, ma uno di divisione. La sua «realizzazione» o la sua «conquista» sono invocate dagli intellettuali o dai gruppi politici che si contendono l'onore di condurre tale crociata: difatti, l'impresa è concepita come una lotta contro le forze ostili a questa Giustizia, di cui tutti i campioni ritengono di avere una nozione chiara. Disgraziatamente, questa nozione non è identica in tutti. Per questa ragione, assistiamo alla divisione ed alla frantumazione della Società in nome della Giustizia, che dovrebbe invece renderla armonica e farvi regnare la pace.

A che cosa o a chi si addice la Giustizia.

In tutte le definizioni classiche è possibile rilevare come la sede della Giustizia fosse considerata l'anima. Così le Istituzioni di Giustiniano: «La Giustizia è la ferma e perpetua volontà di dare a ciascuno ciò che gli spetta» (1); la giustizia è concepita quindi come una maniera di essere della volontà. San Tommaso rincara la dose: «La Giustizia è una predisposizione che mantiene in noi una ferma e perpetua volontà di dare ad ognuno ciò che gli compete» (2). Egli si ricollega così ad Aristotele, secondo cui «la Giustizia è ciò per cui si dice che il giusto compie cose giuste con proponimento e ripartisce giustamente sia nei suoi riguardi verso altri, sia nei riguardi di un altro verso un altro» (3)

La Giustizia è così concepita come una disposizione dell'uomo, affermata in abitudine, una virtù. Ma la Giustizia di cui si parla oggi non è più questa virtù dell'anima, ma uno stato di cose. La parola non richiama più alla mente una certa maniera di essere degli uomini, ma una certa configurazione della società; non si applica più ad atteggiamenti personali, ma considera delle sistemazioni collettive. Invece di pensare che i rapporti sociali vengano

(1) Divi Justiniani Institutionum Liber Primus, tit. I: «Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi».

(2) S. TOMMASO, Summa Theologica, Quaestio LVIII, De Justitia: «Justitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit».

(3) ARISTOTELE, Ethica Nicomachea, lb. V, 1134 a (trad. it. a cura di A. PLEBE, Bari, Laterza, 1965, 130 (N.d.C.)).

migliorati dalla giustizia degli uomini, si pensa al contrario che l'instaurazione di una giustizia nelle istituzioni stia all'origine di un miglioramento degli uomini. Questo ribaltamento è da mettere in relazione con la tendenza del pensiero moderno che fa dipendere il morale dal circostanziale.

La Giustizia di cui stiamo trattando adesso non è quindi un'abitudine che ciascuno di noi deve acquistare, e in maniera proporzionale al potere di cui dispone, ma è una organizzazione, una sistemazione delle cose. Anche la prima parte delle definizioni classiche, quella che collega la giustizia all'uomo, non si riscontra più nel pensiero moderno, che collega la giustizia alla Società. Non riteniamo più con Aristotele che la giustizia sia l'atteggiamento morale dell'uomo giusto, o con i giureconsulti che sia una certa volontà, ponendo così in primo piano un'intima disposizione. La Giustizia che ricerchiamo adesso non è una qualità dell'azione e dell'uomo, ma un certo tipo di organizzazione, di geometria sociale, da conseguire con qualsiasi mezzo. «La Giustizia» è indipendente dall'esistenza di «giusti».

Quando si vuole stabilire «ciò che è giusto», si crede che tutta la difficoltà sia nella sua attuazione pratica; nessuno dubita di essere in possesso della nozione del Giusto. Di essa, pertanto, possiamo farcene delle idee diversissime, ed è per questo motivo che i saggi hanno concepito la giustizia come un atteggiamento di agenti morali, invece di un assetto di cui si possieda il segreto. A proposito di questo assetto, è necessario chiarire in base a quali criteri possa definirsi giusto. Vediamo se la definizione classica ci possa venire in aiuto, a questo punto, specialmente per quanto riguarda «ciò che è giusto», senza occuparci della prima parte, quella cioè che parla del soggetto. E più precisamente tribuere *jus suum cuique* o *reddere suum cuique*. Volendoci riferire solo allo stato di giustizia, possiamo farlo consistere nel *suum cuique*; ma allora si pone il problema: quale è questo *suum*? Dinanzi alla nostra mente si aprono diverse vie.

Prima concezione della Giustizia: il rispetto dei diritti.

La concezione più semplice del *suum* è quella suggerita dal verbo *reddere*, al quale si trova solitamente associata; essa comporta l'idea di restituzione, di reintegrazione: «se incontrerai il bue del tuo nemico o il suo asino smarrito, tu glielo riporterai» (4). Il «Suo» che bisogna rendere a ciascuno è soprattutto ciò che possedeva e di cui sia stato privato senza giusto motivo.

(4) Esodo, 23, 4

(5) Esodo, 20, 7.

In questo caso, la giustizia è conservatrice, restauratrice.

Il dativo è imposto dal genitivo e dall'ablativo: questo è di Pietro, è stato tolto a Pietro, restituitelo a Pietro: questa moneta porta l'effigie di Cesare, proviene dalle sue fabbriche: «Redde Caesaris». Possiamo distinguere in questa giustizia tre parti: ingiustizia è l'aggressione contro Pietro per toglierli ciò che è suo, ingiusto è desiderare il suo: «Tu non desidererai la donna del tuo vicino, la casa del tuo vicino, né il suo servo, né la sua serva, né il suo asino, né il suo bue, né nulla di ciò che gli appartiene» (6). Giusta è la difesa del proprio di Pietro contro l'aggressione da parte di altri, giusta infine la restituzione di ciò che Pietro ha perduto. In questo modo la giustizia appare come un rispetto di ciò che appartiene a qualcuno, ed è un rispetto operante. Si noterà, a questo proposito, che «la difesa della vedova e dell'orfano» è stata intesa nel passato come la difesa di un qualsiasi diritto già in loro possesso, ma messo in pericolo dalla debolezza della vedova e dell'orfano, incapaci di difenderlo, e non come l'attribuzione a queste persone di nuovi diritti.

Questa concezione conservatrice della Giustizia è quella che è stata incorporata dal Patto della Società delle Nazioni e poi dalla Carta delle Nazioni Unite. Trattandosi di Nazioni, si è voluto garantire ad ognuna, alla più debole come alla più forte, il pacifico godimento del Suo, condannando moralmente l'aggressione, e facendo un dovere alle nazioni associate di intervenire per mantenere, o per restaurare, la nazione attaccata nel possesso di ciò che le fosse stato contestato o sottratto.

La Giustizia appare quindi in primo luogo come conservatrice o restauratrice. La sua funzione conservatrice viene adempiuta contemporaneamente alla funzione restauratrice.

Ogni volta che essa reintegra i confini e punisce l'atto che li ha rovesciati o spostati, tutti i confini già esistenti si trovano consolidati. In questo senso, si deve riconoscere che essa mantiene lo stato sociale che, senza una tale garanzia del già esistente, si dissolverebbe. Si deve anche riconoscere che, per una pubblica autorità, l'incapacità di operare una pronta e severa repressione degli attentati contro i diritti esistenti, è la maggiore colpa di cui l'autorità possa essere chiamata a rispondere.

Prestigio della nozione conservativa.

Alla nostra epoca ripugna l'idea di una giustizia chiamata a mantenere i diritti preesistenti. Noi consideriamo giusta la creazione di nuovi diritti. Ma quali diritti sarebbero giusti? Se sappiamo come essere giusti, riferendoci ai diritti di ciascuno, a che cosa potremmo fare riferimento per creare dei diritti? La consapevolezza che abbiamo di una tale difficoltà appare nella forma che le richieste di diritti sono solite rivestire.

Per tutto l'ancien régime, le nuove esigenze che volevano farsi largo si sono presentate sotto forma di «ripristino di antichi diritti, franchigie e

privilegi». Ogni volta che si è voluto mutare la Costituzione francese, si è fatto riferimento alle mitiche costituzioni di un mitico Faramondo. Ancora oggi le richieste di nuovi diritti sono chiamate «rivendicazioni», Parola che designa, com'è noto, l'azione per rientrare in possesso di qualche cosa che vi apparteneva e che vi sia stata sottratta.

Anche i più audaci innovatori usano istintivamente riferirsi al passato e presentare ciò che vogliono come il ristabilimento di qualcosa che già esisteva. Il che comporta dei paradossi, come quello dei profeti del comunismo, seguaci dell'evoluzionismo secondo cui l'uomo si evolve dalla brutalità alla cosciente cooperazione, che tuttavia hanno creduto opportuno rendere più salda la loro visione del comunismo come la fase finale dell'organizzazione umana, sforzandosi di provare che esso ne ha anche costituito la fase iniziale. Comportamenti del genere attestano che, inconsciamente, cerchiamo sempre il sostegno di un atteggiamento propriamente «rivendicativo», in virtù di un'intima convinzione che sia possibile fare considerare come *Dovente Essere* ciò che si sia potuto rappresentare come *Essendo Stato*; che una creazione di nuovi diritti sarà tanto più facilmente accolta quanto più si riuscirà a darle l'aspetto di una restaurazione di un antico stato di fatto.

Se ciò che si desidera non ha alcun precedente conosciuto, lo si può trovare prima della Storia. L'invenzione di uno «stato di natura» su cui fondare le rivendicazioni, rappresentò la grande risorsa degli autori del XVIII secolo; l'idea di una condizione originaria alla quale dover ritornare, utilizzazione laica della nozione religiosa di Caduta, nelle materie in cui viene applicata è priva di valore positivo.

Abbiamo constatato una generalissima predisposizione a presentare le richieste di diritti sotto forma di «rivendicazioni». È questo il motivo per cui, non appena ci allontaniamo dal diritto consuetudinario, troviamo difficoltà a definire il Giusto. La nozione di tutela di ciò che è stato stabilito, attribuito, è chiara. Giusto è il rispetto, giusta la salvaguardia dei diritti. Quali? Quelli che sono in vigore. In questo senso, fare giustizia significa mantenere. Il giuramento regio suonava così: «Quanto a me, fintanto che lo saprò, con l'aiuto di Dio, onorerò e salverò tutti voi, secondo il proprio rango e la propria dignità ...» (6).

Nei rapporti tra gli uomini nulla è più necessario di questa giustizia che conserva, non richiedendo altra legittimazione all'Essere che l'Essere Stato.

(6) Citato da MAY, *Masimes du Droit Public français*, Amsterdam. 1775, t. I: «Et ego, quantum sciero, et rationabiliter potuero, Domine adjuvante, unumquemque vestrum secundum ordinem et personam Aorabo et saluabo; et honoratum ac salvatum absque ullo dolo, ac damnatisme vel deceptione conseruabo; et unicuique competentem legem et justitia conseruabo ...» etc.

Ma senza dubbio, non è questa la Giustizia che i riformatori vorrebbero stabilire. La loro è una Giustizia più perfetta, in cui i diritti siano fondati sulla ragione e non sull'antico possesso. Ma alcune difficoltà rendono necessario il ricorso al sostegno della finzione di una «conservazione»: esaminiamo queste difficoltà.

Seconda concezione della Giustizia: l'ordine perfetto.

Oggi qualificiamo come «giusto» un ordine (nel senso di un assetto) invece che una disposizione o un'azione. Come potremmo definire un ordine giusto o ingiusto se la Giustizia consistesse nel mantenimento di un ordine esistente? Ma la nozione di Giustizia è adesso diversa: essa consiste nella realizzazione di un ordine oggettivamente giusto. Ma quale ordine è oggettivamente giusto? Quello che è aggiustato su un modello che è in noi. Diremo che tutto ciò che è «ingiusto», lo è in quanto la rappresentazione che ne riceviamo si distacca dallo schema di un ordine giusto che pervade la nostra mente. Notiamo che, per ritornare più tardi su questo punto, questa seconda concezione della Giustizia ha, se non altro, in comune con la prima il fatto che tanto nell'una che nell'altra si cerca una conformità: nel primo caso una conformità con un modello reale, nel secondo una conformità con un modello ideale.

Il nostro secondo senso della parola «giusto» è chiarissimo. Si tratta di una coincidenza tra ciò che è e ciò che si crede che debba essere. Occorrono quindi due condizioni affinché il «Giusto» sia ben noto a tutti. E cioè, che tutti abbiano nella mente il medesimo schema di ciò che deve essere, e la medesima rappresentazione di ciò che è. In questo caso le modifiche che bisogna introdurre nell'ordine esistente per realizzare l'ordine ideale si troveranno perfettamente definite. Sfortunatamente gli animi non si trovano d'accordo né sulla rappresentazione di ciò che è, né sullo schema di ciò che deve essere. Se si ritiene che i diritti debbano essere attribuiti, nessun criterio di ripartizione si presenterà a tutte le menti con una perentoria evidenza. In realtà, i modelli che noi possediamo riflettono le nostre preferenze soggettive. Di modo che l'uso della parola Giustizia, per designare l'affermazione di un ordine migliore, comporta una sostanziale ambiguità. Potremo trovarci facilmente d'accordo sull'opportunità di sostituire l'ordine esistente con un ordine migliore, ma nella realtà non esiste nessun accordo circa la sostanza di questo ordine migliore, pertanto saremo d'accordo sul fatto di dover cambiare, ma non sul da farsi. Una volta respinto ogni riferimento al passato, verrà pure a mancare ogni base per un altro accordo. È questa l'osservazione tante volte ripetuta da Montaigne: «È assai facile accusare una politica di imperfezione, poiché tutte le cose mortali ne sono piene; è facilissimo inculcare in un popolo il disprezzo delle sue vecchie abitudini; non c'è tentativo del genere che non sia stato coronato dal successo; ma quanto a stabilire una condizione

migliore al posto di quella che si è voluta distruggere, molti di coloro che vi hanno provato, hanno dovuto attendere a lungo» (7).

Pascal dichiara il suo pessimismo in maniera assai più decisa: «La giustizia è ciò che è stabilito; e così tutte le nostre leggi stabilite saranno necessariamente ritenute giuste senza essere esaminate, per il solo fatto di essere stabilite» (8). Al di fuori di ciò, nessuna possibilità d'accordo: «La giustizia è soggetta a dispute» (9). «L'arte di criticare e di rovesciare gli Stati consiste nel disperderne i costumi stabiliti, penetrando sino alle loro fonti per mettere in evidenza la loro mancanza di giustizia. Si deve, si dice, ricorrere alle leggi fondamentali ed originarie dello Stato, che un ingiusto diritto consuetudinario ha abolito. È questo un sistema sicuro per rovinare tutto; in questo confronto nulla sarà trovato giusto» (10). Pascal lo precisa con forza: «Nulla, seguendo la sola ragione, è giusto in sé» (11).

Se nulla è giusto in sé, non significa, notiamolo bene, che un individuo o un principe non possano agire giustamente. La virtù della giustizia non viene niente affatto intaccata da questo scetticismo: è solo l'idea di un Ordine che incarna la Giustizia a venire colpita in pieno.

L'autorità di Pascal fa svanire l'illusione di un Ordine Giusto che si offre naturalmente alla mente. Ma non siamo obbligati ad ammettere con lui che il Giusto sia introvabile. Ammetteremo solo che non è evidente. E per molti dei nostri contemporanei sarà una scoperta.

*Se la Giustizia debba essere identificata con altre qualità
degli assetti sociali.*

Se la Giustizia è una qualità da ricercare negli assetti sociali, e se troviamo difficoltà a farcene un'idea chiara, la tentazione di identificarla con delle caratteristiche chiaramente percepibili degli assetti sociali, è grande.

Per esempio, tra le forme sociali ce ne sono alcune che presentano una stabilità naturale, in modo che se cerchiamo di distruggere questa forma, essa tende a ricostituirsi. Una simile forma rappresenta uno stato di equilibrio stabile. Per il fatto di possedere questa qualità, essa è, a parità di altre caratteristiche, certamente preferibile ad una forma che non la possiede. Se neghiamo il diritto di scegliere una situazione, in base a preferenze di carattere soggettivo, è lecito attribuire ad una situazione avente il carattere della stabilità, una superiorità oggettiva. Potremo anche essere tentati di affer-

(7) MONTAIGNE, Essais, lb. XI, cap. XVII, Hachette, 1951.

(8) PASCAL, Pensées, art. VI, pensée 6, Havet, 73.

(9) PASCAL, op. cit., pensée 8.

(10) PASCAL, op. cit., art. III, pensée 8.

(11) Ibidem.

mare che una tale forma sia «giusta». Ma poiché la sua caratteristica è sufficientemente identificata col termine di «stabilità», non si vede quale vantaggio logico possa derivare dal conferire alla parola giustizia la funzione di un inutile sinonimo.

È possibile proporre una quarta concezione di Giustizia, avente anch'essa un carattere oggettivo, sempre che questa oggettività sia strumentale, condizionata. Se abbiamo un'idea del Bene di un insieme, la forma interna che sarà capace di apportare la maggiore quantità di questo Bene sarà la migliore. Per esempio, trattandosi di un esercito, la cui meta è esattamente conosciuta, la vittoria, la forma che rende questo esercito più adatto al conseguimento del suo fine è la migliore; la realizzazione, il mantenimento o la restaurazione di questa forma devono essere voluti da chiunque si proponga il Bene proprio di questo insieme, e questa volontà manifesta la virtù di giustizia relativamente all'insieme dato e al suo fine prestabilito. Però, la volontà di chi è al servizio di questo insieme e di questo fine, proprio per il fatto di essere al suo servizio, potrà essere considerata ingiusta da chi non sia al servizio né dell'insieme né del fine; o da chi, credendosi al servizio dello stesso insieme, non avverta con chiarezza ciò che sia necessario al conseguimento del fine. Può accadere, per esempio, che un generale si comporti con severità nei confronti di elementi insubordinati, nell'interesse della vittoria, e che il suo comportamento sia ritenuto ingiusto sia perché non si comprende la sua necessità in relazione al fine perseguito, sia per indifferenza nei confronti di questo fine: due casi evidentemente diversissimi. Il secondo è di gran lunga il più interessante. È chiaro che, se un atto è giustificato dalla necessità di indirizzare un dato insieme verso un dato fine, l'accettazione di questi presupposti costituisce il punto di riferimento che bisogna tenere presente se si vuole valutare la giustizia dell'atto. È possibile al contrario negare questa giustizia se si giudica in base ad un altro punto di vista: per esempio, considerando i soldati non come membri di un esercito che deve vincere o essere in condizioni di vincere, ma come sostegno della loro famiglia. Da ciò deriva che le valutazioni della Giustizia non hanno alcuna possibilità di coincidere se tali valutazioni non trovano il loro fondamento nella volontà di un comune agire e di un comune sentire.

La Giustizia, semplice conformità alla regola posta?

Parecchi autori hanno ritenuto inutile ogni ricerca «metagiuridica» del Giusto. È Giusto, hanno sostenuto, ciò che è conforme alla regola conosciuta, ingiusto ciò che è contrario.

La regola è il termine di confronto tra il giusto e l'ingiusto, e non c'è mezzo per misurare a sua volta questo termine: non è possibile affermare che una regola sia giusta o ingiusta, difatti, a che cosa dovremmo confrontarla per decidere?

Questo atteggiamento intellettuale conduce a conseguenze assai diverse, a seconda che sia adottato da teologi ed accettato da credenti, ovvero assunto da filosofi e giuristi increduli. Esaminiamo i due casi separatamente. Tutti i teologi saranno d'accordo nell'affermare: «Giusto è ciò che è conforme ai comandamenti divini, ingiusto il loro contrario». Ma mentre alcuni credono che ciò che è comandato da Dio sia giusto perché Dio l'ha voluto tale, altri ritengono che Dio lo comandi perché è giusto. Per questi ultimi, il Giusto esiste anteriormente ad ogni comandamento, financo rispetto a Dio; per i primi, il Giusto procede solo dalla volontà di Dio: i suoi comandamenti non si limitano a farci conoscere ciò che è bene e ciò che è male, ma stabiliscono ciò che, secondo questi comandamenti, sarà bene o male. Tali precetti, fondati su un'assoluta libertà, avrebbero potuto benissimo ordinarci ciò che ci è proibito e proibirci ciò che ci è comandato: non c'è nessuna necessità nei precetti posti dall'Onnipotente, che nulla potrebbe determinare ma che determina tutto. Così la teologia ammette due punti di vista, il cui contrasto è stato chiaramente formulato da Leibniz: in ogni caso Dio comanda ciò che è giusto: ma lo comanda perché giusto o è giusto perché lo comanda? Tutti e due i punti di vista sono stati sostenuti dai Dottori cristiani, ma in seno al Cristianesimo è certamente il primo che prevale (12), mentre nell'Islam predomina il secondo.

In una società credente ed impregnata di religiosità, l'idea generale che la giustizia significhi conformità alla regola posta, determinerà in maniera necessaria ed univoca leggi positive dedotte dai comandamenti divini, le quali godranno di un prestigio riflesso. La stessa idea avrà delle conseguenze assai differenti in una società incredula o con una vita sociale fortemente laicizzata. Se la giustizia non consiste che nella conformità alle regole, nell'ordine sociale non si disporrà di nessun mezzo per discutere la giustizia delle regole. Come una società religiosa aveva concepito la moralità come obbedienza alle regole poste dall'Onnipotente nell'assoluta libertà della sua potenza, si dovrà concepire la moralità come obbedienza alle regole poste dal Principe terreno nell'assoluta libertà della sua sovranità. Ma allora, invece di un Giusto immutabile e conosciuto in maniera certa attraverso la casistica elaborata sui precetti divini, avremo un Giusto illimitatamente variabile a discrezione, secondo i mutamenti introdotti dal Sovrano. È la tesi sostenuta da Hobbes e criticata da Leibniz (13), e non è il caso di dilungarci su questa grossa questi-

(12) Cfr. la discussione di BAYLE, in «Réponse aux questions d'un Provincial», Opera, t. III, 408-409, e in GIERKE, *Les Théories politiques du Moyen Age*, Jean de Pange, 229-231. Cfr. anche l'opera fondamentale di DE LAGARDE G., *La Naissance de l'Espirt Laique au Moyen Age*, 6 voll., passim.

(13) «La giustizia in Dio, dice Hobbes, non è altro che il potere che egli ha e che esercita distribuendo benedizioni e punizioni. Questa definizione mi stupisce: non è il potere di

one, che non è la nostra, se non per sottolineare che si possono invocare autorevolissime fonti per dichiarare priva di senso ogni proposizione del tipo «tale regola è ingiusta», non essendoci altro modello di giustizia se non nella regola.

Tuttavia, è facile constatare come tutti i giorni gli uomini criticano le regole esistenti tacciandole di ingiustizia. Secondo alcuni autori contemporanei, ciò avviene perché gli uomini chiamano ingiuste quelle regole che non trovano di loro gradimento, considerando invece giusto ciò che essi desiderano; «Giusto» sarebbe così «l'attributo di maestà» che gli uomini danno alle loro preferenze, e le loro idee del Giusto sarebbero pertanto diverse, al pari delle loro preferenze. In conclusione, si tratterebbe di una caccia alle ombre, poiché ognuno chiama giusto ciò che seduce la propria mente.

Il sentimento del Giusto.

Ma prima di concludere secondo il suggerimento dei moderni positivisti che il nome di «giusto» non è che una parola di approvazione adoperata da ognuno a suo piacimento, conviene esaminare se le diverse valutazioni del Giusto non abbiano qualcosa in comune. Un acuto autore, allo scopo di farci notare tutta l'ambiguità del concetto di Giusto, ci fa rilevare come una misura fiscale possa essere chiamata giusta in quanto addossa il fardello fiscale su coloro che attualmente sono i più capaci a sostenerlo, ma nello stesso tempo possa essere considerata ingiusta in quanto colpisce quanti nel passato siano stati attivi ed economi (14). In questo caso, è chiaro che la stessa misura viene giudicata due volte, con una stessa operazione mentale, ma facendo riferimento a due aspetti differenti. Da un lato, si pensa che redditi attuali ineguali debbano sopportare pesi ineguali; e dall'altro, si ritiene che sforzi passati ineguali debbano assicurare risultati attuali ineguali. Si tratta sempre di garantire l'eguaglianza proporzionale di qualche cosa con qualche altra cosa.

Se gli uomini non si trovano d'accordo su «ciò che è giusto», nelle differenti operazioni mentali con cui viene valutata una giustizia particolare,

distribuirle, ma la volontà di distribuirle ragionevolmente, cioè la bontà guidata dalla saggezza, che fa la giustizia di Dio. Ma, egli dice, la giustizia non è in Dio come in un uomo, che è giusto solo perché osserva le leggi poste dal suo superiore. Hobbes si inganna anche in questo, come anche Pufendorf che lo ha seguito. La giustizia non dipende affatto dalle leggi arbitrarie dei superiori, ma dalle regole eterne della saggezza e della bontà, negli uomini come in Dio». LEIBNIZ, *Essais de Théodicée: Reflections sur l'ouvrage de M. Hobbes: De la Liberté, de la Nécessité et du Hasard.*

(14) WELDON T. D., *The Vocabulary of Politics*, Londra, 1953, 29. 190

c'è tuttavia una sostanziale identità. Gli uomini trovano giusto mantenere tra di essi, relativamente all'oggetto in discussione, il rapporto che questi uomini hanno tra di loro in relazione ad un altro oggetto. L'uno dice che Primus debba ricevere un salario superiore della metà rispetto a quello di Secundus, avendo compiuto un lavoro maggiore della metà rispetto a quest'ultimo; l'altro dice che Secundus debba ricevere un salario di metà superiore a quello di Primus, avendo nella sua famiglia la metà in più di bocche da sfamare. I due questionanti giungono a due conclusioni diametralmente opposte, ma è chiaro che tutti e due si sono affidati alle medesime operazioni di confronto, valutando però in maniera diversa le diverse caratteristiche degli agenti messi a confronto.

Se c'è un terzo che volesse ricompensare nella stessa misura Primus e Secundus, sarà perché li avrà considerati sotto un aspetto in cui essi si trovino in parità, per esempio, perché hanno lavorato per lo stesso tempo.

Raffiguriamoci Primus e Secundus come due punti nello spazio, rapportati a tre assi, sul primo dei quali si considera il lavoro compiuto, sul secondo i bisogni familiari, e sul terzo le ore di lavoro. Su ciascuna di queste assi, le posizioni relative di Primus e di Secundus si stabiliranno in punti diversi, e chi calolerà il trattamento ad essi dovuto in base alla posizione su una delle assi, anche ad essersi sforzato ad apparire giusto, sembrerà ingiusto a colui che si riferisce ad un'altra asse.

Si noterà che l'idea di Eguaglianza, che svolge una funzione fondamentale, ma non semplice, nel concetto di Giustizia, è implicita in tutti e tre i giudizi. Quello che vuole pagare Primus, produttore di 150 unità, una volta e mezzo rispetto a Secundus, desidera che 100 unità prodotte da Primus siano pagate quanto 100 unità prodotte da Secundus, e pensa che, se le 150 unità siano pagate quanto le 100, come vorrebbe il terzo opinante, Primus riceverebbe per 100 unità solo i due terzi del prezzo pagato a Secundus per 100 unità: il che contrasterebbe con l'eguaglianza; e se, come vorrebbe il secondo opinante, Secundus venisse pagato la metà più di Primus, l'eguaglianza sarebbe ancora più gravemente offesa, in quanto Primus riceverebbe per 75 unità quanto Secundus per 33,3. Il secondo opinante, però, non desidera che le sei persone mantenute dal lavoro di Secundus debbano dividersi quanto le quattro mantenute da Primus, come accadrebbe se le remunerazioni fossero eguali, secondo l'opinione del terzo interlocutore; ma desidererebbe ancor meno che le sei persone mantenute da Secundus debbano spartirsi solo i due terzi di ciò che spetterebbe alle quattro persone mantenute da Primus, come accadrebbe se venisse accolto il parere di quest'ultimo.

I nostri tre interlocutori hanno un'unica preoccupazione, quella di trattare egualmente cose eguali, e proporzionalmente cose proporzionali: la differenza sta soltanto nei termini che ognuno dei tre adopera come punti di riferimento. Ed ecco messo in evidenza il rapporto tra l'Eguaglianza e la Giustizia: come ha detto Aristotele, la Giustizia è un'eguaglianza di proporzioni. Se ogni

attribuzione, fondata sull'eguaglianza sotto un certo rapporto, risponde ad un criterio di giustizia, sotto un altro rapporto sembrerà ineguale e in contrasto con l'eguaglianza. Per riferirci ad un esempio semplicissimo, consideriamo delle ordinazioni da ripartire tra diverse industrie di ineguali dimensioni: se le ripartiamo in misura eguale, le industrie più importanti saranno anche le meno occupate; sotto questo profilo, saranno state trattate inegualmente; se ripartiamo le ordinazioni in proporzione della capacità delle industrie, questa ripartizione, tendente all'eguaglianza, sarà ineguale. Possiamo ancora complicare il problema: ineguali rispetto alla loro capacità, le industrie siano anche, prima delle ordinazioni, diversamente impegnate per precedenti commesse: cosa richiede la Giustizia? che le ordinazioni ristabiliscano un livello uguale di occupazione, o facendo ciò verranno colpite ingiustamente quelle industrie che siano riuscite coi propri mezzi a procurarsi la maggiore quantità di commesse?

Il problema della Giustizia appare qui semplice nel suo principio, ma complesso in quanto alla sua applicazione. Ricorrendo ad un confronto, forse, potremmo comprenderlo interamente. Siano alcuni punti in uno spazio a dimensioni multiple, e ciascuno di questi punti sia indicato con tanti coefficienti quante siano le dimensioni. Si chiede di proiettare questi punti su un vettore, mantenendo tra di essi gli stessi rapporti che hanno nello spazio. Il problema così posto è suscettibile di un infinito numero di soluzioni. In primo luogo, si hanno le soluzioni semplici, tante quante le dimensioni dello spazio considerato, che consistono nell'allineare i punti sul vettore secondo la consistenza di uno dei coefficienti che abbiamo loro attribuito; poi abbiamo le soluzioni più complesse, consistenti nella combinazione di due o di più coefficienti relativi a ciascun punto.

Ogni soluzione offerta rappresenterà una corrispondente risposta al problema posto, ma ognuna sarà diversa dalle altre e nessuna varrà più delle altre: il problema era difatti insufficientemente determinato. Per avere una sola risposta valida sarà necessario precisare che ciascun punto dovrà essere ordinato sul vettore tenendo presente la consistenza di un determinato coefficiente, o ancora secondo una determinata ponderazione, ben precisata, di tali coefficienti.

Applicando queste riflessioni al nostro problema, vediamo subito che gli uomini somigliano a quei punti in uno spazio multidimensionale dotati di differenti coefficienti, relativi ad ogni dimensione; in effetti, gli uomini possono essere considerati sotto una varietà di aspetti, e, in rapporto ad ognuno dei quali, essi sono suscettibili di differenti coefficienti: di modo che l'ordine che si vorrà stabilire tra di essi dipenderà dal coefficiente, o dalla combinazione di coefficienti, a cui ci si vorrà riferire. Nessun calcolo di questo genere fornirà mai la «vera classificazione» degli uomini, ma solo una classificazione corrispondente all'aspetto, o agli aspetti, presi in considerazione. È così che i «concorsi» non designano mai «gli uomini

migliori», ma quelli che si sono meglio distinti in differenti prove, le quali, munite di differenti ponderazioni, danno a ciascuno dei concorrenti un coefficiente generale in grado di consentire una classifica. E la classifica del concorso non è la sola possibile tra i concorrenti, variando le ponderazioni e la natura delle prove, ne potremo ottenere un'infinità di altre possibili. I sostenitori del concorso desiderano soltanto che la classifica ottenuta sia la più pertinente.

La nozione di pertinenza.

Supponete che io sia miliardario e che mi venga in mente la buona idea di istituire delle borse di studio per consentire ad alcuni giovani di visitare i musei d'Italia.

Supponete inoltre che io abbia stabilito il seguente criterio per la scelta dei cinquanta beneficiari annuali: la commissione dovrà selezionare i candidati più biondi. Poiché questa regola è posta da me, donatore, i membri della commissione dovranno stabilire una graduatoria di candidati a seconda del colore biondo dei capelli: saranno giusti se si conformeranno esattamente a questa regola, ingiusti quando se ne discosteranno, come accadrebbe se un meno biondo venisse ammesso nel numero a scapito di uno più biondo. Ognuno, tuttavia, converrà che la regola applicata dalla commissione è assurda: il viaggio in Italia può essere considerato come una ricompensa accordata al merito, ma quale merito c'è ad essere più biondo? Oppure, e forse ancora più comprensibilmente, il viaggio in Italia può essere considerato come un mezzo di affinamento culturale, da accordarsi a quelli che potranno trarne il maggiore profitto: ma l'essere biondi non costituisce un indice di predisposizione all'arte o alla cultura. Il criterio che ho imposto non è quindi pertinente.

Questa nozione di pertinenza è fondamentale per tutti i problemi di giustizia. Dovendo realizzare una determinata distribuzione tra una serie di individui, io devo, per essere giusto, basare la graduatoria e la comparazione sul numero d'ordine che questi individui hanno su un altro piano, preso come punto di riferimento; e se la mia ripartizione finale non è conforme al numero d'ordine preso come riferimento, mi sarò mostrato ingiusto. Ma inoltre, l'ordine di serie che scelgo come riferimento deve essere pertinente alla ripartizione finale. Per esempio, trattandosi di legare i miei beni, se mi riferisco all'ordine dei gradi della mia parentela, un tale punto di riferimento apparirà pertinente; ma se, come capo del governo, faccio riferimento allo stesso ordine dei gradi di parentela per conferire le cariche politiche, la mia scelta sembrerà scandalosa, non essendo affatto la base di riferimento pertinente al caso.

C'è ingiustizia quando l'animo viene turbato da false proporzioni: il che accade, lo ripetiamo, sia quando il numero d'ordine della serie invocata non

venga affatto rispettato, sia quando il numero d'ordine della serie invocata non appaia assolutamente pertinente. Prendiamo un caso concreto: un industriale, a cui la flessione delle commissioni imponga una riduzione del personale, licenzia non gli ultimi assunti, ma i meno utili all'andamento dell'azienda; questa scelta può sembrare giusta a lui ma ingiusta agli impiegati, i quali ritengono che si sarebbe dovuto procedere secondo la regola dell'anzianità (cioè licenziare quelli in possesso di una minore anzianità di servizio, gli ultimi venuti). In questo caso c'è un conflitto tra due diverse concezioni del Giusto. Supponiamo adesso la stessa condotta da parte dell'imprenditore, ma che vi sia inoltre un contratto collettivo che preveda il principio dell'anzianità: in questo caso, la condotta dell'imprenditore è ingiusta in quanto non conforme alla regola. Infine, supponiamo che l'imprenditore stesso abbia dichiarato di volersi attenere al principio dell'anzianità. Si dice disposto ad applicarlo, ma di fatto lo viola: in questo caso c'è ingiustizia radicale, assoluta.

Nella vita sociale si verificano spesso diverse fattispecie analoghe agli ultimi due casi, e provocano violente reazioni, che sono anche legittime: questi casi non comportano nessun problema intellettuale. Il problema intellettuale si pone in pieno quando la situazione sia paragonabile al primo caso: un conflitto tra due concezioni del Giusto, ognuna delle quali solidamente fondata.

I problemi della Giustizia.

Non esiste alcun problema di giustizia quando, dovendosi procedere ad una ripartizione, sia noto l'ordine di serie, convenuto o riconosciuto pertinente, con cui questa ripartizione deve essere fatta. La ripartizione giusta è quella che si attiene all'ordine di serie pertinente, e chi vuole applicarlo fedelmente si rivela in possesso della virtù di giustizia, poiché ha intenzione di assicurare a ciascuno il suo dovuto. Esiste, al contrario, un problema del giusto quando ci sia dubbio o contestazione sull'ordine di serie pertinente al caso. Inoltre, il che è più grave, può accadere che due o più uomini entrino in conflitto a proposito di ciò che è giusto, quando ognuna delle due parti dimostri di possedere la virtù di giustizia ed il fermo proposito di applicare fedelmente l'ordine di serie ritenuto pertinente. È chiaro pertanto che i problemi più spinosi sono quelli inerenti alla scelta del criterio pertinente al caso in questione.

La scelta del criterio pertinente è particolarmente facile nel caso in cui la cosa da ripartire sia da tutti considerata come un mezzo a servizio di un fine, su cui tutti siano d'accordo. Dispongo per un pomeriggio di dieci paia di sci per cinquanta giovani desiderosi di calzarli: l'attribuzione sarà presto decisa ed accettata da tutti se abbiamo un compagno smarritosi nella montagna che bisogna ritrovare prima della notte: gli sci ai migliori sciatori. Appena si

delinea un fine d'azione evidente, la giusta ripartizione è quella che rende massime le possibilità di successo di questa azione. Riprendiamo l'esempio delle borse di studio per visitare i musei italiani: avremo un criterio semplice per la loro attribuzione nel caso in cui lo scopo dell'istituzione sia quello di allestire un catalogo sistematico di questi musei. Indubbiamente l'errore di fatto è sempre possibile: ad esempio, se in qualità di selezionatore della squadra francese per la Coppa Davis, abbia convocato e designato quattro giocatori, di cui uno se la cava molto peggio rispetto ad un altro che avrebbe potuto essere scelto; mi si potrà rimproverare un errore di giudizio, ma non un'ingiustizia, avendo selezionato i quattro giocatori riconosciuti e classificati come i migliori.

È l'imperativo del fine a determinare la ripartizione di tutto ciò che è considerato come mezzo a disposizione di questo fine. E sono evidenti tutte le possibili divergenze di giudizio. Per esempio, il Presidente del Consiglio deve designare, per una conferenza internazionale della massima importanza, i tre delegati della Francia; il fine che si propone nel suo intimo è il buon successo della conferenza per il proprio paese, e considera gli incarichi da conferire come dei mezzi per conseguire questo fine: il suo impegno è pertanto la scelta dei tre uomini che gli sembrano essere i più idonei allo scopo. Il suo capo di gabinetto non è d'accordo su questa scelta, e fa notare al Presidente che egli dovrebbe preoccuparsi di restare al potere (fine alternativo), e che la nomina dei tre delegati, che resteranno assenti per un certo tempo, gli offre l'occasione per mettere da parte tre personalità, i cui intrighi rappresentano per lui un pericolo. Arriva il segretario del partito, che è ancora di un altro avviso: i tre posti sono ambiti e devono essere attribuiti in ricompensa ai tre personaggi che hanno maggiormente contribuito alla vittoria del partito; in questo caso, la nozione di fine si perde di vista, e ciò che si deve ripartire è considerato come una ricompensa. Questo esempio si riferisce alla realtà politica quotidiana: ma è chiaro che è solo il primo punto di vista ad imporsi irresistibilmente come il solo giusto nel caso specifico.

Una volta d'accordo su un fine da conseguire, e che alcuni mezzi devono essere considerati come a disposizione di questo fine, tali mezzi vanno ripartiti secondo l'ordine di serie della capacità dei soggetti in relazione al detto fine. Le divergenze potrebbero pertanto insorgere soltanto sulla struttura interna dell'ordine di serie adottato, in quanto la graduatoria potrebbe non essere la medesima agli occhi dei diversi giudici: ma tali giudizi sono da considerare divergenti piuttosto che in conflitto poiché tutti cercano di valutare una stessa capacità oggettiva; l'accordo potrà facilmente essere raggiunto sulla graduatoria che sembri avere le maggiori probabilità di riuscire esatta. Tutto sarà diverso nel caso in cui i mezzi da ripartire fossero considerati da due correnti di opinione come al servizio di due fini differenti, nei cui confronti i candidati all'attribuzione si collocano in due ordini di serie differenti; o nel caso in cui le due correnti di opinione riconoscano tutte e due

i due fini, attribuendo loro, però, una diversa importanza. Il problema si complica se i fini, a cui i mezzi a disposizione possono essere applicati, si moltiplicano, e se i livelli di importanza, attribuiti dalle diverse opinioni ai diversi fini, si accentuano.

Ma, considerando le forze da ripartire come mezzi d'azione in vista di un determinato fine, avremo ricollegato i problemi della Giustizia ai problemi dell'azione. Questa giustizia, però, è accettata dagli uomini solo a condizione che essi agiscano sotto l'impulso di un fine d'azione, e non viceversa. Per esempio, il direttore di un giornale ha realizzato degli utili: la sua idea fissa è di accrescere il successo del suo giornale; a tal fine, ritenendo che tale successo possa essere raggiunto solo attraverso la realizzazione di grandi servizi giornalistici, decide di assegnare le maggiori disponibilità, di cui adesso può usufruire, ad un aumento di spese di reportage. Ma i redattori, al contrario, non condividono affatto l'interesse che guida la condotta del loro direttore, e pretendono che egli ripartisca i maggiori utili in un aumento delle retribuzioni. Ai loro occhi, gli utili provenienti da un'azione comune non devono essere considerati come mezzi per far ulteriormente progredire l'azione comune, ma come i risultati di questa azione, e devono essere utilizzati come mezzi di esistenza individuale. Qualunque oggetto suscettibile di ripartizione può essere sempre considerato sotto due aspetti totalmente differenti: come un mezzo d'azione da ripartire secondo il criterio pertinente al fine d'azione, e come un mezzo d'esistenza, da ripartire secondo un differente criterio. Ognuno dei punti di vista ha la sua validità, che varia a seconda delle circostanze. Per esempio, mi trovo al comando di una compagnia di fanteria nel corso di una guerra nazionale, e sto compiendo un'importante marcia; trovandomi ad attraversare un villaggio, requisisco tutto il pane disponibile: il sindaco sostiene questa mia azione, che non appare affatto ingiusta agli occhi degli abitanti del villaggio, i cui animi accettano tutti lo scopo della mia azione. La stessa requisizione sembrerà ingiustificata in tempo di manovre, non essendo l'azione in questione sufficientemente importante.

Così, a seconda dell'importanza attribuita ad un fine, sembrerà giusto mettere a disposizione di quest'ultimo una quantità maggiore o minore di mezzi; ma gli uomini valutano in misura assai diversa i fini remoti che richiedono un'azione collettiva, di modo che una minoranza di capi, che avvertono tutti l'importanza di tali fini, e che sono perciò portati a considerare i mezzi a disposizione come mezzi d'azione, devono necessariamente trovarsi in disaccordo con una maggioranza portata invece a considerare tali mezzi come mezzi di sostentamento (15). Tutto ciò determina una tensione imma-

(15) Si noterà che se una minoranza di capi, in cerca di mezzi d'azione, debba

nente ad ogni processo di ripartizione, tanto più grave quanto più si riferisca a -dei blocchi relativamente più cospicui di mezzi a disposizione; per questo motivo, sarebbe conveniente che il processo generale di ripartizione venisse spezzettato in tanti piccoli processi, quanto più autonomi possibile: più è globale, più la tensione che ne deriverà sarà grave (16).

Il sistema più semplice per attuare questa frantumazione consiste nel ripartire ogni nuovo elemento disponibile mano a mano che si presenta. Non presentandosi mai da sé, salvo eccezioni, ma sempre come il frutto di determinati sforzi, si accetta generalmente che questo incremento di disponibilità competa a coloro che l'hanno prodotto. Dovremo pertanto esaminare il problema del Giusto nella ripartizione dei frutti.

necessariamente essere ostile ad una frantumazione troppo pronunziata delle risorse disponibili in mezzi di esistenza per ciascuno, se essa debba cercare di riprendere una parte di queste risorse per incrementare in qualche modo la produzione, utilizzandole come mezzi d'azione, questa minoranza di capi deve anche, a causa della stessa esigenza, considerare col maggiore sospetto l'uso fatto da un'aristocrazia in possesso di grosse quantità di disponibilità ad essa riservate, mezzi d'azione perfettamente pronti, che questa aristocrazia degrada a mezzi di godimento. Difatti, la storia sociale presenta due processi, quasi chimici, che si sviluppano l'uno accanto all'altro con maggiore o minore intensità: da una parte, dei capi, agenti di catalisi, che tendono alla sintesi dei mezzi di esistenza dispersi in mezzi di azioni riuniti, dall'altra parte, dei possidenti utilizzatori, agenti di decomposizione, tendenti a degradare in mezzi di godimento dei mezzi d'azione, che si presentano loro tutti in una volta. È chiaro che, per tutto il tempo che un'aristocrazia oziosa riesce ad accaparrarsi una parte notevole delle risorse sociali, non c'è affatto posto per l'applicazione di un'altra grossa parte delle risorse sociali per il conseguimento dai fini remoti, da parte di un' élite di costruttori: di conseguenza, non c'è interesse sociale più evidente di quello rappresentato dalla rapida liquidazione delle quantità di risorse non applicate a fini d'azione, che, in qualche modo, non costituiscono se non delle riserve sociali sprecate. Possiamo raffigurarci le cose nel modo seguente: le cellule ricche, che non usano la loro ricchezza per agire da motrici, sono aggredite dalle cellule povere desiderose di agire da motrici, sostenute dalla massa delle cellule povere non motrici: la rottura della sacca protettiva, cioè del diritto o privilegio delle prime, provoca una dispersione della loro materia in tutto il corpo sociale: ma subito le cellule povere, desiderose di funzionare da motrici, si mettono ad aspirare questa materia diffusa per sostenere i loro programmi.

(16) Il conflitto è in verità triplice: in quale proporzione considerare le risorse come mezzi d'azione, o, al contrario, come mezzi d'esistenza; come distribuire i mezzi di esistenza; come ripartire i mezzi d'azione tra i differenti fini, sui quali non si sia d'accordo circa la loro relativa importanza. È per questo che San Tommaso ha detto: «Unde videmus quod inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentius jurga oriuntur». Quaestio LXVI, art. 2.

Come i mezzi siano dei frutti e ciò che ne deriva.

