

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA

SCUOLA DI SCIENZE SOCIALI



TESI DI DOTTORATO DI RICERCA

Curriculum

FILOSOFIA DEL DIRITTO E STORIA DELLA CULTURA GIURIDICA

**TOCQUEVILLE TRA REPUBBLICANESIMO
ARISTOCRATICO
E DISPOTISMO DEMOCRATICO**

**LIBERTÀ E UGUAGLIANZA NELLA FILOSOFIA POLITICA DI ALEXIS DE
TOCQUEVILLE**

TUTOR

Chiar.mo Prof.re Realino Marra
Chiar.mo Prof.re Mauro Barberis

DOTTORANDO

Dott. Mattia Volpi

Alla mia Elena, *conditio sine qua non*

INDICE

Introduzione	p. 5
I. La democrazia come destino	p. 9
1. Un processo irresistibile	p. 9
2. Nostalgia del passato?	p. 13
3. Modelli di sviluppo di un fenomeno globale	p. 23
3.1. L'esperienza francese	p. 23
3.2. Il caso inglese	p. 36
3.3. Gli Stati Uniti e il privilegio dell'inizio	p. 49
3.4. Le altre realtà alle periferie dell'Occidente	p. 59
4. Una filosofia della storia non storicistica	p. 71
5. Il ruolo dell'uomo	p. 81
II. Tocqueville tra scienza politica, sociologia e storiografia	p. 85
1. La <i>nouvelle science politique</i>	p. 85
2. Il metodo della ricerca sociale	p. 93
3. Dalla ricerca qualitativa alla storiografia	p. 95
4. Il metodo comparatistico	p. 100
5. Segue: <i>État social, État politique, Point de départ</i>	p. 109
6. La ricerca della spiegazione causale	p. 113
7. L'utilizzo di "tipi ideali"	p. 119
III. Tocqueville nella storia del pensiero politico	p. 127
1. Al cospetto del mondo classico	p. 127
2. Tocqueville e Machiavelli tra repubblicanesimo e nichilismo	p. 140
3. Il dialogo con l'Illuminismo: Voltaire, Rousseau, Montesquieu	p. 154

3.1. I presupposti anti-voltairiani della filosofia di Tocqueville	p. 154
3.2. Rousseau e Tocqueville: la meditazione sulla natura delle società politiche	p.161
3.3. Il confronto silenzioso e costante con Montesquieu	p. 171
4. Tocqueville, la Restaurazione, la Monarchia di Luglio e i <i>Doctrinaires</i>	p. 191
4.1. Il contesto storico (1815-1852)	p. 191
4.2. Un conservatore liberale in polemica con il proprio tempo	p. 198
5. Le influenze profonde: Pascal e Chateaubriand	p. 207
5.1. Tocqueville e Pascal filosofi esistenzialisti	p. 207
5.2. Chateaubriand e l'impossibile riconciliazione con la storia	p. 219
 IV. Democrazia o dispotismo	 p. 228
1. Premessa	p. 228
2. I dispositivi politici di salvezza, ovvero l'architettura istituzionale dello stato di diritto	p.233
2.1. Decentramento amministrativo e riconoscimento dello spirito comunale	p.233
2.2. Accentramento politico e garanzie parlamentari	p. 239
2.3. Il potere politico dei giudici e i giuristi come custodi dell'ordine	p.243
3. Le forme di aggregazione sociale: il valore morale dei corpi intermedi	p. 250
4. La libertà di stampa: diritto fondamentale o male necessario?	p. 255
5. Il cristianesimo liberale di Tocqueville: la religione come precondizione della libertà politica	p.258
 V. Democrazia e dispotismo	 p. 265
1. Premessa: l'inevitabile negazione dell'io nelle società democratiche	p. 265
2. Un dispotismo antico su basi moderne: la "Tirannide dei Cesari"	p. 268
3. La "Tirannia della maggioranza": tra onnipotenza dell'opinione pubblica e minorità mentale del cittadino moderno	p.275

4. Da dominio ad amministrazione totale: lo “Stato tutore” come fase suprema del moderno Leviatano	p.287
Bibliografia	p. 304
Ringraziamenti	p. 324

INTRODUZIONE

Questo lavoro si propone di restituire a Tocqueville la collocazione che, a mio parere, gli appartiene all'interno del pensiero politico occidentale. Un ruolo di primo piano, un vero e proprio crocevia tra le varie ideologie politiche e i differenti filoni culturali della prima metà del XIX secolo. Tocqueville segna infatti il superamento della riflessione politica che, nata con l'Illuminismo francese, era stata ereditata sia dal gruppo dei *Doctrinaires* sia da Comte e dagli altri positivisti: l'idea cioè della coincidenza tra ragione e progresso universale, tra evoluzione dell'uomo e delle sue creazioni (in senso economico, politico, scientifico, tecnico) e miglioramento delle condizioni di vita.

Tocqueville è invece consapevole che con l'avvento del capitalismo industriale, con la realizzazione dell'eguaglianza delle condizioni in tutti gli ambiti dell'esistenza, con la spersonalizzazione delle relazioni sociali, economiche e politiche, il destino delle moderne società democratiche non va nella direzione di una maggiore felicità e di una maggiore libertà. Ma comprende anche che il mondo della comunità premoderna, capace com'era di dare un senso e una prospettiva di salvezza all'esistenza, rappresenta ormai un'illusione che non può ripetersi. E con queste considerazioni, Tocqueville si distanzia anche dal filone controrivoluzionario: pur condividendone gli ideali mitici e la critica alla modernità, egli comprende infatti che la direzione della storia è una e irripetibile e che i modelli del passato non hanno più niente da insegnare al nuovo stato del mondo.

Ma non è nemmeno quella che di lì a poco avrebbe tracciato Marx la strada percorsa da Tocqueville. Nessuna palingenesi al termine del tempo storico, nessuno scontro davvero decisivo tra le classi sociali; anzi, a contrassegnare lo stadio definitivo dell'umanità democratica sarebbero piuttosto per Tocqueville un diffuso immobilismo e un disinteresse sempre più forte per la cosa pubblica, a cui si contrapporrebbe il potere via via più invasivo dello stato centrale. È insomma Weber, come si cercherà di dimostrare, l'autore che più da vicino riprenderà le sue riflessioni.

Nelle intenzioni originarie, questo lavoro doveva approfondire proprio questi aspetti: sostenere cioè un'interpretazione non (esclusivamente) liberale del pensiero di Tocqueville e, una volta compiuta questa prima operazione, ricostruire i tratti della sua critica alla modernità, confrontandola sia con le teorizzazioni degli autori anti-moderni sia con le riflessioni di Marx e di Weber.

Tuttavia, la complessità dei temi e il carattere asistemático della produzione di Tocqueville hanno imposto un ampliamento dello sguardo, nella direzione di una ricerca attenta al contesto storico dell'opera e alla biografia intellettuale dell'autore. Si è cercato così di offrire un quadro di riferimento dell'orizzonte politico-culturale che avrebbe favorito la maturazione del pensiero di Tocqueville e ne avrebbe orientato gli interessi.

Soltanto chiariti questi aspetti preliminari si è reputato opportuno analizzare i luoghi più controversi del pensiero dell'autore e tentarne una lettura che si distanzia in più punti dalla letteratura secondaria in materia.

Ritengo infatti che le riflessioni di Tocqueville ruotino intorno ad un unico decisivo problema: la questione antropologica delle condizioni di libertà dell'uomo nelle moderne società di massa, che si declina in senso politico nel rapporto tra libertà e potere, tra individuo e stato. Questa opposizione sarebbe diventata insanabile nel passaggio da comunità semplici, o comunque premoderne, rette cioè da legami di tipo personale, a società complesse, dominate da una fitta trama di regole senza volto e da un'economia di tipo capitalistico. Nella tirannia degli apparati anonimi, Tocqueville vede il destino delle società politiche, l'ultimo stadio di un'evoluzione in senso democratico delle condotte di vita che, dopo aver liberato l'uomo dai vincoli della tradizione, lo condannerebbe a nuove e più oppressive forme di dominio.

Come si cercherà di dimostrare nel corso del lavoro, è questa l'immagine che Tocqueville consegna del futuro dell'umanità. Uno scenario senza possibilità di salvezza, in cui l'unica via d'uscita è rappresentata da un sofferto esercizio individuale di educazione alla responsabilità civica, che tuttavia del civismo repubblicano non condivide che la forma esteriore. Sempre più, infatti, a quella tensione spirituale che avrebbe caratterizzato i cittadini delle repubbliche del passato (e l'uomo astrattamente considerato dei pensatori repubblicani di ogni tempo) mancherebbero le stesse possibilità di esistenza: l'autocoscienza dell'individuo e l'etica della responsabilità.

È questo il motivo dominante (e definitivo) che si ritrova dietro le apparenti aporie della riflessione socio-politica di Tocqueville. E da questa consapevolezza è necessario prendere le mosse per descrivere il profilo antropologico del nuovo tipo di dominato: l'*homo democraticus*.

A tale questione fondamentale sono infatti dedicati il primo, il quarto e il quinto capitolo. Il primo, intitolato *La democrazia come destino*, si propone di analizzare il complesso degli orientamenti politico-culturali di Tocqueville, così come la valenza profetica che essi esprimono. Come anticipato, Tocqueville ritiene infatti che si stia realizzando un irresistibile mutamento politico e sociale: il cammino delle comunità umane verso la completa realizzazione dell'uguaglianza delle condizioni. In tale capitolo verranno ricostruiti i modelli di sviluppo di tale processo, ovvero l'evoluzione della democrazia (intesa come paradigma non solo politico, ma anche culturale e antropologico) e le sue conseguenze sociali in tutti i paesi studiati dall'autore.

Il quarto capitolo, che ho intitolato *Democrazia o dispotismo*, è dedicato all'opposizione fondamentale che, ad un primo sguardo, sembrerebbe profilarsi per Tocqueville nelle società contemporanee. Parrebbe infatti che il movimento dell'umanità verso l'uguaglianza possa condurre tanto alla repubblica quanto al dispotismo e che dipenda dalla saggezza degli uomini "educare" la democrazia in senso liberale. Attorno a tale tensione si analizzeranno le istituzioni giuridiche, politiche e sociali che per Tocqueville emergono nelle nuove organizzazioni democratiche e si

tenterà di ricostruire il modello di stato ideale dell'autore. Un modello sostanzialmente ispirato all'esperienza federale statunitense, ovvero una repubblica decentrata amministrativamente, ma politicamente forte, capace di garantire l'indipendenza del potere giudiziario e di stimolare la partecipazione politica dei cittadini.

Per quanto riguarda gli aspetti sociali e culturali, prenderò in considerazione quelli che Tocqueville considera come i principali garanti della libertà dei popoli: la stampa libera, l'associazionismo e la religione. La prima sottopone i governi alla critica e al controllo; l'associazionismo per parte sua rafforza il potere dei governati, creando ambiti di libertà locali in cui le personalità possono svilupparsi al riparo dalle influenze del potere. D'altra parte, la stampa avrebbe nel demagogismo e nell'emersione della mediocrità il proprio rovescio, e le associazioni potrebbero degenerare in pericolose fazioni, foriere a loro volta di abusi e prevaricazioni. Parrebbe così che solo con l'esercizio della fede religiosa i popoli possano davvero conquistare e coltivare la libertà.

Speculare all'opposizione figurata nel quarto capitolo, nel quinto, intitolato *Democrazia e dispotismo*, mostrerò come Tocqueville constati alla fine la peculiare coesistenza che si realizza di fatto tra i due principî. A suo giudizio infatti tutti gli sforzi politici compiuti per mettere al riparo la libertà dall'avanzata del dispotismo sono destinati a rovesciarsi in una condizione politica opposta. Ricostruirò dunque i tipi ideali di dispotismo tracciati dall'autore: la "tirannide della maggioranza", la "tirannia dei Cesari" e lo "Stato tutore", evidenziando come, mentre i primi due sarebbero in qualche misura scongiurabili attraverso un'accorta realizzazione dei dispositivi di salvezza analizzati nel quarto capitolo, il dispotismo dello "Stato tutore" rappresenta la forma definitiva dei rapporti di dominio delle società formalmente democratiche.

Sottolineerò dunque come da una lettura sistematica dell'opera si evinca che le repubbliche moderne per Tocqueville trovino nel dispotismo su base democratica il loro necessario compimento. Tanto che, gli stessi rimedi presentati nel capitolo quarto, in realtà, a ben vedere hanno in sé i germi delle tirannidi. Il solo fervore religioso può mantenere libero un popolo democratico; ma la religione, non sfugge a Tocqueville, dovunque indietreggia e cede terreno all'indifferentismo e allo scetticismo. Nell'ultima parte del quinto capitolo, come anticipato, verrà approfondita la nuova forma di dominio che lo stato di diritto esercita sulle coscienze con la sua "trama di regole complicate e minuziose". Verrà inoltre evidenziato il retaggio del pensiero di Tocqueville nella riflessione socio-politica successiva, rintracciandone influenze in numerosi autori del Novecento e soprattutto in Weber, Adorno e Foucault.

Il secondo capitolo del libro, dedicato alla ricostruzione della metodologia della ricerca storica e sociologica di Tocqueville, vorrebbe invece offrire al lettore un'analisi puntuale del metodo e degli obiettivi epistemologici perseguiti dall'autore. Ritengo infatti, con Aron, che Tocqueville rientri a pieno titolo tra i grandi iniziatori della sociologia intesa come scienza; inoltre, tra gli strumenti epistemologici a cui (talvolta inconsapevolmente) fa ricorso, figurano il modo di procedere per "astrazione causale", la costruzione dei "tipi ideali" e il metodo comparativo: elementi che godranno di grande

fortuna in seguito.

Il terzo capitolo, infine, è dedicato al primo e più importante proposito del lavoro, di cui si è detto in apertura. Vorrebbe cioè restituire a Tocqueville il ruolo che gli compete all'interno della storia del pensiero (non solo politico) occidentale. Ogni paragrafo è dunque dedicato alle affinità e alle divergenze con autori a lui per qualche motivo confrontabili. Si analizzeranno pertanto i collegamenti con Tucidide, con Machiavelli, con Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Guizot, Pascal e Chateaubriand. Questi confronti, in particolare quelli con Tucidide (sotto il segno della storiografia), con Machiavelli (entrambi sostenitori, come si vedrà, di un particolare repubblicanesimo) e con Montesquieu (con cui Tocqueville si misura costantemente), risultano a mio avviso particolarmente significativi, perché si propongono di inaugurare un filone di ricerca ancora quasi completamente nuovo. Lo scopo alto del lavoro, infatti, come si ribadirà in conclusione, è che altri studi possano approfondire questi indirizzi di ricerca e restituire così a Tocqueville il posto che gli compete nella riflessione politica, sociale e antropologica sulle società politiche.

CAPITOLO PRIMO

LA DEMOCRAZIA COME DESTINO

1. Un processo irresistibile

Vi sono autori che sviluppano il proprio pensiero a partire da un'unica idea madre, ovvero da una certa concezione fondativa che connota e influenza ogni loro successiva riflessione. Si pensi alla scoperta del ruolo del "principio" nella costruzione politica di Montesquieu, all'improvvisa rivelazione che avvicina Pascal alla dimensione spirituale o all'intuizione del dubbio metodico da parte di Descartes. Tra questi autori figura anche Alexis de Tocqueville. La sua idea madre, maturata già durante il suo soggiorno negli Stati Uniti, è la convinzione profonda di un irresistibile mutamento politico, sociale e antropologico: il cammino delle comunità umane verso la democratizzazione universale.

Sin dall'introduzione alla *Démocratie en Amérique*, la prospettiva risulta chiara: "Facilmente potei constatare che l'eguaglianza delle condizioni esercita un'influenza straordinaria sul cammino della società, dà un certo indirizzo allo spirito pubblico e una certa linea alle leggi, suggerisce nuove massime ai governanti e particolari abitudini ai governati. (...) Domina, oltre il governo, anche la società civile: crea opinioni, fa nascere sentimenti e usanze e modifica tutto ciò che non è suo effetto immediato"¹. In questo passo,

¹ Si è scelto di utilizzare come edizione di riferimento dei testi dell'autore le *Œuvres* pubblicate nel 1991 da Gallimard nella collana «Bibliothèque de la Pléiade». I tre tomi che costituiscono la raccolta, curati tra gli altri da André Jardin e François Furet, hanno il merito di presentare in modo razionale e ordinato tutti gli scritti, i discorsi politici e accademici, gli appunti, le osservazioni e le conversazioni di Tocqueville. Inoltre, rispetto alle edizioni precedenti, questa della «Bibliothèque de la Pléiade» aggiunge diversi frammenti inediti dei quali si dà conto nelle note che accompagnano i singoli testi dell'autore. L'unico aspetto negativo di tale raccolta è il mancato inserimento di buona parte dell'epistolario che Tocqueville intrattene tanto con i propri familiari quanto con i propri amici e gli uomini politici di sua conoscenza. Per colmare questa lacuna, che peraltro si riflette, sebbene in modo minore, anche nell'edizione nazionale delle *Œuvres complètes d'Alexis de Tocqueville* (ancora in corso di pubblicazione sempre da parte di Gallimard, a cui, da ormai più di sessant'anni, lavora una commissione di studiosi presieduta dapprima da Raymond Aron e poi da André Jardin), si è resa necessaria la consultazione tanto di quest'ultima collana quanto, per gli scritti non ancora usciti in tale raccolta, dell'edizione precedente delle *Œuvres complètes d'Alexis de Tocqueville*, pubblicata presso Michel Lévy frères tra il 1861 e il 1865 sotto la cura dell'amico Gustave de Beaumont. Si segnala inoltre fin da ora che una porzione non trascurabile delle lettere e delle note di viaggio dell'autore è custodita ancora inedita negli archivi di stato di Parigi e nella Beinecke Library di Yale. Utilizzo, pertanto, laddove possibile (nella quasi totalità delle citazioni dirette) le *Œuvres* della «Bibliothèque de la Pléiade», d'ora in poi indicate con *O.C.* seguito da un numero romano e dall'indicazione delle pagine con numerazione araba. In questo caso, cfr. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 1835, trad. it. di G. Candeloro,

scritto nel 1834 quando l'autore non aveva ancora trent'anni, si trovano già presenti i punti cardinali del suo pensiero e della sua metodica: la progressiva realizzazione dell'eguaglianza delle condizioni, l'influenza che tale forza storica esercita sulla dimensione politica, la sua capacità di modificare i rapporti sociali e di dare al mondo un nuovo aspetto. Rinviando al prossimo capitolo l'analisi metodologica della sociologia di Tocqueville, in queste pagine delinearò la sua concezione del processo di democratizzazione, proponendone una lettura in termini di filosofia della storia.

Il progressivo cambiamento dell'assetto socio-politico del mondo, per Tocqueville, avrebbe origini antiche: “seguendo lo svolgersi della nostra storia, non riusciamo a trovare in settecento anni un solo avvenimento che non abbia contribuito al progresso dell'eguaglianza”². Sarebbe un processo quasi naturalistico quello che condurrebbe alla lenta, ma irresistibile, ascesa dei regimi democratici; una vera e propria rivoluzione silenziosa condotta dall'eguaglianza delle condizioni, causa e allo stesso tempo effetto della spirale del processo storico. Nell'interpretazione che Tocqueville dà della storia occidentale, dall'XI secolo in poi ogni accadimento avrebbe favorito l'abbattimento delle differenze tra gli uomini: l'attribuzione delle terre ai contadini, le crociate e le guerre che hanno decimato i nobili, le libertà comunali, la scoperta delle armi da fuoco che sul campo di battaglia ha reso inutile la differenza di classe, la stampa, i commerci e le comunicazioni, il protestantesimo, la scoperta di terre lontane che ha permesso a tutti di fare fortuna.

Per Tocqueville, la progressiva realizzazione dell'eguaglianza delle condizioni sarebbe dunque un fatto provvidenziale; ne condividerebbe, infatti, i principali caratteri: “è universale, è duraturo, sfugge alla potenza dell'uomo”³. In quanto tale, quand'anche una sua espressione contingente potesse essere arginata, ostacolarlo nella sua totalità sarebbe come lottare contro Dio stesso. Il suo sviluppo, come osserva Colangelo, è necessariamente chiamato a generare una “datità socio-politica generalizzata”⁴: è infatti un processo olistico

La democrazia in America, BUR, Milano, 2015, p. 19. *O.C.*, II, p. 3: “Je découvris sans peine l'influence prodigieuse qu'exerce ce premier fait sur la marche de la société; il donne à l'esprit public une certaine direction, un certain tour aux lois; aux gouvernants des maximes nouvelles, et des habitudes particulières aux gouvernés. (...) Et qu'il n'obtient pas moins d'empire sur la société civile que sur le gouvernement: il crée des opinions, fait naître des sentiments, suggère des usages et modifie tout ce qu'il ne produit pas”. Si notino fin da subito le affinità stilistiche e sostanziali, nonché il modo di procedere dell'argomentazione, con il (mai interamente riconosciuto) maestro Montesquieu. Si veda, a proposito del ruolo fondativo del “principio” nel pensiero di quest'ultimo, la prefazione all'*Esprit des lois*, 1748: “J'ai posé les principes, et j'ai vu les cas particuliers s'y plier comme d'eux-mêmes, les histoires de toutes les nations n'en être que les suites, et chaque loi particulière liée avec une autre loi, ou dépendre d'une autre plus générale”.

² A. de Tocqueville, *De la démocratie in Amérique*, p. 21. *O.C.*, II, p. 6: “Lorsqu'on parcourt les pages de notre histoire, on ne rencontre pour ainsi dire pas de grands événements qui depuis sept cents ans n'aient tourné au profit de l'égalité”.

³ A. de Tocqueville, *De la démocratie in Amérique*, p. 22. *O.C.*, II, p. 7: “Le développement graduel de l'égalité des conditions est donc un fait providentiel, il en a les principaux caractères: il est universel, il est durable, il échappe chaque jour à la puissance humaine”.

⁴ C. Colangelo, *Uguaglianza immaginaria. Tocqueville, la specie, la democrazia*, La Città del Sole, Napoli, 2005, p. 24.

e un modello onnicomprensivo di spiegazione della storia. Come scrisse il filosofo americano James, con riferimento alla “monomania della democrazia totale”: “tutte le cose sono democratiche in una moderna democrazia”⁵. Malgrado le differenti direttrici di sviluppo delle singole realtà nazionali, tale spirito generale dei tempi tenderebbe dunque, per Tocqueville, a realizzare ovunque le proprie conquiste: la disgregazione politica e civile dell’antica società feudale, la fine del mondo aristocratico, l’affermazione definitiva del modello borghese. Tuttavia, la rivoluzione non interesserebbe soltanto l’assetto sociale: la passione generale e dominante per l’eguaglianza rappresenterebbe innanzitutto uno stato mentale, la cui realizzazione storica segnerebbe le fasi fondamentali anche nell’evoluzione morale dei popoli. Precorrendo il filone critico della modernità, Tocqueville ritiene che le società umane siano ormai di fronte al cominciamento radicale di una nuova epoca, che segnerebbe una discontinuità definitiva con la tradizione e che imporrebbe di fare i conti con una nuova condizione: l’individualismo razionalistico.

Per intendere appieno questo importante passaggio occorre dire qualcosa di più sulla genesi dello spirito moderno nella ricostruzione del nostro autore. Se infatti per Tocqueville i meccanismi dell’antica costituzione europea si sarebbero incrinati già a partire dall’XI secolo, il “metodo di pensiero democratico” sarebbe comparso soltanto nel Cinquecento. In un passo dal sapore weberiano, Tocqueville delinea le stazioni fondamentali dello sviluppo del criticismo: “chi non vede che Lutero, Descartes e Voltaire si sono serviti dello stesso metodo e differiscono solo per il maggiore o minore uso che hanno voluto che se ne facesse?”⁶. Sarebbero stati dunque loro i principali artefici di quel metodo filosofico incentrato sull’utilizzo della ragione individuale, considerata la fonte autentica della verità e l’unico strumento a cui sottoporre ad esame tutte le credenze e le cose antiche. In particolare, Lutero sarebbe stato il primo riformatore a sottomettere alla critica personale alcuni dogmi della fede cristiana, valorizzando il ruolo del singolo individuo e promuovendo una dimensione democratica della fede⁷; Descartes avrebbe abbattuto le vecchie formule della filosofia aristotelica, rompendo l’identità tra le cose e le idee, e affidando alla sola ragione individuale la capacità di cogliere quest’ultime; Voltaire avrebbe infine generalizzato lo stesso principio critico, sottomettendo ad esame tutte le istituzioni umane. È molto probabile che Tocqueville non abbia avuto conoscenza del pensiero di Kant, la cui mancata inclusione a coronamento dell’asse di sviluppo del pensiero critico non sarebbe altrimenti spiegabile⁸.

⁵ H. James, *The Correspondence of Carlyle and Emerson*, 1883, in L. Edel (a cura di), *The American Essay of Henry James*, Princeton University Press, Princeton, 1989, p. 46.

⁶ A. de Tocqueville, *De la démocratie in Amérique*, p. 424. *O.C.*, II, p. 515: “Qui ne voit que Luther, Descartes et Voltaire se sont servis de la même méthode, et qu’ils ne diffèrent que dans le plus ou moins grand usage qu’ils ont prétendu qu’on en fit?”.

⁷ Significativa a tal proposito la glossa a margine dello stesso Tocqueville, riportata nelle *Notes et variantes* della *Démocratie*. Cfr. *O.C.*, II, p. 1087: “La réforme du 16^e siècle fut-elle autre chose qu’une insurrection contre les supériorités intellectuelles?”.

⁸ La tesi trova conforto anche nelle ricostruzioni biografiche dei due più autorevoli studiosi di Tocqueville: mi riferisco ad A. Jardin, *Alexis de Tocqueville*, 1994, trad. it. di C. M. Carbone,

Al di là del valore filosofico di tale ricostruzione (che nella sua genericità pur risulta puntuale), la sua grande importanza consiste nell'aver individuato un collegamento tra l'affermazione del mito del pensiero razionale e la realizzazione dell'eguaglianza delle condizioni, nelle sue ripercussioni morali e sociali. Inoltre, questo passo sembra confermare il carattere sostanzialmente anti-marxista dell'impostazione di Tocqueville: non sarebbe la realtà a fare la coscienza, sarebbero bensì le idee e le passioni degli uomini (soprattutto nel loro carattere di sentimenti collettivi, di opinioni morali di gruppo) a dirigere il corso delle cose. Ma su questo punto si tornerà più diffusamente nel capitolo dedicato alla metodologia della ricerca storica dell'autore⁹.

Quello che qui bisogna considerare è la priorità che Tocqueville assegna all'idea sul dato concreto del mutamento storico. L'origine dell'evoluzione sarebbe innanzitutto una certa concezione spirituale (che, come si vedrà nei prossimi paragrafi, lega idealmente il singolo attore storico al volere della Provvidenza), che solo successivamente e al verificarsi di certe condizioni di ordine sociale influenzerebbe e modificherebbe la realtà. Nell'ascrivere al messaggio evangelico l'origine del principio di uguaglianza tra gli uomini, Tocqueville lascia intendere che la religione cristiana avrebbe in sé i germi della propria distruzione: nata infatti con il cristianesimo, l'uguaglianza avrebbe favorito la nascita dello spirito critico, che a sua volta avrebbe generato l'incredulità, il relativismo e il disincanto¹⁰. Il mondo che emerge dal secolare progresso dell'eguaglianza, che come abbiamo visto ha in Lutero, in Cartesio e in Voltaire i propri campioni, sarebbe per Tocqueville uno scenario nuovo, che porterebbe con sé una società inedita, abitata da uomini diversi. È il trionfo dell'individualismo, del livellamento delle differenze, della secolarizzazione; ancora, è la sconfitta dei corpi intermedi, delle solidarietà umane, dello spirito religioso. Le relazioni sociali, anticamente subordinate al rispetto di principi morali, si indebolirebbero fino a spezzarsi; al loro posto, il razionalismo democratico innalzerebbe alte mura, all'interno delle quali gli individui, isolati e deboli, sarebbero intenti unicamente alla ricerca del proprio utile materiale.

Parrebbe dunque che l'eguaglianza democratica recida ogni legame non fondato sulla ragione strumentale e che inverta il rapporto tra individuo e stato: la precedente preponderanza del corpo organico si trasformerebbe in priorità logica e ontologica del singolo cittadino considerato astrattamente. Tutto lascerebbe credere che si affermi una

Alexis de Tocqueville, Jaca Book, Milano, 1994 e a L. Díez del Corral, *El pensamiento político de Tocqueville. Formación intelectual y ambiente histórico*, 1989, trad. it. di O. Bin, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, Il Mulino, Bologna, 1996.

⁹ Si veda *ultra*, cap. II.

¹⁰ Emergono fin da ora le linee generali di un tema che verrà più volte ripreso nel corso del lavoro: si tratta della fitta trama di corrispondenze che avvicinano Tocqueville, da un lato, a quegli autori classici che attribuiscono alla diffusione dell'etica cristiana la decadenza della civiltà occidentale (si vedano, su tutti, Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, 1531, II, 2, e Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, 1734) e, dall'altro, ai grandi filosofi del disincantamento del mondo (Weber) e della trasvalutazione dei valori (Nietzsche).

nuova forma di indipendenza personale, del resto affine alla constantiana *liberté chez les Modernes*¹¹. In questo contesto, la libertà individuale sarebbe garantita dall'autorità ordinatrice dello stato centrale, il quale, dopo aver fatto strage delle istituzioni del mondo feudale, avrebbe come scopo la difesa e la tutela del cittadino.

Ma quest'ultima non è la direzione imboccata da Tocqueville. La modernizzazione egualitaria non avrebbe spezzato gli antichi legami gerarchici per costruire una nuova e più razionale libertà, che garantisca agli individui una vita più felice: è un intero mondo morale che scompare, con le sue credenze, le sue opinioni, i suoi costumi, le sue abitudini. È un universo di senso che per Tocqueville si dissolve e che trascina con sé la stessa umanità, facendola riemergere con connotati nuovi. L'*homo democraticus* tocquevilliano assomiglia all'*homo oeconomicus* di Mill¹² (la cui prima teorizzazione risulta peraltro coeva alla *Démocratie*): è un individuo in apparenza razionale, che ha nella ricerca dell'utile e nell'amore del benessere materiale il proprio tratto principale. Ma che, a differenza della posizione liberale classica, ama a tal punto la tranquillità e ricusa così tanto la disuguaglianza che pensa che l'unico modo per garantire l'ordine e per livellare le differenze sociali sia affidarsi ad un nuovo padrone: emerge così quel modello di stato tutore che per l'autore risulta perfino più oppressivo delle tirannidi del passato¹³.

2. Nostalgia del passato?

Quando si immerge nelle descrizioni del passato aristocratico, Tocqueville depone il rigore dello scienziato politico e veste i panni del moralista critico della modernità. La lucidità delle analisi cede il passo al rimpianto per una dimensione umana perduta e il disappunto per il nuovo volto del mondo democratico sconfessa in parte lo scopo scientifico perseguito altrove. Tuttavia, a differenza di altri autori, Tocqueville non giungerà mai a condannare il corso della storia. Il riferimento è al filone antimoderno¹⁴:

¹¹ Il riferimento è, chiaramente, a B. Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, 1819. Curiosamente, il testo non è mai stato citato né richiamato da Tocqueville.

¹² Si veda J. S. Mill, *On the Definition of Political Economy*, 1836. Il concetto, ancorché privo della locuzione latina, era già stato espresso sessant'anni prima da A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776, opera molto apprezzata da Tocqueville.

¹³ Utilizzo i verbi che esprimono un'intenzione, come "amare", "ricusare", "affidarsi", puntualizzando che Tocqueville pone i processi sociali e le dinamiche politiche al di là delle possibilità storiche e dei desideri dei singoli individui; la sfera sociale sarebbe infatti un terreno consegnato interamente a forze di tipo naturalistico che risponderebbero alle leggi della necessità sovrastorica. E questa concezione è sicuramente influenzata sia da Machiavelli sia da Montesquieu. Ci torneremo più diffusamente *ultra*, cap. III.

¹⁴ Si veda l'interessante saggio di P. Moreau, *Tocqueville pour et contre le traditionalisme*, in *Livre du Centenaire (1859-1959)*, CNRS, Paris, 1960, pp. 133-144 ed anche R. Pozzi, *Tocqueville e i dilemmi della democrazia*, Edizioni Plus, Pisa, 2006, pp. 137-152. Sul rapporto tra Burke e

Burke, Taine, Renan, ma l'elenco potrebbe continuare. Dal filosofo irlandese si distingue per l'accettazione dell'ineluttabilità della democratizzazione del mondo, alla quale sarebbe inutile opporre gli antichi valori sconfitti dalla Rivoluzione; da Taine e Renan lo differenzia la convinzione che la democrazia, benché sia portatrice di un benessere senza grandezza, abbia in sé la propria giustificazione in quanto voluta dalla storia (quindi, indirettamente, da Dio). Non si tratterebbe, dunque, di una deviazione malata dal corso principale delle cose (come per Taine ne *Le origini della Francia contemporanea*¹⁵), né di una corruzione filosofica dello spirito del progresso (come sosterrà Renan ne *La Monarchia costituzionale in Francia*¹⁶).

Sulla concezione della storia di Tocqueville si tornerà più diffusamente oltre. Qui occorre delineare un altro aspetto: la dimensione del rimpianto che emerge a più riprese nei suoi scritti. In verità, stando alle sue stesse parole, egli si collocherebbe in una posizione privilegiata tra passato e futuro: "L'aristocrazia – scriveva all'amico Reeve nel 1837 – era già morta quando io cominciavo a vivere e la democrazia non esisteva ancora: perciò il mio istinto non poteva portarmi ciecamente né verso l'una né verso l'altra"¹⁷. Questa pretesa di imparzialità nel giudizio teorico sulle due società va in parte ridimensionata alla luce dell'obiettivo anche pratico che rivestono le sue opere: quello cioè di salvaguardare la libertà in un mondo votato all'uguaglianza. La sua speculazione risulta dunque il tentativo di coniugare l'oggettivismo metodologico dello scienziato sociale con l'orientamento verso un valore presupposto e assoluto, quale la passione per la libertà. Inoltre, a differenza di altri pensatori (in senso lato) liberali, il modello di libertà a cui tende Tocqueville è eminentemente aristocratico¹⁸. Non si tratta dunque delle libertà economiche dei liberisti o di quelle negative di Constant; l'affermazione del primato aristocratico va in un'altra direzione e ha i propri esempi alle periferie del mondo o nella dimensione perduta della

Tocqueville, si vedano poi: S. Lakoff, *Tocqueville, Burke, and the Origins of Liberal Conservatorism*, in «The Review of Politics», Cambridge University Press, Cambridge, vol. 60, n. 3, 1998, pp. 435-464; S. Deane, *Burke and Tocqueville: New Worlds, New Beings*, in «Boundary 2», Duke University Press, Durham, vol. 31, n. 1, 2004, pp. 1-23; L. Cafagna, *Burke e Tocqueville*, in «Contemporanea», Il Mulino, Bologna, vol. 2, n. 4, 1999, pp. 745-752.

¹⁵ Cfr. H. Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, 1876.

¹⁶ Cfr. E. Renan, *La monarchie constitutionnelle en France*, 1870 e *La Réforme intellectuelle et morale de la France*, 1875.

¹⁷ Lettera del 22 marzo 1837 a H. Reeve, amico e traduttore delle sue opere in inglese. Si veda G. Bedeschi, *Il pensiero politico di Tocqueville*, Laterza, Bari, 1996, pp. 51-52 e N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, Il Mulino, Bologna, 1996, pp. 172-173. Per il testo originale, si rimanda alle *Œuvres complètes* di Gallimard, libro VI, vol. 1, pp. 36-37.

¹⁸ Cfr. D. Cofrancesco, *Alexis de Tocqueville. L'archetipo aristocratico e il "primato della politica"*, in «Il Pensiero Politico», Leo S. Olschki, Firenze, anno XXII, n. 3, 1989, pp. 433-461 e Id., *La "libertà aristocratica". Considerazioni su Alexis de Tocqueville*, in «Trimestre», Marsilio, Teramo, anno XXII, n. 2, 1989, pp. 167-189. Ma sul tema, più interessante ancora sarebbe una lettura della dimensione politica di Tocqueville alla luce delle categorie proposte da Quentin Skinner in *Liberty Before Liberalism*, 1998, trad. it. di M. Geuna, *La libertà prima del liberalismo*, Einaudi, Torino, 2001. Sul punto si tornerà più volte soprattutto nei capp. III e IV.

tradizione dei popoli.

Alla luce di queste considerazioni, occorre rivolgerci a passi per lo più poco frequentati dai critici, ma non per questo meno importanti per conoscere il nostro autore. A indicarci la strada è lo stesso Tocqueville, che in un appunto del 1840 rivela i propri istinti e i propri principi fondamentali: “Ho per le istituzioni democratiche un gusto della mente, ma sono aristocratico per istinto, cioè disprezzo e temo la folla. Amo con passione la libertà, la legalità, il rispetto dei diritti, ma non la democrazia. Questo il fondo dell’anima. Odio la demagogia, l’azione disordinata delle masse (...), le passioni invidiose delle classi basse, le tendenze irreligiose (...). Non sono del partito rivoluzionario, né del partito conservatore. Ma tuttavia e dopo tutto, tengo più al secondo che al primo. Infatti dal secondo differisco nei mezzi piuttosto che nel fine, mentre dal primo differisco, insieme, nei mezzi e nel fine. La libertà è la prima delle mie passioni. Questa è la verità”¹⁹.

Il frammento risulta eloquente, tanto nello stile quanto nei contenuti. L’impiego della *percursorio* e dell’epifora conferiscono al discorso un tono declamatorio e accrescono al contempo il pathos e l’incisività del messaggio. Non c’è dubbio che si tratti di una sintesi teoretica definitiva, quasi di un testamento ideologico. L’equidistanza intellettuale tra il presente democratico e il passato aristocratico si risolve in una contrapposizione pascaliana tra le due dimensioni umane della ragione e del cuore. La razionalità pratica non può non accettare la democrazia, per il fatto stesso che essa rappresenti lo stadio finale necessario del progresso storico. È questo il significato (si potrebbe dire “kantiano”) che Tocqueville, in questo e in altri luoghi, dà della parola *goût*: non una passione, né un piacere dello spirito, quanto piuttosto un’inclinazione intellettuale, una preferenza basata su meri aspetti razionali (accettare l’andamento della storia è per Tocqueville il capolavoro della razionalità). La vocazione istintiva (ed è forse il caso di aggiungere l’educazione familiare), per contro, lo spingerebbe verso l’aristocrazia. Sarebbe questa, infatti, la sola struttura della società capace di preservare quelle sacche di libertà medievali a cui l’autore guarderà sempre con rassegnata malinconia.

Tocqueville descrive l’aristocrazia alla maniera di Montesquieu, come quella forma di vita sociale incardinata sulla disuguaglianza tra gli uomini, sul privilegio, sul principio dell’onore e, soprattutto, sulla proprietà fondiaria trasmessa per eredità. Sarebbe

¹⁹ Cfr. *O.C.*, III, 2, p. 87 e ss. Questo appunto è stato pubblicato per la prima volta da A. Rédier, *Comme disait M. de Tocqueville...*, Perrin, Paris, 1925, p. 47 e inserito nell’edizione nazionale delle *Œuvres complètes* di Gallimard, libro III, vol. 2, p. 87, con il titolo, fedele all’originale, “*Mon instinct, mes opinions*”: “L’expérience m’a prouvé que chez presque tous les hommes, mais à coup sûr chez moi, on revenait toujours plus ou moins à ses instincts fondamentaux et qu’on ne faisait bien que ce qui était conforme à ces instincts. Recherchons donc sincèrement où sont mes instincts fondamentaux et mes principes sérieux. J’ai pour les institutions démocratiques un goût de tête, mais je suis aristocratique par l’instinct, c’est-à-dire que je méprise et crains la foule. J’aime avec passion la liberté, la légalité, le respect des droits, mais non la démocratie. Voilà le fond de l’âme. Je hais la démagogie, l’action désordonnée des masses, leur intervention violente et mal éclairée dans les affaires, les passions envieuses des basses classes, les tendances irreligieuses. Voilà le fond de l’âme”.

innanzitutto quest'ultimo il presupposto materiale e spirituale che legittimerebbe una distinzione originaria e definitiva tra gli uomini, tradotta in forme giuridiche attraverso una rigorosa divisione in classi. Ma tale condizione genererebbe, allo stesso tempo, una fitta rete di legami morali tra gli uomini, scanditi dai due principi complementari di fedeltà (al superiore) e di protezione (al sottoposto). Il microcosmo feudale costituirebbe dunque una comunità tendenzialmente autonoma, al riparo dal potere centrale, il quale non arriverebbe mai direttamente a interferire nelle vite dei cittadini. Come scrive Tocqueville nella *Démocratie*: “Questo potere non esisteva per così dire affatto ai loro occhi; ciascuno non conosceva che un certo uomo al quale era obbligato ad obbedire. (...) La fedeltà al capo politico era un sentimento di cui tutti i membri dell'aristocrazia scoprivano ogni giorno il valore, giacché ciascuno era contemporaneamente signore e vassallo e aveva da comandare, quanto da obbedire”²⁰.

Unità poliarchiche rette da legami etici. Tali sarebbero le comunità aristocratiche di cui Tocqueville tesse le lodi: “non c'è niente di più eccezionale al mondo di una piccola società, composta sempre dalle medesime famiglie, come ad esempio l'aristocrazia nel Medioevo, il cui scopo è di conservare esclusivamente ed ereditariamente nel suo ambito lumi, ricchezza e potere”²¹. Ma sarebbe la tendenza a donare agli uomini una prospettiva di senso alla vita l'aspetto più importante delle antiche istituzioni feudali. Tanto il contadino quanto il vassallo, per Tocqueville, si sarebbero sentiti legati al medesimo destino del signore, a cui si sarebbero sottomessi senza domande, perché la loro inferiorità sarebbe stata un fatto sancito dall'ordine cosmico. L'immutabilità della loro condizione, dunque, ordinava la società e, per così dire, tranquillizzava il loro spirito, che nella ripetizione delle relazioni magiche e religiose del mondo etico trovava la realizzazione.

Insomma, il superamento della società aristocratica non avrebbe elevato l'uomo ad uno stadio superiore di felicità. Gli imperativi del progresso materiale, la realizzazione dell'uguaglianza democratica e l'isolamento degli individui porterebbero ad un nuovo tipo umano, destinato ad essere sottomesso ad una forma inedita di dominio: quella dello stato totale accentrato, burocratizzato e coercitivo, un potere che assiste e sostiene, ma anche opprime e tormenta. E qui Tocqueville anticipa evidentemente Weber. Come e prima di quest'ultimo, comprende che la libertà (nella sua veste razionalistica emersa dal pensiero dei lumi) può essere un valore distruttivo. In suo nome si abbatte un intero universo sociale

²⁰ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 650. O.C., II, pp. 748-749: “L'état social et les institutions politiques du Moyen Âge étaient tels que le pouvoir national n'y gouvernait jamais directement les citoyens. Celui-ci n'existait pour ainsi dire pas à leurs yeux; chacun ne connaissait qu'un certain homme auquel il était obligé d'obéir. C'est par celui-là que, sans le savoir, on tenait à tous les autres (...). La fidélité au chef politique était d'ailleurs un sentiment dont tous les membres de l'aristocratie apercevaient chaque jour le prix, car chacun d'eux était à la fois seigneur et vassal, et avait à commander aussi bien qu'à obéir”.

²¹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 653. O.C., II, p. 754: “Il n'y a rien de plus exceptionnel dans le monde qu'une petite société toujours composée des mêmes familles, comme l'aristocratie du Moyen Âge, par exemple, et dont l'objet est de concentrer et de retenir exclusivement et héréditairement dans son sein la lumière, la richesse et le pouvoir”.

e morale, un patrimonio di culture, costumi, credenze. La società “dell’altro”, dello stato di fatto e della trascendenza viene cancellata per sempre; al suo posto subentrano l’uguaglianza formale, lo stato di diritto e la solitudine morale. Gli antichi legami vengono sostituiti da una fitta rete di rapporti impersonali tra individui omologati e indifferenti alla sorte del proprio simile, che entrano in contatto soltanto per soddisfare i propri bisogni economici. Le relazioni di dominio cambiano dunque natura: dalla gerarchia politica sorretta sul fondamento religioso si passa alla democratizzazione, che si sostanzia in una relazione negativa di potere priva di ogni forma di alterità²².

Diversamente dai pensatori antimoderni, Tocqueville non si lascia mai andare, con romantico compiacimento, alla “iattanza finale”. La sua nostalgia è il sentimento senza pretese di uno spirito sensibile e non la “rumorosa disperazione” dei reazionari. La stessa seconda *Démocratie*, nel delineare a fosche tinte il futuro delle società politiche, conserva tuttavia uno statuto scientifico, nella misura in cui deduce dall’esperienza americana i tratti comuni del mondo democratico. La dimensione del rimpianto del passato (un rimpianto di natura emotiva, che l’autore comprende di non poter assecondare fino in fondo) affiora piuttosto tra gli interstizi del discorso scientifico, sotto forma di meste riflessioni che scorrono su un piano nascosto e indipendente rispetto all’andamento principale della trattazione. Che sia dunque tra le righe della *Démocratie* o tra le pagine dei suoi epistolari, le lodi del passato paiono delle nicchie di nostalgia aristocratica, volutamente confinate ai margini di un ragionamento che si muove in un’altra direzione.

È il caso dei riferimenti colmi di tristezza alla terra del Cotentin, regione che conservò tracce dell’antica organizzazione feudale ancora a lungo dopo la Rivoluzione. Qui era cresciuto Alexis, qui aveva respirato l’inquietudine dell’ambiente familiare, dominato dal ricordo di tante disgrazie e improntato sulla fedeltà ai valori degli antenati; dagli abitanti di questa terra, infine, era stato eletto deputato alla Camera. Le pagine dei *Souvenirs* dedicate alla Manica e ai suoi abitanti sono le più ricche di pathos e di malinconia. Tornando nella sua regione per le elezioni del 1848, dopo un lungo soggiorno a Parigi, scrive: “Entrando, fui colpito da una tristezza così grande e così particolare, che ha lasciato nella mia memoria tracce ancor oggi profonde e sensibili fra tutte le vestigia degli avvenimenti di quel tempo. (...) Tutto mi parve annunciare l’abbandono e presagire la rovina. Quel piccolo angolo di terra isolato (...) mi appariva nel mio stato d’animo un deserto desolato. (...) Alla vista dell’antica casa dei miei padri ed al ricordo dei giorni sereni (...) io intesi tutta l’amarezza delle rivoluzioni. La popolazione mi aveva sempre dimostrato benevolenza, ma questa volta la trovai affettuosa, e mai fui circondato da tanto rispetto come ora che una brutale eguaglianza era affissa su tutti i muri”²³. Consapevolezza

²² Sul punto, si leggano le penetranti pagine di M. Gauchet, *Tocqueville, l’Amérique et nous*, 1980, trad. it. di G. De Paola, *Tocqueville, l’America e noi*, Donzelli Editore, Roma, 1996, pp. 47-70.

²³ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, UTET, Torino, 1969, p. 383. *O.C.*, III, p. 806: “Je fus saisi en y entrant d’une tristesse si grande et si particulière, qu’elle a laissé dans mon souvenir des traces qu’aujourd’hui encore je retrouve marquées et visibles parmi tous les vestiges des événements de ce temps-là. (...) Tout me parut annoncer l’abandon et présager la

del cambiamento e attaccamento al mondo ormai passato. Sono questi i poli della poetica dell'autore, la cui tensione, in questo caso, è aggravata dal lento spegnersi di una realtà agonizzante che tardava a scomparire (nel dipartimento della Manica, la rivoluzione riuscì quasi inavvertita: nelle campagne, i proprietari costituivano un'unica classe sociale e "si consideravano come fratelli, avendo un comune interesse a difendere il comune retaggio"²⁴. Dalle città, però, avanzava inesorabile "une certaine agitation démagogique"²⁵).