È estremamente importante riconoscere che tutti i mezzi siano dei frutti: vedremo il perché. Supponiamo un qualsiasi insieme umano, in cui io sia padrone di ripartire tutte le disponibilità a mio arbitrio. Sono assolutamente libero: redigerò quindi il mio decreto di ripartizione applicando il mio ordine di serie, qualunque esso sia: posso ordinare una ripartizione eguale o seguire le diverse gradazioni affettive che mi legano agli individui dell'insieme, o un altro criterio ancora. Ecco fatta la divisione e le quote fissate proporzionalmente. Questa ripartizione è obbligatoria e si applica al presente, per le disponibilità presenti, e al futuro, per le disponibilità future. Ma tali future disponibilità sono, a loro volta, un'eventualità futura. In un momento futuro, che chiameremo il «secondo giorno», le quote rispecchieranno esattamente le proporzioni prestabilite, ma saranno tutte meno consistenti rispetto al «primo giorno», poiché minori saranno le disponibilità totali: tutti quanti si lamenteranno allora per la diminuzione sofferta. Preoccupato di questo malcontento, mi rivolgo a Mentore, che mi parla in questi termini:

- Sin dall'antichità, i popoli hanno considerato la crescente abbondanza, la proliferazione delle risorse, come il tratto distintivo di un buon governo; è quindi normale che il tuo venga condannato. Ti saresti dovuto preoccupare di ciò che gli economisti del tuo tempo chiamano massimizzazione del prodotto futuro. Avresti dovuto prevedere che Primus, un qualsiasi tuo cittadino, si sarebbe accorto attraverso il tuo editto, che il suo avere futuro non sarebbe più dipeso dalla sua opera, ma dall'opera della collettività, in cui la sua non rappresenta che una componente irrilevante, e che ai suoi occhi si presenta sostanzialmente come il frutto dell'attività degli altri; e che pertanto Primus sarebbe stato indotto a ridurre la sua attività al minimo indispensabile richiesto dalla consuetudine e dalla pubblica opinione. È questa la causa della diminuzione del prodotto collettivo.

Questo discorso mi scoraggia, e mi lamento con Mentore del fatto che la giustizia e l'utilità collettiva siano in contrasto. Ma egli lo nega:

- Tu vedi questo conflitto perché io ti ho mostrato come ciò che avevi decretato giusto fosse in contrasto con l'utilità collettiva. Ma sei certo di essere stato giusto? Chiedilo a Primus, che trovava giusto invece che i frutti da godere fossero proporzionali al suo lavoro, e secondo il quale sarebbe stato ingiusto non attenersi a que^o!.to rapporto. Ma ho ancora un'altra risposta da darti: e cioè che, in un insieme, non debba essere considerato giusto ciò che provoca, in questo insieme, una qualunque contrazione: la giustizia è costruttiva.

Mi sembra allora, da una parte di non avere nessuna libertà in merito alla ripartizione dei beni futuri, che deve seguire invece l'ordine di serie dei vari rapporti, e, dall'altra, che applicare questo ordine di serie sarà un compito assai arduo; ma Mentore mi rassicura ampiamente:

- La gran massa di frutti che si presenta sotto la forma di una massa solo nella tua mente, in concreto, compare a piccole frazioni, ognuna delle quali prodotta da una ben determinata unità, nel cui seno si attua il processo di ripartizione individuale. Ti basterà essere chiamato a regolare i conflitti che sorgono frequentemente in queste occasioni.

Mi sembra adesso che il consiglio di Mentore sia quello di intromettermi il meno possibile nella ripartizione. Ma appena è a conoscenza di questo mio proposito, esclama:

- Assolutamente no! C'è tutta una quantità di miglioramenti che tu poi introdurre. Ho voluto solo farti comprendere come l'idea di regolare la ripartizione totale fosse una presuntuosa chimera.

La ripartizione dei frutti in seno alla compagine.

Essendo ormai chiaro che tutto ciò che si deve dividere sia da considerarsi un frutto, e che il processo primario di ripartizione debba avere luogo in seno alla compagine produttrice di questi frutti, dedichiamoci al problema che abbiamo così delineato.

Supponiamo che far copiare il manoscritto della presente opera in una sola giornata sia per me di capitale importanza; a tal fine, riunisco dieci dattilografe, che non si conoscono fra di loro e che provengono da diversi ambienti, e prometto loro per l'esecuzione del lavoro nella giornata un prezzo elevatissimo. Quando si tratterà di ripartire questo prezzo globale, parrà giusto che questa ripartizione si faccia in proporzione delle pagine battute e siglate da ogni dattilografa. La sola obiezione che potrebbe essere sollevata nei confronti di tale procedimento, si presenterebbe nel caso che non si fosse potuto eseguire il lavoro nel termine assegnato, e quindi se la ricompensa totale non si fosse potuta ottenere essendo stato il successo collettivo compromesso dai contributi scesi al di sotto della media; dovrebbero essere presi in considerazione solo i contributi individuali al di sopra della media, in maniera da ricompensare le dattilografe non solo in ragione del numero delle pagine battute da ciascuna, ma ad una tariffa progressiva secondo il numero delle pagine siglate. Ma questa soluzione probabilmente non verrà in mente a nessuno, e, se venisse suggerita, sarebbe certamente scartata come difficile a comprendersi dalle menti meno sottili: è necessario difatti che una regola di giustizia presenti una grande chiarezza. Si applicherà quindi la ripartizione proporzionale del prodotto.

Se adesso la mia intenzione, nell'affidare questo lavoro di copiatura, era solo di dare del lavoro ad alcuni disoccupati per alleviare la loro esistenza, si applicherà un principio del tutto diverso: ricompense uguali o proporzionali al carico di famiglia; in questo modo è facile rilevare la differenza tra una ripartizione fatta in vista di un oggetto ed una in riferimento ai soggetti.

Nella vita sociale questa differenza tende ad attenuarsi. Ho precisato che

i miei personaggi non si conoscono affatto, e che appartengono ad ambienti diversi. Ammettiamo adesso che i partecipanti siano invece abituati a lavorare assieme, e che ciascuno abbia consapevolezza dei bisogni degli altri, analoghi ai propri. Ne deriverà una avversione psicologica per l'ineguaglianza nettamente definita, stridente, delle remunerazioni, secondo il contributo apportato all'opera comune. Questa tendenza psicologica servirà a smussare gli angoli, e sarà tanto più efficace quanto più la collaborazione sarà abituale ed il compito meno insolito (17).

In un gruppo di recente costituzione, in cui i membri siano poco abituati a lavorare insieme, i risultati saranno scarsi ed i partecipanti si troveranno facilmente d'accordo nel ritenere giusta una ripartizione del frutto in proporzione dei loro contributi individuali. Al contrario, quanto più i componenti si assumeranno la qualità di «prossimi», tanto più la compagnia acquisterà una consistenza sociale, e più la nozione di «simile» e si accentuerà a scapito dell'idea di prestazioni differenziate. Tuttavia, se questa tendenza può essere considerata comune a tutti i partecipanti, essa è rilevabile ovviamente in misura maggiore ogni qual volta essa si trovi a coincidere con l'interesse individuale, ed in misura minore allorché contrasti con questo interesse. In conseguenza di ciò, è possibile prevedere che, in un primo momento, tutti i partecipanti saranno d'accordo su una ineguale divisione dei profitti, nel senso di una eguaglianza proporzionale, in un secondo momento, tenderanno ad un livellamento delle diseguaglianze, ma che alla fine l'accordo sarà infranto, poiché gli uni vorranno seguire un processo di livellamento, e gli altri no. Se un tale conflitto sarà deciso a maggioranza, si perverrà al livellamento, essendo il numero delle prestazioni inferiori alla media per necessità matematica superiore a quello delle prestazioni superiori alla media. Questo sistema di ripartizione sarà tanto meglio sopportato da coloro che ne sono danneggiati, quanto più forte sarà il loro attaccamento affettivo al gruppo. Il che significa che le reazioni nei confronti di questo sistema saranno diverse, e che alcuni elementi abbandoneranno il gruppo per cercare altrove dei profitti proporzionali al loro lavoro.

Questo schema suggerisce una classificazione delle compagini di lavoro di una Società. Ordinate secondo un criterio di anzianità, se il nostro schema è valido, vedremo decrescere le diseguaglianze di ripartizione, mano a mano che andiamo dalle più recenti alle più antiche; difatti, questo processo di livellamento per graduale erosione è a sua volta la causa dell'esodo dalle antiche compagini e della formazione di nuove, tende cioè a creare dei centri

(17) Si osserva frequentemente che le differenze di remunerazione sono tanto più facili a mantenersi quanto meno si stia vicini; e, per esempio, mentre esse tenderanno ad essere eliminate all'interno del pool potranno essere mantenute per la persona che, all'esterno, collabora come procacciatore dei lavori di copiatura.

di ripartizione ineguale nello stesso tempo in cui tende a livellare le ripartizioni: tutto ciò spiegherebbe come, nel complesso, i margini di ineguaglianza introdotti nella Società dai processi di ripartizioni, possono continuare ad offrire un profilo generale assai costante (18).

Così, mentre la Società vede incessantemente incrementate le sue risorse dal funzionamento delle compagini di lavoro, o gruppi di azione, contemporaneamente, vede incrementate le sue diseguaglianze in conseguenza dei procedimenti di divisione dei frutti che si svolgono in seno alle compagini di lavoro. Ma essendo la Società, a sua volta, un grande gruppo di esistenza, è presente in essa quella medesima tendenza all'erosione delle disuguaglianze che agisce all'interno dei piccoli gruppi d'esistenza, e pertanto le disuguaglianze introdotte dai gruppi di azione ricevono una specie di livellamento a posteriori (19). In questo modo l'equilibrio tra opposte tendenze si ricostituisce incessantemente. Le compagini di lavoro, che forniscono alla Società le risorse di cui ha bisogno, nei confronti di quest'ultima e sotto il profilo dell'uguaglianza, funzionano come una fonte calda, creatrice di disuguaglianze, mentre la Società, utilizzatrice di risorse, funziona come una fonte fredda, attenuatrice di queste disuguaglianze (20).

(18) Si sa che Vilfredo Pareto ha richiamato l'attenzione sulla costanza della linea della ripartizione dei redditi prima della imposta, osservazione che, a partire da allora, è stata vivamente ed ampiamente discussa. Il nostro ragionamento, fondato su una semplice ipotesi tenderebbe a fare prevedere una certa stabilità della linea delle remunerazioni del lavoro e dell'impresa, esclusi i redditi provenienti dalle «rendite di rarità», riguardante l'ineguale appropriazione delle risorse naturali, che deve essere considerato come un fenomeno esogeno rispetto al processo attuale di produzione.

(19) Tale è l'intenzione della fiscalità positiva e negativa dei nostri giorni (cioè prelevamenti progressivi e concessioni di sovvenzioni tendenti, ad innalzare i redditi più bassi).

(20) Segnaliamo qui solo gli effetti del livellamento in seno alla Società, così come si rilevano nelle società democratiche della nostra epoca. Dobbiamo tuttavia ricordare che gli assetamenti sociali possono al contrario introdurre disuguaglianze che non derivano affatto naturalmente dal processo di formazione di risorse: è ciò che accade quando alcuni elementi della società si attribuiscono, o si fanno attribuire, delle rilevanti quote di risorse, sia in virtù del loro potere, sia in considerazione di servizi, di cui si crede che siano portatori, ma che non apportano affatto o non apportano più. Questo fenomeno si definisce giustamente «sfruttamento», indebitamente esteso anche alle porzioni maggiori che si attribuiscono gli imprenditori del processo di produzione o di azione socialmente benefico. Questo fenomeno ha assunto una grande importanza. nella storia sociale, in cui le diseguaglianze cui ha dato luogo tendono a perpetuarsi quasi indefinitamente quando le situazioni di privilegio create abbiano assunto la forma di diritti reali sulle risorse naturali. È per questo motivo che le attribuzioni risalenti al Medioevo hanno avuto vigore sino ai nostri giorni per quanto riguarda il possesso dei terreni sui quali si estende la città di Londra. Questo esempio richiama alla mente la possibilità di analoghi risultati derivanti però dall'appropriazione diretta delle risorse naturali: com'è il caso dei terreni di

Lo stato di disuguaglianza, fotografato in un dato momento, è la risultante di una massa di fenomeni, su cui è senza dubbio possibile esercitare una certa azione ma di cui è impossibile, se non insensato, volere annullare tutti gli effetti indistintamente, al fine di porre in essere uno stato di ripartizione, immaginato dalla mente ma che non tiene conto di tutti i fenomeni della vita sociale.

Per quanto elevata possa essere la mia posizione in una Società, e per quanto grande possa essere la mia autorità, non sarà mai compito mio il ripartire tutto fra tutti, ma soltanto, in un dato momento, alcune cose tra alcune persone. Se allora cerco, con la riflessione e la prudenza, l'ordine di serie pertinente in questo caso e l'applico, avrò agito con giustizia, avrò manifestato la virtù di giustizia: è tutto quello che mi si potrà chiedere. Se, capo militare, considerando i diversi comportamenti tenuti nel corso di un combattimento, decido di concedere una decorazione ad un ufficiale, chi potrà rimproverarmi di non avere considerato che esistevano già molte decorazioni in quella famiglia? Se, presidente di una commissione giudicatrice di un concorso, sarò indotto a scartare un candidato per insufficienza di voti, chi potrà rimproverarmi di non avere considerato che la situazione familiare del suddetto candidato rendeva particolarmente desiderabile, se non necessario, il conseguimento del posto, di cui è stato privato a causa del suo insuccesso?

Si è detto spesso che la Giustizia fosse cieca; siamo convinti che per mantenere il carattere di giustizia essa debba essere miope. Come in veste di esaminatore non ero tenuto a considerare la situazione familiare dell'infelice candidato, e ammetterlo, malgrado la sua insufficienza, in veste di magistrato amministratore dell'assistenza pubblica, allorché le necessità familiari lo costringeranno a sollecitare il mio intervento, non avrò il diritto di obiettarli che tali aiuti gli sarebbero stati inutili se si fosse meglio preparato al suo concorso. In ogni ripartizione bisogna considerare il suo fine particolare, sia quello di selezionare i candidati più promettenti, sia quello di assistere le famiglie più bisognose, e non volere abbracciare tutto in una volta.

La presunzione di volere offrire una formula di giustizia distributiva globale, senza considerare le immediate necessità della giustizia commutativa, è una deplorabile confusione, ed anche troppo frequente (21). Per il Bene Comune è più utile una pratica scrupolosa della giustizia

Manhattan. Si tratta, in questo caso, di cause di disuguaglianza non strutturali e sulle quali l'intervento delle autorità è tutt'altro che illegittimo.

(21) Per esempio, è un'inadempienza manifesta nei confronti, degli obblighi elementari della giustizia commutativa rimborsare un debito con denaro deprezzato, col risultato di restituire meno di quanto i contraenti avevano stabilito. Lo Stato che autorizza una tale inadempienza, e i cittadini che ne approfittano, non si rivelano giusti.

commutativa da parte dei cittadini, l'esigenza di questa pratica da parte della pubblica opinione, e infine la sua sanzione da parte dei magistrati, che la proposta di panacee distributive globali. -È d'altronde proprio di un pensiero povero ed ozioso concepire la giustizia distributiva come l'opera di un supremo dispensatore. Essa è invece il dovere di ognuno, non esistendo nessun essere libero che non debba prendere decisioni in merito alla ripartizione di qualcosa tra altri, non si trattasse che di ripartire loro il proprio tempo ed i propri sforzi (come nel caso della madre di famiglia).

Così come ciascuno di noi applica la giustizia commutativa, sforzandosi di rendere l'equivalente di ciò che ha ricevuto, tutti applichiamo la giustizia distributiva, distribuendo ciò che si deve distribuire, sotto la nostra responsabilità, comparando i soggetti che concorrono alla ripartizione secondo il rapporto pertinente al caso.

Crederne che l'autorità giusta sia quella che instaura un ordine giusto sotto tutti gli aspetti, conduce alle più pericolose follie: l'autorità è giusta allorché in tutte le proprie azioni dà l'esempio della giustizia, il che è già assai difficile. Le illusioni che nutriamo in proposito sfociano tutte in un'assurda Società in cui tutto sarebbe giusto senza che nessuno debba esserlo.

Come sia impossibile stabilire un ordine sociale giusto.

Nessuna frase è capace di scandalizzare tanto i nostri contemporanei come la seguente: è impossibile stabilire un ordine sociale giusto. Tuttavia, questa affermazione è la logica conseguenza della nozione stessa di Giustizia che abbiamo faticosamente chiarita. Fare giustizia significa applicare in una ripartizione l'ordine di serie pertinente. Ora, è impossibile alla mente umana stabilire un ordine di serie pertinente a tutte le risorse e sotto tutti i riguardi. Gli uomini hanno dei bisogni da soddisfare, dei meriti da ricompensare, delle possibilità da realizzare: a considerarli sotto questi tre aspetti soltanto e a supporre che sia possibile assegnare loro, sotto questi tre profili, degli indici esatti - il che non è vero -, sarebbe impossibile stabilire un equilibrio tra le diverse combinazioni di indici adottati. Tale pretesa è radicalmente impossibile.

È necessario sottolineare, d'altra parte, che nulla sarebbe più assurdo della difesa di un ordine sociale ritenuto giusto? A quale ordine fareste riferimento per dimostrarvi che esso si riflette nell'ordine esistente? Sarebbe impossibile trovarne uno. Il fatto è il fatto, niente di più.

Bisogna dunque concludere che la Giustizia non potrebbe regnare nella Società? Sarebbe così se per Giustizia intendessimo uno stato di cose corrispondente ad una qualsiasi visione dell'intelletto. Ma la nostra conclusione sarà diversa.

In che consiste il regno della Giustizia.

Il regno della Giustizia, concepito come la corrispondenza stabilita e continuamente mantenuta tra l'assetto sociale e una costruzione intellettuale, è impossibile. Il regno della Giustizia è possibile nella misura in cui lo spirito di giustizia presieda a tutte le decisioni che comportano una ripartizione.

PARTE TERZA DEL SOVRANO

I.

SULLO SVILUPPO DELL'IDEA DI VOLONTÀ SOVRANA

L'intenzione di quest'opera non è di informare il lettore, ma di richiamare la sua attenzione su un problema che ci sembra troppo dimenticato, e cioè quello del contenuto, della sostanza della decisione rivestita dalla forma imperativa. Il problema riveste tanta maggiore importanza quanto più il potere decisionale si presenta esteso, quanto più il sovrano gode di una maggiore pienezza di potere.

Il lettore cercherà invano, in queste pagine, una storia del concetto di Sovranità. Avevo appena affrontato questa impresa, quando mi sono accorto che stavo per rifare il cammino già percorso studiando lo sviluppo del Potere: era ciò che avrei dovuto aspettarmi, in quanto l'idea che gli uomini si fanno dei diritti del Comando politico, e i poteri effettivamente esercitati, sono due fenomeni che si alimentano a vicenda, che reagiscono l'uno sull'altro, in modo che, trattando della crescita del Potere ero stato costretto a trattare degli sviluppi dell'idea di Sovranità, e che pertanto, proponendomi il secondo oggetto, mi trovavo ricondotto al primo. Queste considerazioni, a proposito della mia impresa relativa alla Sovranità, mi hanno indotto a mantenere solo dei brevi frammenti, che mi sono parsi avere una certa relazione con la presente opera (1), sia perché sottolineano lo straordinario progresso ed emancipazione della Volontà Sovrana nel corso della storia europea, e sia perché riportano alla luce un tentativo notevole, ma troppo dimenticato, di imporre una regola a ciò che minacciava di restare senza freno.

La sovranità assoluta è un'idea moderna.

La volontà sovrana che i moderni autori attribuiscono in via di principio al Popolo, e che vediamo emanare da organi costituzionali attraverso varie procedure, è concepita come una Volontà capace di agire su tutti gli oggetti, senza che nessun diritto positivo sia in grado di limitarla. È un ordine valido solo per la sua forma, a prescindere dalla materia, e per quanto riguarda quest'ultima, non conosce né limiti né regole.

Questa volontà fa la legge, e non c'è altra legge che questa volontà. *Quidquid populo placuit legis kabet vigorem.* Si crede generalmente, ai nostri giorni, che le società umane si siano sempre trovate in presenza di un'autorità

(1) Di alcuni anni anteriori al resto dell'opera.

che non avesse bisogno, secondo le parole di Jurieu, di avere ragione per rendere validi i suoi atti, un'autorità indefinitamente creatrice e distruttrice di diritti, ed avente per unica regola la propria volontà: *sit pro ratione voluntas*. Si crede che questa volontà fosse un tempo mal riposta e che oggi si trovi in buone mani, e che l'averla messa in buone mani rappresenti la sola garanzia che possa essere data ai cittadini. Ma è un errore credere che la Storia non abbia assistito ad altro cambiamento, a proposito della Sovranità, che non fosse quello rappresentato dal suo trasferimento. Essa ha soprattutto assistito alla costruzione di questa Sovranità senza limite né regola, di cui i nostri antenati non avevano alcuna idea.

Lo stato monarchico sembra oggi incomprensibile: nessuno sopporterebbe il riferimento, da parte di coloro che gestiscono il potere, ad un diritto senza limiti e senza regole, appartenente ad un uomo. Difatti, questo diritto non esisteva: esso è assolutamente moderno. Questa concezione, per mezzo della quale dei teorici estremisti avevano creduto di affermare l'autorità regia su più solide basi, ha finito per distruggerla; ma essa non è morta con quest'ultima, al contrario, ha ripreso a vivere al servizio di una nuova autorità.

Per tutto un millennio, nessuno ha mai creduto che esistesse un diritto illimitato a favore di una qualsiasi volontà umana, capace di alterare i rapporti e di comandare le azioni dei sudditi.

Il mio proposito è di indicare, per sommi capi, come la nozione moderna di sovranità si sia lentamente formata, come il diritto del sovrano, diritto limitato e custode degli altri diritti, si sia trasformato in un diritto illimitato, origine di tutti gli altri diritti. Possiamo distinguere in questo processo due grandi tappe, nettamente identificabili.

Inizialmente assistiamo ad un passaggio da una sovranità relativa, la monarchia feudale, alla sovranità assoluta, la monarchia del XVII secolo, e con un nuovo progresso dell'idea del dispotismo, al passaggio dalla monarchia assoluta ai regimi arbitrari. Il presente studio riguarda soltanto la prima tappa di questa grande trasformazione.

La monopolizzazione della sovranità.

Il Medioevo ha fortemente avvertito il significato di quella cosa concreta che fu la gerarchia; non ha avuto invece l'idea di quella cosa astratta che è la sovranità. La parola «sovrano» era correntemente usata, ma non nel senso moderno. Quando allora si diceva sovrano, si voleva intendere semplicemente «superiore»: ed è il senso etimologico. E qualunque superiore era, in rapporto ai suoi dipendenti, il «sovrano».

Sieur, sire, signore, hanno la stessa radice, *souverain* e *suzerain* ne hanno un'altra, strettamente apparentata. Signore deriva da *seniorem*, sire e *sieur* derivano da *senior*: i tre termini discendono dalla parola *senex*, e comportano

l'idea della superiorità connessa all'idea di vecchiaia. D'altra parte, il latino popolare *superanum* derivato da *super*, ha dato *souverain*, mentre *suzerain* discende dalla radice *sus*. Nelle due parole, c'è la stessa idea di essere al di sopra, di superiorità.

Tutti questi termini sono stati, nell'uso comune, utilizzati indistintamente. Un padre era chiamato il «sire» da suo figlio, come si dice ancora in Inghilterra per i cavalli e i cani di razza, uno sposo era il «sovrano» di sua moglie; il suo signore, mentre un re era chiamato «mio sire».

Ciò che il Medioevo sentiva ed esprimeva, era che ogni uomo aveva un superiore. Questo superiore era il suo signore, il suo sovrano, che, a sua volta, aveva un signore, un sovrano. Così la società offriva allo sguardo quello che Augustin Thierry ha magnificamente definito «una grande catena di doveri».

La scala dei comandi.

Ogni vassallo aveva un debito di obbedienza verso il proprio sovrano, ma questo dovere non era un debito talmente indeterminato da consentire al sovrano di fare variare a suo piacimento l'obbligazione dell'inferiore. Questa obbligazione, al contrario, era minutamente specificata, una minuzia, che oggi si ritrova solo nei contratti collettivi di lavoro meglio elaborati. Se facciamo attenzione, l'espressione «assoggettabile a taglia e a servizio a discrezione» (*taillable et corveable à merci*), non si incontra mai se non per indicare una condizione ritenuta deprecabile, come noi diremmo della condizione proletaria. Era ciò che doveva essere evitato, che non era concepibile applicare ad un uomo libero, e che non era nemmeno desiderabile trattandosi di servi, i cui obblighi erano effettivamente descritti, in maniera che anche i non liberi avessero i loro intangibili diritti, dinanzi ai diritti del loro superiore su di essi.

Specificare l'obbligazione dell'inferiore nella maniera più dettagliata e in modo da non lasciare la minima libertà ad un ordine che travalicasse le proprie attribuzioni positivamente formulate, è la perenne preoccupazione dello spirito medioevale. Si cerca di mettere questa obbligazione per iscritto, ma, scritta o meno, essa può essere sempre accertata attraverso la testimonianza dei pari, essendo i pari, non quelli del creditore di obbedienza, ma quelli del debitore. È per questo motivo che la condizione del servo è miserabile, perché non ha diritto al giudizio dei suoi pari.

In questa situazione, il comando non è mai sovrano nel senso assunto da questa parola nei tempi moderni: non ha mai il potere di alterare il contenuto dell'obbligo che grava sull'inferiore, né di indebolire il diritto proprio dell'inferiore. Senza dubbio, di fatto, il potente preme sempre sul dipendente, cerca di accrescere il proprio diritto con la prescrizione acquisitiva, servendosi della consuetudine. Ma dall'altro lato, il dipendente fa di tutto per diminuire il peso del suo obbligo, servendosi dello stesso metodo,

rappresentato dalla costituzione del «precedente». In questo conflitto, l'inferiore gode dell'assistenza di un potere ancora superiore, a cui può ricorrere in qualsiasi momento. L'appello al grado superiore d'autorità è essenziale nel regime feudale. Salvo errore, è dal regime feudale che deriva quel diritto d'appello che ci sembra quasi naturale. E allorché i signori pretenderanno di escludere ogni appello al re, andranno contro lo spirito stesso dell'organizzazione feudale, e ne giustificheranno il rovesciamento.

L'esistenza di un Sovrano autore di tutte le regole, *solus conditor legis*, e fonte di tutti i diritti particolari, è la nozione nella quale aveva sfociato l'evoluzione del pensiero romano e che i glossatori avrebbero ritrovato nelle Istituzioni di Giustiniano. Ma questo primo «Rinascimento» non avrà luogo che nel XII secolo, e, prima dell'apparizione di queste idee, il monarca è concepito solo come un giudice, e non anche come un legislatore. Egli fa rispettare i diritti e a sua volta li rispetta: questi diritti soggettivi egli li trova già stabiliti, e li considera come antecedenti al suo potere. L'atteggiamento del sovrano nei confronti dei diritti è espresso dal giuramento della prima dinastia: «Onorerò e preserverò ognuno di voi, trattandolo secondo il suo rango e la sua dignità; e conserverò a ognuno la legge e la giustizia che gli spetta e gli conviene». Quando si dice che il Re è «debitore di giustizia», non si pronunziano delle vuote parole. Se egli deve *suum cuique reddere*, il *suum* non è incerto, non si tratta di rendere a ognuno ciò che egli crede, in sua coscienza, di dovergli rendere: ma di rendere ad ognuno ciò che gli appartiene secondo la consuetudine, che i giuri possono attestare. I diritti soggettivi non rappresentano una precaria concessione, ma sono dei domini esclusivi. Un dominio esclusivo è anche il diritto che appartiene al sovrano, che è ugualmente un diritto soggettivo, più elevato in dignità dagli altri diritti, ma non per questo in grado di infrangerli.

Il Medioevo, che poteva ammettere, su una determinata materia, dei diritti graduati, e in maniera che quello superiore fosse sempre delimitato dall'inferiore, spesso sino a renderlo illusorio, a fortiori, poteva ammettere su un popolo una sovrapposizione di autorità, di cui la più elevata in quanto a dignità, era in sostanza la più povera.

Era questa la tendenza naturale dello spirito medioevale, che non accettava più la concezione della bassa romanità di un solo padrone, monopolizzatore di ogni autorità, e in possesso della *plenitudo potestatis*. Invano Marsilio da Padova portava argomenti a favore di questa restaurazione imperiale, ed altrettanto invano Dante la celebrava.

Concentrare tutta la sostanza dell'autorità nel comando superiore era un compito immane. Gli imperatori non hanno avuto nessun successo. L'imperatore era riconosciuto come il sovrano dei sovrani, il signore dei signori, e, se si vuole, il re dei re, il che suona come un superlativo; ma non era così in effetti, per il fatto di dover comandare a coloro che tanto più facilmente potevano disobbedire, e che ben presto si sarebbero dichiarati tutti,

a cominciare dal re di Francia e dal re d'Inghilterra, «imperatori nel suo regno».

Saranno questi «piccoli imperatori» a condurre proprio alla monopolizzazione dell'autorità.

La pienezza del potere.

Eugenio d'Ors descrive il processo di concentrazione della sovranità con un'immagine penetrante: «Immaginiamoci di essere posti su un'altura, da cui possiamo scorgere un borgo medioevale e una città del Rinascimento. Il primo, questa piccola foresta di guglie e di torri, non è forse la realizzazione plastica del principio feudale? Forse la guglia della cattedrale domina con la sua altezza e con la sua finezza tutte le altre. Poco importa.

Era così che la sovranità dell'imperatore, durante il feudalesimo, dominava sulle altre... Ma la pluralità, e nella pluralità la profusione, ecco ciò che rappresenta il profilo giuridico della vita feudale, al pari del profilo architettonico del borgo.

Ma il Medioevo è finito. I re soggiogano i signori. Nello stesso tempo, con lo stesso spirito, le cupole sostituiscono le guglie. Una cupola, corona di un grande edificio pubblico, sembra essere la sua anima. Essa raccoglie tutte le linee strutturali dell'edificio, le fa convergere, le riconduce ad uno stesso punto. Essa riassume tutta la vita della città e la completa ...» (2).

Non dobbiamo abusare dei paragoni, essi sono utili solo per dare un'impressione generale; divengono dannosi allorché se ne volesse trarre ancora di più. Da questo esempio dobbiamo trarre che il potere regio ha proprio cercato di divenire simile ad una cupola, in modo da pesare su tutte le parti dell'edificio popolare e da imporre dovunque la sua presenza.

In verità, non è stato nell'ordine temporale che ha, in un primo momento, trionfato l'idea di un'autorità monopolizzata, concentrata in un punto e in condizioni di agire direttamente su tutti i punti. Questa idea ha riportato la sua prima vittoria nella Chiesa, a vantaggio del potere papale. Come i vescovi di Roma abbiano trasformato una semplice preminenza nella Chiesa in una pienezza di potere sulla Chiesa, è ancora una cosa non molto nota, poiché questa grande trasformazione si colloca in epoche storicamente oscure. Ma questa concentrazione dell'autorità ha indubbiamente costituito il modello per tutti gli altri analoghi fenomeni che si sono verificati in campo politico. La nozione di maestà «piena e rotonda» è stata riportata alla foce dai papi.

È il potere papale che Egidio Romano Colonna, verso il 1280, descrive in questi termini: «Tanta potestatis plenitudo, quod eius posse est sine pondere

(2) D'ORS E., «Coupole et Monarchie», in Les Cahiers d'Occident, VI, II serie, 1926.

numero et mensura». Alvarius Pelagius sviluppa questa idea di una potenza che non può pesarsi, denumerarsi o misurarsi; egli afferma che essa non conosce eccezioni, che abbraccia tutto, che è il fondamento di ogni autorità, e che è sovrana, illimitata e immediata.

La potenza ecclesiastica, monarchizzandosi, ha spinto la potenza regale a monarchizzarsi, e ciò non soltanto attraverso il suo esempio, ma anche per via della minaccia di predominio che essa costituiva. I romanisti, con il loro studio, avevano fatto risorgere l'immagine dell'imperatore onnipotente, padrone delle leggi. Immagine che i re non desideravano affatto che venisse evocata, poiché del suo prestigio avrebbe tratto profitto l'imperatore, tanto che essi scoraggiavano, all'inizio, le ricerche di diritto romano. Ma il potere imperiale, stremato dalla lotta con il papato, non avrebbe potuto più trarre vantaggio da una maestà che sembrava ormai appannaggio dei re. Così si vide Edoardo I, «il Giustiniano inglese», introdurre il diritto romano nel suo paese, e Filippo il Bello proteggere il giurista normanno Pierre Dubois.

La plenitudo potestatis era ormai la meta cui tendevano con piena coscienza i re. Per conseguirla, li attendeva un lungo cammino. Si trattava, in effetti, di distruggere tutti i poteri diversi dal loro, il che presupponeva un radicale sconvolgimento della forma sociale esistente. Questa lenta rivoluzione ha costituito ciò che noi chiamiamo sovranità.

Il ruolo del parlamento nella concentrazione dell'autorità.

Non c'è nulla di meno naturale della concentrazione dell'autorità, che la pone lontana, invisibile. Occorre una disposizione mistica, debole negli occidentali, oppure un carattere sacro molto pronunziato, che operi in suo favore.

Un'autorità immediata di una presenza reale è invece naturale: essa si afferma spontaneamente in ogni gruppo umano. Quelli che i tedeschi chiamano Naturvolker conoscono tutti questa autorità immediata. Essi conoscono anche, egualmente fondata su rapporti umani ben concreti, un'autorità di grado superiore, e poi un'altra ancora.

Dappertutto c'è la medesima gerarchia, che possiamo chiamare naturale: capo famiglia, capo del villaggio, capo del distretto, e così sino al capo supremo.

Questi organi di comando sfuggono ad una classificazione in termini moderni: è pertanto improprio affermare che i loro poteri promanino dal basso, come quelli di un consiglio municipale, o dall'alto, come quelli di un prefetto. I loro detentori li forgiavano, invece di esserne investiti. E allorché si apre una successione, essi sono assunti da un nuovo detentore piuttosto che attribuiti ad un eletto dal basso o ad un nominato dall'alto. Dappertutto, l'appartenenza ad una famiglia è un fattore importante di questa assunzione.

Il capo è, per i suoi dipendenti, colui che può parlare al superiore; e, per

il superiore, è colui che può farsi obbedire dai suoi dipendenti. È più esatto affermare che un capo sia tale proprio perché è in possesso di queste funzioni, che dire che possieda queste funzioni in quanto capo. È solo lui, difatti, a mettere in moto il suo piccolo popolo per eseguire gli ordini provenienti dall'alto; quindi, è estremamente importante che tali decreti siano di suo gradimento. Sarebbe assai difficile la pratica attuazione di questi ordini se coloro i quali devono sovrintendere ad essa non siano convinti della loro utilità. E il solo mezzo per convincerli è quello di farli partecipare alla decisione.

Pertanto, in virtù della loro funzione di esecutivo naturale, essi sono chiamati alla funzione legislativa.

Da ciò deriva che il «re in parlamento» è il solo organo in possesso di una facoltà di comando assai vasta ed incisiva. Presso i Naturvolker, occorre un parlamento per prendere una qualunque importante decisione. Non che il re non abbia il «diritto» di prendere decisioni senza parlamento, come hanno scritto alcuni viaggiatori, tutti impregnati dei nostri principi; ma perché, per lui, diviene una positiva necessità convocare questa assemblea, che riunisce tutti gli uomini, la cui buona volontà ed il cui incondizionato sostegno sono necessari alla riuscita di qualsiasi impresa.

Tutto ciò non deve sembrarci strano. Difatti il re non ha, in questo caso, altri agenti esecutivi, altri funzionari, se si vuole, oltre alle autorità locali. E benché i moderni funzionari siano, per lunga tradizione, abituati a considerarsi come obbligati a seguire in ogni caso le direttive provenienti dall'alto, l'esperienza prova che gli ordini da cui dissentono sono sempre male eseguiti. Nel caso di questi capi locali, che non sono stati affatto formati nella stessa disciplina, gli ordini non sarebbero eseguiti del tutto.

Poco provvisti di mezzi idonei a farsi obbedire, come erano agli inizi del Medioevo, i re dovevano necessariamente sollecitare incontri coi loro potenti vassalli, allo scopo di discutere con essi gli interessi del regno. La grande sala del Palazzo, in cui il re teneva le sue assise, non diversamente da tutti gli altri signori, era più «guarnita» se potenti feudatari venivano a sedervi. E come scriveva lo stesso re nelle convocazioni, la loro presenza avrebbe dato maggior forza alle sue decisioni.

È noto che i signori, in quel tempo, facevano di tutto pur di sottrarsi a queste convocazioni, per evitare una perdita di tempo, ed anche un indebolimento della propria autorità, che la loro temporanea assenza avrebbe potuto determinare, ma soprattutto perché sapevano bene che non li avrebbero lasciati ripartire senza avere loro chiesto qualcosa, il più delle volte un aiuto in denaro o in soldati.

Quando le autorità del regno, di cui l'autorità reale non era se non la più eminente, si trovavano riunite, allora questa concentrazione fisica costituiva qualcosa che cominciava a rassomigliare a ciò che noi intendiamo per potere sovrano. In tali condizioni, apponendo sul documento i nomi dei signori

accanto a quello del re, si poteva emanare un regolamento generale.

Oltre ai notabili, altre persone potevano presentarsi alle assise reali: non i «rappresentanti del popolo» in generale, ma degli inviati di questo o quel gruppo, che chiedevano giustizia ed autorità. Inizialmente era la vigorosa borghesia delle città, la cui presenza era altrettanto utile al re, sia che richiedesse protezione contro la prepotenza dei grandi, sia che accordasse dei sussidi.

Così questi colloqui, che avevano originariamente il triplice carattere di una sessione di giustizia, di un consiglio di governo e di un'assemblea timidamente legislativa, hanno rappresentato il mezzo attraverso il quale gli affari del regno sono stati sempre di più attratti nella sfera di competenza reale.

Mentre l'assemblea continuava a sussistere sotto il nome di Parlamento in Inghilterra e di Stati Generali in Francia, si separarono successivamente da essa il Consiglio del re e le Corti di giustizia.

Lo storico inglese Pollard, valutando le conseguenze di queste assemblee fino all'epoca dei Tudor, ha concluso che la sovranità, grazie ai colloqui e ai parlamenti, si era notevolmente allargata. È assurdo che i parlamenti siano venuti a togliere qualcosa alla sovranità, difatti se fosse così, saremmo costretti a mettere dinanzi ad essi una cosa che ancora non esisteva: «prima dell'istituzione parlamentare, la corona non era stata mai sovrana per se stessa, non aveva anzi nessuna sovranità. La sovranità fu acquistata attraverso la forza della corona in parlamento» (3).

La costruzione della sovranità come un diritto di comandare concentrato, si nota in certe trasformazioni del diritto civile. Nel corso del Medioevo, il suddito di un signore che uccideva il suo «sovrano» si rendeva colpevole ben più di un omicidio, di un e tradimento e (petty treason). Quando vediamo scomparire questa nozione di petty treason, e quando il tradimento è riferibile solo nei confronti del re, allora la sovranità sarà monopolizzata.

I convegni erano necessari per portare a termine questa grande trasformazione. Sono stati i re più avidi di autorità a servirsi maggiormente dei parlamenti. Così, è stato Filippo.

La vittoria della monopolizzazione.

La maniera migliore di rilevare la persistente debolezza del sovrano consiste nel considerare la sua impotenza nell'imporre i tributi. Per ottenere i

(3) POLLARD A. F., *The Evolution of Parliament*², Londra, 1934, 230. 222 il Bello a fare intervenire il Terzo negli Stati Generali, ed il più «parlamentare» tra tutti i re d'Inghilterra è stato quel grande autoritario di Enrico VIII.

mezzi necessari alla sua azione, il re era costretto a riunire i detentori delle ricchezze e chiedere loro un aiuto, che era volontario ed accordato a seconda delle ragioni addotte. Tutto ciò consentiva di porre delle condizioni, come fu fatto, ad esempio, nei confronti di Giovanni il Buono, a cui furono accordati dei sussidi con l'impegno da parte sua di non coniare più moneta che non avesse il giusto peso.

È un errore comune, ma gravissimo, confondere un'assemblea convocata allo scopo di accordare dei sussidi, con un moderno parlamento, e vedere nell'uno e nell'altro caso una forma di consenso popolare all'imposizione tributaria. Attualmente, il parlamento non ha affatto il carattere di un'assemblea di contribuenti. Esso ha il carattere di un sovrano che eleva a suo piacimento le imposte. Ci troveremmo in una situazione analoga allo stato di mendicizia in cui versava la corona, se supponessimo che il sovrano in carica, cioè il parlamento, dovesse vivere del suo - del monopolio dei tabacchi e degli altri elementi del suo patrimonio -, e che tutte le volte che avesse bisogno di un supplemento, fosse obbligato a convocare tutti coloro in grado di aiutarlo, esponendo loro le sue ragioni e facendo appello alla loro buona volontà. Così, alla vigilia della Guerra dei Cento Anni, Filippo VI fu invitato dai suoi consiglieri a compiere una vera «*tournee*», nel corso della quale, nelle diverse città in cui era riunito il popolo «grosso, medio e minuto», egli spiegava, di volta in volta, i suoi bisogni.

È stata necessaria la guerra dei Cento Anni per stabilire in maniera definitiva l'imposta: permanente, tale da rendere possibile un esercito permanente e lo sviluppo di un'amministrazione esecutrice della volontà regia. La storia della sovranità è strettamente connessa alla storia dell'amministrazione. Il re, dal momento in cui dispone dei propri «ufficiali &», sparsi un po' dappertutto, si trasforma in una figura del tutto diversa da quella di un sovrano lontano. Il suo potere acquista una nuova immediatezza.

L'accrescersi dell'apparato rende inutili, per il sovrano, anzi inopportune, le adunanze di forze sociali di cui non ha più bisogno per eseguire i suoi ordini. Nel secolo XVII, cessa in Francia la convocazione degli Stati Generali, mentre in Inghilterra, Carlo I tenta di fare a meno del parlamento: è la monarchia assoluta.

In Inghilterra, dopo mezzo secolo di rivoluzioni, il re si troverà sconfitto. Il che non significa che la sovranità sia stata indebolita, ma solo che la parte del re, in questa sovranità, sarà assai limitata: da questo momento in poi, del binomio «il Re in Parlamento», sarà sempre quest'ultimo a prevalere, come il detentore effettivo della sovranità, come il principale beneficiario dell'operazione monopolizzatrice della sovranità, che era stata sino allora condotta in comune.

In Francia, al contrario, dopo i terribili disordini della Lega, nel corso dei quali l'autorità reale fu quasi distrutta, in via di fatto, e contestata come principio, dai due partiti l'uno dopo l'altro, tutti concordarono alla fine nel

riconoscerla come immensa. Cosa notevole, il Terzo, agli Stati Generali del 1614, volle elevata in legge fondamentale del regno, e giurata da tutti i funzionari e da tutti gli educatori, la norma per cui non era consentito scuotere il giogo d'obbedienza al re «per nessuna ragione» (4). Sempre il Terzo Stato chiese l'esplicita condanna delle correnti di pensiero favorevoli al diritto di resistenza nei confronti dell'autorità regale; e furono i rappresentanti del monarca ad opporsi a questa mozione! Ciò attesta gli immensi progressi segnati dall'idea di sovranità, ed è la prova inequivocabile che questa idea era allora confusa con quella del potere regio.

La distinzione dei generi di superiorità in L'Oyseau.

Senza accettare questa opinione estrema, vediamo quale forma abbia assunto l'idea di sovranità in un grande giurista, contemporaneo di Enrico IV, Charles L'Oyseau. La coglieremo in un avanzato stato di transizione.

L'Oyseau è ben lungi dal confondere le differenti specie di sovranità. Egli distingue accuratamente signoria da signoria e sovranità da sovranità. Tutte sono l'aspetto giuridico di un potere, di un dominio; ma distingue domini e poteri.

La «signoria privata» è un dominio reale e manifesto, non è più concepita come capace di esercitarsi su delle persone - siamo ben lontani dalla consacrazione della schiavitù -, e si riassume come il «diritto che ha ogni particolare sulla sua cosas (5). L'Oyseau vorrebbe chiamare questo diritto sieurerie, al fine di distinguerlo dalla signoria pubblica «che non è che un diritto astratto e una autorità che si ha sulle persone libere e sulle cose possedute dagli altri» (6).

Ora, esistono due tipi di signoria pubblica, insegna il nostro autore. La prima è la *suzeraineté*: è quella che esercitano coloro che sono chiamati comunemente «i signori». L'Oyseau sottolinea energicamente la sua opposizione nei confronti di questo genere di superiorità. L'altra è *souveraineté*.

«Questa *Souveraineté* è la giusta Signoria dello Stato. Difatti, benché ogni signoria pubblica debba risiedere nello Stato, è accaduto tuttavia che dei privati Signori abbiano usurpato la *Suzeraineté*: ma la *Souveraineté* è completamente inseparabile dallo Stato, e se ne fosse separata, non sarebbe più uno Stato, ed il suo titolare terrebbe lo Stato come se si trattasse di una Signoria sovrana: come quando il re Francesco rinunziò alla sovranità delle

(4) Cfr. questa importante mozione nel mio libro *Du Pouvoir I*, 277 s. 224

(5) L'OYSEAU C., *Traicté des Seigneuries*, Paris, 1609, I.

(6) *Ibidem*.

Fiandre, e le Fiandre furono di conseguenza separate dallo Stato francese e divennero uno Stato a parte. Finalmente, la Sovranità è la forma che dà l'esistenza allo Stato, il che vuol dire anche che lo Stato e la Sovranità, presa concretamente, sono sinonimi e che lo Stato è chiamato così perché la Sovranità è il culmine e la fase di maggiore potenza a cui è necessario che lo Stato pervenga e si stabilisca» (7).

«Un culmine di potenza», teniamo presente questa prima definizione. E teniamo presente che L'Oyseau non ammette insomma che due tipi di potere, da un lato quello del privato sulla cosa, e, dall'altro, questo «culmine».

Quale trasformazione nei confronti del Medioevo! Invece di una sovrapposizione di superiorità, che caratterizzava il regime feudale, in maniera che ogni superiore, con un certo potere ed un certo diritto sul suo inferiore, meritava di essere chiamato «sovrano», adesso, non ci sono, o si tende a non riconoscere, che due poteri e due diritti.

Alleanza della proprietà borghese con il potere reale.

La «catena dei doveri» medioevale è spezzata, o talmente logora che non ne rimane quasi traccia: tutta la sostanza dei poteri, tutta la forza dei diritti è raccolta alle due estremità.

Da un lato l'individuo, che è libero, che ha il potere su se stesso, è la potestas in se ipsum, e che è concepito come proprietario, esercitante una «signoria privata» o potestas in re. E dall'altro lato, il monarca, che esercita su tutto il regno un diritto sovrano.

La pienezza dei poteri individuali è l'ideale della borghesia in ascesa e la condizione della civiltà commerciale che sta per delinearsi. Libero dalle servitù personali, il borghese vuole anche liberare la sua proprietà. Questa fioritura individualista richiede il rafforzamento della forza pubblica, la sola capace di spezzare ciò che resta degli ostacoli feudali.

La pienezza della potenza pubblica è quindi necessaria alla borghesia, come la causa efficiente della pienezza dei poteri individuali. Così il Terzo Stato borghese si affretta a rafforzare la monarchia assoluta, che opera a suo vantaggio. Desidera, vuole, sollecita la costruzione di ciò che si chiamerà «monarchia assoluta», e che il Medioevo non aveva concepito.

Ma che cosa comporta questo «culmine di potenza», di cui parla L'Oyseau?

(7) Ibidem, 24.

La descrizione della sovranità.

«Ora, essa consiste in un potere assoluto e completo, che i canonisti chiamavano pienezza di potere. E di conseguenza non ha superiori: perché colui che ha un superiore non può essere supremo e sovrano; non ha limitazioni di tempo, altrimenti non sarebbe né potenza assoluta e neanche signoria, come potrebbe essere un guardiano o un custode; non fa eccezione per nessuno e per nessuna cosa, nell'ambito dello Stato; ed infine, senza limitazione di potere e di autorità ...» (8).

Senza limitazione di potere e di autorità, ecco un'affermazione fondamentale. Quante volte la vedremo ritornare! L'Oyseau sostiene questa idea di un diritto illimitato con un argomento che servirà a molti altri, e specialmente a Rousseau (9) «senza limitazione di potere e di autorità perché sarebbe necessario un superiore per mantenere questa limitazione».

Il giurista conclude infine liricamente: «È come la corona non può sussistere se il suo cerchio non è intero, così la sovranità non esisterebbe se qualche cosa le facesse difetto».

L'autore è qui tutto preso dall'idea di perfezione, di «sfericità», che è il suo sinonimo. È evidente che egli non considera più i rapporti concreti esistenti tra gli uomini, ma descrive una entità, una pienezza di potenza, che non può rivestire i caratteri della pienezza se non a condizione di essere perfetta.

Nazionalismo e «maestà».

Quando si sviluppa logicamente, in termini astratti, la nozione di un potere che è assolutamente senza superiori, si arriva fatalmente alla nozione di un potere senza limiti. Difatti, se qualche cosa fosse capace di controllarlo o di fermarlo, questa qualche cosa gli sarebbe superiore.

Questa concatenazione dialettica è evidente in un autore inglese, che scriveva in quegli stessi anni, Alberico Gentili: supremi, diceva in sostanza, sono coloro che non hanno alcun superiore, e se c'è sulla loro totale indipendenza il minimo dubbio, allora non sono affatto supremi. «Quindi, il solo supremo è colui che non riconosce niente al di sopra di sé, se non Dio, e che non deve rendere conto a nessuno, se non a Dio... e la sovranità consiste nel non avere al di sopra di sé né uomo, né legge. Questo potere è assoluto e

(8) Ibidem, 25.

(9) ROUSSEAU dirà: «infatti se restasse qualche diritto ai singoli, non essendovi nessun superiore comune che possa far da arbitro tra loro e la collettività (leggi il sovrano), ciascuno essendo in qualche caso il proprio giudice, pretenderebbe ben presto di esserlo sempre». (Contrat Social, I, cap. VI). (Nella ed. it., cit., 24).

supera ogni limite. Il principe non è vincolato dalle leggi, diceva la legge, e da quel momento in poi, la legge è ciò che piace al principe» (10).

Ci si può chiedere se l'enfasi con la quale è affermata la indipendenza del potere sovrano, indipendenza assoluta da cui derivano tutti gli altri aspetti del suo assolutismo, non sia una conseguenza dei conflitti religiosi del tempo. Questo Gentili, per esempio, è un riformato di Perugia, rifugiato in Inghilterra, che sostiene, coi suoi argomenti, la totale autonomia del sovrano inglese nei confronti dell'ingerenza pontificia. A dettargli un linguaggio assolutista, in quanto autonomista, sono delle circostanze personali assai simili a quelle di Marsilio da Padova. La mozione stranamente assolutista del Terzo Stato, nel 1614, è una reazione contro l'ingerenza dei Gesuiti, la cui teoria considerava subordinato il potere dei re. La indipendenza, anche nei confronti della legge, affermata dal Gentili, giustifica le misure senza precedenti prese dai Tudor contro le istituzioni ecclesiastiche.

L'esaltazione della sovranità è strettamente connessa con la rottura dell'internazionalismo e del clericalismo medioevale. Persino quelli stessi che non avevano niente da sperare dal sovrano, e che non volevano concedergli un diritto senza limiti, collocano questo diritto in una cosa astratta, posta al di sopra di lui e chiamata sovranità. Hotman sembra essere stato il primo a operare questo divorzio, e a non considerare più la sovranità come un attributo del principe, ma come un'entità. È sempre un'entità quella che incontriamo in Bodin sotto il nome di *Majestas*: è necessario, diceva quest'ultimo in sostanza, in ogni società politica, un certo potere supremo che faccia le leggi ed investa i magistrati, senza essere, a sua volta, sottomesso a nessuna legge, salvo quelle di Dio e della Natura.

Limiti del potere sovrano.

Per quanto invaghiti da un ente senza difetti, questi autori non spingono sino alle estreme conseguenze la loro logica, arrestati dalle immagini concrete, che essi stessi delineano, dell'autorità sovrana.

Benché essa consista in un diritto su tutto, non si tratta tutta via di un diritto di una illimitata intensità, spiega L'Oyseau: «E bisogna notare decisamente che c'è una differenza importantissima nell'uso di queste due Signorie (la pubblica e la privata), e cioè che la signoria privata può essere usata a discrezione e a piacimento *qui libet enim est moderator et arbiter rei suae*, dice la legge, in quanto riguarda ciò che è nostro, e non può accadere di fare torto agli altri, qualsiasi possa essere la maniera in cui la usiamo; ma siccome la Signoria pubblica riguarda cose che appartengono ad altri o uomi-

(10) ALBERICUS GENTILIS, *Regales Disputationes Tres*, Londra, 1605.

ni liberi, è necessario adoperarla con ragione e giustizia. E colui che la adopera arbitrariamente invade ed usurpa la signoria privata, sulla quale non ha competenza: se si tratta di persone, significa ridurle in schiavitù, se di beni, usurpare la proprietà altrui» (11).

È evidente che la potestas in se ipsum e la potestas in re, la libertà e la proprietà, sono qui concepite come antecedenti (non importa se storicamente o logicamente) rispetto al pubblico potere. Sarebbe impossibile usurpare o invadere qualcosa che non abbia un'esistenza anteriore ed autonoma. Questo valore assoluto che si attribuisce alla libertà e alla proprietà, da cui il XVIII secolo trarrà delle immense conseguenze, intacca l'assolutismo della sovranità.

L'Oyseau, d'altronde, trova dei «notevolissimi limiti» nella sovranità. Dopo avere affermato che nulla le può mancare, rettifica: «Tuttavia, poiché non c'è che Dio ad essere onnipotente, la potenza degli uomini non può essere completamente assoluta; esistono tre tipi di legge che limitano la potenza del Sovrano, senza incidere sulla sovranità. Vale a dire, le leggi di Dio, perché il Principe non diventa meno sovrano con l'essere suddito di Dio; le regole di Giustizia naturali e non positive, poiché abbiamo detto poco sopra che la caratteristica della Signoria pubblica è di essere esercitata con giustizia e non a discrezione. E infine, le leggi fondamentali dello Stato, perché il Principe deve usare la sovranità secondo la sua natura e secondo le forme e le condizioni per cui è stabilita» (12).

Consideriamo separatamente i tre capi di restrizione. Lo Stato si inserisce nella

«Repubblica Cristiana», il Principe è suddito di Dio, e un suddito che ha ricevuto una missione particolare ha il dovere di mantenersi fedele a tale missione. In altri termini, non è libero né per quanto riguarda il fine da perseguire, né per i mezzi da impiegare, ma è la religione ad indicargli il primo e a non lasciargli una piena libertà di scelta in merito ai secondi. Il valore di questa restrizione, di fatto, è legata innanzi tutto alla pietà del re, e poi alle convinzioni religiose del popolo, poiché il potere spirituale ha già perduto la possibilità di esercitare il diritto di sorveglianza e di controllo, che si era assicurato nel Medioevo. Con la scomparsa della fede, questa restrizione cadrà da sé.

La seconda restrizione consiste nell'obbligo di rispettare la legge naturale, i diritti di natura (nel novero dei quali si contavano, in quel tempo, la libertà e la proprietà individuale). Ma questa restrizione sarà valida sin quando si ammetterà una legge naturale dei diritti di natura. Presa in questo

(11) L'OYSEAU, op. cit., 9.

(12) L'OYSEAU, op. cit., 9.

senso, la nozione di legge naturale non sopravviverà più a lungo della fede. La Ragione, quando avrà trionfato sulla fede, proporrà la consacrazione dei diritti naturali. Ma questi ultimi non avrebbero potuto esistere logicamente se non in un sistema religioso, e ben presto, dopo questa solenne consacrazione, si sarebbe cominciato a mettere in dubbio l'esistenza della legge e del diritto di natura, e a non considerare altro diritto al di fuori di quello creato dallo Stato. E la seconda restrizione cadrà.

Veniamo alla terza: le leggi fondamentali dello Stato. Il Principe non deve usare la sovranità se non nella forma e nelle condizioni da esse stabilite. Tutto ciò presuppone un contratto, reale o presunto, tra il sovrano e un altro o più personaggi, il popolo o gli Stati del regno. Il pensiero medioevale aveva concepito la società come bipolare, da cui traevano origine naturalmente dei reciproci doveri. Il Principe, pertanto, era considerato legato all'osservanza di alcuni doveri nei confronti della parte che obbediva. Ma questi doveri, che limitavano la libertà del sovrano, sarebbero necessariamente scomparsi con la confusione dei due poli, con la «sovranità del popolo». Una volta divenuto sovrano il popolo, sarà contraddittoria un'obbligazione con se stesso: Pufendorf è già in condizioni di notarlo: «...poiché l'Assemblea Sovrana è composta da tutti i cittadini, in maniera che nessuno può vantare alcun diritto per le deliberazioni che essa ha preso, nulla impedisce che il popolo le revochi o le cambi ogni qual volta lo giudicherà opportuno, a meno che non abbia giurato di osservarle in perpetuo: ma anche in questo caso, il giuramento non obbliga che coloro che l'hanno personalmente prestato, come abbiamo osservato altrove. In certi Stati Popolari, per cercare di rendere perpetua un'ordinanza, si è talvolta stabilita una pena contro coloro che ne avessero proposto una revoca; pena, tuttavia, che può essere revocata al pari dell'ordinanza» (13).

Così la sovranità, come L'Oyseau ce la presenta sin dal 1609, è già una pianta estremamente vigorosa, che non incontra ostacoli di principio nel suo illimitato sviluppo, se non nei tre ordini di leggi che saranno tutti e tre rimossi dal triplice fatto storico della irreligiosità, della positività del diritto e della sovranità del popolo.

II

IL SOVRANO LEGISLATORE

È paradossale che il XVII secolo incontri l'ammirazione dei conservatori: esso fu difatti eminentemente rivoluzionario, molto di più del XVIII, ed i capovolgimenti che provocò fanno apparire quello del 1792 come

(13) PUFENDORF, *Le Droit de la Nature et des Gens*, lb. VII. 232

una loro semplice conseguenza.

Luigi XIV nella sua maestà non è che un rivoluzionario coronato dal successo: un primo Napoleone, pronto ad approfittare di un primo giacobinismo semplificatore e persino terrorista. Questo giacobinismo ha emancipato il sovrano abbattendo il vecchio impero della Legge.

Libertà per il Sovrano, è il motto del XVII secolo. Questa libertà per il sovrano consiste nel non essere più tenuto a osservare certe regole; ormai egli formula a suo piacimento le regole, e nulla toglie il fatto che egli usa questa sua prerogativa con una grande moderazione, l'importante è che essa sia acquisita come principio.

L'avanzata concreta del potere.

Gli storici non hanno messo nella sua giusta luce l'importanza della Fronda, e ciò per non averla sempre associata alle crisi analoghe che travagliavano, in quello stesso periodo, le monarchie spagnola e inglese.

Dappertutto l'origine dei disordini è la medesima: si tratta di tasse imposte dal governo. È contro le vessazioni di Richelieu che la Normandia insorge nel 1639, è contro le vessazioni di Olivares che la Catalogna si solleva nel 1640 - essa giunge sino ad offrirsi alla Francia -, per lo stesso motivo, il Portogallo, nel 1641, si separa dalla monarchia spagnola. Sono le vessazioni di Carlo I a provocare il processo contro il refrattario Hampden, primo sussulto della rivoluzione inglese. Sono ancora le vessazioni di Olivares che causano, nel 1647, la rivoluzione di Napoli. I contemporanei si sono accorti benissimo della correlazione degli avvenimenti. Nei primi giorni della Fronda, le donne riunite davanti a Notre Dame, nell'ora in cui Anna d'Austria va ad ascoltare la messa, le gridano: «A Napoli! a Napoli!». E la fuggitiva regina d'Inghilterra l'avverte che non bisogna irritare i popoli.

Non è solo l'aggravarsi del peso fiscale a provocare rivolte o rivoluzioni, è anche la nuova pretesa, avanzata dallo Stato, di tassare a sua volontà. È questo un diritto che molti gli contestano, opponendogli l'antico principio che ogni sussidio ha il carattere di un accordo tra i gruppi che lo pagheranno e il sovrano che lo riceverà. Principio antico, principio sorpassato. Il sovrano afferma il suo diritto di tassare. Ed è una conquista definitiva, di cui beneficerà, a suo tempo, il sovrano democratico.

Questo diritto di tassazione non è che un aspetto del diritto di sovranità in via di affermazione. In opposizione alla concezione medioevale del potere supremo come un diritto tra altri diritti appartenenti ad altri, e che ha per limite tutti gli altri diritti di cui deve tenere conto, il diritto di sovranità, negli spiriti più avanzati, viene concepito come il diritto per eccellenza, fonte di tutti gli altri diritti, e quindi in grado di regolarli come crede, ed anche di annullarli, se lo ritiene opportuno. Questa ultima concezione ha talmente avuto il sopravvento, che adesso stentiamo a comprendere per che cosa si

batteva un Henry de Montmorency o un Retz.

Il progresso della prerogativa reale.

Essi si battevano essenzialmente per l'eguaglianza della natura dei diritti soggettivi, sia che appartenessero al monarca, o ad altri corpi, sia agli individui.

Secondo San Bonaventura, tutte le autorità che trovano posto nella società derivano da un'unica fonte (che per lui era il papa), pertanto, è sempre una stessa autorità a riproporsi a livelli successivi; quello che descriveva però era un sistema «ideale», al quale faceva riscontro una realtà ben più complessa: una massa di attori, principi, città, comunità di tutti i tipi, intrecciavano i loro diritti, tutti diversissimi, acquistati in differenti maniere, ma tutti attestati da trattati, carte, contratti. E tutti questi diritti erano egualmente intangibili.

Qualunque gruppo o individuo che fosse riuscito a farsi riconoscere la titolarità di alcuni diritti, poteva opporli nei confronti di chiunque, del principe o di qualsiasi altra persona. L'insieme degli onori, privilegi e libertà, i diritti cioè di un gruppo, costituivano il suo statuto, o come si diceva allora, il suo «stato» (estat). Lo stato di una persona o di un gruppo, era l'insieme dei suoi interessi legittimi, dei suoi diritti consacrati, cose che tutti dovevano rispettare e che era possibile rivendicare nei confronti di chiunque, persino del sovrano.

È questo il punto capitale: se il principe deve convocare «gli stati» per ogni importante decisione, e soprattutto se si tratta di fare una legge, è perché altrimenti si rischierebbe di arrecare un danno allo statuto di coloro che godono di validi diritti, e, per questo motivo, è necessario il loro consenso. Quando Filippo il Bello chiede ai suoi sudditi di difendere «lo stato del Regno», si riferisce all'insieme dei diritti diversissimi appartenenti a diversissimi titolari, e, in breve, lo stato di cose esistente.

Lo «stato» del Re è qualcosa di più ristretto, di più limitato: sono gli onori e i diritti di cui è titolare. I suoi diritti si estendono su tutto il regno, ma in ogni punto e in ogni materia essi incontrano diritti appartenenti agli abitanti, che egli non ha il potere di distruggere o di rifare a suo piacimento.

Il suo compito è, al contrario, come gli ricordano instancabilmente gli autori medioevali, di fare giustizia, di rendere ad ognuno ciò che gli spetta, e ciò deve essere inteso, non nel senso che il monarca debba arbitrariamente decidere ciò che si dovrà attribuire ad ognuno, ma che egli deve «mantenere ciascuno nel proprio diritto».

Il re gode di certi diritti, come signore, i quali sono del tutto analoghi a quelli degli altri signori. Come signore supremo usufruisce di alcuni speciali diritti, che i giuristi inglesi chiamano «Prerogativa del Re». È questa prerogativa che è andata ingrandendosi, e che Cowell ha definito, sotto il

regno di Giacomo I, «come quello speciale potere, preminenza e privilegio che il Re ha in tutte le materie al di sopra di ogni persona, e al di fuori dell'ordinario corso del diritto comune, per diritto della sua corona» (1).

Questa prerogativa gli è necessaria per adempiere la sua funzione, ma essa è limitata dalla natura del suo oggetto, e non significava affatto, prima del XVII secolo, che il sovrano avrebbe potuto, come fa ogni giorno lo Stato moderno, alterare lo statuto, lo «stato» dei sudditi.

La sovranità assoluta.

Una volta divenuta assoluta, la monarchia non accetta più di trattare con i vari «stati», allo scopo di far loro accettare ciò che il sovrano ritiene necessario, ma si considera invece autorizzata ad imporre ciò che è necessario. Così Richelieu non ammette più che i paesi detti «di Stato», come la Languedoc, tengano assemblee per decidere se accordare o meno i contributi richiesti dal re. E viceversa, gli «ufficiali di giustizia» non ammettono che il controllore Emery possa elevare su di essi una esazione a cui non hanno affatto dato il loro consenso: ecco l'origine della Fronda.

Oltre agli interessi finanziari in questione, ciò che suscita profonde reazioni è il deprezzamento dei diritti soggettivi. Noi siamo abituati a vedere modificare i nostri diritti dalle sovrane decisioni del legislatore. Un proprietario non si stupisce più di essere obbligato a tenersi un locatario, un industriale non si meraviglia più a vedersi costretto a rialzare i salari dei suoi dipendenti per ordine del Potere. Siamo tutti convinti, al giorno d'oggi, della precarietà dei nostri diritti soggettivi, e del fatto che essi dipendono tutti dall'autorità. Ma per gli uomini del XVII secolo ciò rappresentava un'idea ancora nuova e straordinaria. Essi hanno assistito ai primi e decisivi passi di una concezione rivoluzionaria del potere: hanno visto affermare il diritto di sovranità come un diritto che infrange ogni altro diritto, e che ben presto sarebbe stato considerato come l'unica base di tutti i diritti.

Poiché la reazione si è soprattutto manifestata in relazione ai colpi ricevuti dal diritto di proprietà, a causa della forza che aveva già assunto, e della potenza acquisita dalla borghesia, si è, a torto, ritenuto che la maggiore usurpazione del sovrano si sia verificata ai danni di questa classe. Al contrario, fu questa classe ad opporre al sovrano la maggiore resistenza. Nella distruzione dei diritti pubblici che si opponevano al suo, come i privilegi delle province, dei corpi e delle comunità, il sovrano incontrò una resistenza assai più debole e progredì con minore sforzo e con minore clamore.

(1) Nel dizionario di diritto di COWELL J., Interpreter, all'articolo «Prerogative» (1607). Citato da TANNER J. R., Constitutional Documents of the Reign of James I, Cambridge, 1930.

È questo il germe di un'idea che si sarebbe sviluppata in seguito e che avrebbe proiettato la sua ombra sui secoli a venire: l'idea di sovranità assoluta. L'espansione del bilancio consente l'espansione dell'amministrazione. La moltiplicazione dei suoi agenti diretti rende il Potere sempre più in grado di farsi obbedire. Il fenomeno è generale. È l'epoca in cui prende forma ciò che da parecchio tempo era in gestazione, il *Beamtenstaat*, lo Stato dei funzionari.

Rendendosi sempre più in grado di farsi obbedire, il Potere acquista sempre maggiore prestigio. È questo il momento in cui appaiono le teorie assolutistiche. Ci inganneremmo se scambiassimo tali teorie per le cause del fenomeno, esse non ne rappresentano invece che gli effetti. L'assolutismo non è affatto una conseguenza della deformazione impressa alla dottrina medioevale del diritto divino, è avvenuto invece che l'assolutismo, ingigantendosi, ha finito per porre al suo servizio una teoria che i teologi medioevali non avrebbero più sottoscritto. D'altronde, da tutte le parti, in favore dell'assolutismo giungevano appoggi e giustificazioni: la teoria di Hobbes, basata su un principio assolutamente contrario, quello della sovranità del popolo, perviene alle medesime conclusioni assolutiste. Il prestigio del Potere trionfante spingeva le menti verso la stessa concezione della sovranità: i ragionamenti sarebbero venuti dopo, ispirati da questa concezione. Il rispetto e l'ammirazione, più che verso le persone, si indirizzavano verso la stessa autorità regia. Non è soltanto Luigi XIV ad essere chiamato il Re Sole, ma prima di lui Luigi XIII, la cui figura non esercitava lo stesso fascino. Non è l'uomo, ma «la cosa» a colpire gli animi. Per esempio, in Inghilterra, si parla sempre più della cosa, la Corona. Dovunque la gente si mette a concepire una «sovranità in sé».

La sovranità come attributo.

La parola «sovranità» non aveva goduto, sino allora, che di una esistenza riflessa. Ci si trovava in presenza di un fatto, il sovrano, fatto sempre più rilevante. La sovranità era concepita come un suo tipico carattere. Il sovrano era l'essenziale, la sovranità l'ombra che egli spandeva attorno a sé, o per parlare con maggiore precisione, l'attributo del sovrano.

Indubbiamente il sovrano non era dovunque rappresentato da una sola persona. Ma era talmente radicata la concezione del sovrano individuale, che un consiglio sovrano veniva sempre ricondotto ad una fittizia unità. Egidio Romano così scriveva nel Medioevo «Plures homines principantes quasi constituunt unum hominem multorum oculorum et multarum manuum», ed Occam: «Plures gerunt vicem unius et locum unius tenent» (2). In quel tempo

(2) AEGIDIUS ROMANUS (1315), III, 2, c. 3; OCCAM (1347), Dial., III, t. 22, lb; 3, c.17. d'altronde, i governi senatoriali andavano via via scomparendo, specialmente

in Italia, ed il regno di un sovrano individuale era divenuto il caso più frequente. Solo le vicende dei Paesi Bassi davano inizio ad un movimento inverso.

Ciò che si aveva dunque in mente allorché si parlava del sovrano, era un uomo, o al massimo un gruppo ristretto e ben definito. Era chiaro e comprensibile come quella che agiva in maniera sovrana fosse una volontà umana, necessariamente imperfetta proprio perché umana, passibile di insubordinazione nei confronti della volontà divina da cui dipendeva, e passibile anche di arrecare offesa all'oggetto del suo dominio, il popolo.

Era quindi evidente che essa doveva essere continuamente ricondotta al servizio del suo fine, il Bene Comune, e continuamente messa in guardia di non violare la legge naturale. Nel Medioevo, era stata questa la funzione della Chiesa in generale ed in particolare del Papato. Essendosi quest'ultimo indebolito, questo compito restò affidato, sia pur in maniera più ristretta, alla Chiesa, e persino, nel periodo dell'assolutismo, in parecchi sermoni pronunziati anche dinanzi a Luigi XIV, gli accenti di deferenza erano spesso accompagnati dal tono del rimprovero, ed il re l'accettava.

Bisognava impedire che questa volontà umana, fallibile, offendesse gli interessi legittimi; era questo il motivo per cui era necessario riunire gli Stati, una vera e propria rappresentanza di interessi, e non di opinioni. Questa volontà avrebbe potuto ingannarsi, ed era questo il motivo per cui prendere consiglio era un dovere del re. È Bacone a spiegarlo; la sovranità è sposa del consiglio, prima di ogni decisione la questione deve essere valutata in seno al consiglio: è là che essa prende forma, anche se spetta al sovrano presentarla poi al pubblico (3). Se, nonostante tutto, accade che questa volontà si rende colpevole, anche se in un primo momento viene rispettata, «per evitare un maggiore disordine», alla fine la sua persistenza nell'errore ammette l'esercizio di un diritto di resistenza, che potrebbe giungere sino al diritto di insurrezione, di deposizione o di tirannicidio.

(3) La metafora di Bacone, conformemente al gusto dell'epoca, è più elaborata: i Gli antichi illustrano con una allegoria la inseparabile associazione del consiglio con la corona, ed il buon uso del consiglio da parte dei re. Essi dicono che Jupiter sposò Metis, che significa consiglio; con ciò essi vogliono significare che la sovranità è sposata al consiglio; ed essi dicono anche che Jupiter diede un figlio a Metis, ma non tollerò che fosse lei a partorirlo: per cui prese con sé il bambino formato, ma non ancora messo al mondo, ed infine Minerva uscì tutta armata dalla testa di Jupiter. Questa favola racchiude un segreto imperiale: essa insegna come i re debbano servirsi del consiglio. In primo luogo, il re pone un problema al suo consiglio, ed è l'atto della concezione; appena la soluzione prende forma, il re non deve tollerare che la decisione matura emani dal consiglio, come se fosse cosa sua, ma riprenderla nel suo seno, da dove scaturirà coi due caratteri della prudenza e della forza, che sono gli attributi di Pallade armata». BACON F., Works, Spedding, VI, 424.

Erano questi i correttivi della sovranità, quando essa sembrava l'attributo di una persona fisica, e allorché era chiaro che la sovranità competeva ad una volontà umana, capace di vizio e di errore. Tali correttivi traggono la loro origine dalla natura delle cose e si impongono con la loro logica ad ogni volontà umana che eserciti una potestà di comando; per la maggior parte, essi sono stati conservati sotto la monarchia assoluta, o almeno si è tentato di mantenerli. Al contrario, la necessità di questi correttivi viene meno non appena il ragionamento si sposta fuori dalle concrete realtà, sulla sovranità in sé.

Il sovrano e la legge.

Il Medioevo, che non aveva concepito la libertà dell'individuo, non aveva nemmeno concepito la libertà del sovrano. L'epoca in cui si delinea di fatto l'emancipazione dell'individuo è quella anche in cui avviene l'emancipazione del sovrano.

Ecco il problema. Colui che non ha nessun superiore può non essere libero? Certamente, se si sente, e se è considerato, obbligato da una regola. Era questa nel Medioevo la funzione della Legge, di cui il sovrano doveva essere il servitore. L'essere sottomesso alla legge, per un sovrano, comporta una contraddizione solo se intendiamo la legge in senso moderno e pensiamo a degli ordini formulati da un corpo. Essendo il principe sottomesso a questi ordini, si trova di fatto subordinato a questo corpo. Quindi, non è lui il vero sovrano ma questo corpo. E questo altro sovrano non è affatto sottomesso a nessuna legge perché è lui a fare la legge. Ma il Medioevo intendeva per legge una cosa del tutto differente dalla formulazione di un comando. Le leggi erano delle regole preesistenti e coesistenti al sovrano, decretate ed intangibili.

Il re dei tempi feudali era, per la legge, un re-giudice; egli era *sub lege*, come dichiara Bracton. L'idea di legge, nella terminologia inglese e americana, si è conservata ed è designata dalla stessa parola: the Law, è il Diritto, e non soltanto i decreti promulgati dall'autorità competente, ma i principi intangibili e le consuetudini riconosciute. Nella moderna accezione, the Law comprende i tre elementi dei principi, della consuetudine e dei decreti dell'autorità. Nel Medioevo, valevano quasi esclusivamente i primi due elementi. I decreti dell'autorità non intervenivano che per accertare e codificare la consuetudine. L'autorità non osava proclamare nuovi principi, e nemmeno trarre dai principi acquisiti delle nuove conseguenze (come si pretenderà fare nel XVIII secolo).

Secondo gli autori medioevali, la legge divina prescrive ciò che è buono, proibisce ciò che è cattivo, e inoltre ci guida per discernere ciò che è opportuno; Ruffino insiste particolarmente su questo punto (4). La legge umana che la completa non è, afferma chiaramente Graziano, nient'altro se

non la consuetudine, tanto non scritta, semplice consuetudo, quanto accertata per iscritto, *constitutio sive fus*. La consuetudine deve essere rispettata: è su questo principio che si fonda l'autorità, tanto durevole in Inghilterra, dei giuristi *coutumier*, incaricato di richiamare l'uso corrente.

In un simile sistema, i diritti soggettivi erano garantiti in un modo che in futuro non si sarebbe più riavuto. L'immutabilità della Legge delimitava naturalmente il diritto del sovrano, a sua volta stabilito e delimitato dalla legge divina e dalla consuetudine. La Magna Carta d'Inghilterra non è altro che una energica riaffermazione di questa regola. Si incontravano enormi difficoltà ad apportarvi dei cambiamenti. E fu un fatto scandaloso per tutta la cristianità che l'imperatore Federico II, questo primo «despota illuminato», si arrogò il diritto di sopprimere gli antichi privilegi, di annullare i patti che formavano l'ossatura della società, e di forgiare nuove leggi che alteravano tutti i rapporti e tutti gli statuti (5).

Ma, alla fine, l'antica autorità della consuetudine cedette sotto la spinta intellettuale del Rinascimento, accompagnata da una spinta sociale contraria a tutti i diritti acquisiti, mentre le interpretazioni stabilite dalla volontà divina e gli interpreti consacrati venivano travolti dalla Riforma. Doppio cedimento dei pilastri che determinavano e delimitavano la funzione del re. Si ammette adesso, anzi si auspica, che i monarchi prendano decisioni normative di vasta portata.

In altre parole, essi assumono il potere legislativo. Il che significa che il diritto, in maniera sempre più decisa, diventava un prodotto, invece che un dato. È evidente che tutto ciò rappresentava una radicale trasformazione.

Giustizia e volontà.

In effetti, il Re tradizionalmente appariva come una volontà al servizio della Giustizia. Sant'Isidoro di Siviglia invocava un antico proverbio: «Sarai re se darai giustizia, sennò no», e Giona scriveva: «Rex a recte dicitur». Il monarca era raffigurato con una bilancia in mano: era questa il suo attributo essenziale, e il suo aspetto più maestoso era quello di presidente di una corte di giustizia.

Egli sembrava a tal punto il giustiziere per eccellenza, che di tutte le funzioni sparpagliate dalla dispersione feudale, la prima che riuscì a concentrare nelle sue mani fu proprio quella della giudicatura, e l'artefice della restaurazione del Potere fu essenzialmente il personale giudiziario.

(4) RUFINUS, *Summa Decretorum*, D.i. Dict. Grat., cap. I. 242

(5) Cfr. GEBHARDT E., *L'Italie Mystique*; LANDRY B., *L'idée de Ckrétiénté ches les Scolastiques du XIII siècle*, Paris, 1929.

Ora, in che modo si è giusti? Rendendo a ciascuno il suo: suum cuique. L'idea di giustizia implica l'idea di diritti accertati, ponderati o conciliati. Diritti che sono preesistenti e determinati, di modo che la Giustizia è tanto più giusta quanto più rispettosa di questi diritti. È stata intesa così, sino alla fine della Monarchia, dai magistrati dei Parlamenti. Fu questa la causa della lotta profonda, e poi dei conflitti più violenti, che questi ultimi sostennero per tutto il XVII e XVIII secolo contro il governo, o come si diceva allora, il «ministero e. Il ministero intendeva legiferare, vale a dire sostituire le consuetudini con nuove prescrizioni, ed alterare così i diritti soggettivi. Il Parlamento si rifiutava di registrare una gran parte di questi editti. Al Parlamento sembrava paradossale, in effetti, che il sovrano, chiamato a pesare i diritti nella bilancia della giustizia, potesse prima alterarli servendosi del suo potere legislativo. Una volta promulgata una legge, ciò che era prima giusto davanti alla legge, non lo sarebbe stato più. La decisione, invece di riferirsi a criteri fissi, avrebbe fatto riferimento a criteri mobili. E se la giustizia reale era giusta perché conforme al Diritto, che cosa sarebbe divenuta se la volontà regale avesse cambiato il diritto? Una semplice serva di questa volontà.

Si fa fatica oggi a comprendere la fiera resistenza della vecchia magistratura, essendo adesso pacifico che il compito dei giudici è quello di applicare i variabili precetti del sovrano. È questa la condizione alla quale non volevano essere ridotti i giudici di un tempo.

Non che sfuggisse loro che la volontà legiferante potesse migliorare il diritto, ma erano convinti che tale risultato sarebbe stato conseguibile solo se si fosse fatto riferimento a criteri superiori. Così chiedevano, nelle rappresentanze e nelle rimostranze, che si motivassero e si giustificassero gli editti, riferendoli ai veri principi e alle vere necessità. Fu un errore fatale per la monarchia non avere capito questo linguaggio e avere sostenuto che le leggi valevano solo per la volontà regia, ricordo della bassa epoca dell'impero romano: *quidquid principi placuit ...*

Così, la volontà e la giustizia restavano sempre associate, ma era la volontà a condurre la giustizia e non la giustizia a condurre la volontà. Era nata un'idea che avrebbe dovuto riempire col suo disordine i secoli futuri: l'idea che il Diritto promana da una volontà che ha il potere di stabilirlo. Fatalmente, questa idea avrebbe mandato in rovina la monarchia, difatti, se è la volontà a fare il diritto, perché la volontà di uno solo?

Come si arrivò alla prevalenza della volontà.

Se seguiamo le successive ordinanze del re, possiamo notare una notevole trasformazione nel linguaggio adoperato, e cioè una sempre crescente insistenza sulla sua volontà.

Questo fatto viene troppo spesso spiegato ricorrendo alla teoria del diritto divino, che stava andando incontro ad un totale capovolgimento, e che

tendeva a raffigurare il monarca come l'immagine di Dio, invece che come il suo servitore preposto alla cura del Bene Comune. «Non ricevere il proprio regno se non da Dio», inizialmente, aveva significato una professione di umiltà, ben vista dal clero che lottava contro la tendenza germanica dei Carolingi e dei Merovingi di considerare l'impero come una proprietà ereditaria e divisibile tra eredi. Il vescovo Giona, nel IX secolo, insegnava: «Nessun Re deve dire di ricevere il suo regno dagli antenati, ma deve credere umilmente di riceverlo in verità da Dio». Nel XVII secolo, ricevere il regno da Dio era divenuto una espressione 'di orgoglio.

Ma tutto ciò non spiegherebbe come mai questa «immagine di Dio» legittimasse il Sovrano a fondare i propri decreti sulla sua volontà. Difatti, ai sensi della vera teologia, le leggi di Dio non sono il frutto della sua volontà, ma quello della sua ragione, che è concepita come logicamente antecedente alla sua volontà, in modo che il giusto non è giusto perché Dio l'ha voluto, ma perché Dio è giusto. Se vogliamo mettere in relazione la prevalenza della volontà con l'immagine della divinità, dobbiamo allora collegare il fenomeno con una influenza intellettuale della Riforma, che ha appunto visto alle origini delle leggi divine la sola volontà di Dio. Ma questa teoria, rozzamente deformata, del diritto divino rappresenta la giustificazione, invece che l'origine, di tale atteggiamento. E da questo atteggiamento, la logica applicata al concetto di sovranità in sé, avrebbe tratto un'altra giustificazione, più duratura e più pericolosa.

La sovranità in sé.

I contemporanei di Descartes avvertirono come lui la necessità, che ha fatto la sua gloria, di ripensare in termini nuovi ciò che già esisteva.

Nell'ordine delle idee si produce una certa usura delle nozioni, tale da far perdere loro ogni chiarezza, come accade ad una moneta che è passata troppo di mani in mani. Non potremmo tranquillamente affermare se questa usura giustificava, verso il 1640, la svalutazione delle nozioni fondamentali della scienza politica. Esse hanno avuto corso sino alla Rivoluzione, e le ritroviamo ancora in vita nella crisi costituzionale suscitata da Maupéou.

Ma il fatto è che, nel XVII secolo, alcune menti coraggiose hanno avvertito il bisogno di analizzare l'edificio sociale partendo, proprio come Descartes aveva fatto in un altro campo, dalla sola loro certezza, che, come per Descartes, era individualistica.

Come nell'opera filosofica di Descartes, nell'opera politica di Hobbes, l'«Io» rappresenta il punto di partenza. E basta solo questo aspetto per distinguere il pensiero dell'uno e dell'altro dal pensiero medioevale in generale. Dai caratteri e dai bisogni dell'«Io», Hobbes dedurrà, attraverso un processo logico, la struttura necessaria della società politica. Al pari di Descartes, egli non vuole essere in debito con quanti l'hanno preceduto. Come

La Méthode si apre con «Io penso», il Leviathan avrebbe potuto cominciare con «Io desidero». Hobbes, in effetti, considera l'uomo sotto l'angolo del desiderio che lo spinge alla ricerca delle cose: per chi amasse rapportare i modi di pensiero alle forme sociali, potrebbe dirsi che Hobbes pensa come un borghese dal temperamento acquisitivo. Ma anche come un borghese del temperamento possessivo e pauroso: cosa avverrebbe se gli appetiti di tutti fossero scatenati senza alcun freno? Dell'anarchia che ne deriverebbe Hobbes traccia il quadro più terribile.

Ecco la spiegazione del motivo per cui «lo» si sottomette ad un potere che frena la sua condotta: perché gli assicura la sicurezza del suo possesso e della sua persona contro gli appetiti degli altri. Il potere pubblico si spiega come garante della libertà e della proprietà.

Senza di esso, dice Hobbes, io non avrei nessuna sicurezza. I miei diritti non avrebbero nessuna esistenza perché non ci sarebbe nessuna forza a garantirli. Sarebbe stato impossibile, da parte di un potente dei tempi feudali o da parte di un Comune popolare, comprendere questa concezione dell'inesistenza totale del diritto al di fuori di una forza pubblica capace di assicurarlo. Questa convinzione conduce Hobbes ad affermare che, essendo solo il potere pubblico a dare vigore al diritto soggettivo, ne è anche il solo autore. È quindi la fonte di tutti i diritti, e non ne esistono altri al di fuori di quelli che ha creato o consacrato.

Il comportamento dell'«Io» non è tuttavia quello determinato dai suoi appetiti. Egli mette difatti a confronto i vantaggi sperati e le pene temute. Ora, da dove provengono queste pene se non dal potere pubblico? E poiché quest'ultimo può assegnare ricompense o pene a questa o a quella condotta, rendendola così desiderabile o indesiderabile, è quindi padrone di agire sui comportamenti.

In conclusione, «ogni legge, scritta o no, deriva la propria forma e la propria autorità dalla volontà dello Stato», cioè di colui che dispone dei mezzi di coazione. In questa mostruosa concezione, tutto viene spiegato coi mezzi di coazione, che mettono il sovrano in grado di distribuire i diritti e dettare le leggi secondo la sua volontà. Ma questi mezzi di coazione, a loro volta, non sono altro che una parte delle forze sociali concentrate nelle mani del sovrano. Per quale ragione avviene tutto ciò? È la conseguenza del fatto che ognuno trova utile vedersi protetto e sicuro nella propria vita individuale. Tutto parte dall'individuo, tutto ritorna all'individuo. E indubbiamente il Potere è in grado di ledere i diritti individuali.

Ma Hobbes ha in mente l'immagine di un Potere essenzialmente favorevole all'individuo, suo alleato contro i corpi privilegiati. Non è di questo potere che ha paura, ma della anarchia. Egli sa bene che il Potere è in grado di commettere per suo conto quelle stesse aggressioni che per definizione è chiamato ad impedire (6). Ma questa considerazione gli sembra trascurabile. L'utilità individuale gli sembra strettamente legata alla forza

pubblica. E l'utilità individuale giustifica la forza pubblica, in quanto gli individui si affidano ad essa, tanto da considerare ormai la volontà pubblica come la loro volontà, e in quanto ritengono il danno momentaneo che questa ultima può loro arrecare inferiore al beneficio permanente che può loro fare godere.

Ispirata da un individualismo pauroso ed ateo, questa concezione deve la sua immensa fortuna alla sua perfetta architettura logica. Essa non ammette in tutto l'edificio sociale che due personaggi, l'individuo, definito attraverso questo carattere essenziale che cerca il potere e fugge il dolore, ed il sovrano, definito attraverso il carattere essenziale della disposizione della forza, e che quindi può assegnare pene e dare soddisfazione, e d'altra parte, dispensare ricompense e dunque rendere desiderabile qualsiasi condotta gli piaccia.

Così il sovrano non è più la corona di un complesso edificio sociale! ma la base di un edificio arbitrariamente semplificato. Quello che piacque in questa dottrina fu la radicale riduzione delle forze sociali alla coppia Individuo-Stato: tutto ciò rispondeva troppo alle tendenze dell'epoca per non essere accolta. Come anche l'affermazione che sono gli individui a stabilire un potere pubblico, che esso concentra in sé tutto il loro diritto naturale, vale a dire il loro potere individuale, e che esso ridistribuisce ogni loro diritto civile, vale a dire ciò che il potere pubblico garantisce.

Anche Locke e Pufendorf, e persino Rousseau, soggiaceranno al fascino di questa grande meccanica. Se essi non penseranno in tutto e per tutto come Hobbes, sarà Hobbes il punto di partenza del loro pensiero. L'idea di un ente assolutamente padrone di regolare tutti i comportamenti ha fatto un ingresso clamoroso nella scienza politica. È la sovranità in sé, di cui nessuno oserà più negare l'esistenza, e che si cercherà solo di dividere, o di conferire a chi ne potrà fare l'uso meno pericoloso. Ma è l'idea stessa ad essere pericolosa.

III

LA TEORIA DELLA VOLONTÀ REGOLATA E DELLA FELICE IMPOTENZA

La mente umana non è una grande inventrice di idee.

Quelle giuste non sono nuove, e anche quelle false sono vecchie. Il carro stridente dell'eresia, ridipinto a nuovo, riprende il suo millenario cammino.

Si direbbe che la nostra intelligenza ha alcuni modelli che servono da impalcatura a tutte le sue teorie, in modo da far somigliare le dottrine di oggi a un vecchio manichino rivestito di stoffa nuova.

È il caso della teoria della sovranità del popolo che così com'è corrente-

(6) Questa fortunata formula è di Daunou.

mente proposta ai nostri giorni, sembra ricalcata sulle teorie dispotiche elaborate a sostegno degli Stuarts e dei Borboni nel XVII secolo, teorie che allora non ottennero lo stesso credito di cui godono oggi.

Tre secoli fa si è preteso, e al giorno d'oggi è ammesso pacificamente, che la volontà del sovrano sia legge per il suddito, qualunque sia questa volontà, e a condizione soltanto che essa promani dal sovrano legittimo.

È sufficiente che il re (o il popolo) formuli un comando, sia esso generale (la legge) come anche particolare (un ordine), affinché il «cittadino» sia obbligato in coscienza ad obbedire, a fare o a non fare.

Il sovrano, inoltre, re o popolo, è assolutamente libero nella determinazione della sua volontà. Può comandare tutto ciò che vuole: *quidquid principi (o papula) placuit legis habet vigorem*.

Per poco che si rifletta, è evidente che, se si ammette la sovranità senza regole e senza limite di una volontà umana, si ottiene sostanzialmente lo stesso regime, a qualunque persona, fisica o fittizia, si voglia conferire in principio questa volontà sovrana.

I due sistemi che sembrano agli opposti, quello che attribuisce al re una sovranità illimitata e discrezionale, e quello che attribuisce al popolo una sovranità illimitata e discrezionale, sono costruiti sullo stesso modello intellettuale, e conferiscono lo stesso diritto dispotico agli effettivi detentori del potere.

In verità, si aderisce allo stesso sistema per le stesse ragioni, la principale delle quali è la seduzione esercitata dalle nozioni semplici sugli intelletti pigri.

Nell'«ancien régime» le idee dispotiche accettate oggi non erano ammesse.

È sorprendente che un'idea tanto poco sostenibile possa godere, ai nostri giorni, di un favore così grande. Nel XVII secolo, non si era tanto ingenui. L'idea dispotica, difatti, non era riuscita affatto a farsi generalmente accettare. Al contrario, si negava da tutte le parti che la volontà sovrana potesse porre le regole in tutta libertà: non si credeva che i suoi voleri, quali potessero essere, avessero la virtù di obbligare. Si sapeva che i comandi di una potenza temporale non erano moralmente obbliganti con la loro sola forma, se la loro sostanza non tenesse conto di certi presupposti.