La medesima popolazione commosse Tocqueville in occasione dei combattimenti parigini della fine di quel giugno di sangue. La città era in rivolta e dopo quattro giorni di scontri gli operai, ormai sconfitti dai governativi, si erano trincerati nel sobborgo di Saint-Antoine. Fu allora che sopraggiunse un corpo di cinquecento volontari della Manica, tra cui Tocqueville riconobbe con commozione i volti amici dei suoi conterranei. Questa colonna, costituita da persone di ogni estrazione sociale e unita da sentimenti di fedeltà reciproca, restituisce all'autore una dimensione umana perfino della guerra. Mentre nelle pagine precedenti²⁶ la sua attenzione si era rivolta alla critica dell'irrazionale violenza delle masse ideologizzate, capaci di attirare anche le anime più pacifiche al disprezzo della vita umana, nel descrivere l'arrivo dei volontari la riflessione cambia di segno. A scendere in campo non è più una forza d'urto distruttiva, deresponsabilizzata e priva di progettualità (è evidente l'affinità lessicale con *Le Bon*), bensì un corpo sociale un tempo organico, che nell'estrema necessità rinverdisce in modo naturale antichi legami di natura personale: "Tutti ricordarono in quell'istante di aver fatto parte di una casta guerriera e regnante, e dovunque diedero l'esempio della risoluzione e del vigore, tanto è grande la vitalità di questi vecchi corpi aristocratici. Essi serbano una traccia di se stessi quando già sembrano ridotti in polvere, e si risollevarono parecchie volte di tra le ombre della morte prima di piomarvi per sempre"²⁷.

ruine. Ce petit coin de terre isolé (...), dans l'état actuel de mes pensées, un désert désolé. (...) À la vue de l'antique demeure de mes pères et au souvenir des jours paisibles (...) je compris le mieux toute l'amertume des révolutions. La population m'avait toujours été bienveillante, mais je la retrouvai cette fois affectueuse et jamais je ne fus entouré de plus de respect que depuis que l'égalité brutale était affichée sur tous les murs".

²⁴ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 375. *O.C.*, III, p. 799: "Tous se considéraient comme des frères ayant un même intérêt à défendre l'héritage commun".

²⁵ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 375. *O.C.*, III, p. 798.

²⁶ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 414 e ss. *O.C.*, III, p. 834 e ss. Nei capp. VIII e IX della seconda parte dei *Souvenirs* le giornate di giugno vengono dipinte con tonalità fortemente critiche: sarebbero state infatti un carnevale di sangue, un inutile massacro di civili caldeggiato dalle teorie socialiste di matrice sovversiva. Alla critica ideologica, inoltre, Tocqueville affianca una più minuta disamina della psicologia del popolo in armi, a tal punto lontana da ogni esaltazione romantica (e repubblicana) da anticipare le crude considerazioni sulla violenza delle folle di Sorel e di *Le Bon*.

²⁷ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 449. *O.C.*, III, p. 868: "Tous se ressouvinrent à cet instant qu'ils avaient fait partie d'une caste guerrière et régnaute, et partout ils donnèrent l'exemple du départ et de la viguer, tant est grande la vitalité de ces vieux corps

A non risollevarsi fu “l’uomo che ha forse conservato meglio di tutti lo spirito delle antiche stirpi, lo Chateaubriand, cui ero stato vicino per tanti legami di famiglia e ricordi d’infanzia”²⁸. L’autore delle *Mémoires d’outre-tombe* moriva proprio in quelle giornate di giugno e strappava al suo giovane nipote pagine di grande commozione e di grande nostalgia.

Un altro episodio significativo, sempre legato alla terra del Cotentin, è quello che Tocqueville raccontò a lady Theresa Lewis, in una bella lettera datata 6 maggio 1856. Il giovane Alexis si trovava con tutti i parenti nel castello del padre e la famiglia raccolta intorno al focolare ascoltava sua madre “cantare un’aria famosa all’epoca delle nostre contese civili, le cui parole si riferivano alle disgrazie di Luigi XVI e alla sua morte. Alla fine tutti piangevano, non per le tante miserie individuali patite, e neppure per i parenti perduti nella guerra civile o sul patibolo, ma per la sorte di quest’uomo ucciso più di quindici anni prima, che la maggior parte di quelli che versavano lacrime per lui non aveva mai visto. Ma quest’uomo era stato il re”²⁹. Affiora qui il tema della legittimità, secondo cui la giustificazione di un regime deriverebbe dalla continuità con il passato della nazione, a prescindere da ogni giudizio di merito sul regime stesso. Una concezione mistica del potere, sostenuta tanto dal pensiero reazionario quanto dal liberalismo dei dottrinari, da cui Tocqueville non fu immune.

Per intenderla appieno, occorre spendere alcune parole sull’ideologia germanista³⁰. Durante il XVIII secolo, la diatriba principale tra i pensatori politici francesi riguardava la teoria sull’origine della monarchia e sul rapporto tra il re e la classe aristocratica. Due erano le correnti che si affrontavano. La scuola romanista, capeggiata dall’abate Dubos e sostenuta dal partito centralizzatore di ispirazione borghese, faceva risalire la monarchia francese all’Impero Romano, giustificando quindi l’assolutismo dei re di Francia alla luce dell’autorità indiscussa dei cesari. Di conseguenza, qualsiasi privilegio e disuguaglianza

aristocratiques. Car ils gardent une trace d’eux-mêmes quand déjà ils semblent réduits en poussière et se relèvent plusieurs fois du milieu des ombres de la mort avant d’y reposer à jamais”.

²⁸ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, pp. 449-450. O.C., III, p. 868: “l’homme qui, de nos jours, a peut-être le mieux conservé l’esprit des anciennes races, M. de Chateaubriand, dont tant de liens de famille et de souvenirs d’enfance m’avaient rapproché”. Sul rapporto familiare e intellettuale tra Tocqueville e Chateaubriand si ritornerà più diffusamente *ultra*, cap. III.

²⁹ In D. del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., p. 100. L’originale non è presente né nelle *Œuvres* di Pléiade né nell’edizione nazionale delle *Œuvres complètes* di Gallimard. Si rinvia pertanto all’edizione delle *Œuvres complètes* a cura di Beaumont, vol. VI, pp. 383-384.

³⁰ Sul punto, almeno per un inquadramento di massima della questione, si vedano: D. del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit. p. 230 e ss.; R. Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, 1965, trad. it. di A. Devizzi, *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano, 2011, pp. 68-70; H. K. Bhabha, *Nation and Narration*, 1990, trad. it. di A. Perri, *Nazione e Narrazione*, Meltemi Editore, Roma, 1997, p. 77 e ss. in particolare. Ma sull’adesione alla corrente germanista da parte di Tocqueville si dovrà tornare più diffusamente *ultra*, cap. III.

tra le classi non avrebbe trovato giustificazione. Al potere dell'aristocrazia, i romanisti oppongono infatti la sacralità del sovrano illuminato, l'ideale del principe che sa preferire i meriti del borghese laborioso alle pretese illegittime dei signori feudali.

Per contro, la scuola germanista faceva discendere la condizione privilegiata della nobiltà francese dagli invasori Franchi, che al momento della conquista della Gallia sarebbero stati liberi e tra loro uguali. Diversamente, il resto della popolazione deriverebbe dai Romani sottomessi. Da tale scuola, inizialmente legata ai nomi di Le Laboureur e di Boulanvilliers, sono derivate alcune dottrine che avrebbero avuto seguito per tutto l'Ottocento. Per esempio, la teoria secondo cui la nobiltà discenderebbe dalla razza libera dei Germani e il popolo dai gallo-Romani è una concezione razzista del potere, basata sul fattore biologico e sul diritto di conquista. Ma sarebbe riduttivo ricordare il germanesimo di questi autori solo per tale aspetto. Le implicazioni razziste della teoria si compenetrano infatti a quelle liberali e romantiche, che si riflettono nell'ostilità della monarchia al potere assoluto e nel favore per formule decisionali condivise. Il riferimento costante sono le antiche istituzioni germaniche, esistite in un passato più o meno mitico e rese eterne dalla penna di Tacito. I tempi leggendari della monarchia primitiva, un re eletto dai nobili e *primus inter pares*, la libertà delle comunità che si davano da sé la legge: così doveva essere anticamente nelle foreste della Germania.

Possiamo ora ritornare a Tocqueville. L'influenza della scuola germanista è evidente: la concezione aristocratica della libertà, la nostalgia di un passato leggendario, l'odio istintivo per ogni forma di centralizzazione, la predilezione per forme locali di governo e la simpatia per rapporti umani incentrati sulla fedeltà e il rispetto. A ciò si aggiunga l'adesione alla corrente germanista dello stesso Montesquieu, il cui ascendente intellettuale su Tocqueville non può essere trascurato. Tutto questo ha contribuito indubbiamente a fare del nostro autore uno degli ultimi eredi di tale ideologia. Come annota Aron: "Con Tocqueville il feudalesimo si trasforma in ripianto per l'ascesa dell'assolutismo monarchico e rafforza convinzioni liberali di cuore e democratiche di ragione"³¹.

Con gli elementi raccolti fin qui siamo finalmente in grado di comprendere con maggiore consapevolezza il sentimento che lega Tocqueville alle libertà del passato. Come anticipato, questa dimensione emotiva non costituisce il filo rosso della sua opera (con la sola eccezione, forse, de *L'Ancien Régime*), ma emerge in modo discontinuo e forma quelle che ho definito "sacche di nostalgia aristocratica". Significativo a riguardo risulta proprio l'undicesimo capitolo dell'*Ancien Régime*, intitolato "De l'espèce de liberté qui se rencontra sous l'ancien régime, et de son influence sur la Révolution". Comparando il potere d'ingerenza dello stato centrale prima e dopo la Rivoluzione, Tocqueville riconosce che la struttura stessa dell'antica società avrebbe garantito una libertà maggiore rispetto a quella resa possibile dallo stato (in senso lato) democratico. Questa considerazione nasce da una moltitudine di fattori che l'autore passa in rassegna con ammirazione. Il ruolo

³¹ R. Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., p. 70.

positivo del clero, “così nemico del dispotismo, così favorevole alla libertà civile”³²; i poteri locali, che formavano un argine al potere centrale, “inceppavano i suoi movimenti e mantenevano in fondo all’animo di moltissimi individui lo spirito di resistenza conservando a molti caratteri la loro tempra e la loro originalità”³³; la nobiltà, “portion nécessaire de substance” della nazione, la cui distruzione avrebbe inflitto alla libertà una “blessure qui ne se guérira jamais”³⁴; ancora, “eravamo rimasti un popolo libero per le nostre istituzioni giudiziarie”³⁵, rette da uomini indipendenti e dai buoni costumi. Infine, il ruolo sacro del re, che avrebbe ispirato al popolo “sentimenti che nessun principe, fra i più assoluti apparsi poi nel mondo, fu capace di ispirare, e che sono divenuti anche per noi quasi incomprensibili tanto la Rivoluzione ne ha estirpato dai nostri cuori fin la radice. Avevano per il re la tenerezza che si ha per un padre e il rispetto che si deve a Dio. Sottomettendosi ai suoi ordini più arbitrari non cedevano tanto alla costrizione quanto all’amore e accadeva loro spesso di conservare l’anima liberissima anche nella più estrema dipendenza”³⁶.

È un’ode all’antico regime quella che emerge da queste pagine. Una rivalutazione di quella società che, unica, avrebbe potuto ospitare una forma piena di libertà e che sarebbe un errore considerare epoca di servilismo e di schiavitù. Ma quale tipo di libertà sarebbe esistita tra la fitta trama dei rapporti feudali? È lo stesso Tocqueville a descriverne esplicitamente i tratti: nell’antico regime “vi regnava molta maggiore libertà che ai nostri giorni; ma era una specie di libertà irregolare e intermittente, sempre contratta nel limite della classe, sempre legata a un’idea di eccezione e di privilegio, che permetteva quasi di sfidare tanto la legge quanto l’arbitrio (...). Così limitata e deformata, la libertà era ancora feconda”³⁷. Si riconoscono in questa definizione i lineamenti della libertà delle antiche

³² A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime et la Révolution*, 1856, trad. it. di G. Candeloro, *L’Antico Regime e la Rivoluzione*, BUR, Milano, 2015, p. 151. *O.C.*, III, p. 148: “Le clergé (...) aussi ennemi du despotisme, aussi favorable à la liberté civile”.

³³ A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime*, p. 147. *O.C.*, III, p. 144: “Même gênaient ses mouvements, entretenaient encore au fond de l’âme d’un grand nombre d’individus l’esprit de résistance, et conservaient à beaucoup de caractères leur consistance et leur relief”.

³⁴ A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime*, p. 149. *O.C.*, III, p. 146.

³⁵ A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime*, p. 153. *O.C.*, III, p. 150: “Nous étions restés un peuple libre par nos institutions judiciaires”.

³⁶ A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime*, pp. 156-157. *O.C.*, III, p. 153: “Le roi leur inspirait des sentiments qu’aucun des princes les plus absolus qui ont paru depuis dans le monde n’a pu faire naître, et qui sont même devenus pour nous presque incompréhensibles, tant la Révolution en a extirpé de nos cœurs jusqu’à la racine. Ils avaient pour lui tout à la fois la tendresse qu’on a pour un père et le respect qu’on ne doit qu’à Dieu. En se soumettant à ses commandements les plus arbitraires, ils cédaient moins encore à la contrainte qu’à l’amour, et il leur arrivait souvent ainsi de conserver leur âme très libre jusque dans la plus extrême dépendance”.

³⁷ A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime*, p. 156. *O.C.*, III, p. 153: “Il y régnait beaucoup plus de liberté que de nos jours; mais c’était une espèce de liberté irrégulière et intermittente, toujours contractée dans la limite des classes, toujours liée à l’idée d’exception et de privilège, qui permettait presque autant de braver la loi que l’arbitraire (...). Ainsi réduite et déformée, la liberté était encore féconde”.

stirpi germaniche, il suo carattere pre-razionale e atavico. L'antitesi con "l'empire paisible et libre des lois"³⁸ non potrebbe essere più grande.

Le declinazioni e le manifestazioni di quest'immagine della libertà non si esauriscono qui. Tocqueville ritrova tracce dello spirito germanico nei cosiddetti "Pays d'États", quelle regioni francesi governate cioè da un'assemblea provinciale che deliberava non per ordini, ma per teste. Particolarmente virtuosa risulterebbe l'esperienza della Linguadoca, la cui amministrazione offrirebbe un esempio di sinergia tra borghesia, nobiltà e clero. Insomma, una costituzione provinciale di origine medievale, dove le abitudini e le idee germaniche sarebbero penetrate con successo.

D'altro canto, per Tocqueville, l'antica società aristocratica non reggerebbe l'avanzata dello spirito democratico nemmeno nella terra che ne diede i natali, ovvero la Germania. Anche qui, dopo i grandi rivolgimenti legati al '48, non resterebbero che due sole tracce visibili: "una più grande dipendenza dei piccoli stati nei riguardi delle grandi monarchie, un colpo irreparabile apportato a tutto ciò che restava delle istituzioni feudali"³⁹. Accentramento del potere nelle mani dei principi e distruzione della vecchia libertà aristocratica, verso la quale anche in questo passo dei *Souvenirs* va la simpatia dell'autore.

È tuttavia dalle periferie del nuovo mondo che proviene l'immagine più affine all'antica libertà dei Germani. Gli indiani con cui entra in contatto Tocqueville nel 1831 non sono gli eroi arcadici conosciuti in tutta Europa grazie ai romanzi di Cooper⁴⁰ o di Chateaubriand⁴¹. La loro piccola statura, la pelle rossa, i vestiti stracciati inizialmente disilludono il giovane magistrato francese. Ma poi, dopo un soggiorno di "quindici giorni nel deserto" delle foreste dell'ovest, la sua opinione cambia radicalmente. Dietro al loro aspetto barbaro, si nascondono i lineamenti di un'antica "majesté sauvage": l'indole fiera e forte, l'amore per la libertà, il carattere nomade delle tribù, l'odio per la civiltà e la considerazione del lavoro alla stregua di un disonore. Annota Tocqueville: "La caccia e la guerra gli sembrano le sole occupazioni degne di un uomo. L'indiano in fondo alla miseria dei suoi boschi nutre le stesse idee ed ha lo stesso modo di pensare del nobile del medioevo nel suo castello"⁴².

³⁸ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 156. O.C., III, p. 153.

³⁹ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 526. O.C., III, p. 938: "Une dépendance plus grande des petits États à l'égard des grandes monarchies; une atteinte irréparable portée à tout ce qui restait des institutions féodales".

⁴⁰ Il riferimento è, chiaramente, a J. F. Cooper, *The Last of the Mohicans*, 1826.

⁴¹ Cfr. F.-R. de Chateaubriand, *Génie du christianisme*, 1802, in particolare i racconti *Atala* e *René*. Tocqueville aveva letto le opere di entrambi gli autori. È lui stesso ad ammetterlo nelle prime pagine del racconto autobiografico *Quinze jours dans le désert*, raccolto in O.C., I, pp. 360-413. In particolare, p. 361: "J'étais plein des souvenirs de M. de Chateaubriand et de Cooper". Per un approfondimento dei rapporti tra Tocqueville e i due autori in questione, nonché, in generale, per la ricezione delle loro opere nella Francia delle prime decadi dell'Ottocento, si veda *Ibidem*, nota I, p. 1361 e ss.

⁴² A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 327. O.C., II, p. 381: "La chasse et la guerre lui semblent les seuls soins dignes d'un homme. L'Indien, au fond de la misère de ses bois,

Una incredibile somiglianza “esiste fra le istituzioni politiche dei nostri padri, i germani, e quelle delle tribù erranti dell’America del Nord, fra i costumi descritti da Tacito e quelli di cui ho potuto talvolta essere testimone”⁴³. E questa affinità, sia detto per inciso, suggerisce a Tocqueville la potenza esplicativa di un piccolo numero di cause (segnatamente: il carattere barbaro e selvaggio, ma allo stesso tempo fiero e libero, di un popolo) da cui deriverebbero tutti gli altri fatti (stesse abitudini, opinioni morali, costumi e via dicendo). Tuttavia, conclude con tristezza l’autore, sarebbero proprio queste “institutions germaines” e queste “idées féodales” a condannare gli indiani d’America ad una fine certa. Gli americani proverebbero infatti quotidianamente a corrompere il carattere dei pellerossa, inglobando le loro popolazioni all’interno dell’Unione, ma le loro abitudini libere e la loro natura selvaggia non li piegherebbero alla sottomissione. Nei rari casi in cui l’indiano accetta di inserirsi nella gerarchia sociale dei bianchi, ne occupa infatti l’ultimo gradino. E non potrebbe essere altrimenti, poiché “povero e ignorante in una società in cui regnano la scienza e la ricchezza”⁴⁴. Il loro destino sarebbe quindi l’annientamento: una fine tuttavia gloriosa, perché comandata dalla loro stessa nobiltà di spirito.

3. Modelli di sviluppo di un fenomeno globale

3.1. L’esperienza francese

Giunti a questo punto del discorso, possiamo addentrarci con maggiore consapevolezza nell’analisi di quel processo irreversibile di democratizzazione che, come abbiamo detto, avrebbe per l’autore una portata globale. Scopo del presente paragrafo è delinearne le caratteristiche e tracciarne l’evoluzione con riferimento alle particolari realtà politiche. Come vedremo più diffusamente nel capitolo successivo, Tocqueville è stato infatti un grande comparatista: le sue ricerche non si sono limitate alla società americana e alla storia francese, ma hanno coinvolto, anche se in modo meno approfondito, numerose altre realtà. Inghilterra, Irlanda, territori tedeschi, Svizzera e, ancora, Canada, Medio

nourrit donc les mêmes idées, les mêmes opinions que le noble du Moyen Âge dans son château fort”.

⁴³ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 327. *O.C.*, II, p. 381: “Existe entre les institutions politiques de nos pères, les Germanis, et celles des tribus errantes de l’Amérique du Nord, entre les coutumes retracées par Tacite, et celles dont j’ai pu quelquefois être le témoin”.

⁴⁴ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 329. *O.C.*, II, p. 384: “Ignorant et pauvre dans une société où règnent la science et la richesse”. Interessante notare come, ancora una volta, Tocqueville anticipi temi weberiani: il processo di razionalizzazione delle condotte di vita sarebbe il tratto caratteristico della modernità, un fenomeno che coinvolgerebbe tutte le comunità politiche, uniformandole alle stesse caratteristiche, e che consegnerebbe ai resistenti lo stigma d’infamia dell’inferiorità.

Oriente: grazie alla sua vocazione globale possediamo un prezioso spaccato di intelligibilità di realtà all'epoca ancora poco studiate, soprattutto con un approccio sociologico.

Vediamo adesso in dettaglio come il processo di democratizzazione per Tocqueville avrebbe condizionato la storia francese. I testi di riferimento sono le prime pagine dell'Introduzione alla *Démocratie* (1835), *L'état social et politique de la France avant et après 1789* (1836) e *L'Ancien Régime* (1856). La tesi portante è comune ai tre scritti e consiste, essenzialmente, nell'anticipazione storica dell'inizio del processo di livellamento della società. La tensione verso l'uguaglianza delle condizioni non sarebbe in altre parole una recente conquista illuministica, bensì un movimento irresistibile della storia francese degli ultimi sette secoli. I tre testi differiscono soltanto per il punto d'osservazione del fenomeno, con riferimento alla precisione e al dettaglio della rappresentazione storico-culturale del processo. Si passa così dall'agile ricostruzione storica delle prime pagine della *Démocratie* (veloce e incisiva per esigenze narrative) a un'analisi più minuziosa e scientifica, proposta nel saggio storico del 1836, per concludere poi con la dettagliata disamina delle tracce di modernità nell'antico regime, a cui l'autore di fatto dedica un'intera opera.

Nelle prime pagine della *Démocratie*, la rivoluzione democratica è presentata come un fenomeno irresistibile, come “le fait le plus continu, le plus ancien et le plus permanent que l'on connaisse dans l'histoire”⁴⁵. Occorrerebbe risalire all'Alto Medioevo per avere esperienza di una società feudale interamente premoderna: uno stato cioè diviso “fra un piccolo numero di famiglie che possiedono la terra e governano gli abitanti”⁴⁶, un assetto politico in cui “il diritto di comandare si acquista solo ereditariamente, passa di generazione in generazione”⁴⁷, si esercita con la forza e risiede nella proprietà fondiaria. Delineata l'età dell'oro dell'antico regime, attraverso un procedimento metodologico che potremmo definire “astrazione retrospettiva”, Tocqueville passa a considerare le cause del suo deterioramento.

In altre parole: come avrebbe potuto, all'interno di tale società, insinuarsi l'elemento democratico? Il primo fattore disgregatore sarebbe stato per Tocqueville il crescente potere politico del clero, che aprendo le sue porte a individui di ogni estrazione sociale avrebbe dato a tutti la possibilità di elevarsi anche al di sopra di nobili e re. La seconda scossa alla gerarchia feudale sarebbe provenuta dai giuristi, chiamati a dare un ordine razionale e stabile ad una società sempre più diversificata (a causa dell'evoluzione della tecnica e dell'incremento della popolazione, lascia intendere Tocqueville). Sarebbe proprio in relazione alla maggiore complessità della società che si profilerebbe il terzo fattore di disgregazione: quell'aumento d'importanza del denaro che avrebbe stravolto le gerarchie

⁴⁵ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 19. O.C., II, p. 4.

⁴⁶ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 19. O.C., II, p. 4: “Partagée entre un petit nombre de familles qui possèdent la terre et gouvernent les habitants”.

⁴⁷ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, pp. 19-20. O.C., II, p. 4: “Le droit de commander descend alors de générations en générations avec les héritages”.

costituite. Il possesso di beni mobili diviene così sempre più una fonte di potere alternativa alla proprietà fondiaria; il denaro inizia a far sentire la propria influenza negli affari di stato e il commercio si trasforma nella fonte di ricchezza principale. Con il lavoro e con la gestione degli affari finanziari (attività qualificate “disonorevoli” dalla nobiltà e pertanto vietate ai suoi membri) la ricchezza si mobilita e passa sempre più nelle mani dei borghesi. Scrive Tocqueville: “Da quando i cittadini cominciarono a possedere la terra secondo leggi diverse dalle feudali, da quando la ricchezza mobiliare, essendo sconosciuta, poté creare l’influenza politica e assicurare il potere, le scoperte scientifiche, i perfezionamenti dell’industria e del commercio divennero altrettanti elementi dell’eguaglianza fra gli uomini”⁴⁸.

Inoltre, la progressiva diffusione del benessere avrebbe indotto una parte sempre più ampia della popolazione a dedicarsi ad interessi che prescindessero dal mero soddisfacimento del ciclo biologico della quotidianità. Si sarebbe diffuso così il sapere, che per Tocqueville rappresenterebbe il quarto fattore di livellamento della società feudale e, soprattutto, un altro canale di accesso al potere. La scienza sarebbe diventata un “mezzo di governo, l’intelligenza una forza sociale: i letterati arrivano agli affari (...). Le conquiste della democrazia si allargarono, dunque, insieme a quelle della civiltà e del progresso e la letteratura divenne un arsenale aperto a tutti, ove i deboli e i poveri andarono a cercare delle armi”⁴⁹. Naturalmente, la moltiplicazione dei mezzi di accesso al potere politico (la via religiosa, quella giuridica, la strada degli affari e infine quella della cultura) avrebbe prodotto una perdita di valore del privilegio della nascita. A sostegno della propria tesi, Tocqueville individua un fatto preciso, dotato di un’importanza capitale: nel 1270, per la prima volta nella storia, si sarebbe verificata la vendita di un titolo nobiliare ad un suddito borghese. “L’eguaglianza – continua l’autore – entra nel governo per il tramite della stessa aristocrazia”⁵⁰.

Ma lo strumento più efficace nelle mani della Provvidenza, per Tocqueville, sarebbe stata l’opera di distruzione della nobiltà esercitata dagli stessi re di Francia. Esautorando i poteri intermedi del regno e appianando quelle distinzioni di classe che costituivano un ostacolo insormontabile al governo centrale, “i re sono stati i più attivi e i più costanti livellatori”⁵¹, i veri artefici di quella “double révolution” secondo cui “il nobile sarà disceso

⁴⁸ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 20. *O.C.*, II, p. 5: “Dès que les citoyens commencèrent à posséder la terre autrement que suivant la tenure féodale, et que la richesse mobilière, étant connue, put à son tour créer l’influence et donner le pouvoir, on ne fit point de découvertes dans les arts, on n’introduisit plus de perfectionnements dans le commerce et l’industrie, sans créer comme autant de nouveaux éléments d’égalité parmi les hommes”.

⁴⁹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 21. *O.C.*, II, pp. 5-6: “La science est un moyen de gouvernement, l’intelligence une force sociale; les lettrés arrivent aux affaires (...). Ses conquêtes s’étendirent donc avec celles de la civilisation et des lumières, et la littérature fut un arsenal ouvert à tous, où les faibles et les pauvres vinrent chaque jour chercher des armes”.

⁵⁰ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 20. *O.C.*, II, p. 5: “L’égalité s’introduit enfin dans le gouvernement par l’aristocratie elle-même”.

⁵¹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 21. *O.C.*, II, p. 6: “Les rois se sont montrés le plus actifs et les plus constants des niveleurs”.

nella scala sociale, mentre il plebeo vi si sarà elevato”⁵². Ironia della sorte, sarebbero stati proprio i sovrani più autocratici (Tocqueville cita giustamente Luigi XI e Luigi XIV) a dare la spinta maggiore alla democratizzazione.

Proseguendo decisamente in questa interpretazione della storia di Francia, Tocqueville produsse, l’anno dopo, il suo primo e unico contributo sulla nascente rivista dell’amico John Stuart Mill⁵³, la *London and Westminster Review*. Sollecitato dal filosofo inglese, che si augurava una proficua collaborazione tra i due, nasceva così il già citato *L’état social et politique de la France avant et après 1789*, saggio storico volto a far conoscere al pubblico inglese la situazione della Francia negli ultimi anni dell’antico regime.

Nel tracciare il quadro delle classi sociali francesi alla vigilia della Rivoluzione, Tocqueville concentra l’attenzione sul ruolo occupato dalla nobiltà. Da Luigi XIV in avanti, l’aristocrazia francese sarebbe ormai diventata una casta: assolutamente priva di corrispondenza con il paese reale, osteggiata dal re, odiata dal popolo, destituita di ogni potere politico, ma ancora in possesso di diritti e privilegi feudali. Di fronte ad essa, il terzo stato: un popolo nuovo e rivale, le cui ricchezze erano inversamente proporzionali ai beni della nobiltà e la cui promozione sociale andava di pari passo con lo sviluppo dell’industria, dei commerci, della scienza, delle lettere e della filosofia⁵⁴.

Le ragioni della progressiva convergenza delle due classi, in questa seconda opera, trovano più spazio. Inoltre, a fianco alle motivazioni sociali e politiche, viene resa più esplicita la capitale importanza dei fattori culturali, anche di natura psicologica⁵⁵. Tocqueville prosegue e completa idealmente la ricostruzione compiuta nell’opera precedente: ritorna innanzitutto sulla rilevanza della divisione della proprietà tra i contadini, associando al possesso della terra abitudini morali capaci di generare “un certain

⁵² A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 21. O.C., II, p. 6: “Le noble aura baissé dans l’échelle sociale, le roturier s’y sera élevé”.

⁵³ Per i rapporti tra Tocqueville e Mill, si vedano D. Bolognesi e S. Mattarelli, *Fra libertà e democrazia. L’eredità di Tocqueville e J.S. Mill*, FrancoAngeli, Milano, 2008 e M. L. Cicalese, *Il dialogo politico fra Stuart Mill e A. de Tocqueville*, FrancoAngeli, Milano, 1988. Peraltro, è abbondante il carteggio tra i due autori, raccolto interamente nel VI libro dell’edizione nazionale delle *Œuvres complètes* di Gallimard, dedicato alla *Correspondance anglaise*. Si segnala inoltre il commentario alla *Démocratie* che Mill scrisse e pubblicò proprio nella rivista in questione: J. S. Mill, *Tocqueville on democracy in America*, in «London and Westminster review», Baldwin, London, anno XXX, n. 2, 1835, pp. 85-129, poi in *Essays on politics and culture*, Random House, New York, 1962, pp. 173-212.

⁵⁴ Le stesse valutazioni erano state espresse da F.-R. de Chateaubriand, *De la Vendée*, in *Mélanges historiques*, 1819 e in *Essai sur les révolutions*, 1797. Si veda inoltre A. Compagnon, *Les antimodernes*, 2005, trad. it. di A. Folini, *Gli antimoderni*, Neri Pozza, Vicenza, 2017, pp. 77-78, in cui l’autore mette in evidenza come le intuizioni di Chateaubriand si siano tradotte in argomentazioni storiografiche nell’opera di Tocqueville.

⁵⁵ Cfr., per esempio, N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, pp. 202-203. O.C., III, p. 14: “Il y a quelque chose de plus actif que l’action constante des lois dans un certain sens: c’est l’action constante des passions humaines dans un sens contraire”.

nombre d'idées et habitudes spéciales"⁵⁶, culminanti nella consapevolezza della propria indipendenza. La frammentazione delle grandi proprietà terriere faciliterebbe, dunque, l'evoluzione democratica a due livelli: da un lato, operando una redistribuzione dei poteri sul piano politico, dall'altro, introducendo un ulteriore elemento di omogeneità nella società civile.

Ed è proprio con riferimento a questo secondo aspetto che Tocqueville ricostruisce l'influenza esercitata dai fattori culturali. Mi riferisco al ruolo disgregatore che attribuisce allo spirito moderno, a quella "règle commune" (la ragione umana) da cui "une confusion s'opère" e che coincide con il pensiero individualista della filosofia critica. Fu la Francia, sottolinea Tocqueville, a dare i natali a quella "science nouvelle" che, da Montaigne a Voltaire, avrebbe stravolto non solo il modo di pensare, ma anche la stessa immagine dell'uomo: "Il popolo francese, spezzando ad un tratto il vincolo dei ricordi, calpestando le vecchie usanze, ripudiando gli antichi costumi, rifuggendo violentemente le tradizioni familiari, le opinioni di classe, lo spirito provinciale, i pregiudizi nazionali, l'autorità delle credenze, proclama che la verità è una, che essa non si modifica né nel tempo, né nello spazio, che non è affatto relativa, ma assoluta, che bisogna cercarla in fondo alle cose, tralasciando la forma, che ognuno la può scoprire e deve adeguarsi ad essa"⁵⁷. Laddove, come si ricava dal contesto, con "vérité" l'autore intende la ragione individuale ed il suo uso critico.

La Francia, dunque, si sarebbe messa alla testa di "due grandi rivoluzioni: una politica e una filosofica, una nazionale e una intellettuale"⁵⁸. Mentre "da molti secoli, tutte le vecchie nazioni europee si adoperano sordamente a distruggere la disuguaglianza esistente in seno ad esse (...) La Francia, all'interno delle proprie frontiere, ridusse i tempi di questa rivoluzione che si faceva strada a fatica in tutto il resto dell'Europa"⁵⁹. Inoltre, in

⁵⁶ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 212. *O.C.*, III, p. 23. La connessione tra possesso della terra e acquisizione di specifiche abitudini e idee morali rimanda istintivamente al pensiero di altri tre autori: il Machiavelli dei *Discorsi*, il Montesquieu dell'*Esprit* e delle *Considerations* e il Weber della *Römische Agrargeschichte*. Ma le suggestioni aumentano se ci spostiamo in area anglosassone, tra i padri fondatori della sociologia: penso in particolare a Lord Kame, W. Temple, J. Millar, Shaftesbury, A. Ferguson e A. Smith. Sul punto si dovrà tornare *ultra*, cap. III.

⁵⁷ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, pp. 191-192. *O.C.*, III, p. 4: "Le peuple français, brisant tout à coup le lien des souvenirs, foulant aux pieds ses vieux usages, répudiant ses antiques mœurs, échappant violemment aux traditions de famille, aux opinions de classes, à l'esprit de province, aux préjugés de nation, à l'empire des croyances, proclame que la vérité est une, qu'elle ne se modifie ni par le temps ni par les lieux, qu'elle n'est point relative mais absolue, qu'il faut la chercher au fond des choses, négligeant la forme, que chacun peut la découvrir et doit s'y conformer".

⁵⁸ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 191. *O.C.*, III, p. 4: "Deux grandes révolutions, révolution politique et philosophique, nationale et intellectuelle".

⁵⁹ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 191. *O.C.*, III, p. 3: "Depuis plusieurs siècles, toutes les vieilles nations de l'Europe travaillent sourdement à détruire l'inégalité dans leur sein, la France a précipité chez elle la révolution qui marchait péniblement dans tout le reste de l'Europe". In questo passo si ritrova tutta l'influenza del suo maestro (e rivale politico)

relazione all'influenza propriamente psicologica di tale evoluzione culturale, Tocqueville non manca di notare come, a fronte di un terzo stato sempre più ostile ad ogni forma di ineguaglianza che non avesse fondamento nelle leggi razionali, la stessa nobiltà prese a considerare i propri privilegi "come un caso fortunato piuttosto che come un diritto inalienabile"⁶⁰.

I costumi democratici, per un insieme di concause, sarebbero dunque penetrati molto tempo prima della Rivoluzione in tutto il tessuto sociale. Alla vigilia dell'Ottantanove, "la Francia non aveva a dir vero che una sola anima"⁶¹, stesse idee, opinioni e stessi usi: formava "il popolo dell'Europa meglio legato in tutte le sue parti"⁶². Il progresso dell'eguaglianza avrebbe dunque già stravolto quasi interamente la vecchia società; non si trattava ancora che di adattare lo stato politico alla coscienza sociale, di adeguare le leggi ai costumi. E lo avrebbe fatto la Rivoluzione, in modo rapido e sanguinario, accelerando un processo che, comunque, per Tocqueville, si sarebbe compiuto ugualmente.

Come si legge nella terza e ultima opera fondamentale sull'argomento, il rapporto tra la società francese precedente e quella successiva al 1789 potrebbe essere sintetizzato così: "L'antico regime ha fornito alla rivoluzione molte delle sue forme; essa non ha fatto altro che aggiungervi l'atrocità del suo genio"⁶³. Con questo tramite siamo approdati all'ultimo scritto dedicato alla storia francese, che peraltro costituisce l'ultima produzione letteraria dell'autore, vale a dire *L'Ancien Régime et la Révolution*.

Non è questa la sede per un'analisi completa dell'opera. Quel che interessa al nostro scopo è rintracciare all'interno di essa quel filone interpretativo della storia francese che abbiamo già visto nei due testi precedenti. Mi riferisco, di nuovo, alla ricostruzione diacronica del processo di democratizzazione, secondo cui l'eguaglianza delle condizioni non sarebbe una creazione della Rivoluzione, bensì avrebbe radici antichissime. Fin dalle prime pagine, si nota una grande continuità con i testi di vent'anni prima: "A mano a mano che mi inoltravo in questo studio (della Francia premoderna, n.d.r.), mi stupivo riconoscendo ad ogni passo nella Francia di quel tempo molti di quelli che sono i segni più evidenti della Francia odierna. Vi ritrovavo una folla di sentimenti che credevo nati dalla

Guizot, le cui lezioni di storia moderna alla Sorbonne vennero seguite appassionatamente dal giovane Tocqueville nel 1828. In particolare, si veda la XIV lezione del corso *L'Histoire de la civilisation in Europe, depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française*, in *Histoire générale de la civilisation en Europe*, 1828. Sull'influenza del pensiero dei dottrinari su Tocqueville si ritornerà *ultra*, cap. III.

⁶⁰ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 207. O.C., III, p. 18: "Comme un fait heureux plutôt que comme un droit respectable".

⁶¹ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 219. O.C., III, p. 32: "La France entière n'avait déjà à vrai dire qu'une seule âme".

⁶² N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 219. O.C., III, p. 32: "Le peuple de l'Europe le mieux lié dans toutes ses parties".

⁶³ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 229. O.C., III, p. 215: "L'Ancien Régime a fourni à la Révolution plusieurs de ses formes; celle-ci n'y a joint que l'atrocité de son génie".

rivoluzione (...), una folla di idee (...), mille abitudini che essa sola sembra averci dato”⁶⁴.

Senonché, sempre guidato dalla sua idea madre, Tocqueville identifica tali elementi proprio con il movimento antichissimo e inarrestabile della Francia verso l’eguaglianza delle condizioni e la realizzazione dello spirito democratico. Ma i tempi sono cambiati rispetto agli anni ’30⁶⁵, la situazione politica del paese è profondamente mutata e all’ennesimo ciclo rivoluzionario (il ’48) ha fatto seguito un nuovo colpo di stato (il 2 dicembre di Luigi Bonaparte). Verso la fine della sua vita, Tocqueville sente dunque il bisogno di cercare risposta al più urgente degli interrogativi che si era posto: quello sul ruolo della Rivoluzione nella recente storia di Francia, ovvero sulla relazione tra la libertà e le conquiste democratiche. Per rispondervi, è costretto a reinterrogare il passato francese e a concentrarsi di nuovo e più in dettaglio su quei fattori dell’antico regime che funzionarono, inconsapevolmente, da catalizzatori del processo di democratizzazione.

Leggiamo dunque in questa chiave *L’Ancien Régime*. Quest’opera, nel riprendere le ricostruzioni storiografiche dei due testi precedenti, si snoda intorno ad un ulteriore elemento, appena accennato nel saggio del 1836: il legame tra l’accentramento politico e la diffusione dello spirito democratico. La relazione può apparire una contraddizione in termini, ma tale non era per Tocqueville, per il quale “democrazia” significherebbe innanzitutto eguaglianza, omogeneità, livellamento. Come recita infatti il titolo del capitolo VIII del secondo libro dell’opera: “Que la France était le pays où les hommes étaient devenus le plus semblables entre eux”. La monarchia francese avrebbe raggiunto il più elevato grado di assolutismo e, dunque, l’inarrestabile progresso dell’eguaglianza delle condizioni avrebbe raggiunto uno stadio maggiore che negli altri paesi d’Europa. L’accentramento, per Tocqueville, implicherebbe infatti l’uniformità delle regole, l’abbattimento dei poteri intermedi, la mescolanza delle classi e la creazione di un corpo di funzionari statali. Detterebbe, insomma, quelle condizioni formali dell’eguaglianza sociale che faciliterebbero l’esercizio del potere assoluto.

Esemplificativa a riguardo è, per l’autore, la progressiva distruzione dell’antica società feudale per mezzo delle istituzioni dello stato moderno (destino che, del resto, non riguarda soltanto la Francia, come si evince dal capitolo IV del primo libro, intitolato significativamente: “Comment presque toute l’Europe avait eu précisément les mêmes institutions, et comment ces institutions tombaient en ruine partout”⁶⁶). I notabili, le

⁶⁴ A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime*, p. 27. O.C., III, p. 45: “À mesure que j’avais dans cette étude, je m’étonnais en revoyant à tous moments dans la France de ce temps beaucoup de traits qui frappent dans celle de nos jours. J’y retrouvais une foule de sentiments que j’avais pensé jusque-là ne venir que d’elle, mille habitudes qu’elle passe pour nous avoir seule données”.

⁶⁵ A *L’Ancien Régime* Tocqueville lavorò infatti soltanto a partire dall’inverno del 1852, quando fu costretto a ritirarsi dall’agone politico a seguito del colpo di stato del 2 dicembre 1851 di Luigi Bonaparte. La pubblicazione dell’opera avvenne soltanto nel 1856. Per la ricostruzione della sua travagliata genesi, si veda A. Jardin, *Alexis de Tocqueville*, cit., p. 461 e ss.

⁶⁶ Si legga (e lo stesso valga per il precedente titolo) l’interessante apparato di note esplicative in calce alle *Œuvres* della Pléiade, che ricostruisce tanto la gestazione dei capitoli in questione quanto le perplessità e le occasioni di confronto e di critica da parte degli amici. Nello specifico, è curioso

parrocchie, le città libere, gli Stati Generali e gli altri centri di libertà premoderna vengono abbattuti. Al loro posto, un apparato di funzionari amministrativi e di consiglieri politici interamente dipendenti dal re: ministri, controllori generali, intendenti, sottodelegati. La tensione tra l'aristocrazia (che, come detto, incarna per Tocqueville la sacralità delle cose antiche) e il potere centrale si risolve nell'impovertimento dei nobili e nella formazione di una vera e propria casta chiusa, bersaglio dell'insofferenza del popolo per ogni forma di disuguaglianza. I privilegi della nobiltà, infatti, sarebbero stati accettati dal popolo fino a quando avessero contribuito a rendere l'aristocrazia un corpo potente e illuminato: una classe che aveva nella difesa dei sottoposti contro le ingerenze del governo la propria missione sociale. Ma privati di ogni ruolo politico, i nobili cesserebbero di essere un ordine aristocratico e assomiglierebbero sempre più ad una schiera di privilegiati, insignita di ingiusti vantaggi economici.

A partire dal diciassettesimo secolo, insomma, la solidarietà interclassista si sarebbe spezzata definitivamente, provocando conseguenze devastanti: il popolo, un tempo asservito nell'ubbidienza, sarebbe diventato dapprima rivale, poi nemico e infine, con la Rivoluzione, perfino padrone dei nobili. In un passo del secondo libro de *L'Ancien Régime* Tocqueville ripercorre le tappe di quella che per lui rappresenta un'involuzione dei rapporti sociali: "A mano a mano infatti che il regime feudale si disgrega, che gli Stati Generali si fanno più rari o cessano, e che le libertà generali finiscono col soccombere, trascinando nella loro rovina le libertà locali, il borghese e il gentiluomo ("gentilhomme" per l'autore è il nobile, come evidenzia all'interno dello stesso capitolo, n.d.r.) non hanno più contatto fra loro nella vita pubblica. Non sentono più il bisogno di ravvicinarsi e di intendersi; e, ogni giorno più indipendenti l'uno dall'altro, divengono anche sempre più stranieri fra loro. Nel diciottesimo secolo questa rivoluzione è compiuta: (...) le due classi non sono più soltanto rivali, ma nemiche"⁶⁷.

La lotta di classe che avrebbe caratterizzato gli ultimi centocinquanta anni dell'antico regime sarebbe stata dunque un fenomeno in parte eterodiretto. Non sarebbero stati soltanto i progressi della scienza e delle lettere, la diffusione delle ricchezze e la vendita delle cariche nobiliari, a permettere al terzo stato di competere con la nobiltà. Un contributo fondamentale sarebbe stato l'intervento livellatore dello stato centrale, che avrebbe spezzato l'antica comunità feudale, distruggendo il potere sociale e politico della nobiltà in favore di un ordine uniforme, basato sull'eguaglianza delle condizioni. Ormai degradata

notare i severi giudizi di Ampère sulla costruzione dei singoli capitoli. Si veda *O.C.*, III, p. 1024, nt. a.

⁶⁷ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 127. *O.C.*, III, p. 125: "À mesure, en effet, que le gouvernement de la seigneurie se désorganise, quel es états généraux deviennent plus rares ou cessent, et que les libertés générales achèvent de succomber, entraînant les libertés locales dans leur ruine, le bourgeois et le gentilhomme n'ont plus de contact dans la vie publique. Ils ne sentent plus jamais le besoin de se rapprocher l'un de l'autre et de s'entendre; ils sont chaque jour plus indépendants l'un de l'autre, mais aussi plus étrangers l'un à l'autre. Au XVIII siècle cette révolution est accomplie (...). Les deux classes ne sont plus seulement rivales, elles sont ennemies".

sullo stesso piano del popolo, gran parte dell'aristocrazia se ne sarebbe distinta soltanto per una trama di fastidiose esenzioni fiscali di cui beneficiava (il franco feudo, la taglia, la corvée, etc.). Privilegi minimi e proprio per questo insopportabili per il terzo stato. L'errore di quest'ultimo, per Tocqueville, fu di non comprendere che la causa delle vessazioni e delle ingiustizie provenisse dallo stato centrale, ormai unico luogo di tutti i poteri sociali espropriati. L'aristocrazia, per contro, avrebbe avuto la colpa di attaccarsi gelosamente a quelle vuote prerogative rimastele, senza comprenderne il carattere anacronistico. Insomma, da un punto di vista sociale e politico, popolo e nobiltà si sarebbero trovati dalla stessa parte contro il comune nemico. Se le cose andarono diversamente, non fu per una casuale combinazione di circostanze. Sullo sfondo dei singoli attori sociali, per Tocqueville aleggerebbe sempre lo spirito dei tempi: ossia quell'inarrestabile moto verso l'eguaglianza delle condizioni che si servirebbe per i propri disegni delle pedine della storia. Ebbene, per il nostro autore, dei tre attori sociali (terzo stato, nobiltà e potere centrale), l'aristocrazia sarebbe stata l'unica a remare contro la corrente della storia e, come tale, ne sarebbe stata travolta per prima.

Del ruolo livellatore esercitato dalla monarchia si è detto. Veniamo adesso alla missione storica dell'altra classe sociale coinvolta, ovvero il terzo stato. Come nelle due opere precedenti, anche ne *L'Ancien Régime* Tocqueville non manca di sottolineare la straordinaria influenza che la proprietà individuale della terra avrebbe esercitato sulle abitudini morali della popolazione (in larghissima maggioranza ad essa ancora legata). I contadini francesi, per primi, avrebbero cessato di essere servi della gleba e l'acquisizione della proprietà fondiaria li avrebbe resi, tra tutte le nazioni, i più moderni. Sebbene la modernità per l'autore non sia una categoria sempre positiva (non a caso, il capitolo XII del secondo libro è intitolato: "Comment, malgré les progrès de la civilisation, la condition du paysan français était quelquefois pire au XVIII siècle qu'elle ne l'avait été au XIII"), non viene mai messo in discussione il nesso che intercorre tra questa e il progresso. In questo senso, "modernità" significherebbe innanzitutto capacità di comprendere e far proprio il movimento generale della società verso il livellamento delle condizioni.

Le abitudini nate dalla proprietà della terra, in primo luogo il gusto per l'indipendenza, non contrasterebbero con l'obiettivo del governo di privare il popolo dei diritti politici. Le due cose avrebbero finito, anzi, per conciliarsi perfettamente: sempre più lontano dai meccanismi del potere, il suddito francese si sarebbe ripiegato su di sé, maturando una forma di individualismo propriamente moderna. La forzata rinuncia ad ogni influenza sugli affari pubblici (Tocqueville ricorda il vecchio ruolo politico delle corporazioni nella gestione delle città e il sistema elettivo delle cariche municipali) sarebbe stata accettata alla luce della superiore importanza attribuita alla propria sfera personale, a condizione tuttavia che tale condizione fosse uguale per tutti ("nessuno avesse nulla di speciale, nessuno sorpassasse il livello comune"⁶⁸).