In breve, sotto l'*ancien régime*, il sovrano, o i suoi portavoce, erano meno liberi di quanto non avvenga oggi, e il comando meno discrezionale. Così, mentre citiamo gli scrittori che hanno esaltato un cambiamento di sovrano, dimentichiamo ingiustamente gli autori, e soprattutto i magistrati, che si sono dedicati a disciplinare la sovranità. È da questi ultimi, pertanto, che noi potremmo apprendere oggi come moderare le intemperanze della volontà che attribuiamo alla persona fittizia nel cui nome siamo governati.

Abbiamo appena visto come, dal XVI al XVII secolo, abbia prosperato

una teoria della sovranità che non esito a definire ammirevole, la dottrina degli antichi parlamenti della monarchia, che avrebbero attraversato le tempeste della Rivoluzione per rifiorire in Royer-Collard.

Quando è legittimo il comando?

Le menti degli uomini che riflettono sulla cosa pubblica saranno sempre contese tra due preoccupazioni.

Prima di tutto, in una società organizzata, o Stato, è necessaria una suprema autorità universalmente riconosciuta. Un'autorità capace di riunire i soggetti in caso di pericolo esterno, e di risolvere e di sedare le discussioni all'interno. Infelice, desolato, rovinato, il paese in cui faccia difetto questa autorità, capace di pronunciare, quando occorre, il necessario «quos ego!» e renderlo operante. Secondo le epoche e i temperamenti, può accadere che si avverta tanto il bisogno di un sovrano assoluto che faccia cessare tutte le discussioni, al punto da dimenticare il secondo problema della sovranità.

Come prima cosa occorre un sovrano legittimo, ma poi è necessario che le sue prescrizioni non siano illegittime. E non tutti gli ordini che provengono da una fonte legittima sono legittimi. Per potere obbligare col solo suo comando, occorrerebbe che tutto ciò che l'autorità sovrana comanda divenisse giusto, per il solo fatto che essa lo comanda: il che significherebbe negare l'esistenza del giusto, dato che tutto potrebbe risultare in seguito ingiusto dinanzi ad una nuova giustizia. È questa una opinione che Hobbes ha potuto sostenere, ma che nessun cristiano potrebbe accogliere.

Agli occhi del cristiano, al contrario, esistono volontà giuste e volontà ingiuste. Gli uomini che governano sono esposti come gli altri all'errore, e la loro volontà, che per i sudditi è un ordine, nei confronti di Dio può essere una ribellione. Il loro dovere è di evitare un tale possibile errore; il potere politico non dà a coloro che lo detengono «nessun diritto di seguire essi stessi la loro volontà, né di farla seguire agli altri», Al contrario, il potere comporta l'obbligo di comandare ciò che si potrebbe definire «il dover essere comandato».

La volontà sovrana, quindi, non deve essere arbitraria. Ma con quale mezzo evitare che di fatto non lo sia, se, d'altra parte, è assoluta? Bossuet avverte tutta la difficoltà di questo problema:

«Per un governo, essere assoluto non significa essere arbitrario. È assoluto in rapporto alla coazione; non essendoci nessuna autorità capace di costringere il sovrano che, in questo senso, è indipendente da ogni autorità umana. Ma ciò non significa che il governo sia arbitrario ...» (1).

Il che equivale a dire che il governo non ha il diritto di agire contro la ragione. Ma se tuttavia esso prescrivesse quello che non dovrebbe prescrivere?

Teodoro Di Beza ha risposto secondo i dettami della coscienza cristiana.

Risposta che ha ben poco di protestante, poiché tutti i Padri della Chiesa potrebbero essere invocati a suo sostegno.

«Non c'è altra volontà, al di fuori di quella di un solo Dio, ad essere perpetua ed immutabile, regola di ogni giustizia. A lui solo, dunque, noi uomini siamo tenuti ad obbedire, senza alcuna eccezione. E per quanto riguarda l'obbedienza dovuta ai principi, se essi fossero sempre la bocca di Dio per comandare, bisognerebbe anche dire, senza eccezione, che si dovrebbe loro obbedire altrettanto come a Dio: ma poiché il contrario avviene fin troppo spesso, è necessario apporre questa condizione: purché essi non comandino cose irreligiose o inique. Chiamo comando irreligioso quello con cui è comandato di fare ciò che la prima Tavola della Legge di Dio proibisce, o proibisce di fare ciò che essa comanda. Chiamo comando iniquo quello a cui non si può obbedire senza fare o omettere ciò che ognuno deve al suo prossimo, secondo la sua vocazione, sia pubblica che privata» (2).

Il problema pratico.

Ecco quale problema pratico si trova posto. Da una parte, il potere sovrano, per essere efficace, *Defensor Pacis*, deve godere di un'autorità incontestata e suprema: non può quindi ammettere nessun controllore che gli sarebbe in qualche modo superiore. Ma tuttavia questo potere sovrano non deve avere la forza di fare ciò che non deve fare.

Nelle celebri parole di Bracton: «*Rex debet esse non sub homine seri sub Deo et lege*».

Come ottenere praticamente che il sovrano, che può tutto, non voglia ciò che non deve volere?

Il problema non sembra suscettibile di alcuna soluzione giuridica. Eppure, per i nostri antenati, questo problema non ha presentato una insormontabile difficoltà. Forse perché essi avevano una maggiore confidenza con la concordanza dei doveri che con l'insolenza dei diritti. Essi sapevano bene che il diritto dei sudditi e quello del sovrano si trovavano in conflitto, ma preferivano porre l'accento sui doveri, che erano in armonia.

«Gli uomini sono in verità sfortunati a dovere essere governati da un re, che non è che un uomo, del tutto simile ad essi ... Ma i re non sono meno sfortunati, non essendo che uomini, cioè deboli ed imperfetti, a dovere governare questa moltitudine di uomini corrotti ed ingannatori» (3).

Avendo come comune dovere quello di servire Dio e di obbedirgli, i prin

(1) BOSSUET, *Politique tirée de l'Écriture Sainte*.

(2) DI BEZA T., *Du Droit des Magistrats sur leurs sujets*, 1581. 253

(3) FÉNELON, *Directions pour un roi*. Supplément.

cipi ed i popoli, più che contendersi i diritti devono, nel loro interesse, aiutarsi l'un l'altro per mezzo di un razionale comando e di un razionale consiglio, non essendo il suddito tanto saggio da non avere bisogno di essere comandato, né il principe tanto saggio da non avere bisogno di essere consigliato. Vedremo adesso come le istituzioni e i costumi dell'*ancien régime* realizza vano questa collaborazione.

Precauzioni da prendere.

Per non smarrirci nel dedalo delle idee del passato, dobbiamo risolutamente mettere da parte gli autori che hanno negato che la sovranità appartenesse al re in maniera esclusiva. L'idea della sovranità popolare appare molto presto, o per meglio dire, è un'idea che ha sempre avuto qualche sostenitore. Ma allorché il re non viene più considerato come l'immediato e assoluto detentore della sovranità, è chiaro che discutendo i limiti dell'autorità reale, non si discutono i limiti della sovranità, ma solo la ripartizione delle sue differenti attribuzioni.

A noi interessa esclusivamente conoscere cosa pensassero della sovranità coloro i quali non dubitavano affatto che essa fosse concentrata nelle mani del monarca, e che quest'ultimo non la ricevesse da nessuna potenza umana. In altre parole, gli assolutisti come concepivano l'assolutismo?

È necessaria una seconda precauzione.

Da sempre, la terminologia politica è incerta e piena di espressioni equivocate. Per il fatto di tendere sempre a produrre un'impressione tale da spingere gli uomini in una certa direzione, il politico è naturalmente predisposto all'uso di termini ricchi di contenuto passionale: egli cerca di sfruttarli il meglio possibile in vista del suo fine, come se si trattasse di mercenari di provata efficacia. Gli aspetti verbali rivestiti da un pensiero politico traggono necessariamente in inganno, difatti, l'importante non è farsi capire, ma farsi seguire.

Al pari dei testi attuali, i testi dell'*ancien régime* sono falsati dalle lusinghe di rito. Non dobbiamo badare alle iperboli che descrivono l'autorità regale, ma considerare come, nel contesto del discorso, quest'ultima viene ad essere infrenata.

Queste contraddizioni, d'altronde, non sono semplici ipocrisie di stile. Le smentite che i teorici dell'autorità reale, e gli stessi portavoce del monarca, danno a se stessi costituiscono la traccia migliore per giungere alla comprensione del loro pensiero.

I re «esercitano un dominio assoluto»: in che modo quindi è possibile che i loro agenti, i loro «ufficiali», possano e persino debbano, in certi casi, impedire l'esecuzione degli ordini reali? Il diritto di fare le leggi «appartiene solo a essi, indipendentemente ed indivisibilmente»: com'è dunque possibile affermare che essi si trovano nella «felice impotenza» di introdurre delle

modifiche? La loro volontà regola ogni cosa: in che modo dunque i loro collaboratori sono autorizzati a «eliminare il superfluo»?

Fino a che non ne riusciamo a scoprire il principio segreto, la dottrina sembrerà incomprensibile: avviciniamoci gradualmente.

«La felice impotenza».

Lo stesso cancelliere d'Aguesseau, mentre afferma «che i re esercitano un dominio assoluto che risiede nella loro persona e di cui non devono dar conto che a loro stessi» (4), fa dire a Luigi XIV: «Le leggi fondamentali del nostro regno ci mettono nella felice impotenza di alienare il demanio della nostra corona» (5). A sua volta il cancelliere Maupeou, che dichiara in nome di Luigi XV: «il diritto di fare le leggi secondo cui i nostri sudditi devono essere retti e governati appartiene a noi soltanto, senza alcun vincolo e interamente» (6), gli fa anche dire: «Hanno tentato di allarmare i nostri sudditi circa il loro stato, il loro onore, la loro proprietà, persino sulla sorte delle leggi che stabiliscono la successione alla corona, come se un regolamento di disciplina avesse potuto estendersi su questi oggetti sacri, su queste istituzioni che noi siamo nella *felice impotenza* di cambiare» (7).

Non è un paradosso l'impotenza di colui che può tutto?

Non sarebbe assurdo un ordine che si annulla da sé? E se qualche «impotenza» ostacola la sua azione, deve essere proprio chiamata «felice»? Questo argomento è trattato in un libello, assai famoso, risalente al XVI secolo: «È assolutamente necessario che l'ordine sia regolato dalla legge, la quale tende alla conservazione tanto di colui che comanda che di quelli che obbediscono ... E pertanto coloro che affermano, come un luogo comune, che il re è al di sopra della legge, dicono bene ma l'intendono male: difatti, essi intendono che il re sia al di sopra della legge per poterla annullare ed abolire a suo piacere; ma in realtà egli sta al di sopra della legge così come l'edificio sta al di sopra delle fondamenta, che non è possibile abbattere senza far crollare l'edificio. Così quando si abbattono le leggi fondamentali di un regno, il re e la monarchia che sono costruite sopra di esse, crollano immediatamente» (8).

Il sovrano non deve poter compiere quegli atti che possono distruggere

(4) Frammento su l'Origine et l'usage des remontrances, dalle opere di d'AGUESSEAU, t. XIII, 553.

(5) Dichiarazione al Parlamento del luglio 1717, in ISAMBERT, t. XXI, 146.

(6) Dichiarazione al Parlamento del dicembre 1770, in ISAMBERT, t. XXII, 506-507.

(7) Dichiarazione al Parlamento del febbraio 1771, in ISAMBERT, t. XXII, 513. 256

(8) Briève remontrance à la noblesse de France sur le fait de la déclaration de M. le Due d'Alençon, 1576, 13-14.

la sovranità. Non si tratta di una diminuzione del suo diritto, quanto di un impedimento al suicidio. L'impotenza è felice in quanto è nell'interesse stesso della sovranità.

L'antico adagio «il re non può fare male», non è stato ben capito. Gli assolutisti l'hanno tradotto: tutto ciò che fa il re è ben fatto. Ma bisogna intendere invece: tutto ciò che non è bene, che contrasta con le finalità della corona, il re non lo può fare. In questo modo, la sua sovranità non soffre di alcuna limitazione: «Se i cattivi consiglieri vogliono abbagliare i vostri occhi con una vanità di grandezza e di onnipotenza, dicendovi che voi non dovete avere le mani legate, e che potete ordinare a vostro piacere, dovete rammentarvi della vostra bella parola, non meno divina che reale ..., che la vostra libertà e grandezza consiste nell'essere tanto ben limitato da non potere fare male; difatti, poter far male è in verità una dimostrazione di impotenza invece che vero potere» (9).

Si può osservare che Leibniz applica lo stesso ragionamento alla sovranità di Dio. Quest'ultima non è attenuata dalla necessità che ha di dover scegliere il meglio:

«È invece vera libertà, e la più perfetta, potere adoperare per il meglio il proprio libero arbitrio, ed esercitare sempre questo potere, senza esserne distolto né dalla forza esterna né dalle passioni interne, di cui la prima rende schiavo il corpo, la seconda l'anima. Non c'è nulla di meno servile, e di più conveniente al più alto grado di libertà, di essere sempre indirizzato al bene e sempre per propria vocazione e senza alcun rammarico» (10).

Ma un così alto grado di perfezione non potrebbe essere conseguito dall'uomo che è re. Quanto alla sua persona, egli soggiace, non alla forza esterna, poiché ogni forza è sua, ma a quella delle passioni. Coloro i quali l'aiutano a combattere queste passioni, aiutano anche la sua missione terrestre, la salute del suo popolo, e lo aiutano, infine, a conseguire quella che sarà la ricompensa per avere ben portato a termine questa sua missione, e cioè, la sua salvezza eterna.

Pertanto, il fatto di essere contenuta nei suoi giusti limiti, non indebolisce la sovranità del re. Ecco quanto possiamo leggere nella Grande Monarchie de France, pubblicata nel 1519 da Claude de Seyssel, in cui l'autorità reale veniva esaltata secondo i desideri di Francesco I: «E benché egli abbia tutta la forza e l'autorità di comandare e di fare ciò che vuole, questa immensa libertà è regolata, limitata e vincolata da buone leggi ed ordinanze, e dalla moltitudine e varietà di funzionari che stanno vicino alla sua persona, o preposti nei diversi luoghi del suo regno: non essendogli tutto permesso, ma

(9) Arnaud de Pontiac, a nome del clero di Francia, rivolto a Enrico III, il 3 luglio 1570.

(10) LEIBNIZ, *Abregé de controverse avec M. Bayle*, Janet, t. II, 367-368.

solo ciò che è giusto e ragionevole e prescritto dalle ordinanze e dal parere del consiglio. In maniera che difficilmente i re potrebbero fare violenze, o arrecare danno ai loro sudditi; difatti essi hanno attorno a sé numerosi principi ed altri illustri personaggi che funzionano come una scure che recide dalla loro volontà ciò che è superfluo e ritornerebbe a pregiudizio del popolo» (11).

La volontà regolata.

Ma come! Gli «ufficiali» del re non gli debbono una pronta e piena obbedienza? I collaboratori del re possono permettersi di eliminare qualcosa dalla volontà del sovrano?

Certamente sì; ed è stata questa la costante dottrina di tutto l'*ancien régime*.

Persino sotto il ministero di Richelieu, Le Bret, nel suo trattato *De La Souveraineté du Roy*, afferma che nel caso in cui il re volesse far pubblicare dei cattivi editti, «...le corti sovrane sono tenute a fare al re serie rimostranze e a cercare con ogni mezzo di distoglierlo da tale avviso. Difatti, se si deve sempre presumere che i voleri del principe siano sempre basati sull'equità, come disse Salomone, *voluntas regis labia justa* e che quando emana delle ordinanze sia persuaso che queste ultime siano utili al popolo, si deve anche sperare che gradirà ascoltare le rimostranze degli ufficiali che lo vogliono disingannare e fargli notare gli inconvenienti che potrebbero derivare tanto per la sua persona, quanto per il suo popolo, dall'esecuzione di questi editti» (12).

Questo passaggio fa toccare con la mano la vera concezione della monarchia assoluta. In essa la volontà del re assume un carattere ideale; il suo principio è il bene comune, *cura salutis alienae*, e deve rettamente perseguirlo: *rex a recte vocatur*, come scriveva il vescovo Giona al tempo di Carlo Magno. Questa volontà reale costituisce il modello cui deve conformarsi la volontà dell'uomo che è re; è solo la prima ad essere sovrana: poiché tende assolutamente al meglio deve essere quindi assolutamente obbedita. È giusto e ragionevole che non vi siano né limiti né ostacoli all'obbedienza fin quando si tratta della *volonté royale*. Ma poiché la debolezza umana non consente all'uomo che è re di avere sempre una volontà reale, è necessario imporre delle forme alla volontà del re, scelte in modo da creare il massimo di probabilità che essa sia quella che dovrebbe essere. Così la volontà improvvisa e affrettata dell'uomo che è re non è affatto una volontà reale, ma deve essere ritenuta come una volontà disordinata, momentanea,

(11) DE SEYSSEL C., *La Grande Monarchie de France*.

(12) LE BRET, *De la Souveraineté du Roy*, 1632, cap, VII, 195-196. 259

che spetta ai buoni consiglieri di arrestare. Per questi ultimi, non si tratta della titolarità di un diritto, ma di un dovere cui sono tenuti.

«Tutte queste cose, dice Seyssel, hanno la funzione di controllare la volontà irrazionale di un principe dispotico, in modo che alla fine egli sia costretto a convincersi prima che il suo ordine venga eseguito, ma a condizione che esistano i mezzi ed il tempo per fargli cambiare avviso o per impedire la sua attività» (13).

Se il re deve prendere le sue decisioni in consiglio, se deve farle registrare e promulgare dai suoi parlamenti, non significa, in nessun modo, che i suoi consiglieri e funzionari, che traggono tutta la loro autorità da lui solo, partecipino alla sovranità, ma che tutte queste persone hanno il dovere di ricondurre la sua volontà al modello della volontà reale.

Quando coi nostri contemporanei parliamo di istituzioni col compito di frenare le pretese del sovrano, ci chiediamo subito quale diritto il Senato o la Camera dei Lords possono opporre al diritto illimitato del sovrano. Il che significa porre male la questione. Da questo punto di vista, è assolutamente incomprensibile come il consiglio, i cui membri sono nominati a discrezione del re, e come le corti di giustizia, la cui autorità emana unicamente dal re, possano opporre alla volontà del re un'azione ritardante o frenante. Certamente, né il consiglio, né le corti potevano vantare alcun diritto nei confronti del re.

Non dobbiamo analizzare la situazione in termini di separazione dei poteri, e forse Montesquieu ha una certa responsabilità nei confronti della moderna ostinazione a esaminare tutto sotto questo aspetto.

Dobbiamo dire, invece, che questi filtri sono gli organi del monarca, tanto che egli non agisce da monarca se non si serve di essi. Tutto ciò è chiaramente espresso nella celebre difesa di Oliver St. John, a favore di John Hampden: esistono, dice in sostanza, due volontà in Sua Maestà. La prima è quella volontà interna o naturale, che gli compete come ogni altro uomo, l'altra è la volontà esterna o legale, che è propria del sovrano, e che si manifesta, a seconda dei casi, nel consiglio, (in camera) o attraverso la legge (in legem). Questa volontà esterna, che è la volontà sovrana, non opera se non attraverso le dovute forme, al di fuori delle quali non esiste altro che una volontà individuale.

«Per esempio, Sua Maestà è la fonte di tutte le liberalità: ma una concessione di terra senza le lettere patenti non trasferisce nessuna signoria di terre dal re al donatario, occorre l'osservanza delle forme prescritte dalla legge; Sua Maestà è la fonte della giustizia: ma benché tutta la giustizia resa in questo regno derivi da questa fonte, essa deve scorrere in certi prescritti

(13) DE SEYSSEL, *La Grande Monarchie de France*, cit., pt. I, c. XII. 260

canali» (14).

Vicario di Dio ... e minore.

Due adagi erano egualmente in voga sotto l'*ancien régime*: «Il re è il vicario di Dio»; e «il re è sempre minore». Come conciliarli? Da un lato si afferma che il re sulla terra fa le veci di Dio, cioè possiede un illimitato diritto di comandare. Dall'altro, è collocato tra quelli che i giuristi chiamano «incapaci», tanto da non potere stare in giudizio se non per mezzo di un procuratore. Non è illogico? Al contrario.

Immaginiamo una favola irriverente: che bisogna, nel governo dell'universo, sostituire Dio. A questo supremo ufficio è commesso un vicario. Egli deve adesso agire come se fosse Dio, con una saggezza e una giustizia divina. Ma non è Dio. Non turberà l'ordine del mondo? Questo imperfetto sostituto non potrà avere dei voleri improvvisi, che non sarà capace di riferire alle leggi generali che mantengono l'armonia di tutto l'insieme?

«Più si è saggi, meno si hanno volontà autonome, e più i punti di vista che si hanno sono comprensivi e collegati. E ogni volontà particolare racchiude un rapporto con tutte le altre affinché siano quanto più possibile armonizzate» (15).

Questi caratteri del governo divino, definiti da Leibniz, non si riscontrano affatto nel vicario. Affinché egli non metta a repentaglio l'edificio celeste, sarà necessario rendergli intangibili le leggi fondamentali che regolano la consequenzialità delle cose (16).

Una volta stabilita la generale provvidenza per mezzo della «felice impotenza» del vicario, bisognerà far sì che anche la sua particolare provvidenza venga esercitata con ragione e bontà. A tal fine è necessario che questo vicario venga quanto più possibile premunito contro le irregolarità connaturate alla sua debolezza. Sarà prudente che «il monarca non faccia nulla con volontà improvvisa e disordinata, ma che in tutte le sue azioni si faccia assistere dal consiglio». E ritroviamo la formula di Seyssel.

Giustamente sbigottito dalle sue responsabilità, di cui le sue guide spirituali e i suoi buoni consiglieri devono renderlo edotto, il vicario sarà pronto a «conservare i freni per mezzo dei quali viene regolato il potere asso-

(14) Difesa di Oliver St. John nella questione del Ship. Money, imposta illegalmente elevata dal re Carlo I e che John Hampden si era rifiutato di pagare.

(15) LEIBNIZ, *Nouoeaux Essais sur l'Entendement*, Janet, t. I, 507.

(16) LEIBNIZ, op. cit.: «Credo che non esistano che pochi liberi decreti, che si possano chiamare leggi dell'universo, che regolano la concatenazione delle cose... così come non occorrono che poche ipotesi per spiegare i fenomeni».

luto» (17).

Le persone che lo manterranno sulla retta via non costituiranno per lui degli ostacoli alla sua potenza o dei rivali nella sua autorità, ma al contrario, saranno gli indispensabili ausiliari del suo potere reale, perché saranno essi ad aiutarlo a mantenersi come deve essere un re.

L'assoluto e l'arbitrario.

La concezione della sovranità nella monarchia assoluta sta quindi agli antipodi del governo dispotico. La definizione dell'arbitrio è stata data da Giovenale: *sit pro ratione voluntas*. La volontà del sovrano sostituisce la ragione. Il governo dispotico, dice Bossuet, è quello in cui non c'è altra legge al di fuori della volontà del sovrano (18). In *La Science du Gouvernement*, Réal precisava: «Non si conosce altra legge che la volontà del principe, e questa volontà si innalza al di sopra delle leggi naturali e positive, divine ed umane» (19).

La perfezione della monarchia assoluta può definirsi capovolgendo la formula latina: *sit pro voluntate ratio*. In questo regime, la volontà è assoluta, ma esistono tutte le garanzie materiali e morali affinché questa volontà si identifichi con la ragione. In linea di principio, il monarca può tutto ciò che vuole, ma non gli è consentito di volere se non ciò che è giusto e ragionevole, e ciò che non è né giusto né ragionevole, non può farlo, in quanto si ritiene che non possa volerlo: impedendolo, la sua maestà non viene pertanto lesa. Qualunque forma essa rivesta, la costruzione intellettuale è in fondo la stessa: dovunque ci troviamo in presenza della medesima convinzione che esistono delle leggi naturali conoscibili, e che il compito del re consiste nell'applicarle.

Se nei confronti degli uomini, e in virtù della loro debolezza, il comando deve presentarsi sotto forma di una volontà, in sostanza, non si tratta di volontà ma di ragione. A qual titolo, d'altronde, una volontà che non fosse ragione potrebbe obbligare gli uomini ad una adesione morale? Essi potrebbero essere fisicamente costretti a fare ciò che vuole un certo uomo, ma non obbligati moralmente. Gli uomini si sentono moralmente obbligati al meglio, e un comando li vincola solo perché comanda il meglio, a condizione, cioè, di essere, a sua volta, «sottomesso alla ragione» (20), come dice Bossuet: «In primo luogo, l'autorità reale è sacra; in secondo è paterna; in terzo luogo è assoluta, il che significa indipendente; ed infine essa è sottoposta alla ragione» (21).

(17) DE SEYSSEL, *La Grande Monarchie de France*, cit.

(18) BOSSUET, *Politique tirée de l'Écriture Sainte*, cit.

(19) RÉAL, *Science du Gouvernement*, t. I, 299.

(20) BOSSUET, op. cit.

(21) *Ibidem*.

È necessario che essa sia indipendente, sottratta ad ogni volontà umana, al fine di essere completamente obbediente alla sola ragione. E quanto più è sottomessa alla ragione tanto più è giustificata la sua autorità sugli uomini.

Guizot esprime a meraviglia questo concetto: «Il potere reale è una cosa ben diversa dalla volontà di un uomo, benché esso si presenti sotto questa forma. È la personificazione della sovranità del diritto, di quella volontà essenzialmente razionale, illuminata, giusta, imparziale, estranea e superiore ad ogni volontà individuale, su cui, a questo titolo, deve governare. È questo il senso del potere reale nella mente dei popoli, questo il motivo della loro adesione» (22).

Così la volontà sovrana non è affatto la volontà soggettiva del sovrano: è una volontà oggettiva, data dalla ragione, e di cui il sovrano deve farsi il portatore.

Il perfetto sovrano è quindi, se è lecito esprimersi in questo modo, perfettamente non libero. In ogni istante, egli è tenuto a fare ciò che «massimizza» il Bene Comune. Un simile modo di pensare presuppone evidentemente che vi sia un meglio in tutti i campi, in quello dell'utile come in quello del giusto. Tutta la costruzione crolla se, con Hobbes, ammettiamo che è buono solo ciò che desideriamo. In questo modo, chi possiede la forza stabilisce a suo criterio il meglio, che è tale solo perché è stato scelto come tale. Il sovrano gode allora di una perfetta libertà, invece di essere tenuto ad una perfetta sottomissione. È l'arbitrario: *sit pro ratione voluntas*.

Quest'ultima maniera di pensare è esattamente agli antipodi dalla dottrina dei monarchici dell'*ancien régime*. Il sovrano può allora prescrivere e fare qualunque cosa. I magistrati francesi respingevano questo sistema con la più decisa energia.

«Per attribuire al principe questo illimitato potere bisogna accettare il sistema di Hobbes, che non conosce altra regola del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, al di fuori delle leggi civili; che considera buono tutto ciò che il principe comanda, cattivo tutto ciò che proibisce. Egli conclude che i sovrani siano irreprensibili, e che non possano mai essere criticati ragionevolmente... La loro volontà determina il giusto e l'ingiusto: da questo punto di vista, essi non usurperanno mai i beni altrui, perché, allorché lo vorranno, tale bene sarà loro.

In che modo agirebbero contro la regola dell'onestà? Non c'è nulla di disonesto, se non ciò che essi vietano come tale, ed a se stessi non vietano nulla» (23).

(22) GUIZOT, *Histoire de la civilisation européenne*, in fine.

(23) *Maximes du Droit Public français* 2, Amsterdam, 1775, t. I, 141-142.

Le due dottrine della resistenza all'arbitrio reale.

È evidente che esiste una differenza radicale tra la concezione di una autorità reale a comportamento predeterminato - da imperativi morali preesistenti e da imperativi razionali sempre discernibili -, e la concezione di una autorità dispotica priva di ogni linea direttrice.

Nel primo sistema, l'azione del governo deve spiegarsi lungo una curva idealmente calcolabile, e allorché se ne discosta, è un dovere nei confronti dello stesso sovrano ricondurlo sulla sua generatrice. Nel secondo sistema, l'azione del governo non ha altra regola che la volontà che l'anima.

Nella lotta condotta per tutto l'*ancien régime* contro gli sviamenti del potere, la prima dottrina è stata costantemente invocata. E, in modo particolare, nella grande battaglia sostenuta dai parlamentari contro Maupéou.

Ma anche, a diverse riprese, si è lottato contro il dispotismo negando che la sovranità appartenesse al re indivisibilmente, o persino negando che gli appartenesse. Per esempio, durante le guerre di religione, si vide, secondo gli alterni interessi delle parti in causa, il riformato Hotman e poi il *ligueur* Jean le Boucher opporre, l'uno dopo l'altro, la sovranità del popolo alla sovranità del re (24). Dalla penna cattolica sono uscite queste parole: «Negli Stati risiede naturalmente ed originariamente il potere sovrano e la maestà pubblica, che fa e stabilisce i re, i quali esistono per diritto delle genti e non per diritto divino o naturale. Quando gli Stati hanno stabilito un governo, essi restano sempre padroni di cambiarlo».

Il potere di legare e di sciogliere, a questo riguardo, sta nel popolo e negli Stati, che sono permanentemente i custodi della sovranità, i giudici degli scettri e dei regni, essendone l'origine e la fonte, poiché sono loro che hanno fatto i re, e non per necessità o costrizione, ma per loro libera scelta» (25).

Una cosa è sostenere che la volontà sovrana è sottomessa alla ragione, un'altra è sostenere che è sottomessa al popolo. Senza dubbio, nei confronti di una volontà dispotica, l'obbiezione più naturale è «ciò non è razionale e noi non lo vogliamo». Ma c'è molta differenza secondo se si precisa o meno: «non lo vogliamo perché non è razionale». Se non c'è bisogno di questo perché, se il rifiuto non è la conseguenza della sanzione dell'immoralità o dell'assurdità dell'ordine, esso si basa su un diritto superiore appartenente al popolo, ed è ovvio che questo diritto superiore potrebbe anche autorizzare ordini immorali o assurdi.

(25) HOTMAN, Franco-Gallia, 1575. LE BOUCHER J., Sermons de la simulée conversion, 1594.

(26) Le BOUCHER J., op. cit., 70, 157, v. 158.

È proprio quello che dirà Jurieu, a proposito della rivoluzione in Inghilterra:

«Non si tratta nemmeno di sapere se la nazione ha avuto sostanzialmente ragione in tutta questa vicenda. Difatti, anche se aveva torto, in ogni società è necessario che vi sia una qualche autorità che non abbia bisogno di avere ragione per convalidare le proprie azioni, ora, questa autorità è solo nel popolo.

È certo che se i popoli sono la sede prima della sovranità, non hanno bisogno di avere ragione per convalidare le proprie azioni» (26).

È possibile cogliere qui lo slittamento che farà scaturire dalla lotta contro gli atti arbitrari «in nome del re», l'illimitata giustificazione di tutti gli atti arbitrari posti in essere «in nome del popolo». Tutte le precauzioni prese a suo tempo, allo scopo di sottomettere la volontà imperante alla ragione, si sarebbero rivelate inutili non appena si sarebbe affermato che la volontà che comanda avrebbe dovuto considerarsi sottomessa alla volontà del popolo, identificarsi con la volontà del popolo; tutte le garanzie di conservazione sociale e di libertà individuale offerte da una volontà sovrana sottoposta alla ragione sarebbero svanite allorché la volontà sovrana si sarebbe ridotta a non consistere che nella volontà di un altro sovrano, il quale, per il fatto di essere più numeroso, non sarebbe stato meno soggetto ai vizi umani di quanto non lo fossero i re.

A ragione, si è voluto negare che la legge fosse l'espressione della volontà soggettiva del re. Si sarebbe potuto dire con Montesquieu, che essa è l'espressione dei rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose. O meglio, con San Tommaso, che essa è il dictamen della ragione pratica. Preferiremmo dire che essa è l'espressione della volontà generale. Il che, nel senso di Rousseau, significava ancora una volontà oggettiva, ma che fu inteso nel senso di una volontà soggettiva di una maggioranza.

Tutto il lavoro degli antichi giuristi per precisare le servitù della sovranità andò allora perduto, malgrado gli sforzi dei Benjanin Constant, dei Royer-Collard, dei Guizot, dei Tocqueville, di riprendere le armi dell'intelletto contro un nuovo dispotismo.

La volontà della maggioranza non è soggetta a nessuna «felice impotenza», non è sottoposta, per esercitare il suo potere, alla condizione di essere, a sua volta, «regolata».

Pertanto, un tempo era possibile sostenere che la volontà del re fosse disordinata ed improvvisata, che fosse stata ingannata dai cattivi consiglieri, che dovesse essere ricondotta al giusto e al razionale; come sarebbe stato difficile sostenere lo stesso punto di vista nei confronti di un vasto corpo, do-

(26) JURIEU, *Leures pastorales*. 267

tato di mezzi di informazione e di espressione tanto più imperfetti!

Il Feedback.

L'argomento del presente capitolo può essere anche espresso nel linguaggio più moderno. Si designa oggi sotto il nome generico di feedback ogni organo o congegno, situato in un organismo o installato su una macchina, con queste proprietà: quest'organo o congegno si accorge che una attività o impulso va oltre il suo obiettivo, o se ne discosta, trasmette allora al centro emittente dell'attività o dell'impulso dei messaggi efficaci che moderano o correggono l'emissione, in modo da riportare gli effetti nei limiti necessari al migliore funzionamento dell'organismo o della macchina. Dobbiamo notare

come ogni falsa scienza creda di perfezionare l'organismo eliminando tali meccanismi regolatori.

Il lettore che ci ha seguito con attenzione si renderà conto certamente come quello del buon funzionamento della volontà imperante non sia un problema semplice, né, soprattutto, che possa essere risolto in termini di procedura costituzionale.

Sarebbe ingenuo credere che basterebbe istituire un corpo con la funzione di essere razionale, perché possa sempre e immancabilmente dimostrarsi in possesso di tale qualità, e affidargli il compito di setacciare le volontà sovrane in modo da lasciar passare solo e sempre gli ordini apportatori di utilità. L'esperienza degli antichi parlamenti che si erano assunti questa funzione, e che furono ben lontani dall'espletarla sempre felicemente, basterebbe a smentire questa fiducia. Non è consentito presumere in nessun corpo né la perfezione della virtù, né l'infallibilità del giudizio.

Ciò che dobbiamo quindi ritenere per certo è solo che rischieremmo di farci un'idea puerile e pericolosa di una buona «politica», se credessimo che questa politica consistesse nel far sì che la volontà sovrana non incontri, nel corpo politico, alcun freno; al contrario, un sistema di freni sensibili è la condizione prima del buon funzionamento e della conservazione di ogni organismo.

PARTE QUARTA LA LIBERTÀ

I

LE CONSEGUENZE POLITICHE DI DESCARTES

Discutere della natura della Scienza oltrepassa i limiti del mio argomento ed è al di sopra delle mie capacità. Tuttavia, per comodità di esposizione, sono costretto ad azzardare qualche osservazione sulla forma d'espressione del Sapere.

Diciamo ad un bambino che «il fuoco brucia»: filosoficamente una tale terminologia può essere giudicata scorretta, in quanto attribuisce un'azione a qualcosa che non è nemmeno propriamente un oggetto; ma questo modo di esprimerci è naturale, necessario per la trasmissione di una conoscenza. Ciò che, da profani, noi chiediamo all'esperto di una scienza particolare, è semplicemente di attribuire a degli oggetti, assunti come soggetti di osservazione, alcune tendenze la cui conoscenza ci consenta di prevedere certi avvenimenti; possibilmente di modificare o di provocare tali avvenimenti. La proposizione: «l'oppio possiede una virtù soporifera» trasmette una conoscenza utile e certa; è preferibile non ritenerla sufficiente, ma è bene possederla (1).

La scienza esoterica, «approssimativa», utilizzata immediatamente dagli uomini, può essere concepita come un'immensa collezione di proposizioni relative alle tendenze degli oggetti. La scienza esoterica di spinge molto al di là degli oggetti apparenti e delle proprietà che questi rivelano; ma da queste grandi esplorazioni essa ritorna sempre arricchita da affermazioni relative ai movimenti di oggetti apparenti: è affascinante pensare che la fortuna della teoria di Einstein sia da attribuirsi, ai nostri giorni, al fatto che essa sia riuscita a prevedere, in maniera ancora più esatta, i movimenti apparenti di Mercurio, come era avvenuto, in altri tempi, per quella di Galileo, che era riuscita a prevedere, in maniera più esatta, i movimenti di Venere. Le conquiste della scienza si risolvono alla fine in previsioni verificabili: «questo oggetto farà questa cosa»; e al livello dell'utilizzazione umana, è indifferente che detto oggetto svanisca a seguito di un'analisi e non sia affatto l'autore della sua azione. D'altra parte, sentiamo tanto questo bisogno di pensare in termini di tendenze da imputare a questi oggetti (soggetto e attributo), che è possibile ritrovare questa terminologia persino all'avanguardia della fisica

(1) Bisogna distinguere: la proposizione «l'oppio fa dormire perché possiede una qualità soporifera» è ridicola, perché pretende di trasformare una tautologia in una spiegazione. Invece, dire: «l'oppio possiede una virtù soporifera» non è tautologico, ma la definizione di una conoscenza concreta.

moderna. Per spiegare sottili fenomeni di radioattività, viene supposta una certa «cosa» chiamata «neutrino», a cui vengono riferite alcune proprietà e tendenze (2).

Ho voluto dire che ogni scienza, per quanto avanzate possano essere le sue ricerche, ne esprime sempre i risultati sotto forma di attribuzione di tendenze a degli oggetti.

Questo modo è indispensabile per la trasmissione delle conoscenze a chi dovrà applicarle praticamente, e potrebbe anche darsi che esso sia naturalmente adatto alla nostra mente, ma in questa sede non è necessario avventurarsi in simili ipotesi. Per concludere queste osservazioni di carattere generale, noterò che ogni scienza progredisce attraverso attribuzioni sempre più esatte, sempre più conformi all'esperienza, tali da permettere previsioni più esatte; e che il teorico che si eleva al di sopra di questa catalogazione - che cerca dietro le qualità degli oggetti i principi semplici e primi, di cui queste qualità non sono che le diverse manifestazioni -, non può prescindere da questa condizione, che la sua teoria, cioè, faccia conoscere meglio le qualità degli oggetti apparenti e meglio prevedere le conseguenze che da queste qualità è lecito attendersi.

L'uomo in generale.

Nella prima infanzia, gli «oggetti» più in vista, i più importanti, di cui ci è più necessario conoscere le tendenze, sono costituiti da alcune persone. Sarebbe legittimo pertanto chiederci se la nostra stessa nozione di oggetto non ci derivi dalla nostra nozione di persona, ma non è questo il luogo per farlo.

Essere un buon giudice degli uomini è una cosa vantaggiosissima: tutti ne convengono. Il che vuol dire sapere attribuire ad ognuno le tendenze che gli sono proprie, che lo caratterizzano, che manifesterà, contro le quali premunirsi o delle quali avvalersi.

Durante la campagna di Waterloo, Napoleone non seppe premunirsi contro il senso di economia di Soult, che inviò a Grouchy un numero di messaggeri di molto inferiore di quanto non avrebbe fatto Berthier. Persino il -titolo del presente paragrafo rivela l'immensa differenza che esiste tra le conoscenze relative agli uomini e quelle relative alle cose.

Se prendiamo una classe di cose sufficientemente definita, vediamo che rivelano tutti gli stessi caratteri, sono fungibili; non è lo stesso per gli uomini. La conoscenza delle cose è generica, quella degli uomini è individuale.

(2) Cfr. BACHELARD G., *L'Activité rationaliste de la Physique contemporaine*, Paris, 1951, 118-121. È naturalmente indifferente, per il nostro argomento, il fatto che tutti i fisici siano o meno d'accordo sul «neutrino», quello che qui interessa è la psicologia del pensiero, se è consentito un tale linguaggio.

Tuttavia, lo scienziato politico è tutto preso dalla preoccupazione di porsi come un qualsiasi altro scienziato. A tal fine, va cercando i caratteri fondamentali, le tendenze comuni da attribuire a tutti gli uomini, all'Uomo. È una nobile ambizione, ma è opportuno ricordarsi che in nessuna scienza la teoria è fine a se stessa. Se su una base di osservazioni e di esperienze costruiamo una teoria, da questa teoria deriveranno delle imputazioni di tendenze agli oggetti sensibili: e, secondo che l'avvenimento confermerà o meno queste supposizioni di tendenze conseguenti alla teoria, si vedrà se essa debba essere o no mantenuta. Ora, per più di tre secoli, sono state enunziate e discusse alcune idee sui caratteri fondamentali e sulle tendenze essenziali dell'Uomo in generale, senza tentarne una verifica empirica. E nondimeno tutte le nostre istituzioni politiche e sociali sono state ricostruite su queste idee.

In base a quest'ultima constatazione dovremmo rispondere che queste idee non dovevano essere false, inadeguate, in quanto tali istituzioni funzionano in maniera non disastrosa; al che si potrebbe replicare che la loro realtà differisce di molto dal loro principio, e che la contaminazione che si rimprovera loro deriva proprio dall'adattamento degli imperativi intellettuali alle necessità sociali. Le istituzioni «fatte per l'Uomo», modellate secondo un'idea generale dell'Uomo, vengono rifatte dalle effettive interazioni tra gli uomini.

Ogni «idea dell'uomo» è necessariamente ambigua.

Ma la discussione di cui abbiamo fatto cenno nell'ultimo paragrafo, che ha tutta una sua storia, non è nient'affatto proficua. Difatti, qualsiasi idea potremo avere dell'uomo, non sarebbe mai vera, nello stesso senso di un'idea di una cosa. Senza dubbio, la «natura» che noi attribuiamo a una cosa non è altro che una immaginazione della nostra mente, ma ci è consentito dimenticarlo, poiché questa natura si presta ad essere verificata per mezzo dell'osservazione e dell'esperienza. Noi possiamo rettificare successivamente questa nostra immagine, che chiamiamo «natura dell'oggetto», in modo da ottenere una correlazione sempre crescente tra le previsioni fondate su questa natura e gli avvenimenti effettivamente verificatisi; e, a partire da questo momento, invece di dire di avere un'immagine dell'oggetto sempre più utile, potremo anche dire di conoscere sempre meglio la natura dell'oggetto.

Questo linguaggio non implica nessun pratico inconveniente, poiché per noi è come se l'oggetto avesse, in effetti, una natura che noi comprendiamo sempre meglio, la quale, in qualche modo, attende passivamente il progresso della nostra conquista intellettuale nei suoi confronti. Questa natura ci appare come il mezzo per impadronirci completamente dell'oggetto. Conosciuta questa natura, il comportamento dell'oggetto - in queste o quelle circostanze, e sotto l'impero di queste o quelle forze - ci sembra necessario, e diviene

totalmente prevedibile.

Invece, ogni idea della Natura Umana (o anche della natura di un determinato uomo) che potremmo formarci in base a questo modello, sarà irrimediabilmente falsa. L'uomo è un oggetto non affatto e natura *s*, nel senso che abbiamo appena precisato: non esiste definizione tanto elastica da permettere di stabilire che il suo comportamento sarà necessariamente questo o quello. E non perché le nostre conoscenze siano arretrate, ma perché non esiste una sufficiente costanza di natura per impadronirci interamente dell'uomo. Nessuna delle idee che potremo formarci sulla natura dell'uomo potrebbe essere vera come l'idea della natura di una cosa, cioè interamente verificabile attraverso il fatto e perfettamente prevedibile. E sarebbe logicamente assurdo credere alla possibilità di pervenire ad una tale idea sulla natura umana.

In effetti, non ci sembra ridicolo o insensato rivolgere ad un uomo consigli, esortazioni, appelli, in quanto supponiamo che, da una parte, il destinatario corre il rischio di agire in un certo modo che noi vogliamo evitare, e dell'altra, che possa agire nell'altra maniera che noi raccomandiamo. Il costante atteggiamento dell'uomo nei confronti dell'uomo prova che noi ci attribuiamo l'un l'altro questa facoltà di scelta. Il che esclude l'idea di un'assoluta prevedibilità, e quindi il concetto di una «natura» attraverso la quale l'uomo sarebbe sottomesso alla stessa ferrea legge di consequenzialità della cosa.

La fondamentale ambiguità del concetto di «natura umana» si rivela in questa terminologia. Difatti, noi invociamo di volta in volta «la natura umana» per scusare Primus che è biasimato per avere agito male, e per spingere Secundus ad agire bene. A proposito di Primus diremo che «ha obbedito alla natura umana», volendo significare, in questo caso, che questa natura ha necessariamente determinato il suo comportamento, come se si fosse trattato di una cosa e non di un uomo; e a Secundus diciamo che il suo dovere naturale è quello che la legge di natura esige, cioè, che egli si comporti in quella maniera. Ora, la «legge di natura» indirizza necessariamente un oggetto verso un certo fatto, senza che sia necessario insegnare questa legge all'oggetto: quanta differenza con la «legge naturale» che insegniamo a Secundus, ritenendo che egli debba conformarsi, e nel timore che non lo faccia!

Si potrebbe, per la verità, avanzare l'ipotesi che le due «nature» invocate appartengano tutte e due allo stesso genere della natura di una cosa, e che l'uomo non differisca dalla cosa se non per il fatto di avere due nature. Una natura deteriore alla quale obbedisce, come una cosa alla sua; ed un'altra natura, perduta ma riconquistabile, per mezzo della quale, ogni qual volta vi faccia ritorno o vi sia ricondotto, si adegua alla «legge naturale» con un processo altrettanto necessario del primo, e del tutto simile a quello delle cose. Di modo che la libertà dell'uomo si presenterebbe come una scelta tra

due nature, presenti in lui, ma ognuna delle quali, nel momento in cui viene richiamata, determina le sue azioni, esattamente come avviene in un qualsiasi altro oggetto.

Questo modo di concepire l'uomo come portatore di due distinte nature, *homo duplex*, si ritrova presso i più disparati autori (3), in quanto il pensiero umano si serve sempre di un limitato numero di schemi. Solo i più lucidi di questi autori hanno capito che questa concezione «oggettivizza» lo uomo a due riprese: lo rende simile ad una cosa quando lo fa obbedire alla sua natura inferiore, ma anche quando riesce a porsi sotto la legge della sua natura superiore, il suo comportamento sarà egualmente paragonabile a quello di una cosa, in quanto irresistibilmente determinato da questa natura superiore, non diversamente da quanto avveniva nella situazione precedente. In tal modo, la sua caratteristica di uomo risiederebbe unicamente nella possibilità di scegliere la natura alla quale obbedire. Questa visione dell'uomo, bruto ed angelo, non libero in quanto bruto, e non libero in quanto angelo, ma soltanto libero di essere o bruto o angelo, o più o meno l'uno e l'altro, ha avuto una parte di primo piano nel pensiero umano (4). Per quanto meriti o difetti vi si possano riscontrare, dubito che abbia una qualche utilità per la scienza politica.

Senza spingere oltre una discussione che non è necessaria al nostro discorso, noteremo soltanto che l'uomo è il solo oggetto che dia luogo nello spirito umano a due immagini, la prima tratta dall'esperienza, e la seconda ideale. La nostra vita pratica rende utili, necessari, alcuni giudizi di previsione relativi agli oggetti per noi importanti, tra cui, i principali, sono gli stessi uomini. Sugli individui con i quali noi siamo in rapporti abituali, ci formiamo dei giudizi particolari, da cui traiamo dei giudizi generici applicabili agli sconosciuti, o ai quasi sconosciuti. Questi giudizi, ai fini pratici, sono condizionati dal nostro ambiente, e la «natura umana» è per noi dedotta dai comportamenti che ci sono familiari, tanto che un filosofo dei salotti del XVIII secolo sarebbe stato del tutto incapace di immaginare il sanculotto, o Neville Chamberlain credere al nazismo. L'uomo del giudizio pratico è quindi l'uomo del nostro gruppo, e che ci rassomiglia, che agisce sostanzialmente come noi, e forse un po' meglio, come ha finemente osservato Bergson (5).

(3) Ho torto a pensare che essa domina tutto il pensiero di Marx? Quanta differenza c'è tra quella che si suppone debba essere la condotta dell'uomo nella società borghese e quella che dovrebbe sussistere nella società socialista! Come spiegare tanto pessimismo da una parte e tanto ottimismo dall'altra, se non affermando che il predominio o l'estinzione della proprietà privata determini nell'uomo l'estrinsecazione dell'una o dell'altra delle sue due nature? Esito ad attribuire ad un autore tanto famoso un punto di vista così assurdo.

(4) Si noterà, d'altronde, come una curiosità, che ai nostri giorni un dualismo naturale è stato attribuito anche alla luce, ora corpuscoli, ora onde.

(5) BERGSON, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, 4.

Questo è il punto di partenza sia del senso comune, come anche dello studio di ogni scienza sociale degna di questo nome.

Quanto abbiamo detto sinora non vuol dire affatto che riteniamo inutile ogni rappresentazione ideale dell'uomo; sarebbe questa una grande sciocchezza, in quanto l'uomo possiede la volontà e la capacità di adeguarsi ad un modello che gli venga presentato. Ma se è necessario che la scienza sociale riconosca il potere modificatore del modello sull'ambiente, nel cui seno si opera la sua diffusione, il suo dato specifico resta il comportamento (modificato) e non il modello modificatore.

Tuttavia, non è possibile negare l'intervento di un modello ideale su una grande quantità di atteggiamenti concreti. Per non prendere che un esempio superficiale, nella nostra società profondamente impregnata di cristianesimo, un individuo la cui vita sia stata una successione di crimini, non solo viene definito «criminale», ma anche «un uomo criminale», che è una cosa ben differente: sappiamo tutti come non sia affatto possibile definirlo attraverso la serie omogenea dei suoi atteggiamenti e che ancora in lui c'è qualche altra cosa che rimane rispettabile.

L'idea cristiana dell'uomo resta onnipotente nelle menti che hanno rifiutato la fede: se ne trova la prova evidente nel fatto che le menti che hanno accolto l'ipotesi evoluzionista come una verità certa, non ne hanno tuttavia derivato tutte le possibili conseguenze. Ora, se è vero che la materia divenuta vivente progredisca dalle più basse forme d'organizzazione alle più elevate, due sono le necessarie conclusioni. In primo luogo, il progresso della nostra specie sarà tanto meglio assicurato quante più cure ed agevolazioni prodigheremo agli esemplari superiori, senza preoccuparci degli inferiori, di cui sarebbe ragionevole impedire la riproduzione. In secondo luogo, essendo le società umane a loro volta considerate come organizzazioni di materia vivente, come ogni altro organismo complesso, sarebbe ragionevolissimo impiegare le cellule meno evolute per il sostentamento, risparmiando le cellule più elevate. La dottrina evoluzionista presuppone logicamente l'ineguaglianza dei diritti, a vantaggio degli esemplari umani portatori di maggiori possibilità per la specie. A un dato momento, in pieno clima di individualismo, è stato affermato che la nuova visione della storia biologica introdotta dall'evoluzionismo esige che si lasciassero liberamente operare le risorse individuali, ed attuare la selezione naturale; ma non è tutto: questa visione giustifica anche un socialismo che orienti le risorse sociali verso gli individui meglio dotati, favorendo il loro sviluppo a svantaggio degli altri; come fa il giardiniere che interviene per porre nelle migliori condizioni gli innesti più sviluppati e sacrifica gli altri. Ora, nel corso del secolo che ha recepito l'evoluzionismo, tutte le istituzioni sociali dell'occidente si sono sviluppate in senso contrario a questa logica inegalitaria: tanto è prevalsa l'idea cristiana!

Si noterà, d'altronde, a titolo di curiosità, che le applicazioni politiche

dell'idea cristiana dell'uomo si sono moltiplicate ed estese nello stesso tempo in cui la teologia cristiana veniva rifiutata. Per tutto il tempo in cui questa teologia dominava, le sue affermazioni metafisiche sull'uomo hanno avuto un'influenza limitata sulle istituzioni politiche. In tutto ciò che riguardava l'organizzazione temporale, l'idea dell'uomo a cui si faceva riferimento (6) era rappresentata da quella che abbiamo chiamato immagine previsionale, e non dall'immagine ideale. Il che appare assai logico: difatti, un ingegnere non fonda le sue installazioni sul rendimento ideale dei motori impiegati, ma sul loro probabile effettivo rendimento. Il miglioramento dei motori è una cosa, lo sfruttamento di quelli di cui si dispone è un'altra. Questa distinzione sarà perduta di vista se realizziamo dei bozzetti basati sul «motore in sé»; questo processo, in verità, ha inizio nel XVII secolo: è già evidente nei ragionamenti tenuti nel corso della Rivoluzione d'Inghilterra.

Nelle pagine seguenti esamineremo le conseguenze della teoria cartesiana dell'uomo, la quale non oppone più un uomo prevedibile ad un uomo idealmente possibile, ma descrive un uomo «in sé», che, per ipotesi, è l'immagine semplice di una fonte di fenomeni.

La dicotomia cartesiana.

«Da una parte ho un'idea chiara e distinta di me stesso, in quanto sono soltanto una cosa non estesa che pensa... e dall'altra, ho un'idea distinta del corpo, in quanto è soltanto una cosa estesa e che non pensa ...» (7). «Io distinguo due tipi di istinti: l'uno è in noi in quanto uomini, ed è puramente intellettuale; è la luce naturale o *intuitus mentis*; l'altro è in noi in quanto animali, ed è un certo impulso della natura alla conservazione del nostro corpo, al godimento dei piaceri corporali, ecc., che non deve essere sempre seguito» (8).

La mirabile chiarezza dello stile cartesiano non lascia spazio ad alcun dubbio: ecco due «nature» attribuite all'uomo; e due nature che agiscono simultaneamente. I vantaggi di questa concezione sono evidenti: essa è difatti in grado di spiegare a meraviglia il fenomeno tanto frequente della differente

(6) Allorché si faceva riferimento ad un'idea dell'uomo nei ragionamenti politici, il che avveniva assai di rado; difatti, sostanzialmente i glossatori hanno esercitato maggiore influenza politica dei teologi. È solo con i dottori gesuiti della fine del XVI secolo che cominciamo a trovare dei ragionamenti filosofici sull'uomo applicati a conclusioni politiche. E si potrebbe dimostrare che i veri padri della teoria politica democratica si trovano in quel periodo.

(7) Méditation Sixième, Gilbert, t. II, 157.

(8) Lettera a Mersenne del 16 ottobre 1639, citata da LABERTHONNIÈRE, *Autour de Descartes*, I, 77-78.

natura del giudizio e dell'azione. La descrizione di Ovidio, la cui esattezza è confermata da migliaia di citazioni, si accorda perfettamente col pensiero cartesiano. *Deteriora sequor* richiama, con la scelta del verbo, l'attrazione a cui obbedisco, obbedendo alla mia natura animale, al pari di una cosa che obbedisce alla propria natura; *video meliora proboque* richiama al contrario l'atteggiamento statico e contemplativo dello spettatore e del giudice, che è proprio della natura intellettuale.

Ma immediatamente emergono i pericoli di questa concezione, pericoli che hanno tanto impensierito Leibniz. È pensabile, in effetti, che queste due nature siano perfettamente distinte, e ciascuna pura nel suo genere. Più Descartes ha fatto la nostra natura intellettuale adatta alla conoscenza e parallelamente, più è consentito supporre, per analogia, che la nostra natura animale sia interamente sottoposta alle cause dell'ordine a cui appartiene; e, al limite, l'uomo può essere immaginato pensante come un angelo e operante come una bestia. L'ipotesi delle due nature simultanee e distinte poneva dunque il problema della loro reciproca interferenza, che non è mai stato felicemente risolto nel sistema cartesiano. Ma trascuriamo questo aspetto poiché ciò che ci interessa in questa sede è di esaminare la nostra natura intellettuale, secondo Descartes.

Questa natura intellettuale, Descartes se l'immagina limitata ma, nei suoi limiti, perfetta. «Ciò che concepiamo, chiaramente e distintamente, come appartenente alla natura di qualche cosa, può essere detto o affermato con verità a proposito di questa cosa» (9). L'idea chiara è vera, e i nostri errori provengono solo dall'estensione del nostro *intuitus mentis* ad oggetti che non gli sono affatto accessibili: «Da dove nascono quindi i nostri errori? Soltanto dal fatto che, essendo la mia volontà molto più ampia e più estesa del mio intelletto, non riesco a contenerla entro gli stessi limiti, ma la estendo anche alle cose che non comprendo» (10). Questa concezione può essere rappresentata dicendo che lo spirito vede le verità per mezzo di una luce che viene da Dio, ma che il suo essere gli consente di riflettere solo sugli oggetti che vede chiaramente, mentre, quando cerca di vedere quelli che stanno al di fuori del suo angolo di riflessione, si inganna. Questa metafora non tradisce il pensiero del maestro, difatti è sempre lui a scrivere: «Tutte le volte che trattengo la mia volontà nei limiti della mia conoscenza, in modo che essa giudichi solo le cose che le sono chiaramente e distintamente rappresentate dall'intelletto, non può accadere che mi inganni; perché ogni concezione chiara e distinta è senza dubbio qualcosa, e pertanto non può derivare la sua esistenza dal nulla, ma deve avere Dio per tutore: Dio, che essendo sovrana-

(9) *Réponses aux deuxièmes objections (aux Méditations)*, Gilbert, II, 219.

(10) *Méditation Quatrième*, II, 140.

mente perfetto, non può essere causa di alcun errore» (11).

Ai lettori più attenti, queste brevi citazioni richiameranno sufficientemente il sistema dell'evidenza, che implica questo fondamentale corollario: le idee chiare sono comuni, almeno potenzialmente, a tutti gli uomini. Difatti, essendo concepito l'intelletto come se vedesse i suoi oggetti illuminati da una luce proveniente da Dio, questa luce è identica per tutti gli uomini, il che spiega l'affermazione, apparentemente paradossale, che la ragione è naturalmente uguale in tutti gli uomini (12): essi hanno tutti la stessa natura intellettuale. Ciò che mi appare in maniera chiara e distinta non è vero soltanto per me, ma è assolutamente vero (13). E conseguentemente, gli altri devono vederlo come me; se non è sempre così è perché da parte loro non c'è sufficiente attenzione (14), o perché sono ingombrati da pregiudizi (15). E di conseguenza, più saranno liberi da pregiudizi, più avranno imparato ad esercitare la loro mente, e più regnerà la concordia.

Più regnerà la concordia! È questa la conseguenza a cui si arriva logicamente, ed è della massima importanza. È possibile attendersi dalla Storia un continuo e necessario progresso nell'armonia tra gli uomini se, a mano a mano che essi affinano il loro intelletto, vengono anche a conseguire ineluttabilmente una sempre maggiore concordia nel riconoscimento delle comuni verità, sulle quali ognuno fonderà i suoi particolari giudizi.

Senza dubbio, non tutti gli uomini saranno in grado di scoprire queste verità in se stessi, in quanto ognuno impiegherà una diversa dose di attenzione; ma le loro menti educate saranno predisposte a ricevere le verità presentate, la cui evidenza esercita su di esse una irresistibile attrazione, come immagina, per esempio, Mercier de La Rivière (16). E «Una cosa evidente è una verità che un esame sufficiente ha reso talmente sensibile, talmente manifesta, che non è possibile per la mente umana immaginare delle ragioni per dubitarne, dal momento che si conoscono quelle che le ha fatto adottare».

«Le nostre menti hanno una naturale tendenza verso l'evidenza; e il dubbio è per noi una situazione spiacevole ed importuna. L'evidenza può essere considerata pertanto come la tranquillità dello spirito; essa rappresenta

(11) Méditation Quatrième, II, 143.

(12) sur la Méthode, all'inizio.

(13) Principes de la Philosophie, 43: «È certo che non scambieremo mai il falso per il vero quando giudicheremo solo secondo quello che ci appare chiaramente e distintamente».

(14) Principes de la Philosophie, cit., 45.

(15) Ibidem, 50.

(16) Egli ci chiede di «considerare quale sarebbe la nostra ignoranza senza l'aiuto dell'istruzione, e qual è, secondo l'istruzione, la forza irresistibile dell'evidenza, l'impero assoluto che assume su di noi». Le citazioni seguenti (L'Ordre naturel et essentiel des Sociétés politiques, Londra, 1767, t. I, 98-101) completano il quadro.

una specie di benessere simile a quello che il riposo fisico procura al corpo».

«Si può quindi considerare l'evidenza come una divinità benefica che si compiace di dare pace alla terra. In geometria non si vedono mai delle verità evidenti in guerra fra di loro; esse possono sollevare solo delle dispute momentanee, e solo se si trovano nella fase di ricerca e se il loro oggetto è costituito soltanto da deduzioni; ma non appena l'evidenza si è pronunciata pro o contro, i contendenti abbassano le armi e godono di questo bene comune». L'Ordre naturel et essentiel des Sociétés politiques, cit., 100-101. si tratterà di verità importanti per il corpo sociale, come di verità necessarie allo spirito: di modo che, in un popolo colto, le leggi potranno essere stabilite con consenso unanime (17).

Tutto ciò Descartes non lo dice, e non ci risulta nemmeno che lo abbia pensato, e, se simili supposizioni non fossero sempre indebite, oserei affermare che in un tale ragionamento, egli avrebbe scorto proprio quella estensione dell'intuitus mentis fuori dei suoi limiti, causa di tutti i nostri errori.

«Le conseguenze politiche di Descartes»

Il titolo del presente capitolo mi pone degli scrupoli che è tempo di esprimere. La recezione entusiasta del cartesianesimo ha determinato la straordinaria fortuna della nozione di evidenza: non tutte le applicazioni che ne sono state fatte sarebbero state approvate dal maestro. Il pensiero di tutti i grandi autori subisce fatalmente estensioni e sviluppi, alcuni dei quali hanno tutti i caratteri delle vere distorsioni. Qualsiasi cosa può essere considerata come una loro conseguenza, in senso storico; tuttavia è implicito che alcune di queste conseguenze hanno un legame logico con il pensiero dell'autore, mentre le altre non hanno che un nesso psicologico.

A me sembra che possa considerarsi una logica conseguenza del sistema cartesiano, che un'idea chiara e distinta per uno solo, e vera, dal momento che è chiara e distinta, è sempre suscettibile di essere resa chiara e distinta agli altri intelletti, e che l'unanimità intorno a questa idea, se non è ancora realizzata, esiste tuttavia allo stato potenziale, e di fatto costituisce l'obbiettivo finale di una costante tendenza. Mi sembra chiara, su questo punto, l'imputabilità a Descartes.

Al contrario, non possiamo addebitargli nulla se rivestiamo con la virtù dell'evidenza idee che non sono affatto chiare, o affatto distinte: parlando al-

(17) Dobbiamo osservare che questa unanimità finale di un popolo colto è esattamente l'opposto dell'unanimità originale di un popolo rozzo, di cui parla Rousseau. Rousseau non ha mai creduto ad una crescente convergenza, ma ad una crescente divergenza.

lora con un linguaggio cartesiano, ci esprimiamo come non avremmo potuto fare se non ci fosse stato lui, si tratta proprio di conseguenze di Descartes, ma non lo possiamo considerare responsabile. Questa distinzione sembrerà sottile, ma sono impressionato dalla nostra tendenza a comportarci verso i grandi autori come si dice facessero i cinesi, i quali tenevano in maggiore o minore considerazione gli antenati, a seconda della condotta tenuta, nel corso dei tempi, dai loro discendenti.

Concepire e comprendere.

Descartes ha meravigliosamente distinto il Concepire dal Comprendere. Concepire è guardare con gli occhi della mente un'immagine chiara e distinta, che sta nella mente. Comprendere significa avere una piena conoscenza di tutte le proprietà di un oggetto, a cui rivolgiamo il nostro pensiero. Ora, noi non possiamo avere una piena conoscenza se non dei nostri concetti. Quando penso un triangolo rettangolo, mi basta considerare questa immagine con molta attenzione per dedurre tutte le proprietà in modo tale che nessuno possa negarle. Ogni concetto chiaro e distinto comporta, almeno implicitamente, la sua intera comprensione.

Per quanto riguarda le immagini degli oggetti concreti, è tutto diverso. Io posso, se voglio, applicarmi a pensare «l'albero», l'attenzione che dedicherò alla mia rappresentazione non mi darà mai una conoscenza completa delle proprietà degli alberi. Inizialmente, sono capace di formarmi dell'albero un'idea distinta, poiché la mia memoria mi presenta, l'una dopo l'altra, l'immagine di questo o di quell'albero, senza che la mia mente si senta obbligata a fermarsi sull'una invece che sull'altra. Ma supponiamo che riesca ad astrarre da questo flusso di immagini una rappresentazione dello «albero in sé»: non penserò, a suo riguardo, che a cose insignificanti, non saprò niente di ciò che potrebbero insegnarmi le osservazioni della biologia vegetale.

Trattandosi di classi di oggetti concreti, il concetto generico che ce ne potremo formare risulta da un processo di riduzione a comune denominatore degli oggetti della classe di cui abbiamo una conoscenza sensibile, e nel concetto non c'è altro al di fuori dell'apporto della nostra conoscenza sensibile, reso ancora più povero dall'eliminazione degli elementi conosciuti che non abbiamo trovato comuni a tutti gli oggetti della classe. Questo concetto costituisce, d'altra parte, un vicolo cieco: con la riflessione non potremo trarne nulla, non offre alcuna possibilità di arricchire la comprensione.

L'evidenza è una nozione che vale solo in materia di concetti: una volta dato il concetto di cerchio, è evidente che i raggi dovranno essere uguali. Ma non è altrettanto evidente che la terra sia - più o meno - rotonda: è questa una conoscenza acquisita e condivisa. E inoltre, non posso dedurre da questa conoscenza acquisita per approssimazione che tutti i raggi della terra sono

uguali: non sarebbe rigorosamente vero.

La nozione di evidenza viene dunque spostata fuori dal campo in cui Descartes l'aveva validamente situata. Essa è inapplicabile nei confronti degli oggetti concreti. È da notare che è tuttavia meno improprio applicare questa nozione ad oggetti che sono però più concetti che oggetti: è consentito difatti dire: «È evidente che il fuoco brucia», in quanto il fuoco non è propriamente un oggetto, ma un concetto umano che comporta la proprietà di bruciare; ma, in quanto tale, questo concetto non ci insegna nulla sulla causa del «fuoco».

L'evidenza nelle teorie politiche.

Si è sempre ritenuto di potere dedurre da un concetto le affermazioni che esso comporta. Ma estendere queste affermazioni ad un oggetto che non abbia nulla a che vedere col concetto, è una cosa ben diversa. Prendiamo un esempio singolo, l'affermazione di Adam Smith secondo cui ogni uomo è il miglior giudice del suo interesse. Questa affermazione è di per sé incontestabile: in effetti, l'interesse di Primus non offre un concetto chiaro se non a condizione di essere inteso come tutto quello che interessa Primus, ciò che preferisce, le sue scelte personali; evidentemente, nessuno può conoscere le sue preferenze meglio di lui. Ma al concetto «interesse di Primus» sostituisco un preciso oggetto: trarre un maggiore vantaggio monetario dalla sua fattoria; l'affermazione perde ogni certezza.

Pensiamo un pianeta che ruota circolarmente intorno ad un astro. Possiamo affermare con certezza che questo pianeta si troverà, in ogni momento, alla stessa distanza dall'astro. Trasferiamo adesso questa affermazione alla Terra e al Sole, avremo emesso una falsa proposizione, poiché il movimento della Terra non è affatto circolare. In tutte le scienze naturali, si adoperano dei concetti a titolo di ipotesi, e se ne traggono delle deduzioni logicamente valide, ma allorché le deduzioni siano smentite dall'esperienza, anche l'ipotesi verrà respinta.

Tutto questo non avviene mai in politica, in quanto ai concetti viene attribuito un valore trascendente, e pertanto, per riferirci all'esempio precedente, si farebbe di tutto per fare girare la Terra in senso circolare.

Ciò dipende indubbiamente da una esigenza dello spirito che, negli altri campi, deve piegarsi alla realtà, ma che in questo non è disposto a fare altrettanto. In effetti, è evidente che le immagini animate dall'intelletto non sono mai identiche agli oggetti reali, l'intelletto umano, difatti, va in cerca del semplice e si trova sempre dinanzi al complesso, com'è facilmente dimostrabile.

Il problema del frutteto.

Supponiamo che a cento scolari riuniti in un'aula venga posto il seguente

problema:

«In un frutteto ci sono centomila mele da raccogliere e da accatastare. Quanti mucchi bisogna formare e quante mele mettere in ogni mucchio?» Il problema comporta un'infinità di soluzioni, ma gli scolari non ne considereranno che due, la prima cento mucchi di mille mele, e la seconda mille mucchi di cento mele.

Se adesso, invece di porre questo problema come un quesito a cento scolari, mandiamo questi ultimi nel frutteto col compito di formare dei mucchi di mele, quando avranno terminato il loro lavoro troveremo alcuni grandi mucchi e una quantità di piccoli mucchi, in un evidente disordine di struttura. La ripartizione delle mele seguirà però una legge, assai nota, e potrà essere rappresentata da una curva avente la stessa forma di quella che rappresenta la ripartizione dei salariati per stabilimento.

Questo semplicissimo esempio fa risaltare un fatto fondamentale della politica, e cioè il contrasto tra le strutture concepite dalla mente umana e quelle realizzate dall'attività umana. È chiaro che tale contrasto - questo grosso argomento non potrebbe essere trattato in questa sede - esiste quanto più i legami sociali saranno frequenti e diverse le combinazioni; se, d'altra parte, le esigenze dello spirito divengono più imperiose, se esse influiscono sul legislatore, questo ultimo dovrà incessantemente aumentare la sua azione correttiva senza potere mai ridurre le disparità tra il concetto e le strutture reali, in maniera che le affermazioni di principio risulteranno sempre tradite (18).

La democrazia dei lumi.

Per quanto riguarda il presente argomento, è sufficiente notare le conseguenze dell'applicazione del cartesianesimo, giustificata o meno, nel campo politico e sociale. Se consideriamo giustificata questa applicazione, da quel momento, possiamo logicamente attenderci una generale ricezione di principi che si impongono alla mente con la loro netta evidenza. Di conseguenza, essendo ogni mente individuale un legislatore, devono tutte convergere verso le stesse verità. Gli individui, obbedendo più o meno all'«impulso della natura», come persone private, tenderanno a delle azioni più o meno buone, ma come cittadini, dovranno necessariamente trovarsi d'accordo. Di conseguenza, la legge continuerà sempre ad essere infranta, ma sul suo contenuto ci saranno sempre meno dubbi. Era proprio ciò che pensava

(18) Ancora di più, le forme molto diverse e molto complesse delle organizzazioni vitali (esempio: molecole di proteine) contrastano con i semplici dettami preferiti dall'intelletto, e pertanto, ciò che gli sembra immediatamente prescritto non è organizzato, e viceversa. Ne tratteremo ampiamente in un altro lavoro.

per esempio, un James Mill.

«Mio padre - scriveva Stuart Mill - aveva una fiducia così totale nel dominio che la ragione esercita sull'intelletto umano, non appena essa gli si presenta, da credere che tutto sarebbe stato ottenuto se la totalità della popolazione avesse appreso a leggere, se si fosse trovata al cospetto di tutte le opinioni, sia scritte che verbali, e se, col suffragio universale, questa popolazione avesse potuto dare un seguito alle opinioni seguite»

(19). Ora, se l'estensione del cartesianesimo al campo politico e sociale fosse ammissibile, in effetti, sarebbe logicamente necessario che il sentimento di James Mill trovasse conferma sul piano empirico.

II

LE CONSEGUENZE POLITICHE DI HOBBS

Nel 1651, un libraio di Londra pubblicava il *Leviathan* di Tommaso Hobbes di Malmesbury (1). Era l'inizio della diffusione nel mondo del pensiero politico di Hobbes. Il trecentenario di questa pubblicazione merita di essere sottolineato, trattandosi di un libro capitale e di un'opera feconda (2).

Hobbes ha esercitato un'influenza determinante sulla filosofia politica. I suoi successori, persino grandi come Locke e Rousseau, hanno ragionato secondo il metodo ed il modello da lui stabiliti. Ancora di più, i postulati da cui è partito il filosofo inglese, ancora oggi, stanno alla base delle principali scienze sociali.

Ma noi abbiamo un'altra ragione ancora per richiamare Hobbes. Egli ci offrirà l'occasione per mettere in luce una certa ambiguità nei principi politici contemporanei.

Lo stato di società.

Hobbes non ha perduto tempo a confrontare i vantaggi e gli svantaggi delle diverse forme di governo, ma è andato diritto al problema principale della scienza politica: perché una società politica esiste, qual è il principio conservatore che impedisce la sua dissoluzione, qual è il principio generatore che la rende feconda.

(19) MILL J. S., *Autobiography*, Londra, 1873, 106.

(1) *Leviathan, or the matter, form and power of a commonwealth ecclesiastical and civil.*

(2) Questo pensiero era stato d'altronde affidato ad un'opera anteriore, *De Cive*, che, stampata in pochi esemplari soltanto nel 1642, veniva pubblicata in volgare nel 1651 con un lungo titolo che iniziava con queste parole: *Philosophical Rudiments concerning Government and Society*,

Nella prefazione del *De Cive*, Hobbes chiarisce il suo procedimento, prima analitico e poi sintetico. Bisogna supporre disciolta la società umana, ed immaginare i suoi elementi, gli individui, privi di qualsiasi specie di legame, e chiedersi come si comporterebbero in una simile condizione; poi ricercare attraverso quali mezzi questo comportamento possa essere trasformato nel comportamento sociale così come noi lo conosciamo.

I commentatori di Locke e quelli di Rousseau si sono chiesti se i loro autori fossero convinti di avere fatto della storia sociale descrivendo il passaggio dallo stato di natura allo stato civile. La verità è che tutti hanno seguito Hobbes, ed Hobbes non ha pensato di fare una ricostruzione storica, ma una meccanica sociale. Dobbiamo notare, per inciso, che l'interesse per il passato per se stesso, è recentissimo: si veda quanto dice Bolingbroke sull'uso della storia.

Hobbes descrive gli individui come viventi ognuno per sé, e «narra» la loro rinuncia ad essere ognuno il padrone di se stesso, la loro sottomissione ad una comune autorità.

Non gli interessa affatto di sapere se le cose siano realmente andate in questo modo, l'importante è per lui capire quali forze, oggi e sempre, lavorano per la dissoluzione del corpo sociale, e per quale motivo quest'ultimo finisce sempre per sopravvivere.

Lo scopo della ricostruzione dello «stato di natura» è di conoscere il comportamento dell'uomo allorché non sia sottomesso ad alcuna regola, e quando abbia per unica legge i suoi desideri. L'interesse di una tale ricerca non è affatto archeologica, l'uomo sociale è difatti sempre capace di assumere di nuovo quel comportamento, i cui impulsi restano sempre allo stato latente, al di sotto delle sue abitudini sociali. Se «lo stato di guerra» suscita il nostro interesse, non è affatto perché gli uomini sono passati attraverso quello stadio, ma perché esso rappresenta anche oggi una reale alternativa. Se siamo interessati alla costruzione dello stato civile è perché l'opera è sempre in cantiere.

La fragilità ed il valore dell'ordine sociale sono state le idee fisse di Hobbes. Per questo motivo egli si distacca nettamente dai garbati filosofi dei periodi più tranquilli della storia, i quali prendevano come materiale per i loro edifici i personaggi migliori del loro ambiente ed immaginavano tutte le belle società che si sarebbero potute costruire.

Atterrito dalle crescenti violenze della Rivoluzione inglese (che hanno avuto l'effetto di calmare gli animi in Inghilterra per secoli), Hobbes ha dedicato tutte le sue energie alla consolidazione del nodo sociale (3).

La natura umana.

«Ci è necessario, dice Hobbes, comprendere bene quali sono i caratteri della natura umana, per quali aspetti non si addice e per quali si addice alla

società» (4). Ponendosi un tale problema, il nostro autore deve necessariamente separare, dal carattere attuale dell'uomo, tutto ciò che vi è stato apportato dalla sua abitudine sociale. In questa separazione è impossibile evitare l'arbitrio. Io posso pur impiegare il metodo dell'introspezione, raccomandato dallo stesso Hobbes (5), ma non mi sarà mai concesso di distinguere in ciò che sono quello che è la conseguenza della mia assuefazione al vivere sociale, e di discernere ciò che sarei senza il suo apporto.

Sembra dunque che la natura umana, pura da ogni trasformazione, non potrebbe mai essere che un indimostrabile postulato. L'idea che Hobbes se ne fa implica una rivoluzione intellettuale. Difatti, la sua «natura umana» si riduce interamente a ciò che la Scuola chiamava «appetito sensitivo».

La concezione hobbesiana è radicalmente anticristiana, naturalista. Mentre l'uomo cristiano può e deve subordinare i suoi appetiti più bassi alla superiore vocazione che avvia verso la beatitudine, l'uomo di Hobbes non ha né questo potere, né questo dovere. Non ha la libertà di fare da arbitro tra i suoi desideri, e la sua volontà non è altro che un suo desiderio che è riuscito a prevalere sugli altri. Non esiste alcun Bene Sovrano: tutti i beni lo sono egualmente, in quanto desiderati: «Qualunque sia l'oggetto dell'appetito o del desiderio di un uomo, questo egli chiamerà, per parte sua, buono, e l'oggetto del suo odio e della sua avversione cattivo, e del suo disprezzo vile e dispregevole. Infatti, queste parole buono, cattivo e dispregevole sono sempre usate in relazione a colui che le dice, poiché non c'è nulla semplicemente e assolutamente tale» (6).

È quindi nel potere concupiscibile dell'anima che risiede l'essenza dell'uomo ed in cui si trova la fonte dei valori. Il filosofo rifiuta l'idea della Beatitudine e mette al suo posto quella di Felicità: «La Felicità di questa vita non consiste nel riposo di uno spirito soddisfatto, poiché non è là tale finis ultimus o summum bonum come si dice nei libri dei filosofi morali, né alcun uomo, i cui desideri siano cessati, potrebbe vivere più di colui, i cui sensi e la cui immaginazione si fossero arrestati. La Felicità è un continuo flusso di de-

(4) HOBBS, *De Cive*, Sterling P. Lamprecht, New York, 1949, IL

(5) Chiunque guarda in se stesso e considera ciò che egli fa, e per qual motivo, quando pensa, opina, ragiona, spera, teme, ecc., egli da ciò apprenderà a conoscere quali sono i pensieri e le passioni di tutti gli altri uomini negli stessi casi ...». «Colui che governa tutta una nazione deve leggere in se stesso, non questo o quell'uomo particolare, ma il genere umano». *Leviathan*, Introduzione, p. 6 dell'edizione di Oxford dei testi politici, diretti da C. H. WILSON e R. B. McCALLUM. Questa edizione comprende un notevole studio preliminare del professore Michael Oakshott, che adesso ricopre la cattedra di Scienza politica alla London School of Economics. (Per i brani del *Leviathan* citati nel testo abbiamo fatto riferimento alla trad. it. a cura di M. VINCIGUERRA, già citata. N.d.C.).

(6) *Leviathan*, pt. I, cap. VI, Oakshott, 32 (cfr. ed. it. cit., I, 43),

sideri, da un oggetto ad un altro, e la conquista di uno non è che la via per conquistarne un altro» (7).

Questo incessante sgorgare di desideri imperiosi sviluppa nell'uomo la sua qualità essenziale, l'«ingegno» (Wit). «Le cause della differenza di spiriti sono nelle passioni... Le passioni che, più di tutte, generano le differenze di spirito sono principalmente il maggiore o minore desiderio di potere, di ricchezze, di conoscenze, di onori, i quali tutti possono ridursi al primo, cioè il desiderio di potere, perché le ricchezze, la conoscenza, gli onori non sono che diverse specie di potere. E perciò, un uomo il quale non ha una grande passione per qualcuna di queste cose, ma è, come suol dirsi, indifferente, per quanto possa essere un brav'uomo ed alieno dall'offendere altrui, pure non è possibile che abbia grande fantasia o molto giudizio» (8).

È la tensione suscitata dal desiderio a rendere intelligenti. «Poiché i pensieri stanno ai desideri come le vedette e le spie, per spingere fuori e trovare la via delle cose desiderate.» (9). Le facoltà intellettuali sono qui rappresentate come originate dai bisogni animali: siamo già in presenza della tesi evoluzionista.

Laragione non è più la maestra di scuola che tiene in ordine le passioni, ma è la loro figlia e serva. Felice cupidigia, dunque, poiché è essa ad educarci. Se è debole, essa abbandona l'uomo a passioni irrilevanti, penosamente impantanato nella sua stupidità.

Questa concezione dell'uomo è essenzialmente la concezione moderna, anche se raramente sia stata espressa con questa crudezza. L'uomo è qui la misura del suo bene; il bene è identificato con ciò che ciascuno individualmente desidera, le istituzioni avranno pertanto il compito di indirizzare gli uomini alla realizzazione dei loro desideri, qualunque possano essere. Hobbes, come nota giustamente Oakeshott, è un individualista.

La costruzione della città.

Quanto più viva è l'attrattiva dei desideri, tanto più vivo è il conflitto tra gli uomini. Il progresso degli uomini si attua attraverso lo sviluppo delle passioni: esso deve quindi logicamente accompagnarsi ad una crescente acutezza dei conflitti. Per Pufendorf, che spiega il pensiero del suo maestro, l'uomo differisce dalla bestia per essere un animale più pericoloso e più indomabile (10) da una parte nulla riesce a trattenerlo, e dall'altra diviene maturo attraverso appetiti che si sviluppano successivamente. È quindi logico

(7) Ibidem, cap. XI, 63 (ed. it. cit., 1,- 78).

(8) Leviathan, pt. I, cap. VIII, 46 (ed. it., cit., I, 60).

(9) Ibidem.

(10) «La maggior parte delle bestie si batte solo per il cibo, che costituisce tutto ciò che

che egli sia volontà di potenza, e volontà sempre più aggressiva.

Ma quest'uomo, che non vive se non per sé, questo *einzig* (11), non è solo al mondo, ma sta gomito a gomito con gli altri, i cui appetiti contrastano col suo, e possono agire gli uni ai danni degli altri. Tanti vicini, tanto pericolo. Questo egoista forsennato è minacciato. La minaccia lo farà riflettere?

Esistono certe regole di condotta che gli uomini hanno interesse a rispettare nei loro reciproci rapporti. Hobbes le enumera. Ma gli uomini le rispetteranno spontaneamente? Hobbes ne dubita. Come potrebbero farlo se sono essenzialmente appetito sensitivo, e quindi più sensibili ad un bene immediato e definito, sottoposto ai sensi, che ad un bene lontano ed indefinito, che solo la ragione è in grado di apprezzare? Hume svilupperà vigorosamente questo tema (12).

Non esiste dunque altro rimedio che l'istituzione di un potere custode delle regole che gli uomini hanno interesse ad osservare, ma che sono incapaci di rispettare se non a condizione di esservi costretti. Ma gli uomini sono in grado di sottomettersi a questa istituzione, seguendo la sola ragione? Hume solleva una grave obiezione: «Se gli uomini sono incapaci di preferire da se stessi il vantaggio lontano al vicino, non potrebbero consentire di essere obbligati ad una tale condotta che contraddice alle loro predisposizioni e alle loro massime naturali» (13). Pertanto, non si deve alla ragione se gli uomini sono portati a rinunciare alla loro indipendenza, ma ad un'altra emozione: la paura.

possono desiderare; e quando sono sazi non cercano di attaccar briga. Alcuni sono pericolosi nel periodo degli amori... Invece tra gli uomini esistono divisioni e dispute prodotte, non solo dal mangiare e dal bere o dagli stimoli dell'amore a cui sono sensibili in ogni momento, ma anche da numerosi altri vizi sconosciuti alle bestie ... Si deve porre al primo posto un insaziabile desiderio di ricchezza, o di beni superflui, e poi l'ambizione, il più crudele di tutti i tiranni, due passioni che, essendo come sembra, esclusive dell'uomo, sono anche fortissime e vivissime» (PUFENDORF, *Droit de la Nature et des Gens*, lb. VII, cap. I, § IV).

(11) Cfr. Stirner.

(12) «Tutto ciò che è vicino ci appare in una luce più viva di ciò che è lontano, ed agisce su di noi con maggior forza ... È la ragione per cui gli uomini agiscono tanto spesso contro il loro vero interesse; e in particolare, è il motivo per cui preferiscono un vantaggio triviale, che cade sotto i sensi, al mantenimento dell'ordine nella società ... Le conseguenze di ogni inosservanza dell'equità sembrano ben lontane e non sono capaci di controbilanciare il vantaggio immediato. Queste conseguenze, non sono meno gravi, ed essendo tutti gli uomini, a diversi livelli, tutti soggetti alla stessa debolezza, accade necessariamente che l'inosservanza dell'equità diviene frequentissima nella società, e i rapporti degli uomini pericolosissimi ed incertissimi...» HUME, *A Treatise of Human Nature*, lb. III, pt. II, sez. VII.

Il timore e la saggezza.

La scienza positiva del XX secolo ha messo in luce la presenza del timore nell'uomo. La psicanalisi ci spiega alcuni comportamenti individuali per mezzo di radici di timore profondamente affondate nel subcosciente. L'antropologia ci presenta un'immagine del «primitivo» assai meno lusinghiera del «fiero selvaggio» del *Supplément au Voyage de Bougainville*: Lévy-Bruhl, in particolare, ha insistito sul clima di paura in cui vivono, secondo lui, i primitivi.

Anche a questo proposito, Hobbes è un precursore. Egli 'parla di «questo perpetuo timore che sempre accompagna il genere umano per l'ignoranza delle cause» (14), e da questa paura fa nascere la religione: siamo già a Freud. La religione per Hobbes consiste, essenzialmente, in una regolamentazione, in una «organizzazione» della confusa angoscia umana. I timori e le speranze irrazionali, essendo rapportate ad un Principio Primo, concepito come massimamente razionale, costringeranno gli uomini ad osservare alcune benefiche prescrizioni.

Come il timore metafisico costituirà il principio della società religiosa, così il timore fisico sarà il principio della società civile. Il confuso timore dei vicini sarà ordinato, organizzato, rapportato ad un'autorità civile, e costringerà gli uomini all'osservanza delle leggi positive.

Il procedimento del pensiero hobbesiano è chiarissimo. Solo l'individuo è degno di attenzione; egli si sviluppa attraverso le sue passioni; è una contraddizione pensare che egli possa innalzarsi al di sopra di queste; con le sue passioni, entra in conflitto con gli altri uomini; è nell'interesse generale degli individui imporre un freno ai comportamenti, poiché sono opposti e poiché causano lo stato di guerra; per questo motivo, è necessario osservare certe regole di condotta, che sono quindi oggettivamente indispensabili; ma il riconoscimento della loro oggettiva necessità non basterà a farle rispettare, poiché non costituisce un motivo abbastanza efficace; esse saranno dunque rispettate, non perché oggettivamente necessarie, ma perché volute da una forza che colpisce l'immaginazione in maniera sensibile: Dio e il Sovrano.

Il diktat.

Uno degli aspetti del pensiero hobbesiano di maggiore rilievo, è la concezione della legge come un puro diktat, in quanto obbliga per la sua origine e non per il suo contenuto; in Hobbes, a determinare il bene e il male è

(13) Ibidem.

(14) *Leviathan*, pt. I, cap. XII, Oakeshott, 70 (ed. it., cit., I, 87), 299

un atto di volontà di colui che ha veste per farlo: Dio o il Sovrano.

Per quanto riguarda la legge divina, ripugna considerarla come un arbitrario dettame. Una tale opinione è stata sostenuta nel Medioevo solo da Ockham, il che è significativo: causa libera, non c'è ragione per cui debba far questo invece di quello; Dio ha dato agli uomini tali prescrizioni, avrebbe potuto darne di assolutamente contrarie, persino l'odio verso Dio sarebbe potuto divenire meritorio, se Dio l'avesse ordinato (15).

La stragrande maggioranza dei teologi sostiene l'opinione opposta, riassunta da Leibniz in questa ben riuscita formula: «Il giusto non è giusto perché Dio l'ha voluto, ma perché Dio è giusto» (16).

Ai nostri giorni, l'Occidente ritrova lentamente il suo senso metafisico, smarrito nel corso di generazioni, e quindi la convinzione dell'estrema importanza delle dispute teologiche. Anche un lettore digiuno di tali questioni potrà rendersi conto della rilevanza del fatto di concepire la Giustizia come anteriore al Decreto che la proclama, o come la semplice creatura del Decreto. La mente umana, difatti, pensa creando dei modelli. E colui che concepisce la Giustizia anteriore al governo divino, sarà indotto a concepirla anche anteriore al governo umano; e mentre considera in Dio soprattutto la potenza e la volontà, sarà indotto a considerare nel governo umano i medesimi aspetti.

Questo parallelo non è imposto dalla logica, ma suggerito dalla psicologia (17). I due giudizi paralleli si trovano in Ockham, in Jurieu ed in Hobbes. Leibniz attacca il nostro autore con questi argomenti: «La giustizia di Dio, secondo Hobbes, non è altro che il potere che egli ha e che esercita, di distribuire le sue benedizioni e le sue afflizioni. Non è il potere di distribuirle, ma la volontà di distribuirle razionalmente, cioè la bontà guidata dalla saggezza, che fa la giustizia di Dio. Ma, dice, la giustizia non è in Dio come in un qualsiasi uomo, che è giusto solo se osserva le leggi poste dal suo superiore.

Hobbes si inganna anche in questo, come anche Pufendorf che l'ha seguito. La giustizia non dipende affatto dalle leggi arbitrarie dei superiori, ma dalle regole eterne della saggezza e della bontà, tanto negli uomini come anche in Dio» (18).

(15) Ockham, cfr. DE LAGARDE G., *La Naissance de l'Esprit laïque au déclin du Moyen Age*, 6 voll., 1934-1946.

(16) «Das Rechi ist nicht rechi weil Gott es gewollt hat, sondern weil Gott gerecht ist». Citato da GIERKE, *Les théories politiques dit Moyen Age*,

(17) Si può ben affermare che, poiché il decreto di Dio ha stabilito il Bene a sua discrezione, i governi umani sono strettamente legati da questo Bene. Questa opinione si incontra principalmente negli autori protestanti.

La religione civile.

Il lettore attento dell'opera hobbesfana non potrà affatto dubitare del materialismo e del panteismo di questo maestro; posizione prudentemente camuffata, ma che tuttavia non trasse in inganno i suoi contemporanei. Alcuni, anzi, lo chiamarono «il mostro di Malmesbury».

Preoccupato com'era della sicurezza sociale, nessuna cosa gli sembrava peggiore dell'incertezza dei comportamenti, che è favorita dalla disparità delle opinioni. Se persuadiamo gli uomini ad agire secondo la giustizia, se essi la concepiscono diversamente, il conflitto non sarà affatto evitato. Ma lo sarà se gli uomini si trovano costretti ad agire secondo alcuni precetti certi, posti da un'autorità che abbia l'ultima parola nella loro formulazione, e nella loro interpretazione, assieme al potere di farli rispettare.

È così che Hobbes concepisce il potere civile. E sembra proprio che Dio intervenga nel suo sistema solo a titolo di sostegno. Il potere civile non potrà avere l'ultima parola se i sudditi si sentono obbligati da precetti divini, che possono opporre al sovrano. Così, Hobbes afferma che «l'interpretazione delle leggi naturali, tanto sacre che secolari... dipende dall'autorità dello Stato, cioè dall'uomo o dall'assemblea cui è stato affidato il potere supremo dello Stato» (19).

Si tratta sempre di evitare il conflitto. Hobbes teme la diversità delle opinioni, per il fatto che essa rischia di dilaniare la Città.