⁶⁸ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 136. O.C., III, p. 134: "Pourvu que personne n'eût rien à part et n'y dépassât le niveau commun".

Questo aspetto può spiegare meglio di altre circostanze la predisposizione della popolazione francese ad accogliere e a far proprie le idee illuministiche. Tali sarebbero quelle nozioni “semplici ed elementari, attinte dalla ragione e dalla legge naturale, in luogo dei costumi complicati e tradizionali”⁶⁹ che regolavano la società del tempo. Grazie ad un atteggiamento fortemente critico nei confronti della monarchia e della nobiltà, gli scrittori illuministi sarebbero riusciti con facilità a dialogare con il popolo: si sarebbero fatti interpreti delle sue esigenze riposte e, per così dire, avrebbero sublimato l’odio per l’ineguaglianza che accomunava ormai l’intera popolazione. Per il loro tramite, la passione per l’eguaglianza delle condizioni sarebbe definitivamente “scesa sino alla folla, vi aveva presa la consistenza e il calore di una passione politica, in modo che si poterono vedere le teorie generali e astratte sulla natura delle società divenire l’argomento dei quotidiani discorsi fra oziosi, e infiammare perfino l’immaginazione delle donne e dei contadini”⁷⁰. Ricostruzione senza dubbio sommaria, ma non per questo meno interessante sul piano illustrativo.

A Tocqueville fa difetto la precisione storiografica. E la sua cultura filosofica, come si vedrà, non può paragonarsi a quella di altri pensatori del suo tempo. Tuttavia, lo spiccato intuito dello scienziato sociale gli permette di cogliere acutamente connessioni e influenze di grande suggestione tra i fenomeni culturali. Proseguendo la ricostruzione, gli uomini di lettere avrebbero finito per porsi alla guida dell’opinione pubblica: il loro ruolo storico sarebbe stato quello di indurre le masse a pensare alle origini della società, alla legittimità dei governi, ai diritti naturali del genere umano. Nel loro enorme distacco dalla pratica, avrebbero costruito a poco a poco “una società immaginaria, nella quale tutto pareva semplice e coordinato, eguale e giusto, conforme a ragione”⁷¹; una realtà utopica che avrebbe dato asilo all’immaginazione lusingata di quella popolazione che era ormai divenuta “la più letterata fra tutte le nazioni della terra, la più innamorata dell’intelligenza”⁷².

Per Tocqueville, tale rivoluzione letteraria non avrebbe minato soltanto le fondamenta del potere politico; la sua influenza si sarebbe estesa anche alla sfera religiosa, in una duplice direzione. Da un lato, sarebbero state contestate l’autorità e la legittimità delle istituzioni della Chiesa, considerate sempre più, per il legame con la tradizione e la loro struttura gerarchica, un anacronistico retaggio del mondo medievale. In secondo luogo, si sarebbe posto in discussione il fondamento stesso della dottrina cristiana,

⁶⁹ A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime*, p. 178. *O.C.*, III, p. 170: “Règles simples et élémentaires, puisées dans la raison et dans la loi naturelle, aux coutumes compliquées et traditionnelles”.

⁷⁰ A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime*, p. 178. *O.C.*, III, p. 170: “Était-elle descendue jusqu’à la foule, et y avait-elle pris la consistance et la chaleur d’une passion politique, de telle façon qu’on put voir des théories générales et abstraites sur la nature des sociétés devenir le sujet des entretiens journaliers des oisifs, et enflammer jusqu’à l’imagination des femmes et des paysans”.

⁷¹ A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime*, p. 184. *O.C.*, III, p. 176: “Une société imaginaire, dans laquelle tout paraissait simple et coordonné, uniforme, équitable et conforme à la raison”.

⁷² A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime*, p. 183. *O.C.*, III, p. 176: “De toutes les nations de la terre, la plus lettrée et la plus amoureuse du bel esprit”.

quell'affidamento cioè ad un'autorità superiore che, per i filosofi illuministi, squalificherebbe la ragione individuale. Al contrario, solo l'uso critico di quest'ultima permetterebbe di conoscere la verità delle cose, anche in materia spirituale. L'Illuminismo, insomma, avrebbe sdoganato il libero esame della fede iniziato già con la Riforma e avrebbe sostituito in modo definitivo il sentimento di incredulità tipicamente moderno con una radicale negazione della dimensione sacra. Senonché, continua Tocqueville, “quando la religione disertò le anime, non le lasciò, come spesso accade, fiacche e vuote; momentaneamente esse si sentirono colme di idee e di sentimenti che per un certo tempo ne tennero il luogo”⁷³.

A cosa allude l'autore? Il riferimento, a cui nella *Démocratie* aveva dedicato intere pagine, è alla dottrina della perfettibilità umana, ovvero a quella religione del progresso che nascerebbe dalla fiducia dell'uomo nella propria potenza e che si nutrirebbe dell'illusione di trasformare la società e di rigenerare la specie. Questo ulteriore elemento della ricostruzione permette di rintracciare le radici della forza morale che avrebbe spinto un insieme di individui sempre più dediti unicamente alla cura dei propri beni a coalizzarsi (in uno slancio di “enthousiasme, de virilité et de grandeur”⁷⁴, dice Tocqueville, limitando l'elogio al solo Ottantanove) per stravolgere l'ordine esistente, adattandolo alla società ideale immaginata.

E con questo veniamo ad un ulteriore fattore di democratizzazione, la cui importanza viene evidenziata per la prima volta ne *L'Ancien Régime*: il ruolo dell'economia politica classica⁷⁵. A ben vedere, il pensiero degli economisti non costituisce tanto una causa autonoma, quanto piuttosto un elemento di connessione tra il piano utopico su cui sorgevano le città ideali dei filosofi e la concretezza della realtà sociale. Senza abbandonare la teoria, i fisiocratici avrebbero dunque indicato ciò che sarebbe stato necessario fare per realizzarla nella pratica. Non a caso, sottolinea Tocqueville, tutte le

⁷³ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 193. *O.C.*, III, p. 184: “Lorsque la religion déserta les âmes, elle ne les laissa pas, ainsi que cela arrive souvent, vides et débilitées; elles se trouvèrent momentanément remplies par des sentiments et des idées qui tinrent pour un temps sa place”.

⁷⁴ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 245. *O.C.*, III, p. 229.

⁷⁵ In verità, sul punto Tocqueville risulta particolarmente impreciso: l'inclusione sotto il medesimo “nom commun d'économistes ou de physiocrates”, come se i due termini fossero sinonimi, porta l'autore a includere nella medesima categoria pensatori radicalmente diversi e ad attribuire a tutti massime e insegnamenti validi solo per alcuni di essi. L'esempio più marchiano di tale approssimazione è l'accostamento tra Quesnay e Morelly. Se non si possono negare alcuni punti di incontro (penso in particolare al riconoscimento del potenziale liberatorio insito nella natura e al ruolo salvifico dell'educazione pubblica conforme ai principi naturali), non si può a maggior ragione trascurare la radicale differenza ideologica che li separa: liberista il primo, interventista in senso proto-comunistico il secondo. Francamente, se il collegamento instaurato da Tocqueville tra Morelly (e, aggiungo, Mably, Helvétius, D'Holbach) e il dispotismo impersonale dello stato leviatano ha una logica, altrettanto non si può dire per il paragone tra l'ideologia politica fisiocratica e l'onnipotenza della macchina pubblica cinese. Si veda di F. Quesnay, *Philosophie rurale ou économie générale et politique de l'agriculture, réduite à l'ordre immuable des lois physiques et morales qui assurent la prospérité des empires*, 1763, cap. VII, e di Mirabeau, *Ami des Hommes*, 1760, parte VI, nonché il ben più noto F. Quesnay, *Tableau économique*, 1758.

istituzioni che la Rivoluzione avrebbe abbattuto definitivamente sarebbero state combattute innanzitutto dagli economisti, mentre quelle che essa avrebbe creato sarebbero state da loro preconizzate.

Il loro contributo alla causa dell'eguaglianza delle condizioni consisterebbe nella proposta di un potere assoluto che governasse secondo le regole dell'ordine naturale. Inoltre, un buono stato non dovrebbe limitarsi a comandare alla nazione, bensì avrebbe il compito di educarla e trasformarla, adattandola all'ordine naturale. Viene da sé che tale concezione politica, così interpretata, avrebbe inevitabilmente portato a disprezzare il passato e a recidere con tutto ciò che rappresentasse la tradizione storica del paese. “Non più gerarchie nella società, non più classi distinte, non più ranghi stabiliti”⁷⁶: l'elemento primo di tale macchina governativa sarebbe stato infatti il singolo suddito atomicamente considerato, “un popolo composto di individui quasi simili e interamente uguali”⁷⁷. Un modello di stato che coniugherebbe democrazia e assolutismo, da Tocqueville paragonato al dispotismo cinese, e che preannuncerebbe il socialismo del secolo successivo. Sul punto si dovrà più diffusamente tornare.

Con gli elementi raccolti fin qui possiamo finalmente seguire l'autore al termine della sua ricostruzione storica. A sostegno delle sue tesi, Tocqueville riporta la parabola politica di Luigi XVI. Il suo regno sarebbe stato l'epoca più prospera dell'antica monarchia: ricchezze, commerci, assistenza sociale, libertà, istruzione, tutto sarebbe migliorato negli ultimi decenni dell'antico regime⁷⁸. Purtroppo, a mano a mano che le condizioni di vita miglioravano, “gli spiriti sembrano più inquieti; il malcontento pubblico si inasprisce; l'odio contro tutte le antiche istituzioni aumenta. (...) Si direbbe quasi che per i francesi la loro posizione si faceva tanto più intollerabile quanto più migliorava”⁷⁹. Pervasa infatti dalla teoria della perfettibilità indefinita dell'uomo, la nazione non avrebbe posto più limiti alle proprie rivendicazioni; inoltre, l'acquiescenza del re avrebbe fatto apparire intollerabili quei mali che fino a quel momento erano stati considerati inevitabili.

Siamo qui in presenza di uno dei motivi più rilevanti del pensiero di Tocqueville: il ruolo dell'immaginazione, la centralità delle idee e delle passioni come il veicolo principale della realizzazione della storia nel mondo e come strumento imprescindibile di

⁷⁶ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 199. *O.C.*, III, p. 190: “Plus de hiérarchie dans la société, plus de classes marquées, plus de rangs fixes”.

⁷⁷ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 199. *O.C.*, III, p. 190: “un peuple composé d'individus presque semblables et entièrement égaux”.

⁷⁸ Tocqueville allude ai cinque editti presentati al Parlamento di Parigi nel giugno del 1787, che prevedevano: la libertà di commercio del grano, la commutazione della corvée, l'istituzione delle Assemblee Provinciali, una imposta territoriale e la tassa del bollo. E tuttavia, solo i primi due editti si convertirono in legge senza emendamenti; il terzo fu modificato nella formulazione originaria, mentre il quarto e il quinto furono respinti in blocco, con la motivazione che solo gli Stati Generali potessero approvare provvedimenti inerenti alla tassazione.

⁷⁹ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 213. *O.C.*, III, pp. 201-202: “Les esprits paraissent cependant plus mal assis et plus inquiets; le mécontentement public s'aigrit; la haine contre toutes les institutions anciennes va croissant (...). Dirait que les Français ont trouvé leur position d'autant plus insupportable qu'elle devenait meilleure”.

analisi dell'evoluzione delle comunità umane. Emerge, inoltre, l'insofferenza per ogni spiegazione materialistica e positivista della storia. Per Tocqueville, infatti, una spiegazione meramente economica non basterebbe a giustificare il tracollo dell'antico regime, avvenuto proprio nel momento in cui le condizioni sociali non erano mai state così prospere. Solo ponendo al centro della storia il potere ideale dell'immaginazione si potrebbe infatti intendere pienamente l'apparente assurdit  del movimento irresistibile verso il capovolgimento dell'ordine esistente. Assunta questa prospettiva, non deve pi  stupire che la buona politica di Luigi XVI abbia di fatto accelerato l'avvento, di per s  inevitabile, della Rivoluzione.

Quest'interpretazione della Rivoluzione, va detto in conclusione, si discosta da quella data dalla cultura storiografica ottocentesca. Pur nella variet  delle correnti politiche (e con la significativa eccezione di Chateaubriand), tutte le opere erano accomunate dall'idea che la Rivoluzione fosse stata un momento radicalmente innovatore della storia francese⁸⁰. Di conseguenza, si tendeva a recidere ogni continuit  a livello tanto istituzionale quanto sociale tra la Francia dell'antico regime e quella postrivoluzionaria. Tale continuit    invece la tesi portante del lavoro di Tocqueville, per il quale la Rivoluzione non   che l'ultimo atto di "un'opera a cui avevano lavorato dieci generazioni di uomini"⁸¹. Non a caso, l'ultimo capitolo de *L'ancien Régime* si intitola: "Comment la Révolution est sortie d'elle-même de ce qui pr c de".

Un'ultima precisazione sul processo di democratizzazione in Francia. La svolta autocratica della stagione rivoluzionaria e la Restaurazione dei Borbone non avrebbero arrestato il progresso dell'eguaglianza delle condizioni. Tocqueville critica l'indirizzo politico di Luigi XVIII, che nella Carta del 1815 avrebbe mostrato una cecit  assoluta nei confronti dell'andamento della storia. La pretesa continuit  col regno del fratello ghigliottinato, la qualifica della Rivoluzione come "funestes écarts", la riaffermazione dei poteri sovrani assoluti, la ricostituzione delle istituzioni aristocratiche: tutto, per

⁸⁰ Ci  vale sia per la storiografia liberale di Guizot e Madame de St el (proseguita dai lavori di Mignet e Thiers) sia per quella democratico-radicalista di Michelet sia, infine, per la corrente contro-rivoluzionaria rappresentata, tra gli altri, da Burke, de Maistre e Carlyle. Per tutti questi autori la Rivoluzione segna una cesura netta nei confronti del passato, il vero e proprio anno zero della nuova storia di Francia.

⁸¹ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 56. *O.C.*, III, p. 69: "D'une  uvre   laquelle dix générations d'hommes avaient travaill ". Sul punto, oltre alle richiamate pagine de *L'Ancien Régime*, si legga la nota appuntata di sua mano da Tocqueville al capitolo V del primo libro della *Démocratie* (e dunque in tempi, potremmo dire, non sospetti, trattandosi del 1835), riportata in *O.C.*, II, p. 498. Questo   il primo passo in assoluto in cui Tocqueville anticipa le riflessioni sulla storia francese che giungeranno a maturazione, come visto, ne *L'Ancien Régime*: "Il n'est pas juste de dire que la centralisation soit n e de la Révolution française"; anzi, la tendenza alla centralizzazione risalirebbe addirittura a Filippo il Bello, ovvero al momento in cui gli uomini di legge entrarono nel governo. Da quel momento, i re avrebbero "interdit la nation entière, et on lui a donn  des tuteurs". A comprenderlo sarebbero stati gi  Malesherbes e Jefferson, continua Tocqueville; due voci fuori dal coro, forse i primi ad individuare la reale portata di un processo inevitabile.

Tocqueville, evidenzerebbe il carattere necessariamente effimero del suo regno. Infatti, ad un livello più nascosto, quello delle leggi civili, dei costumi e delle abitudini del popolo, l'odio per l'ineguaglianza non si sarebbe arrestato; il principio democratico sarebbe stato a tal punto attivo da distruggere alle fondamenta l'edificio che Luigi XVIII, prima, e Carlo X, dopo, cercarono invano di innalzare. La Francia, scrive Tocqueville al cugino Kergorlay nel 1831, sembrerebbe spinta da una forza irresistibile: "Ci avviamo verso una democrazia senza limiti (...). Tutti gli sforzi che si faranno per arrestare questo movimento produrranno solo delle pause, perché non dipende da una forza umana cambiare la legge sulle successioni; e con la legge sulle successioni le nostre famiglie scompariranno, i beni passeranno in altre mani, le ricchezze tenderanno sempre più a livellarsi, la classe alta a fondersi con la media, questa a diventare immensa e ad imporre a tutto la propria eguaglianza"⁸². Emerge ancora la visione fatalistica dell'impossibilità degli uomini di influire sul movimento generale della storia; impotenza definita altrove come "il carattere più rilevante del tempo"⁸³.

3.2. Il caso inglese

Per tutta la prima metà dell'Ottocento, la classe intellettuale francese conservò intatto quel sentimento di ammirazione per le istituzioni inglesi che aveva iniziato a circolare a partire dai grandi pensatori del secolo precedente. Guizot⁸⁴, Madame de Staël, Benjamin Constant, Mounier⁸⁵ sono solo alcuni degli autori che, aderendo al *topos* letterario di Montesquieu, considerano la costituzione inglese un modello ideale di libertà politica. Per il filone liberale, infatti, l'Inghilterra costituirebbe un *unicum* tra le nazioni

⁸² Lettera di Tocqueville a Kergorlay del 29 giugno 1831, in edizione nazionale delle *Œuvres complètes* di Gallimard, libro XIII, vol. 1, pp. 235-236. Si riporta la traduzione di N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 82.

⁸³ Lettera di Tocqueville a Corcelle del 13 settembre 1851, in edizione nazionale delle *Œuvres complètes* di Gallimard, libro XV, vol. 2, p. 47. Come per la nota precedente, si veda N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 320.

⁸⁴ Di Guizot, si veda in particolare: *Pourquoi la révolution d'Angleterre a-t-elle réussi? Discours sur l'histoire de la révolution d'Angleterre*, 1850; *Études biographiques sur la révolution d'Angleterre. Études sur les beaux-arts en général*, 1851; *Histoire de la république d'Angleterre*, 1855.

⁸⁵ Sul liberalismo anglofilo, si leggano le ricche pagine di T. Zeldin, *English Ideals in French Politics During the Nineteenth Century*, in «The Historical Journal», Cambridge University Press, Cambridge, 2, I, 1959, pp. 40-59; e J. R. Jennings, *Conceptions of England and Its Constitution in Nineteenth-Century French Political Thought*, in «The Historical Journal», Cambridge University Press, Cambridge, 29, I, 1986, pp. 65-85. Come rileva anche R. Pozzi, *Tocqueville e i dilemmi della democrazia*, cit., p. 122, all'anglomania fece eccezione Augustin Thierry, più incline a leggere l'esperienza inglese come storia di lotta di classi. Cfr. A. Thierry, *Vue des révolutions d'Angleterre, 1817 e Dix ans d'études historiques*, 1834.

europee: la sua forma di stato sarebbe il risultato di una perfetta armonia tra le esigenze del popolo, il potere aristocratico e la funzione coesiva della monarchia. Un governo equilibrato e, alla prova dei fatti, stabile, capace di mantenere l'isola al riparo dai capovolgimenti del continente.

Tocqueville in parte accoglie quest'immagine, ma la valutazione che dà della società inglese è, nel complesso, meno ottimistica. Se è vero, come osserva Díez del Corral⁸⁶, che il giovane Alexis sembra più vicino a Sieyès e alla sua idea di una costituzione inglese ancora poco conforme ai principi del progresso della civiltà, questa posizione risulta particolarmente evidente a partire dal primo viaggio oltremarino, avvenuto nel 1833. Certo, dell'abate Sieyès non condivide la radicalità della critica, e la qualifica del parlamento inglese come un corpo semibarbaro a difesa dei privilegi dei nobili non appartiene al registro del nostro autore. Tuttavia, Tocqueville comprende che l'Inghilterra, lungi dall'essere quell'idillio senza tempo che avevano dipinto i pensatori liberali, era un paese in parte prigioniero di istituzioni politiche antiche, destinate a piegarsi all'evoluzione generale della storia. L'isola ritrarrebbe, infatti, l'ultimo baluardo del principio aristocratico allo stato puro, l'ultima rappresentazione di un "bon spectacle" destinato a scomparire per volere della Provvidenza. In questo senso soltanto la costituzione degli inglesi sarebbe anacronistica e non potrebbe fornire un riferimento per la Francia del futuro. Quest'opinione, con leggere variazioni, caratterizza, come vedremo, tutta la biografia intellettuale dell'autore; un'ulteriore conferma della linearità del suo pensiero.

Procediamo con ordine e circoscriviamo l'analisi, anche in questo caso, alle riflessioni che abbiano ad oggetto l'evoluzione della società inglese. L'obiettivo è evidenziare come, per Tocqueville, il processo secolare di democratizzazione delle comunità politiche abbia fatto presa anche in Inghilterra e come, dunque, questa parte del mondo in apparenza impermeabile alle dinamiche del continente sia in realtà subordinata alle stesse leggi dello sviluppo storico.

L'interesse di Tocqueville per la storia inglese risale al gennaio del 1825, quando in una lettera indirizzata al suo professore del liceo annuncia che si sarebbe accinto a studiare la storia della Gran Bretagna, per metterla a confronto con quella francese. Pare che lo stimolo a queste nuove ricerche sia dovuto alla lettura dell'opera dello storico cattolico Lingard, *A history of England from the first invasion by the Romans to the commencement of the reign of William III*, tradotta in francese quello stesso anno e di cui un esemplare è stato trovato nel castello di Tocqueville. Come sottolinea Matteucci⁸⁷, non bisogna però trascurare né l'influenza che sul giovane Alexis esercitava all'epoca lo storico Guizot, che dal 1828 teneva a Parigi il famoso *Cours d'histoire moderne*, né il rinnovato interesse della cultura liberale per l'Inghilterra.

La prima produzione letteraria di Tocqueville sulla storia inglese data il 5 gennaio del 1828 e consiste in una riflessione di una ventina di pagine interamente contenuta

⁸⁶ D. del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., pp. 358-359.

⁸⁷ Cfr. N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, pp. 117-118.

all'interno di una lettera all'amico Beaumont⁸⁸. Il frammento è stato denominato dai curatori italiani "Fantasticherie sulla storia d'Inghilterra"⁸⁹, e così verrà identificato nel seguito di questo lavoro. Le *Fantasticherie* contengono *in nuce* le tematiche principali dell'autore e rappresentano un buon esempio di ricostruzione storica dell'evoluzione della società inglese⁹⁰. Fin da subito viene posta l'attenzione sul ruolo positivo che avrebbe svolto Guglielmo il Conquistatore nella realizzazione di un modello feudale perfetto, capace di coniugare accentramento e concessioni ai vassalli. Tale struttura sociale avrebbe permesso all'isola di vivere la propria età dell'oro, di fatto coincidente con il periodo di massimo splendore del feudalesimo continentale.

Ma ecco innescarsi lo stesso meccanismo che abbiamo visto a proposito della Francia. La prosperità del regno avrebbe generato un benessere diffuso che avrebbe formato un'inedita classe sociale: il terzo stato, cioè i comuni, "hommes industriels et d'esprit libre" che si sarebbero appropriati del commercio e che avrebbero guadagnato tutto quello che le altre classi avrebbero perso. Siamo di nuovo di fronte al primo passo verso l'eguaglianza delle condizioni. Il terzo stato, spiega Tocqueville, è il prodotto dell'avanzare della civiltà, è il prototipo ideale che più si avvicina all'"état naturel" della specie umana. Come conseguenza di un "mouvement général" impresso a tutta l'Europa, i comuni sono chiamati a intervenire nell'amministrazione della cosa pubblica. Mentre in Francia era stato il re (Filippo il Bello, nota giustamente Tocqueville) a convocare gli Stati Generali in funzione antinobiliare, in Inghilterra sarebbe stata l'aristocrazia a rivolgersi al terzo stato per ridimensionare il potere del monarca e per dare uno sbocco politico alle esigenze sempre più forti dei comuni di ingerirsi nella gestione degli affari. Così facendo, dal feudalesimo in decadenza sarebbe nato il libero governo del parlamento, espressione sia dell'antica nobiltà del regno sia dei comuni.

È a questo punto della ricostruzione che Tocqueville introduce l'apologo dei tre uomini: "immagina due uomini che lottino ostinatamente insieme da tempo, benché l'uno sia un po' più debole dell'altro; arriva sul luogo del combattimento una terza persona più debole dei due combattenti, ma che, unendosi ad uno di loro, farà necessariamente pendere la bilancia dalla sua parte; ma chi ha l'idea di chiamarla in suo aiuto, chi ve la chiama con più forza? È senza dubbio quello dei combattenti che si trovava già ad essere il più debole; unendo strettamente questi due uomini la loro debolezza, l'avversario più temibile viene rovesciato"⁹¹. Questi tre uomini esemplificherebbero la storia della Francia e dell'Inghilterra degli ultimi sette secoli: in Francia, il combattente più debole che dovette chiedere aiuto ai comuni per annientare la nobiltà fu il re; in Inghilterra, il sovrano era il

⁸⁸ Cfr. N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 153 e ss. Vd. edizione nazionale Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro VIII, vol. I, p. 50 e ss.

⁸⁹ Cfr. N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 153, nt. 1.

⁹⁰ Sull'importanza delle *Fantasticherie* come primo (e riuscito) esperimento di ricostruzione storica, si veda M. G. Jasmin, *Alexis de Tocqueville: a historiografia come ciência da política*, UFMG Editora, Rio de Janeiro, 2005, pp. 104 e ss.

⁹¹ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 162. Edizione nazionale Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro VIII, vol. I, pp. 60-61.

più forte e fu l'aristocrazia a rivolgersi al terzo stato per sconfiggere il potere regio. Eliminato l'avversario originario, la lotta proseguirebbe con la vittoria di uno dei due combattenti rimasti, che in entrambi i casi coinciderebbe con il popolo. Ma, mentre in Francia il terzo stato avrebbe sconfitto definitivamente e concretamente la corona nel 1789, in Inghilterra la lotta tra nobiltà e comuni sarebbe stata piuttosto uno scontro tra principî, caratterizzato da una progressiva erosione dell'elemento aristocratico, il cui stadio definitivo non si sarebbe ancora raggiunto.

Per il resto, la Provvidenza avrebbe tracciato un percorso parallelo all'evoluzione dei due paesi. Come in Francia, anche in Inghilterra l'avanzamento della civiltà democratica sarebbe passato attraverso lo stato moderno. L'assolutismo dei Tudor, culminato nel regno di Enrico VIII, sarebbe stato meno accentrato che altrove solo grazie al grande potere di intervento del parlamento. Come sul continente, inoltre, la Riforma e il razionalismo critico avrebbero esercitato una grande influenza sulle coscienze e avrebbero permesso al popolo inglese di liberarsi dal potere centrale non appena questo fosse diventato insostenibile. Il riferimento di Tocqueville è ovviamente a Carlo I e alla guerra civile del 1642.

E proprio con gli Stuart termina questa prima discesa dell'autore nel passato della storia inglese. L'importanza delle *Fantasticherie* non risiede tanto nella precisione ricostruttiva, quanto nell'aver compreso che la libertà inglese e, in relazione al nostro interesse di analisi, il processo verso l'eguaglianza delle condizioni avrebbero avuto radici antichissime e un'evoluzione per molti aspetti parallela a quella francese.

Del primo viaggio oltremarino di Tocqueville si è già fatto cenno. Ricordiamone la motivazione, così come emerge da una lettera alla contessa di Pisieux: "Mi precipito dunque in Inghilterra come all'ultima rappresentazione d'un bello spettacolo"⁹². Laddove, con questa espressione, come si è detto, l'autore allude all'imminente estinzione dei meccanismi politici della società aristocratica.

Analizziamo dunque gli appunti di viaggio e cerchiamo di comprendere se, effettivamente, tale immagine dell'evoluzione del paese vi trovi riscontro. Come nel viaggio in America, Tocqueville alterna una gran quantità di dati e impressioni personali alle conversazioni con importanti interlocutori locali, per poi riorganizzare in modo scientifico i vari materiali raccolti. Nel caso delle note sull'Inghilterra, le riflessioni generali sull'esperienza si trovano nelle *Dernières impressions sur l'Angleterre*⁹³ ed è ad esse che la nostra analisi si rivolgerà principalmente.

La società inglese, nota subito Tocqueville, parrebbe ancora retta dal principio regolatore aristocratico; tuttavia, ovunque, tale elemento sarebbe in rovina. Nascenti unioni operaie, espansione del partito radicale, comitati a sostegno dei rifugiati dell'est, leggi sui

⁹² Lettera del 5 luglio 1833 alla contessa di Pisieux, in edizione nazionale delle *Œuvres complètes*, libro V, vol. II, p. 36: "Je me hâte donc d'aller en Angleterre comme à la dernière représentation d'une belle pièce". Traduzione mia.

⁹³ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, Bollati Boringhieri, Torino, 1997, pp. 504-512. O.C., I, pp. 449-457.

poveri, Reform Bill, ovunque l'autore pensa di leggere i segni della dissoluzione dell'antica società. Tuttavia, questa prima opinione è in parte contraddetta nel corso del viaggio. O, per meglio dire, è attenuata, smorzata. Tocqueville, grazie anche alle spiegazioni dei suoi interlocutori, non mette mai in discussione che nella mentalità degli inglesi sia avvenuta una radicale rivoluzione culturale, con ripercussioni, ovviamente, sulla sfera sociale. Non dubita per un istante che la posta in gioco sia la rovina della nobiltà, a cui il processo di livellamento delle condizioni porterà in modo necessario. Ciò che ricusa è l'imminenza della fine del principio aristocratico, nonché il modo rapido e violento con cui questa fine sarebbe dovuta avvenire. In questo allentamento della tesi della rivoluzione immediata consiste l'ammorbidente delle impressioni iniziali in questione.

Avviciniamoci ora ai testi e non perdiamo di vista l'idea portante dell'autore, che, benché attenuata, rappresenta la prospettiva da cui analizzarne il pensiero. Dal *Carnet alphabétique*, alla voce "Aristocratie" scritta il 21 agosto, leggiamo: "l'aristocrazia inglese è stata abile sotto molti aspetti. In primo luogo si è sempre occupata degli affari del paese (...). Ciò che però la distingue da ogni altra è la facilità con la quale ha saputo aprire le sue file. (...) Per passioni e pregiudizi, è in tutto simile a ogni altra, ma essa non è basata sulla nascita, cosa irraggiungibile, bensì sul denaro, che tutti possono procurarsi"⁹⁴. Cominciamo da quest'ultimo aspetto: una delle caratteristiche della nobiltà inglese sarebbe stata dunque l'atteggiamento tutto moderno di aver considerato il denaro il più importante strumento di realizzazione sociale. Una scelta lungimirante da un punto di vista pragmatico, che tuttavia non può riscuotere gli apprezzamenti dell'autore. L'aristocrazia del denaro si sarebbe piegata alla moda, snaturandosi, per resistere ancora qualche generazione ad una rovina comunque inevitabile. Inoltre, la centralità del denaro, riducendo ad ornamento ogni qualità non economica, avrebbe dato un ulteriore contributo alla realizzazione di quella società di massa, materialistica e omogenea, che per Tocqueville rappresenta il male peggiore della modernità.

L'altro aspetto che, per Tocqueville, ritarderebbe il totale completamento della rivoluzione democratica sarebbe, come detto, l'attenzione della nobiltà inglese per gli affari del paese, per i diritti del popolo e per le sue libertà. Torniamo alle pagine delle *Dernières impressions*, scritte il 7 Settembre del 1833 al termine del soggiorno inglese, perché sono queste le più dense di riflessioni. Tale storico contributo alla realizzazione delle istanze popolari avrebbe rallentato l'opinione pubblica verso la monopolizzazione in senso democratico delle coscienze. Il principio aristocratico si sarebbe anzi radicato nei costumi e avrebbe impedito "quelle grandi idee generali che preludono al sovvertimento

⁹⁴ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, cit., pp. 496-497. *O.C.*, I, pp. 441-442: "L'aristocratie anglaise a été habile sous plus d'un rapport. D'abord, elle s'est toujours mêlée des affaires du pays (...). Mais ce qui la distingue surtout de toutes les autres, c'est la facilité avec laquelle elle a ouvert ses rangs (...). L'aristocratie anglaise tient beaucoup par ses passions et ses préjugés à toutes les aristocraties du monde, mais elle n'est point fondée sur la naissance, chose inaccessible, mais sur l'argent que chacun peut acquérir".

totale dell'ordine esistente"⁹⁵. La popolazione, continua Tocqueville, avvertirebbe sì “un sentiment indéfini de malaise”, ma non sarebbe ancora giunta al punto di definirne le cause e di rimuoverle. L'odio per le ineguaglianze e per i privilegi aristocratici, che ha portato le classi medie francesi a rivoltarsi contro tutto ciò che stesse sopra di loro, in Inghilterra si esprimerebbe contro “tel ou tel lord”, o contro la Camera dei Lord, ma non giungerebbe a mettere in discussione la legittimità stessa della classe aristocratica.

A ciò si aggiunga, continua Tocqueville, l'architettura dello stato inglese, che ancora nel XIX secolo costituirebbe, di fatto, un esempio di società feudale: un re dotato di poteri limitati, che affida ai grandi proprietari fondiari la direzione degli affari provinciali. La conservazione di tale struttura sociale sarebbe garantita, innanzitutto, da una legge di successione ostile alla frammentazione della proprietà e favorevole, altresì, alla tradizione dei grandi patrimoni. Per Tocqueville, l'idea di una divisione delle terre sfuggirebbe completamente all'immaginazione popolare: “Gli inglesi sono ancora impregnati della dottrina, quanto meno discutibile, per cui le grandi proprietà sono necessarie al progresso dell'agricoltura, e sembrano ancora persuasi che l'estrema disuguaglianza dei beni sia l'ordine naturale delle cose”⁹⁶.

Ritornano in questo passo due elementi centrali del pensiero dell'autore: l'importanza del rapporto con la terra, capace di creare abitudini e costumi di natura morale, e la potenza dell'immaginazione nel dirigere il corso degli eventi. A conferma di quanto detto, si legge poco oltre: “Finché l'immaginazione degli inglesi non avrà eliminato questo ostacolo e non sarà entrata in un altro ordine di idee, le probabilità di una rivoluzione violenta sono irrilevanti. Checché se ne dica, sono le idee e non i bisogni che sconvolgono il mondo”⁹⁷.

Già, una “révolution violente”. Ma che dire se si intende per “rivoluzione”, alla maniera di Tocqueville, un “changement capital apporté dans les lois, una transformation” radicale della società e una “substitution d'un principe régulateur à un autre”⁹⁸? In questi termini, “l'Inghilterra è certo in fase rivoluzionaria, perché il principio aristocratico, punto chiave della sua costituzione, va indebolendosi ogni giorno di più”⁹⁹, fino a quando quello democratico non ne prenderà definitivamente il posto. È scritto nel corso irresistibile delle

⁹⁵ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 508. *O.C.*, I, p. 453: “Grandes idées générales qui annoncent l'approche d'une subversion totale de l'ordre existant”.

⁹⁶ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 511. *O.C.*, I, p. 456: “Les Anglais ont encore l'esprit imbu de cette doctrine pour le moins contestable, que les grandes propriétés sont nécessaire au perfectionnement de l'agriculture. Et ils semblent encore convaincus que l'inégalité extrême des fortunes est l'ordre naturel des choses”.

⁹⁷ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 511. *O.C.*, I, p. 456: “Tant que l'imagination des Anglais n'aura pas brisé cette entrave et ne sera pas entrée dans un autre ordre d'idées, les chances d'une révolution violente sont peu à craindre, car, quoi qu'on en dise, ce sont les idées qui remuent le monde et non d'aveugles besoins”.

⁹⁸ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 504. *O.C.*, I, p. 449.

⁹⁹ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 504. *O.C.*, I, p. 449: “L'Angleterre est assurément en état de révolution, car le principe aristocratique, qui était le principe vital de sa constitution, perd chaque jour de sa force”.

cose, continua Tocqueville, che la guerra tra i due principi condurrà l'aristocrazia alla distruzione. E sarà una caduta meno drammatica di quella francese, ma altrettanto inevitabile. Non si può resistere al “movimento generale impresso ovunque, ai giorni nostri, alla mente umana”¹⁰⁰, perché lo spirito democratico assomiglia all'alta marea, che non smette mai di guadagnare terreno e che “se indietreggia è solo per tornare con più forza sui suoi passi”¹⁰¹. L'aristocrazia inglese finirà col soccombere, chiosa perentorio l'autore: “il futuro prossimo della società europea è tutto democratico, non c'è dubbio in proposito”¹⁰².

Nell'arco della produzione letteraria che va dalle impressioni sul primo viaggio in Inghilterra (1833) alla pubblicazione de *L'Ancien Régime* (1856), incontriamo numerose riflessioni sulle istituzioni politiche inglesi, oggetto di un costante riferimento comparatistico per Tocqueville; tuttavia, solo poche di esse guardano la società inglese alla luce del processo di livellamento delle condizioni in essa in atto. I pochi passi che interessano la nostra analisi sono contenuti nelle lettere o nei diari intimi dell'autore, motivo per cui sono riflessioni frammentarie che non presentano un carattere sistematico. Ciò nonostante, vi ritroviamo operare, con grande coerenza, la tesi portante dell'autore.

Di particolare interesse è la lettera scritta al conte Molé nel Maggio del 1835¹⁰³, durante il secondo viaggio oltremarino. Il testo si pone esplicitamente in continuità con le *Dernières impressions*, confermando l'immagine di un progresso inarrestabile delle idee democratiche in tutto ciò che abbia legami con la società politica. Insomma, l'odio per il privilegio e per l'ineguaglianza delle condizioni avrebbe fatto “rapides progrès” rispetto alla situazione osservata diciotto mesi prima. Tuttavia, come aveva notato allora, “se dalle opinioni politiche propriamente dette si passa alle opinioni che potrei definire sociali, non si avverte un progresso analogo”¹⁰⁴. Il riferimento è nuovamente alla natura dei costumi inglesi, in larga misura ancora aristocratici, o, per meglio dire, favorevoli a quell'elemento aristocratico che consiste nell'accumulazione della ricchezza. Per procurarsela, tuttavia, gli inglesi si libererebbero sempre più delle proprie terre, che verrebbero acquistate dai grandi proprietari terrieri, e tenterebbero la fortuna nel mondo del commercio e dell'industria.

È una regola generale dello sviluppo, precisa Tocqueville, che nella misura in cui la civiltà cresce, gli uomini passano dal lavoro nei campi all'industria; tuttavia, questo

¹⁰⁰ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 505. *O.C.*, I, p. 450: “Mouvement général imprimé à l'esprit humain dans tout le monde de nos jours”.

¹⁰¹ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 505. *O.C.*, I, p. 450: “Elle ne recule que pour revenir avec plus de force sur ses pas”.

¹⁰² U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 505. *O.C.*, I, p. 450: “L'avenir prochain de la société européenne est tout démocratique, c'est ce dont on ne saurait douter”.

¹⁰³ Lettera a Molé del 10 maggio 1835 in N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Vita attraverso le lettere*, pp. 144-148. Il testo francese è contenuto nell'edizione nazionale delle *Œuvres complètes*, libro V, vol. 2, p. 51-56.

¹⁰⁴ Cfr. N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Vita attraverso le lettere*, p. 145. Edizione nazionale delle *Œuvres complètes*, libro V, vol. 2, p. 52.

fenomeno avrebbe assunto in Inghilterra proporzioni preoccupanti¹⁰⁵. Qui, due terzi della popolazione avrebbe abbandonato la terra per lavorare in fabbrica, provocando contraccolpi all'intera economia nazionale. Spinti nella stessa direzione, gli operai avrebbero saturato il mercato del lavoro e la vendita della terra impedirebbe loro di tornare alle precedenti attività agricole. Di fronte ad una minoranza di grandi proprietari, si troverebbe dunque un'immensa quantità di nullatenenti: una piaga sociale destinata a modificare i costumi e ad abbattere ogni diseguaglianza, anche sul piano sociale. Parrebbe dunque che in Inghilterra la presenza di vaste proprietà indivise, tratto saliente dell'aristocrazia, contribuisca per altre vie alla realizzazione dell'eguaglianza delle condizioni. Non si può fare a meno di credere, conclude infatti Tocqueville, che l'eccesso delle cause opposte porterà forzatamente gli inglesi agli stessi risultati e che la medesima "rivoluzione democratica che si è operata da noi dovrà, presto o tardi, aver luogo in Inghilterra"¹⁰⁶. Un risultato apparentemente paradossale, comprensibile soltanto con l'immagine di un destino che si serve di uomini e stati per realizzare i propri disegni.

Un ultimo aspetto merita di essere sottolineato ed è il contributo della religione all'ideologia democratica. Sul punto, le riflessioni sarebbero moltissime e non è questa la sede appropriata per farle. Rimandando ad un'altra parte del lavoro l'analisi del rapporto tra fede e democrazia, nonché le influenze che il pensiero di Tocqueville avrebbe esercitato sulla sociologia successiva, qui occorre considerare in quale misura l'orizzonte spirituale inglese avrebbe condizionato l'affermarsi dell'uguaglianza.

In Inghilterra, scrive l'autore, "la rivoluzione mi sembra quasi tanto religiosa quanto politica"¹⁰⁷. Vediamo in che senso. La popolazione inglese all'epoca era divisa tra due grandi confessioni: da un lato, la religione costituita (la chiesa anglicana e, in misura minore, quella cattolica), abbracciata esclusivamente dall'aristocrazia; dall'altro, le sette protestanti e i dissidenti, in cui si riconoscevano le classi medie e quelle inferiori.

¹⁰⁵ Sul punto, si leggano le penetranti riflessioni di Tocqueville dal sapore marxista contenute in U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 565 e ss. *O.C.*, I, p. 500 e ss., in particolare la descrizione dell'"aspect extérieur de Manchester" (pagina di diario del 2 luglio 1835): la città viene presentata come una "marais infecte d'où coule l'or" (*O.C.*, I, p. 1434, nt. a) e come lo "Styx de ce nouvel enfer" (*O.C.*, I, p. 503). L'affinità, anche lessicale, con Marx non potrebbe essere più evidente, benché i due non entrarono mai in contatto. O per meglio dire: Tocqueville non conobbe mai Marx e ne ignorò le opere; Marx, probabilmente, lesse la *Démocratie*. Ciò non deve stupire: il successo letterario accompagnò le opere di Tocqueville quando egli era ancora in vita (per poi stemperarsi dopo la morte); la fama del filosofo tedesco, invece, fu in massima parte postuma. Per le affinità e le divergenze tra i due autori, cui comunque si farà cenno nel terzo e nell'ultimo capitolo, si vedano: N. Capdevila, *Marx ou Tocqueville: capitalisme ou démocratie*, in «Actuel Marx», Presses Universitaires de France, Paris, n. 46, 2009, pp. 150-162; R. Aron, *Essai sur les libertés. Tocqueville et Marx*, 1965, trad. it. di S. Cerutti, *Delle libertà. Alexis de Tocqueville e Karl Marx*, SugarCo, Milano, 1991, cap. I.

¹⁰⁶ Cfr. N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Vita attraverso le lettere*, p. 145. Edizione nazionale delle *Œuvres complètes*, libro V, vol. 2, p. 53.

¹⁰⁷ N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Vita attraverso le lettere*, p. 146. Edizione nazionale delle *Œuvres complètes*, libro V, vol. 2, p. 54.

Esaminando le tendenze e i costumi delle due dottrine, Tocqueville si accorge che ad ognuna di esse sarebbe intrinsecamente connesso un principio politico: la chiesa di stato rifletterebbe l'elemento aristocratico-monarchico, le sette, quello repubblicano-democratico¹⁰⁸. Nel caso inglese, la lotta tra principi regolatori delle comunità umane trascinerrebbe dunque con sé anche la sfera religiosa. Per cui, l'inarrestabile avanzamento della democrazia implicherebbe un'altrettanto inevitabile sconfitta della religione costituita: "Seguendo il corso probabile degli avvenimenti, i dissidenti finiranno con l'imporsi e li si vedrà, come nel 1640, rovesciare lo Stato dopo aver distrutto la Chiesa"¹⁰⁹. In questo senso, la rivoluzione che osserva Tocqueville è tanto politica quanto religiosa.

Quest'ultimo riferimento al 1640 ci consente di passare ad un altro appunto dell'autore, conosciuto col titolo di *Quelques notes sur la révolution de 1688 et 1830*¹¹⁰, scritto probabilmente¹¹¹ nel 1842 come annotazione all'opera di Smolet, *Histoire de l'Angleterre depuis la révolution de 1688*. Il breve testo si propone di ridimensionare il ruolo storico di Guglielmo d'Orange, negandogli quella qualifica di difensore della libertà con cui la pubblicistica orleanista amava definirlo per tessere indirettamente le lodi di Luigi Filippo¹¹². Più in generale, Tocqueville considera fuorviante il parallelismo tra le rivoluzioni inglesi del 1640 e del 1688 e quelle francesi del 1789 e del 1830¹¹³. Infatti, mentre per quanto riguarda la Francia, le due date coronerebbero un processo secolare verso l'eguaglianza completa delle condizioni (il 1789, per mezzo della radicale distruzione dell'ordine esistente, in senso democratico e giacobino; il 1830, attraverso il rovesciamento del potere assoluto dei Borbone, in favore della costituzione liberale borghese degli Orléans), l'esperienza inglese non comproverebbe altrettanto.

La repubblica di Cromwell non avrebbe rappresentato lo stadio definitivo del processo di democratizzazione e le libertà politiche conquistate non avrebbero lasciato

¹⁰⁸ Si apprezzi la straordinaria intuizione di Tocqueville sul collegamento tra sette protestanti e spirito democratico. Una felice connessione tra il piano delle idee e la storia politica che, com'è noto, avrà largo seguito nei decenni successivi, soprattutto in area tedesca. Penso a Jellinek, a Sombart, a Troeltsch, allo stesso Weber.

¹⁰⁹ N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Vita attraverso le lettere*, p. 146. Edizione nazionale delle *Œuvres complètes*, libro V, vol. 2, p. 54.

¹¹⁰ Il frammento è riportato in U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994, pp. 258-262. Cfr. edizione nazionale delle *Œuvres complètes*, libro XVI, pp. 558-561.

¹¹¹ Lo attesterebbe una lettera scritta da Tocqueville a Kergorlay, datata 25 ottobre 1842 e contenuta in *Œuvres complètes*, libro XIII, vol. 2, p. 109 e ss., che testimonierebbe come l'autore in quel periodo annotasse sistematicamente l'opera dello storico inglese Smolet. Cfr. anche N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Vita attraverso le lettere*, pp. 230-234.

¹¹² Si veda a tal proposito F. Guizot, *Histoire du règne de Charles I*, 1826, nella cui prefazione l'autore si propone di dimostrare il collegamento tra la rivoluzione francese e quella inglese del 1688, per nobilitare la prima e attribuire anche ad essa un carattere positivo, "glorioso" e portatore di civiltà. Cfr. P. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Gallimard, Paris, 1985, pp. 274-278.

¹¹³ Sul punto, si legga anche l'interessante frammento intitolato *Ressemblance et dissemblance des révolutions de 1640 et de 1789*, *O.C.*, III, p. 343, un vero e proprio schizzo preliminare dell'appunto oggetto d'analisi. Si veda anche *Ibidem*, p. 1101, nt. I.

alcuna traccia “ni dans les esprits ni dans les cœurs”; la rivoluzione non sarebbe stata altro che una parentesi storica voluta dall’immaginazione di alcuni uomini che avevano perduto la corrispondenza con lo stato della società. Inoltre, la stessa Gloriosa Rivoluzione del 1688, in realtà, non avrebbe limitato i poteri del re in favore del parlamento, né avrebbe accresciuto le libertà individuali o l’eguaglianza dei sudditi. Per Tocqueville, al contrario, il regno di Guglielmo II sarebbe stato contrassegnato da una forte corruzione politica, una grande anomia sociale e, soprattutto, un accentramento senza precedenti; caratteristiche che portano a concludere l’autore: “Guglielmo risultò dunque avere negli affari pubblici un potere d’influenza che non aveva avuto il principe stesso che era stato rovesciato dal trono e quelli che furono i suoi successori”¹¹⁴.

Questa ricostruzione, potremmo dire, anticonvenzionale delle rivoluzioni inglesi ben si concilia con la filosofia della storia dell’autore. Come si è già sottolineato, il processo di democratizzazione, in Inghilterra, seguirebbe una via diversa da quella francese, scandita da altri ritmi e da altre forme. La sua realizzazione sarebbe qui più lenta che altrove. Per cui, anticiparne il compimento già alla fine del Seicento, sarebbe stato in contraddizione con quanto sostenuto in altri luoghi. Certo, le rivoluzioni inglesi rappresentano *qualcosa*, e precisamente l’insofferenza di una parte della popolazione nei confronti di un potere regale arbitrario, ma non sarebbero assolutamente l’espressione di un unico e comune sentire. Per Tocqueville, i tempi non sarebbero stati ancora maturi per la sostituzione di un principio regolatore ad un altro: “Dopo il 1688, l’Inghilterra rimase profondamente aristocratica e monarchica”¹¹⁵.