Il liberalismo di Hobbes.

Nessuno ha fatto l'autorità più assoluta di Hobbes. Pertanto, egli è stato spesso citato, negli anni più vicini a noi, come il padre del totalitarismo. È un grosso errore, fondatamente respinto dai suoi migliori interpreti (20).

La condizione psicologica perché un totalitarismo possa dirsi ben riuscito è che l'uomo debba sentirsi «parte», l'uomo di Hobbes, al contrario, sente fortemente di essere un tutto. L'uomo del totalitarismo sposta il centro dei suoi sentimenti al di fuori della sua persona, verso il centro di gravità del corpo sociale. Ma chi prescrive un simile atteggiamento non è l'autore del *Leviathan*, ma quello del *Contrat Social*. L'uomo di Hobbes non intende affat-

(18) LEIBNIZ, *Essais de Théodicée: Réflexions sur l'ouvrage de M. Hobbes: De la Liberté, de la Necessité et du Hasard*.

(19) HOBBS, *De Cive*, cit., III, XV, 17.

(20) Specialmente dal professor OAKESHOTT, nella sua Introduzione al *Leviathan*, e dal professor L. STRAUSS (di Chicago), in un articolo sulla *Revue Internationale de Philosophie* (ottobre 1950): «On the spirit of Hobbes' *Politica! Philosophy*». Si deve anche al professor STRAUSS un eccellente libro: *The political Philosophy of Hobbes*,

to votarsi a Leviathan, ma vuole solo mettersi al riparo dai pericoli insiti nello sfrenato sviluppo delle altre personalità, del tutto analogo allo sviluppo della propria.

La funzione negativa del Leviathan è messa in luce in una grande quantità di passaggi. La sicurezza che il sovrano deve procurare all'individuo non sta «nella nuda preservazione, ma anche in qualunque altra agiatezza di vita che ogni uomo, con la sua legittima industria si sarà acquisita ...». E ciò deve essere fatto «non col prendersi cura degli individui, più di quanto richieda la protezione contro le offese quand'essi ne muovano querela, ma piuttosto con un provvedimento generale contenuto in una pubblica istruzione, con la dottrina e con l'esempio insieme, e col fare eseguire buone leggi, alle quali gli individui possano riportare i loro casi particolari (21).

L'ufficio delle leggi, spiega Hobbes, «non è quello di vietare al popolo ogni azione volontaria, ma di dirigerle e mantenerle in tale grado di attività, che i cittadini non si nuocciano a vicenda con i loro impetuosi desideri, con la loro temerità e con la loro indiscrezione, allo stesso modo come le siepi sono messe non per arrestare i viaggiatori, ma per regolare il cammino» (22).

Hobbes è un individualista e un progressista, che vuole che ognuno sviluppi le proprie facoltà cercando di esaudire i desideri che di volta in volta l'individuo avverte. Soltanto che gli uomini, agendo in questo modo, possono danneggiarsi a vicenda. E lo Stato ha il compito di rimediare i danni che l'incrociarsi degli appetiti può loro apportare.

Hobbes padre dell'economia politica.

È subito evidente che Hobbes è il filosofo dell'economia politica. La sua rappresentazione dell'uomo è quella dell'*homo oeconomicus*.

Per la scienza economica non esiste altro bene del desiderato, «i beni» sono gli oggetti del nostro desiderio; l'origine e la misura del loro valore si trovano negli appetiti che essi suscitano. Le due opere fondamentali di filosofia economica apparse negli ultimi anni (23), rifacendosi ai principi, si rifanno agli argomenti hobbesiani.

Possiamo ritrovare il filo del pensiero hobbesiano in tutto il tessuto della scienza economica. Questi «piccoli inizi di movimento», di cui parla Hobbes, i quali attraversano la soglia dell'attuazione non appena la forza d'attrazione esterna diviene sufficiente, non si ritrovano nella teoria del marginalismo? L'indifferenza tra eguali sollecitazioni, di cui Hobbes fa uso, non annunzia le linee d'indifferenza? Quando Pareto parla di quei «sentieri»

(21) Leviathan, pt. II, cap. XXX (ed. it., cit., vol., I, 276).

(22) Leviathan, pt. II, cap. XXX (ed. it., cit., vol. I, 287).

(23) RUFF J., L'Ordre Social; VON MISES L., Human Action.

che conducono al massimo di *ofelemità*, non si tratta sempre dello stesso concetto che nel sistema hobbesiano costituisce l'oggetto della ricerca da parte del pensiero «illuminatore» del desiderio?

L'idea hobbesiana che ogni uomo è il solo giudice del suo bene ha fornito ad Adam Smith il principio che ogni uomo è il migliore giudice del proprio interesse. Per procurarsi quello che è il suo bene, l'uomo impiega al massimo i suoi sforzi e la società tutta intera se ne arricchisce. Non ha importanza se il vigore delle sue azioni possa, sotto un altro aspetto, suscitare la riprovazione: - se questa attività contribuisce al benessere è socialmente buona, «i vizi privati che giovano al pubblico», come anticipa Mandeville, in una formula volutamente paradossale.

Ma bisogna fare attenzione. Se ognuno agisce sotto l'impulso di richiami sensibili, senza altra regola che il suo immediato interesse, così come gli appare, le azioni degli uomini finiranno per scontrarsi. È dunque necessario che alcune vie per giungere alla soddisfazione vengano impedito, in modo che gli uomini possano servirsi delle altre, inoffensive e persino salutari nei confronti dei loro vicini. Questi divieti, e la repressione che li fa rispettare, spettano al potere pubblico, al sovrano. L'apparato politico agisce come un filtro, che blocca le azioni nocive per non lasciare passare che le neutre o le utili. Per mezzo di questo filtro, è possibile incanalare la libertà fuori dalle vie antisociali ed avviarla verso le vie sociali.

Non ha importanza se il mio vicino sia appassionato di corse, se questa passione l'impegna più assiduamente nel suo lavoro, dal quale traggo un vantaggio; ma la sua passione diviene pericolosa per il prossimo se lo induce al furto. Una volta impedita questa possibilità, la sua passione riuscirà socialmente utile, come un'energia naturale incanalata da abili ingegneri. È questa la posizione di Hobbes.

La politica dell'edonismo.

Tra gli autori che seguirono, non ce n'è quasi nessuno che non abbia manifestato la sua esecrazione per i principi politici di Hobbes. Tuttavia, questi principi discendono, con logica assoluta, dai postulati hobbesiani sull'uomo, che invece sono stati universalmente accettati. Se l'uomo è essenzialmente appetito sensitivo, di volta in volta sollecitato all'azione dallo stimolo di desideri nati l'uno dopo l'altro, e sempre crescenti, non deve accadere che lo sviluppo della «potenza concupiscibile» finisca per trascinare quello della «potenza irascibile», necessaria per trionfare sugli ostacoli, la quale non sarà in grado di distinguere, tra questi ostacoli, quelli che bisogna travolgere e quelli che si devono rispettare.

Da dove deriverebbe la convinzione che alcuni ostacoli vanno rispettati, come, per esempio, un'altra persona che incontriamo sulla nostra strada? Possiamo concepire questo freno morale come di diversa natura rispetto

all'appetito sensibile, ovvero come nascente da quest'ultimo.

Possiamo attribuire all'uomo alcune conoscenze naturali circa la legge morale, o più vagamente supporre in esso un «senso morale», analogo al senso estetico (sistema di Hutcheson). Ma Hobbes non poteva accogliere né l'una né l'altra ipotesi. Se l'intelletto umano affiora poco a poco dall'applicazione di un'attività sollecitata dal suo appetito sensibile, questo intelletto non potrebbe essere capace che di «massime» in senso kantiano, e mai di principi.

La percezione di una evidenza morale presuppone l'innatismo, implicitamente negato da Hobbes, e poi, esplicitamente, da Locke. Questi autori respingono, infatti, l'affermazione di San Giovanni sulla «luce che illumina ogni uomo che viene alla luce».

Cosa resta per distogliere l'uomo dalle sue cattive azioni? Il suo interesse ben studiato? Ma la tesi della moralizzazione attraverso la giusta percezione dell'interesse non si regge in piedi. Rinunziando ad un vantaggio immediato ottenuto a detrimento di Primus, non è affatto vero che io mi garantisco contro il vantaggio che, a mio detrimento, potrebbe in avvenire ottenere Secundus, il quale non sarà a conoscenza dei miei rapporti con Primus e non se ne cura.

Lo stesso Hobbes (24), Rousseau (25), Hume (26) e tanti altri hanno respinto questa debole argomentazione.

Così tutti i coerenti «naturalisti» sono giunti, come Hobbes, a fondare la condotta morale sul solo timore della repressione. Per esempio, il famoso giurista Austin (27), che ammette di essere discepolo di Hobbes, spiega che il timore del castigo prescritto dalla legge svolge una certa funzione nella valutazione dei desideri, che dà luogo alla volontà. Per il desiderio di evitare

(24) Così: «Nei contratti che si stipulano in base ad una reciproca fiducia, in modo che non sia richiesta nessuna immediata prestazione da una delle parti, se il contratto è stipulato tra persone che non possono essere costrette a mantenere la loro promessa, colui che adempie per primo, conoscendo l'inclinazione degli uomini a trarre vantaggio da qualunque cosa, non fa che tradire se stesso e affidarsi all'avarizia e alla malafede di colui con cui ha stipulato ...» (HOBBS, *Du Corps politique*, II, X, trad. a cura di SORBIÈRE, 1652).

(25) ROUSSEAU si dilunga parecchio su questo punto nel famoso capitolo soppresso del *Contrat Social*, in cui rispondeva a Diderot. «È falso che nello stato di indipendenza la ragione ci porta a concorrere al bene comune, in vista del nostro interesse. Lungi dall'associarsi insieme, l'interesse particolare e il bene generale si escludono l'un l'altro nell'ordine naturale delle cose; e le leggi sociali sono un giogo che ognuno vuole imporre agli altri, senza volervi sottostare, ecc.». Cfr. *Contrat Social* I, Ginevra, 1946.

(26) Cfr. supra.

(27) Le *Lectures on Jurisprudence* di AUSTIN sono un classico della filosofia del diritto e della più energica affermazione del positivismo giuridico. La loro prima edizione, col titolo *The Province of Jurisprudence Defined*, è del 1832.

il castigo, la volontà rinuncia all'azione proibita. Questo desiderio di evitare il castigo, gradualmente, fa prendere delle buone abitudini, in modo da non obbligare a tenere sempre presente il castigo, e far sì che l'obbedienza alle leggi divenga un naturale rispetto. Notiamo che tutto ciò significa parificare l'addestramento dei cani a quello dei cittadini.

Necessità della stabilità politica nel sistema hobbesiano

Il pubblico potere è quindi un temibile gendarme che impedisce, o per mezzo di un'immediata paura o per mezzo di un abituale rispetto, le azioni che potrebbero riuscire dannose. La qual cosa consente agli uomini di fare ciò che desiderano, escludendo soltanto tutto quello che è esplicitamente vietato. L'autorità repressiva condiziona la libertà edonistica.

Gli uomini, dunque, si affidano al gioco dei loro desideri, nell'ambito di certe regole. È evidente che il sistema crolla se il potere di formulare le regole viene, a sua volta, affidato ai desideri che continuamente nascono nella società.

Innanzitutto, il solo fatto che le regole siano continuamente mutabili, tende ad indebolire l'obbedienza d'abitudine e a ricondurre l'obbedienza al suo primo principio: l'immediata paura. Quanto meno le leggi siano entrate a fare parte del costume, tanto più necessario sarà un potere idoneo alla repressione.

Ma anche, e soprattutto, se il potere pubblico è l'oggetto di una competizione, accadrà naturalmente che gli appetiti tenderanno a soddisfarsi servendosi dell'ascendente di cui dispongono nei confronti del potere pubblico.

Gli uomini mossi dalla libido (28) sono in possesso di mezzi legali per soddisfare i loro desideri. Ma se il complesso delle regole in vigore non offre loro una sufficiente soddisfazione e se hanno il potere di cambiarle, impadronendosi del potere politico, perché non dovrebbero farlo? E dopo di essi, altri che si vedrebbero danneggiati. E poi altri ancora!

Di modo che, il tentativo di frenare e di canalizzare utilmente gli appetiti andrà necessariamente incontro all'insuccesso se il potere politico viene posto all'incanto, a causa della larga possibilità d'azione di cui verrebbero a godere tali appetiti.

La conseguenza di queste considerazioni è che, evidentemente, il sistema sociale dell'edonismo presuppone un potere politico al sicuro da ogni pretesa degli interessi particolari, e le cui leggi vengano emanate dall'alto, e non generate dal conflitto sociale.

(28) Libido è naturalmente inteso, non nel senso ristretto dato da Freud, ma nel senso classico, desiderio in generale, in opposizione all'appetito diretto dalla ragione.

L'uomo hobbesiano e il cittadino.

Ai nostri giorni sono molti ad accettare le premesse di Hobbes sull'uomo, la sua visione materialista, naturalista. Come Hobbes, credono che l'uomo sia essenzialmente un animale scaltro, il cui intelletto si affina con gli sforzi compiuti per la soddisfazione dei suoi desideri. Sarebbe questa la causa dell'evoluzione e del progresso. Essi pensano, sempre con Hobbes, che ognuno debba potere cercare il proprio bene là dove lo trova. Ma tra quanti professano le sue idee, sono molto rari gli spiriti tanto coerenti da ammettere anche la conseguenza politica: vale a dire l'autorità stabile e potentissima, che per Hobbes è la chiave di volta dell'edificio sociale edonistico.

Al contrario, tra costoro sono molti a credere che la libertà politica debba essere illimitata. Senza saperlo, quando ragionano sull'autorità politica, cambiano la premessa, cambiano l'uomo.

Il loro uomo, quando viene considerato come cittadino legislatore, improvvisamente si trasforma in un uomo dall'innato senso morale. La luce naturale è stata splendidamente celebrata da Bayle: «C'è una luce viva e distinta che illumina tutti gli uomini, non appena aprono gli occhi della loro attenzione, e che li convince irresistibilmente con la sua verità; bisogna concludere che è Dio stesso, la Verità eterna e sostanziale, che ci illumina allora immediatamente, e che ci fa contemplare nella sua essenza le idee delle verità eterne ... questa luce originaria ed universale... emana da Dio per mostrare a tutti gli uomini il principio generale dell'equità, per diventare la pietra di paragone di tutti i precetti e di tutte le leggi particolari» (29).

È su questa filosofia, giustamente definita «dei lumi», che poggia interamente l'idea del governo dell'opinione ed il principio della libertà dell'espressione.

Se c'è un vero ed un buono, verso cui lo spirito umano, una volta libero dall'imperio delle passioni, tende naturalmente, allora in tutte le discussioni intellettuali ed in tutte le dispute politiche esistono dei centri di gravità. Certamente, le opinioni si disperdono, ma questa dispersione avviene attorno a quei centri. Un governo di una minoranza illuminata potrebbe comportare un minimo di dispersione, ma al prezzo di una meno larga partecipazione alla ricerca del bene, il che sarebbe un peccato, poiché questa partecipazione è educatrice e moralizzatrice. È questo il pensiero essenziale del liberalismo politico.

Questo pensiero presuppone delle premesse completamente differenti dalle premesse moniste e naturaliste. Trasferire le une alle altre è intellettualmente inammissibile.

(29) BAYLE, «Commentaire Philosophique», Opera, t. II, Amsterdam, 1737 p.. 368 s.

Questo errore è spesso commesso dai liberali, che mettono assieme l'uomo del mercato di Hobbes con l'uomo del foro di Malebranche. Ma a causa delle eterogeneità dei presupposti, è una cosa inammissibile.

«La lezione di Hobbes»

C'è una lezione pratica da trarre da tutte queste considerazioni? Sì, ed anche chiarissima. Ogni volta che, in una società, gli uomini rivestono le caratteristiche hobbesiane, le soluzioni hobbesiane si impongono con la forza irresistibile della logica.

Se gli uomini sono governati per mezzo dei loro soli desideri, e traggono da questi le regole della loro condotta, si avrà quello che Hobbes definisce «lo stato di guerra», con tutte le sue incertezze e i suoi orrori. Allora, il bisogno di certezza prevale sull'amore per la libertà.

Fu il caso di Augusto: *Dedit jura quis pace et principe uteremur* (30). La prodigiosa concisione di Tacito riassume la lezione di Hobbes nell'associazione delle due parole di pace e di padrone: il bisogno dell'una fa accettare l'altro (31).

Leo Strauss ha giustamente notato che Hobbes ragiona partendo dal caso estremo. In un ordine sociale ancora solido, i suoi punti di partenza si distinguono appena; ma essi sono messi a nudo allorché l'ordine va in rovina. Allora, ciò che si chiede al potere pubblico non è più di assumere questa o quella forma, ma di esistere soltanto. Come ha detto Ihering, «l'impotenza del potere pubblico è uno stato antisociale, la dissoluzione, la decomposizione della Società» (32). Pertanto, dal punto di vista di Hobbes, non esiste nessuna sicurezza per l'individuo, minacciato da tutti gli altri, che non rispettano i suoi diritti, non osservano i contratti stipulati, usano contro di lui la loro forza naturale, o peggio ancora, i frammenti di potere pubblico di cui si sono appropriati.

La forma del potere è quindi un dettaglio, su cui Hobbes rifiuta di soffermarsi: la sostanza è l'obbedienza al comando. «Poiché la prosperità di un popolo, governato da un'assemblea aristocratica o democratica, deriva non dall'aristocrazia o dalla democrazia, ma dall'obbedienza e dalla concordia dei

(30) TACITO, *Annales*, lb. III, XXVII.

(31) Conformemente Rotrsuatr: «È dal seno di questo disordine ... che il dispotismo, elevando gradualmente la sua testa orrida ...». *Discours de l'Inégalité*. E in un tono più disincantato, scrivendo al marchese di Mirabeau: «Non vedo affatto alcun termine medio tra la più austera democrazia e il più perfetto hobbismo; difatti, il conflitto tra gli uomini e le leggi, che introduce nello Stato una guerra perpetua, è il peggiore di tutti gli stati politici». *Corr.* XVII, 157.

(32) IHERING, *L'évolution du Droit*, Meulenaere, 210. 310

sudditi; né il popolo è fiorente in una monarchia, perché un uomo ha il diritto di governarlo, ma perché esso gli obbedisce. Si tolga in qualunque genere di governo l'obbedienza, e di conseguenza la concordia del popolo, e non solo esso non prospererà, ma in breve tempo sarà dissolto» (33).

Certamente, la vita sociale non sarebbe tanto legata all'autorità del potere positivo se i membri della società ammettessero tutti l'autorità di alcuni principi comuni. Ma come potrebbe verificarsi questa ipotesi, trattandosi degli uomini che Hobbes ci ha descritto? Rousseau ne conviene: lo stato di società «non sarebbe che una fonte di delitti e di miserie se gli uomini non seguissero altro che le loro passioni» (34).

L'essenziale è comprendere la connessione tra le conclusioni autoritarie di Hobbes e le sue premesse di un individualismo assoluto. Laddove un uomo si comporta secondo la sua volontà determinata dai suoi desideri, questa libertà non potrebbe essere conservata, senza dare luogo alla «guerra di tutti contro tutti», se non a condizione di essere rigorosamente limitata da leggi strettamente applicate ed osservate da tutti.

Questa condizione non regge più se il potere si indebolisce, e si vanifica se la pressione dei desideri altera di continuo le prescrizioni legali. Persino una società edonistica non può conservarsi se non per mezzo di un governo stabile e forte.

Ci sembra che la lettura di Hobbes comporti un serio insegnamento per noi moderni democratici. Nella misura in cui il progresso sviluppa l'edonismo ed il relativismo morale, e in cui la libertà individuale è concepita come il diritto di obbedire ai propri appetiti, la società non può sostenersi se non a condizione di avere un fortissimo potere. L'idea di libertà politica è legata a tendenze completamente diverse.

III LA LIBERTÀ

Libertà è la «parola sacra» scritta sugli stendardi dell'Occidente: ma non è da tutti intesa nello stesso significato. Perché stupirsene? Nel corso della storia questo termine è apparso in conflitti diversissimi, che hanno tutti più o meno finito per lasciare le tracce su di esso. Se vogliamo dedurre intellettualmente il «vero senso» del termine possiamo scegliere tra diversi sistemi di pensiero. Vedremo che della «libertà» è possibile formarsi idee diversissime: cercheremo di precisarle, e di mettere in luce i rapporti che intercorrono tra di esse. Si tratta, ben inteso, della libertà dell'uomo nella società, poiché i pro-

(33) Leviathan, pt. II, cap. XXX (ed. it., cit., I, 279).

(34) Nella mia edizione del Contrat, 381.

blemi del libero arbitrio appartengono ad un ordine di interessi totalmente diverso.

«Le catene».

«L'uomo è nato libero e dovunque è in catene» (1). Facciamo attenzione a questa immagine delle «catene»: essa ci fornisce immediatamente la grande biforcazione del nostro argomento. Le catene che io sopporto non rappresentano per me solo un disagio, un ostacolo, ma sono anche una vergogna, un'indegnità. Da ciò derivano due possibili modi di affrontare il nostro argomento: la libertà come eliminazione o attenuazione degli ostacoli, e la libertà come incremento di dignità.

Il primo tema è quello che offre immagini più nette: ad eccezione di Dio, non c'è essere agente che non soffra limitazioni; inoltre, non c'è agente che non possa essere liberato da qualche impedimento: il cavallo è liberato quando gli viene tolta la cavezza, il fiume si scatena quando si rimuovono o quando infrange le sue dighe. Il fisico, maestro in fatto di linguaggio esatto, chiama «motore libero» quello che si pone in movimento senza essere fermato da una forza avversa. Uno studio della libertà, presa in questo senso, sarà dunque uno studio dei rapporti dell'uomo con qualsiasi sorta di ostacoli che incontra.

Il secondo tema è forse più circoscritto e, nello stesso tempo, più sottile. Se un ostacolo può essere imposto a qualunque agente - tra cui l'uomo -, da qualunque cosa - tra cui l'uomo -, al contrario l'indegnità non può essere inflitta che al solo uomo (2) e solo dall'uomo. Quindi, i nostri due modi di trattare l'argomento potranno applicarsi alla stessa materia soltanto se noi considereremo nel primo tema, cioè gli ostacoli incontrati dall'uomo, solo gli ostacoli che sono posti dall'uomo, gli impedimenti alla forza da cui siamo mossi di natura omogenea a questa forza, provenienti dai nostri simili. Questo procedimento è degno di considerazione: T. H. Green afferma: «Ogni uso del termine (libertà) per esprimere una cosa diversa da un rapporto politico o sociale tra un uomo ed altri uomini, non è che metafora» (3); e Rousseau spiega: «Esistono due modi di dipendenza: quella delle cose, che è la natura; quella degli uomini, che è la società. La dipendenza delle cose, non avendo affatto moralità, non nuoce affatto alla libertà ...» (4).

Per quanto saggi siano questi suggerimenti, il nostro piano ci impedisce

(1) Du Contrat Social, lb. I, cap, I (ed. it. cit., 9).

(2) Anche se è possibile parlare di indegnità inflitta alle bestie; ma questo argomento non ci interessa.

(3) GREEN T. H., Of the different senses of Freedom, in Lectures on the Principles of Political Obligation, Londra, 1948, 3.

(4) Rousseau, Emile, Hachette, vol. II, 177.

di seguirli: la nostra intenzione è, in effetti, di allargare, quanto più possibile, il ventaglio completo delle nozioni di libertà che hanno oggi corso; ora, in alcune di esse è presente la nozione di ostacolo non propriamente di provenienza umana. Cominciamo quindi il nostro esame col primo tema: essere liberi (o più liberi) significa essere liberi da impedimenti.

IV LA LIBERTÀ COME POTERE.

La definizione classica.

Leibniz ha detto: «La libertà di fatto consiste ... nel potere di fare ciò che si vuole», e Voltaire rincara la dose: «Essere veramente liberi è potere. Quando posso fare ciò che voglio, ecco la mia libertà (5). Questa definizione, comune a due filosofi peraltro così opposti, ha un tono di ottimistica sicurezza che la rende grata allo spirito: tagliamo il nodo gordiano, ecco la mia libertà, è così semplice. Ma in verità non c'è nulla di più ambiguo.

Identificata col potere di fare ciò che si vuole, la mia libertà assume la veste di un rapporto tra ciò che posso (numeratore) e ciò che voglio (denominatore), e dipenderà da tutte le differenti cause in grado di agire sul numeratore o sul denominatore. Tutti gli ostacoli al mio potere, per il fatto di derivare dagli uomini individualmente o collettivamente, dalla Natura, dalla debolezza delle mie forze, e per il fatto di tendere tutti a fare cadere il mio potere molto al di sotto dei limiti del mio volere, appariranno come tutti contrari alla mia libertà: questa, al contrario, si accrescerà con il regresso o con l'indebolimento degli ostacoli naturali, con il rafforzamento delle mie forze o mezzi, ed infine, mettendo a disposizione della mia volontà mezzi e forze esterne. Dobbiamo considerare inoltre le cause che agiscono sul denominatore: con un eguale potere di fare, sarei più libero contraendo i miei desideri (stoicismo), e al contrario, con un potere di fare crescente (se si vuole, maggiore «libertà oggettiva»), sarei, secondo la definizione, meno libero se il mio volere si svilupperà più in fretta del mio potere (se si vuole,

(5) Storicamente, Voltaire risponde a Leibniz. La definizione della libertà esteriore o sociale, che noi deriviamo dal primo, si trova in un testo in cui questo filosofo la contrappone alla libertà interna (che non rientra nel nostro argomento). Voltaire concorda con Leibniz sul primo punto (il nostro), mentre lo contraddice sul secondo (che noi non trattiamo). I due testi si presentano nel modo seguente. Leibniz: «La libertà di fatto consiste o nel potere di fare ciò che si vuole, o nel potere di volere come si deve». Voltaire: «Essere veramente libero, è potere. Quanto io posso ciò che voglio: ecco la mia libertà; ma io voglio necessariamente ciò che voglio». LEIBNIZ, *Nouveau* Essais sur l'Entendement, lb. II, cap. XX, Janet, I, 136-137; VOLTAIRE, *Le Philosophe Ignorant*, XIII.

attenuazione della «libertà soggettiva»).

Si vede dunque che la definizione classica pone un rapporto che può raffigurarsi come una funzione tra diverse variabili. Leibniz si è reso conto benissimo di quanto ci fosse in essa di complesso e di equivoco, ed ha voluto eliminarlo: «Generalmente, colui che dispone di maggiori mezzi è più libero di fare ciò che vuole; ma si deve intendere per libertà specialmente il libero uso delle cose che siamo soliti avere in nostro possesso, e soprattutto il libero uso del nostro corpo» (6).

Questa precisazione comporta una grande semplificazione del precedente rapporto. Come denominatore, è posto un «volere razionale», per definizione uguale al potere datoci dalle nostre forze e dai nostri mezzi, nei limiti degli ostacoli naturali; il numeratore non può essere allora inferiore al denominatore, se non a causa delle restrizioni di origine umana, di natura omogenea, apportate all'esercizio del potere. In questo sistema di pensiero, che è stato quello delle discussioni classiche (del XVII e del XVIII secolo), il rapporto tra il Potere e il Volere è concepito come e naturalmente e uguale ad uno, in condizioni di indipendenza nei confronti degli altri uomini; inoltre, si ritiene che solo la contrazione del numeratore, effetto dell'azione di altri poteri umani, che limitano l'esercizio naturale del nostro, possa restringere la libertà.

La libertà come cerchio intaccato.

Tutte le nozioni politiche in uso sino ai nostri giorni sono state formate nel XVII e nel XVIII secolo, in piena moda di geometria; è noto quanto questa scienza abbia influenzato Hobbes e Spinoza, tanto che le loro definizioni della libertà, secondo cui questa sarebbe pari al potere dell'individuo in uno stato di indipendenza, supposto logicamente o cronologicamente originale, mi sembra che siano da mettere in relazione con tale influenza (7). Questa definizione evoca l'immagine di un cerchio il cui raggio è determinato dal potere proprio dell'agente (raggio d'azione).

Nello stato di libertà naturale, la rotondità del cerchio è intatta; ma viene poi intaccata dalle restrizioni sociali. Si può anche immaginare il selvaggio vagabondo, che va tanto lontano quanto le sue gambe lo possono portare, ma che, nello stato sociale, viene fermato dalle siepi; e questa immagine è nello stile dell'epoca.

(6) LEIBNIZ, loc. cit.

(7) Così SPINOZA: «Ogni essere nella natura deriva dalla natura tanti diritti quanta potenza possiede per vivere ed agire... il diritto naturale della Natura intera, e conseguentemente di ogni individuo, si estende sino al limite della sua potenza ...», *Traité Politique*. Apphun, I, 3, 4

La figura del cerchio intaccato è implicita nei ragionamenti classici. La forza propria di Primus, che determina il raggio della sua azione, gli assegnava naturalmente un campo circolare, stabilito da questo raggio; ma intervengono le regole sociali per proibirgli certe zone di quest'area circolare, adesso zone d'ombra, vietate. Di fatto, egli viene a perdere, come dice Beccaria, delle «porzioni di libertà» (8), ma questa perdita rappresenta per lui un vantaggio, poiché il Sovrano, che vieta a Primus di penetrare in certe zone del suo primitivo dominio, nello stesso tempo garantisce che nessuno invaderà il resto (non in ombra) del cerchio di Primus. Inquieto signore di un cerchio intatto, Primus diviene tranquillo signore di un cerchio intaccato. Rivarol paragona questa operazione a quella dell'assicurazione, che comporta l'alienazione di una parte del proprio avere, in vista di una garanzia per tutto il resto (9). Se è comodo per l'individuo che nulla sia tolto dal suo potere d'agire, che la sua libertà resti intatta, gli è anche necessario, per la sua sicurezza, che il potere d'agire degli altri uomini venga contenuto in modo tale da non risultargli nocivo; da questo contrasto tra i suoi interessi scaturisce una transazione, che sarà tanto più vantaggiosa quanto inferiore sarà la parte di indipendenza cui ognuno dovrà rinunciare, in favore di una maggiore sicurezza.

Dobbiamo notare che se l'uomo ha una chiara consapevolezza dei vantaggi di un tale baratto di indipendenza per la sicurezza, deve cessare di volere ciò che è vietato, e, se cessa di volerlo, il Potere non rappresenta più per lui una restrizione della sua libertà, essendo questa ultima concepita come un rapporto tra potere e volere. Che ciò avvenga per motivi utilitari o puramente morali (due differenti sistemi di pensiero), se la ragione dell'uomo dà il suo pieno consenso alle restrizioni del suo agire, queste restrizioni non sono più contrarie alla libertà. Sarà questa la logica conclusione di una perfetta corrispondenza tra le restrizioni decretate e la volontà di coloro che le subiscono, il che accadrà se queste restrizioni vengono stabilite dalle stesse persone che dovranno subirle (principio democratico); ma la realtà psicologica si discosta parecchio da questo astratto modello. Quand'anche si presupponesse che le restrizioni imposte a ciascuno siano state adottate unicamente col consenso unanime di tutti (il che non si è mai visto), ciascuno, nel momento in cui si imbatte in una restrizione, si troverà in uno stato d'animo ben diverso rispetto all'istante in cui la ragione l'aveva indotto a decretarle; e quindi, in questa occasione, le considera lesive della sua libertà. «La somma di tutte queste porzioni di libertà sacrificate al bene di ciascheduno forma la sovranità di una nazione, ed il sovrano è il legittimo de-

(8) BECCARIA, *Dei Delitti e delle Pene*, a cura di G. G. PISAPIA, I, Giuffrè, Milano, 1964.

(9) RIVAROL, *Mémoires*, Paris, 1828, 215.

positario ed amministratore di quelle; ma non bastava formare questo deposito, bisognava difenderlo dalle private usurpazioni di ciascun uomo in particolare, il quale cerca sempre di togliere dal deposito non solo la propria porzione, ma usurparsi ancora quella degli altri. Ci volevano dei motivi sensibili che bastassero a distogliere il dispotico animo di ciascun uomo dal risommergere nell'antico caos le leggi della società. Questi motivi sensibili sono le pene stabilite contro gl'infrattori delle leggi» (10).

Il sistema di pensiero che abbiamo appena richiamato ha dei grandi meriti di chiarezza: esso rende l'individuo simile ad un piccolo Stato sovrano, entrato in una confederazione per garantire la sua sicurezza, il quale abbia, per certi aspetti, limitato la sua libertà d'azione, avendo rimesso alcuni poteri all'autorità confederale (alla quale partecipa), ma che sia anche restato in possesso della sua sovranità interna in tutto ciò che non sia stato devoluto all'autorità collettiva, godendo di poteri discrezionali nel campo che si è riservato.

In questo sistema, nessuna restrizione sociale che incide sull'azione dell'individuo, contrae la sua libertà, purché detta restrizione sia stata volontariamente accolta.

Difatti, a questa condizione, tutto ciò che non è più permesso all'individuo, non è più da lui voluto. Per i classici, è la Ragione a indurre la Volontà ad accettare questa situazione. Possiamo distinguere quattro casi. Primo, le restrizioni non sembrano giustificate, la Ragione non interviene affatto per farle accettare dalla Volontà, anzi interviene in senso contrario. Secondo, le restrizioni sono talmente giustificate che la Ragione le fa sue ed induce la Volontà ad accettarle. Terzo, non soltanto le restrizioni sono tanto giustificate che la Ragione deve accettarle, ma persino la Volontà, animata da uno spirito civico, ha espressamente concorso a porle in essere, e a sua volta si è impegnata. Quarto, nonostante che le restrizioni non offrano alcuna evidente giustificazione alla Ragione, la Volontà ha concorso a porle in essere.

In questi tre ultimi casi, l'uomo razionale non deve considerare le restrizioni al suo Agire come limitative della sua libertà, difatti egli si trova, in via di principio, impedito di volere ciò che non è permesso: in effetti, la sua Ragione (secondo caso), o l'impegno anteriore della sua Volontà (quarto caso), o tutte e due insieme (terzo caso), non consentono, in teoria, che vi sia una volontà attuale d'agire in contrasto con le restrizioni. Tuttavia, la sua volontà attuale potrebbe essere assai diversa dalla volontà che la sua ragione o il suo precedente impegno gli avrebbe dovuto ispirare, di modo che egli considererà, in effetti, queste restrizioni come limitazioni della sua libertà. E

(10) BECCARIA, loc. cit.

questo ultimo punto di vista, di fatto, è il più valido.

La libertà come mezzo.

Nel XIX e XX secolo, il problema della Libertà ha subito un notevole spostamento. Abbiamo detto che se la Libertà era definita come un rapporto tra il Potere e il Volere, questa definizione avrebbe consentito di prendere in considerazione sia gli ostacoli naturali, come gli ostacoli umani, ed infine i mezzi a disposizione del soggetto. Queste variabili erano ritenute irrilevanti nei ragionamenti classici, poiché si credeva che esse rappresentassero tutte dei dati che dipendevano dalla volontà del soggetto.

Era logico che fosse così, dal momento che i filosofi partivano da un «uomo della Natura» - che incontra necessariamente degli ostacoli naturali dati una volta per tutte, e concepivano l'organizzazione sociale come apportatrice di restrizioni all'esercizio di questo potere naturale. Ma gli spiriti del XIX secolo sono stati particolarmente attratti dall'aumento del potere dell'uomo sulla natura che l'organizzazione sociale ha permesso di realizzare. Lo stato sociale apportava dei frutti molto più ricchi di quanto non avessero pensato i filosofi. precedenti, che lo consideravano, soprattutto, come un'associazione di mutua garanzia stipulata tra soggetti tra di loro indipendenti.

L'esperienza insegna che le dispute suscitate da una spartizione sono particolarmente acute nelle epoche in cui si ha un accrescimento di ricchezza: non bisogna quindi stupirsi se, da un secolo e mezzo a questa parte, tali dispute abbiano assunto un'enorme rilevanza, mentre il potere pubblico si trovava affidato al maggior numero, vale a dire ai meno abbienti. I conflitti sociali in sé non hanno nulla a che vedere con il presente argomento. Vi facciamo riferimento solo perché la libertà è stata concepita in funzione della variabile «mezzi propri».

Abbiamo visto come Leibniz avesse detto: «Generalmente chi dispone di una maggiore quantità di mezzi è più libero di fare ciò che vuole»; ma subito il filosofo aveva messo da parte questa complicazione, mettendo a dormire questo aspetto della sua definizione; col risveglio di questo fattore, la definizione è stata rimessa in movimento.

Anatole France ha detto, non so dove, che la legge, uguale per tutti, vieta ai ricchi come ai poveri di rubare il pane e di dormire sotto i ponti. Volgendo questa battuta dalla forma negativa alla forma positiva, si può dire che il povero è libero quanto il ricco di fare le sue vacanze alle Baleari. Si può obiettare, a questo punto, che l'ineguale ripartizione dei mezzi individuali nella Società, è un problema completamente diverso da quello della Libertà: ed io la penso così; ma il fatto è che, nelle menti, le due questioni sono state sempre confuse, poiché la definizione corrente di Libertà rendeva facile questa confusione.

Se concepisco la mia libertà come il mio potere di fare ciò che voglio, la mia insofferenza libertaria può anche rivolgersi contro la limitatezza dei miei mezzi, ma anche contro le restrizioni cui vanno incontro le mie azioni. Il che dipende dal lavoro della mia immaginazione, sollecitata dalle circostanze. L'obbligo del servizio militare non mi sembra affatto un attentato alla mia libertà, perché è una cosa a cui sono abituato, ma il ristabilimento delle *corvées*, altrettanto legittimo, mi sembrerebbe lesivo della mia libertà perché contrasterebbe con le mie abitudini. Se mi sento intimamente legato ad un ambiente, nel cui seno, generazione dopo generazione, i miei simili hanno avuto le medesime possibilità d'azione, non mi irriterò affatto contro quelle limitazioni del mio potere di fare, che mi sembreranno anzi «naturali». Non considererò affatto queste limitazioni come un carcere, ma lo diverranno ai miei occhi se, nella Società di cui sono membro, le limitazioni si ridurranno rapidamente a causa del progresso tecnico, e se una grande mobilità sociale mi offrirà lo spettacolo di mezzi elargiti a questo e a quello, senza che il motivo di questa elargizione sia da me chiaramente compreso. Mi sembrerà di essere, se non in una prigione, almeno in un mare stagnante da cui possa o debba evadere.

Noi viviamo in una società dinamica, dove l'azione umana trasforma le cose e le situazioni umane, ed eccita l'immaginazione, la speranza, in maniera tale che i desideri progrediscono più in fretta delle realizzazioni. A Voltaire sarebbe sembrato assurdo dire: «Non sono libero di volere». A mano a mano che l'impossibile di ieri diviene il possibile di oggi, nello spirito umano la distinzione tra l'immaginazione e l'esigenza tende a cancellarsi. In questo stato di ottimismo, la libido (nel senso proprio di desiderio) utilizza qualsiasi base concreta per edificare l'immagine di ciò che dovrebbe essermi possibile; questa base mi è fornita dai mezzi in possesso degli altri: «ciò che voglio fare è ciò per cui Primus ha i mezzi», e non necessariamente ciò che egli fa.

Essendo così fondato il mio volere sui mezzi di Primus, la differenza tra i miei mezzi e i suoi mi sembra una negazione della mia libertà; e non considero che in questo modo io do luogo ad una immagine eterogenea, che associa ai mezzi di Primus, maggiori dei miei, non le sue obbligazioni, ma le mie. Non gli invidio necessariamente ciò che fa, ma penso a ciò che farei se fossi al suo posto, e soltanto per quanto riguarda i mezzi di cui dispone.

È ciò che farei se fossi lui, e non lui, a costituire la mia immagine della mia libertà, essendo naturale all'uomo, come notava Platone, pensare a tutte le belle cose che si potrebbero fare se si disponesse di un potere di cui dispone un altro, senza conoscere le necessità di quest'ultimo.

L'errore logico insito in questo desiderio è implicito nella concezione della libertà dell'uomo come una sfera determinata dai suoi mezzi, intaccata dalle prescrizioni del Sovrano, ma in quanto al rimanente abbandonata alla discrezione dell'individuo, signore assoluto, libero da ogni obbligazione sociale o morale. Se esistesse una tale sfera, dovremmo spiegarci come mai

non sia uguale per tutti, mentre il contrario è confermato dall'esperienza di tutti i giorni. Ma ciò significherebbe travalicare i confini del nostro argomento.

I mezzi come concessione.

Allorché viene intesa nel senso di potere, l'idea di libertà subisce delle metamorfosi, in conseguenza delle trasformazioni sociali. All'epoca della dottrina classica, si trattava di liberare, quanto più possibile, il campo riservato all'individuo dalle ipoteche sociali.

Questo punto di vista si conciliava con le condizioni economiche di allora. Il sistema di vita dell'immensa maggioranza della popolazione, e che appariva dunque normale, era quello del contadino. In questo tipo di vita, ciò che appartiene «naturalmente» all'individuo (11) è chiaramente definito. Sono, in primo luogo, le sue forze naturali, e poi la porzione di terra che le sue forze gli permettono di coltivare (12), e infine, l'insieme di prodotti che egli deriva dall'applicazione di queste forze a questa terra.

Padrone delle sue forze, disponendo di una sufficiente porzione di terra, e restando padrone dei frutti ottenuti, l'individuo ha tutto il potere e tutti i mezzi a cui potrebbe ambire, e la sua libertà (concepita sotto l'aspetto del potere) consiste nella difesa di questo avere contro le pretese altrui. Questo potere si conserva intatto se l'individuo è lasciato libero di impiegare le sue forze a sua discrezione, se non gli viene negato l'accesso alla terra che è capace di coltivare e se non gli viene sottratto nessuno dei frutti ottenuti. Il suo dominio è al contrario intaccato qualora le sue forze siano mobilitate per mezzo di corvées pubbliche o feudali, se l'accesso ai prodotti naturali gli venga impedito (13), o se si vede costretto ad attribuire una parte dei suoi frutti a dei signori o al sovrano.

È questa l'immagine di cui gli autori classici non sono riusciti a liberarsi: essi hanno avuto costantemente dinanzi agli occhi un agente autonomo, che non si aspettava nulla al di fuori di ciò che poteva procurarsi da se stesso, e la cui massima aspirazione consisteva nel vedere garantite le sue pretese in cambio del minor sacrificio possibile. Bisogna anche notare che esisteva una stretta parentela tra l'idea politica di libertà, come potere

(11) Sarebbe meglio parlare della famiglia che dell'individuo, ma si sa che i classici hanno ragionato in termini di individuo.

(12) La terra poteva essere considerata come naturalmente gratuita in un'epoca di debole pressione demografica, ed in cui la povertà dei mezzi di azione limitava strettamente l'estensione delle terre che un individuo (o una famiglia) poteva utilmente sfruttare.

(13) È caratteristica la rilevanza, all'epoca della Rivoluzione francese, delle proteste per i diritti di caccia.

esclusivo sul proprio dominio e l'idea sociale del diritto al prodotto integrale del proprio lavoro. L'uomo che è lasciato operare liberamente, senza ostacolare la sua attività e senza prelevare una parte della ricchezza che produce, fa suo il prodotto integrale del proprio lavoro e non ha nulla da reclamare, e se i suoi frutti non sono eguali a quello del suo vicino non ha che da prendersela con se stesso o con la fortuna. Libero è l'uomo che ha la disposizione della sua proprietà, senza altre limitazioni oltre a quelle che egli stesso ha consentito.

Quale differenza con una condizione sociale in cui l'uomo non dispone più di una attività autonoma né dei frutti che discendono direttamente da questo suo lavoro! O in cui la sua attività viene «portata all'ammasso», e la sua «parte» assegnata dal «mucchio», ed in cui, di conseguenza, la sua sorte non dipende più principalmente da lui, e successivamente dalla parte che deve cedere, ma direttamente, come gli sembra, da ciò che gli viene assegnato (14). In questo modo, egli non si sente più interessato alla difesa del Suo, ma trova più opportuno condurre una offensiva diretta ad ottenere concessioni sempre maggiori, che gli appaiono dipendenti da una decisione esterna.

Ciò posto, la netta contrapposizione, presente nel ragionamento classico, tra le azioni che Primus avrebbe potuto compiere in base al suo potere e quelle che gli vengono vietate (o prescritte) dalla Società, tende a cancellarsi; difatti, ciò che appartiene a Primus non gli appartiene per merito suo, ma per merito della Società. Tanto che Primus, nella Società, non vedrà soltanto la fonte degli impedimenti alla soddisfazione di certi suoi desideri, e pertanto una restrizione del suo potere di fare, ma il mezzo stesso per soddisfare i suoi desideri, e persino per farglieli concepire. Pertanto scompare la distinzione tra i differenti ostacoli opposti alla volontà di Primus, gli uni dagli uomini, gli altri dalla debolezza dei suoi mezzi e dalla disposizione delle cose, poiché i suoi mezzi e la disposizione delle cose gli sembreranno dipendere dagli altri uomini, in modo che il potere di fare non costituirà più un potere da difendere, ma un diritto di credito da esercitare; ed il rapporto tra il suo Potere e il suo Volere, in Primus, si ridurrà al rapporto tra ciò che in effetti ottiene e ciò che vorrebbe ottenere.

Come la libertà abbia cessato di essere un'idea comune.

Quanto abbiamo detto dimostra come la parola Libertà possa essere adoperata con opposti significati. La libertà non è, o non è più, un'idea comune: essa lo era nel XVII e nel XVIII secolo (15).

(14) Si noterà incidentalmente che, a causa della fecondità della cooperazione sociale, ogni partecipante riceve di più, ed anche molto di più, del prodotto integrale del suo lavoro autonomo.

La Libertà era allora concepita come la «Signoria» che ognuno esercitava sulla proprietà, sulla propria persona, sulle proprie azioni, sui propri beni, signoria alla cui preservazione si riteneva che ognuno fosse egualmente interessato, in modo che tutti si trovavano naturalmente alleati contro ogni ingiustificato accrescimento dei diritti del Sovrano su questa Signoria privata. E le lotte per la Libertà, nel XVII e nel XVIII secolo, sono state combattute per la liberazione della Signoria privata.