Proseguiamo con l’analisi delle previsioni dell’autore sull’imminente caduta della società politica inglese. Dopo aver contrapposto, in una pagina della terza parte dei *Souvenirs*, i moti rivoluzionari del ’48 europeo alla relativa stabilità delle istituzioni inglesi (“la saggezza delle sue leggi e la forza dei suoi antichi costumi”¹¹⁶ terrebbero l’isola ancora al riparo dai ribaltamenti violenti), Tocqueville torna più diffusamente sul tema in una lettera a Beaumont, datata 8 marzo 1855. Alludendo a precedenti riflessioni dell’amico, scrive: “Il male è forse ancora più grave di quanto possiate immaginare da lontano. (...) Il mondo politico inglese sta passando attraverso un abominevole smarrimento”¹¹⁷, da cui le sue istituzioni usciranno fortemente colpite. Si nota subito la violenza del linguaggio e la durezza delle espressioni con cui l’autore giudica la progressione dell’eguaglianza delle

¹¹⁴ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, cit., p. 260. Cfr. edizione nazionale delle *Œuvres complètes*, libro XVI, p. 560: “Guillaume avait donc un pouvoir d’influence dans les affaires publiques qui n’avait pas eu le prince lui-même qui avait été renversé par le trône et ceux qui étaient ses successeurs”.

¹¹⁵ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, p. 260. Cfr. edizione nazionale delle *Œuvres complètes*, libro XVI, p. 561: “Après 1688, l’Angleterre restait profondément aristocratique et monarchique”.

¹¹⁶ Cfr. N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 531. *O.C.*, III, p. 941: “Par la sagesse de ses lois et la force de ses anciennes mœurs”.

¹¹⁷ N. Matteucci e M. Dall’Aglio (a cura di), *Vita attraverso le lettere*, p. 374. Edizione nazionale delle *Œuvres complètes*, libro VIII, vol. 3, p. 281 e ss.

condizioni. Inoltre, a differenza di altri luoghi, mi pare che qui domini un atteggiamento emotivo, drammatico, che non tiene conto dei più generosi riconoscimenti alla peculiarità del caso britannico, altrove concessi.

E, a conferma di tale approccio, Tocqueville prosegue con la critica della libertà degli inglesi, che “non solo non partorisce i miracoli che si dicevano, ma al contrario turba e sconvolge le imprese alle quali prende parte”¹¹⁸. La distruzione ormai in atto dell’aristocrazia, infatti, creerebbe un’unica grande classe composta da individui omologati, incapaci di governarsi perché privi delle virtù e del “vigore dei suoi antichi padroni”¹¹⁹. Spettacolo triste e divertente allo stesso tempo, conclude Tocqueville, “sentire i borghesi dire ai nobili: «Noi non chiediamo di meglio che farvi governare, ma voi sapete fare solo sciocchezze», e i nobili rispondere ai borghesi: «Per compiacervi abbiamo mezzo distrutto l’aristocrazia e ora, che abbiamo bisogno di voi per governare, voi non fate uscire dalle vostre file nessun uomo di genio, nemmeno un personaggio illustre che possiamo utilizzare»”¹²⁰. Affiora in questo passo la riflessione sulla mediocrità della società di massa, quale stazione finale del processo di democratizzazione del mondo. Un tema portante del nostro autore, su cui dovremo certamente tornare.

Ma ora dobbiamo occuparci de *L’Ancien Régime*, che ricordo essere l’ultima opera organica scritta da Tocqueville. Della struttura e della finalità del libro si è già parlato. Quel che occorre delineare in questa sede è l’immagine che dell’Inghilterra emerge, come fosse in filigrana, attraverso un costante parallelismo tra l’evoluzione della sua società e quella francese. Il caso inglese, in altre parole, rappresenta il termine di paragone positivo a cui Tocqueville rapporta la travagliata esperienza francese; in quanto tale, l’immagine che viene data della realtà inglese in quest’opera è, tutto sommato, più ottimistica di quella delineata altrove. Ferma, ovviamente, la tesi portante dell’ineluttabile progresso della democrazia, l’autore si concentra maggiormente su quegli elementi dell’assetto sociale e politico della Gran Bretagna che avrebbero fatto sì che la sua evoluzione verso l’eguaglianza delle condizioni fosse stata nel complesso meno traumatica rispetto a quella francese.

Un ruolo di primo piano sarebbe stato svolto dall’aristocrazia inglese. Questa avrebbe avuto la grande capacità di convertire le gerarchie del sistema feudale in una società “liquida”, scandita da rapporti mobili e paritari. Mentre la nascita dello stato moderno avrebbe segnato in tutta Europa il tracollo della nobiltà e la sua trasformazione in una casta arroccata nei propri privilegi, in Inghilterra sarebbe avvenuto il processo contrario: il sistema di casta sarebbe stato abbattuto dalla stessa aristocrazia, attraverso la rinuncia al privilegio della nascita in favore del più universale valore del denaro. Le

¹¹⁸ N. Matteucci e M. Dall’Aglione (a cura di), *Vita attraverso le lettere*, p. 374. Edizione nazionale delle *Œuvres complètes*, libro VIII, vol. 3, p. 281.

¹¹⁹ N. Matteucci e M. Dall’Aglione (a cura di), *Vita attraverso le lettere*, p. 375. Edizione nazionale delle *Œuvres complètes*, libro VIII, vol. 3, p. 282.

¹²⁰ N. Matteucci e M. Dall’Aglione (a cura di), *Vita attraverso le lettere*, p. 375. Edizione nazionale delle *Œuvres complètes*, libro VIII, vol. 3, p. 282.

famiglie nobili inglesi avrebbero così potuto conservare le proprie ricchezze senza suscitare l'odio del popolo, perché la ricchezza era un bene a tutti formalmente accessibile. In questo percorso, dunque, l'aristocrazia avrebbe perduto la propria identità di ceto, ma sarebbe stata proprio tale sfumatura del confine tra le classi a permettere l'attenuazione dei contrasti con l'emergente borghesia. Sotto la comune bandiera dell'accumulazione dei beni materiali, nobili e non nobili avrebbero marciato dunque nella stessa direzione, "si occupavano insieme degli stessi affari, seguivano le stesse professioni e, cosa ben più significativa, si sposavano tra loro"¹²¹.

È osservando i matrimoni, spiega Tocqueville, che si può capire quanto in un paese le idee, le abitudini e le barriere create dalle classi sociali siano ancora in vigore. In Inghilterra, la libertà di sposare chiunque sarebbe dunque una prova fondamentale della grande commistione tra ceti. O, per meglio dire, la stessa stratificazione sociale rigida sarebbe qui venuta meno prima che nel resto d'Europa: abbattendo i propri confini e adeguando i propri costumi alla rivoluzione democratica, la nobiltà si sarebbe garantita uno spazio di sopravvivenza al prezzo del livellamento delle condizioni. Un ulteriore caso di eterogenesi dei fini nella filosofia della storia dell'autore.

La peculiare differenza tra il ruolo dell'aristocrazia in Inghilterra e in Francia risulta ancor più evidente se, seguendo Tocqueville, si analizza l'etimologia e lo sviluppo della parola inglese "gentleman", derivata dal francese "gentilhomme". Mentre quest'ultima sarebbe rimasta sempre legata al suo significato originario di "nobile", l'omologo inglese avrebbe esteso il proprio riferimento in modo direttamente proporzionale alla confusione tra le classi, indicando sempre più frequentemente gli appartenenti alla borghesia. La storia del termine "gentleman", può concludere Tocqueville, è la storia stessa dell'affermarsi della democrazia¹²².

Grazie alla duttilità dell'aristocrazia e alla sua già citata attenzione per l'interesse pubblico, l'Inghilterra sarebbe così riuscita a cambiare gradatamente le proprie istituzioni, adattandone lo spirito senza stravolgerne la struttura. Un atteggiamento "gattopardesco", che avrebbe permesso ai principî democratici di penetrare all'interno del regime feudale e di piegarlo senza soluzione di continuità all'evoluzione dei tempi. A conferma di ciò, continua Tocqueville, gli unici due rivolgimenti bruschi della storia inglese (le rivoluzioni del Seicento) avrebbero sì sconvolto la costituzione politica del paese, ma non ne avrebbero alterato i costumi e le abitudini: "La società inglese, sebbene agitata in alto, rimase ferma alla base"¹²³.

Senonché, la modernità della nobiltà non basterebbe da sola a spiegare la peculiarità del caso inglese. A fianco ad essa, Tocqueville pone altre cause di varia natura. In primo

¹²¹ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 120. *O.C.*, III, p. 122: "Suivaient ensemble les mêmes affaires, y embrassaient les mêmes professions, et, ce qui est bien plus significatif, s'y mariaient entre eux".

¹²² A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, pp. 124-125. *O.C.*, III, pp. 124-125.

¹²³ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 239. *O.C.*, III, p. 223: "La société anglaise, quoique remuée à son sommet, resta ferme dans son assiette".

luogo, la più diffusa libertà politica avrebbe arginato quella tensione livellatrice che in Francia, invece, si sarebbe esercitata attraverso l'azione del potere centrale. Una maggiore partecipazione ai destini dello stato, in altre parole, avrebbe impedito l'isolamento degli individui e salvaguardato quei legami di dipendenza reciproca che renderebbero più consapevoli e meno omologati i cittadini. La differenza col caso francese risulta palese parlando di tassazione: mentre Carlo VI avrebbe imposto una tassa generale senza il concorso del terzo stato, e Carlo VII avrebbe fissato addirittura la taglia a suo arbitrio, senza consultare la nazione, in Inghilterra il principio "no taxation without representation" sarebbe sempre stato rispettato¹²⁴.

Altro aspetto: il ruolo della religione costituita. Sebbene, come si è detto, nel secolo di Tocqueville a prevalere in Gran Bretagna fosse sempre più l'elemento democratico veicolato alle sette protestanti, nel Settecento l'anglicanesimo avrebbe esercitato ancora un'influenza così forte da arginare lo scetticismo dei Lumi. La filosofia irreligiosa si sarebbe diffusa anche in Inghilterra, ma non sarebbe riuscita a trionfare come in Francia, a causa della struttura della sua società. Il governo locale dei grandi latifondisti, lo scarso numero di fittavoli che fossero anche proprietari delle terre, la scarsa influenza di un potere centrale che, per la sua dislocazione periferica e le sue prerogative limitate, non esercitava alcun condizionamento sulle coscienze: sarebbero stati questi gli elementi destinati ad attenuare la diffusione delle idee irreligiose e rivoluzionarie. Non dimentichiamoci che, per Tocqueville, la Francia del Settecento sarebbe stata il paese europeo più evoluto, nel senso dell'eguaglianza delle condizioni. Affermare dunque che in Inghilterra le condizioni sociali non fossero ancora pronte per accogliere in tutta la sua portata il messaggio illuministico equivale, come di fatto avviene, a sostenere che il paese fosse più arretrato della Francia. È forse superfluo ribadire ancora che il concetto di "modernità", in tutte le sue terribili contraddizioni, coincide pur sempre, per l'autore, con la nozione di progresso¹²⁵.

Per il resto, è nota la posizione di Tocqueville. I riconoscimenti all'evoluzione non violenta della storia inglese rispondono ad un duplice ordine di motivi: una funzione euristica, perché "chiunque abbia visto e studiato soltanto la Francia non capirà mai niente della rivoluzione francese"¹²⁶, ed una comparatistica, volta ad analizzare le differenti manifestazioni dello stesso fenomeno globale, ovvero la democratizzazione. Tali concessioni, occorre sottolineare, non vanno assolutamente nella direzione di un possibile modello alternativo che sfugga alle leggi generali della storia. Ciò potrebbe valere al limite

¹²⁴ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 138. *O.C.*, III, pp. 135-136. Per i riferimenti storici, cfr. *O.C.*, III, nt. 1, p. 1047.

¹²⁵ Con questa consapevolezza, Tocqueville si distanzia in modo netto dalle correnti reazionarie. L'andamento della storia rappresenta un'evoluzione necessaria. Che poi al progresso corrisponda un altrettanto inevitabile deterioramento dei presupposti morali dell'umanità è un problema (irrisolvibile) che si colloca su un altro piano. Resta il fatto che il primo e più importante compito di ogni singolo attore sociale (e dunque anche dello storico di professione) è accettare il corso degli eventi.

¹²⁶ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 53. *O.C.*, III, p. 68: "Car quiconque n'a étudié et vu que la France ne comprendra jamais rien, j'ose le dire, à la Révolution française".

per la democrazia americana, con tutte le precisioni del caso, su cui si tornerà più diffusamente nel quarto capitolo. Per quanto riguarda l'Inghilterra, al contrario, fin dalle prime pagine de *L'Ancien Régime* il pensiero dell'autore risulta chiaro e coerente con quanto detto nelle altre opere. Da ormai sette secoli tutta l'Europa procede nella stessa direzione, i popoli si avvicinano, si omologano sempre di più e gli stati si dotano di leggi simili. La Gran Bretagna, come le altre nazioni, scorge "l'image d'une grande révolution qui s'avance", ma le sue istituzioni avvezze all'uso della libertà non consentono fino in fondo di "distinguerne la forma, né presentire l'azione che eserciterà sul loro destino e su quello del mondo"¹²⁷.

Tale mancanza di consapevolezza del progresso storico, esemplificata dalla filosofia della storia di Burke, rappresenta un costante bersaglio polemico per Tocqueville. L'autore inglese avrebbe avuto la duplice colpa di non aver compreso la diffusione globale della rivoluzione e di aver considerato reversibile, o comunque modificabile, il corso degli eventi. "Perché non avete volto gli occhi dalla nostra parte? Avreste ritrovato l'antica legge comune all'Europa"¹²⁸, aveva scritto il filosofo inglese in una nota pagina delle *Reflections on the Revolution in France*. Non può che sorridere Tocqueville: "Burke non si accorge di avere sotto gli occhi la rivoluzione che deve precisamente abolire questa antica legge comune all'Europa; non scorge affatto che lo scopo è proprio questo e non altro"¹²⁹.

3.3. Gli Stati Uniti e il privilegio dell'inizio

Se il giudizio sulla democratizzazione delle nazioni europee risulta complesso, perché ad essere lunga e articolata è innanzitutto la stessa transizione tra l'antica e la nuova società, discorso diverso vale per l'analisi della realtà americana. Durante il soggiorno di quasi un anno negli Stati Uniti, Tocqueville osserva un fatto eccezionale: in America, ordine politico e stato sociale coinciderebbero perfettamente, perché la forza sociale motrice della rivoluzione democratica sarebbe quella stessa classe media che governa. "État social" ed "état politique", dunque, è come se fossero nati insieme fuori dalla storia e calati nella società americana fin dalla sua origine. Gli abitanti della Nuova Inghilterra, in altre parole, non avrebbero neppure conosciuto i principi aristocratici, perché questi nascerebbero soltanto con la conquista e da essa trarrebbero legittimazione (il vincitore diventerebbe il nobile, il vinto il servo); al contrario, gli americani avrebbero il grande

¹²⁷ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 40. *O.C.*, III, p. 54: "Distinguer sa forme, et l'action qu'elle va exercer bientôt sur les destinées du monde et sur la leur propre leur est cachée".

¹²⁸ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 57. *O.C.*, III, p. 70: "Que ne jetiez-vous les regards de notre côté? Là vous auriez retrouvé l'ancienne loi commune de l'Europe". Il riferimento è chiaramente all'opera di E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, 1790.

¹²⁹ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 57. *O.C.*, III, p. 70: "Burke ne s'aperçoit pas que ce qu'il a sous les yeux, c'est la Révolution qui doit précisément abolir cette ancienne loi commune de l'Europe; il ne discerne point que c'est proprement de cela qu'il s'agit, et non d'autre chose".

vantaggio “di essere giunti alla democrazia senza aver dovuto soffrire rivoluzioni democratiche e di essere nati eguali invece di diventarlo”¹³⁰.

Come osserva Coldagelli¹³¹, nel suo saggio introduttivo alla traduzione italiana dei *Voyages*, tale “miraggio primitivistico”, vero e proprio privilegio dell’inizio, o, se vogliamo, cominciamento idilliaco, rappresenterebbe sempre più una reale necessità euristica per l’autore. Tocqueville avrebbe in altre parole trovato in America la realizzazione completa del nuovo ciclo della storia, il cui tratto fondamentale consisterebbe nell’organizzazione politica delle masse e nella generalizzazione di una *capacité moyenne*. La sua sfida scientifica diventa dunque rintracciare le tendenze naturali impresse ai sentimenti, alle idee degli uomini e alle istituzioni da tale stato sociale democratico e, successivamente, delineare il tipo ideale (in senso weberiano, non valutativo) della società egualitaria.

Parallela ad essa, la missione “politica”: la ricerca di un argine alla democrazia, di un equilibrio tra la realizzata uguaglianza delle condizioni e la libertà individuale. Un’armonia che si rivelerà impossibile, come avremo modo di osservare nei prossimi capitoli, perché l’uniformità garantita dal privilegio dell’inizio, a ben vedere, assumerebbe sempre più l’aspetto di una gabbia d’acciaio. La realtà americana non sarebbe dunque un esempio eccezionale di democrazia liberale immune dalle derive egualitarie, bensì offrirebbe uno spaccato di intelligibilità del nuovo volto del mondo, caratterizzato dal conformismo intellettuale e dall’impossibile riscatto morale della massa¹³².

Non è questa la sede per analizzare nel dettaglio tali aspetti e non siamo ancora pronti per occuparci di quegli elementi dell’architettura politica e sociale americana che, per Tocqueville, favorirebbero la conservazione della democrazia. Quello che qui ci interessa è capire ciò che, in origine, avrebbe per l’autore dato avvio in senso democratico all’esperienza politica della Nuova Inghilterra. Si tratta dunque di comprendere tutti quei fattori sociali e culturali che avrebbero permesso di trapiantare in una terra vergine ciò che in Europa veniva soltanto teorizzato dagli scrittori. In secondo luogo, alla luce del carattere dialettico della realizzazione dell’eguaglianza (che rappresenta un movimento progressivo, non un compimento puntuale e definitivo), si cercherà di ricostruirne le ulteriori direzioni

¹³⁰ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 518. *O.C.*, II, p. 615: “D’être arrivés à la démocratie sans avoir à souffrir de révolutions démocratiques, et d’être nés égaux au lieu de le devenir”. Sul punto si vedano anche le riflessioni di L. Hartz, *The Liberal Tradition in America*, Harvest Book, New York, 1955 e di J.-C. Lamberti, *Tocqueville et les deux “Démocraties”*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983.

¹³¹ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, pp. XXIII-L.

¹³² Cfr. U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 207. *O.C.*, I, p. 177. Vale la pena riportare il testo originale per intero: “Pourquoi, quand la civilisation s’étend, les hommes saillants diminuent-ils? Pourquoi, quand les connaissances deviennent l’apanage de tous, les grands talents intellectuels deviennent-ils plus rares? Pourquoi, quand il n’y a plus de basses classes, n’y a-t-il plus de classes supérieures? Pourquoi, quand l’intelligence du gouvernement arrive aux masses, les grands génies manquent-ils à la direction de la société? L’Amérique pose nettement ces questions. Mais qui pourra les résoudre?”. Sul punto, si vedano le riflessioni di R. Rémond, *Les États-Unis devant l’opinion française, 1815-1852*, Hors Collection, Paris, 1962.

di espansione della nella società democratica americana.

Incominciamo con il primo punto. Quali sarebbero state le caratteristiche della colonizzazione dell'America del Nord? Per Tocqueville la risposta è semplice: bisognerebbe riferirsi all'origine dei primi immigrati. Essi erano inglesi e puritani: provenivano dunque da un paese scosso dalle guerre civili e appartenevano ad una minoranza religiosa perseguitata. Il loro obiettivo era pertanto quello di creare una società politica che fosse fondata sull'uguaglianza dei suoi membri e sulla pacifica professione della loro confessione. Il puritanesimo, tuttavia, non era solo una setta cristiana nota per l'austerità dei principi; la sua dottrina "si confonde anche in molti punti con le teorie democratiche e repubblicane più assolute"¹³³. La coincidenza tra l'elemento religioso e quello politico giustificherebbe, per Tocqueville, la facilità con cui i padri pellegrini sarebbero riusciti a impiantare in America le più moderne conquiste delle leggi politiche inglesi, ancora in massima parte disattese nella madrepatria. Solo così, nella Nuova Inghilterra, avrebbero potuto trovare concreta applicazione principi quali: il governo comunale, la libertà borghese, l'intervento del popolo negli affari, l'approvazione delle imposte, la responsabilità dei funzionari, il giudizio della giuria e così via. Insomma, i primi puritani avrebbero importato l'eguaglianza delle condizioni e la pari dignità degli individui, da cui, in modo naturale, sarebbe nata la democrazia: questa, "quale l'antichità non aveva osato sognare, scaturiva già grande e armata dal seno della vecchia società feudale"¹³⁴.

Veniamo ora al secondo aspetto. Quali sviluppi avrebbe avuto lo stato sociale democratico? E, soprattutto, quali saranno, per Tocqueville, le direzioni di espansione futura della democrazia negli Stati Uniti? Bisogna tenere sempre presente che la cifra del carattere degli americani (e, in modo minore, di tutte le società occidentali) è, per l'autore, la passione per l'eguaglianza delle condizioni. Ma con una precisazione: mentre sul piano dei valori politici e dei costumi sociali tale passione si sarebbe realizzata fin da subito (grazie ai principî importati dai padri pellegrini), nell'ambito delle leggi civili il livellamento non sarebbe stato contestuale. Come esempio paradigmatico, Tocqueville riporta il caso delle leggi sulle successioni, vero e proprio crocevia del diritto privato, in quanto intrecciate sia alla proprietà della terra (con tutte le conseguenze di tipo morale sui possidenti) sia alla famiglia. Inizialmente, gli inglesi avrebbero importato in America le

¹³³ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 45. *O.C.*, II, p. 35: "Il se confondait encore en plusieurs points avec les théories démocratiques et républicaines les plus absolues". Il medesimo punto di partenza è fatto proprio, com'è noto, da Weber nella *Protestantische Ethik* e da Marx nello scritto giovanile del 1844 sulla *Judenfrage*. Si veda, in particolare, L. Firpo (a cura di), K. Marx, *Scritti politici giovanili*, Einaudi, Torino, 1950, pp. 361-362, dove l'autore sostiene che nei "liberi Stati dell'America del Nord" il problema teologico diviene un problema innanzitutto terreno, poiché "lì, lo Stato politico esiste nella sua piena espressione" e dunque il rapporto con la religione si presenta nella sua pienezza e nella sua naturalezza.

¹³⁴ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 48. *O.C.*, II, p. 39: "Telle que n'avait point osé la rêver l'Antiquité, s'échappait toute grande et tout armée du milieu de la vieille société féodale".

proprie leggi di primogenitura, secondo le quali il figlio maggiore avrebbe ereditato i tre quarti del patrimonio del padre. Ne risultavano vaste proprietà fondiarie che si tramandavano in linea retta, conservando le ricchezze all'interno delle famiglie. Pur non essendo nobili, questi grandi proprietari terrieri (localizzati prevalentemente nel sud del paese) avrebbero maturato un certo stile e "certaines manières raffinées" tali da renderli simili ai loro antenati aristocratici inglesi. Non a caso, numerose di queste famiglie si sarebbero schierate a favore della madrepatria durante la rivoluzione. Pertanto, solo con la loro sconfitta sarebbe stata eliminata ogni resistenza alla piena realizzazione dell'eguaglianza delle condizioni.

L'abolizione della legislazione inglese sulla trasmissione dei beni rappresenterebbe una straordinaria conquista del processo di democratizzazione del diritto civile e della società tutta. Da un lato, l'eguale ripartizione delle terre avrebbe sostituito il diritto di primogenitura e avrebbe favorito la circolazione dei beni; dall'altro lato, si sarebbe perso lo spirito di famiglia e con esso la democrazia sarebbe penetrata anche all'interno della dimensione domestica. Sofferamoci su questo secondo aspetto, perché nella connessione tra la disciplina della proprietà e la natura della famiglia riemerge, come si sarà notato, una delle tesi più insistenti dell'autore. Ricostruiamone i passaggi¹³⁵.

Quelle leggi sulle successioni che stabiliscono un'eguale divisione dei beni distruggerebbero l'intimità del legame tra lo spirito familiare e la conservazione della terra. La prima e più importante conseguenza sarebbe data dal fatto che la proprietà fondiaria cesserebbe di rappresentare la famiglia, che, per parte sua, non si identificherebbe più con la provvisoria solidità di una ricchezza destinata ad essere divisa. In questo modo, si spoglierebbe la terra della sua attrazione quasi mistica (la stessa agricoltura cede il posto al commercio e all'industria), e il desiderio di possesso, ormai ridotto ad un mero interesse materiale, si sposterebbe sui beni mobili. Si perderebbe così l'illusione delle antiche famiglie di perpetuare se stesse trasferendo la propria eredità spirituale e materiale ai discendenti. Al suo posto, si affermerebbe sempre più intensamente l'individualismo morale: una naturale tendenza del mondo moderno, che, per Tocqueville, porterebbe gli uomini a curarsi unicamente del proprio benessere materiale e a interessarsi soltanto alle comodità del proprio presente.

Entrata nella sfera familiare per il tramite delle leggi sulle successioni, l'eguaglianza delle condizioni avrebbe modificato l'intera trama del tessuto sociale. In una lettera al cugino Kergorlay, che contiene le prime impressioni sugli Stati Uniti, Tocqueville scrive: "Non si può dubitare che la legge sulle successioni sia una delle cause principali del completo trionfo dei principi democratici. Anche gli americani lo riconoscono, sia che se ne lagnino (n.d.r.: il riferimento è ai vecchi latifondisti incontrati dall'autore durante il

¹³⁵ Cfr. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, pp. 58-61. *O.C.*, II, pp. 52-55. Come viene sottolineato in *O.C.* II, nt. a, p. 955, il volume di L. P. Conseil, *Mélanges politiques et philosophiques extraits des mémoires et de la correspondance de Thomas Jefferson*, 1833, costituisce, per Tocqueville, una delle fonti d'informazioni più preziose per queste pagine della *Démocratie*.

soggiorno, uomini che, dietro la rassegnata accettazione della democratizzazione, in realtà proverebbero una profonda insoddisfazione per il nuovo ordine del mondo), sia che ne gioiscano: è la legge sulle successioni che ci ha fatto quel che siamo, è il fondamento della nostra Repubblica”¹³⁶.

A conferma di ciò, Tocqueville osserva come i ruoli ricoperti dagli uomini e dalle donne abbiano subito una radicale modifica negli ultimi decenni della storia americana. È il caso del rapporto tra servo e padrone, improntato sempre più ad una dinamica contrattuale, ormai estranea alla logica aristocratica della soggezione; è il caso del legame tra padre e figli, dove a prevalere è un’intimità familiare che mal si accorda con l’autorità assoluta del padre tradizionale; inoltre, anche i fratelli, nei loro reciproci rapporti, livellerebbero le differenze in favore di una piena eguaglianza e di un sentimento di affezione più forte. È il caso, ancora, dello stesso valore attribuito agli uomini e alle donne: pur nella “grande differenza fra la (loro, n.d.r.) costituzione fisica e morale”¹³⁷, lo spirito democratico dimostrerebbe la stessa stima per i loro ruoli e le loro missioni. Prova ne sarebbe l’assoluta padronanza di sé e delle proprie scelte delle donne americane, una libertà che, nota Tocqueville, si rifletterebbe per esempio nella possibilità di scegliere lo sposo. Ancora, l’eguaglianza influenza le maniere, distrugge l’etichetta e sostituisce l’etica dell’onore retta dalle virtù cavalleresche con la dote del successo nel commercio e nell’industria. Si assisterebbe, in definitiva, ad una progressione generale dei costumi verso l’uniformità, la cui posta in gioco sarebbe la scomparsa della varietà all’interno della società americana (e, più in generale, all’interno della specie umana).

Un ulteriore aspetto permette di cogliere la peculiarità dell’esperienza statunitense e costituisce una sintesi delle caratteristiche esposte fin qui. L’alleanza tra spirito religioso, istinto democratico e ricerca del benessere materiale avrebbe impedito alla filosofia illuminista di diffondersi in America. I cittadini americani, infatti, avrebbero fondato la pratica degli affari quotidiani su poche ma salde idee intorno a Dio e sulla fiducia nella natura umana. Idee indispensabili, “che è più conveniente sottrarre all’azione abituale della ragione individuale, la quale ha a questo riguardo più da guadagnare che da perdere nel riconoscere un’autorità”¹³⁸. Una limitazione del metodo filosofico critico sotto il segno della prudenza.

E allora perché Tocqueville scrive che “gli americani sembrava non facessero che eseguire quanto i nostri scrittori avevano concepito”¹³⁹? A ben vedere la contraddizione

¹³⁶ Cfr. la lettera a Kergorlay del 29 giugno 1831, in N. Matteucci e M. Dall’Aglia (a cura di), *Vita attraverso le lettere*, p. 82. In edizione nazionale Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro XIII, vol. 1, p. 234.

¹³⁷ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 629. *O.C.*, II, p. 726: “Grande variété entre la constitution physique et morale”.

¹³⁸ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 438. *O.C.*, II, p. 531: “Qu’il convient le mieux de soustraire à l’action habituelle de la raison individuelle, et pour laquelle il y a le plus à gagner et le moins à perdre en reconnaissant une autorité”.

¹³⁹ Cfr. A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime*, p. 184. *O.C.*, III, p. 176: “Les Américains semblaient ne faire qu’exécuter ce que nos écrivains avaient conçu”.

non c'è. In primo luogo perché, se è vero che l'ala più radicale dell'Illuminismo (Tocqueville cita giustamente l'asse Hume-Voltaire) aveva esercitato una scarsa influenza in America, non altrettanto si può dire per i pensatori europei più liberali e moderati, quali Montesquieu¹⁴⁰ e Locke¹⁴¹. In secondo luogo perché la società politica americana, nella sua (apparente) conciliazione di libertà ed uguaglianza e nel suo stesso governo conforme alla ragione del popolo, rappresentava effettivamente una proiezione già realizzata delle dottrine di numerosi filosofi europei. Il "privilegio dell'inizio", in altre parole, sarebbe già una conquista dello spirito critico (nella sua alleanza con quello religioso) e non un punto di partenza da sottoporre all'azione erosiva del dubbio. La limitazione della ragione individuale va pertanto letta in questa luce: come desiderio di conservare l'armonia raggiunta e consapevolezza della necessità sociale di un nocciolo di credenze dogmatiche.

Ma Tocqueville si spinge più avanti. E con questo ritorniamo al filo principale del discorso. Il suo sguardo non è soltanto retrospettivo; non si limita cioè a ripercorrere i passi compiuti dall'eguaglianza delle condizioni nei due secoli di storia americana. Suo scopo è individuare le direzioni di espansione futura della democrazia statunitense, tanto nei meccanismi di potere locali quanto a livello geopolitico planetario.

Occorre a questo punto descrivere brevemente la situazione politica nella quale l'America versava durante il soggiorno di Tocqueville. Rimandando alla letteratura sul tema per analisi più approfondite¹⁴², qui occorre mettere in luce i due aspetti che risultano necessari per il prosieguo del nostro discorso. Primo punto: la compresenza all'interno degli Stati Uniti di tre aree distinte che, pur parte della stessa realtà democratica,

¹⁴⁰ Si pensi che *L'Esprit des lois* fu il libro più citato dai costituenti americani dopo la Bibbia. Per una ricezione dell'opera di Montesquieu in America, si vedano: P. M. Spurlin, *Montesquieu in America, 1760-1801*, Octagon Books, New York, 1969; D. S. Lutz, *The Relative Influence of European Writers on Late Eighteenth-Century American Political Thought*, in «American Political Science Review», Cambridge University Press, Cambridge, n. 78, 1984, pp. 189-197; S. Cotta, *Montesquieu, la séparation des pouvoirs et la constitution fédérale des États-Unis*, in «Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle», Presses Universitaires de France, Paris, n. 1, 1951, pp. 225-247; J.-C. Lamberti, *Montesquieu in America*, in «Archives européennes de sociologie», Cambridge University Press, Cambridge, n. 32, 1991, pp. 197-210; A. M. Cohler, *Montesquieu's Comparative Politics and the Spirit of American Constitutionalism*, University Press of Kansas, Lawrence, 1988; M. Troper, *Montesquieu e la separazione dei poteri negli Stati Uniti*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», Il Mulino, Bologna, n. 20, 1990, pp. 71-86; B. Casalini, *L'esprit di Montesquieu negli Stati Uniti d'America durante la seconda metà del XVIII secolo*, in «Montesquieu e i suoi interpreti», ETS, Pisa, 2005, pp. 325-355.

¹⁴¹ Anche sulla ricezione del pensiero di Locke in America la letteratura è sterminata. Si segnalano, senza pretesa di completezza: M. Curti, *The Great Mr. Locke: America's Philosopher, 1763-1861*, in «Huntington Library Bulletin», University of Pennsylvania Press, Philadelphia, n. 11, 1937; F. Manti, *Locke e il costituzionalismo*, Name Editore, Napoli, 2004; J. Huyler, *Locke in America: The Moral Philosophy of the Founding Era*, University Press of Kansas, Lawrence, 1995; B. Arneil, *John Locke and America*, Clarendon Press, London, 1996; H. Lebovics, *The Uses of America in Locke's Second Treatise of Government*, in «Journal of the History of Ideas», University of Pennsylvania Press, Philadelphia, n. 47, 1986, pp. 567-581.

¹⁴² Si veda, per un quadro generale degli Stati Uniti dell'epoca jacksoniana: C. Sellers, *The Market Revolution: Jacksonian America 1815-1846*, Oxford University Press, London, 1994.

presentavano caratteristiche diverse. A nord-est la Nuova Inghilterra, la storica origine degli Stati Uniti, il centro da cui i principî democratici si sarebbero irradiati a tutto il paese; a sud-ovest dell'Hudson gli stati più arretrati, quelli che fino alla rivoluzione avevano ospitato i grandi proprietari inglesi e che si servivano ancora della schiavitù nelle piantagioni; ad ovest, infine, la frontiera, dove la democrazia risulterebbe spinta fino all'estremo limite (l'autore parla di "démagogie") e il livellamento delle condizioni, complici le asperità dell'ambiente, sarebbe totale.

Secondo punto: l'elezione a presidente degli Stati Uniti del generale Jackson, uomo dell'ovest che, come ha scritto Max Lerner¹⁴³, impersonava pienamente il movimento della "triplice frontiera", ovvero l'espansione territoriale, industriale e democratica dell'America dell'Ottocento. Con Jackson, non fallisce soltanto il progetto hamiltoniano di affidare la gestione dello sviluppo della democrazia a uomini "rich and well born" (i primi sei presidenti appartenevano ad importanti famiglie degli stati dell'est); ad essere superato è l'intero vecchio modo di fare e di concepire la politica. Con la sua elezione, l'ideologia democratica approda al vertice dello stato. Le testimonianze riportate da Tocqueville nei suoi taccuini di viaggio sono concordi nel dipingerlo come un mediocre avventuriero, un paladino delle gelosie provinciali, un demagogo che seppe assecondare l'opinione pubblica popolare, contribuendo alla diffusione della mentalità egualitaria. Effettivamente, l'era della democrazia jacksoniana (1829-1837) fu caratterizzata da iniziative umanitarie, dal progresso della cultura, dalla fiducia verso il cittadino comune, dall'intensificazione della mobilità sociale e, soprattutto, dalla democratizzazione dei partiti politici¹⁴⁴.

Coerentemente con la trasformazione di tutti gli altri settori della vita politica, anche i partiti stavano infatti attraversando un profondo cambiamento. Come spiega Coldagelli, nella già citata prefazione all'edizione italiana dei *Voyages*, era in corso un processo che stava convertendo "i vecchi meccanismi oligarchici della gestione delle elezioni e del reclutamento politico in complicate, estese e penetranti macchine elettorali, capaci di far fronte all'impetuoso allargamento del suffragio e al notevole aumento delle occasioni di voto"¹⁴⁵. La spinta definitiva a tale processo fu data proprio da Jackson. Le sue riforme elettorali introdussero infatti il suffragio universale per gli uomini bianchi (sistema di voto che per Tocqueville, in linea con i dottrinari, costituirebbe un assurdo politico, perché condannerebbe lo stato nelle mani di uomini incapaci a governare), nonché l'elezione diretta dei grandi elettori e dei governatori statali; ancora, imposero il mandato imperativo, ne ridussero la durata e moltiplicarono i collegi elettorali. Una serie di provvedimenti

¹⁴³ Si veda il saggio introduttivo di M. Lerner, *Tocqueville and America*, in A. de Tocqueville, *Democracy in America*, Harper and Row, New York, 1966.

¹⁴⁴ Per approfondire, si leggano le interessanti pagine di M. Calise, *Governo di partito. Antecedenti e conseguenze in America*, Il Mulino, Bologna, 1989, cap. II. Per una penetrante analisi delle riflessioni di Tocqueville sui partiti politici americani, si legga N. Matteucci, *Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lettura*, Il Mulino, Bologna, 1992, cap. III.

¹⁴⁵ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. XLVI.

destinati a completare la modifica della struttura del partito e degli ingranaggi istituzionali (si pensi all'ampliamento del campo di intervento del presidente, in virtù del suo presunto mandato popolare, ai danni del Congresso, simbolo del potere tradizionale).

Per Tocqueville sarebbe dunque giunto “il tempo degli intrighi e dei piccoli partiti”¹⁴⁶. Questi sarebbero associazioni senza una reale fede politica, incentrati sull'interesse personale del loro rappresentante più influente. Rispetto alle nobili passioni e ai principi ideali dei grandi partiti, tali conventicole “si entusiasmano a freddo, sono violenti nel linguaggio, timidi e incerti nell'azione; impiegano mezzi puerili come gli scopi che si propongono”¹⁴⁷. Dominati dalla passione per l'uguaglianza, queste “coteries”¹⁴⁸ eserciterebbero una sorta di dispotismo spirituale sulle coscienze, combattendo le ricchezze materiali e ostacolando l'emersione di ogni ingegno individuale. L'ennesimo portato negativo, per l'autore, del progresso della democrazia, su cui, ancora una volta, dovremo ritornare.

Concluse queste due precisazioni sulla situazione politica dell'America ai tempi di Tocqueville, possiamo finalmente rispondere alla nostra domanda: quale sarà, per l'autore, il futuro sviluppo della democrazia americana? In ambito interno, si assisterà ad una totale omologazione tra gli individui, che scongiurerà ogni rivoluzione¹⁴⁹: non ci sarà più nessuna diversità da reclamare o distruggere e la proprietà diffusa dei beni creerà un timore collettivo per i rivolgimenti dell'assetto sociale. Tale livellamento, inoltre, avrà una portata così generale che si arriverà ad una completa omogeneità anche tra i vari stati dell'Unione. Si diffonderà, in altre parole, lo stesso grado di civiltà, con la conseguenza paradossale di rendere più invasivo e assoluto il governo della confederazione. È in America, d'altro canto, che Tocqueville ricava per la prima volta il teorema della diretta correlazione tra democrazia e accentramento dei poteri.

In un capitolo della seconda *Démocratie* si legge: “L'idea dei poteri secondari posti fra il sovrano e i sudditi si presentava naturalmente all'immaginazione dei popoli aristocratici, i quali comprendevano individui o famiglie superiori al comune per nascita, cultura o ricchezze e che sembravano, quindi, destinati a comandare. Questa idea è naturalmente estranea allo spirito degli uomini nei secoli di eguaglianza per ragioni opposte (...). (Essi, n.d.r.) Concepiscono spontaneamente l'idea di un potere unico e centrale che

¹⁴⁶ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 187. *O.C.*, II, p. 195: “C'est le temps des intrigues et des petits partis”.

¹⁴⁷ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 187. *O.C.*, II, p. 196: “Ils s'échauffent toujours à froid; leur langage est violent, mais leur marche est timide et incertaine. Les moyens qu'ils emploient sont misérables comme le but même qu'ils se proposent”.

¹⁴⁸ Cfr. U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 300. *O.C.*, I, p. 258: “Les différentes coteries (elles ne méritent point le nom de partis)”.

¹⁴⁹ Alla progressiva scomparsa dei grandi rivolgimenti politici l'autore dedica un intero capitolo, il XXI della III parte del II libro della *Démocratie*: “Pourquoi les grandes révolutions deviendront rares”. Cfr. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, pp. 667-677. *O.C.*, II, pp. 768-782.

conduca da solo tutti i cittadini”¹⁵⁰. E poco oltre: “L’unità, l’ubiquità, l’onnipotenza del potere sociale, l’uniformità delle sue regole: questi sono i tratti caratteristici di tutti i sistemi politici che nascono ai nostri giorni. Li ritroviamo anche in fondo alle utopie più strane; indizio che lo spirito umano insegue queste immagini anche quando sogna”¹⁵¹. Alla lettura di questo passo viene da chiedersi, con Marcel Gauchet¹⁵²: e se fosse dunque l’Europa la proiezione dell’America dell’avvenire?

Si è parlato di “stesso grado di civiltà”. Che cosa si intende con questa espressione? Il modello culturale che per Tocqueville sarà destinato a diffondersi è quello della Nuova Inghilterra, cioè di quegli stati nord-orientali d’America che, come si è visto, sarebbero stati il più forte veicolo di trasmissione dell’originario messaggio democratico dei padri pellegrini. È il modello venuto a sintetizzarsi nell’acronimo “wasp”, che indica una coesa comunità di proprietari e imprenditori bianchi, di origine anglosassone e di religione protestante. Tale dimensione identitaria, inizialmente dotata di una forte valenza aggregativa, per l’autore diventerebbe sempre più una realtà oppressiva ed escludente, che finirebbe per reclamare la sottomissione dei diversi.

Convinto sostenitore della diversità tra i popoli, per Tocqueville “la razza inglese ha acquistato un’immensa preponderanza su tutte le altre razze europee del nuovo mondo. Essa è superiore in civiltà, industria e potenza”¹⁵³. Sarebbe stato proprio il variegato scenario americano, nella sua plurale composizione di civiltà (ancora) distinte, a persuadere l’allora giovane magistrato francese del ruolo determinante svolto dallo spirito di un popolo. Occorre precisare: per l’autore, la storia di una popolazione non dipenderebbe

¹⁵⁰ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 707. O.C., II, p. 808: “L’idée de pouvoirs secondaires, placés entre le souverain et les sujets, se présentait naturellement à l’imagination des peuples aristocratiques, parce que ces pouvoirs renfermaient dans leur sein des individus ou des familles que la naissance, les lumières, les richesses, tenaient hors de pair et semblaient destinés à commander. Cette même idée est naturellement absente de l’esprit des hommes dans les siècles d’égalité par des raisons contraires (...). Tandis qu’ils conçoivent, pour ainsi dire sans y penser, l’idée d’un pouvoir unique et central qui mène tous les citoyens par lui-même”.

¹⁵¹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 709. O.C., II, p. 810: “L’unité, l’ubiquité, l’onnipotence du pouvoir social, l’uniformité de ses règles, forment le trait saillant qui caractérise tous les systèmes politiques enfantés de nos jours. On les retrouve au fond des plus bizarres utopies. L’esprit humain poursuit encore ces images quand il rêve”.

¹⁵² Cfr. M. Gauchet, *Tocqueville, l’America e noi*, cit. Nell’ultima pagina del libro, sotto forma di una domanda provocatoria lasciata senza risposta, l’autore avanza un’interpretazione di Tocqueville che si discosta da quella tradizionale. Andando addirittura contro a quanto dichiarato dall’autore della *Démocratie*, Gauchet si chiede se è forse il caso di considerare la situazione europea (con i propri conflitti e le difficoltà di portare a termine i fondamenti della modernità) il futuro a cui andrà incontro l’America, e non viceversa. Sarebbe in altri termini lo scenario del vecchio continente a rappresentare lo stadio ultimo dell’umanità. Interpretazione certamente suggestiva, che tuttavia, a mio parere, richiede le precisazioni che verranno fatte nel prosieguo del testo. Cfr. *ultra*, cap. V.

¹⁵³ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 408. O.C., II, p. 476: “La race anglaise n’ait acquis une immense prépondérance sur toutes les autres races européennes du Nouveau Monde. Elle leur est très supérieure en civilisation, en industrie et en puissance”.

da sue presunte caratteristiche biologiche; la sua posizione è certamente diversa dal razzismo dell'amico De Gobineau e ciò emerge chiaramente dalla loro corrispondenza ventennale. Pur parlando di "race"¹⁵⁴, Tocqueville non attribuisce rigidamente ad ogni popolo determinate caratteristiche fisiche, morali e psicologiche innate. La sua concezione "razzista" (sempre se di "razzismo" si può parlare) è piuttosto simile al più morbido relativismo di Montesquieu e di Madame de Staël, a cui si aggiunge un elemento idealistico: la capacità di una nazione di porsi alla guida del divenire storico, il contributo cioè dei singoli popoli alla realizzazione dell'orientamento provvidenziale della storia (intesa come compimento del processo di eguaglianza delle condizioni).

Alla luce di quanto sopra, l'inarrestabile "essor de la race anglaise du Nouveau Monde"¹⁵⁵ non va interpretata come un'ammissione (per quanto senza entusiasmo) dell'inquietante superiorità dell'uomo bianco. È, piuttosto, l'ennesimo riconoscimento del ruolo manovratore della Provvidenza, che si serve di uomini e popoli per concretizzare i propri disegni. In altre parole: sarebbe la particolare combinazione di *état social* ed *état politique*, entrambi di segno democratico, a rendere gli americani della Nuova Inghilterra i migliori interpreti, agenti e promotori dell'evoluzione della storia (anch'essa, come sappiamo, in senso democratico). La loro sintonia con essa sarebbe totale.

Ad una ad una, tutte le resistenze all'espansione del modello *waspy* nel Nuovo Mondo verrebbero infatti sconfitte. E Tocqueville ne profetizza l'epilogo con un'incredibile lungimiranza: cadranno gli stati del sud, che ancora si reggono sull'economia schiavistica e che formano i resti dell'antica società aristocratica terriera; avanzerà sempre più la frontiera e, con essa, gli indiani verranno sterminati o ridotti a vivere sotto il controllo dei bianchi; si ridurrà fin quasi a scomparire la popolazione francese del Canada, "residuo di un popolo perduto in mezzo al mare di un popolo nuovo"¹⁵⁶; verranno infranti i trattati col Messico e gli Stati Uniti si espanderanno anche in America Centrale, come si evincerebbe dalla progressiva colonizzazione del Texas. Inoltre, forti del loro spirito d'avventura, gli americani avranno l'egemonia dei commerci mondiali, domineranno i mari ed eserciteranno una grande influenza morale su tutti i popoli della terra¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Cfr. anche l'intervista a Guillemin, console di Francia a Nuova Orleans, in U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 141 e ss. *O.C.*, I, p. 120 e ss.: "Il est curieux d'étudier ici les différences frappantes qui existent entre les deux races, entre ce qu'elles ont chacune de bon et de mauvais"; e la riflessione in *Quinze jours dans le désert*, U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 455. *O.C.*, I, pp. 401-402: "Des philosophes ont cru que la nature humaine partout la même ne variait que suivant les institutions et les lois des différentes sociétés. C'est là une de ces opinions que semble démentir à chaque page l'histoire du monde. Les nations comme les individus s'y montrent toutes avec une physionomie qui leur est propre. Les traits caractéristiques de leur visage se reproduisent à travers toutes les transformations qu'elles subissent".

¹⁵⁵ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 409. *O.C.*, II, p. 478.

¹⁵⁶ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 408. *O.C.*, II, p. 475: "Débris d'un peuple ancien perdu au milieu des flots d'une nation nouvelle".

¹⁵⁷ Cfr. in generale i capitoli conclusivi del II libro della *Démocratie*: A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, pp. 397-411. *O.C.*, II, pp. 466-480.

In definitiva, lo stesso movimento di assimilazione che in Europa procedeva lentamente da sette secoli, avrebbe trovato negli Stati Uniti le condizioni ottimali di espansione, tanto sul piano sociale quanto a livello di politica globale. Con le parole dell'autore: "Arriverà dunque un tempo in cui si potranno vedere nell'America del Nord centocinquanta milioni di uomini eguali fra loro, che apparterranno tutti alla stessa famiglia, che avranno la stessa origine, la stessa cultura, la stessa lingua, la stessa religione, le stesse abitudini, gli stessi costumi e attraverso i quali il pensiero circolerà nella stessa forma e si dipingerà con gli stessi colori. Tutto il resto è incerto, ma questo è sicuro"¹⁵⁸.

3.4. *Le altre realtà alle periferie dell'Occidente*

Si è detto che Tocqueville considera il processo di democratizzazione un fatto storico dalla portata universale. Ne abbiamo ricostruito nel dettaglio l'evoluzione in Francia, in Inghilterra e negli Stati Uniti; adesso è il momento di osservare come tale sviluppo, per il nostro autore, si sarebbe declinato o si declinerà in paesi più decentrati del mondo. Mi riferisco a quelle realtà che Coldagelli chiama "i margini esterni dell'Occidente"¹⁵⁹, ovvero a quegli stati all'epoca meno sviluppati sul piano economico e politico, che tuttavia risentivano dell'influenza delle conquiste politiche occidentali. È il caso della Germania, della Svizzera, del Canada, dell'Irlanda, dell'Algeria e dell'Impero Ottomano. Peraltro, come già si è sottolineato, le testimonianze dirette di Tocqueville costituiscono un prezioso contributo alla ricostruzione della società e del governo degli stati in questione. Le sue riflessioni, infatti, non si basano su teorizzazioni astratte e su studi a tavolino, ma sono veri e propri *reportages*, misurazioni sul campo della realtà da analizzare.

Seguiamo l'ordine cronologico, basato sul periodo di visita dei vari paesi citati, e incominciamo la nostra ricostruzione partendo dall'esperienza canadese. Tocqueville e Beaumont visitano il Canada nel corso del loro soggiorno americano, precisamente nella

¹⁵⁸ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 410. *O.C.*, II, pp. 479-480: "Il arrivera donc un temps où l'on pourra voir dans l'Amérique du Nord cent cinquante millions d'hommes égaux entre eux, qui tous appartiendront à la même famille, qui auront le même point de départ, la même civilisation, la même langue, la même religion, les mêmes habitudes, les mêmes mœurs, et à travers lesquels la pensée circulera sous la même forme et se peindra des mêmes couleurs. Tout le reste est douteux, mais ceci est certain". Per un'altra profezia di crescita si veda A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 374. *O.C.*, II, p. 439: "Avant que cent ans se soient écoulés, je pense que le territoire occupé ou réclamé par les États-Unis sera couvert par plus de cent millions d'habitants et divisé en quarante États". Ed effettivamente, leggendo i dati sull'evoluzione demografica degli Stati Uniti, la previsione di Tocqueville risulta precisa. I 100 milioni di abitanti furono infatti censiti per la prima volta nel 1920.

¹⁵⁹ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. LXVII e ss.

seconda metà di agosto del 1831¹⁶⁰. Vedono Montréal e Québec, i due centri più importanti della regione francofona, e qui si stupiscono di ritrovare una popolazione francese ancora viva e ben radicata, seppur nelle anguste libertà concesse dalla dominazione britannica. Le prime impressioni sul paese, infatti, registrano uno scenario piuttosto felice: il ruolo positivo del clero, tenuto in grande considerazione dall'opinione pubblica in virtù della forza di coesione che eserciterebbe sulla popolazione; il peculiare carattere dei contadini, connubio di "moralité et de simplicité"¹⁶¹, capaci di conservare il proprio carattere nazionale pur abitando agli antipodi; l'aspetto ordinato dei villaggi e delle proprietà, che rimandano alle abitudini agricole della Francia premoderna. Tuttavia, ad uno sguardo più attento (e grazie soprattutto al confronto con i numerosi esponenti moderati della comunità francofona), Tocqueville comprende come l'apparente idillio sia una parentesi di pace destinata a finire presto.

Non basterebbe, infatti, la politica di temporeggiamento dei riformatori moderati, volta sì ad accrescere l'influenza francese, ma senza perseguire un progetto indipendentista. Alla lunga, la regione sembrerebbe destinata a soccombere, piegata dalla preponderante forza politica ed economica degli inglesi dell'Alto Canada o degli americani degli Stati Uniti. Se soccomberà passivamente o se lo farà combattendo, dipenderà dall'eventuale comparsa di "un uomo di genio, che capisse, sentisse e sapesse far maturare i sentimenti nazionali del popolo"¹⁶², un rivoluzionario di professione che tuttavia, per Tocqueville, dovrebbe ancora nascere. In realtà, sia detto *en passant*, l'uomo forte c'era già ed era quel Papineau¹⁶³, leader del partito nazionalista, che nel 1837 avrebbe acceso la ribellione contro la dominazione inglese. Rivolta che, conclusasi con la sconfitta degli insorti nella battaglia di Québec, causò ai canadesi un giro di vite che terminò con la fusione

¹⁶⁰ Per una dettagliata ricostruzione del viaggio di Tocqueville in America si vedano: A. Jardin, *Alexis de Tocqueville*, cit., pp. 101-175; J. P. Meyer, *Alexis de Tocqueville. Journey to America*, Faber&Faber, London, 1959; e, soprattutto, G. W. Pierson, *Tocqueville in America*, Oxford University Press, New York, 1938.

¹⁶¹ Cfr. il *Cahier alphabétique A*, U. Coldagelli (a cura di). *Tocqueville. Viaggi*, p. 241. *O.C.*, I, p. 207.

¹⁶² U. Coldagelli (a cura di). *Tocqueville. Viaggi*, p. 241. *O.C.*, I, p. 207: "Un homme de génie qui comprendrait, sentirait et serait capable de développer les passions nationales de peuple".

¹⁶³ Si tratta di Louis-Joseph Papineau (Montréal, 1786 - Montebello, 1871). Nel 1808 fu eletto deputato dell'Assemblea provinciale del Basso Canada, del quale fu presidente tra il 1825 e il 1839. Fermo oppositore del progetto di unione di tale provincia con quella dell'Alto Canada, nel 1834 presentò all'Assemblea le cosiddette "92 Risoluzioni", passate alla storia come il manifesto del nazionalismo franco-canadese: in esse si chiedeva l'istituzione di un sistema rappresentativo fondato sulla sovranità popolare, la limitazione dei poteri sia dei consigli provinciali sia del governatore, nonché la fine del predominio economico della minoranza inglese. Tuttavia, come prevedibile, il governatore, lord Archibald Acheson, respinse le richieste. La situazione precipitò e l'ostruzionismo inglese provocò la rivolta del 1837, di cui Papineau, come si è detto, fu il principale animatore. A causa del fallimento dei moti, tuttavia, Papineau fu costretto a rifugiarsi dapprima negli Stati Uniti e poi in Francia. Dieci anni più tardi, fece ritorno in Canada e l'anno successivo venne nuovamente eletto deputato. Tuttavia, avendo ormai perduto il favore popolare, nel 1854 si dimise e si ritirò a vita privata.

di Alto e Basso Canada in un'unica colonia inglese.

Per il resto, il Canada francese ospiterebbe una popolazione in fermento, la cui agitazione non si tradurrebbe tuttavia in propositi d'azione razionali. Lo spirito ugualitario della democrazia infatti, pur presente qui come negli Stati Uniti, avrebbe un carattere ancora soltanto potenziale. D'altronde, se bisogna confrontare il Canada con un'altra nazione, il paragone va nella direzione della Francia di un secolo prima, all'epoca in cui il terzo stato si apprestava a indirizzare in senso rivoluzionario le idee democratiche da tempo concepite: "In fondo all'animo di quei contadini ho ritrovato le passioni politiche che hanno prodotto la nostra Rivoluzione e sono ancora fonte di tutti i mali"¹⁶⁴.

Volgiamo ora lo sguardo all'Irlanda. Sempre in compagnia dell'amico Beaumont, Tocqueville giunge sull'isola il 6 luglio del 1835 e vi resta fino all'8 di agosto¹⁶⁵. Un soggiorno di un mese in cui il nostro autore cerca di comprendere come fosse possibile che l'Irlanda, che in fondo condivideva con l'Inghilterra "la stessa lingua, le stesse leggi, la stessa costituzione sociale e lo stesso sistema di governo"¹⁶⁶, soffrisse una situazione di miseria così radicalmente diversa da quella del dominatore inglese. Si trattava, insomma, di capire il meccanismo che aveva condotto due nazioni così simili a condizioni sociali così distinte e, soprattutto, di rintracciare eventuali indizi dell'avanzata dello spirito democratico.

Il primo aspetto interessa solo marginalmente la nostra analisi. Al fine di un più completo inquadramento del contesto storico, in questa sede bastino le brevi considerazioni che seguono. L'odio tra i proprietari terrieri inglesi, tali per diritto di conquista, e la massa di fittavoli irlandesi ha radici risalenti e alligna sul terreno religioso. Con la sconfitta del cattolico filo-irlandese Giacomo II, nella battaglia del fiume Boyne del 1690, Guglielmo d'Orange si assicurò il dominio indiscusso sull'Irlanda e avviò il connubio tra classi alte e protestantesimo inglese¹⁶⁷. Tra le conseguenze della guerra, infatti, vi fu l'espropriazione dei beni della classe proprietaria cattolica e la sottomissione di tutti gli abitanti alle discriminatorie "Leggi penali irlandesi". La dominazione fu spietata fino agli anni settanta

¹⁶⁴ U. Coldagelli (a cura di). *Tocqueville. Viaggi*, p. 242. *O.C.*, I, p. 208: "J'ai retrouvé au fond du cœur de ces paysans les passions politiques qui ont amené notre Révolution et causent encore tous nos malheurs".

¹⁶⁵ Oltre agli appunti e alle note di viaggio di Tocqueville, per approfondire i tempi e le modalità del viaggio in Irlanda dell'autore si vedano: U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, pp. LXVII-LXXI e pp. 516-517; A. Jardin, *Alexis de Tocqueville*, cit., pp. 219-245. Si segnala inoltre il libro dell'amico e compagno di viaggio G. de Beaumont, *L'Irlande sociale, politiques et religieuse*, 1839, di cui si è consultata la prima edizione di Librairie de Charles Gosselin, Paris, 1839, reperibile in formato digitale sul sito della Bibliothèque nationale de France (portale Gallica).

¹⁶⁶ Così in una lettera al padre del 16 luglio 1835, riportata da L. Queffélec nel saggio esplicativo (*Notice*) del *Voyage en Angleterre et en Irlande* in *O.C.*, I, p. 1406: "L'Angleterre et l'Irlande ont la même langue, les mêmes lois, la même constitution sociale, elles sont soumises au même gouvernement". Traduzione mia.

¹⁶⁷ È la cosiddetta "Guerra Guglielmita", conclusasi col Trattato di Limerick. Si veda P. Lenihan, *Consolidating Conquest, Ireland, 1603-1727*, Pearson E.L., Edinburgh, 2008.

del Settecento, quando iniziò un lento movimento per l'emancipazione dei cattolici, con la rimozione dei provvedimenti più restrittivi.

Dopo un percorso travagliato e non privo di rivolte (si pensi alla ribellione del 1798¹⁶⁸, soffocata nel sangue da Giorgio III), le agitazioni politiche degli irlandesi cattolici culminarono nel 1829 con il riconoscimento del diritto di rappresentanza in parlamento. Questa conquista aveva diffuso in Francia, tra i cattolici liberali e i democratici, un grande movimento di simpatia per la causa irlandese. Ed è certamente sulla scia dei vari Lamennais, Lacordaire, Montalembert, Duvergier de Hauranne, che Tocqueville decise di approfondire direttamente la conoscenza dell'isola¹⁶⁹.

Veniamo ora al secondo aspetto e cerchiamo di capire se, per il nostro autore, la legge del progresso verso l'eguaglianza democratica sia applicabile anche al caso irlandese. A ben vedere, la risposta è già contenuta nelle informazioni anzidette: all'epoca del viaggio di Tocqueville, la popolazione cattolica dell'isola stava attraversando da mezzo secolo un processo di emancipazione in senso democratico. Ma osserviamo più da vicino le dirette impressioni dell'autore.

A colpire Tocqueville è innanzitutto la netta divisione tra una maggioranza cattolica, afflitta da una miseria radicale, e una minoranza protestante, agiata e indifferente alle sorti del paese. I grandi proprietari, infatti, concedevano in affitto ai contadini piccoli appezzamenti di terreno, appena sufficienti per la sopravvivenza delle loro famiglie. La grande proprietà, così, era rimasta indivisa e ciò aveva causato danni irreparabili allo sviluppo dell'economia locale e alla formazione del ceto medio. Insomma, una società che presentava del sistema feudale soltanto il profilo negativo. Questo aspetto porta Tocqueville a tornare più volte sulla natura ancipite del governo aristocratico: perché, se è vero che l'aristocrazia ideale (“nata nella stessa terra su cui domina e la cui origine si perda nella notte dei tempi”¹⁷⁰, il cui interesse sia il medesimo di quello del popolo e la cui missione sia proteggerlo dall'interferenza del potere centrale) può costituire il miglior governo auspicabile, parimenti, quando le mancano alcune condizioni, si convertirebbe in uno dei peggiori sistemi immaginabili, di cui l'Irlanda offrirebbe un esempio. La nobiltà orangista, infatti, non avrebbe alcun legame morale con la massa contadina, essendone divisa sotto i profili dell'identità nazionale e religiosa. Presenterebbe dunque “tous les

¹⁶⁸ Si veda, per approfondire, T. Pakenham, *The Year of Liberty: The Great Irish Rebellion of 1798*, Random House, New York, 1993.

¹⁶⁹ Sull'interesse dell'opinione pubblica francese verso la causa irlandese, si vedano: M. H. Pauly, *Les voyageurs français en Irlande au temps du romantisme*, Enault, Paris, 1839 e E. Jones, *Voyageurs français en Angleterre de 1815 à 1830*, Boccard, Paris, 1930. In particolare, Tocqueville aveva sicuramente letto di Duvergier de Hauranne *Lettres sur les élections anglaises et la situation en Irlande*, 1827 e di Montalembert *Lettres sur le catholicisme en Irlande*, 1831.

¹⁷⁰ U. Coldagelli (a cura di). *Tocqueville. Viaggi*, p. 623. *O.C.*, I, p. 554: “Qui ait pris naissance sur le sol même sur lequel elle domine ou dont l'origine se perde dans l'obscurité des siècles passés”. Significativamente la pagina di diario (26 luglio 1835) da cui è estrapolato questo passo è intitolata: “Comment l'aristocratie peut former un des meilleurs et un des plus mauvais gouvernements qui soient au monde”.

maux de l'aristocratie, sans un seul de ses avantages"¹⁷¹.

Tuttavia, questa non sarebbe la condizione definitiva dell'isola. Tocqueville, infatti, nota una straordinaria connessione sentimentale tra la popolazione e il clero cattolico, destinata a migliorare le condizioni materiali della vita e a promuovere il processo di emancipazione verso l'eguaglianza delle condizioni. La chiesa cattolica sarebbe dunque la guida non solo religiosa, ma anche civile e politica, del popolo irlandese; i suoi preti saranno infatti chiamati a rappresentarne lo spirito nazionale e, grazie al loro esempio e al loro insegnamento, il popolo tutto ritroverà il coraggio di ribellarsi all'oppressore.

Nelle pagine conclusive degli appunti sull'Irlanda, riaffiorano dunque i temi principali dell'autore. Il movimento universale dei popoli verso condizioni di vita scandite da una maggiore uguaglianza; il necessario tracollo dell'aristocrazia, di qualsiasi aristocrazia, anche della più radicata sul territorio; l'inevitabile incedere della democrazia, unica forma di governo compatibile con i disegni della Provvidenza. Così, tra le maglie rigide della dominazione protestante, grazie alla solidarietà col clero e alla permanenza di forme di libertà nella legislazione inglese (libertà di stampa e di riunione, diritti elettorali, *habeas corpus*, giuria: istituzioni che di fatto erano lettera morta, ma che sarebbero stati degli spiragli per la libertà futura), sarebbe iniziata la spinta democratica verso l'emancipazione. L'oligarchia sarà dunque necessariamente sconfitta dalle stesse forme "alla cui ombra aveva creduto di vivere e che per due secoli erano state i suoi nutrimenti"¹⁷². A ben vedere, conclude l'autore, si sentirebbe già il grido d'aiuto dei protestanti, in procinto di essere schiacciati dalla preponderante forza materiale della maggioranza cattolica.

Nell'estate dell'anno dopo Tocqueville compie un altro viaggio che gli consente di osservare un diverso tipo di marginalità rispetto alle democrazie occidentali. A differenza dell'Irlanda, la cui evoluzione doveva fare i conti con l'oppressione di un regime straniero, la Svizzera si trovava infatti in una condizione storica, politica e geografica del tutto peculiare¹⁷³. Nel 1836 era in pieno corso il processo di "Rigenerazione", ovvero quel periodo che va dall'allontanamento della classe dirigente della Restaurazione, con la revisione in senso liberale delle costituzioni cantonali nel 1830, alla fondazione dello stato federale del 1848. Il termine evoca la nascita di uno spirito pubblico nazionale, caratterizzato da una forte spinta verso l'omogeneità e verso la costituzione di un governo federale accentrato, fondato su libertà democratiche di cui si presupponeva l'esistenza in un passato mitico. Questa tendenza all'assimilazione, tuttavia, non era condivisa da tutti i cantoni che componevano la confederazione. Ad essa si opponevano, infatti, le forze

¹⁷¹ U. Coldagelli (a cura di). *Tocqueville. Viaggi*, p. 588. *O.C.*, I, p. 521. Cfr. anche U. Coldagelli (a cura di). *Tocqueville. Viaggi*, p. 584. *O.C.*, I, p. 518: "Si vous voulez savoir ce que peuvent produire l'esprit de conquête, les haines religieuses, combinés avec tous les abus de l'aristocratie, sans aucun de ses avantages, venez en Irlande".

¹⁷² U. Coldagelli (a cura di). *Tocqueville. Viaggi*, p. 654. *O.C.*, I, p. 583: "À l'ombre desquelles elle avait toujours cru vivre et qui lui avaient servi pendant deux cents ans d'instruments".

¹⁷³ Cfr. U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, pp. LXXII-LXXVI. Si legga inoltre la preziosa scheda informativa di L. Queffélec, *O.C.*, I, pp. 1473-1476.

conservatrici e cattoliche, che, riunitesi nella Lega di Sarnen (1832) e in quella del Sonderbund (1845), tentarono di arrestare il movimento centralista che avrebbe portato alla Costituzione Federale di ispirazione liberale e radicale del 1848.

Questo quadro risulta ben presente a Tocqueville, come emerge dagli appunti stesi durante il suo soggiorno (in realtà non un vero e proprio viaggio di ricerca, ma una vacanza di due settimane con la moglie Mary). Il precipitare degli eventi in seguito al suo viaggio indusse inoltre l'autore ad aggiornare il proprio giudizio sullo sviluppo della confederazione e lo fece col pretesto di recensire l'opera controrivoluzionaria di Cherbuliez, intitolata *De la démocratie en Suisse*. Sulla Svizzera Tocqueville tornerà anche negli anni cinquanta, questa volta sotto forma di brevi considerazioni destinate all'amico e discepolo De Gobineau.

Occorre tuttavia fare alcune precisazioni. La prospettiva da cui Tocqueville osserva la Svizzera nel 1836 è quella del comparatista, volta a rintracciare le specificità dell'evoluzione storica delle realtà cantonali e a paragonarne lo sviluppo a quello dei paesi più avanzati dell'Occidente. Il risultato di questa prima indagine va in una direzione diversa rispetto alla pubblicistica dottrinarina allora dominante. I contrasti tra *esprit cantonal* ed *esprit national* non sarebbero testimonianza di una democrazia realizzata sull'insegnamento di Rousseau, vittima magari delle iniziali agitazioni di un governo per sua natura più disordinato. Al contrario, mostrerebbero il tormentato conflitto tra lo spirito democratico del secolo, destinato ad imporre le proprie condizioni egualitarie, e l'universo variegato di specificità culturali, sociali, economiche, religiose, in cui si scandivano i singoli cantoni¹⁷⁴.

In questo scenario, la simpatia di Tocqueville va come prevedibile nella direzione delle realtà locali, ancora peraltro rette da una struttura in parte aristocratica e da legami di tipo morale. Inoltre, la debolezza dell'esecutivo federale, il potere di veto dei cantoni e gli ostacoli creati al legislativo dai mandati imperativi lascerebbero una possibilità alla riposta speranza dell'autore che, almeno in Svizzera, il movimento di accentramento democratico venisse arginato. Così, con la lode del patriottismo fondato sulla purezza del sentimento locale e con l'elogio dei costumi profondamente radicati tra le comunità originarie, Tocqueville si sbilancia e scrive: "Ci sono dei cantoni, non c'è la Svizzera"¹⁷⁵.

Senonché, nel giro di un decennio, il precario equilibrio su cui poggiavano le libertà cantonali si rompe. Lo spirito democratico, rappresentato dalla fazione dei liberali, prende il sopravvento e, contrariamente a quanto aveva previsto e auspicato Tocqueville, porta ad una radicale revisione del patto federale. È in questo nuovo scenario che si inserisce la già

¹⁷⁴ Cfr. U. Coldagelli (a cura di). *Tocqueville. Viaggi*, pp. 689-707. *O.C.*, I, pp. 615-632.

¹⁷⁵ U. Coldagelli (a cura di). *Tocqueville. Viaggi*, p. 692. *O.C.*, I, p. 618: "Il y a des cantons, il n'y a pas de Suisse". Come notano i curatori francesi delle *Œuvres* della Pléiade, pare che Tocqueville abbia mutuato questa espressione da H. Zschokke, *Histoire de la nation suisse de 1815 à 1833*, 1834. In questo testo, a pagina 10, si leggerebbe infatti: "La confédération n'existait pas: il n'y avait plus que des cantons liés par des concordats, ou divisés par des représailles". Cfr. *O.C.*, I, p. 1479.

citata relazione all'opera di Cherbuliez¹⁷⁶, presentata all'Académie des Sciences morales et politique il 15 gennaio del 1848. Rispetto alle note di viaggio, la prospettiva è completamente diversa: l'obiettivo non è più quello di rintracciare le specificità della storia svizzera, sullo sfondo di un atteggiamento malinconico nei confronti delle forme effimere della libertà cantonale; nel 1848 i tempi sono maturi per fare un bilancio dei progressi della democrazia in Svizzera e per aggiornare il giudizio sulla qualità dell'evoluzione del paese.

Innanzitutto, in modo più incisivo rispetto agli appunti del 1836, Tocqueville riconosce come la Svizzera non costituisca una felice eccezione al processo di livellamento delle condizioni: “Gli avvenimenti svizzeri non sono un fatto isolato, ma un movimento particolare in quel movimento generale che fa precipitare verso la rovina tutto l'antico edificio delle istituzioni europee”¹⁷⁷. Appurato questo aspetto, Tocqueville analizza i risultati ottenuti dalle conquiste democratiche. Il movimento di accentramento avrebbe portato con sé due importanti novità, apparentemente contraddittorie, ma positive nel complesso: un'intensificazione della vita politica locale e, nello stesso tempo, un crescente livellamento delle differenze tra i vari cantoni, in favore di passioni e interessi pubblici nazionali.

In altre parole, la rivoluzione democratica avrebbe assecondato lo spirito identitario delle singole comunità, fornendo a tutti i cittadini strumenti più razionali di espressione politica, anche se sotto forma di dissenso verso la federazione; senonché, queste nuove forme di partecipazione alla vita pubblica, per realizzare i loro scopi, avrebbero fatto ricorso ad un potere centrale che ne sostenesse la causa sul piano nazionale e che facesse diventare gli interessi e le passioni locali una questione federale. Con la conseguenza che la razionalità procedurale iniziale si sarebbe trasformata via via in una razionalizzazione del dominio. Il governo centrale, infatti, avrebbe iniziato a uniformare le realtà cantonali alle stesse istituzioni e agli stessi principi democratici, con la conseguenza di lusingare lo spirito d'indipendenza locale, per poi sottometterlo di fatto all'azione dell'apparato centrale.

In definitiva, il fermento pubblico della vita cantonale renderebbe più simili, quindi più governabili, gli abitanti della Svizzera: ennesima conseguenza in apparenza paradossale del processo di democratizzazione. Aumenterebbero infatti la capacità di controllo sociale e il potere politico del governo federale, elementi giudicati negativamente da Tocqueville; ma ad accrescere sarebbero anche il prestigio e la potenza internazionale della Svizzera, nonché la sua economia nazionale e la solidità interna, fattori che l'autore

¹⁷⁶ A.-É. Cherbuliez (1797-1869) fu un politico svizzero, professore di diritto pubblico e di economia politica all'università di Ginevra tra il 1835 e il 1846. Si ricorda soprattutto per le sue opinioni fortemente conservatrici, che avevano animato le sue requisitorie contro l'emergente modello di democrazia svizzera. Grande sostenitore degli antichi valori aristocratici, scrisse, oltre a *La Démocratie en Suisse*, 1843, *Théorie des garanties constitutionnelles*, 1843, e *Précis de la science économique*, 1862.

¹⁷⁷ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 251. O.C., I, p. 635: “Ce qui se passe en Suisse n'est pas un fait isolé. C'est un mouvement particulier au milieu du mouvement général qui précipite vers sa ruine tout l'ancien édifice des institutions de l'Europe”.

non può che valutare positivamente¹⁷⁸. Insomma, malgrado la diffidenza per il nuovo aspetto della confederazione (sospetto che ben emerge dalla stringa di aggettivi con cui egli descrive la nuova vita del paese: “un’esistenza più laboriosa, più turbata, più precaria e più grande”¹⁷⁹), Tocqueville prende atto che le riforme liberali hanno accelerato il processo di modernizzazione della nazione e che, come scriverà due anni dopo al De Gobineau¹⁸⁰, le hanno garantito quella solidità interna necessaria a proteggere la società dalle pericolose ripercussioni delle rivoluzioni del ’48.

Una diversa evoluzione del medesimo spirito democratico interesserebbe gli stati dell’area tedesca. E con questo ci apprestiamo ad analizzare le riflessioni del nostro autore sul processo di democratizzazione della Germania, che peraltro, mantenendo fede al criterio cronologico, costituisce l’ultimo degli stati europei da lui visitati per la prima volta. Come osserva André Jardin¹⁸¹, alla Germania Tocqueville si interessò piuttosto tardi, probabilmente non prima del 1849, quando compì il primo viaggio al di là del Reno. In quell’occasione, ebbe modo di assistere agli ultimi giorni del parlamento di Francoforte, quella fragile assemblea costituente che si era proposta, sulla scia dei recenti fatti rivoluzionari, di dare una costituzione alla Confederazione Germanica e di creare uno stato unitario tedesco.

Il fallimento del progetto di unificazione nazionale (Federico Guglielmo IV di Prussia aveva infatti rifiutato la corona offerta da un’assemblea popolare anziché, come richiedeva la solenne procedura stabilita dalla *Bulla Aurea* ancora di fatto vigente, dal consenso dei principi tedeschi) e il ripristino della Confederazione Germanica così come sancita dal Congresso di Vienna, tuttavia, non ingannarono Tocqueville, per il quale l’apparente restaurazione non era che un passeggero risucchio del grande movimento verso l’eguaglianza delle condizioni. Inoltre, l’insuccesso dei rivoluzionari moderati, ovvero di quei liberali democratici “che si erano illusi di poter ricondurre pacificamente con ragionamenti e decreti i popoli ed i principi tedeschi a sottomettersi ad un governo unitario”¹⁸², lascerebbe il posto all’azione della corrente demagogica radicale, il cui primo obiettivo sarebbe la distruzione del vecchio ordine sociale ancora in larga misura feudale.

In realtà, come Tocqueville ha avuto modo di notare nel corso del suo secondo

¹⁷⁸ In questo e in altri luoghi risalta la concezione classica della politica per Tocqueville: l’importanza della potenza degli stati, il primato della gloria militare, il prestigio delle nazioni nei rapporti di forza internazionali. Aspetti poco noti dell’autore, che rimandano immediatamente all’opera di C. von Clausewitz, *Vom Kriege*, 1832. Si veda A. Gobbicchi, *I meandri della ragione. La guerra nel pensiero sociale del XIX e XX secolo*, FrancoAngeli, Milano, 2002, p. 81 e ss.

¹⁷⁹ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 268. *O.C.*, I, p. 654: “Existence plus laborieuse, plus troublée, plus précaire et plus grande”.

¹⁸⁰ Si veda la *Correspondance Tocqueville-Gobineau*, nell’edizione nazionale delle *Œuvres complètes*, libro IX, p. 148 e ss. L. Michelini Tocci (a cura di), *Alexis de Tocqueville, Arthur de Gobineau. Del razzismo*, Donzelli, Roma, 2008, p. 47 e ss.

¹⁸¹ A. Jardin, *Alexis de Tocqueville*, cit., pp. 472-474.

¹⁸² N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 514. *O.C.*, III, p. 928: “Qui s’étaient flattés de pouvoir amener paisiblement par des raisonnements et des décrets les peuples et les princes de l’Allemagne à se soumettre à un gouvernement unitaire”.

viaggio in Germania (da giugno a settembre del 1854), la demagogia non sarebbe arrivata a dirigere il movimento di unificazione. Il suo compito storico si era infatti esaurito nell'abbattimento dell'antico edificio e nella delegittimazione dei poteri locali. La tensione verso l'accentramento era stata raccolta dal re¹⁸³, che nel tentativo di combattere lo spirito egualitario del secolo attraverso la costruzione di uno stato unitario forte, aveva finito per favorire la causa di quello stesso movimento democratico.

Quanto Tocqueville aveva scritto a proposito dell'Inghilterra vale anche per la Germania: la sua storia è quella della lotta tra tre uomini in cui i due più deboli, alleandosi, riescono dapprima a sconfiggere il terzo più vigoroso, salvo poi riprendere il combattimento tra di loro fino alla sconfitta definitiva di uno dei due. Nel caso tedesco, popolo e re avrebbero sì estromesso i principi e posto fine al lungo medioevo germanico, ma, dopo la rivoluzione, avrebbero finito per contendersi la posta in gioco, ossia la direzione del movimento verso l'unità nazionale. La vittoria di Federico Guglielmo non rappresenterebbe tuttavia un ritorno del principio monarchico, né tanto meno dell'elemento aristocratico. Nella filosofia della storia di Tocqueville, il re di Prussia sarebbe soltanto uno strumento di cui si sarebbe servita la Provvidenza per realizzare l'uguaglianza delle condizioni sulle rovine dell'antica società germanica¹⁸⁴.

Si osservi come, per l'autore, il movimento della democratizzazione possa senza nessuna contraddizione coesistere con forme di governo non democratiche. Sono due elementi irrelati, che appartengono a piani diversi. Il particolare regime politico di uno stato rientra nella parte disponibile della storia, retta dal dominio della contingenza e dal ruolo creativo degli esseri umani; il processo di realizzazione della democrazia, invece, è un fatto assoluto e necessario, che orienta le comunità umane verso condotte di vita omologate, a prescindere dalle loro istituzioni politiche. È, potremmo dire, un fenomeno metapolitico.

Tornando alla Germania, possiamo ora capire meglio in che senso l'uguaglianza delle condizioni sia maturata sotto le forme di uno stato monarchico accentrato. Del resto, sempre con riferimento alle conseguenze inattese dei fenomeni politici, avevamo già incontrato una dinamica simile nella storia francese: come si ricorderà, in quel caso, il movimento verso l'omogeneità della società si era potuto sviluppare malgrado la (e, anzi,

¹⁸³ Nel 1850 Federico Guglielmo IV emanò la propria costituzione, in risposta alla fallita rivoluzione dal basso (che costrinse migliaia di liberali della classe media a fuggire all'estero, soprattutto negli Stati Uniti). Il documento sanciva l'istituzione della Confederazione degli Stati tedeschi del Nord e concentrava il potere reale nelle mani del sovrano e delle classi alte. Tocqueville si accorge come tale processo di accentramento non sia stato poi diverso da quello messo in atto dai re di Francia, i "grandi livellatori" della nazione, che con la loro opera di distruzione dell'antico sistema feudale avrebbero finito per rispondere ai desideri di giustizia sociale delle classi medie.

¹⁸⁴ Si notino ancora le affinità con le riflessioni di Weber sulla caduta del lungo medioevo germanico. La tesi di fondo dei due autori è praticamente la medesima; l'unica differenza apprezzabile si registra con riferimento alla datazione della fine del sistema feudale: le riforme liberali di Stein e di Hardenberg del 1807 e del 1821, secondo Weber; la centralizzazione di Federico Guglielmo IV, per Tocqueville.

grazie alla) monarchia assoluta di Luigi XIV.

Certo, seguendo questo schema, parrebbe che il processo di democratizzazione dei territori tedeschi sia stato almeno due secoli in ritardo rispetto alla sua diffusione in Francia. In realtà, da una visione sistematica dell'opera, emerge una lettura più radicata del fenomeno storico anche in Germania. Così, nel ricercare le avvisaglie della “maladie révolutionnaire” nella cultura tedesca del Settecento, Tocqueville cita giustamente il *Woldemar* di Jacobi¹⁸⁵, con le sue predizioni di un'imminente catastrofe e le critiche al tempo presente, ricorda l'agitatore politico Forster¹⁸⁶, fervente ammiratore della Rivoluzione francese, il pedagogista Basedow¹⁸⁷, sostenitore di una riforma dell'educazione in senso illuministico e, soprattutto, le numerose società segrete¹⁸⁸, che con mezzi diversi si proponevano di rigenerare la società e di riformarne la direzione politica.

Senonché, a differenza dell'attivismo che ha caratterizzato la cultura francese, gli uomini di lettere tedeschi avrebbero conservato un certo distacco dalla pratica politica, contribuendo, di fatto, a rallentare il processo di affermazione delle idee democratiche. Non sarebbe un caso che fino agli inizi dell'Ottocento, nella maggior parte degli stati tedeschi, la condizione ordinaria del contadino (che per Tocqueville, come si è visto, rappresenta la cartina tornasole del livello di civiltà di uno stato) fosse ancora la servitù della gleba e che la proprietà terriera fosse indivisa ovunque (con la significativa eccezione delle zone renane, influenzate dalla cultura francese). In altre parole, la Germania avrebbe maturato soltanto nelle prime decadi dell'Ottocento la consapevolezza di essere attraversata da un'inarrestabile rivoluzione.

In realtà, riprende l'autore, il movimento che stava uniformando i popoli agli stessi principi e che stava dando lo stesso spirito a tutta Europa stava dilagando anche nei territori tedeschi da molto tempo. Soltanto, i principi del Sacro Romano Impero e la nascente opinione pubblica non avrebbero avuto alcun presentimento del cambiamento in atto.

¹⁸⁵ Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) è considerato, insieme a Kant, l'iniziatore della moderna filosofia tedesca. Al centro del suo pensiero sta il tentativo di difendere la sfera dell'incondizionato (ovvero di Dio) dall'influenza della ragione. Tra le sue opere si ricordano i giovanili romanzi epistolari *Allwill* (1777) e *Woldemar* (1789), ancora legati allo *Sturm und Drang*, le *Briefe an M. Mendelssohn über die Lehre des Spinoza's* (1785), *D. Hume über d. Glauben, oder Idealismus und Realismus* (1787) e *Sendschreiben an Fichte* (1799). Tocqueville conobbe la traduzione in francese di *Woldemar* di Robert H. de Vandelbourg (1796).

¹⁸⁶ Johann Georg Adam Forster (1754-1794) fu un naturalista e un politico tedesco che si schierò con entusiasmo a sostegno della Rivoluzione francese, finendo per essere nominato deputato alla Convenzione. Tocqueville lesse la sua biografia scritta dalla moglie Thérèse Huber.

¹⁸⁷ Johann Bernhard Basedow (1723-1790), pedagogista tedesco, si contrappose ai metodi tradizionali di insegnamento e propose una radicale trasformazione delle istituzioni scolastiche. Nel 1774 fondò a Dessau il *Philanthropinum*, una scuola che avrebbe ospitato i bambini dal sesto al diciottesimo anno d'età; nello stesso periodo fondò il *Elementarwerk*, un vero e proprio manuale d'educazione ispirato ai principi della razionalità illuministica.

¹⁸⁸ Tocqueville cita i discepoli di Swedenborg, i martinisti, i franco-massoni, gli illuminati, i rosacroce e i mesmeristi. Sulla sua appartenenza a qualcuna di tali sette non ci sono notizie certe.

Scrivendo Tocqueville nell'*Ancien Régime*: “Anche in Germania, dove la vecchia costituzione aveva conservato meglio che in Francia i suoi lineamenti primitivi, una parte delle istituzioni da essa create erano già dovunque cadute in rovina”¹⁸⁹. A questo languore avrebbe contribuito anche Federico il Grande; la sua politica riformista, il suo progetto, cioè, di unificare il diritto al fine di promuovere l'identità statale prussiana, avrebbe dato una prima e fondamentale scossa all'edificio feudale. Il codice, entrato in vigore soltanto nel 1794, nonostante la celebrata sintesi di modernità e tradizione, avrebbe dunque sancito la vittoria capitale dell'accentramento egualitario dello stato e una sconfitta altrettanto netta dei localismi e delle città libere¹⁹⁰.

Un contributo importante a questo processo di sistematizzazione e razionalizzazione giuridica sarebbe stato svolto, per Tocqueville, dalla ricezione del diritto romano. Il tema costituisce un ambito di ricerca autonomo, di cui si darà conto in altri lavori e che peraltro non è mai stato affrontato in letteratura. Come, del resto, mai battuti risultano i sentieri che, per il tramite dello studio del diritto giustiniano, collegano a filo doppio le ultime ricerche del nostro autore a quelle, più approfondite, del giovane Max Weber¹⁹¹.

Per completare il quadro delle esperienze di democratizzazione, occorre fare un breve cenno alla situazione del Medio Oriente e dell'Algeria. Nonostante il progetto di un viaggio in India¹⁹² e la sua curiosità per i paesi musulmani¹⁹³, in Asia Tocqueville non andò mai. Del resto, il suo interesse per questa parte del mondo non superò mai il livello della semplice attenzione richiesta dalla politica estera, sempre presente in qualche modo nella sua concezione aristocratica dello stato. La tesi dell'evoluzione in senso democratico dei

¹⁸⁹ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 51. *O.C.*, III, p. 66: “En Allemagne même, où la vieille constitution de l'Europe avait mieux conservé qu'en France ses traits primitifs, une partie des institutions qu'elle avait créées étaient déjà partout détruites”.

¹⁹⁰ Cfr. A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 263 e ss. *O.C.*, III, p. 243 e ss., in particolare la nota dedicata al “Code du Grand Frédéric”. Del resto, la legislazione prussiana, che Tocqueville studiò approfonditamente nel luglio del 1854, era solo uno dei testi giuridici dell'area tedesca che l'autore si era proposto di analizzare in vista della stesura de *L'Ancien Régime*.

¹⁹¹ Penso in particolare a M. Weber, *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter. Nach südeuropäischen Quellen*, 1889 e a *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht*, 1891. Per una ricostruzione approfondita della formazione giuridica del giovane Max Weber, si vedano: R. Marra, *Dalla comunità al diritto moderno. La formazione giuridica di Max Weber. 1882-1889*, Giappichelli, Torino, 1992; R. Marra, *La libertà degli ultimi uomini. Studi sul pensiero giuridico e politico di Max Weber*, Giappichelli, Torino, 1995, capp. I e 4.

¹⁹² Cfr. *O.C.*, I, pp. 959-1080. Tocqueville aveva di fatto progettato lo scheletro di un'opera sull'India, che avrebbe analizzato la storia della colonizzazione inglese del paese asiatico, evidenziando il modo in cui lo specifico tessuto sociale e culturale indiano avrebbe condizionato la conquista.

¹⁹³ Tocqueville studiò attentamente il Corano e provò sentimenti contrastanti. Considerava l'islamismo una religione più evoluta rispetto ai politeismi asiatici e tuttavia lo preoccupava la foga conquistatrice che gli sembrava rappresentare una parte costitutiva del credo musulmano. Si veda J.-L. Benoît (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Notes sur le Coran et autres textes sur les religions*, Les Éditions Bayard, Paris, 2007.

paesi asiatici non può considerarsi esente da una certa superficialità, in cui a dominare sono un forte eurocentrismo ed un marcato sciovinismo culturale. “Nulla è più chiaramente preordinato nelle vedute della Provvidenza”¹⁹⁴ che l’Asia si trasformi, che scompaia l’antico ordine islamico e che al suo posto si innalzerà gradatamente il mondo europeo¹⁹⁵. Per Tocqueville, insomma, l’uguaglianza delle condizioni (che in una lettera al De Gobineau definisce con odio “il verme che rode quel gran corpo”¹⁹⁶) non si limiterebbe ad appianare le diversità tra i vari popoli asiatici, ma li voterebbe ad una inarrestabile decadenza, nel segno della sottomissione alle condotte di vita occidentali. Dio avrebbe dato all’Europa, continua l’autore, la forza per mettersi “alla testa del genere umano”¹⁹⁷ e la potenza per piegarlo al suo dominio.

L’uomo democratico, in definitiva, eserciterebbe la propria egemonia perfino ai margini esterni dell’Occidente. Quanto detto a proposito dell’Asia varrebbe anche per l’Algeria, neocolonia francese che Tocqueville visita in due occasioni negli anni quaranta¹⁹⁸. Qui l’uguaglianza delle condizioni avanzerebbe da due fronti: dal lato dei conquistatori, con l’affermazione della figura del cittadino-proprietario, intento a fare fortuna in una realtà paragonabile per certi aspetti alla frontiera americana; e dal lato del popolo indigeno, della nazione ormai sconfitta, che sotto la guida di Abd el-Kàder avrebbe

¹⁹⁴ Cfr. L. Michellini Tocci (a cura di), *Alexis de Tocqueville, Arthur de Gobineau. Del razzismo*, cit., p. 172. Lettera del 13 novembre 1855 a Gobineau, in edizione nazionale Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro IX, p. 243. È curioso come Tocqueville, pur irridendo la mistica del sangue dell’amico e allievo Gobineau, finisce, di fatto, per tracciare leggi altrettanto deterministiche dell’evoluzione della storia.

¹⁹⁵ Si veda, sempre nell’edizione nazionale Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro III, vol. 2, pp. 279-301.

¹⁹⁶ Si tratta sempre della lettera del 13 novembre 1855, per la quale si rimanda a L. Michellini Tocci (a cura di), *Alexis de Tocqueville, Arthur de Gobineau. Del razzismo*, p. 171. Edizione nazionale Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro IX, p. 242.

¹⁹⁷ L. Michellini Tocci (a cura di), *Alexis de Tocqueville, Arthur de Gobineau. Del razzismo*, p. 172. Edizione nazionale Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro IX, p. 243.

¹⁹⁸ La conquista francese dell’Algeria iniziò nel maggio del 1830 e si concluse soltanto nel 1847. Tuttavia, in virtù della netta superiorità militare, i francesi di fatto avevano occupato tutti i centri nevralgici del paese già a partire dal 1831 e avevano isolato le sacche di resistenza algerine a Costantina e Cabilia. Con il trattato di Tafna del 1837 finì la prima fase della guerra algerina. Le ostilità ripresero tuttavia poco dopo, quando Abd el-Kàder, approfittando del periodo di pace, riunì le tribù dell’ovest sotto le insegne di uno stato teocratico e minacciò di riconquistare i territori perduti nel precedente conflitto. Seguì la seconda fase della guerra algerina, che interessò anche il Marocco, nel quale si era rifugiato el-Kàder. Questi, dopo una strenua resistenza, venne sconfitto e catturato nel 1847; condotto prigioniero in Francia, ricevette numerose visite da parte di Napoleone III e, incredibilmente, i due finirono per diventare amici. Il vecchio capo della rivolta algerina venne dunque rilasciato nel 1852 e trasferito a Damasco, dove insegnò teologia e si dedicò alla scrittura. Per l’opinione pubblica di allora, rappresentò il modello del nativo illuminato che aveva compreso la vocazione civilizzatrice della colonizzazione e sceglieva di collaborare con la Francia dopo averla combattuta con onore. Tocqueville visitò l’Algeria nel 1841 e nel 1846. Per le considerazioni su questo paese, nonché per le note e gli appunti di viaggio, si veda U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, pp. 711-786. *O.C.*, I, pp. 657-955. Per una cronaca dei suoi viaggi, cfr. A. Jardin, *Alexis de Tocqueville*, cit., pp. 307-331.

tentato la costruzione di uno stato moderno dotato di un potere centralizzato e di meccanismi più razionali di governo. Un doppio colpo alla previgente amministrazione ottomana, che mostrava i primi segni della questione d'oriente, nella cui direzione, tuttavia, non poteva spingersi fino in fondo la simpatia per le cose antiche del nazionalista Tocqueville.

4. Una filosofia della storia non storicistica

Più volte, nel corso di questo lavoro, si è utilizzata l'espressione "filosofia della storia" con riferimento alla particolare immagine dello sviluppo democratico data da Tocqueville. Tuttavia, il significato in senso stretto del concetto (o forse sarebbe meglio dire: la lettura in senso classico) potrebbe portare a non pochi fraintendimenti. Scopo di questo capitolo è pertanto ricostruire le trame della particolare filosofia della storia che emerge dall'opera di Tocqueville ed evidenziarne, altresì, le corrispondenze e le divergenze con le concezioni di altri autori a lui, in qualche modo, collegati. Queste premesse risultano essenziali per comprendere davvero un modello di sviluppo che, se non può assimilarsi alle grandi costruzioni escatologiche di Gioacchino da Fiore, Vico, Comte, Hegel o Marx, tuttavia presenta caratteristiche che rimandano alla sfera del sacro, o comunque al concetto di "Provvidenza".

Sia inoltre detto per inciso: se non vado errato, questo terreno di ricerca è pressoché vergine. Ad eccezione dei brevi cenni dedicati alla filosofia della storia di Tocqueville nella monumentale opera di Karl Löwith¹⁹⁹ e alle poche pagine di Carl Schmitt²⁰⁰ sul tema, infatti, la letteratura secondaria ha completamente trascurato questo aspetto del nostro autore. Forse perché molti lavori hanno trovato in un'analisi politica dei suoi scritti materiale più interessante per le interpretazioni spesso a buon mercato del suo pensiero; o forse perché, tenuti in debito conto l'equilibrio intellettuale di Tocqueville, il suo spirito critico e la sua visione fondamentalmente secolare dell'esistenza, si è reputato inopportuno andare alla ricerca di un'eventuale concezione sistematica della storia universale.

E tuttavia, una lettura realmente organica di Tocqueville, volta a comprendere le connessioni e i riferimenti ultimi del suo pensiero, non può prescindere dalla definizione della sua filosofia della storia. Infatti, solo avendo un quadro chiaro di ciò che costituisce il significato e il fine della storia, cioè la sua necessità, si possono approcciare con maggiore consapevolezza quei temi contingenti che di essa non sono che una manifestazione secondaria. Riconosciuto questo aspetto, entriamo finalmente nel merito e cerchiamo di ricavare i tratti del modello evolutivo sotteso alla riflessione dell'autore.

¹⁹⁹ K. Löwith, *Meaning in History*, 1949, trad. it. di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia*, il Saggiatore, Milano, 2010, pp. 31-32.

²⁰⁰ C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, 1950, trad. it. di C. Mainoldi, *Ex Captivitate Salus*, Adelphi, Milano, 1987, pp. 27-35.

Incominciamo col dire che se si intende per “filosofia della storia” un’interpretazione interamente teologica dello sviluppo, il cui senso decisivo stia nella salvezza dell’uomo²⁰¹, allora Tocqueville non costruisce alcuna filosofia della storia. Manca infatti completamente la concezione di un significato ultimo posto al termine del tempo storico, in relazione al quale gli accadimenti del mondo acquisterebbero un senso. Ad essere assente è dunque la dimensione psicologica dell’attesa (della catarsi) e della speranza (della sua realizzazione), l’idea che, comunque vadano le cose, vi sia una forza frenante (l’idea di un *katéchon*, nel senso paolino²⁰² di *qui tenet*) che preservi lo sviluppo del mondo dall’annientamento.