Tuttavia, poiché gli uomini non si trovano nella medesima situazione, un provvedimento concepito in termini generali che aggredisca la signoria privata, in qualunque mano essa si trovi, può, se si trova a colpire una minoranza soltanto, essere considerata come vantaggiosa per una maggioranza, e persino assumere, agli occhi di quest'ultima, il carattere di un incremento di libertà. Per esempio, l'insieme delle misure che, ai nostri giorni in Francia, ha praticamente sottratto ai proprietari di immobili la disposizione dei loro beni,

(15) Il significato di questa idea ci sembra assai bene sviluppato nel progetto di «Dichiarazione dei Diritti» di SEYÈS, qui appresso riportato:

«Art. V. - Ogni uomo è il solo proprietario della sua persona. Egli può impegnare i suoi servizi, il suo tempo, ma non può vendere se stesso. Questa primaria proprietà è inalienabile.

Art. VI. - Ogni uomo deve essere libero nell'esercizio delle sue facoltà personali, purché si astenga dal nuocere ai diritti altrui.

Art. VII. - Pertanto, nessuno è responsabile per il suo pensiero e per i suoi sentimenti; ogni uomo ha il diritto di parlare o di tacere; nessuna maniera di pubblicare i propri pensieri e i propri sentimenti deve essere vietata ad alcuno; e in particolare, ognuno è libero di scrivere, di stampare e di fare stampare ciò che gli sembra buono, sempre con la sola condizione di non recar danno ai diritti altrui. Infine, ogni scrittore può vendere o far vendere le sue produzioni, e può farle liberamente circolare sia per posta sia con ogni altro mezzo, senza avere mai a temere alcun abuso di fiducia. Le lettere particolarmente devono essere sacre per ogni intermediario che si trovi tra chi scrive e il suo corrispondente.

Art. VIII. - Ogni cittadino è parimenti libero di prestare le sue braccia, la sua attività e i suoi capitali, così come lo giudica buono ed utile a se stesso. Nessun genere di lavoro gli è proibito. Può fabbricare e produrre quello che gli piace, e come gli piace; può tenere e trasportare a suo piacimento ogni tipo di mercanzie, e venderle all'ingrosso come al dettaglio. In queste diverse occupazioni, nessun privato, nessuna associazione ha il diritto di ostacolarlo, e a maggior ragione di impedirlo. Solo la Legge può segnare i limiti da porre a questa libertà, come ad ogni altra.

Art. IX. - Ogni uomo è egualmente padrone di andare o di restare, di entrare o di uscire, persino di lasciare il Regno e di rientrarvi, quando e come gli piace'.

Art. X. - Infine, ogni uomo è padrone di disporre e di usare i suoi beni ed il suo reddito, così come lo reputa opportuno.

Art. XI. - La libertà, la proprietà e la sicurezza dei Cittadini devono riposare su una garanzia sociale, superiore a tutti i tentativi di offesa «Déclaration des Droits de l'Homme en Societé», dell'abate SEYÈS, Versailles, chez Baudouin, imprimeur de l'Assemblée Nationale, 1789.

ed in maniera ancora più esplicita trattandosi di locali ad uso commerciale, sarebbe stato considerato dagli uomini del XVIII secolo come un'incontestabile aggressione nei confronti della libertà. Ma questa legislazione ha creato per gli occupanti, ed esplicitamente per i commercianti, una facoltà di disposizione del locale occupato, che è un vero allargamento del proprio dominio, e se la Libertà è il Potere, ha costituito un incremento della loro libertà.

In termini più generali, ogni provvedimento di legge che vieta un'azione suscettibile di essere compiuta solo da una minoranza, mentre nello stesso tempo facilita un'azione a cui è interessata una maggioranza, potrà essere considerato come un incremento di libertà.

Se, con una stessa legge, si proibisce ogni viaggio all'estero e si istituiscono le ferie pagate, cercando di collegare razionalmente le due misure (16), questa legge apporterà un impedimento a certuni e una nuova facoltà ad altri, ed essendo i secondi più numerosi dei primi, potrà essere presentata e sentita come un accrescimento della libertà totale. E poiché tutto ciò che questa legge rende possibile e tutto ciò che vieta è reso possibile o vietato a tutti, si potrà sostenere che l'eguaglianza dinanzi alla legge non è stata violata. Ma si potrà riprendere la battuta di Anatole France, e dire che la legge uguale per tutti vieta egualmente agli scultori e ai magazzinieri di visitare i musei d'Italia.

Desto meraviglia agli intellettuali che in un così grande numero di paesi, nel XX secolo, sia stato possibile abolire la libertà di espressione intellettuale e la libertà di discussione. Ma bisogna fare attenzione che questi diritti, se possono essere considerati benefici per tutti, sono immediatamente importanti e preziosi solo per coloro che se ne avvalgono effettivamente, i quali formano un'infima minoranza. E in questa minoranza non considero soltanto coloro che parlano o scrivono, ma tutti coloro che seguono assiduamente il dibattito intellettuale e politico. Contrariamente a tutte le previsioni, il «pubblico illuminato» non si è moltiplicato sotto l'impero dell'istruzione generale. L'Esprit des Lois, se apparisse oggi, avrebbe una vendita leggermente superiore, o persino uguale, a quella che ebbe nel XVIII secolo.

Di conseguenza, se la libertà di pubblicare o di usufruire delle pubblicazioni, non è altro che il potere di fare qualcosa che si voglia fare, questo qualcosa è voluto da una quantità di persone tanto irrisoria da non rappresentare un serio ostacolo per dei governanti decisi, purché questi, nello stesso tempo in cui distruggono una facoltà apprezzata da un piccolo numero, concedano alla maggioranza una facoltà che quest'ultima considera preziosa.

Queste osservazioni dimostrano che, non appena la libertà viene consi-

(16) Si potranno sempre trovare giustificazioni di questo legame.

derata soltanto come il potere di fare ciò che si vuole, è sufficiente per un tiranno appoggiarsi sui voleri della maggioranza per sopprimere le libertà care ad un piccolo numero. Ma come non accorgersi che il problema, molto concreto, che qui viene posto, è il problema, non più della libertà, ma della massimizzazione delle soddisfazioni? Come siamo giunti a questo risultato? Da che cosa l'abbiamo ricavato?

Dalla stessa definizione di Libertà che abbiamo ammesso all'inizio. Il suo sviluppo dimostra che l'oggetto in discussione non merita il bel nome di Libertà.

Non c'è dubbio che tutti gli uomini desiderano l'incremento del proprio potere, e che qualsiasi ostacolo li irrita; è anche indubbio che la ricerca di un potere sempre più vasto li conduce a dipendere, in una misura sempre crescente, nei confronti degli altri uomini. - Non c'è dubbio, infine, che, nell'ambito di questa dipendenza, i conflitti di attribuzione si moltiplicano. Tutto questo è importante: ma si tratta della storia dell'Imperialismo umano e non della storia della Libertà. E chiunque credesse di vedere la libertà essenzialmente nel potere dell'uomo, non possiederebbe il vero sentimento della Libertà.

2

LA LIBERTÀ COME DIGNITÀ

L'uomo non è un'isola.

Abbiamo immaginato il concetto classico simile ad un cerchio, avente per raggio il potere dell'uomo; cerchio intaccato dalle rinunzie di porzioni della sua libertà, zone d'ombra, a cui l'uomo viene costretto. La cooperazione umana ha come effetto l'estensione progressiva del raggio, ma richiede anche, come condizione, una crescente concessione di zone d'ombra; nonostante tutto, possiamo concepire la superficie libera come in continuo incremento: e questa macchia bianca appare come un'isola, i cui contorni irregolari sono determinati dalle rinunzie in favore della pubblica autorità.

Secondo la concezione classica, l'uomo è il sovrano di questa isola e ne dispone a suo piacimento. Questa immagine trae in inganno: nessun uomo è un'isola, completa in se stessa (17).

Siamo costretti ad ammetterlo se meditiamo la definizione di «isola», data da Stuart Mill: «tutta quella parte della vita e della condotta di una persona che compete solo a lei» (18); dobbiamo però vedere se questa parte

(17) «No man is an Island, intire of it self»: DONNE J., Donne's Devotions, XVII.

(18) MILL S., On Liberty, introduzione.

non sia tanto piccola da potere essere considerata insignificante. Tutta la vita dell'uomo, in qualsivoglia stato sociale, (non si è mai vissuto in uno stato non sociale), si svolge in continuo contatto coi propri simili, e non c'è una sola sua azione o parola che non sia in grado di nuocere, non una sola sua azione o parola che sia interamente senza conseguenza per tutti gli altri. A ben considerare, è impossibile vivere senza avere continuamente contatti con gli altri, ora per agevolarli o migliorarli, ora per danneggiarli o peggiorarli. Ignorare di essere in relazione con gli altri è proprio del bruto, averne consapevolezza è proprio dell'uomo cosciente. Pertanto, non esiste alcuna sfera riservata, nel cui seno l'uomo possa legittimamente agire a suo arbitrio, ma su di lui il senso dell'obbligo grava in ogni istante e senza eccezioni. Il problema della libertà non si pone affatto, quindi, come il problema della delimitazione di frontiera tra il campo della prescrizione e il campo della fantasia, ma in maniera del tutto diversa. Il fatto è che l'uomo non è mai privo di obblighi, ma ce ne sono alcuni di cui egli stesso è il giudice, e altri che sono affidati alla valutazione di un potere superiore. È nella dignità di giudice che risiede essenzialmente la sua libertà.

Delle obbligazioni.

Il famoso squillo di tromba «l'uomo è nato libero», non è che una sciocchezza, se preso letteralmente, come una dichiarazione di indipendenza originaria e naturale.

L'uomo nasce e resta sempre subordinato. Alla sua nascita è del tutto impotente, incapace di resistere con le sue sole forze, ha bisogno di essere nutrito e protetto dai suoi genitori, il suo stato di subordinazione nei confronti di questi ultimi perdura molto più a lungo per il «piccolo uomo» che per qualunque altra specie vivente, e anzi si prolunga tanto più a lungo, quanto più la società umana è avanzata e il tipo umano più elevato. L'uomo arriva all'età adulta e non riveste i caratteri di un uomo compiuto se non in seguito ad un continuo sforzo da parte degli altri, il che gli impone degli obblighi che, quanto più saranno rispettati, tanto più egli meriterà il nome di uomo.

La soggezione dell'uomo non finisce con l'età adulta. Grazie alle abitudini, alle conoscenze, alle tecniche di cui è stato dotato dagli altri, è in grado di prendere posto in una associazione, in cui la sua attività, collocandosi nell'ambito di un insieme, gli assicura ogni specie di frutti che gli sarebbe impossibile procurarsi da sé. Dalla pagnotta al concerto di Vivaldi, la Società gli offre una prodigiosa gamma di consumi, e l'apporto sociale è presente persino nei piaceri offerti dagli spettacoli naturali, meglio gustati attraverso la mediazione dei pittori. Né ciò che abbiamo, né ciò che siamo è certamente nostro, deriva solo da noi. L'uomo è essenzialmente un erede che entra in possesso dell'eredità accumulata da generazioni, e che prende posto come socio in una ricchissima associazione. Quale accecamento

e quale imbecille presunzione occorrerebbe all'individuo per non riconoscere questa sua dipendenza dall'unione costituita, per non sentire che misera cosa sarebbe egli, sotto tutti gli aspetti, se non partecipasse affatto a questo capitale e a questa organizzazione, e quanto poco quest'ultima dipenda dal suo tenue contributo, e quanto largamente egli dipenda da essa!

Così, ogni individuo in possesso di una certa consapevolezza deve sentirsi profondamente in debito verso gli altri, i vivi e i morti, i conosciuti o gli sconosciuti. Questa devozione nei confronti dell'associazione umana è tanto logica che la ritroviamo anche nei popoli incomparabilmente meno progrediti dei nostri; ed è una grande stoltezza moderna quella di presentare l'individuo come un creditore invece che come un debitore nei confronti della Società. L'uomo consapevole si riconosce debitore, e le sue azioni sono ispirate da questo profondo senso dell'obbligo.

L'uomo, innanzi tutto, è un debitore. E tanto più, quanto più la società lo ha doviziosamente dotato sia di cultura che di mezzi di azione (19). Ma la differenza che potrebbe sussistere tra di noi, sotto questi due aspetti, è irrisoria se confrontata con quella esistente tra la condizione media della nostra società e quella rilevabile nelle organizzazioni umane inferiori.

Se ogni uomo è debitore, la consapevolezza di dovere qualcosa, che contrasta radicalmente con l'uso discrezionale del suo potere, deve essere sempre presente in lui. L'uomo non si libera mai da tutti i suoi debiti. Le sue forze ed il suo tempo sono legati a coloro, numerosissimi, i cui servizi e la cui compiacenza gli consentono di vivere come vive, e a quegli altri che dipendono direttamente da lui, e di cui può attuare le possibilità, così come si è fatto per le sue. In che modo, quindi, può sentirsi libero? È certo dunque che questa libertà non consiste mai in una esenzione di obblighi. Ma è tutta un'altra cosa.

Siamo liberi nel momento e nella misura in cui giudichiamo da noi stessi le nostre obbligazioni, e allorché noi stessi ci costringiamo ad adempierle. Siamo liberi quando agiamo *sponte sua*, come esecutori di un giudizio deliberato *in foro interno*.

L'uomo libero come volontario.

Primus ama il suo lavoro, si considera ben trattato e si comporta in maniera soddisfacente. Il suo datore di lavoro lo chiama e gli fa presente che un operaio così bravo dovrebbe andare a Messa. Primus si indigna e lascia il

(19) «Sapete ... che cos'è la nobiltà? Delle anticipazioni che vi fa la Patria, sulla parola dei vostri antenati, in attesa che possiate dimostrarvi capace di fare onore ai vostri garanti» - MARMONTEL, *Bélisaire*, 1767, 52.

suo impiego: egli è stato offeso perché si è preteso mettere al posto del suo giudizio un giudizio proveniente dall'esterno. È proprio questo il sentimento della libertà. Lo stesso Primus proverebbe la medesima indignazione se i suoi compagni esercitassero su di lui una pressione per costringerlo ad aderire al sindacato, cosa che stima di non dover fare. In quest'ultima frase sono presenti i termini della questione. Quando la forza che trascina le mie azioni può essere descritta come «ciò che stimo dover fare», allora sono libero. E l'indignazione, la ribellione contro un'azione indegna nei miei confronti, è proprio il sentimento provocato da una pressione diretta a farmi agire in senso contrario rispetto a ciò che considero un dovere. Una contrarietà nei confronti di ciò che mi piace non dà luogo invece ad alcuna: indignazione.

Secundus ha spontaneamente acconsentito ad affrontare dei sacrifici per finanziare un istituto d'istruzione religiosa; quest'ultimo viene nazionalizzato, e l'insegnamento diviene irreligioso, l'autorità chiede a Secundus di mantenere il suo contributo, in altre parole di fare ciò che il giudizio l'aveva indotto a fare, ma senza il sostegno, adesso, di questo stesso giudizio. Secundus è indignato.

Tertius si è patriotticamente arruolato per una guerra che gli sembrava giusta. Dopo di che viene trattenuto in servizio per una spedizione coloniale che non approva. Tertius è indignato.

Ogni uomo è indignato quando, in una materia in cui agiva volontariamente e secondo il proprio senso d'obbligazione; si pretende costringerlo ad una differente azione, fondata su un giudizio esterno. C'è anche un senso di giustizia poiché presentandogli il suo giudizio una certa azione come giusta, la altra che gli viene imposta gli sembra ingiusta; c'è inoltre un senso di umiliazione, in quanto gli viene imposto di agire secondo questo giudizio esterno; e per quanto riguarda questo senso di umiliazione, uno spirito piuttosto sensibile lo avverte anche quando, un'azione che in precedenza veniva compiuta volontariamente, per convinzione, viene trasformata in un obbligo legale, provocando, in tal modo, una degradazione del proprio Agire.

Tutto quanto abbiamo detto, dimostra che l'uomo libero è essenzialmente colui che esegue volontariamente il proprio giudizio morale.

L'armonia libertaria.

Le mie azioni volontarie conseguenti al mio giudizio possono coincidere o meno con ciò che gli altri, interessati a queste azioni, ritengono che io dovrei fare.

Immaginiamo che Primus, agendo sotto l'impero della consapevolezza dei suoi obblighi, agisca in maniera tale che, in ogni momento, ognuna delle sue azioni sia esattamente quella desiderata da ogni «altro» interessato. È chiaro che non ci sarà nulla da prescrivere a Primus, e se avessimo una

Società composta da tanti Primus, non ci sarebbe bisogno né di leggi, né di coercizioni. Ma è possibile questo ideale? Innanzi tutto, bisogna considerare che, essendo diversi gli interessi dei differenti compagni di Primus, una qualunque delle sue azioni potrà non essere pienamente gradita a uno di questi compagni, ovvero decisamente sgradita ad un altro. Bisogna dunque supporre questi compagni assai saggi perché non giudichino affatto le azioni di Primus da un punto di vista strettamente soggettivo. Dobbiamo quindi ammettere che essi non si aspettano da lui una condotta tale da offrire a ciascuno di loro la maggiore soddisfazione possibile, ma piuttosto quella che è, in sé, la migliore possibile.

Moderiamo pure questa esigenza: diciamo la migliore che si possa ragionevolmente attendere da un uomo, tenendo presente le nostre imperfezioni. Diciamo dunque che, in seno alla Società di Primus, ognuno si aspetta da ogni altro l'azione che è lecito attendersi ragionevolmente. Se c'è coincidenza di giudizi, a questo proposito, tra colui nei confronti del quale si agisce e colui che agisce, la Società avrà conseguito una perfetta armonia, nella piena libertà di ognuno.

Ci ritroviamo in presenza dell'Utopia libertaria, verso cui lo spirito umano si è sempre sentito attratto. Essa non è poi tanto assurda: il più delle volte l'azione di uno di noi corrisponde all'attesa dei suoi destinatari; il che è un necessario presupposto per la conservazione della Società, che si fonda sulla regola delle aspettative non disattese. Ma l'esperienza insegna che tutto ciò non avviene sempre. L'armonia libertaria sarebbe affermata se questa condizione potesse verificarsi in qualunque materia e in tutti i momenti.

Pertanto, possiamo affermare: in primo luogo, che lo stato di libertà, per l'individuo, consiste nell'agire volontariamente secondo la coscienza dei propri obblighi; in secondo luogo, che gli uomini meritano di essere lasciati liberi - senza imporre loro le azioni - nella misura in cui la coscienza dei loro obblighi informa la loro attività; in terzo luogo, che una Società di uomini pienamente liberi implica che ciascuno dei suoi membri agisca in questa maniera, e che, inoltre, l'idea degli obblighi di Primus sia identica in lui e in tutti gli altri con i quali è in relazione.

Tutti gli autori di Utopie hanno concepito un paradiso di libertà, e ogni azione politica posta su queste basi ha sempre condotto a regimi tirannici. La contraddizione è facilmente spiegabile. Queste ipotesi presumono in ogni cittadino un principio di azione interno, identico in tutti, e onnipotente sulla condotta di ciascuno. Poiché nella realtà questo principio non manifesta normalmente la sua onnipotenza, è necessario costringere gli uomini a comportarsi come se fossero stati mossi da questo principio; di modo che si finisce per costruire esattamente il contrario di ciò che si era preteso di fare: invece di una Società in cui tutte le azioni siano volontarie, una Società in cui nessuna lo è: invece della Libertà, il Terrore.

In verità, se le realizzazioni di Utopie sono atroci, i sogni di Utopie non

vanno mai esenti da una certa ingenuità. Bisognerebbe immaginare una tale caritas tra i membri di una associazione, che, allorché qualcuno parlasse o agisse, gli altri, nello slancio del loro affetto, facessero tutti circolo in silenzio, pronti ad applaudire ciò che l'amore dell'attore per essi lo indurrà a dire o a fare, e che sarà ciò che si attendeva da lui, ma nello stesso tempo imprevisto, per l'inventività dell'amore. E una simile situazione non è senza radici nella realtà, poiché, in effetti, è questo il rapporto che lega un re amato al suo popolo, il geniale violinista al suo pubblico, l'amante all'oggetto del suo amore. Ed è anche quanto avviene in un circolo di filosofi, nel momento in cui la vanità umana cede il posto alla sete di sapere, ed in cui ognuno attende dall'altro la parola che 'illuminerà i nuovi cammini.

Il sogno degenera quando l'opinione esterna non giace più sullo stato di fiduciosa speranza nei confronti del proprio simile, di cui non si pretende sapere ciò che dirà o farà, ritenendolo al di sopra di ogni precisa attesa; e quando, al contrario, ciò che si attende da Primus è un atteggiamento conforme ad un'attesa già formulata, caso incomparabilmente più frequente. Essere pronti a salutare come eccellente quello che farà Primus è una cosa rara. Il normale è l'attesa che dia per scontata una data condotta. L'armonia allora non è fatta d'amore ma di formalismo.

C'è tanta armonia di formalismo nelle società reali che senza di essa non potrebbero sussistere. Un certo modello di condotta, corrispondente ad una data situazione, esercita una presa contemporaneamente sull'attore e sui suoi compagni. Primus si sente obbligato a fare esattamente ciò di cui è ritenuto obbligato. E da quel momento lo fa volontariamente e liberamente. Questi «modelli di condotta» tuttavia, quando cessano di essere la vivente espressione di credenze e di affetti, si fossilizzano e finiscono allora coll'assumere la figura di un legame: i legami del costume, la prigione del conformismo.

Mi sembra che il fascino esercitato per tanto tempo da Plutarco sia da attribuirsi alla tensione drammatica tra lo uomo politico e la Città (il suo pubblico), le sue storie ci presentano difatti sempre la costruzione da parte del grand'uomo di una persona, di cui la Città è l'amante e lui il servitore.

Sull'arbitrio delle leggi.

Se fosse possibile affidare ogni Ego all'ispirazione dell'amore, o almeno all'autorità del costume, non ci sarebbe affatto bisogno di leggi. Non essendo possibile, è necessario regolare le condotte col sostegno dell'intimidazione. Per lungo tempo, si è creduto che le leggi non fossero altro che la dichiarazione di ciò che è giusto e necessario. Poi, si è detto che la legge non ordina ciò che è giusto, ma rende giusto ciò che ordina. La differenza è importante per quanto riguarda la libertà.

Se io vedessi nella legge un valore dichiaratorio, tale da farmi conoscere

ciò che avrei dovuto trovare e conoscere da me stesso, obbedendo a queste leggi, non rinunzierei a nessuna sfera della mia libertà. Mi conformerei al sentimento interno dell'obbligazione che il legislatore ha dotato di nuovi lumi. Questo atteggiamento presuppone delle due cose l'una: o che io condivida completamente le credenze che hanno ispirato queste leggi, in modo da far coincidere il mio sentire con quello del legislatore; ovvero che io riconosca al legislatore un'autorità morale tale da indurmi ad ammettere come buono e giusto tutto quello che egli considera tale, anche se io, da me stesso, non fossi giunto a questa stessa conclusione.

Il primo punto è sufficiente a spiegare come leggi che ci sembrano le meno liberali, come quelle di Sparta, possano non avere affatto leso il senso della libertà di tutti coloro che vi si trovano sottomessi, in quanto rappresentano pienamente le proprie credenze. È anche chiaro che ogni fazione strettamente legata ad un dato sistema di credenze, non riterrà contrario alla libertà un corpo di leggi che corrispondono a queste credenze, ma che sembreranno odiosamente dispotiche a quanti non condividono affatto le credenze.

Il secondo punto spiega anche come le leggi proposte o difese da autorità morali, di cui si accetta il giudizio, non siano mai state ritenute contrarie alla libertà.

Ma quando, in una Società, si verifica una dispersione delle credenze, quando il giudizio si personalizza, e l'autorità pubblica depone tutto il suo ascendente, tutti i fenomeni legati all'invecchiamento delle civiltà, compare il conflitto tra il giudizio dell'autorità pubblica e il giudizio personale. I legislatori, avendo a loro volta perduto tutta la profonda comunione di credenze, non potranno più presentare le loro regole come oggettivamente giuste, e non potranno invocare che il diritto soggettivo, che compete loro, di formulare editti, obbligatori non per la loro sostanza, ma perché emananti dalla legittima autorità.

Nessuna legittimità del legislatore potrebbe mai legittimare prescrizioni che offendessero il mio giudizio morale. Anche se sostenuta dalla nascita o dalla consacrazione, e persino dall'elezione popolare, una legge, che in me non posso riconoscere come giusta, che è contraria al mio intimo giudizio, è illegittima ai miei occhi, e allorché vengo costretto a conformarvi le mie azioni, la mia libertà patisce una violazione.

La tensione interna all'individuo.

La politica è, senza dubbio, una scienza morale: difatti la più grave delle tensioni politiche si manifesta nel seno stesso della persona, quando la nostra volontà confronta il nostro personale giudizio con quello altrui. Indubbiamente, non è sempre agevole paragonare quello che accade in noi ad un dramma a diversi personaggi; ma chiunque abbia, anche per un poco,

scrutato in se stesso, è condotto a questa conclusione.

Dunque, l'uomo confronta il giudizio interno col giudizio esterno. Deve considerare questo giudizio esterno come fondato, ed il suo come erroneo? E quello che gli si chiede. Si è già liberali se all'individuo si chiede soltanto la conformità dell'azione al giudizio altrui; in tutti i tempi, «altrui» ha voluto che Primus non solo agisse in conformità a questo giudizio esterno, ma anche la convinzione della fondatezza di tale giudizio e dell'erroneità del suo. Non è sufficiente che Giovanna d'Arco riprenda i suoi abiti femminili, ma deve anche convincersi, deve finire col pensare che questi sono i soli abiti convenienti, e che quando ha pensato in maniera diversa si era ingannata. Il giudice esterno non vuole solo che Primus modifichi la sua azione, ma che anche il suo giudizio si conformi a quello del giudice; non vuole solo che Primus sia punito per la sua azione, ma anche che rinneghi il suo personale convincimento. È questo il senso intimo della ricerca della confessione, ricerca che, in tutti i tempi, è stata l'origine di atrocità: si vuole che «il colpevole» si condanni da sé, che ammetta che il principio interno della sua azione era cattivo, si vuole «fare rientrare nell'ordine», non l'azione, ma la stessa coscienza. Questa esigenza, le cui applicazioni sono terribili, è una specie di omaggio mostruoso reso alla coerenza, che si crede che debba esistere, tra l'azione dell'uomo ed il suo intimo giudizio. Allorché viene costretto ad un'azione che il suo intimo giudizio respinge, o quando deve subire il supplizio per un crimine, che egli non considera affatto tale, è evidente che l'uomo è considerato come non libero. È meglio indurre il suo intimo giudizio a trovare buona l'azione che gli viene richiesta, cattiva quella che egli ha commesso, e giusto il supplizio cui viene condotto.

L'atteggiamento estremo della persona nei confronti di questo imperativo esterno è quello di Socrate. Io consento nel mio foro interno al mio supplizio, perché, attraverso il mio personale giudizio, ritengo che un cittadino debba essere sottomesso ai giudici costituiti dalle leggi della città, ai quali è devoluta l'applicazione di queste leggi; ma non consento che la mia azione fosse ingiusta o mal fondato il giudizio che l'ha ispirata. E i persecutori di Socrate si sono rivelati infinitamente superiori a tanti altri, che si sono visti o si vedono ai nostri giorni, essendosi accontentati di questo atteggiamento, e non avendo torturato il filosofo per strappare infine alla debolezza della carne il ripudio dell'intima ispirazione.

Dall'istante in cui le leggi cessano di indicare a tutti il Giusto, il fatto che esse non siano affatto presentate come necessarie espressioni del Giusto, ma come delle regole che devono essere osservate per il fatto di essere comandate, può essere considerato un vantaggio. Da allora, in effetti, l'obbedienza alle leggi, che è in sé una cosa buona ed utile, non implica affatto il rinnegamento del mio intimo giudizio, ma è altresì necessario che le leggi non mi comandino nulla che il mio intimo giudizio condanni tanto fortemente da trasformare l'obbedienza in peccato.

In un tale stato di cose, poiché le leggi mi appaiono come decisioni arbitrarie degli altri, dovrò naturalmente augurarmi che le loro prescrizioni abbiano una limitata portata.

La libertà come partecipazione e come isolamento.

Per un uomo cosciente, in possesso di un vivo senso dell'obbligo, le leggi non rappresentano mai una limitazione della sua libertà, finché esse prescrivono soltanto ciò che il suo senso dell'obbligo, o per istinto o per riflessione, gli fa apparire come giustamente dovuto. Tale condizione non è mai pienamente realizzata, e quanto meno si realizza, tanto più l'uomo tiene a difendere una sfera riservata in cui la legge non possa penetrare. Nella mia casa, in cui non penetra alcuna autorità, io mi comporto secondo il mio personale senso dei miei obblighi, e sono libero: accadrebbe lo stesso al mercato o nel foro, se la condotta che il mio intimo giudizio mi fa tenere fosse anche ritenuta buona dagli altri. Il valore di una frontiera aumenta a misura che il mio giudizio e quello degli altri si differenziano. Quanto più pronunziata diviene questa differenza, tanto più mi vedo costretto a conformare le mie azioni al giudizio degli altri, diverso dal mio, e tanto più apprezzo la sfera in cui posso agire secondo il mio personale giudizio. Soffro per il conformismo che mi è imposto, che pesa sulla mia libertà, e preferisco la parte della mia esistenza che sfugge a questa imposizione.

Mentre difendo la mia sfera privata, dove mi trovo bene e dove mi rifugio sempre più spesso, deploro l'eterogeneità introdotta nella mia vita, che ha due differenti principi: in certe cose il mio giudizio privato, ed in altre il giudizio altrui. L'afflizione che provo per questa situazione mi conduce a prendere in considerazione un altro stato di cose, in cui il mio giudizio e quello degli altri potrebbero coincidere. Attualmente esistono in me due personaggi, l'uomo privato sottomesso al suo personale giudizio, il borghese o cittadino sottomesso al giudizio altrui. In altre condizioni questi due personaggi ne formerebbero uno solo. Il pensiero di Platone e quello di Rousseau divengono chiari se in questi due filosofi vediamo due uomini in contrasto con i giudizi del loro tempo, e di conseguenza in disparte e in stato di isolamento nei confronti della Città reale; due uomini che, dolendosi di quest'esilio, sognavano una Città in cui l'affinità dei giudizi sarebbe tale che l'uomo - cioè Platone e Rousseau - potesse stare nel foro altrettanto volentieri, con altrettanta spontaneità, come nella sua solitudine.

Proiettare una tale immagine nel passato non è affatto fuori luogo. È probabilissimo che il senso di libertà sia stato pienamente soddisfatto in una situazione di strettissima interconnessione sociale, in cui la personalità non avesse ancora assunto un notevole sviluppo. Gli uomini non avevano allora, per così dire, (non bisogna prendere questa parola troppo alla lettera) che una sola coscienza, e ciò che gli uni trovavano buono, avrebbe potuto essere

facilmente trovato buono anche dagli altri. Che l'unanimità si sia potuta riscontrare sul foro, si ha meno ragione di dubitare, dopo le ricerche degli antropologi sulle tribù primitive, che ci hanno mostrato come il suggerimento dell'uno accendesse gli altri, e come vediamo del resto ancora ai nostri giorni, in certe folle, in cui l'uomo si ritrova nel suo stato primitivo.

Ma questa unanimità si dissolve a misura che il calore della folla si disperde; storicamente, se vogliamo supporla all'origine - il che non è che un'ipotesi -, essa si disintegra a mano a mano che un gruppo umano si complica, assorbe elementi più disparati, e soprattutto, a mano a mano che gli individui acquistano una maggiore personalità. Rousseau non si è sbagliato nel considerare la decomposizione dell'armonia originaria come un'inevitabile conseguenza dell'evoluzione. È questo l'insegnamento del suo *Contrat Social*, tanto sconosciuto. È difficile capire come mai questo grande libro sia stato utilizzato per affermare il diritto assoluto di una maggioranza, quando enuncia con tanta chiarezza che la sola base moralmente valida del comando collettivo è l'unità collettiva dei giudizi, e descrive tanto chiaramente la perdita inevitabile di questa unità, a misura che una Città si allontana dalla rozzezza e dall'ignoranza. Nessuno ha celebrato con maggiore entusiasmo la libertà che regna allorché i giudizi etici convergono spontaneamente; ma nessuno ha più nettamente affermato che non esiste, e che non potrà mai esistere, una tale convergenza nelle società progredite, in netta opposizione con l'idea post-cartesiana del progresso di questa convergenza in ragione diretta dell'educazione.

Per quanto riguarda le società attualmente esistenti, il consiglio di Rousseau è quello che dà ad Emile, e cioè tenersi da parte, sottrarsi quanto più possibile dal dominio del sovrano e dell'opinione dominante, difendere il proprio giudizio contro la pressione dei giudizi esterni. Anche se si definiva «cittadino di Ginevra», Rousseau non era affatto un cittadino attivo, e si comportava da esule perpetuo nei confronti della società del suo tempo. Per compenso ha accarezzato l'immagine di una Città, in cui avrebbe potuto essere un cittadino senza riserva alcuna. Questa interpretazione di Rousseau sembra potersi esattamente applicare a Platone, come si rileva dallo studio dedicato a questo maestro da David Grene (20).

Il pensiero dei due filosofi si può porre sotto forma di un'alternativa: o abbiamo una Città tanto bene moralmente ordinata da riscontrarvi naturalmente l'unanimità dei giudizi morali, in modo che ognuno, affidandosi completamente alla Città, si trovi libero e felice, in quanto tutto ciò che gli viene prescritto è soltanto ciò che egli ritiene buono; ovvero ci troviamo in presenza di una Città degenerata, corrotta, in cui i giudizi pubblici sia che emanino dall'autorità, che dalla pubblica opinione, non presentano allo spirito individuale nessun carattere di necessità, anzi lo feriscono, e allora l'unico possibile desiderio è quello di vivere in maniera quanto più privata.

Tenendosi in disparte dalla città ateniese del suo tempo, Platone

accarezzava l'illusione di costruire a Siracusa la città perfetta. Rousseau era in possesso di un maggiore senso storico, e nutriva ben poche illusioni, come attesta la sua convinzione che soltanto la Corsica avrebbe potuto essere ricondotta allo stato ideale.

La visione di una città in perfetta armonia è senza dubbio tanto più naturale alla mente umana quanto più quest'ultima sia sensibile al conflitto psicologico, e diviene recepita tanto più entusiasticamente quanto meno la società sia capace di produrre questa armonia spontanea, essendo andata distrutta ogni base comune di giudizio da una crisi di criticismo, che sopravviene in ogni tipo di cultura. Tale visione è assai pericolosa, perché lo stato di slegamento morale di una grande società progredita è propizio allo sviluppo di piccole sette, nel seno delle quali regni quella unità psicologica e morale, definita dalla filosofia una condizione invidiabile, sette che si considerano pertanto delle società perfette, create allo scopo di rifare la Società a loro immagine, e difatti muoveranno alla sua conquista, riducendo alla schiavitù morale coloro i quali non condividono le loro credenze.

Babilonia e l'Icaria.

Consideriamo un insieme sociale esteso e complesso, con una civiltà avanzata, che chiameremo per comodità Babilonia. Il notevole grado di sviluppo economico consente l'esistenza di ogni sorta di attività e una grande varietà di modi di vita. L'ortodossia religiosa è stata spezzata già da lungo tempo, ed un continuo processo di discussione ha agevolato la dispersione delle credenze. In un primo stadio di emancipazione intellettuale, era stata messa in discussione la metafisica delle credenze anteriori, che era stata rifiutata ed abbandonata da un numero sempre crescente di associati; in un secondo stadio, sono state messe anche in discussione le regole etiche legate a questa metafisica; dei contatti sempre più vari e frequenti con altre società avevano fatto conoscere sistemi morali differenti. Alcune agili menti avevano allora messo a raffronto differenti nozioni del conveniente e dell'inconveniente: cominciando con lo stupirsi degli strani costumi degli altri, i filosofi babilonesi erano indotti a rivolgere queste critiche anche all'indirizzo dei tradizionali costumi di Babilonia, avendo capito che se i sistemi stranieri sembravano assurdi ad un babilonese, anche il sistema babilonese avrebbe potuto essere considerato assurdo nel caso in cui ci si fosse posti da un punto di vista esterno. In conseguenza di queste esercitazioni critiche, il sistema babilonese si era ridotto ad essere

(20) Cfr. GRENE D., *Man in his Pride*, Chicago, 1951; DE JOUVENEL B., *Du Contrat Social*, edizione commentata, Ginevra, 1947.

considerato, dagli spiriti più vivaci, come unicamente fondato sulla consuetudine. I filosofi babilonesi si erano, per un certo tempo, dedicati alla ricerca di un sistema di costumi che fosse interamente razionale, ma nel corso di questa ricerca le opinioni avevano finito col divergere talmente, in merito a ciò che è richiesto dalla ragione, che ne erano risultati dei punti di vista completamente discordanti.

In seguito a questa lunga crisi intellettuale, Babilonia non presenta, agli occhi degli osservatori, soltanto una grande diversità di maniere di essere, ma anche una grande diversità di credenze e di opinioni; i babilonesi differiscono moltissimo in merito a quello che vogliono fare individualmente, ma differiscono altrettanto, il che è ancora più grave in merito all'idea che hanno di ciò che deve essere fatto, di ciò che è decente, di ciò che è morale, di ciò che è giusto, di ciò che è dovuto. La società babilonese, nonostante tutto, funziona in maniera soddisfacente, grazie ad un sistema di leggi di ispirazione pragmatica, le quali vietano le azioni capaci di distruggere l'organismo sociale e prescrivono i comportamenti necessari alla prosperità sociale. Queste leggi non traggono la loro autorità da un comune patrimonio di credenze sociali, queste leggi non pretendono rappresentare ciò che è in sé buono, ma vogliono salvaguardare ciò che è utile alla conservazione e allo sviluppo dell'insieme. Poiché esse non derivano la loro autorità da un comune patrimonio di credenze, ciò che le fa rispettare è essenzialmente il timore di punizioni mantenuto da un governo forte. In breve, le leggi sono legittime nel senso di Austin, cioè perché esse emanano dall'autorità riconosciuta e che si fa obbedire, e il principio del governo è hobbesiano.

In ogni cittadino, una simile autorità è, a ragione, considerata come una restrizione della propria libertà. Difatti, per quanto riguarda le azioni vietate, egli non se ne astiene perché gli sembrano cattive, ma perché gli sono vietate; e in merito alle azioni che gli sono prescritte, non le esegue perché gli sembrano buone, ma perché gli sono prescritte. L'idea della repressione è presente nel suo animo per impedirgli di fare, non solo ciò che il suo giudizio personale gli proibisce di fare, ma le cose che il suo giudizio personale non gli proibirebbe, o quelle a cui il suo giudizio personale potrebbe indurlo: in questo stato di cose, le leggi, e il Potere che ne cura l'esecuzione, assumono per il cittadino il carattere di un peso. Alcuni cittadini penseranno naturalmente che sarebbe una grande e bella riforma liberarsi dal peso che grava sulla società, e più precisamente su ognuno dei suoi membri, e di sostituire a questa regola, estranea alla coscienza di ciascuno, la suggestione di un sistema di regole, esprimenti gli imperativi della coscienza individuale.

Una simile reazione, per me Primus, è naturalissima, in quanto sono vivamente consapevole dell'esistenza di un obbligo che mi costringe a certe azioni e me ne impedisce altre. Questa autorità della mia coscienza è leggera e naturale, -nei confronti di quell'altra, estranea, delle leggi alle quali vengo sottoposto. Se si rendesse obbligatorio il sistema di regole che già regge il

mio spirito, non proverei alcuna difficoltà ad osservarlo, e mi sentirei libero sotto tali decreti. Non sono il solo a pensarla così, altri cittadini come me detestano questo pesante governo, le cui leggi sono in contraddizione con le credenze etiche comuni a noi tutti. Tutti quanti allora cederanno facilmente al fascino dell'immagine che si presenta loro: una società sprovvista di ogni apparato di repressione, in quanto sarebbe superfluo; tale società avrebbe difatti adottato come sistema di obbligazioni quello che secondo noi è il giusto, e la cui eccellenza è provata dal fatto che la nostra obbedienza è volontaria.

L'unico inconveniente del ragionamento che abbiamo tenuto è che il sistema di obbligazioni che ci sembra naturale, a cui noi, i miei compagni ed io, siamo portati ad obbedire spontaneamente, è quello del nostro gruppo, e non è comune a tutti i cittadini di Babilonia. Quando io mi associo ad altri che condividono strettamente le mie credenze, di fatto, che avviene? Viene ricostituita una piccola società primitiva, in seno alla grande società avanzata. Questo gruppo rappresenta una tribù, capace di realizzare una spontanea armonia dei comportamenti, e la piccola società che noi abbiamo costituito è una «societas perfecta». Tutto quello che dobbiamo fare adesso è di impadronirci del governo, e di fare dei nostri principi la regola di tutta la società. Allora avremo una società buona e libera per tutti, poiché tutti seguiranno volontariamente gli imperativi aventi il carattere dell'immediata evidenza.

Sfortunatamente, le cose andranno in maniera diversa. Difatti, il sistema dei valori del mio gruppo non è il sistema dei valori di tutti i cittadini di Babilonia. Se lo fosse, Babilonia non sarebbe Babilonia, ma un'altra società che chiameremo Icaria. In Icaria regna l'unità dei principi, e l'armonia spontanea delle condotte. Non è la situazione di Babilonia, ma quella che esiste tra di noi, membri di una cospirazione icariana, in quanto applichiamo tra di noi le regole che ci sono comuni, e non esiste in effetti alcuna necessità di costrizione. Ma nel momento in cui volessimo imporre queste regole al resto dei babilonesi che non condividono le nostre credenze, saremmo indotti a imporre queste regole, estranee alla loro coscienza, le quali, conseguentemente, dovrebbero essere sostenute, nei loro confronti, da mezzi coercitivi.

E allora, con nostro grande stupore, ci ritroviamo costretti, non solo ad usare l'apparato repressivo che già esisteva al servizio di leggi neutre, ma ad aumentare immensamente questo apparato, poiché si tratta di sottomettere tutto il resto dei babilonesi ad un sistema di regole coerente, conseguente e completo. Vedremo allora i babilonesi, che non condividono le nostre credenze, dolersi amaramente del fatto che la loro libertà sia stata enormemente ridotta, in confronto di come era in precedenza, se non del tutto soppressa. Queste lamentele ci sembrano assurde: a nostro avviso, essi sono invece liberi, liberati. Difatti, adesso sono completamente liberi di fare tutte le

cose buone in sé, che noi facciamo con gioia. È loro proibito soltanto di fare le cose cattive, che noi non vogliamo fare, e che di conseguenza, essendo cattive, non si devono volere; siamo talmente persuasi della correttezza dei nostri principi che la resistenza dei nostri concittadini ci sembra soltanto mettere in evidenza la loro mancanza di lumi. La nostra società è essenzialmente una società libera, una società di uomini liberi perché nulla è prescritto al di fuori di ciò che un uomo libero debba poter fare, e nulla è vietato al di fuori di ciò che un uomo libero non debba voler fare. Se è necessario impiegare un apparato di coercizione più grave che mai, si tratta di un episodio attribuibile all'inerzia morale dei nostri concittadini. Non appena si sarà risvegliata in loro la coscienza, potremo sopprimere tutto questo apparato di repressione. Affrettiamo questo felice momento! E, a questo fine, non permettiamo a false opinioni di ritardare il vero risveglio della coscienza, la comprensione dei veri principi. Di conseguenza, così come è stato necessario appesantire notevolmente l'apparato repressivo, sarà anche necessario sopprimere totalmente la libertà di opinione. Ma tutti questi sono solo dei fatti occasionali inerenti al processo che ci conduce alla totale libertà, che sarà conseguita quando tutti i cittadini di Babilonia avranno assimilato i principi che animano noi, la società icariana.

Così ragionano le sette tiranniche. Invano si obietterà loro che questo piano è in sé assurdo, poiché, se i principi che sembrano tanto evidenti avessero il valore trascendente che vi è attribuito, i cittadini di Babilonia li accoglierebbero spontaneamente. Invano si cercherà di fare capire a quelle sette che ciò a cui mirano equivale ad imprimere ad una società civile l'unità di una società selvaggia, il che presuppone una sistematica violenza. Ogni tentativo sarà inutile perché questo atteggiamento ha radici profonde ed istintive. Il sogno d'Icaria nasce e rinasce spontaneamente in seno a Babilonia, poiché gli uomini non si sono mai rassegnati a che Babilonia sia Babilonia. I giuristi avranno un bell'ammettere che le leggi di Babilonia non sono affatto l'espressione di una regola morale, ma solo dei mezzi per la conservazione dell'insieme. Considerare le leggi come l'espressione di una regola morale è tanto naturale per l'uomo che è sotto tale aspetto che ognuno giudica nel suo foro interno. Nella nostra società non esiste più un'unità morale sufficiente a considerare la legge come il riflesso morale di questa unità, ma al contrario, ci troviamo in presenza di una molteplicità di giudizi personali, pertanto, nei confronti di ogni singolo intimo giudizio, la legislazione nel suo insieme potrà essere sempre considerata, per certi suoi aspetti, come ingiusta. Questo senso generale di ingiustizia agevolerà ogni gruppo coerente, che promettesse di rendere interamente giuste le istituzioni; senza riflettere tuttavia che queste istituzioni sarebbero giuste solo se riferite alle credenze di quel gruppo, e non rispetto alle credenze di tutti, perché, per ipotesi, tutte le credenze sono divenute differenti.