Ma a mancare è soprattutto l’immagine di una storia guidata da valori e orientata alla loro realizzazione, uno sviluppo in senso assiologico del mondo, in cui la parola “progresso” implichi il concetto di “miglioramento”. E dunque, nessuna credenza teologica in uno stato di corruzione originaria che debba essere emendato. A valere sembra piuttosto il paradigma contrario: la storia come progressiva e inevitabile degradazione di valori ormai confinati in un passato leggendario. Ancora: l’immagine di uno sviluppo che non esprime per l’essere umano una crescente e lineare chiarificazione in termini di consapevolezza di sé e del corso della storia, ma che rappresenta una trasformazione antropologica radicale: il passaggio cioè dal principio informatore aristocratico a quello democratico, unico e nuovo modo di esistere di un’umanità diventata altro-da-sé.

Questo può forse aiutare a capire meglio il controverso significato del concetto di “progresso” per Tocqueville²⁰³. Se è vero infatti che il graduale inveroamento dei principi egualitari e individualistici ha tracciato inderogabilmente la direzione dell’Occidente e se è vero che questo percorso costituisce, per l’autore, un’involuzione qualitativa dell’esistenza (perché connotata dal livellamento radicale degli spiriti e dalla perdita di senso delle produzioni umane), è altrettanto vero che tale percorso ha un carattere necessario e rappresenta l’andamento ineluttabile del mondo.

Di fronte alla necessità, Tocqueville, per così dire, depone le vesti del pensatore politico e indossa quelle del filosofo della storia che indaga le relazioni sotterranee degli eventi per comprendere la natura della forza che guida il mondo. Così, notando che i tratti democratici della società americana non rappresenterebbero un caso isolato, ma un modello planetario a cui tutte le comunità politiche tenderebbero, si accorge che quella passione

²⁰¹ Cfr. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 21 e ss.

²⁰² In Paolo, *Seconda Lettera ai Tessalonicesi*, 2:6-7: “6. E ora sapete ciò che impedisce la sua manifestazione, che avverrà nella sua ora. 7. Il mistero dell’iniquità è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo chi finora lo trattiene”. Paolo si riferisce alla forza che tiene a freno l’avanzata dell’Anticristo in attesa dell’Apocalisse finale e della parusia di Cristo.

²⁰³ Una concezione molto simile a quella di Tocqueville si può ritrovare in due giganti della letteratura francese: Flaubert e Baudelaire. Cfr., in particolare, di G. Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, 1881 e di C. Baudelaire, *Œuvres posthumes*, 1887, tra cui figurano le raccolte *Fusées*, *Mon cœur mis à nu* e *Pauvre Belgique*. Si segnala peraltro l’influenza esercitata da De Maistre tanto sul pensiero di Tocqueville (il motivo provvidenzialistico era infatti un tema caro all’autore sabauda) quanto su quello di Baudelaire.

eterna e invincibile per l'uguaglianza sarebbe stata il motore unico della storia degli ultimi sette secoli e che avrebbe continuato a indirizzarla fino al compimento di tutte le proprie potenzialità.

È a questo punto del ragionamento che Tocqueville delinea la natura provvidenziale dell'avanzata della democrazia. Tentare di fermarla sarebbe come “combattere contro Dio stesso”²⁰⁴, perché ciò che è necessario può essere stato preordinato e voluto soltanto da una forza divina. Il progresso, benché come si è visto non porti ad uno stadio più elevato di civiltà, sarebbe stato dunque ordito da una volontà universale e irresistibile, una sorta di forza creatrice che avrebbe dato l'impulso allo sviluppo del genere umano e che, per perpetuarlo, avrebbe suscitato nell'immaginazione umana una tensione costante verso la realizzazione del suo fine.

Così, mentre il sociologo osserva scientificamente l'affermarsi della società democratica e il politico critica con nostalgia la perdita dei valori aristocratici, il filosofo acquista una fede dogmatica nel valore assoluto della storia. Come Nietzsche, forse anche Tocqueville avrebbe potuto dire che il necessario non lo ferisse²⁰⁵. E tuttavia, i presupposti teologici sono da intendersi in relazione alla causa e alla natura del divenire storico, e non in connessione ad una visione escatologica, che manca interamente nell'autore. La sua filosofia della storia è piuttosto una realtà senza disegno sotteso e, soprattutto, senza una prospettiva soteriologica implicita. La realizzazione dell'uguaglianza delle condizioni, che come si è detto rappresenta il termine ultimo del progresso della storia, non può infatti intendersi come una dimensione salvifica, né tantomeno come il completamento dei progetti della Provvidenza. Quest'ultima pare una forza cieca, indifferente ai destini dell'uomo, quasi un motore immobile che abbia avviato in modo meccanicistico l'evoluzione del mondo e che si sia ritirato dal tempo storico insieme ad ogni disegno ideologico.

Insomma, l'*amor fati* di Tocqueville è piuttosto la tragica accettazione di uno stato di fatto senza possibilità di redenzione, perché privo di un significato ultimo²⁰⁶. Una sola

²⁰⁴ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 22. O.C., II, p. 7: “Vouloir arrêter la démocratie paraîtrait alors lutter contre Dieu même”.

²⁰⁵ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, 1888, trad. it. di R. Calasso, *Ecce Homo*, Adelphi, Milano, 1991, cap. 14.

²⁰⁶ Riporto a tal proposito la penetrante puntualizzazione che mi ha fatto il professor Dimitri D'Andrea, che ringrazio per il prezioso vaglio critico: “L'assenza di un fine, di un fine ultimo o di un fine ultimo positivo non inficia l'esistenza di un senso del divenire storico e quindi la possibilità di individuare nella realizzazione dell'uguaglianza delle condizioni una filosofia della storia. L'idea che accomuna tutte le filosofie della storia è quella di una modalità/direzione unitaria del movimento dell'accadere. Una modalità/direzione unitaria che può essere declinata in vario modo, ma che non viene smentita dal carattere assiologicamente negativo del suo risultato ultimo. La storia continua ad avere un senso: il punto semmai è che per Tocqueville (primo di una lunga serie di autori) questo senso non ha carattere progressivo”. Una precisazione certamente necessaria, a cui però si può rispondere richiamando la definizione di “Filosofia della storia” offerta da Löwith e implicita già nel sottotitolo della sua opera più importante. Si avrebbe una filosofia della storia quando si intenderebbe interpretare la storia universale alla luce di un principio per cui gli eventi

volta l'autore prova a dare una risposta al senso profondo della storia. Mi riferisco alle ultime pagine della *Démocratie*, quando, deplorando la scomparsa della varietà tra gli uomini, si chiede quale sia, almeno per Dio, lo scopo del nuovo stato del mondo: “Mi sforzo di penetrare in questo punto di vista di Dio e di là cerco di considerare e giudicare le cose umane (...). È naturale credere che ciò che più soddisfa gli sguardi di questo creatore e conservatore degli uomini non sia la prosperità singola di qualcuno, ma il maggior benessere di tutti: ciò che a me sembra una decadenza, ai suoi occhi è dunque un progresso; ciò che mi ferisce è piacevole per Lui”²⁰⁷. In questo passo Tocqueville attribuisce a Dio un carattere, potremmo dire, utilitaristico; e d'altro canto, facendo difetto una prospettiva escatologica, l'unica spiegazione razionale che escluda la mera casualità è proprio la giustificazione in termini quantitativi del benessere. Se intesa da questo peculiare angolo visuale (quello dell'essere supremo), il regno dell'uguaglianza diviene una stadio più giusto di vita “e la sua giustizia la rende grande e bella”²⁰⁸.

E tuttavia non è su questa giustificazione che Tocqueville costruisce il proprio modello. In primo luogo perché, come emerge dal frammento riportato, tra le valutazioni umane e la visione divina persiste uno scarto incolmabile, che peraltro, a me pare, non esprime una superiorità assiologica o gnoseologica della possibile risposta di Dio. In altre parole, l'immagine terrena che vede nel progresso una decadenza non ha meno dignità o meno giustizia di quella ascritta a Dio; non è un caso che l'autore non gli attribuisca un pensiero cristiano, ma soltanto un debole filantropismo pervaso da un forte utilitarismo. Non vi è insomma una tensione adeguatrice tra i due piani, come per esempio in Sant'Agostino. In secondo luogo, perché Tocqueville non può certo definirsi un pensatore religioso. Può considerarsi un politico cristiano, nel senso che avrebbe compreso l'importanza sociale e morale del cristianesimo nelle moderne democrazie di massa; può forse definirsi un “teologo della storia”, in virtù del rispetto dogmatico che contraddistingue il suo rapporto con gli eventi; ma ciò nonostante non può essere incluso tra i pensatori cristiani. Manca infatti completamente la dimensione della fiducia nella

storici e le loro conseguenze verrebbero posti in connessione deterministica tra di loro e riferiti al compimento di un disegno, di un significato ultimo. Occupando, per così dire, l'intero spazio del possibile, il fine della storia coinciderebbe con il dispiegamento e la realizzazione di tutti i valori fino a quel momento non totalmente espressi. Tale visione sarebbe inoltre valida soltanto in una prospettiva caratterizzata da attesa e da speranza (della realizzazione finale), dunque oggetto di fede, non di sapere razionale. Così intesa, la concezione del divenire storico avanzata da Tocqueville non è propriamente una filosofia della storia, o comunque è una filosofia della storia molto peculiare, come si cerca di dimostrare nel corso del paragrafo.

²⁰⁷ Cfr. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 746. O.C., II, p. 852: “Je m'efforce de pénétrer dans ce point de vue de Dieu, et c'est de là que je cherche à considérer et à juger les choses humaines (...). Il est naturel de croire que ce qui satisfait le plus les regards de ce créateur et de ce conservateur des hommes, ce n'est point la prospérité singulière de quel-ques-uns, mais le plus grand bien-être de tous: ce qui me semble une décadence est donc à ses yeux un progrès; ce qui me blesse lui agréé”.

²⁰⁸ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 746. O.C., II, p. 852: “Et sa justice fait sa grandeur et sa beauté”.

Provvidenza, nella quale Tocqueville non vede la cura costante di Dio per la storia degli uomini (a differenza di Bossuet²⁰⁹, di De Maistre²¹⁰ o di Manzoni²¹¹, per esempio), ma una forza impersonale. In definitiva, il passo citato va letto come un tentativo di giustificazione razionale (secondo il modello utilitaristico) di uno stato di fatto paradossale (la decadenza che accompagna il progresso) e in quanto tale comprensibile (in termini di senso) soltanto attraverso l'assunzione di un'ipotetica visuale superiore (quella di Dio).

Ritorniamo dunque a quanto detto in precedenza: il modello filosofico che emerge è sì quello di uno sviluppo progressivo della storia verso il suo compimento, ma tale compimento va inteso in senso fattuale, non ideale o valoriale. Non potendosi dunque parlare di "fine", anche la dimensione del "senso" dev'essere ridisegnata: gli accadimenti non troverebbero più giustificazione in relazione ad uno scopo che trascenda i fatti, ma alla luce della continuità della coscienza storica, come tasselli di un'evoluzione che, per il fatto di essere necessaria, avrebbe un carattere anche sacramentale.

Alla luce di queste riflessioni, risulta forse fin superfluo sottolineare ancora la distanza tra la filosofia della storia di Tocqueville e le versioni classiche, ovvero la concezione naturalistica greca (che includerebbe il divenire storico nelle leggi del cosmo fisico e che costituirebbe pertanto una teologia naturale) e l'escatologia soprannaturale ebraica (per la quale la storia significherebbe innanzitutto il divenire della salvezza). Più interessante è invece tentare di coglierne le affinità e le divergenze con quegli autori più vicini nel tempo, che si possono considerare gli epigoni dei grandi sistemi filosofici della storia.

Incominciamo sottolineando la distanza di Tocqueville dalla teodicea di Hegel²¹². Per il filosofo tedesco, infatti, il processo storico è inteso come una progressiva realizzazione del regno di Dio e la filosofia deve assumersi il compito teologico di dimostrare razionalmente il compimento dello spirito assoluto. Una tale impostazione, come del resto i concetti di "teodicea", di "astuzia della ragione", di "tribunale del mondo",

²⁰⁹ Si vedano di Bossuet il *Discours sur l'histoire universelle*, 1681 e il *Sermon sur la providence*, 1662.

²¹⁰ Di Joseph de Maistre, si vedano *Les soirées de Saint-Pétersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, 1821.

²¹¹ Troppo noto è il tema della Provvidenza cristiana all'interno de *I promessi sposi* e delle opere minori dell'autore, al punto che potrebbe essere considerato la cifra della poetica manzoniana. Quel che forse è più interessante accennare in questa sede è il ruolo della Provvidenza ne *La Rivoluzione Francese del 1789 e la Rivoluzione italiana del 1859*, testo certamente meno famoso, ma altrettanto importante. Sullo sfondo di un misurato, ma deciso, distacco dell'autore dai fatti del luglio francese, si ritrovano chiaramente i motivi provvidenzialistici di Bossuet e de Maistre: il timore del cambiamento, la limitata potenza della ragione nella direzione degli eventi, il carattere satanico del fanatismo irreligioso.

²¹² Cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837, trad. it. di G. Bonacina e L. Sichirolo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari, 2003. Si vedano inoltre, per una visione d'insieme: J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, 1983, trad. it. di L. Calabi, *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, ETS, Pisa, 2016; K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., pp. 73-80.

sono decisamente estranei alla più modesta e più secolare costruzione tocquevilliana. Non a caso, nei pochi passi²¹³ in cui il nostro autore si esprime su Hegel, lo fa con parole di disprezzo, criticando la coincidenza tra la realtà e la razionalità e dunque la pericolosa immagine di una storia che si autogiustifichi.

Allo stesso schema è subordinato il sistema della filosofia della storia di Comte²¹⁴. Quanto detto sulla distanza tra Tocqueville ed Hegel vale pertanto anche in relazione al fondatore del positivismo, per quanto diversa da quella idealistica sia la sua concezione della storia. Entrambe le costruzioni, infatti, hanno lo stesso obiettivo finale: la conciliazione del mondo con Dio attraverso la storia e all'interno del tempo storico. Tuttavia, se in Hegel il compimento dell'evoluzione si avrebbe con la realizzazione dello spirito assoluto, in Comte sarebbe da ricercarsi piuttosto nell'emancipazione dell'uomo affidata alla scienza positivista, capace di attuare la speranza secolare di un mondo migliore.

Senonché, l'analisi propriamente filosofica di Comte sulla crisi della modernità presenta risvolti che si avvicinano non poco alle riflessioni di Tocqueville. Come per il nostro autore, infatti, anche per il fondatore della sociologia la decadenza del vecchio sistema europeo sarebbe stata una conseguenza inevitabile dell'emancipazione dello spirito critico. L'atteggiamento individualistico, che per Comte sarebbe nato (più recentemente che per Tocqueville) dal protestantesimo, sarebbe divenuto il fulcro intorno al quale si sarebbero sviluppati i movimenti rivoluzionari, tra cui la democrazia. Le stesse stazioni del "dogma della libera ricerca individuale"²¹⁵ per i due autori di fatto coincidono: per Tocqueville, si ricorderà, l'asse dell'individualismo sarebbe rappresentato dalla triade Lutero-Cartesio-Voltaire; per Comte, ad una prima fase guidata da Lutero e Calvino avrebbero fatto seguito Cartesio e Voltaire e, proseguendo ancora, sarebbe stato il pensiero socialista a condurre a termine l'opera disgregatrice della società.

Nonostante le affinità nella ricostruzione filosofica della crisi di un'idea (quella di antico ordine per Tocqueville, lo stadio metafisico o astratto per Comte), i due modelli teorici restano però ben distinti: in Comte, la legge dello sviluppo progressivo ha i tratti della Provvidenza cristiana e la realizzazione del regno della scienza può considerarsi un'autentica escatologia. Caratteristiche, si sottolinea ancora una volta, assenti nella peculiare filosofia della storia di Tocqueville.

La sua concezione, dunque, non va tenuta distinta solo dal modello idealistico (oltre a quello di Hegel, si possono fare i nomi di Fichte, di Schelling e con le dovute precisazioni anche di Herder) e dalla moderna religione del progresso di stampo positivista (in

²¹³ Si veda per esempio la lettera a Corcelle del 22 luglio 1854 in N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, pp. 365-367. In edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro XV, vol. 1, pp. 92-93.

²¹⁴ Sulla filosofia della storia di Comte, il cui sistema è già interamente presente nel *Cours de Philosophie Positive*, 1830-1842, si vedano: K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., pp. 89-111; H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, 1945, trad. it. di G. Luporini, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Morcelliana, Brescia, 1996, pp. 117-215.

²¹⁵ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 101.

particolare Saint-Simon, Proudhon, Spencer, oltre al già citato Comte); significative differenze la separano, a ben vedere, anche dal modello marxista. Ho scritto “a ben vedere”, perché fino ad un certo punto le due ricostruzioni corrono su binari paralleli: Tocqueville e Marx (e più tardi Weber) sono infatti quegli autori che più di tutti gli altri prestano attenzione alle dinamiche della società civile, in quanto sarebbe su questo piano che si potrebbero apprezzare meglio le modificazioni delle condotte di vita prodotte dalla modernità e dalla sua crisi. Le amare considerazioni del nostro autore sulla distruzione dei rapporti patriarcali e sulla rottura dei legami umani come l'altra faccia del progresso della civiltà democratica vengono riprese interamente da Marx, come anche la convinzione che tale processo abbia uno statuto deterministico. I due quindi, malgrado la distanza culturale e ideologica, sono accomunati da una visione critica del mondo borghese.

Sino a questo punto²¹⁶, le loro riflessioni non divergono significativamente. La rottura si verifica nel momento in cui Marx prevede (come scienziato sociale), prescrive (come libellista politico) e invoca (come teologo del comunismo) la palingenesi universale attraverso l'abbattimento delle classi. A differenza di Tocqueville, infatti, il filosofo tedesco non considera la società capitalistico-borghese lo stadio ultimo dell'evoluzione storica, bensì l'ultima fase della “preistoria della società umana”²¹⁷. Un'epoca solo in apparenza definitiva, che, con la stessa necessità con cui si sarebbe insediata, verrebbe superata e abbattuta. L'artefice del nuovo stadio dell'umanità sarebbe il proletariato, che nella filosofia della storia marxista diviene, attraverso la rivoluzione mondiale, lo strumento storico per il compimento del fine escatologico.

Non è certamente questa la sede per ricostruire il pensiero filosofico di Marx: scopo dell'analisi è unicamente rintracciarne affinità e differenze con il modello di Tocqueville. A tal fine, occorre ancora fare una precisazione: come nota Löwith²¹⁸, la costruzione marxista non si sottrae allo schema generale dell'interpretazione giudaico-cristiana della storia, ovvero a quella concezione del divenire provvidenziale della salvezza orientato ad uno scopo ultimo dotato di un senso. Malgrado le caratteristiche materialistiche del comunismo al termine del tempo storico, la struttura escatologica marxista, nel proporre risposte ultime ai problemi del mondo, sostanzialmente non si distacca dalla struttura del messianesimo: è una religione laicizzata, “un regno di Dio senza Dio”²¹⁹. Tale impianto concettuale, evidentemente assente in Tocqueville, segna una netta distanza tra i modelli di filosofia della storia dei due autori.

²¹⁶ Penso in particolare ai *Debatten über das Holzdiebstahls-gesetz*, 1842, alla parte critica (e non a quella propositiva) del *Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848 e a *Der achtzehnte Brumaire des Louis Napoleon*, 1852. In generale, sul modello di filosofia della storia di Marx, si veda la ricca antologia raccolta da A. Sabetti (a cura di), *Karl Marx. La concezione materialistica della storia*, La Nuova Italia, Venezia, 1976.

²¹⁷ La nota espressione è tratta, come si sa, da K. Marx e F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848, trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti, *Manifesto del Partito Comunista*, Einaudi, Torino, 2005, cap. I.

²¹⁸ Cfr. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., pp. 53-72.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 62.

Si è detto che il presupposto teologico della concezione tocquevilliana si riferisce alla causa e alla natura del divenire, non al suo significato ultimo. Torniamo ancora su questo aspetto. In relazione alla causa, e senza scendere sul terreno della metodologia (argomento del prossimo capitolo), si può aggiungere che Tocqueville approdi ad una interpretazione sistematica della storia sulla base di un principio universale e unitario²²⁰. L'eguaglianza delle condizioni è la forza primigenia che ha impresso il movimento alla storia del mondo dell'ultimo millennio (e, a ben vedere, come emerge dai frammenti sull'Impero Romano²²¹ e sulla funzione sociale del cristianesimo, fin da prima ne avrebbe preparato il terreno). È l'*archè* dei greci, l'atto creativo della religione. Il quadro storico così delineato è un modello onnicomprensivo di sviluppo, che ha il vantaggio di semplificare la comprensione degli accadimenti, in quanto li relativizza e li rapporta alle linee evolutive generali. In realtà, tale vantaggio (la cui contropartita, viene da sé, sarebbe una notevole approssimazione dei giudizi storici) non viene sfruttato fino in fondo dall'autore, perché, come si vedrà, al piano della spiegazione generale in termini filosofici affianca una parte governabile della storia in cui ritorna in gioco la libertà umana.

Prima di passare al secondo termine della costruzione tocquevilliana (la natura del divenire), giova forse fin da ora riportare un noto passo della *Démocratie*: “La Provvidenza non ha creato il genere umano interamente indipendente né del tutto schiavo. Essa traccia, è vero, intorno ad ogni uomo un cerchio fatale da cui egli non può uscire; ma, entro questi vasti limiti, l'uomo è potente e libero”²²². L'ammissione della permanenza di una qualche forma di libertà entro la più generale necessità ripropone l'eterno problema teologico della conciliazione tra la Provvidenza divina e il libero arbitrio. E tuttavia, come gli autori classici (penso in particolare a Vico²²³), anche Tocqueville riesce a risolvere tale

²²⁰ Si veda invece N. Matteucci, *Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lettura*, cit., p. 35 per una diversa interpretazione del ruolo della Provvidenza nel pensiero di Tocqueville. Per Matteucci, l'autore farebbe ricorso ad espressioni retorico-enfatiche per trasmettere lo stupore di fronte alla grandiosità degli eventi non altrimenti problematizzabile in sede filosofica. Il richiamo alla Provvidenza avrebbe inoltre una funzione persuasiva: convincere cioè i cattolici, respinti a destra dalla rivoluzione, ad accettare il processo di democratizzazione. Una lettura più conciliabile con la mia, sebbene ancorata al terreno metodologico, si trova invece in A. M. Battista, *Studi su Tocqueville*, Centro Editoriale Toscano, Firenze, 1989, p. 109: “Il ricorso al concetto di Provvidenza come principio motore dell'evoluzione democratica – così imprevedibile in un'analisi aliena da ogni forma di astrattezza e svolta con metodo sperimentale – indica proprio la tendenza di Tocqueville ad astenersi dal sottoporre ad un giudizio di valore la rivoluzione politica e sociale a cui egli assiste, preferendo contemplarla in un superiore ed imperscrutabile disegno, le sue cause e i cui moventi esulano dalla sfera delle valutazioni umane”.

²²¹ Cfr. N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, pp. 1032-1035. *O.C.*, III, pp. 702-706.

²²² A. de Tocqueville, *La démocratie en Amérique*, p. 747. *O.C.*, II, p. 853: “La Providence n'a créé le genre humain ni entièrement indépendant, ni tout à fait esclave. Elle trace, il est vrai, autour de chaque homme, un cercle fatal dont il ne peut sortir; mais, dans ses vastes limites, l'homme est puissant et libre”.

²²³ Cfr. G. Vico, *Principj di Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, 1725. Vico tenta di risolvere l'antinomia tra meccanicismo e libertà sia attraverso la dottrina dell'eterogenesi

contraddizione. La sua concezione del rapporto tra fatto naturale e decisione storica è un'autentica teoria dell'eterogenesi dei fini, laddove il fine sarebbe da intendersi nella realizzazione del regno dell'eguaglianza e il mezzo sarebbero le conseguenze non intenzionali delle azioni umane. Quanto detto emerge chiaramente in un passaggio delle *Considérations sur la Révolution* (i frammenti e note inedite che compongono lo scheletro del prosieguo mai scritto dell'*Ancien Régime*); parlando della cerchia di persone che occupavano i posti più importanti della vecchia amministrazione francese, annota: "E vedo che questi pur piccoli personaggi facilitano, spingono, fanno precipitare tali immensi avvenimenti. Essi non solo vi prendono parte; essendo più che semplici cause accidentali, ne diventano quasi le cause prime; e ammiro la potenza di Dio a cui bastano delle leve minime per mettere in moto l'intera massa delle società umane"²²⁴.

Torniamo ora a quello che abbiamo chiamato "il presupposto teologico" della natura del divenire storico. La storia, per Tocqueville, non è una piatta progressione di stadi successivi di sviluppo tra loro irrelati; né, come invece è per Burckhardt²²⁵, la desiderabile continuità degli eventi e della coscienza storica che hanno costruito la tradizione occidentale e che tuttavia sono privi di un principio, di una direzione e di un progresso. E non è nemmeno la successione di paradigmi culturali ingenerati da opportune combinazioni causali gravide di destino, come è, per Weber, l'avvento del capitalismo²²⁶. Per Tocqueville, la storia del mondo è un progresso necessario verso la realizzazione del mondo egualitario, attraverso una serie di accadimenti in parte necessitati e in parte liberi, ma comunque sempre orientati al compimento dell'uguaglianza. Tale percorso non va tuttavia inteso in senso lineare secondo una logica strettamente meccanicistica: se il risultato ultimo del processo storico (la democratizzazione universale) è uno stadio evolutivo deterministicamente implicito nelle premesse dello sviluppo, il concreto

dei fini sia mediante una concezione salvante della conoscenza storica. In estrema sintesi, si tratterebbe di ritrovare quelle connessioni e quei principi che guidano il mondo non come forze esterne, ma come prodotti della mente degli uomini.

²²⁴ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 959. O.C., III, p. 499: "Je vois pourtant que ces petits personnages facilitent, poussent, précipitent cet événement immense. Étant plus que des accidents, ils y deviennent presque des causes premières; et j'admire la puissance de Dieu auquel il suffit de leviers si courts pour mettre en mouvement la masse entière des sociétés humaines".

²²⁵ Si veda J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 1905, trad. it. di M. T. Mandalari, *Considerazioni sulla storia universale*, SE, Milano, 2012. Peraltro, sebbene le due concezioni di filosofia della storia non siano confrontabili (quella di Burckhardt è piuttosto una rinuncia a rintracciare nella storia una intrinseca filosofia), i due autori presentano affinità non secondarie. Come Tocqueville, anche Burckhardt riteneva che una democrazia radicalmente egualitaria non avrebbe alimentato la libertà e la responsabilità individuali, bensì la mediocrità e il livellamento, forieri di un nuovo tipo di dispotismo. Per uscire da questa apparentemente inevitabile massificazione dell'esistenza, anche per il filosofo svizzero l'unico rimedio sarebbe stato la riscoperta dell'impulso spirituale della religione cristiana.

²²⁶ Cfr. in particolare le ultime pagine di M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905, trad. it. di A. M. Marietti, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR, Milano, 1991.

scandirsi degli eventi seguirebbe piuttosto un andamento curvilineo che richiederebbe una complessa ermeneutica storiografica²²⁷.

Senonché, malgrado questa concessione al fattore dell'imprevedibilità e alla libertà degli attori storici, a me pare che a dominare sia un peculiare schema teologico: quello fondato sul necessario invero, alla fine del tempo storico, delle condizioni create in origine dalla Provvidenza. In altre parole, date *quelle* premesse, nate per di più nel segno di una forza spirituale e universale, la storia non avrebbe potuto prendere una direzione diversa. La caratteristica della necessità dello sviluppo è così salvaguardata e non viene meno nell'assenza di significato dello sviluppo stesso.

Che tale concezione abbia poi dei risvolti metodologici, è un'altra questione che si affronterà più avanti. Qui basti precisare che la considerazione del progresso come evoluzione necessaria rende possibili sia un'interpretazione sistematica degli eventi sia una lettura predittiva dello sviluppo. È a questo livello di analisi dell'opera (appunto più vicino al metodo che alle costruzioni dogmatiche) che, a mio parere, va collocata la riflessione di Carl Schmitt di cui si è fatto cenno in apertura del paragrafo. Per il giurista tedesco, Tocqueville non avrebbe costruito una vera e propria filosofia della storia: il suo modello sarebbe piuttosto una scienza della fondazione del futuro, "una vera prognosi, acquisita sul fondamento di osservazioni oggettive e di una diagnosi superiore, concepita con il coraggio di un'intelligenza europea ed espressa con tutta la precisione di uno spirito francese"²²⁸. A differenza degli altri autori, Tocqueville avrebbe dunque predetto non soltanto la direzione generale del processo di democratizzazione, ma anche i suoi peculiari tratti; avrebbe dunque costruito un modello di ricerca storica (ma solamente storica, non filosofica), capace di delineare le tendenze e le contraddizioni della modernità.

Ancora, per Schmitt, Tocqueville avrebbe scandagliato scientificamente il destino etico e politico delle nascenti società di massa, cogliendone il "nucleo fatale dell'evoluzione" con la precisione di un "pittore" e l'acume di un "moralista"²²⁹. E tuttavia, nel descrivere il tramonto dell'Occidente (Schmitt si riferisce in particolare alla profezia

²²⁷ A tal proposito, mi vengono in mente i preziosi insegnamenti di un grande storico, troppo spesso trascurato almeno in Italia: mi riferisco a Eduard Meyer. Per quanto estraneo ad ogni concezione deterministica dello sviluppo, sul piano metodologico la sua storiografia si avvicina non poco a quella di Tocqueville (non è un caso che entrambi considerassero Tucide il più grande storico dell'antichità, nonché un esempio a cui costantemente attingere). Si veda di E. Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, 1902, trad. it. di S. Giammusso, *Sulla teoria e metodica della storia*, Guida Editori, Napoli, 1990. In particolare, p. 51 dell'edizione italiana, dove si legge: "Ogni ricostruzione storica deve tracciare linee, sebbene sappia che lo svolgimento reale si svolge sempre in curve e che ogni parte di queste curve si compone a sua volta di curve più piccole"; e *Ibidem*, p. 133: "Il problema fondamentale è piuttosto se sia riuscita a tracciare in modo esatto le linee direttive intorno a cui ruota la curva e con cui questa, dove la si conosca più precisamente, per noi coincide sempre più quanto più ci allontaniamo".

²²⁸ C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, cit., pp. 31-32.

²²⁹ *Ibidem*, pp. 29-30.

sulla futura spartizione del mondo tra Stati Uniti e Russia²³⁰), non avrebbe tracciato “leggi eterne del processo storico universale, né leggi dei tre stadi, né cicli di civiltà”²³¹, bensì si sarebbe limitato a guardare all’avvenire con l’occhio oggettivo dello scienziato sociale. Un’interpretazione certamente corretta, ma che, a mio avviso, trascura l’essenza della riflessione storica di Tocqueville, ovvero il presupposto teologico della sua filosofia della storia. Aspetto, questo, che gli viene invece riconosciuto da Karl Lowith, nelle già citate pagine di *Meaning in History*.

5. Il ruolo dell’uomo

E con questo siamo giunti finalmente al paragrafo conclusivo, volto a delineare i margini attivi di libertà che Tocqueville attribuisce all’azione umana. Abbiamo visto come l’ossatura della sua concezione dell’evoluzione si possa qualificare come una peculiare filosofia della storia; tuttavia, si è anche ricordato che, come ha scritto lo stesso autore, la scansione degli eventi non segue un percorso rettilineo dominato dalle sole leggi generali dello sviluppo, ma si svolgerebbe piuttosto secondo un andamento curvilineo. Ripartiamo proprio da qui, dalla già richiamata concessione all’autonomia degli attori storici, per cercare di capire meglio la natura di quel “cercle fatal” tracciato dalla Provvidenza, dentro al quale l’uomo è “puissant et libre”.

Tocqueville non sopprime l’uomo dalla storia. In ciò si distingue dai positivisti evolucionisti, come Comte, Spencer e Lamprecht²³². Per contro, il suo modello è ben lontano dall’attribuire al singolo individuo un ruolo creativo in termini di storia universale. Non sarebbero le grandi personalità a fare la storia: le linee generali dello sviluppo sarebbero già state tracciate e all’uomo resterebbe a disposizione soltanto una parte marginale del progresso. Tuttavia, in tale parziale libertà entro le maglie della necessità risiederebbe tutta la dignità dell’individuo. Vi è dunque per Tocqueville il piano

²³⁰ Si vedano le conclusioni del II libro della prima parte della *Démocratie*, in A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 411. *O.C.*, II, p. 480.

²³¹ C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, cit., p. 29.

²³² Karl Lamprecht riprende il modello scientifico positivista e lo applica alla storiografia. Per lo storico tedesco, il campo privilegiato di studio è dunque la psicologia sociale, i fenomeni di massa, e non i singoli attori sociali; solo una storia che studiasse con il metodo delle scienze naturali l’avvicendamento delle civiltà potrebbe definirsi scientifica (una storia che fosse *Kulturgeschichte*). Nel porre la psicologia sociale alla base della storia e nell’affidare la ricerca delle leggi dello sviluppo ad uno studio di tipo empirico, Lamprecht rivela il decisivo condizionamento di Wundt (benché quest’ultimo salvasse, per così dire, il ruolo volontaristico degli esseri umani nella cosiddetta “Legge dei contrasti storici”).

sotterraneo dell'evoluzione deterministica della storia e quello contingente in cui si ritrova la parte giocata dagli esseri umani. Scopo dell'uomo, nonché cifra teorica del pensiero politico (e non solo) dell'autore, è infatti conciliare l'artificialità delle proprie azioni alla naturalità dell'andamento storico; in altre parole si tratterebbe di organizzare, in una costante tensione drammatica, il divenire degli eventi, di razionalizzarlo, lottando per indirizzarne i tempi e i modi di realizzazione a vantaggio delle comunità politiche.

Vi sarebbero pertanto dinamiche necessarie, cioè quelle che implicano la democratizzazione, e variabili contingenti, ovvero le forze storiche imprevedibili, quali le azioni umane e il caso. Facendo un passo ancora avanti, visto dalla prospettiva della storia universale, il fattore umano può considerarsi una variabile casuale (nel senso della non prevedibilità); ciò, come nota Raymond Boudon²³³, permette di accostare Tocqueville ad un autore quale Cournot. Mentre quest'ultimo infatti dimostra matematicamente l'inclusione del fattore casuale nell'ambito dell'eziologia, e dunque riconduce l'ontologia di causa ai due principi della necessità e del caso²³⁴, Tocqueville, pur in assenza di teorizzazioni statistiche, sembra fare uso delle stesse categorie. Da un lato, dunque, le dinamiche necessarie, quelle che determinano l'avanzamento della democrazia e il compimento dell'eguaglianza delle condizioni; dall'altro, il groviglio di forze storiche, ovvero le cause secondarie (le imprevedibili azioni degli uomini), che a seconda delle circostanze accelerano od ostacolano l'evoluzione del mondo²³⁵.

Queste precisazioni sono necessarie per comprendere e giustificare i numerosi luoghi dell'opera dell'autore che riflettono considerazioni in apparenza antitetiché²³⁶.

²³³ Cfr. R. Boudon, *Tocqueville aujourd'hui*, 2005, trad. it. di D. Piana, *Tocqueville oggi*, Rubbettino, Catanzaro, 2007, pp. 10-13. Si veda inoltre A. A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, 1851. Il testo si può reperire nell'originale edizione francese (Hachette, Paris, 1851) sul portale «Gallica» della Bibliothèque nationale de France.

²³⁴ Cfr. A. A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, Hachette, Paris, 1851, cap. III.

²³⁵ Esemplicativa a tal proposito è la riflessione con cui si apre la seconda parte dei *Souvenirs*, in N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, pp. 351-352. *O.C.*, III, p. 776: "Beaucoup de faits historiques importants ne sauraient être expliqués que par des circonstances accidentelles et que beaucoup d'autres restent inexplicables; qu'enfin le hasard, ou plutôt cet enchevêtrement de causes secondes que nous appelons ainsi faute de savoir le démêler, entre pour beaucoup dans tout ce que nous voyons sur le théâtre du monde. Mais je crois fermement que le hasard n'y fait rien qui ne soit préparé à l'avance. Les faits antérieurs, la nature des institutions, le tour des esprits, l'état des mœurs sont les matériaux avec lesquels il compose ces impromptus qui nous étonnent et qui nous effraient".

²³⁶ Si veda, per esempio, un passo delle *Considérations sur la Révolution*, in N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 958. *O.C.*, III, p. 498, in cui Tocqueville riconosce alle idee e alle passioni degli uomini un ruolo di primo piano nella produzione delle vicende storiche. Per un esempio opposto, si legga la fine del II cap. della I parte dei *Souvenirs*, in N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 319. *O.C.*, III, pp. 746-747, laddove l'autore paragona il singolo essere umano ad un cervo volante, che viene spesso spostato qua e là dal vento (cioè dal destino) a prescindere dalla propria volontà.

Sarebbe un esercizio filologico fine a se stesso citare tutti i passi in cui Tocqueville sembra assumere posizioni deterministiche o fatalistiche, sostenendo il ruolo soverchiante del destino o le irresistibili leggi dell'evoluzione storica. Così come sarebbe inutile riportare gli altrettanto numerosi passi in cui viene riconosciuta all'azione umana la libertà di scelta e la conseguente capacità di determinare le contingenze storiche. La presunta contraddizione si dissolve infatti nell'associare l'una e l'altra posizione ai due distinti piani in cui si articola la storia: il piano della necessità del corso naturale delle cose e quello della possibilità, dell'arte intesa come creazione delle azioni umane.

Sofferamoci ancora su questo secondo aspetto. La missione storica degli uomini, come Tocqueville precisa nella già richiamata Introduzione alla *Démocratie*, è dirigere, per quanto possibile, il processo di democratizzazione, educarlo, tentando di arginarne le derive demagogiche, e recuperare il messaggio morale originario. Si segnala fin da ora il massiccio utilizzo di quelle che si potrebbero definire “metafore liquide”, rinviando chiaramente al lessico di uno dei più grandi sociologi del secolo scorso, Bauman, la cui disamina dell'uniformazione dei cittadini delle società postmoderne riprende idealmente le riflessioni di Tocqueville²³⁷. Sulle affinità tra i due autori si ritornerà nell'ultimo capitolo; qui basti evidenziare il significato simbolico dell'immagine figurata del “fleuve rapide”²³⁸ della democrazia (così come degli altri corrispettivi figurati tutt'altro che infrequenti nella *Démocratie*: “flusso”, “onde”, “mari”, “flutti” e via dicendo), che ben esprime la convinzione di un andamento inevitabile e inarrestabile, ma che allo stesso tempo, per la mansuetudine del suo scorrere, lascia aperta una qualche possibilità di modifica e di correzione del suo percorso.

E difatti ciò che Tocqueville si propone, in particolare con la pubblicazione della prima edizione della *Démocratie*, è fornire ai governanti gli strumenti di una scienza politica nuova, capace tanto di adattare le istituzioni alle necessità della civiltà moderna, quanto di fondare un'educazione civica democratica. Il suo si può dunque definire un grande progetto pedagogico rivolto anzitutto agli uomini di stato: un proposito che, in piena tradizione francese, colloca l'autore lungo la linea immaginaria che va da Voltaire a Durkheim²³⁹, quella cioè dei grandi educatori morali delle nazioni. Tanto è vero che

²³⁷ Il concetto baumaniano di “omogeneizzazione” richiama certamente le riflessioni di Tocqueville sull'uniformità come destino e il ritratto dell'*homo consumens* delineato dal sociologo polacco costituisce idealmente l'ulteriore e definitivo stadio post-moderno dell'*homo democraticus* tocquevilliano. Cfr. Z. Bauman, *Liquid Modernity*, 1999, trad. it. di S. Minucci, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2011.

²³⁸ Si scorra l'introduzione alla *Démocratie*, in A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 22 e ss. *O.C.*, II, p. 8 e ss.

²³⁹ Per il ruolo di educatore morale delle nazioni che Durkheim assegna all'intellettuale, cfr. E. Durkheim, *L'individualisme et les intellectuels*, 1898 e Id., *L'élite intellectuelle et la démocratie*, 1904. Per una ricostruzione delle posizioni dell'autore, anche in relazione al suo ruolo nella Francia del tempo, si veda F. Bellusci, *La modernità necessaria. Introduzione al pensiero di Emile Durkheim*, Asterios Editore, Trieste, 2011, pp. 9-60. Per il Voltaire pedagogista politico, basti ricordare il suo stretto legame culturale e intellettuale con Federico II di Prussia e Caterina di Russia.

l'analisi della democrazia (già realizzata) in America avrebbe innanzitutto l'obiettivo di preparare la politica francese ad accogliere con consapevolezza la rivoluzione democratica in corso e, in secondo luogo, di addestrare la società civile ad una resistenza passiva, una sorta di resilienza salvifica in grado, attraverso opportuni meccanismi di salvaguardia della personalità, di sottrarre spazi di libertà individuale al conformismo della società di massa.

Queste posizioni sono ben espresse in una lettera del 1835 all'amico John Stuart Mill²⁴⁰, in cui Tocqueville tocca tutti i punti che abbiamo trattato in queste ultime pagine. L'amore per la libertà, l'accettazione dell'eguaglianza come condizione definitiva del divenire storico, la cura nel costruire sulle "idee democratiche, le sole che abbiano un avvenire nelle nostre società moderne", un progetto concreto, un esperimento di governo che possa salvare "dalla barbarie o dalla schiavitù" la Francia e il mondo tutto; e, ancora, la sudditanza quasi religiosa e priva di messianismo verso ciò che sfugge alla potenza dell'uomo, il rispetto per la rivoluzione che si stava compiendo, il suo carattere necessario e, dunque, vichianamente vero e utile, verso cui l'autore marcia "risolutamente, senza esitazione, senza entusiasmo e, spero, senza debolezza"²⁴¹. E, del resto, è lui stesso a consacrare con l'esempio la speranza di garantire alla Francia un avvenire di libertà, durante la sua intensa carriera politica tra il 1839 e il 1851²⁴².

Questo continuerà ad essere il tema principale delle riflessioni di Tocqueville anche nel corso degli anni successivi della sua produzione: la disperata ricerca di istituzioni politiche e sociali che potessero in qualche modo salvaguardare la libertà morale in un mondo dominato da penetranti meccanismi dispotici. A cui si aggiunge, via via più nitida nel corso della sua vita intellettuale, la consapevolezza della vanità di ogni tentativo umano di incidere davvero sul corso della storia universale. Sempre più definitivamente Tocqueville comprenderà infatti che la forza della corrente democratica non trascina le comunità politiche solo verso l'ordine, ma anche, necessariamente, verso la servitù. E che, a ben vedere, dallo studio del passato si potrebbero delineare le forme di tale tirannia futura, e non, come vorrebbe Guizot, i tratti bucolici della civilizzazione liberale²⁴³.

Ma fermiamoci qui. Prima di sviluppare fino in fondo questi temi, dobbiamo ancora occuparci delle influenze culturali ricevute da Tocqueville, dei rapporti intellettuali con i suoi contemporanei e della metodologia delle sue ricerche. Soltanto chiariti questi aspetti, alle cui analisi sono interamente dedicati i prossimi due capitoli, saremo in grado di comprendere davvero le riflessioni politico-antropologiche di Tocqueville e la fitta trama di corrispondenze con numerosi autori del secolo scorso.

²⁴⁰ Lettera del giugno 1835, in N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, pp. 149-150. Edizione nazionale delle *Œuvres complètes*, libro VI, pp. 276-277.

²⁴¹ N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 150. Edizione nazionale delle *Œuvres complètes*, libro VI, p. 277.

²⁴² Sulla parabola politica di Tocqueville, si veda la biografia di A. Jardin, *Alexis de Tocqueville*, cit., pp. 269-442.

²⁴³ Cfr. in particolare F. Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, 1843. Sul confronto tra i due autori si ritornerà *ultra*, cap. III.

CAPITOLO SECONDO

TOCQUEVILLE TRA SCIENZA POLITICA, SOCIOLOGIA E STORIOGRAFIA

1. *La nouvelle science politique*

Come si è accennato nel capitolo precedente, il modello storico-filosofico costruito da Tocqueville presenta delle implicazioni di natura anche metodologica. Si ricorderà quanto detto a proposito dell'analisi compiuta da Carl Schmitt, che proprio sul terreno della metodologia offre il più prezioso contributo alla ricostruzione del pensiero del nostro autore: questi avrebbe edificato una vera e propria scienza della fondazione del futuro, una lettura predittiva dello sviluppo storico costruita sul criterio oggettivo della ricerca sociale. Certo, a Schmitt fa in parte difetto una visione più ampia, capace di cogliere e apprezzare davvero la connessione essenziale tra il modello filosofico di Tocqueville (il progresso necessario verso l'eguaglianza delle condizioni) e un'interpretazione sistematica degli eventi storici; e tuttavia, abbandonato il terreno della filosofia della storia in favore dell'analisi del metodo e della scienza politica, la ricostruzione del giurista tedesco rappresenta una comoda prospettiva da cui iniziare il nostro discorso.

Considerata nella sua totalità, a me pare che l'opera di Tocqueville rifletta quattro differenti obiettivi epistemologici: in primo luogo la comprensione sociologica, ovvero il tentativo di intendere le caratteristiche essenziali di una data collettività (è il caso della disamina della società americana, così come emerge dalla prima *Démocratie*); in secondo luogo la generalizzazione euristica, l'elaborazione di un modello astratto a partire dai dati empirici ricavati dallo studio di diverse realtà (è lo schema del "tipo ideale", che godrà di grande fortuna grazie a Weber, ma che era già stato utilizzato da Montesquieu. In Tocqueville si ritrova principalmente nella seconda *Démocratie*, laddove l'autore delinea i tratti generali che potenzialmente si addicono ad ogni società democratica); il terzo obiettivo è la ricostruzione storiografica, ossia lo studio del materiale storico finalizzato alla riorganizzazione eziologica della catena degli eventi (aspetto che risulta particolarmente evidente ne *L'Ancien Régime*); il quarto e ultimo scopo è la prognosi politica, ovvero la predizione degli sviluppi futuri delle comunità statuali per mezzo di una *nouvelle science politique*¹.

¹ Di "nouvelle science politique" Tocqueville parla già nell'introduzione alla prima edizione della *Démocratie*, p. 22. *O.C.*, II, p. 8. Un importante contributo alla definizione del concetto di "scienza politica" in Tocqueville proviene dal recente libro di R. Giannetti, *Alla ricerca di una "scienza politica nuova"*, Rubbettino, Catanzaro, 2018. Si veda anche l'intervento di R. Boudon,

Iniziamo proprio da quest'ultimo aspetto, dato che meglio si collega alle riflessioni finali del primo capitolo (tra cui la già richiamata analisi di Schmitt) e poiché presenta l'indubbio vantaggio di essere un tema più facilmente delimitabile. Gli altri tre obiettivi epistemologici sono infatti perseguiti sul comune terreno della ricerca sociologica, o comunque storico-sociale, motivo per cui di essi ci si occuperà più diffusamente nei prossimi paragrafi. La "scienza politica nuova", la cui paternità è rivendicata dallo stesso Tocqueville, richiama immediatamente il pensiero e lo stile di Machiavelli, filosofo peraltro ben conosciuto dal nostro autore². Per entrambi, infatti, il ragionamento politico non ha l'obiettivo di descrivere mondi utopici, bensì è rivolto innanzitutto alla comprensione dei meccanismi concreti in cui si scandisce il potere.

Certo, in Machiavelli il realismo politico è più accentuato: *Il Principe* insegna che il solo scopo di un governante è la ricerca e il mantenimento del potere, a prescindere da ogni considerazione di ordine morale o religioso. Le premesse ideologiche, invece, fanno da sfondo alla riflessione politica di Tocqueville, che conserva nel perseguimento della libertà l'obiettivo più alto. E tuttavia, una certa dose di pragmatismo non è estranea al suo pensiero e, soprattutto, alle sue proposte politiche. Penso, in modo particolare, alla mozione per modificare la costituzione dell'anno 1848, il cui articolo 45 vietava la rieleggibilità immediata del presidente della repubblica francese; una disposizione certamente garantistica, a cui aveva dato il proprio contributo giuridico lo stesso Tocqueville, ma che, sotto la pressione autoritaria dell'imminente imperatore Napoleone III, costituiva un intralcio alla conservazione del precario stato di diritto. Nell'estate del 1851, infatti, era ormai chiaro che Luigi Napoleone, già presidente della repubblica, non intendesse rinunciare alla direzione della Francia; Tocqueville lo comprende e, con grande pragmatismo, capisce che l'unico modo per salvare la legalità è di giocare in anticipo, ovvero di compiere quella "rischiosa ma necessaria revisione della costituzione"³ che avrebbe permesso di assecondare i propositi di Napoleone salvando parimenti la lettera della legge. Un atteggiamento "gattopardesco" di *Realpolitik*, che tuttavia non sortì i risultati auspicati.