Il tentativo di congiura icariana è un prodotto psicologico della

situazione babilonese: il prodursi ed il riprodursi di tale fenomeno è una cosa assolutamente naturale. Se è nel totalitarismo che trova la sua più perfetta espressione, esso agisce di continuo anche nel processo democratico. Le nostre società non si trovano sottoposte al governo forte e neutro che abbiamo supposto a Babilonia, ma il loro sistema legislativo ondeggia in balia delle pressioni esercitate dalle varie opinioni politiche. Certamente, tra queste pressioni, alcune sono determinate unicamente dagli interessi di gruppo, e questo fenomeno è stato abbondantemente studiato. Non è questo però che ci interessa in questa sede. Coloro che premono sul legislatore per sostenere un interesse parziale hanno perfetta coscienza di ciò che fanno e sono svantaggiati nella loro azione dalla consapevolezza della sua immoralità. Al contrario, coloro che credono di offrire alla società un sistema di regole in sé buono e perfetto, e che, come tale, potrebbe essere un giorno o l'altro osservato dagli uomini in piena libertà, ristabilendo quella spontanea armonia dei comportamenti, che rappresenta l'ideale libertario, sono sostenuti da un fanatismo morale che li sospinge, attraverso il processo già descritto, verso l'azione tirannica.

Si sarà notato che la nozione di dispersione delle credenze e il miraggio del ritorno all'unità, svolgono una funzione fondamentale nella presente discussione. Appare allora della massima importanza studiare le ipotesi che è possibile configurare a proposito della evoluzione delle credenze, convergente o divergente, o alternativamente l'una e l'altra, o anche, convergente per certi aspetti e divergente per certi altri.

IV

LIBERTÀ D'OPINIONE E LUMI NATURALI

La libertà d'opinione è il principio fondamentale delle istituzioni politiche dell'Occidente. Sarebbe un grosso errore considerare la decisione presa a maggioranza come il criterio distintivo dei regimi che chiamiamo «democratici»: le maggioranze più massicce a sostegno di un governo e della sua politica, lungi dal rivelarci l'eccellenza di un regime, ce lo rendono sospetto; saremmo indotti a sospettare che una tale unanimità sia dovuta ad una serie di ostacoli posti alla manifestazione e alla diffusione delle opinioni diverse, ed è chiaro che la presenza di tali ostacoli toglierebbe ogni valore alla maggioranza ottenuta. La decisione maggioritaria trae quindi la sua virtù, ai nostri occhi, dalla libertà di opinione che la precede.

La libertà di opinione anima ciò che è chiamata la dialettica della democrazia. Dalla libera concorrenza delle opinioni si sviluppa e si impone una opinione maggioritaria. Ma gli ordini che promanano da essa non dovrebbero ostacolare mai il gioco della libertà di opinioni che sta alla base del sistema, che potrebbe determinare e portare al potere una nuova opinione di maggioranza. Interrompete questo procedimento e sarete subito fuori dal

regime di libertà. L'autorità dell'opinione maggioritaria è basata non soltanto sulla maggioranza, ma su una maggioranza formatasi in un clima di libertà di opinione.

È questo il principio delle nostre istituzioni: è difficile contestarlo, e non viene mai invocato invano. La nostra civiltà crede, senza eccezioni, in questa libertà di opinione: è anzi questo uno dei rari punti di quasi totale accordo degli spiriti.

Inoltre, ci sembra che questo fatto si presti benissimo a costituire la base per un'indagine sui postulati impliciti dei nostri ragionamenti politici. Tutti, o quasi tutti, abbiamo questa fede, ma perché? Questa fede visibile, evidente, non è che il risultato di credenze sottostanti, che identificheremo nel corso della nostra ricerca. Arriveremo forse così a dei fondamentali assiomi del nostro ragionamento politico, che è importante riportare alla luce.

La libertà di opinione è una forma di libera concorrenza.

Quando diciamo che l'opinione deve essere libera, non intendiamo che ognuno debba essere lasciato libero di pensare così come gli impone il suo foro interno. Non esiste praticamente alcun mezzo per violare questo foro, o meglio non ne esistevano fino alla scoperta di recentissime e terribili tecniche.

È tuttavia evidente come questa libertà del foro interno sia incompleta, passivamente ed attivamente. Passivamente, nel senso che la nostra possibilità di scelta sarebbe assai limitata senza proposte di opinioni provenienti dall'esterno. Attivamente, nel senso che una opinione tende naturalmente ad esprimersi. Il termine di libertà di opinione richiama alla mente quello di libertà di diffusione delle opinioni, il diritto di iniziativa e di organizzazione per la propaganda delle opinioni che ci stanno a cuore.

La società può essere in qualche modo rappresentata come un campo di coscienze recettive e selettive, in cui vengano immesse tutte le opinioni che nascono qua e là.

Praticamente questa concorrenza è necessariamente imperfetta. Esistono mezzi materiali di propaganda: tribune, cattedre, giornali, partiti, ecc.. e le opinioni che dispongono di questi mezzi hanno sulle altre un immenso vantaggio. Il che pone il problema del diritto di accesso delle opinioni agli strumenti diffusori. Ai nostri giorni, ci lamentiamo qualche volta, in nome della libertà di opinione, che determinati punti di vista non possano essere presentati o alla radio, o nelle università, in modo tale da determinare una selezione prima ancora della selezione popolare,

Di fatto una tale selezione sembra inevitabile. Nessun capitolo universitario tollererebbe che, sotto il pretesto della libertà, si insegnasse, per esempio, che la terra è piatta. Si esclude il palesemente falso, e avviene che, a questo proposito, si cada in errore. Si esclude il palesemente nefasto, senza avere altra guida, a questo riguardo, oltre alle opinioni morali professate. Ma

bisogna notare che questi limiti sono, ai nostri giorni, eccessivamente tenui e non si applicano, d'altra parte, se non all'uso di determinati strumenti: a certe opinioni non si adattano certe piattaforme collettive, tuttavia la propaganda attraverso le forze individuali non è generalmente impedita. Di solito, si teme di ostacolare un'opinione nuova e affascinante, e si sente il dovere di offrirle il modo di fare valere le sue possibilità.

Questo atteggiamento presuppone una fiducia pressoché illimitata nel potere selettivo del pubblico. Questa fiducia è implicita nella nostra società. È necessario ricercarne le basi.

Le origini storiche.

Il modo di pensare dei nostri antenati era molto diverso. Essi ritenevano che alla base del benessere degli uomini stessero delle sane credenze; il loro interesse era quello di diffondere e mantenere quelle sane credenze, insegnandole, e non insegnando che quelle.

L'Occidente ha iniziato la sua storia sotto il dominio delle credenze cristiane, che formavano un corpo organizzato di dottrine e di cui un corpo visibile, il clero, era depositario. Si pensava allora che tra le cose di cui gli uomini dovevano essere convinti, ce ne erano alcune comprensibili attraverso la ragione, ed altre, che la ragione non era in grado di capire, da credere sulla parola di una seria e valida autorità. Si pensava persino che fosse loro dannoso ragionare, fenomeno che Sant'Agostino definiva: «Immaginare di sapere ciò che non si sa».

I riformatori condividevano queste teorie. Essi non ritenevano di apportare una nuova versione delle verità cristiane, ma di raddrizzare una deviazione, che, secondo essi, si era verificata. Questa convinzione non scompare; così, verso la fine del XVII secolo, Jean Claude paragonava ancora la deviazione della Chiesa romana a quella che si era prodotta al tempo dell'eresia ariana, e che, anche allora - diceva - aveva trascinato la maggior parte della Chiesa, lasciando in minoranza i veri credenti. Però, a fianco di questa argomentazione, egli ne portava un'altra, che implicava un sistema assai differente. Egli paragonava la condanna delle dottrine riformate da parte della Chiesa romana alla condanna dell'insegnamento del Cristo stesso, da parte della Chiesa giudea: «Se i primi cristiani, che erano giudei, non hanno potuto ascoltare la dottrina del Figlio di Dio, né ricevere i suoi miracoli, senza violare i loro doveri verso la Chiesa che lo aveva condannato, in quali scrupoli non cade tutto ciò che v'è di cristiano oggi in tutto il mondo?» (1). Ora, se gli ariani non erano che dei deviazionisti, nei confronti di una verità anteriormente rivelata, Nostro Signore, a sua volta, portava una Novella legge che superava l'Antica; e il ricorso ad un tale paragone rivela l'idea di un progresso della verità attraverso bruschi mutamenti.

Che i riformatori ebbero la consapevolezza di ristabilire la verità da cui

la gran massa si era allontanata, o di offrirne una nuova interpretazione che la gran massa respingeva, in ogni caso, essi concepivano la verità una, certa e la sola degna di essere insegnata.

Essi erano, almeno all'origine, molto sensibili a questa diversità delle loro posizioni, che Bossuet notava, e che sembrava loro inizialmente, come a lui, in indizio di errore (2).

Per due secoli, sino in pieno XVII secolo, la dispersione delle fondamentali credenze sembrava un male terribile, e nessuno si sarebbe rassegnato sino a che l'unità non si fosse ricostituita, naturalmente sulla linea delle proprie convinzioni. Ogni setta aveva la propria censura, e fu solo la Ragion di Stato ad instaurare la tolleranza. È duro notare come questa ultima non scaturisca dalla nozione di giustizia, ma da un espediente. La prima virtù che venne attribuita alla tolleranza fu di limitare gli inconvenienti politici.

Solo in seguito si sono cominciati a vantare i pregi positivi della tolleranza. Il suo più celebre panegirico, in questo senso, è l'Aeropagitica di Milton. Il grande poeta espone già quella che sarà la tesi dell'Età dei Lumi: che le meditazioni intellettuali degli individui costituiscono dei tentativi per conseguire la verità, dei quali bisogna presumere l'utilità, e che un popolo molto religioso, dedito alla lettura delle Scritture, gode di una salute tanto robusta da potere separare il buon grano dal loglio, e che bisogna quindi, secondo la Parabola, lasciare provare insieme.

È lecito chiedersi se tali affermazioni fossero veramente rivoluzionarie rispetto alle primitive condizioni della Cristianità; è certo che allora erano molti i maestri che offrivano differenti letture delle verità cristiane, e che regnava una grande libertà di interpretazione. Si è talvolta tentati di chiedersi se la più rozza contrapposizione tra le nozioni di ortodossia e di libertà non sia stata accelerata dall'invenzione della stampa. Con la sola parola, le divergenze non sembravano tanto vistose come quelle che avrebbero fatto la loro apparizione sulle tesi stampate. La comparsa di un nuovo mezzo di insegnamento poneva la questione dell'accesso alla sua utilizzazione: il problema si poneva già nella sua più moderna formulazione.

(1) CLAUDE J., *Défense de la Réformation*, I, VIII, 7.

(2) «Quando tra i cristiani si sono verificate delle divergenze nell'esposizione della fede, si è sempre considerato ciò come un segno di falsità e di incoerenza... della Dottrina esposta. La fede parla semplicemente: lo Spirito Santo risplende le sue pure luci e la verità che insegna ha un linguaggio sempre uniforme ... Tertulliano aveva già detto: I politici prescrivono tutti delle regole diverse; ognuno di essi si crede in diritto di cambiare e di modificare tutto ciò che ha ricevuto, poiché chi fonda una setta agisce servendosi del proprio intelletto: l'eresia mantiene sempre la sua natura, non cessando di innovare; e lo sviluppo della cosa è sempre simile alla sua origine». BossUET, *Histoire des Variations des Églises Protestantes*, prefazione, 2 s.

Le opinioni ed i comportamenti.

Dopo Milton, le apologie della libertà si moltiplicano. Ritroviamo sempre gli stessi argomenti. Prima un'argomentazione negativa: una fede non può essere imposta; bisogna pertanto «produrre nella mente certi giudizi e certi movimenti di volontà... la violenza è difatti incapace di persuadere lo spirito» (3). L'argomentazione è irrefutabile, ma non giustifica la propaganda delle opinioni. Per giustificarla si deve ritornare alla parabola del buon grano e del loglio, allo impoverimento cui andrebbe incontro la società soffocando ciò che è nocivo, e sacrificando pertanto inevitabilmente anche ciò che è salutare.

Un notevole numero di nostri apologisti hanno insistito sul fatto che la diversità delle opinioni non presenta alcun pericolo per l'ordine pubblico. Se si volesse eliminare questa diversità, ed imporre con la forza l'unità, è solo allora che l'ordine pubblico verrebbe ad essere turbato: si scatenerrebbe in questo caso «la guerra di tutti contro tutti come un dovere», secondo l'espressione di Bayle (4). Se il sovrano si tiene lontano da questa follia e non la consente nemmeno ai suoi sudditi, la diversità delle opinioni, se rispettata, non provocherà nessun danno. Spinoza l'afferma nel suo *Tractatus Theologicus Politicus*, e Bayle lo ripete con maggior forza, traendone conseguenze ancora maggiori. Questi due grandi autori avverano decisamente le opinioni sediziose, quelle cioè che suscitano disordini nello Stato. A questo proposito, si esprimono inequivocabilmente. Ma tutti e due sembrano ritenere che la modificazione delle credenze non abbia alcuna influenza sulle azioni.

In verità, al pari delle loro metafisiche, i ragionamenti tenuti a questo proposito dai due filosofi sono differenti. Spinoza nel suo *Tractatus Politicus* fa del Sovrano il giudice ed il padrone assoluto delle azioni degli uomini: ritiene criminosa ogni azione contraria alle norme poste dal Sovrano, ma dichiara che ognuno deve essere libero di modificare le proprie opinioni, senza però poterle tradurre in azioni illegittime, a meno che il Sovrano non avesse modificato le sue norme. Questa totale separazione tra il pensiero e l'azione è davvero sorprendente.

Bayle tiene un altro linguaggio. Anche lui è disposto ad autorizzare il pensiero eterodosso, ma non l'azione eterodossa. Quest'ultima, però, non gli sembra affatto temibile, in virtù di un postulato che è presente in tutta la sua argomentazione: e cioè che la difformità delle credenze non ha alcuna conseguenza nei confronti della uniformità della morale. Per lui, come per il

(3) BAYLE, «Commentaire sur le Compelle Intrare», in *Opera*, tomo II

(4) BAYLE, *op. cit.*, 438.

suo allievo Voltaire, la morale è una, necessaria, universale, indipendente dalle fedi metafisiche. Ora sembra affermare che per avvertirla sia sufficiente non essere atei, ora che persino negli atei rimanga sempre la stessa.

C'è dunque in Bayle una separazione tra metafisica e morale, come in Spinoza il pensiero è separato dall'azione. Spinoza sembra credere che si possa facilmente obbedire alle leggi, prescindendo da ciò che si pensa, e Bayle pone la linea di demarcazione ancora più in alto: qualunque siano le credenze, tutti saranno d'accordo sulle stesse verità morali. Questa supposizione di Bayle è della massima importanza: essa comporta le più serie conseguenze per l'ordine politico. Esamineremo tra breve dove essa conduce, e su quali basi filosofiche poggia.

Il postulato della convergenza.

Se risaliamo agli autori che hanno affermato ed ammesso l'eccellenza del regime democratico, troviamo alla base delle loro convinzioni l'idea che il gran numero è un buon giudice in materia morale, al fine di discernere quello che è giusto. Non si tratta affatto delle decisioni particolari, invocate dalle circostanze del momento, che essi hanno voluto rimettere alla scelta del gran numero. A loro parere, queste ultime devono restare nella competenza dei governanti, guidati da una esatta conoscenza dei fatti, abituati all'arte difficile della gestione collettiva. Ciò che deve essere rimesso al popolo era la decisione di principio, avente un carattere morale. In tale materia, tutti avevano minori possibilità di sbagliarsi rispetto ad alcuni soltanto.

Questa opinione presume evidentemente che, trattandosi di giudizi generali, sia una evidenza morale a determinare il giudizio degli uomini. Evidenza che può essere oscurata in pochi dai fumi delle passioni, ma non altrettanto nell'insieme dei cittadini, a condizione che ognuno di essi, al momento della consultazione, sia disposto a dimenticare se stesso per considerare il problema come se si ponesse nei confronti di un altro paese, o come se non lo riguardasse affatto.

Ma quale garanzia abbiamo che le cose andranno veramente in questo verso? Bayle l'ha chiaramente spiegato: «Essendoci una luce viva e naturale che illumina tutti gli uomini, sin dal momento in cui aprono gli occhi della loro attenzione e che li convince irresistibilmente della sua verità, bisogna concludere che è Dio stesso, la verità essenziale, e sostanziale, che ci illumina allora immediatamente, e che ci fa contemplare nella sua essenza le idee delle verità eterne... Ora, perché farebbe questo nei confronti delle verità particolari, perché le rivelerebbe così in tutti i tempi, in tutti i secoli, a tutti i popoli della terra, per mezzo di un po' di attenzione, e senza loro lasciare la libertà di sospendere il loro giudizio? Per qual motivo - dico - l'uomo dovrebbe essere governato in questo modo, se non per dargli una regola e un criterio circa gli oggetti che si offrono continuamente a noi? .. Dio ha voluto

offrire all'anima un mezzo sempre a disposizione per discernere il vero dal falso; e questo mezzo è la luce naturale ...».

E allo stesso modo con cui si discerne il vero, si discerne anche il giusto: «Senza eccezioni, bisogna sottomettere tutte le leggi morali a questa idea naturale di equità che, così come la luce metafisica, illumina ogni uomo che viene al mondo» (5).

Questa frase è fondamentale. È chiaro che le opinioni devono essere libere, dal momento che esse gravitano naturalmente verso il vero ed il giusto. Quale sciocchezza volere impedire i loro movimenti disordinati, se questo disordine converge inevitabilmente nel riconoscimento dell'ordine!

È altrettanto chiara la provenienza di questa asserzione, e come essa riveli il profondo cristianesimo di un filosofo troppo sconosciuto. Questa luce naturale, che è al centro della sua opera, e che darà la denominazione al Secolo dei Lumi, è quella di cui parla il Vangelo di San Giovanni, «quella luce di verità che illumina ogni uomo che viene al mondo».

Il pensiero cartesiano poggiava sullo stesso piedistallo: «Dio non può ingannare». Si dimentica troppo spesso che questo presupposto della partecipazione umana all'intelligenza del Creatore è ciò che garantisce la ragione e che ne autorizza l'uso.

Le conseguenze sono evidenti: la debolezza fondamentale delle opinioni aberranti, semplici deviazioni dello spirito nei confronti della verità, di cui ha naturale desiderio. Queste deviazioni, provocate da passioni particolari, si disperderanno irregolarmente. Se c'è una verità conoscibile e una massa di di errori particolari senza regola, la loro dispersione avrà una sua regolarità, come una massa di colpi mancati attorno ad un bersaglio, e il vero risulterà da questi tentativi non riusciti, come in fisica la misura migliore di una quantità è il risultato di una massa di misure diversamente errate, attraverso l'applicazione dei procedimenti elaborati da Gauss.

Questo modo di vedere costituisce il fondamento del liberalismo, Illuminati dalla luce naturale, gli spiriti si trovano incapaci di avere opinioni erronee, o emendati da queste. Per quanti successi queste ultime possano riportare, non potranno mai trionfare universalmente o durevolmente, e gli spiriti lontani dalla verità si troveranno incessantemente ricondotti verso di essa da una forza simile a quella di gravitazione. Da tutto ciò, è possibile trarre delle conclusioni politiche, sia dal punto di vista cronologico, che da quello logico. A condizione che le materie su cui decidere siano abbastanza generali e che la massa dei cittadini sia nelle convenienti disposizioni morali, la decisione maggioritaria avrà maggiori possibilità di qualunque altra di essere giusta. Così come avviene in fisica, in cui si perviene ad una misura

(5) BAYLE, «Commentaire Philosophique». cit., in Opera, tomo II. 368 s.

tanto più esatta, quanto più numerosi siano stati i tentativi; ed è questo che Rousseau ha cercato di esprimere in una formula celebre ed oscura. Da quel momento in poi, la decisione maggioritaria è una cosa diversa dal diritto dei più, cioè dalla forza: è una ricerca del vero e del giusto, con l'aiuto della luce naturale presente in tutti gli spiriti.

Il postulato della divergenza.

Supponiamo un legislatore onnipotente, come quelli che amavano immaginare gli autori del XVIII secolo. Supponiamolo ispirato, quando medita le sue leggi da una intelligenza angelica. E che questa intelligenza gli dica: «Gli uomini della tua Città futura si comporteranno secondo le loro opinioni particolari. Se tu farai regnare sin dall'inizio nella tua Città delle comuni credenze che abbiano un forte ascendente sugli animi, la condotta di ognuno, ispirata dal suo giudizio personale, sarà conforme all'attesa degli altri perché il suo giudizio coincide col loro. Inoltre, tutti saranno d'accordo sulle regole che convengono alla vita comune, le quali discenderanno necessariamente dalle convinzioni che hanno in comune.

«Ma questa armonia svanirà se permetterai o favorirai l'introduzione di credenze aberranti. Le prime pretenderanno di sostituire quelle che regnavano anteriormente, senza riuscirci, e altre seguiranno dopo di queste. Tale divergenza si accrescerà sempre di più. Non si manifesterà nessuna tendenza alla convergenza delle tendenze, alla ricomposizione delle opinioni, e si avrà soltanto una sempre maggiore dispersione, in modo che la condotta di ognuno, dettata dal suo giudizio particolare, sconcerterà sempre di più l'attesa di quegli altri aventi differenti principi di giudizio; insomma, si avrà sempre meno accordo sulle regole generali della vita sociale, poiché ogni setta li ricaverà dai propri principi gli uni diversi dagli altri».

Così messo in guardia, il nostro ipotetico legislatore, sentendosi molto inquieto per l'avvenire della Città, cercherebbe di porre rimedio alla situazione intravista con alcune precauzioni.

In primo luogo, gli sembrerebbe assolutamente necessario che le leggi, qualunque sia la loro origine, obblighino strettamente i cittadini, in modo da fare, regnare nelle condotte individuali un ordine, senza di cui la società si dissolverebbe. Ora, non essendo possibile chiedere ad una credenza il rispetto delle leggi, poiché si è visto impossibile riunire tutti gli uomini sotto una qualunque fede (e pertanto anche sotto la fede della virtù della legalità), bisognerebbe chiedere il rispetto delle leggi alla forza repressiva. È la convinzione che troviamo, in effetti, in Hobbes, in Spinoza, in Destutt de Tracy, in Austin.

Ma, in secondo luogo, il nostro legislatore potrebbe anche riflettere che, nel disordine delle opinioni, non sarebbe facile ai cittadini accordarsi sulla legislazione. Anche se le leggi, una volta promulgate, fossero così

severamente applicate da evitare in tal modo il disordine dei comportamenti privati, si resterebbe esposti al disordine delle fazioni nella fase dell'elaborazione delle leggi. D'altronde è impossibile impedire le ripercussioni di questo disordine sulla loro esecuzione. Le leggi che si presentano come l'oggetto di lotte accanite non ispirano un grande rispetto, nemmeno ai loro esecutori, che possono temere di venire ben presto accusati di avere applicato con eccessivo rigore degli editti in seguito modificati. Al nostro legislatore, quindi, sarebbe lecito chiedersi se non fosse opportuno mettere al riparo da ogni contestazione la elaborazione delle stesse leggi, e di affidarla a qualche autorità la cui decisione non sarebbe migliore di un'altra, ma che avesse il vantaggio di evitare discussioni e ripensamenti.

Così il nostro legislatore avrebbe impedito, col rigore nella applicazione delle leggi, che i comportamenti individuali sfocino nel disordine, e avrebbe anche evitato il disordine politico istituendo una suprema ed incontestata autorità. Ma anche se gli riuscisse di legare strettamente, in questa maniera, gli uomini della sua Città, il disordine così evitato rimarrebbe latente e finirebbe per scoppiare, non essendo possibile conservare le istituzioni politiche senza il consenso, e non consentendo la disparità delle opinioni un accordo sul valore di queste istituzioni.

Invece, dunque, di dovere incessantemente comprimere con la forza i comportamenti tendenti a diversificarsi, e di sostenere con la forza le leggi che si vorrebbero modificare, il nostro legislatore troverebbe più semplice colpire il disordine alla sua origine ed impedire, se può, la dispersione e lo scontro delle opinioni.

Supponiamo che, in effetti, la tendenza storica sia verso l'indefinita dispersione delle opinioni; allora il legislatore, se abbraccia con un colpo d'occhio tutte le possibili conseguenze, ragionerà come abbiamo fatto noi: risalirà al controllo rigoroso dei comportamenti per mezzo delle leggi, alla sottrazione delle leggi ad ogni discussione, ed infine, alla proibizione delle innovazioni intellettuali. L'insieme di questi tre gradi di autoritarismo costituisce precisamente il sistema di Hobbes.

Tuttavia, balza agli occhi che l'autoritarismo non sembrerà necessario al nostro legislatore se non nel caso in cui egli cerchi, a posteriori, di riavvolgere una catena di cause ed effetti, precedentemente svolta, qualora cercasse, cioè, di risalire il corso storico. Il fine che presupponiamo in lui è un fine di raddrizzamento, di riparazione. Se egli osserva tutte le conseguenze sin dall'origine, gli sarà sufficiente prevenire, se lo può, l'istaurazione di un regime di concorrenza di opinioni; e ciò sarà sufficiente a non far nascere dispute sulle leggi, e incompatibilità di comportamenti individuali. Il sistema di Hobbes appare dunque come una violazione del principio del minimo intervento. Il risultato che egli cerca potrebbe essere lo stesso conseguito attraverso il mantenimento dell'unità delle credenze. È quello che ha visto Rousseau. Tutta la sua saggezza politica, che è grande, consiste nell'opporre

alla dispersione dei sentimenti in un popolo moralmente disgregato dal progresso «delle scienze e delle arti», l'unità naturale di un popolo in cui la dissociazione non abbia avuto luogo. Nel caso del popolo primitivo, i giudizi tendono all'unanimità, ed è il regno della volontà generale. Nel caso di un popolo evoluto, c'è dissenso e «la volontà generale è muta». Quando la volontà generale si esprime facilmente per mezzo dell'intima comunanza di credenze e di sentimenti, gli uomini possono vivere sotto la sovranità delle leggi, che non opprimono affatto perché corrispondono al loro giudizio personale. Al contrario, quando il processo di disgregazione è in azione, non esistono altri rimedi che in «Hobbismo più perfetto» (6).

È questo il motivo per cui Rousseau collega il suo sogno di una città democratica col silenzio dei filosofi. È molto strano non volere porre al centro di tutto il pensiero di Rousseau il *Discours des Sciences et des Arts*, e non accorgersi che il *Contrat Social* deve leggersi alla luce di questo *Discours*, come il *Dialogue de Rousseau avec Jean- Jacques* sottolinea con forza. La condizione necessaria e sufficiente per il buon funzionamento della democrazia è l'assenza di ogni discussione sulle credenze. Rousseau tiene tanto alla loro unità che giunge ad affermare, malgrado le sue tendenze protestanti, che sarebbe stato necessario fare il possibile per impedire l'introduzione del protestantesimo in Francia sin dalle origini, affermazione particolarmente rivelatrice nella sua bocca, e di cui non si è sufficientemente avvertito il significato.

Il suo sistema rischia di non essere bene compreso se non si riconosce in lui un avversario della «messa in questione». E indubbiamente nessun intellettuale può essere un avversario coerente di un'attività che gli è naturale, senza incorrere in qualche contraddizione; ma è infine significativo che la repubblica primitiva di Rousseau rassomigli molto alla chiesa infallibile di Bossuet, nel senso che il cittadino, avendo emesso un parere individuale contrario a quello della maggioranza, non solo deve chinare la testa dinanzi ad essa, ma deve anche riconoscere di essersi ingannato: esattamente come il cristiano di Bossuet che non deve «seguire i propri pensieri», ma «preferire ai suoi sentimenti il sentimento comune a tutta la chiesa» (7).

Il principio della dispersione.

Quanto si è detto costituisce una discussione delle conseguenze e dei rimedi dei fenomeni della dispersione. Non viene presa in considerazione l'ipotesi della illimitata dispersione delle opinioni in un regime in cui sia favorita l'innovazione intellettuale. Stiamo esaminando soltanto come si pone

(6) Lettera al marchese di Mirabeau, 1767.

il problema dell'armonia sociale nella prospettiva di questa ipotesi della dispersione.

Contemporaneamente, speriamo di aver messo sufficientemente in rilievo quale fondamentale alternativa per la filosofia politica costituisca la scelta del postulato della convergenza o del postulato della divergenza da parte dello spirito che ragiona sull'ordine sociale.

In precedenza, abbiamo indicato come il postulato della convergenza poggi su una nozione metafisica, quella della luce naturale. Cercheremo adesso quale filosofia conduca al postulato della divergenza.

Riprendiamo il nostro dialogo immaginario del nostro legislatore con la pura intelligenza che lo consiglia. Spaventato dall'avvenire che gli viene prospettato, il nostro Solone chiede a questa intelligenza il motivo per cui le opinioni, una volta messe in movimento, devono incessantemente divergere.

«È perché - gli risponde il consigliere - in origine le credenze non sono che superstizioni fortificate dalla consuetudine; per altro diverse da un posto all'altro; e la loro virtù sociale non deriva da una verità incarnata in esse, ma unicamente dalla loro forza associativa. Messe in questione dalla ragione, esse non hanno alcuna difesa, oltre all'inerzia dei sentimenti e degli spiriti. Ma la ragione che la critica non ha nemmeno nessuna regola certa per stabilire altre credenze e altre norme sociali, poiché non ne possiede nessuna che sia certa e giusta in sé. Quelle che ciascun individuo propone non hanno valore se non in relazione al proponente, sono interamente soggettive nel loro principio, non sono che delle «mistificazioni» di interessi, delle «derivazioni» di sentimenti. Ora, a misura che una società progredisce e si complica, la diversità delle situazioni si fa maggiore; ancora maggiore, pertanto, diviene la diversità degli interessi e delle situazioni; e ancora maggiore, in fine, a causa di una ineluttabile conseguenza, sarà la diversità dei giudizi».

Nell'ambito della sociologia, questo è il linguaggio della scuola materialista e relativista. Nell'ambito della teologia, è quello del Principe delle Tenebre. Tra quanti adoperano questo linguaggio nel campo della Scienza, sono pochi ad ammettere che esso conduce rigorosamente ad disordine sempre crescente, che bisogna o prevenire all'origine, ostacolando la discussione, o correggere, una volta che abbia manifestato i suoi effetti, ricorrendo al rimedio dispotico.

È logicamente inammissibile assumere questo atteggiamento di radicale scetticismo, e tuttavia sostenere la libera innovazione intellettuale e la libertà politica.

(7) BOSSUET, nella prefazione della *Histoire des Variations*.

Il relativismo morale non può condurre alla tolleranza.

Una delle più strane illusioni intellettuali del XIX secolo è che il relativismo morale assicurerebbe la tolleranza. Si incontrano ancora degli intelletti, che sotto un altro aspetto si sono distinti, i quali spiegano la tolleranza in questi termini: «Se io non credo al valore assoluto della verità e della giustizia, allora, e solo allora, non cercherò di imporre a voi i valori in cui credo. Ma qualora ne fossi troppo fortemente convinto, allora vi obbligherei ad adottarli e a entrare in un sistema che è il solo vero: Compelle intrari».

Questo ragionamento porta indebitamente da un atteggiamento individuale ad un atteggiamento collettivo. Un intellettuale, non essendo dedito all'azione, può restare indifferente se un altro intellettuale, che si comporta allo stesso modo, abbia delle opinioni morali assai differenti. Ma non è affatto indifferente allo Stato se gruppi sociali agenti siano guidati, nel loro comportamento, da giudizi morali incompatibili.

Insomma, sostenere intellettualmente che delle opinioni morali siano in sé prive di valore assoluto, non significa affatto che non provochino anche un desiderio di dominio in quelli che le adottano, ai cui interessi, ai cui sentimenti esse corrispondono. Per l'uomo del gruppo, campione di questi valori, esse sono necessarie, anche quando in sé non lo fossero. Nella misura stessa in cui egli sospetta vagamente che tali opinioni non siano universali ed assolute, sarà ancora più indotto ad imporle con la pressione e con la violenza: fretta ingiustificata se, al contrario, si fosse certi che tutti gli uomini, attraverso un cammino più o meno lungo, debbano pervenire inevitabilmente alla stessa meta.

Più si abbassa la fonte delle opinioni, più in esse si riconoscono delle vane ombre, e meno ragione si ha di rispettarle.

Si dice che l'uomo che professa l'opinione A deve rispettare l'opinione B per il fatto che la sua opinione A non ha un valore intrinseco maggiore di B. Ma allora anche B non ne ha più di A. Ciò che il nostro uomo cercherebbe di imporre è senza valore intrinseco, ma anche ciò che potrebbe essere tentato di sopprimere è egualmente senza valore intrinseco. E allora non c'è nulla di male, non si è affatto peccato contro lo spirito sopprimendo le opinioni avversarie.

Sarebbe assai difficile contestare il grande valore di comodità sociale dell'unità delle opinioni. Preservarla soffocando delle ispirazioni che hanno qualcosa di divino sembrerebbe atroce. Ma non si tratta affatto di ispirazione divina, si tratta solo della razionalizzazione di un interesse di gruppo, abbellita dal felice incontro con una fantasia intellettuale portatrice di questo interesse, allora che male c'è a sopprimere un'opinione che divide gli animi?

L'idea, così comunemente accettata, che lo scetticismo conduca alla tolleranza, si è affermata perché è stato preso in considerazione l'effetto dello

scetticismo sull'intellettuale, che non agisce affatto, e non sull'uomo di azione. Nell'uomo di azione, il relativismo morale, lo scetticismo intorno al valore assoluto e universale dei suoi principi, non evitano il fanatismo sul loro valore immediato, per il suo clan e al momento attuale; non indebolisce affatto la sua volontà di imporre i suoi principi: come potrebbe scorgere un alito di verità a fondamento del diritto altrui se non pensa di potere trovare questa nobiltà d'origine nemmeno nei propri principi?

Panorama

Si è soliti scrivere la storia della libertà l'opinione distinguendo da una parte l'epoca dell'ortodossia e dall'altra quella della libertà, che si distacca poco a poco dall'ortodossia per trionfare in maniera sempre più completa. Ma noi abbiamo in mente uno schema assolutamente diverso.

Abbiamo una prima epoca della nostra cultura occidentale, in cui non viene messa in dubbio l'esistenza di credenze che corrispondono alla verità e di opinioni che corrispondono alla giustizia. All'interno di questa epoca, due sotto-epoche, la prima, in cui la custodia della verità è affidata alla chiesa, la seconda, in cui compare un corpo sociale con una pesante organizzazione, meno capace di gestire la verità rispetto agli individui, i quali, in un trasporto di pietà, sono in grado di pervenire ad essa, per mezzo della forza dei lumi provenienti da Dio.

In tutta questa epoca, il valore morale della verità è considerato come infinito: la verità è d'altra parte utile alla società, perché è vera, ma questa utilità non è che il suo ultimo merito. O, se vogliamo considerarla sotto l'aspetto dell'utilità, è ricercata come benefica per la salvezza delle anime.

Per restare ancora in questa prima epoca, è chiaro che se il depositario della verità è un corpo, questo corpo appare, per tale motivo, come il giusto e necessario consigliere di coloro che governano, per suggerire loro ciò che devono o che non devono fare. Se invece le stesse verità sono in maniera uguale chiaramente percepibili a tutti gli spiriti, allora spetta a tutti pronunziarsi. Nel primo caso, questa funzione è demandata alla gerarchia, nel secondo all'assemblea. Tutto ciò richiama alla mente le contrapposte costituzioni della Chiesa cattolica e della kircke, del presbiterianesimo delle origini. Il conflitto che ha dilaniato la Chiesa si è incentrato su questo punto. È chiaro che il principio democratico non è altro che il trionfo, nell'ordine politico, dell'idea presbiteriana. È persino un luogo comune.

Ma quello che importa rilevare è che la nuova funzione del populus è una funzione essenzialmente ecclesiastica. Il popolo è autorizzato a pronunziarsi, ed è in possesso dei necessari lumi, in quanto Chiesa e nello spirito che è proprio di una Chiesa.

Dobbiamo subito notare che tra le questioni politiche da risolvere ce ne sono molte, e forse la maggior parte, in cui l'esatta conoscenza dei fatti

singolari ha molta più rilevanza della percezione degli imperativi etici. Se tali questioni sono egualmente sottoposte all'assemblea, come avveniva nelle piccole Chiese riformate, si deve alla generalizzazione di una pratica, non sorretta dalla logica per mezzo dell'ipotesi dei lumi diffusi, come nel caso di decisioni generali di natura morale.

Una grossa questione filosofica è quella di sapere se esistono decisioni moralmente indifferenti: l'opinione contraria, quella degli stoici, ha spesso provocato degli abusi. Qualora esistessero simili decisioni, esse potrebbero essere prese in base ad una semplice preferenza, ma è evidente che in questo caso tale questione sarebbe decisa in maniera del tutto differente rispetto al caso precedente: agli interpellati non verrebbe chiesto più che cosa considerano come buono in sé, ma che cosa trovano buono individualmente. E se la forma della consultazione rimane la medesima, il suo principio e il suo clima sono completamente capovolti.

Sembra che questo doppio carattere del procedimento non sia stato sufficiente percepito. Il procedimento del secondo tipo è progressivamente prevalso su quello del primo tipo, e lo ha alla fine soppiantato, senza che nessuno vi abbia fatto caso.

Tutto ciò è avvenuto nel corso della seconda epoca della nostra cultura, secondo lo schema che abbiamo proposto. Questa seconda epoca è caratterizzata dalla dissoluzione della morale, nel senso proprio. In un primo tempo si è creduto che la morale potesse sostenersi, per così dire, col suo stesso peso, senza alcun principio metafisico, essendo universale e necessaria. Ma poi si è constatato che, di fatto, quella presunta concordanza sui principi morali tra tutti i popoli, e in tutti i tempi, non esisteva affatto.

Questa scoperta è stata favorita dai grandi viaggi e dai resoconti di credenze morali del tutto differenti rispetto alle nostre. I Gesuiti hanno insistito, con una grande forza di convinzione ed una grande ingegnosità di interpretazione, sulla fondamentale analogia che credevano di riscontrare sotto accidentali differenze. Facendo ciò, essi hanno dato un fondamentale apporto alla filosofia democratica dei lumi; è strano che tanto raramente si sia reso loro giustizia a questo proposito.

Al contrario, la tesi corrente è stata quella della fondamentale diversità dei sistemi morali. Il che ha dato luogo alla tesi scettica, che è quella di Montaigne e di Pascal.

Montaigne è il gran dileggiatore delle idee di diritto naturale. Egli afferma che invano cercheremmo nelle istituzioni umane quella somiglianza delle regole che si crede debba esistere. E ha scritto, a questo proposito, delle pagine che Pascal non ha fatto che riprendere, ma che sono meglio note sotto il nome di quest'ultimo autore.

Se effettivamente il «nostro dovere non ha nessuna regola che non sia fortuita» (Montaigne), se è «l'azzardo del caso che ha seminato le leggi umane» (Pascal), da questa assenza di *consensus gentium* deriva logicamente

che la messa in questione delle leggi, delle istituzioni generali, non perverrà mai ad una conclusione già insita nella struttura della natura umana. Essa non potrà tutt'al più che manifestare delle diverse preferenze.

Le conseguenze estreme di questo punto di vista non potevano essere sviluppate in un'epoca profondamente religiosa. Ma sarebbero affiorate mano a mano che il vincolo religioso si allentava e con l'avvento delle credenze materialistiche.

Invece di essere una proiezione dall'alto, in una visione teologica del mondo, gli imperativi morali, in una visione materialistica, non costituiscono più che l'idealizzazione di desideri della nostra natura, considerata essenzialmente come carnale: sono i sogni della carne. Come accade a tutti i sogni, essi sono prima di tutto relativi a colui che sogna, al suo stato, alle impressioni che ha ricevuto e che lo agitano, e inoltre sono irrazionali. Pertanto, nulla potrà darci assicurazione che essi finiranno per concordare.

Se accettiamo queste premesse, possiamo trarne due conclusioni. La prima, che, in questa varietà, non esiste affatto l'accordo necessario o la necessaria prevalenza dell'opinione più conforme alla giustizia, o almeno all'utilità. E poi, che occorre quindi un mezzo per assicurare una convergenza artificiale, se non sul giusto (che in verità non ha più senso), almeno sull'utile.

Di quali mezzi disponiamo per assicurare questa convergenza? Ce ne sono due. Il primo è quello dei liberali utilitaristi. Non esistono, essi affermano, misure certe per procurare ai membri di una società il massimo di utilità. Attraverso l'educazione dell'intelligenza, gli individui possono essere indotti a constatare che l'adozione e il rispetto di queste misure giova al loro interesse. Ma, per un individuo, è assai più difficile scorgere il rapporto lontano ed incerto tra il proprio interesse e l'interesse generale, il che presuppone una lunga serie di ragionamenti di cui pochi sono capaci, a differenza di quanto avviene nel sistema dei lumi, a proposito del rilevamento delle evidenze morali impresse in noi da Dio. Così i liberali utilitaristi hanno sempre ammesso di fatto una distinzione tra gli spiriti capaci di un tale sforzo e quelli che non possiedono queste capacità. Sismondi ha chiaramente distinto tra coloro che sono capaci di avere un'opinione e quelli che non lo sono. Questa particolare attitudine mentale ha preferito il suffragio censitario al suffragio universale, anche se in tempi più vicini a noi non abbia osato manifestare questa preferenza.

È un fatto storico troppo raramente rilevato che il suffragio universale è stato instaurato, quasi dovunque in Europa, contro la sinistra liberale utilitarista. Ed è assai logico. Nulla ci autorizza ad affermare l'eguale capacità delle menti a compiere i lunghi calcoli necessari per mettere in relazione l'interesse pubblico con l'interesse privato; ma nulla ci autorizza a negare l'eguale capacità degli spiriti a percepire le verità morali. In questo caso, è il materialismo ad essere necessariamente inegalitario, mentre lo spiritualismo non ha nessuna ragione per esserlo.

Il secondo mezzo proposto per porre rimedio alla divergenza, che abbiamo visto necessariamente insita in un sistema materialista, è quello del socialismo marxista. Esso rapporta le esigenze degli uomini alle loro situazioni, e ne deduce che esse sarebbero identiche in tutti a condizione che tutti fossero nella stessa situazione. Il socialismo marxista pone come principio che i «proletari» si trovano tutti nella stessa situazione; ne deduce che esistono delle esigenze proprie ai proletari, e sulle quali sono necessariamente d'accordo con un assoluto determinismo; considera i regimi democratici e di libertà di opinione come l'occasione offerta a queste esigenze di godere di una certa influenza, e se tali esigenze riusciranno ad avere una influenza decisiva, il proletariato le imporrà come la regola della società tutta intera, generalizzando la propria situazione; e appena sarà cambiata la situazione degli altri, anche le loro esigenze si trasformeranno, divenendo identiche a quelle dei primi proletari. In modo che, infine, le stesse regole saranno volute da tutti, perché tutti saranno nella medesima situazione. Così il materialismo avrà la sua ortodossia, non attraverso i lumi, ma attraverso i bisogni.

Linee generatrici di diverse filosofie sociali.

In una filosofia dualista, la libertà spirituale consiste nella percezione di una verità che partecipa, in qualche modo, alla essenza divina, la cui ricerca devota rappresenta il più nobile sforzo dell'uomo. Un sistema dualista deve necessariamente separare questo sforzo, che appartiene alla Città di Dio, dalla turbolenza dei desideri e delle preferenze su cui vertono i problemi propri delle città dell'uomo. Tutto ciò che appartiene al primo ordine trascende i semplici bisogni dell'organizzazione ed è assolutamente degno di rispetto. Nell'ordine temporale, le preferenze individuali hanno il loro diritto, ma devono cedere il passo dinanzi ai bisogni della sopravvivenza della città, in modo che, in questo caso, l'opinione non ha più quell'evidente dignità e quel diritto assoluto di cui è rivestita nel primo ordine.

In un monismo spiritualista, i due ordini si confondono, e l'opinione, che in ogni caso si presuppone, anche contro l'evidenza, portatrice di una ideale ispirazione, gode sempre di un diritto trascendente.

In qualsiasi monismo materialista, non c'è nessuna garanzia che i sogni della carne finiscano col convergere assieme, né che la loro maggioranza rappresenti il maggior bene per la società. Sembra che il liberalismo utilitarista abbia spesso voluto dimenticare questa conseguenza delle sue affermazioni fondamentali, agevolato in ciò dal fatto di essere illogicamente ritenuto come la filiazione del liberalismo dei lumi. I fatti sono stati chiari. L'esperienza politica delle democrazie liberali ha dimostrato che, in tutto ciò che si riferisce agli interessi, l'accordo degli spiriti non ha potuto mai realizzarsi, e che solo quando erano in gioco dei sentimenti morali, si è potuto

verificare un accordo sufficientemente vasto.

Come i fatti hanno dato una smentita al ramo liberale del materialismo, hanno anche smentito, in maniera più eclatante, il ramo marxista. Secondo questa scuola, l'accordo degli spiriti avverrebbe non appena stabilita l'uniformità delle situazioni. Non sarebbe quindi più necessario, in teoria, un controllo delle opinioni, dal momento che si controllano le situazioni; ora, questo rapporto si è rivelato falso e si è dovuto ricorrere ad uno stretto controllo degli spiriti, anche quando si controllavano già strettamente le situazioni.

Quello del movimento delle opinioni nell'età della democrazia liberale sarebbe uno studio assai utile. Esso permetterebbe di verificare empiricamente i postulati di convergenza e di divergenza, di constatare in quali casi sarebbe possibile applicare l'uno o l'altro. Ci basta, per quanto ci riguarda, avere dimostrato che la fiducia manifestata nella selezione naturale del giusto e del vero dipenda strettamente dall'idea della luce naturale, dall'idea di una partecipazione umana all'essenza divina. E che, non appena quest'ultima viene messa in dubbio, sia impossibile evitare il crollo dell'intero edificio.

FINE