Penso, ancora, agli obiettivi politici e geopolitici che cercò di realizzare da ministro degli esteri e da deputato in generale. La ricerca di un rinnovato ruolo di grande potenza per la Francia, che facesse leva sulla forza immateriale dell'ideologia patriottica e nazionalistica; la considerazione della guerra, in piena sintonia con Clausewitz, come continuazione della politica con altri mezzi, affatto svincolata, quindi, da valutazioni di

L'exigence de Tocqueville: la «science politique nouvelle» al convegno *Alexis de Tocqueville entre l'Europe et les Etats-Unis*, Paris, 31 maggio 2005, reperibile all'indirizzo internet: https://www.asmp.fr/fiches_academiciens/textacad/boudon/tocqueville.pdf. Cfr. infine il saggio di P. Janet, *Alexis de Tocqueville et la Science politique au XIX siècle*, in «Revue des Deux Mondes», PUF, Paris, n. 34, 1861, pp. 101-133.

² Sul rapporto tra Tocqueville e Machiavelli, si veda *ultra*, cap. III.

³ Si veda U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, pp. 199-217. In edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro III, vol. 3, pp. 434-439. Sul punto si tornerà più diffusamente *ultra*, cap. III.

ordine morale. Ancora, l'elaborazione di una dottrina coloniale fortemente illiberale, subordinata al fine strategico della presenza francese nel Mediterraneo, che, per l'autore, poteva essere raggiunta solo attraverso la dominazione assoluta dei territori algerini, perpetrata anche coi mezzi più efferati⁴; infine, il richiamo all'intervento dello stato nell'abolizione del sistema schiavistico nelle colonie francesi d'America, al fine di guidare dall'alto l'inevitabile dissoluzione della schiavitù e di garantire la massima sicurezza sociale nella nuova situazione⁵: ancora una volta, un approccio pragmatico che subordina le ragioni morali degli schiavi, fondate sul diritto naturale alla libertà, a considerazioni di ordine politico.

Ma i riferimenti potrebbero continuare, richiamando per esempio il lucido realismo che Tocqueville oppone alla politica dell'equilibrio fatta propria da Guizot e che lo porta, tra le altre cose, ad osteggiare l'*Entente cordiale* con l'Inghilterra⁶; o ancora ricordando la gestione spregiudicata della questione romana, ammantata di filantropismo liberale e volta in verità a restaurare un forte potere temporale del papa per controbilanciare l'influenza austriaca sulla penisola italiana⁷. Insomma, gli esempi non mancano e sarebbe superfluo continuare l'elencazione. È ormai chiaro che tra le molte anime dell'autore figurano anche il realismo, l'attenzione cioè al dato concreto e dunque l'importanza del momento politico a danno di principi di altra natura⁸.

Non bisogna tuttavia eccedere in questa valutazione. Perché, se è vero che per quanto riguarda l'arte del governo, ovvero il piano della "politica pratica e militante che lotta contro le difficoltà di ogni giorno" e che "varia secondo il variare degli accidenti"⁹, Tocqueville si colloca a pieno titolo nel filone realistico che va da Machiavelli a Meinecke

⁴ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, pp. 341-398. Cfr. edizione Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro III, vol. 1, pp. 213-439.

⁵ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, pp. 296-340. Cfr. edizione Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro III, vol. 1, pp. 41-46; 85-89; 100-105; 112-118. Sul punto, si veda anche l'importante lavoro di L. Re, *Il liberalismo coloniale di Alexis de Tocqueville*, Giappichelli, Torino, 2012.

⁶ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, pp. 275-295. Cfr. edizione Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro III, vol. 2, pp. 421-433; 441-446.

⁷ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, pp. 417-435. Cfr. edizione Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro III, vol. 3, pp. 315-332. Su queste vicende si tornerà comunque più approfonditamente nel prossimo capitolo.

⁸ Ad annoverare Tocqueville tra gli esponenti del realismo politico è anche Portinaro, che colloca Tocqueville nell'asse del "realismo istituzionale" di cui farebbero parte anche Tucidide, Machiavelli e Weber. Il presupposto di questo approccio sarebbe la convinzione che la morale, da sola, non basterebbe a frenare la degenerazione dei corpi politici, ma occorrerebbero buone leggi e un efficiente esercizio dei poteri politici. Si legge pertanto in controluce la critica al velleitarismo e all'utopismo dell'ingegneria istituzionale. Cfr. P. P. Portinaro, *Il realismo politico*, Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 105 e ss.

⁹ È il già richiamato *Discours d'ouverture* che Tocqueville pronunciò il 3 aprile 1852 all'*Académie des sciences morales et politiques*. Cfr. U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, p. 442. *O.C.*, I, p. 1216: "Une politique pratique et militante qui lutte contre les difficultés de chaque jour, varie suivant la variété des incidents".

e ancora oltre, e che assume la ragion di stato a norma dell'azione politica, è altrettanto vero che tale aspetto, per lui, costituisce solo una delle due parti in cui si articola il momento politico.

E con questo riprendiamo il filo principale del discorso, quella *nouvelle science politique* da cui siamo partiti. Tocqueville ne delinea le caratteristiche già nell'introduzione alla *Démocratie*, laddove, parlando della necessaria "educazione della democrazia", si legge che "a un mondo completamente nuovo occorre una nuova scienza politica", che sia capace di "sostituire a poco a poco la scienza degli affari all'inesperienza, la conoscenza dei suoi veri interessi agli istinti ciechi; adattarne il governo ai tempi e ai luoghi; modificarlo secondo le circostanze e gli uomini"¹⁰. Sarebbe questo il primo dei doveri che si imporrebbe ai governanti in tale delicata fase di transizione. Una definizione senza dubbio ancora intrisa di pragmatismo e che ben si inserisce all'interno dell'orizzonte realistico di cui si è detto sopra; si badi infatti alla terminologia impiegata: "affaires", "intérêts", "adapter son gouvernement", "suivant les circonstances", sono espressioni che, analizzate in senso letterale, sembrerebbero escludere ogni riferimento ad una dimensione morale superiore e che avvalorerebbero pertanto il parallelismo con Machiavelli.

Senonché, e in ciò consiste la prima differenza rispetto al pensatore fiorentino, in Tocqueville emerge fin da subito la coesistenza di due piani di discorso: al primo livello, le singole scelte politiche dettate dalla valutazione pratica delle contingenze e orientate spesso, come si è visto, da esigenze di *Realpolitik*, retaggio forse di un'educazione aristocratica; al secondo livello, però, vi sarebbero i presupposti ideologici, l'inderogabile postulato della libertà morale come il fine più alto della vita umana e della comunità politica tutta, le cui azioni dovrebbero essere finalizzate innanzitutto alla salvaguardia del suo valore. È importante tenere ben presente questa distinzione, perché permette di leggere molti aspetti del pensiero e dell'attività politica dell'autore alla luce di un principio più alto.

Certo, si potrebbe contestare che, portando all'estremo tale ragionamento, Tocqueville, come Machiavelli, ricada nel controverso giustificazionismo dei mezzi, per cui ogni azione politica troverebbe legittimazione per il semplice fatto di essere orientata ad un certo fine. E tuttavia, non si può prescindere dalla diversità della relazione finalistica: mentre lo scopo de *Il Principe* è la conquista e la conservazione del mero potere statale ("e mezzi saranno sempre giudicati onorevoli e da ciascuno lodati"¹¹), il fine ultimo della politica di Tocqueville è il perseguimento di quello che per l'autore (e per tutta la plurisecolare tradizione liberale, in tutte le sue declinazioni) è il valore più alto dell'esistenza, ossia la libertà; quella libertà che, sola, sarebbe capace di restituire agli

¹⁰ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 22. O.C., II, p. 8: "Instruire la démocratie (...), substituer peu à peu la science des affaires à son inexpérience, la connaissance de ses vrais intérêts à ses aveugles instincts; adapter son gouvernement aux temps et aux lieux; le modifier suivant les circonstances et les hommes (...). Il faut une science politique nouvelle à un monde tout nouveau".

¹¹ N. Machiavelli, *Il Principe*, cap. XVIII.

uomini la dignità di una vita minacciata da meccanismi di dominio spersonalizzanti.

Evidenziata la prima differenza tra la *nouvelle science politique* di Tocqueville e la scienza politica di Machiavelli, occorre proseguire con la ricognizione dei testi, alla ricerca di altre e più complete definizioni che ci permettano di coglierne ulteriori caratteristiche. Non dimentichiamoci, del resto, il punto da cui siamo partiti: la scienza politica come quarto strumento epistemologico dell'autore, a cui si associa l'obiettivo scientifico della predizione degli sviluppi futuri delle società politiche. Questo aspetto emerge in modo nitido nell'ultima fase della produzione letteraria di Tocqueville. All'inizio del terzo libro de *L'Ancien Régime*, parlando della stagione immediatamente anteriore alla Rivoluzione, caratterizzata dall'imprevidenza politica di tutte le classi sociali, si legge: popolo e nobiltà non possedevano ancora quella "grande scienza del governo che insegna a capire il movimento generale della società, a giudicare quello che avviene nell'animo delle masse e a prevedere quanto ne risulterà"¹². Analogo riferimento allo statuto predittivo della nuova scienza politica si ritrova in una lettera all'amico Freslon, datata 6 gennaio 1857: "Il mondo politico – scrive Tocqueville – obbedisce a leggi che sono sempre le stesse e che, quando le si conosca bene, annunciano con quel che succede oggi quel che capiterà domani"¹³.

D'altro canto, una simile impostazione è coerente con lo stesso modello dello sviluppo storico dell'autore e segna peraltro una seconda divergenza dal pensiero di Machiavelli. Per quest'ultimo, sarebbe l'imprevedibilità del movimento la cifra della storia, con la conseguenza che tale paradigma della mobilità senza direzione non ammetterebbe alcuna scienza politica predittiva¹⁴. Per Tocqueville, l'evoluzione necessaria della storia verso la realizzazione dell'uguaglianza ha invece delle implicazioni metodologiche non trascurabili: la presenza di un disegno sotterraneo, o, nella sua formula minima, l'esistenza di una direzione predefinita del divenire, permette al virtuoso (lo scienziato sociale che faccia buon uso della nuova scienza politica) di cogliere in anticipo le linee generali dell'evoluzione e di predire gli accadimenti futuri. Ciò, con evidenti vantaggi conoscitivi e pratici: la nuova scienza, infatti, costantemente proiettata ad analizzare gli orizzonti estremi del processo di democratizzazione, permetterebbe di comprendere le reali potenzialità delle forze sociali e politiche in campo e di suggerire le azioni più adatte per governarle.

Tale dialettica tra prognosi scientifica del futuro e comprensione delle dinamiche del presente rappresenta, peraltro, una cesura nei confronti dei luoghi comuni della filosofia della storia allora dominante. Mi riferisco, ovviamente, alla cultura dei dottrinari e al modello di sviluppo storico da loro elaborato, che vedeva nel ceto borghese della

¹² A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, pp. 182-183. O.C., III, p. 174: "Grande science du gouvernement, qui apprend à comprendre le mouvement général de la société, à juger ce qui se passe dans l'esprit des masses et à prévoir ce qui va en résulter".

¹³ In N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 397. Edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro VII, p. 429.

¹⁴ Ma sul punto si dovrà tornare più nel dettaglio nel prossimo capitolo, perché, come si vedrà, al perenne divenire del mondo Machiavelli affianca l'idea della necessaria corruzione delle cose umane. Cfr. *ultra*, cap. III.

Monarchia di Luglio il protagonista finale di quel processo di civilizzazione che avrebbe condotto al trionfo definitivo dei valori liberali. L'ideologia politica dei *Doctrinaires*, infatti, si fondava sulla deduzione delle gerarchie sociali a partire dalle disuguaglianze naturali, a loro volta ricavate dai principi dell'Ottantanove intesi in senso rigidamente formale; la loro arte di governo veniva pertanto a identificarsi con i meccanismi conservativi del potere sottesi alla teoria elitaria delle intelligenze e alla sovranità della ragione¹⁵. Insomma, mentre il liberalismo dei dottrinari vincolava la scienza politica ai valori della *civilisation* (costruita su categorie legate al passato), la *nouvelle science* di Tocqueville, considerando gli esiti futuri del processo di democratizzazione un ideale regolativo e un riferimento valoriale dell'arte del governo presente, estende la dimensione temporale della dialettica politica.

Rimandando al prossimo capitolo il confronto più approfondito tra Tocqueville e i dottrinari, qui occorre ancora segnalare l'immediata conseguenza del modello dialettico del nostro autore. Si profilerebbe infatti un dualismo insanabile tra l'arte del governo (che, come si è detto sopra, ha nella lotta per la libertà il proprio fine e nell'azione politica i propri mezzi) e la scienza della politica: la prima, deputata a salvaguardare la libertà nella pratica politica quotidiana, per realizzare la propria missione dovrebbe infatti offrire un ostacolo alla naturale e inarrestabile tensione verso il dispotismo di massa causato dall'uguaglianza delle condizioni. Una sfida, come si vedrà meglio più avanti, necessariamente vana a lungo termine e destinata a generare un'aporia concettuale all'interno della scienza politica stessa. La sua capacità predittiva, infatti, non si convertirebbe in alcuna potenza pratica capace di incidere realmente sul corso della storia.

È forse superfluo sottolineare che la *nouvelle science politique* di Tocqueville presenta uno statuto radicalmente diverso dalle impostazioni epistemologiche della scienza politica del Novecento. Si pensi, su tutte, alla distanza che intercorre tra il modello tocquevilliano e la definizione datane da Norberto Bobbio nel *Dizionario di Politica*, secondo il quale la scienza politica, per dirsi tale, dovrebbe presentare tre caratteri strutturali: il verificazionismo (o falsificazionismo), come criterio di validità dei risultati prodotti; il ricorso a metodologie razionali attraverso le quali spiegare il fenomeno in esame; il principio di avalutatività, ossia l'astensione dalla formulazione di giudizi di valore¹⁶. Viene da sé che, nella misura in cui è definibile, il modello di scienza creato da Tocqueville si colloca su un altro piano, probabilmente più vicino alla filosofia della storia che non al contemporaneo modo di intendere la riflessione scientifica sulla politica.

Se volessimo “giocare” ad adattare le tre caratteristiche paradigmatiche delineate da Bobbio alla modello del nostro autore, a me pare che soltanto la seconda verrebbe soddisfatta (e anche questa non pienamente). Raccogliendo in parte l'obiezione avanzata

¹⁵ Sul pensiero dei *Doctrinaires* e sul rapporto con Tocqueville si veda *ultra*, cap. III.

¹⁶ N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Dizionario di Politica*, UTET, Milano, 1976, voce “scienza politica”. Poi in N. Bobbio, *Stato, governo, società: per una teoria generale della politica*, (1980), Einaudi, Torino, 2006, p. 45.

da Sainte-Beuve¹⁷, la riflessione politica di Tocqueville si baserebbe infatti su un certo numero di idee aprioristiche immutabili, che talvolta lo indurrebbero a passare sotto silenzio quei fatti contrari che potrebbero smentirle. Insomma, il principio di verifica verrebbe derogato in favore della difesa acritica della propria idea madre (il cammino necessario delle comunità umane verso la democrazia). Tale preoccupazione minerebbe in parte anche il secondo punto, ovvero l'utilizzo esclusivo di metodi razionali nella spiegazione dei fenomeni. Certamente Tocqueville fa buon uso degli strumenti razionali della conoscenza: l'induzione, la deduzione, l'analogia, l'astrazione, e allo stesso tempo non ricorre a spiegazioni metafisiche, spirituali o irrazionali dei fenomeni politici. E tuttavia, alla *nouvelle science politique* fa pur sempre da sfondo una filosofia della storia che, per definizione, riposa su principi metarazionali e che interferisce, nel modo che si è visto, con l'analisi scientifica della politica. Infine il principio di avallatività, il grande proposito metodologico dell'autore, costantemente promesso ma mai del tutto rispettato. Troppo urgente e troppo centrale è infatti il valore della libertà, alla cui drammatica ricerca, come si è detto nel precedente capitolo, si aggiunge la dimensione del rimpianto per un'età dell'oro ormai irreparabilmente perduta. Anche sotto questo aspetto, insomma, Tocqueville sarebbe più vicino all'orizzonte epistemologico classico: come fece Aristotele a proposito della tirannide, nel proporsi di descrivere oggettivamente il fenomeno democratico, in realtà finì per esprimerne un giudizio.

Abbiamo visto come nei suoi scritti principali Tocqueville non si sia mai attardato a definire con coerenza le caratteristiche della sua nuova scienza. E tuttavia vi è un passo della sua opera che fa eccezione e che ci fornisce preziose informazioni sulla natura di tale scienza. Si tratta del discorso pronunciato il 3 aprile del 1852 in qualità di presidente uscente dell'*Académie des sciences morales et politiques*, un lungo preambolo, il cui originale è andato perduto, volto a esaminare il controverso rapporto tra scienza della politica e arte del governo. Il testo rappresenta una sorta di bilancio conclusivo dell'impegno pubblico di Tocqueville, che si era concluso con un'amara sconfitta il 2 dicembre precedente, quando Napoleone III aveva compiuto l'atteso e temuto colpo di stato. E tuttavia, al netto della retorica che accompagna le grandi commemorazioni, il discorso offre un lucido spaccato dei tratti essenziali della sua concezione politica, tanto della sfera pratica quanto della dimensione teoretica.

Non tornerò sulle caratteristiche dell'*art du gouvernement*, perché di essa si è detto a sufficienza nella prima parte del paragrafo, dove peraltro si è già anticipata la definizione datane da Tocqueville in questo luogo dell'opera: l'arte del governo sarebbe infatti quella "part mobile" della politica, di natura "pratica e militante, che lotta contro le difficoltà di ogni giorno, varia secondo il variare degli accidenti, provvede ai bisogni passeggeri del

¹⁷ Il quale rimprovera a Tocqueville di aver "cominciato a pensare prima di aver conosciuto alcunché". Citato in P. Birnbaum, *Sociologie de Tocqueville*, 1970, trad. it. di E. Violo, *La sociologia di Tocqueville*, Il Saggiatore, Milano, 1973, p. 34.

momento e si aiuta con le passioni effimere dei contemporanei”¹⁸.

Più interessante è ripercorrere le caratteristiche di quella scienza politica che, nel discorso in esame, l'autore si propone dichiaratamente di salvare dal relativismo dei contemporanei. Il passo merita di essere riportato integralmente: “Vi sono nella politica due parti che non si devono confondere, l'una fissa e l'altra mobile. La prima, fondata sulla natura stessa dell'uomo, dei suoi interessi, delle sue facoltà, dei suoi bisogni rivelati dalla filosofia e dalla storia, dei suoi istinti che cambiano oggetto a seconda dei tempi, senza cambiare natura, e che sono altrettanto immortali che la sua razza; la prima, dicevo, insegna quali sono le leggi più appropriate alla condizione generale e permanente dell'umanità. Tutto questo è scienza”¹⁹.

Senza scendere nell'analisi filologica di un testo di per sé eloquente, è opportuno tuttavia sottolineare che l'autore definisce la scienza politica come un prodotto conoscitivo ricavato dalle varie scienze umane e capace, proprio in virtù di tale comprensione antropologica, di guidare con sapienza le società politiche e di prevederne gli sviluppi futuri. La scienza politica parla infatti lo stesso linguaggio dell'uomo: “la si confonde con tutte le conoscenze che si riferiscono direttamente o indirettamente”²⁰ ad esso e, a sua volta, influenza l'uomo, “dando vita o almeno forma alle idee generali”²¹ e creando una sorta di *atmosphère intellectuelle* da cui nascono i singoli accadimenti storici. Alla formazione di tale scienza della politica avrebbero contribuito numerosi autori, che Tocqueville passa in rassegna con il compiaciuto orgoglio di chi è consapevole di rappresentare una sintesi dei più validi contributi dei predecessori.

Così, procedendo “du général au particulier, et de la pure théorie vers les lois écrites et les faits”²², ripercorre la filosofia giuspolitica occidentale, dividendo idealmente in quattro categorie i pensatori che avrebbero dato il proprio apporto all'edificazione della scienza politica. Il primo e più grande contributo sarebbe venuto dai pubblicisti (“Platon,

¹⁸ Cfr. ancora il *Discours d'ouverture* del 3 aprile 1852 all'*Académie des sciences morales et politiques*. U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, p. 442. *O.C.*, I, p. 1216: “Il y a une politique pratique et militante qui lutte contre les difficultés de chaque jour, varie suivant la variété des incidents, pourvoit aux besoins passagers du moment et s'aide des passions éphémères des contemporains”.

¹⁹ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, pp. 441-442. *O.C.*, I, p. 1216: “Il y a dans la politique deux parts qu'il ne faut pas confondre, l'une fixe et l'autre mobile. La première, fondée sur la nature même de l'homme, de ses intérêts, de ses facultés, de ses besoins révélés par la philosophie et l'histoire, de ses instincts qui changent d'objet suivant les temps, sans changer de nature, et qui sont aussi immortels que sa race; la première, dis-je, enseigne quelles sont les lois les mieux appropriées à la condition générale et permanente de l'humanité. Tout ceci est la science”.

²⁰ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, p. 443. *O.C.*, I, p. 1217: “On la confond avec toutes les connaissances qui se rapportent directement ou indirectement à l'homme”.

²¹ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, p. 445. *O.C.*, I, p. 1219: “Chez tous les peuples civilisés, les sciences politiques donnent la naissance ou du moins la forme aux idées générales”.

²² U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, p. 443. *O.C.*, I, p. 1217.

Aristote, Machiavel, Montesquieu, Rousseau, pour ne citer que quelques noms élatants”²³), da quegli autori, cioè, che avrebbero ricercato il fondamento naturale dello stato e dei diritti umani. Il secondo apporto proverrebbe dai teorici del diritto delle genti, Grozio e Pufendorf su tutti. La terza categoria sarebbe composta da quei pensatori che, pur da una prospettiva ancora astratta e generale, avrebbero ristretto le ricerche ad uno soltanto degli ambiti in cui si articolano le società umane: è il caso dell’interesse di Beccaria per la giustizia criminale o di Adam Smith per lo studio dei fondamenti della ricchezza delle nazioni. L’ultimo filone sarebbe quello dei giuriconsulti e dei commentatori del diritto, Cujas, Domat, Pothier e tutti coloro che avrebbero contribuito a interpretare e chiarificare le istituzioni politiche, le leggi e i trattati.

È importante, precisa Tocqueville, che ai fini della costruzione di una valida scienza i quattro ambiti disciplinari dialoghino costantemente. Soltanto dalla connessione dei saperi, infatti, può nascere quella nuova scienza politica capace di comprendere e prevedere le leggi universali che regolano le società umane. E forse, se ci atteniamo al giudizio di due giganti della filosofia politica, quali Mill e Schumpeter, Tocqueville è realmente riuscito con la sua opera di sintesi del sapere a rappresentare la *summa* della scienza politica del tempo.

Per il filosofo inglese, l’amico Alexis avrebbe “cambiato il volto della filosofia politica”, portando le riflessioni sulle tendenze della società moderna “fino a un territorio che è allo stesso tempo elevato e profondo, mai esplorato prima da nessuno, di modo che da ora in poi qualsiasi pubblicazione e qualsiasi riflessione precedente in questi ambiti sembra un gioco da ragazzi”. *La Démocratie en Amérique*, in particolare, sarebbe “il primo libro filosofico che sia stato scritto sulla democrazia” dei moderni; un libro le cui dottrine fondamentali difficilmente potranno essere contraddette dai posteri, perché sostenute da un metodo che segna “l’inizio di una nuova era nello studio scientifico della politica”. Tocqueville, dunque, avrebbe applicato al problema dell’arte e della scienza del governo “i principi e i metodi della filosofia”²⁴, ai quali l’umanità deve il progresso in tutti gli altri campi del sapere umano.

Dello stesso parere è Schumpeter, che in *Capitalism, Socialism and Democracy* ammette: “Non conosco nessun libro più adatto a farci da guida in quell’arte difficile che è l’analisi della realtà politica della *Démocratie en Amérique* di Alexis de Tocqueville”²⁵. E l’elenco dei riconoscimenti potrebbe continuare, citando, tra gli altri, Dilthey, Hannah Arendt, Croce, Adorno, Schmitt. E tuttavia, la rilevanza epistemologica dell’autore non risiede soltanto nella costruzione della nuova scienza politica, ma, come avremo modo di vedere nel prossimo paragrafo, anche nel contributo alla fondazione della sociologia come disciplina scientifica.

²³ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, p. 444. O.C., I, p. 1218.

²⁴ J. S. Mill, *Autobiography*, Oxford University Press, New York, 2018, pp. 108-114. Trad. mia.

²⁵ Citato in L. Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., p. 321. Il riferimento è a J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, 1942, trad. it. di E. Zuffi, *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Rizzoli, Milano, 2001, p. 250.

2. Il metodo della ricerca sociale

Per ricostruire i tratti essenziali della sociologia di Tocqueville, credo sia opportuno dotarci innanzitutto di alcune categorie generali, utili alla comprensione e alla contestualizzazione della sua metodologia. Va detto fin da subito che il tema in questione è molto dibattuto tra gli studiosi: la sociologia di Tocqueville risulta probabilmente il canale preferito con cui entrare in contatto con l'autore, con il rischio di compiere un pericoloso appiattimento del suo pensiero al mero aspetto metodologico. È quanto avviene da un secolo e mezzo negli Stati Uniti, dove la *Démocratie* è oggetto di un vero e proprio culto didattico, che spinge i sociologi di ogni ambito disciplinare a riferirsi ad essa per sostenere con l'autorità del pensatore francese le proprie ricerche²⁶.

Anche nel continente europeo abbondano le letture sociologiche (o, per meglio dire, sociologistiche) dell'autore. E d'altro canto, da quando con la sua monumentale opera del 1967 Raymond Aron incluse (a buon titolo) Tocqueville tra i fondatori della sociologia²⁷, la letteratura successiva non si è discostata mai troppo da questa strada. Si pensi, in particolare, ai contributi di Boudon, di Birnbaum, di Abruzzese, di Colangelo, tutte ricerche che, riallacciandosi alla tradizione anglosassone, mettono insieme gli indizi disseminati nell'opera di Tocqueville per ricavare l'esistenza di una vera e propria teoria metodologica della ricerca sociale²⁸.

Quest'operazione è certamente utile, perché permette di conoscere il pensiero dell'autore da un'altra prospettiva, a condizione tuttavia che non si ecceda. Lo sguardo attento alle premesse sociologiche più o meno implicite nell'opera di Tocqueville non può infatti diventare l'angolatura privilegiata da cui interpretare i grandi temi della sua riflessione. Egli è prima di tutto un autore critico della modernità, impegnato sia sul piano

²⁶ Si veda a tal proposito l'ultimo capitolo di P. Birnbaum, *La sociologia di Tocqueville*, cit., pp. 147-159. I riferimenti polemici sono rivolti a D. Boorstin, *The Genius of American Politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1953; R. Hofstadter, *The American Political Tradition*, Knopf, New York, 1948; C. Rossiter, *Conservatism in America*, Harvard University Press, New York, 1955; L. Hartz, *The Liberal Tradition in America*, Harcourt, Brace and World, New York, 1955; S. M. Lipset, *Political man*, Doubleday & Co, New York, 1960; D. Potter, *People of Plenty: Economic Abundance and the American Character*, Chicago University Press, Chicago, 1954.

²⁷ R. Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., pp. 209-251.

²⁸ Si pensi, solo per richiamare i contributi più consistenti, alle opere di: S. Abruzzese, *La sociologia di Tocqueville. Un'introduzione*, Rubbettino, Catanzaro, 2005; G. Poggi, *Immagini della società. Saggi sulla teoria sociologica*, Il Mulino, Bologna, 1972; S. A. Hadari, *Theory in practice. Tocqueville's new science of politics*, Stanford University Press, Stanford, 1989; H. Mendras, *Le grands auteurs de la sociologie. Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber*, Hatier, Paris, 1996; J. Lively, *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville*, Clarendon Press, Oxford, 1962. Per una ricostruzione dei contributi più recenti si veda S. Audier, *Tocqueville retrouvé*, Editions de EHESS, Paris, 2004.

intellettuale sia su quello pratico a salvare la libertà morale in un mondo votato alla democrazia di massa. Questo punto non va mai perso di vista, perché rappresenta la cifra del suo pensiero. Soltanto riconosciuta la centralità di tale aspetto, diviene legittimo addentrarsi in disamine di altra natura, quale per l'appunto la ricostruzione di un presunto metodo sociologico. Ho usato volutamente il termine "presunto", perché Tocqueville, a differenza di Comte o Spencer, non ha il proposito di fondare una nuova scienza dello studio della società. Se il suo intuito da osservatore e la lucidità delle sue analisi, di fatto, permettono di annoverarlo tra coloro che abbiano dato un contributo alla fondazione della sociologia, la teorizzazione della stessa quale branca autonoma del sapere gli è completamente estranea. Per lui, probabilmente, "sociologia" altro non avrebbe indicato che certe operazioni di ricerca sul campo, particolarmente adatte per capire quanto la democrazia si fosse realizzata in questa o quella nazione.

Ancora una precisazione sul punto. Non si confonda la *nouvelle science politique*, di cui si è dato conto precedentemente, con tale (presunta) sociologia. La prima è il principale obiettivo epistemico di Tocqueville, lo scopo scientifico più alto della sua attività teoretica, che l'autore si propone di (ri)fondare a partire dai contributi di cui si è detto. Di essa, e solamente di essa, viene rivendicata la paternità. Non così per la sociologia, la cui missione si riduce ad una conoscenza funzionale alla predizione degli sviluppi futuri: una raccolta di dati strumentale ad elaborazioni successive che si collocano su altri livelli d'analisi.

Chiariti questi aspetti e precisando che, comunque, anche chi scrive si colloca tra coloro che riconoscono a Tocqueville il merito di aver contribuito alla fondazione della sociologia, possiamo finalmente entrare nel merito delle analisi metodologiche. Nel farlo, si raccomanda di tenere sempre a mente quelli che nel precedente paragrafo ho definito gli "obiettivi epistemologici" dell'autore. Si è già parlato della centralità della predizione nella scienza politica; nelle prossime pagine si vedrà come, sul terreno della ricerca sociale, si delineino le altre tre finalità: la comprensione sociologica, la ricostruzione eziologica e la costruzione di tipi ideali.

3. Dalla ricerca qualitativa alla storiografia

Com'è noto, nell'ambito della ricerca sociologica, vi sono due possibili approcci conoscitivi, ossia due tipologie di strumenti di indagine con cui lo studioso si rapporta al fatto sociale: il modello qualitativo e quello quantitativo. Attraverso l'impiego di tecniche del primo tipo (per esempio le interviste e l'osservazione partecipante), il ricercatore cercherà di comprendere in modo approfondito singoli aspetti di una data società, proprio in virtù dell'immedesimazione nella sua cultura che avrà maturato nel corso della propria indagine. Si dice a tal proposito che lo studioso si cala nella realtà studiata. A tale approccio fa da sfondo una posizione culturale denominata "paradigma interpretativo": la

convinzione, cioè, che i fatti sociali siano strettamente dipendenti dal contesto e che le variabili che li influenzano siano complesse, interdipendenti e pertanto difficili da individuare. Viceversa, il metodo quantitativo prevede il massiccio utilizzo dei dati statistici, attraverso cui sarebbe possibile giungere a risultati oggettivi, quali per esempio la descrizione e la previsione dei fenomeni sociali. A tale impostazione fa da sfondo una considerazione positivista della società, secondo la quale i fatti sociali godrebbero di una realtà oggettiva e pertanto le variabili che li condizionano potrebbero essere isolate, identificate e dunque misurate²⁹.

Inquadrati i due modelli di indagine, cerchiamo di adattarli al modo di procedere di Tocqueville, per capire di quali strumenti egli abbia concretamente fatto uso. A tal fine occorre rivolgersi prima di tutto alla straordinaria quantità di frammenti e di note che l'autore aveva l'abitudine di stendere durante i propri viaggi. Si ricorderà, del resto, che abbiamo già percorso questi luoghi poco battuti dell'opera, quando nel capitolo precedente abbiamo analizzato il processo di democratizzazione dei vari paesi del mondo. In questa sede, li si affronta con l'obiettivo di evidenziare le principali caratteristiche del metodo sociologico dell'autore.

Gli appunti, le riflessioni, le interviste, le testimonianze annotate da Tocqueville durante i suoi viaggi rappresentano un autentico modello di concretezza investigativa. L'importanza documentale e storiografica di tale materiale è grandissima e non può essere trascurata per il semplice fatto che non fosse destinata alla pubblicazione. Le note di viaggio rappresentano infatti la struttura della sociologia di Tocqueville, perché riflettono il suo modo di procedere nella forma più naturale e spontanea. In esse si trovano già *in nuce* tutti gli spunti che nella *Démocratie* troveranno poi uno sviluppo organico. A leggere i taccuini scritti durante il soggiorno in America (ma le stesse considerazioni si possono estendere ai diari tenuti nel corso di tutti gli altri viaggi) si ha infatti la sensazione che i contenuti della sua opera principale siano soltanto in minima parte frutto delle sue intuizioni e che, molto più spesso, il suo genio si sia limitato ad una riorganizzazione e ad una generalizzazione del materiale raccolto.

È lo stesso autore, del resto, a riconoscere che sarebbe impossibile giudicare un popolo dopo aver trascorso con esso soltanto un breve periodo: “Debbo quindi basarmi sui *si dice*”³⁰, si legge in un passo del *cahier E*. Un'ammissione non priva di conseguenze, soprattutto se si presta attenzione al suo significato riposto: dichiarare infatti che una delle condizioni necessarie per conoscere sia la permanenza prolungata presso chi o cosa si

²⁹ Molto preciso è a tal proposito il libro di A. Trobia, *La ricerca sociale quali-quantitativa*, FrancoAngeli, Milano, 2005. Si vedano anche: P. Guidicini e M. Castrignano, *L'utilizzo del dato qualitativo nella ricerca sociologica*, FrancoAngeli, Milano, 1997; G. Delli Zotti, *Introduzione alla ricerca sociale*, FrancoAngeli, Milano, 1997; P. Corbetta, *Metodologie e tecniche della ricerca sociale*, Il Mulino, Bologna, 1999. Chiaramente, la netta distinzione tra ricerca qualitativa e quantitativa è una semplificazione adottata a fini euristici. Nella pratica della ricerca, i due approcci si intrecciano e si confondono, assumendo contorni molto più sfumati.

³⁰ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 334. *O.C.*, I, p. 287: “Je ne puis donc que m'en fier aux *on-dit*”.

voglia studiare significa accettare la centralità del modello qualitativo, che in Tocqueville si sostanzia soprattutto in una fitta trama di interviste con gli interlocutori locali. Tale posizione metodologica, che alla luce dei recenti sviluppi dell'etnografia può forse sembrare banale, negli anni '30 dell'Ottocento era certamente innovativa e suffraga la collocazione del nostro autore tra i padri fondatori della sociologia.

I personaggi incontrati dal giovane magistrato francese e dall'amico Beaumont durante il loro soggiorno negli Stati Uniti rappresentavano, in maggioranza, un campionario scelto dell'*élite* politica e culturale americana³¹. E tuttavia, oltre a statisti del calibro di John Quincy Adams, Edward Everett, Charles Carroll e lo stesso presidente Jackson, a leader spirituali come Jared Sparks e William Channing, a uomini di cultura e di legge come James Morse e James Kent, Tocqueville e Beaumont presero contatti anche con persone non certo celebri: dai commercianti di pellicce alle guide indiane, dai bibliotecari agli avvocati di provincia e dai giornalisti agli uomini di chiesa. Da ognuno di loro, a seconda dell'ambito di competenza, l'autore cercò di ricavare più informazioni possibili sulla società americana, i suoi costumi, la sua spiritualità, il rapporto con le istituzioni, le caratteristiche della famiglia, il modo di coltivare le terre, il problema della schiavitù e via dicendo. Alcuni di questi temi sono stati organizzati dall'autore in una lunga lista di domande³², una sorta di promemoria per le interviste, le cui risposte sarebbero state fondamentali in vista della stesura del futuro libro.

Considerazioni analoghe valgono per gli altri viaggi dell'autore. In Inghilterra, dove fece la conoscenza, tra gli altri, di Nassau William Senior, di Lord Radnor, di John Stuart Mill, ma anche di riformatori radicali, avvocati e politici locali; in Irlanda, dove l'autore si immerse più profondamente nella povertà dell'isola e provò fin da subito una forte simpatia per le miserie della popolazione e per il clero cattolico; in Germania, in Algeria e, con le dovute precisazioni (il ricordato carattere familiare del soggiorno), in Svizzera.

Insomma, utilizzando un paragone letterario forse azzardato, ma certamente molto eloquente, le interviste compiute da Tocqueville nel corso dei propri viaggi sembrano quasi richiamare gli immaginari dialoghi di Dante con i personaggi della propria *Commedia*: una rassegna cioè di personalità degne di essere ascoltate e che, nel bene o nel male, sono portatori di messaggi sapienziali.

Senonché, la metodologia utilizzata da Tocqueville non si limita al solo approccio qualitativo. Oltre alle interviste, agli incontri, alle testimonianze dirette e ad una certa forma, sebbene elementare, di osservazione partecipante (si pensi ai quindici giorni spesi nel selvaggio ovest per conoscere meglio la civiltà indiana), l'autore fa un grande impiego anche di materiale di tipo quantitativo: statistiche sull'evoluzione del valore delle terre, dati sull'ammontare degli stipendi dei funzionari pubblici e sulla percentuale dei carcerati al lavoro, nonché statistiche sullo sviluppo delle città, sulla percentuale di abitanti dedita a pratiche religiose e sull'incidenza della schiavitù nell'economia americana sudista. Con

³¹ Per la ricostruzione del viaggio di Tocqueville in America il testo più preciso è sicuramente quello di G. W. Pierson, *Tocqueville in America*, cit.

³² Cfr. U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, pp. 393-400. *O.C.*, I, pp. 340-346.

l'utilizzo dei dati statistici, Tocqueville integra dunque il modello meramente interpretativo basato sulla comprensione qualitativa dei fatti e risolve gli impliciti problemi legati alla validità e all'affidabilità del modo di procedere basato sui "si dice". Può così pervenire ad una classificazione oggettiva dei dati in esame, nonché alla costruzione di modelli statistici funzionali alla spiegazione e alla categorizzazione di ciò che precedentemente era stato solo descritto.

A conferma di quanto detto, è ancora una volta lo stesso Tocqueville a riconoscere *a contrario* la necessità di una perfetta integrazione metodologica dello studio dei fatti. Quando questa mancasse (e l'autore ammette con ironia di aver spesso anteposto ad essa le proprie convinzioni basate su idee aprioristiche), la conoscenza perderebbe lo statuto oggettivo della scienza e diventerebbe filosofia. Verrebbe dunque meno il modo rigoroso di procedere della sociologia e al suo posto verrebbero utilizzati gli strumenti dell'analisi teorica, ovvero le deduzioni filosofiche e le analogie. In tale errore, da cui peraltro secondo Tocqueville sarebbe viziata l'opera di Guizot, sarebbe caduto anche lui stesso, come confessa ad alcuni tra i più cari amici; scrive infatti a Mill: "Mi abbandono al movimento naturale delle mie idee e mi lascio portare in buona fede da una conseguenza all'altra"³³, e a Beaumont e Reeve aggiunge: "Ho avuto così poco tempo per studiare le cose" che "ho lavorato sull'America come Cuvier sugli animali antediluviani, servendomi continuamente di deduzioni filosofiche e di analogie. Temo quindi di aver preso delle colossali cantonate, soprattutto agli occhi degli americani"³⁴.

Emerge in quest'ultima riflessione la considerazione ancipite, da parte di Tocqueville, della sociologia e del suo metodo: da un lato, infatti, sarebbe una disciplina funzionale alla "nuova scienza politica", nella misura in cui si limiti a raccogliere materiale che confermi la validità delle idee madri dell'autore (che, sebbene indimostrabili scientificamente, mantengono il ruolo di guida in tutte le sue ricerche); dall'altro, però, nel suo procedere rigorosamente ancorata ai fatti (e in virtù di una giusta sinergia tra elementi qualitativi e quantitativi), rivelerebbe uno statuto epistemologico oggettivo assente nelle altre branche del sapere. Sarebbe proprio l'attenzione per questo secondo aspetto che avrebbe consegnato Tocqueville all'abuso di analisi sociologiche con cui si è aperto il paragrafo precedente.

Passiamo ora a considerare brevemente l'ultima fase della produzione dell'autore, quella dedicata allo studio storico della Rivoluzione francese. Se la ricerca sociologica obbedisce allo scopo scientifico della comprensione del fatto sociale (si ricorderà, il primo obiettivo), l'analisi del passato è invece orientata ad un altro obiettivo epistemologico, quello che abbiamo chiamato "ricostruzione storiografica". Il Tocqueville storico e

³³ Citata in P. Birnbaum, *La sociologia di Tocqueville*, cit., p. 35. È la lettera del 19 dicembre 1836 a Mill, in edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro VI, vol. 1, p. 314.

³⁴ Ancora in P. Birnbaum, *La sociologia di Tocqueville*, cit., pp. 35-36. Cfr. lettera del 22 novembre 1836 a Beaumont in edizione Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro VIII, vol. 1, p. 175 e lettera del 21 dicembre 1836 a Reeve in edizione Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro VI, vol. 1, p. 36.

storiografo de *L'Ancien Régime* non scrive la storia della Francia, ma si preoccupa di indagare la causa, il carattere e l'incidenza dei grandi avvenimenti che formano la trama principale dell'evoluzione storica francese. Per arrivare a ciò, svolge un grande lavoro di ricostruzione del passato basato essenzialmente su due strumenti: il comparativismo (il confronto costante delle vicende francesi con quelle degli altri paesi europei, secondo il principio espresso che “chiunque abbia visto e studiato soltanto la Francia non capirà mai niente della Rivoluzione francese”³⁵) e il dialogo col passato (è ancora l'autore a scrivere esplicitamente che per comprendere la Rivoluzione “bisogna dimenticare la Francia quale la vediamo e interrogare nella sua tomba la Francia che non è più”³⁶).

Della comparazione tra le esperienze nazionali si è già dato conto nel precedente capitolo e su di essa si tornerà brevemente nel prossimo paragrafo. In questa sede occorre occuparsi del secondo strumento di investigazione storica. Tocqueville realizza il proprio dialogo col passato tramite una approfondita conoscenza degli atti pubblici redatti durante l'*Ancien Régime*, i verbali delle assemblee degli Stati e delle province, i quaderni della nobiltà, i *cahiers* (definiti come il vero e proprio “testamento dell'antica società francese, la suprema espressione dei suoi desideri”³⁷), la consultazione diretta degli archivi (nel 1853 si stabilì per un anno nei pressi di Tours e si immerse nello studio dell'archivio di Touraine, contenente tutti i fascicoli della vecchia intendenza, resi peraltro disponibili grazie all'opera di riorganizzazione dell'archivista Charles de Grandmaison³⁸; e successivamente estese le sue ricerche all'archivio della generalità di Parigi) e delle opere di feudisti, giuristi ed economisti del passato. A completare il quadro, la lettura degli opuscoli del periodo rivoluzionario: i *pamphlets* di Sieyès, Mounier, Mirabeau, Brissot, Barnave, Saint-Étienne, Pétion de Villeneuve, Mallet du Pan.

Attraverso la raccolta di tale quantità di dati, Tocqueville ha tentato di offrire una ricostruzione oggettiva dell'evoluzione della società francese, capace di riordinare gli anelli principali che formano la catena del tempo. *L'Ancien Régime* è infatti una vera e propria opera di storiografia scientifica, un saggio storico sulla spiegazione sociologica degli eventi del passato. In quanto tale, segna una cesura netta tanto col modello storiografico democratico, così come emerso dalla Rivoluzione, quanto con la tradizione storica narrativa e cortigiana. Inoltre, se la visione di fondo, come si è visto, è vicina al pensiero controrivoluzionario, non altrettanto può dirsi per il metodo utilizzato: Tocqueville parte dal fatto misurabile, dal dato statistico, dal documento storico e da questo materiale ricava la visione d'insieme, lo spirito di un'epoca, i rapporti causali tra gli eventi.

³⁵ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 53. *O.C.*, III, p. 68: “Car quiconque n'a étudié et vu que la France ne comprendra jamais rien, j'ose le dire, à la Révolution française”.

³⁶ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 25. *O.C.*, III, p. 43: “Il fallait oublier un moment la France que nous voyons, et aller interroger dans son tombeau la France qui n'est plus”.

³⁷ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 26. *O.C.*, III, p. 44: “Le testament de l'ancienne société française, l'expression suprême de ses désirs”.

³⁸ Si veda A. Jardin, *Alexis de Tocqueville*, cit., pp. 467-472. Per approfondire cfr. anche la raccolta di memorie dell'archivista di Tours Charles de Grandmaison, *Alexis de Tocqueville en Touraine*, Librairie Nouvelle, Paris, 1893.

In conclusione, mi sembra che la sociologia storica dell'autore rifletta un andamento metodologico inverso rispetto a quello seguito dalla sua ricerca sociologica generale. Mentre quest'ultima, come si è detto, fa uso in prima battuta di strumenti d'indagine qualitativi (interviste, osservazione *ante litteram* partecipante) e solo in un secondo tempo si serve dei dati statistici per riorganizzare e generalizzare il materiale raccolto, la spiegazione sociologica degli eventi storici parte invece dal dato quantitativo (documenti, statistiche, verbali etc.), la cui conoscenza permetterebbe di calarsi nel passato e, in virtù di tale immedesimazione, di comprenderlo a fondo in tutti i suoi aspetti³⁹.

È bene precisare ancora una volta che l'impostazione metodologica di Tocqueville, benché oggi possa apparire scontata o addirittura superata, costituisce forse il modello più avanzato della prima metà dell'Ottocento, epoca in cui la ricerca storica era di fatto un'appendice della più generale filosofia (romantica) della storia. Prova ne è che, almeno per quanto riguarda la Francia (in Germania, si sa, il dibattito sul metodo delle scienze sociali ha interessato anche la riflessione sulla storia), bisognerà attendere settant'anni prima di assistere al perfezionamento scientifico della storiografia, con la *Nouvelle Histoire* dell'*École des Annales*⁴⁰. Ma l'influenza di Tocqueville sull'ampliamento dello sguardo storico fatto proprio da autori come March Bloch e Lucien Febvre è una direzione che questo lavoro non percorre.

4. Il metodo comparatistico

Nei paragrafi precedenti, a più riprese si è fatto cenno al metodo comparatistico impiegato da Tocqueville a supporto delle proprie analisi. Lo si è visto a proposito della ricostruzione degli sviluppi della democrazia nei vari paesi visitati e se ne è parlato con riferimento alle dichiarazioni metodologiche contenute espressamente nell'*Ancien Régime*. In questa sede occorre analizzarne più da vicino le caratteristiche, a partire dal confronto con alcuni modelli classici di indagine.

Il comparativismo ha una tradizione millenaria, se si pensa che già Platone e

³⁹ A metà strada tra una modalità qualitativa di fare ricerca (che trova massima espressione nelle interviste degli scritti penitenziari, dei quali tuttavia questo lavoro non si occupa) e il metodo storiografico, per così dire, puro (basato cioè sui dati, sui documenti e sulle fonti storiche, ossia sul distacco del ricercatore dall'oggetto studiato), si può collocare il particolare approccio alla storia che emerge nei *Souvenirs*. Tocqueville racconta qui i fatti vissuti in prima persona, ma lo fa (a parte qualche eccezione) con l'oggettività del cronista e con il distacco dello storico. In questo senso, il suo lavoro va nella direzione del moderno *reportage* giornalistico, che avrà tanta fortuna nel secolo successivo.

⁴⁰ Per una visione d'insieme sulla *Nouvelle Histoire*, si vedano: J. Le Goff, *La Nouvelle Histoire*, Éditions Complexe, Paris, 2006; H. Coutau-Bégarie, *Le phénomène Nouvelle Histoire. Stratégie et idéologie des nouveaux historiens*, Economica, Paris, 1983; Id., *Le Phénomène Nouvelle histoire: grandeur et décadence de l'école des Annales*, Economica, Paris, 1999.

Aristotele ne fecero largo impiego per confrontare tra loro le costituzioni delle varie *poleis* greche. La comparazione, intesa come strumento per comprendere meglio se stessi e gli altri, è stata infatti da sempre la cifra metodologica di tutti coloro (storici, etnografi, filosofi) che fin dall'antichità si sono posti il problema delle affinità e delle divergenze tra i costumi dei vari popoli. Fu tuttavia nei secoli delle grandi esplorazioni geografiche, con la crisi dell'umanesimo classico e l'affermazione del modello scienziato, che la comparazione si impose come strumento indispensabile per tentare di comprendere se nel comportamento dei selvaggi descritto dai viaggiatori e dagli etnologi fosse possibile rintracciare elementi utili per ricostruire le condizioni di vita dell'uomo primitivo.

Si ebbero così, soprattutto in Francia, i principali interpreti della prima stagione comparatistica: il gesuita Joseph-François Lafitau, che studiò gli usi e i costumi religiosi degli Irochesi del Canada con l'obiettivo di rintracciare delle affinità con le pratiche di culto dell'antica Grecia e di dimostrare l'esistenza, presso tutti i popoli, dell'idea di un essere superiore metafisico⁴¹; Charles De Brosses, storico, linguista, geografo e antesignano della moderna antropologia comparata, a cui si devono, tra le altre cose, importanti contributi nella scoperta dell'Australia e nella teoria dell'origine naturale del linguaggio⁴²; Guillaume François Raynal, la cui fama è legata all'*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, una delle prime opere di denuncia del colonialismo e dello schiavismo, in cui uno scrittore europeo trattava le popolazioni sottomesse con intenti apologetici e non discriminatori⁴³. Il metodo comparativo sembrava poi trovare piena legittimazione grazie ai risultati ottenuti nell'ambito della linguistica, sebbene il suo utilizzo portasse all'equivoco dell'esistenza di un nesso inscindibile tra razza e idioma.

E nondimeno, fu soltanto con Montesquieu che il comparativismo venne impiegato anche come strumento di analisi delle leggi e della politica. L'autore si era mostrato incline all'utilizzo di tale metodo già nelle *Lettres persanes*, una satira pungente della società francese, scritta sotto forma di romanzo epistolare, in cui veniva fatto largo uso di due *topoi* letterari allora diffusi: la descrizione documentaristica dei paesi stranieri e l'analisi critica della società occidentale a partire dalle impressioni negative dei visitatori stranieri. Costantemente confrontati con quelli orientali, per il Montesquieu ancora trentenne gli usi e i costumi europei non sarebbero soltanto diversi, bensì peggiori e più lontani dai valori

⁴¹ J.-F. Lafitau, *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 1724.

⁴² C. de Brosses, *Histoire des Navigations aux terres Australes, contenant ce que l'on sait des mœurs et des productions des contrées découvertes jusqu'à ce jour, et où il est traité de l'utilité d'y faire des plus amples découvertes, et des moyens d'y former un établissement*, 1756; Id. *Du Culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la Religion actuelle de Nigritie*, 1760; Id. *Traité de la formation mécanique des langues et des principes physiques de l'étymologie*, 1765.

⁴³ G.-T. F. Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, 1770.

di libertà e tolleranza⁴⁴.

È tuttavia con l'*Esprit des lois* che il metodo comparativo compie un'ulteriore evoluzione epistemologica: l'obiettivo di tale strumento è ora comprendere e spiegare in modo scientifico le varianti dei fenomeni giuridici e politici riscontrabili in società rette da principi differenti. In altre parole, soltanto attraverso una prospettiva generale, uno sguardo cioè che analizzi la Francia, tanto quanto l'Inghilterra, l'Asia e gli altri paesi, sarebbe possibile ricostruire quell'individualità dei singoli popoli la cui unicità sarebbe tale da squalificare il ricorso alla vuota categoria di una natura umana universale nel tempo e nello spazio. Soltanto la comparazione, insomma, permetterebbe di comprendere che la sola regola generale delle società politiche sarebbe la loro dipendenza da una molteplicità di fattori capaci di dare origine allo spirito del popolo.

Forse non sarebbe nemmeno necessario proseguire ancora nella panoramica dei modelli classici di analisi comparativa. L'influenza metodologica che Montesquieu ha esercitato su Tocqueville è infatti nettamente superiore a quella esercitata da ogni altro autore, anche a proposito di comparativismo. Delle loro affinità, come anche delle loro divergenze, darò conto diffusamente nel prossimo capitolo. In questa sede, per dovere di completezza, vorrei tuttavia continuare brevemente la rassegna delle tipologie di metodi comparativi, almeno fino all'epoca in cui è vissuto il nostro autore.

L'affermazione definitiva del comparativismo si registrò nell'Ottocento con l'avvento del positivismo, che dopo averlo impiegato nelle scienze della natura ne fece uno strumento generale per l'approfondimento di ogni ambito della conoscenza. Ad esso fecero ricorso i sociologi evolucionisti, Comte e Spencer, su di esso si fondò l'etnologia di Darwin, Waitz, Bastiani, Morgan, Frazer⁴⁵, che a sua volta condizionò August Schleicher, l'autore della "Teoria dell'albero genealogico" delle lingue europee, secondo la quale il linguaggio presenterebbe il medesimo ciclo vitale di un organismo vivente⁴⁶. Nella seconda metà del secolo, con la nascita dell'antropologia culturale, il metodo comparativo fu usato anche nella storia delle religioni e nello studio del mito, accompagnato sempre più dal supporto di dati statistici capaci di dare garanzie contro i possibili errori impliciti nell'interpretazione delle informazioni. Sotto questo aspetto, può considerarsi il primo lavoro comparativo di carattere statistico la ricerca di Tylor sulle leggi matrimoniali e della discendenza⁴⁷, in cui l'autore, utilizzando un campione di trecento società, ha calcolato le probabilità della ripetizione di tre istituzioni: la residenza postmatrimoniale, la discendenza e la *coavude*.

Soltanto in Germania il metodo comparatistico ha incontrato oppositori e critici. È

⁴⁴ Montesquieu, *Lettres persanes*, 1721, trad. it. di L. Binni, *Lettere persiane*, Garzanti, Milano, 2012.

⁴⁵ Per uno sguardo generale sui primi etnologi, si veda il libro di U. Bianchi, *Storia dell'etnologia*, Edizioni Abete, Roma, 1965.

⁴⁶ A. Schleicher, *Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*, 1862.

⁴⁷ E. B. Tylor, *On a Method of Investigating the Development of Institutions; applied to Laws of Marriage and Descent*, 1889.

il caso di Johann Gustav Droysen, Ludwig Häusser e più tardi Franz Boas: autori concordi, sebbene da prospettive diverse, nel criticare la generalizzazione implicita al modello comparativo fatto proprio dagli evoluzionisti, in favore dello studio delle origini delle singole realtà culturali e del loro sviluppo storico⁴⁸. Tuttavia, malgrado la pur significativa eccezione dello storicismo tedesco, il metodo comparativo è rimasto uno degli strumenti più impiegati dagli scienziati sociali e dagli antropologi almeno fino alla prima metà del Novecento. Le successive critiche da parte dell'antropologia funzionalistica e dell'idealismo crociano sono troppo lontane dalla temperie culturale in cui visse Tocqueville: sarebbe pertanto un lavoro inutile proseguire più a lungo su questa strada.

Quel che resta ancora da dire di carattere generale è che è possibile individuare quattro tipi di indagine comparativa⁴⁹. Il primo modello viene convenzionalmente chiamato “descrittivo-valutativo” e presenta una variante positiva ed una negativa: la prima versione è quella che emerge, per esempio, dalle narrazioni arcadiche delle utopie di Thomas More, di Tommaso Campanella, dalla leggenda spagnola dell'isola di California o dal mito rousseauiano del buon selvaggio; anche la variante negativa è rintracciabile nelle opere di carattere utopistico (meglio, distopico) o in quei tetri racconti degli esploratori che mettono in luce gli aspetti più spaventosi delle società primordiali. Entrambe le versioni, implicitamente, riflettono il giudizio di valore dell'autore sulla società in cui egli vive.

Il secondo modello è quello definito “descrittivo-universale” e pone maggiormente in risalto il carattere teoretico del metodo comparativo. Tale approccio, infatti, in linea con gli obiettivi della ricerca filosofica e impiegando lo strumento del confronto, permetterebbe di risalire alla conoscenza di ciò che vi sarebbe di universale nella specie umana: la razionalità, la socievolezza, la moralità, il sentimento religioso, il linguaggio o altri fenomeni presupposti invariabili dal singolo interprete. In polemica con tale approccio, abbiamo il terzo modello, quello “descrittivo-specifico”. Esso parte dalla convinzione che ogni società viva secondo uno specifico sistema culturale, dotato di autonomia e indipendenza rispetto alle altre culture, e, come tale, esente dalle categorie assiologiche. Questa prospettiva fortemente relativistica, a causa dell'attenzione alla specificità e alla irripetibilità delle singole realtà, rischierebbe di squalificare la fecondità del metodo comparativo, che si ridurrebbe ad una mera descrizione di fenomeni tra loro irrelati.

Il quarto e ultimo modello è chiamato “analitico-comparativo” e rappresenta l'approccio più articolato dei recenti studi comparatistici nell'ambito antropologico e delle scienze sociali. Tale metodo unisce le caratteristiche dei modelli precedenti, perché assume l'esistenza di diverse varianti di uno stesso fatto sociale o culturale, riconoscendo così tanto la specificità del singolo fenomeno quanto la generalità del suo modello. Alla luce di ciò, tale approccio formulerebbe concetti volti a comprendere e descrivere i fenomeni, cercando di isolare le possibili variabili per stabilire la precisa rilevanza eziologica di ognuna di esse.

⁴⁸ Cfr. in particolare F. Boas, *Handbook of American Indian Languages*, (1911), Cambridge University Press, Cambridge, 2014.

⁴⁹ Cfr. N. J. Smelser, voce “metodo comparativo” dell'*Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani, 1992.

Così inteso, qualunque fenomeno sociale potrebbe essere analizzato tramite il metodo comparativo; prova ne sarebbe che l'uso di tale strumento si estenderebbe a tutte le discipline dell'ambito delle scienze sociali e comportamentali.

Con le considerazioni svolte fin qui siamo finalmente in condizione di dire qualcosa di più sul tipo di comparativismo utilizzato da Tocqueville. Sebbene l'autore non si considerasse un sociologo della comparazione, i suoi scritti principali consistono in un confronto sistematico tra la Francia, gli Stati Uniti e l'Inghilterra, mentre le osservazioni sugli altri paesi visitati estendono la portata di tale approccio e presentano molte intuizioni che sono alla base della contemporanea ricerca comparatistica. Tale metodo, per l'autore, risponde infatti ad un duplice obiettivo epistemologico: innanzitutto permetterebbe di comprendere più a fondo le realtà e i fenomeni sociali presi in esame (si pensi al passo dell'*Ancien Régime* in cui viene espressamente dichiarata l'importanza di uno sguardo comparativo per capire davvero la Rivoluzione francese); in secondo luogo, sarebbe un utile strumento per conoscere preventivamente i futuri sviluppi delle società in questione. Mi spiego meglio: considerando il progresso generale delle idee democratiche e la loro differente declinazione da un paese all'altro, la comparazione offrirebbe il vantaggio di analizzare diacronicamente due o più società. Esse pertanto non verrebbero paragonate semplicemente per rintracciare ed evidenziare le loro diversità sincroniche, bensì per prevedere le linee dello sviluppo che la società meno avanzata in senso democratico necessariamente percorrerà. Ricordiamo infatti la natura del divenire per l'autore, ovvero un andamento forzato delle comunità politiche verso la completa realizzazione dell'uguaglianza delle condizioni.

Quest'ultimo obiettivo è ben espresso in un noto passo dell'introduzione alla *Démocratie*: “Confesso che nell'America ho visto qualcosa più dell'America; vi ho cercato un'immagine della democrazia, del suo carattere, dei suoi pregiudizi, delle sue passioni e ho voluto studiarla per sapere quello che noi dobbiamo sperare o temere da essa”⁵⁰. Come si è detto più volte, si evince chiaramente che la società più avanzata, nell'immaginaria linea del tempo storico orientata verso la totale democratizzazione, è quella americana, al cui cospetto la Francia rappresenterebbe in un certo senso uno stadio inferiore (in senso cronologico, non assiologico) di evoluzione e di sviluppo.

Ma sarebbe superfluo tornare ancora su questi concetti. Ciò che bisogna precisare è piuttosto la differenza che intercorre tra il modello comparatistico di Tocqueville e quello classico dei sociologi e dei filosofi evoluzionisti (segnatamente: Comte, Spencer, Morgan). L'assunto fondamentale della loro teoria è la concezione secondo cui la civilizzazione si sarebbe evoluta attraverso una serie di stadi ben definiti, passando da una condizione di arretratezza primitiva allo stadio maturo della civiltà tecnologica ottocentesca. Tale schema evoluzionistico, basato su una sequenza lineare di stadi scanditi dal progresso scientifico,

⁵⁰ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 28. O.C., II, p. 15: “J'avoue que dans l'Amérique j'ai vu plus que l'Amérique; j'y ai cherché une image de la démocratie elle-même, de ses penchants, de son caractère, de ses préjugés, de ses passions; j'ai voulu la connaître, ne fût-ce que pour savoir du moins ce que nous devons espérer ou craindre d'elle”.

implica l'utilizzo dell'analisi comparatistica esclusivamente per paragonare le società sulla base del livello di sviluppo tecnologico raggiunto (a cui solo di riflesso farebbe seguito l'adattamento delle istituzioni sociali e politiche). Inoltre, questa concezione fa salva la possibilità di confrontare società radicalmente diverse, partendo dal presupposto che alcune di esse possano essersi arretrate ad uno stadio inferiore (e questa volta in senso anche valutativo) del progresso e della civiltà.

Non così per Tocqueville, per il quale il comparativismo risponde ad esigenze diverse. Non si tratterebbe infatti di classificare e giudicare il livello di civiltà dei popoli, bensì di conoscere le società e, conoscendole, prevederne le linee di sviluppo future. Inoltre, per l'autore, non esistono stadi dell'evoluzione democratica che siano intermedi e allo stesso tempo definitivi: il progresso dell'uguaglianza delle condizioni interessa tutte le società umane e il compimento della rivoluzione democratica rappresenta il fine che accomunerà tutti gli stati. Il metodo comparativo, insomma, aiuterebbe a prevedere attraverso quale percorso storico (si tenga presente l'immagine dell'evoluzione tortuosa, sofferta, esemplificata dalla figura geometrica della curva) tale stadio definitivo dell'umanità verrà raggiunto. Alla luce di questo, è evidente che l'interesse di Tocqueville non si rivolge ad una comparazione avente ad oggetto aspetti tecnici o scientifici, e tanto meno fattori materiali di sviluppo come le forze produttive e i rapporti di produzione dell'analisi (anch'essa comparatistica) di Marx.

A ciò bisogna aggiungere che, sebbene si muova all'interno di un modello concettuale in senso lato evoluzionistico, il comparativismo di Tocqueville contiene aperture nei confronti della teoria diffusionistica. Tale impostazione, la cui origine convenzionalmente viene ascritta a Ratzel⁵¹, ritiene che i fattori culturali non si sviluppino indipendentemente nelle differenti civiltà, ma che siano trasmessi da altre società, attraverso un modo di propagazione circolare ben esemplificato dall'espressione "cerchi di cultura". Si avrebbe dunque la nascita di un fattore culturale in una società determinata e la successiva diffusione dello stesso ad altre civiltà, attraverso i continui contatti tra i popoli (migrazioni, commerci, guerre e via dicendo).

A ben vedere, una prospettiva simile emerge in alcuni snodi fondamentali delle riflessioni di Tocqueville. Certamente egli non si esprimeva in termini di "fattori culturali" o di "sistemi di civiltà", ma pur non utilizzando il lessico dell'antropologia, io credo che egli non avrebbe respinto la qualifica di "proto-diffusionista". Si pensi innanzitutto alla ricostruzione della genesi dell'elemento democratico nell'Europa dell'XI secolo, di cui si è parlato abbondantemente all'inizio del primo capitolo: il principio dell'uguaglianza sarebbe nato nel cuore dell'Europa feudale, in Francia, e di lì si sarebbe diffuso a raggiera in tutti gli stati confinanti, segnando l'inizio del nuovo corso della storia, l'anno zero dell'ultima fase dell'umanità. Tale principio, infatti, avrebbe vinto la selezione culturale dei fattori potenzialmente avversi (la società chiusa in caste, la stagnazione economica, i

⁵¹ F. Ratzel, *Anthropogeographie. Die geographische Verbreitung des Menschen*, 1882-1891; Id. *Die Africanischen Bogen, ihre Verbreitung und Verwandtschaften*, 1891.

legami patriarcali) e avrebbe trionfato laddove attecchì, condizionando il sistema sociale e culturale di arrivo e adattandosi, a propria volta, alla sua struttura. Nel corso di alcuni secoli, secondo Tocqueville, tutte le civiltà che sono entrate in contatto con la cultura occidentale ne avrebbero importato il principio democratico e pertanto si sarebbero dotate (e sempre più si doteranno) di leggi, costumi, abitudini e culture simili. Ciò dimostrerebbe che l'uguaglianza delle condizioni sarebbe stata un fattore culturale dominante, capace di soppiantare la precedente struttura sociale sia del contesto d'origine sia di quelli d'importazione.

E tuttavia, ripercorrendo con attenzione le maglie del pensiero di Tocqueville, si possono notare altri snodi che si prestano ad una lettura diffusionistica. Si pensi ancora all'influenza culturale e politica esercitata dai padri pellegrini, personificazione di quell'idea democratica che nell'Inghilterra del Seicento era ancora una chimera, ma che attraverso la metafora del viaggio (si ricordi il valore delle migrazioni nella diffusione dei modelli culturali) viene impiantata in una striscia di terra vergine e da qui finisce per diffondersi ad un intero continente.

Un ulteriore esempio che attesta elementi di diffusionismo nell'opera dell'autore è il caso paradigmatico della giuria nei paesi anglosassoni. Tale istituzione giuridica di carattere popolare sarebbe stata favorita dall'evoluzione democratica della storia, così che dal paese d'origine, l'Inghilterra, si sarebbe diffusa con facilità anche negli Stati Uniti, finendo per rappresentare la massima espressione di civiltà dell'intero sistema giuridico americano. Insomma, l'ennesima conferma che i fattori culturali non si svilupperebbero indipendentemente, ma verrebbero trasmessi da una società all'altra attraverso vere e proprie dinamiche di selezione culturale.

E tuttavia, se malgrado tali aperture Tocqueville può continuare ad essere classificato come un comparatista evoluzionista, è perché le sue riflessioni partono dall'assunto che la ricezione di un fattore culturale possa avvenire soltanto se la cosiddetta "società importatrice" sia pronta ad accoglierlo; più nello specifico, e con il lessico dell'autore, il requisito è che tale civiltà sia sufficientemente evoluta in senso democratico, ovvero che si trovi nella giusta posizione di sviluppo lungo la linea del divenire storico. Considerata in questi termini, l'impostazione di Tocqueville rappresenta ancora una volta una perfetta integrazione tra le due correnti del comparativismo.

In effetti, una tale lettura mi sembra la più coerente con l'immagine che l'autore offre della stessa natura umana. Se l'evoluzionismo si sposa infatti con una concezione culturalistica e sociologista dei popoli, a cui fa da sfondo una prospettiva relativistica che, insistendo sull'unicità, rischierebbe di vanificare il dialogo tra le culture e le società, il diffusionismo incorrerebbe nell'eccesso opposto: la ricerca di fenomeni sociali invariabili e di fattori culturali universali porterebbe ad una perdita di interesse per le peculiarità dei singoli popoli, sull'assunto che le società umane non creerebbero mai fenomeni nuovi, ma si limiterebbero a importare o imitare sistemi culturali già esistenti.

La concezione tocquevilliana della natura umana e dei popoli in generale, dicevo, rappresenta una sintesi tra i due estremi: dal paradigma diffusionista riprende l'idea

dell'esistenza di caratteristiche essenziali e di desideri fondamentali inscritti nell'anima di tutti gli individui; del modello evoluzionista, invece, fa propria la posizione relativistica, ponendo l'attenzione sulla declinazione concreta delle supposte caratteristiche universali. “L'uomo è per così dire tutto intero in fasce nella sua culla”⁵², scrive l'autore all'inizio della *Démocratie*: vale a dire, partendo da un nocciolo potenziale di caratteristiche innate, l'individuo verrebbe marcatamente influenzato dai primi contatti con il mondo esterno; altrettanto varrebbe per le nazioni, sulle quali le circostanze che hanno accompagnato la loro origine e il loro sviluppo eserciterebbero un'influenza permanente.

E, ancora, da due passi tratti dalle note di viaggio in America, leggiamo: “Se la natura non ha impresso in ogni popolo un marchio nazionale indelebile, bisogna almeno dire che le abitudini prodotte nella mentalità di un popolo da cause fisiche o politiche sono assai difficili da estirpare, anche quando tali cause non agiscono più”⁵³; e nel secondo passo, sottolineando in modo ancora più deciso le differenze culturali e il carattere nazionale dei popoli: “Le nazioni, come gli individui, hanno fisionomia propria e i loro lineamenti restano gli stessi quali che siano le trasformazioni che subiscono. Leggi, costumi, religioni mutano; potere e ricchezza cambiano di mano; l'aspetto esterno varia come il modo di vestire; i pregiudizi svaniscono o si sostituiscono con altri. Fra tutti questi mutamenti riconoscerete sempre lo stesso popolo. C'è qualcosa d'inflessibile nella flessibilità umana”⁵⁴.

Insomma, escludendo spiegazioni di natura genetica o biologica (si ricordi la polemica con il razzismo del De Gobineau), le differenze ineliminabili tra i popoli sarebbero piuttosto da ricondurre al loro spirito, al risultato, cioè, di un coacervo di concause difficilmente scindibili, tra cui certamente rientrerebbero i costumi, le istituzioni politiche, le leggi, il clima, la geografia del luogo, l'elemento religioso e via dicendo. Tale spirito, che richiama fedelmente la lezione di Montesquieu, verrebbe conservato e tramandato attraverso l'azione costante esercitata sui singoli da una supposta coscienza collettiva, una vera e propria forza culturale e morale capace di mantenere invariato il carattere nazionale anche dopo la morte degli individui che hanno contribuito a forgiarlo.

Relativismo culturale fondato sullo spirito dei popoli, dunque, unito all'idea che gli aspetti più intimi della natura umana siano universali. “La ragione al pari della virtù –

⁵² A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 41. *O.C.*, II, p. 29: “L'homme est pour ainsi dire tout entier dans les langes de son berceau”.

⁵³ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 208. *O.C.*, I, p. 178: “Si la nature n'a pas donné à chaque peuple un caractère national *indélébile*, il faut avouer du moins que les habitudes que des causes physiques ou politiques ont fait prendre à l'esprit d'un peuple, sont bien difficiles à arracher, même quand il cesse d'être soumis à aucune de ces causes”.

⁵⁴ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 455. *O.C.*, I, pp. 401-402: “Les nations comme les individus s'y montrent toutes avec une physionomie qui leur est propre. Les traits caractéristiques de leur visage se reproduisent à travers toutes les transformations qu'elles subissent. Les lois, les mœurs, les religions changent, l'empire et la richesse se déplacent; l'aspect extérieur varie, l'habillement diffère, les préjugés s'effacent ou se substituent les uns aux autres. Parmi ces changements divers vous reconnaissez toujours le même peuple. Quelque chose d'inflexible apparaît au milieu de la flexibilité humaine”.

scrive Tocqueville in un altro passo dei quaderni di viaggio, quasi a ridimensionare l'approccio sociologista visto poc'anzi – non dipende dal clima e non muta secondo il carattere e la natura del luogo. Essa è unica e inflessibile. Tende ovunque allo stesso fine e procede con gli stessi mezzi. Tutti i popoli che la prendono come norma delle proprie azioni devono dunque somigliarsi su molti punti: pensare, credere e sentire allo stesso modo nelle circostanze più diverse”⁵⁵. L'integrazione di questi due aspetti permette all'autore di trarre il massimo risultato epistemologico dallo strumento della comparazione: la concezione essenzialistica, figlia dell'impianto diffusionistico, garantirebbe infatti la funzione precedentemente definita “descrittivo-universale”, quella cioè che si propone di ricavare ciò che vi è di invariabile nella specie umana; inoltre, il riconoscimento del relativismo culturale orienterebbe la ricerca verso il modello “analitico-comparativo”, finalizzato a conoscere e confrontare le variabili che informano i diversi sistemi culturali.

Dal punto di vista dell'oggetto della comparazione, si può aggiungere che Tocqueville presta attenzione tanto ai fatti circoscritti quanto ai fenomeni più complessi. Alla prima categoria appartengono, per esempio, tutti gli elementi raccolti dall'autore nella seconda *Démocratie*, laddove il parallelismo tra il modello di società democratica e quella aristocratica costituisce il motivo centrale del discorso. Qui il confronto viene condotto tra singoli istituti, tra fatti sociali ben precisi e tra fenomeni culturali circoscritti: la famiglia, il teatro, la letteratura, l'esercito, il senso dell'onore, il prezzo degli affitti, la lingua, i giornali e via dicendo.

Anche *L'Ancien Régime* offre esempi di comparazione tra fatti ben definiti, quasi fossero i fenomeni analizzati dalle scienze della natura: Tocqueville mira infatti alla comprensione sociologica di natura scientifica e non a quell'interpretazione letteraria, all'epoca molto diffusa, volta unicamente a commentare i fenomeni anziché a conoscerli. Si pensi, su tutti, al già richiamato confronto linguistico tra l'estensione e il significato assunti dalla parola “*gentilhomme*” e l'equivalente anglo-americano “*gentleman*”; o, ancora, al confronto tra la geografia urbana della Francia e quella dell'Inghilterra, teso a evidenziare come la distribuzione della popolazione nelle città abbia accelerato il processo di centralizzazione amministrativa⁵⁶.

E tuttavia Tocqueville si serve del metodo comparatistico anche per raffrontare fenomeni complessi: è il caso dell'analisi dell'evoluzione democratica dei vari paesi studiati, di cui si è già parlato diffusamente nel capitolo precedente; o ancora, è il caso della teoria del carattere nazionale dei popoli, anch'essa accennata poco sopra a proposito dell'approccio evoluzionistico dell'autore. A tal riguardo, e tenendo sempre presente lo strumento della comparazione, nel prossimo paragrafo si svilupperanno tre ulteriori tasselli

⁵⁵ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 209. *O.C.*, I, p. 179: “La raison, comme la vertu, ne se plie point aux différents climats, elle ne varie point avec les températures et la nature des lieux. Elle est une, elle est inflexible. Partout elle tend au même but, et y procède par les mêmes voies. Tous les peuples qui la prennent pour règle de leurs actions doivent donc avoir de grands points de ressemblance; penser, croire et sentir les mêmes choses dans une foule de circonstances”.

⁵⁶ Cfr. A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, libro II, cap. VII, p. 111 e ss. *O.C.*, III, p. 113 e ss.

fondamentali dell'impianto sociologico di Tocqueville, tre categorie che egli stesso fornisce e che aiutano a comprendere meglio, tra le altre cose, il concetto di "spirito del popolo". Mi riferisco alle tre variabili chiamate "État social", "État politique" e "Point de départ", a cui l'autore ricorre spesso per arricchire la spiegazione dei fenomeni esaminati.

5. *Segue: État social, État politique, Point de départ*

Come detto più volte, la tensione provvidenziale delle comunità politiche verso l'eguaglianza delle condizioni non è per Tocqueville una forza cieca che agisce sul mondo a prescindere dalle caratteristiche del mondo stesso, quasi movesse da un piano metafisico. Per quanto sia un fenomeno universale e irresistibile, tale impulso ha pur sempre bisogno di una materia da plasmare, di uno strumento concreto che gli permetta di realizzare le proprie implicite potenzialità. Penso che l'immagine platonica del Demiurgo, liberata dai tratti idealistici, possa essere una valida chiave di lettura del ruolo e del modo di agire della Provvidenza per Tocqueville. La materia che tale forza modella è la società. "Tous les événements, comme tous les hommes, servent à son développement"⁵⁷, si legge nell'introduzione alla prima *Démocratie*.

Cerchiamo dunque di capire meglio quali sono i meccanismi attraverso i quali la Provvidenza influenza, orienta e dirige le società umane verso l'uguaglianza delle condizioni. Il primo e più importante elemento è l'*état social*, che l'autore definisce così: "Lo stato sociale è ordinariamente il prodotto di un fatto, qualche volta delle leggi, più spesso di queste due cause riunite; ma una volta che esiste lo si può considerare come la causa prima della maggior parte delle leggi, costumi e idee che regolano la condotta delle nazioni; esso inoltre modifica tutto ciò che non è suo effetto immediato"⁵⁸. L'*état social* è quindi il primo prodotto reale dell'azione della Provvidenza sulla società. Esso contribuisce a formare lo spirito originario di un popolo, tanto che sarebbe impossibile delineare i tratti di una civiltà prescindendo dal suo stato sociale: prima di esso, infatti, vi sarebbe soltanto un coacervo di elementi difficili da decifrare.

Non è chiaro se (ed eventualmente in che misura) per Tocqueville i popoli

⁵⁷ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 22. O.C., II, p. 7.

⁵⁸ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 57. O.C., II, p. 50: "L'état social est ordinairement le produit d'un fait, quelquefois des lois, le plus souvent de ces deux causes réunies; mais une fois qu'il existe, on peut le considérer lui-même comme la cause première de la plupart des lois, des coutumes et des idées qui régulent la conduite des nations; ce qu'il ne produit pas, il le modifie".

posseggano un proprio spirito nazionale, per così dire, innato⁵⁹. Da alcuni passi, come si è visto, parrebbe di no: si pensi alla *querelle* col De Gobineau e alle aperture alla teoria diffusionistica dei sistemi culturali. In altri luoghi dell'opera, invece, sembrerebbe emergere una visione diversa, suffragata peraltro dall'adesione alla corrente germanista: si ricorderà quanto detto a proposito delle presunte virtù biologiche dei germani, da cui discenderebbe la superiorità morale del sistema feudale su di esse fondato. Onestamente, non penso si possa risolvere davvero la questione: certe convinzioni, certe intime visioni del mondo, come è naturale che sia, non trovano espressione nelle pagine scritte, ma muoiono insieme al loro custode. Credo dunque che sia più corretto frenare la foga dell'interpretazione-ad-ogni-costo ed attenerci agli elementi su cui si possa dire qualcosa di fondato.

Quello che è certo, infatti, è che, quale che sia la posizione ultima di Tocqueville sulla natura dello "spirito dei popoli", l'*état social* riveste un ruolo di primo piano e precisamente rappresenta il principio generatore, la causa prima del carattere di una nazione. Tali proprietà suscitano due importanti considerazioni: la prima riguarda l'aspetto proto-strutturalistico dell'impostazione sociologica dell'autore, per il quale l'influenza più forte alle condotte di vita dei consociati proverrebbe innanzitutto dalle forze della società; la seconda attiene alla natura quasi teologica della forza in questione. L'*état social*, infatti, non è una mera combinazione orizzontale di fattori socio-culturali che vanno a formare lo mentalità di un popolo: rappresenta altresì l'equivalente funzionale della potenza della Provvidenza, cioè il suo primo prodotto reale capace di conservare l'essenza della forza originaria e di proseguirne la missione storica. Non a caso, i paesi analizzati da Tocqueville presenterebbero ormai tutti, nella prima metà dell'Ottocento, un'*état social* democratico, scandito dall'uguaglianza delle condizioni.

Senonché, considerato da solo, questo fattore non basterebbe a spiegare le peculiarità nazionali: tutti i popoli, infatti, ad esclusione degli americani, avrebbero attraversato una fase caratterizzata dal principio aristocratico (l'età dell'oro del feudalesimo), per poi approdare, seguendo strade e tempi diversi, allo stato sociale democratico. Gli Stati Uniti, come si è detto, sarebbero un'eccezione a questo percorso, nel senso che fin dall'origine si sarebbero contraddistinti per un'*état social* "essentiellement démocratique"⁶⁰.

Ecco dunque che per dare una giustificazione alle diversità esistenti e per spiegare i differenti percorsi evolutivi seguiti dalle varie società Tocqueville introduce un secondo elemento: il *point de départ*. È ancora una volta grazie al microscopio dell'America che l'autore arriva a formulare un concetto valido in generale. In una lettera a Chabrol del 10 Giugno 1831, si legge: "immaginate, se vi riesce, una società formata da tutte le nazionalità

⁵⁹ Si veda per esempio il prosieguo della nota di viaggio citata poco sopra, in U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, pp. 209-210. *O.C.*, I, p. 179, in cui Tocqueville si chiede se il cambiamento non privi ciascun popolo della "son originalité et sa physionomie", della "sua nationalité et de sa vigueur individuelle".

⁶⁰ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 57. *O.C.*, II, p. 50.

del mondo, inglesi, francesi, tedeschi. Persone con lingua, fede, opinioni diverse, insomma una società senza radici, senza memoria, senza pregiudizi, senza abitudini, senza idee comuni, senza carattere nazionale, cento volte più felice della nostra; forse, però, meno virtuosa. Ecco il punto di partenza”⁶¹. Al netto dell’insolito entusiasmo manifestato da Tocqueville per la società americana (giustificabile dal fatto che egli fosse appena giunto negli Stati Uniti e che quindi non avesse ancora maturato quella visione cupa e disillusa che caratterizzerà invece la seconda parte del soggiorno), quello che interessa in questa sede è la genesi di un concetto fecondo di significati.

Il *point de départ* rappresenta dunque l’insieme delle condizioni materiali e culturali che contraddistinguono la fase embrionale della vita delle nazioni e che continuano ad esercitare un’influenza determinante sui loro sviluppi futuri. Nel caso dell’America, in particolare, la purezza del punto di partenza sarebbe garantita dalla costituzione *ex nihilo* di una società basata sull’uguaglianza delle condizioni e rimasta sempre fedele ai principi iniziali. Mentre infatti l’origine storica dei popoli solitamente si colloca oltre la soglia della conoscenza, la fondazione delle prime colonie americane rappresenterebbe una felice eccezione che consentirebbe di analizzare quei meccanismi istitutivi delle società che da sempre hanno costituito un dilemma per il pensiero politico. “L’America – rileva l’autore nel secondo capitolo della *Democrazia* – è il solo paese in cui si possa assistere allo svolgimento naturale e tranquillo di una società, e precisare l’influenza esercitata dal punto di partenza nell’avvenire degli stati”⁶².

In molti altri luoghi Tocqueville fa riferimento al *point de départ* degli americani, senza tuttavia alterare l’immagine datane fin qui. Sarebbero in definitiva la mentalità democratica dei padri pellegrini, la loro religione repubblicana, la vocazione per l’uguaglianza delle condizioni sotto il segno della frugalità e la presenza di un vasto territorio vergine da occupare i fattori strutturali del peculiare “punto di partenza” della Nuova Inghilterra. Esso sarebbe dunque un coacervo di fatti al tempo stesso elementari (nel senso che al di là di essi la scomposizione analitica non può procedere) e capaci di ingenerare, entrando in contatto col principio generatore dell’*état social*, un mondo interamente nuovo.

Si può pertanto dire che lo “stato sociale” rappresenta il principio dinamico della democratizzazione, che esercita la propria azione su quello statico rappresentato dal “punto di partenza”. Sarebbe proprio la diversa composizione di quest’ultimo a garantire la diversa evoluzione delle comunità politiche verso il livellamento delle condizioni. Il caso esemplare dell’America, infatti, si rivelerebbe in realtà una situazione unica, in cui la

⁶¹ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 41. *O.C.*, I, p. 29: “Imaginez-vous, si vous le pouvez, une société formée de toutes les nations du monde, Anglais, Français, Allemands. Tous gens ayant une langue, une croyance, des opinions différentes, en un mot une société sans racine, sans souvenirs, sans préjugés, sans routine, sans idées communes, sans caractère national, plus heureuse cent fois que la nôtre; plus vertueuse, j’en doute. Voilà le point de départ”.

⁶² A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 42. *O.C.*, II, p. 30: “L’Amérique est le seul pays où l’on ait pu assister aux développements naturels et tranquilles d’une société, et où il ait été possible de préciser l’influence exercée par le point de départ sur l’avenir des États”.

chiarezza e la novità delle origini renderebbero inutile la ricerca di una dialettica conflittuale cronologicamente precedente. Non altrettanto si può dire per la Francia, per l'Inghilterra e, in generale, per gli altri paesi studiati dall'autore. In essi, infatti, è l'origine, il "punto di partenza", ad essere offuscato dal divenire storico. Nessuno, per Tocqueville, può risalire esattamente al *point de départ* della società francese o di quella inglese; è come se si dissolvesse nella notte dei tempi.

Al suo posto, sarebbe però possibile ricavare quel principio regolatore della società che sarebbe stato capace di guidarla e di farla agire in conformità ad esso. In questa accezione, il "punto di partenza" si identificherebbe con i tratti della forma di governo spontanea di quella popolazione, o, il che è lo stesso, con lo spirito della classe sociale che naturalmente sarebbe portata a dominare la nazione in questione. L'ottica è interamente montesquieviana. Così, mentre per la Francia il *point de départ* sarebbe l'assolutismo della monarchia, per l'Inghilterra sarebbe l'aristocrazia. Volendo estendere agli Stati Uniti il ragionamento (sebbene, come visto sopra, non ce ne sia bisogno, dacché di essi si ha una definizione precisa del "punto di partenza"), la loro classe dominante sarebbe il ceto medio, la borghesia *wasp*. È evidente che entrando in contatto con l'*état social* i tre differenti punti di partenza reagiscano in modo diverso e vadano a determinare le divergenze tra le nazioni: mentre nel caso dell'America "stato sociale" e "punto di partenza" sono omogenei, per l'Inghilterra e la Francia (e tutti gli altri paesi) la realizzazione della democrazia risulterebbe dallo scontro di fattori che sono al contempo inseparabili dal punto di vista della direzione del divenire storico (l'*état social* trascina il *point de départ*, fino a uniformarlo a sé) e contraddittori per quanto concerne la loro essenza (l'*état social* è sempre democratico, mentre il *point de départ* può essere anche monarchico o aristocratico).

Si ricorderà senz'altro quando nel capitolo precedente si è parlato della parte di storia che resta disponibile all'azione dei singoli uomini. A tal proposito, non mi sento di condividere fino in fondo le definizioni che Enzo Nuoscio, parafrasando il testo di Boudon, dà dell'impostazione sociologica di Tocqueville, tra le quali rientrerebbero anche l'individualismo ontologico (secondo cui "le istituzioni sociali non sono altro che un insieme di individui e di comportamenti individuali condivisi e ripetuti nel tempo"⁶³) e quello metodologico (professando il quale l'autore considererebbe "i fenomeni sociali come esito intenzionale o non delle azioni umane"⁶⁴); e tuttavia, come si è visto, è pur vero che gli esseri umani continuano per l'autore a giocare un ruolo determinante nel palcoscenico della storia.

"Che posto assegnare alle persone? – si chiede Tocqueville in una nota inedita all'*Ancien Régime* – esse hanno avuto certamente una grande importanza"⁶⁵. Tale incidenza, come detto, non si riscontrerebbe sul corso principale dell'evoluzione (la

⁶³ E. Di Nuoscio, *Prefazione* a R. Boudon, *Tocqueville oggi*, cit., p. IX.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 973. *O.C.*, III, p. 555: "Quel rôle assigner aux gens? Ils avaient certainement une grande importance".

progressiva realizzazione della democrazia), ma sulle concrete modalità di svolgimento della stessa. Il mondo, dunque, benché mosso dalla forza irresistibile dell'uguaglianza delle condizioni, non sarebbe guidato esclusivamente da tale spinta cieca, bensì "dall'imperizia e dalla saggezza"⁶⁶ degli uomini. È appunto questo che Tocqueville definisce "*état politique*", ovvero la parte di storia nella disponibilità delle scelte individuali.

E tuttavia, giova subito precisare, tali scelte solo in apparenza sarebbero libere: la distinzione tra il piano dello "stato sociale" e quello dello "stato politico" non sarebbe infatti una dicotomia fondata su criteri morali. L'uomo (segnatamente, il politico, come colui che fa attivamente la storia) di Tocqueville non è l'individuo di Kant; la sua missione non è quella di affrancarsi dalla dimensione orizzontale dell'*état social* (quasi fosse la variante sociologica del mondo fenomenico del filosofo prussiano) per conquistare la libertà morale implicita nell'*état politique* (a cui corrisponderebbe, continuando il parallelismo, il mondo noumenico). Vale piuttosto il contrario: l'obiettivo dell'uomo politico è adeguare le proprie scelte alla condizione sociale; uniformare, al fine di prevenire lo scollamento tra il governo e la società civile, le leggi ai costumi, le azioni alle idee condivise dai consociati.

Siamo così ancora di fronte ad un ulteriore strumento per realizzare l'eguaglianza definitiva delle condizioni. Uno strumento certo interamente umano, e non più una forza trascendente e irresistibile o un insieme di fattori sociali precostituiti, ma pur sempre un mezzo indiretto di cui si servirebbe la Provvidenza. Anche l'*état politique*, infatti, per non essere travolto dal divenire della storia, si troverebbe costretto ad assecondare l'*état social* e ad ubbidire dunque alle leggi irrefrenabili dello sviluppo democratico.

6. La ricerca della spiegazione causale

Nonostante questa impostazione dai contorni fatalistici, vale comunque la pena di addentrarci nell'analisi eziologica dei fatti storici e dei fenomeni sociali. Tratterò congiuntamente i due aspetti, dato che l'autore, anche quando compie ricostruzioni storiografiche, utilizza sempre i criteri epistemologici della sociologia (declinata, s'intende, in prospettiva storica). Occorre fare subito una considerazione preliminare, al fine di dare la giusta collocazione al presente paragrafo nell'orizzonte metodologico di Tocqueville. Ci si potrebbe infatti interrogare sull'utilità di un'analisi delle cause nell'opera di un pensatore che ha espressamente ricondotto l'origine di ogni fenomeno sociale e culturale all'influenza dell'*état social*. E tuttavia, il discorso non è così lineare: è vero, lo si è visto, lo stato sociale si può considerare la causa prima delle leggi, dei costumi e delle idee, ma lo statuto di tale causa non è da solo sufficiente a produrre i fatti sociali. L'*état social* costituirebbe dunque la condizione causale necessaria, il sostrato socio-

⁶⁶ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 170.

culturale fondamentale, ma che tuttavia, per generare i propri effetti, avrebbe bisogno di integrarsi con una pluralità di cause secondarie. Con il lessico della psicologia, si può dire che lo stato sociale rappresenta la causa predisponente, mentre gli altri fattori costituiscono le cause precipitanti.

In queste pagine mi occuperò dell'analisi di quest'ultime. Tocqueville non scrive opere metodologiche, non è un pensatore come Weber che contribuisce esplicitamente a definire i compiti e il metodo delle scienze sociali, anche per quanto riguarda la ricerca della spiegazione causale. Tocqueville non è mai didattico e, soprattutto in ambito metodologico, il messaggio didascalico si ricava quasi sempre attraverso un'interpretazione sistematica dell'opera. È forse per questo che, anche solo a livello del sentire comune, non viene automaticamente accostato ai grandi maestri della sociologia o del pensiero politico.

Ma torniamo alla ricostruzione dei fattori causali. Tocqueville riconosce la complessità dei rapporti socio-politici e trova inadeguati i metodi esplicativi delle correnti culturali allora dominanti, ossia i dottrinari e i socialisti⁶⁷. Entrambi questi filoni, infatti, riconducevano le relazioni di inferenza tra i fenomeni all'influenza unilaterale che la società eserciterebbe nei confronti delle istituzioni politiche: stato e leggi sarebbero dunque effetto dei costumi, delle abitudini e (soprattutto per quanto riguarda la corrente socialista) dei rapporti economici interni alla società civile. Riallacciandosi all'insegnamento di Montesquieu, inoltre, soprattutto per i *Doctrinaires* la dimensione politica rifletterebbe anche le passioni e gli umori della popolazione. Tocqueville non nega assolutamente queste considerazioni, ma va oltre: analizza infatti anche la fase discendente, ossia l'influenza del momento politico sui costumi, sulle abitudini e, in generale, sullo spirito dei consociati.

Ciò che emerge è una fitta rete di relazioni causali a cui ricondurre la vita delle società. Oltre alla causa prima rappresentata dall'*état social* (quella che ho definito "predisponente"), vi sarebbero infatti, in relazione all'estensione, cause generali e cause accidentali, in relazione all'incidenza, cause scatenanti e precipitanti, con riferimento alla natura, cause materiali, umane e casuali (si ricorderà l'inclusione del caso nel principio di causalità, operazione sistematizzata di lì a qualche anno da Cournot). Insomma, Tocqueville sarebbe probabilmente il primo autore ad aver messo in luce la complessità dei rapporti sociali e ad averli analizzati con strumenti adeguati.

In effetti, non si sarebbe limitato a descrivere le leggi condizionali dello sviluppo (quelle che rispondono alla formula "Se A allora B"), ma avrebbe individuato relazioni causali ben più articolate, che Boudon raggruppa giustamente in tre categorie⁶⁸: i "processi a dinamica esogena", secondo i quali un'evoluzione dei dati contestuali genererebbe innovazioni concordi nella direzione dell'uguaglianza delle condizioni (è il caso, per esempio, della progressiva affermazione dello spirito critico dei lumi, a sua volta influenzata dalla realizzazione della democrazia); i "processi circolari", quelli in cui gli

⁶⁷ Sul rapporto tra Tocqueville e gli autori a lui contemporanei (soprattutto i dottrinari) si tornerà più diffusamente nel prossimo capitolo.

⁶⁸ R. Boudon, *Tocqueville oggi*, cit., p. 99 e ss.

effetti di una causa andrebbero a rinforzare l'incidenza della causa in questione (si pensi alla spirale dell'uguaglianza, il cui desiderio, per Tocqueville, diventerebbe sempre più insaziabile mano a mano che essa si afferma); infine i "processi a cascata" (per esempio la ridefinizione del concetto di "autorità" dettata dalla crescente complessità delle società democratiche e dalla perdita dei punti di riferimento tradizionali).

Ma scendiamo adesso più nel dettaglio e vediamo, con l'ausilio di tre nevralgici luoghi dell'opera, come interagiscono concretamente i fattori causali. Il primo passo in cui Tocqueville espone una classificazione gerarchica delle cause è il capitolo nono della seconda parte della prima *Démocratie*, intitolato: "Des causes principales qui tendent à maintenir la république démocratique aux États-Unis"⁶⁹. Sebbene l'obiettivo principale sia quello di spiegare le ragioni della stabilità della repubblica americana, queste pagine contengono una preziosa rassegna dei diversi elementi costitutivi delle società in generale, a cui viene associato un certo grado di rilevanza causale nella produzione dei fenomeni sociali. Il risultato è una classificazione eziologica che presenta, in ordine crescente: le cause fisiche (ovvero la situazione particolare e accidentale che fa da sfondo alla vita di una nazione), il ruolo delle leggi nell'orientare le condotte della società civile e, da ultimo, l'influenza dei costumi, definiti dall'autore "habitudes du cœur", ossia quell'insieme di opinioni, usi, idee che formerebbe "l'état moral et intellectuel d'un peuple"⁷⁰.

Come si nota, la nozione di "*mœurs*", nel pensiero di Tocqueville, riveste un'importanza fondamentale. Richiama infatti il termine latino "*mos*" ed ha pertanto un significato semanticamente molto più ricco dell'omologo italiano "costumi". Le *mœurs* testimonierebbero infatti l'orientamento spirituale di una popolazione, all'interno del quale rivestirebbero una forza morale autonoma le credenze religiose (che quindi, in virtù della loro centralità, verrebbero ancora prima delle *mœurs* intese in senso lato). La priorità dei costumi, viene da sé, incentra l'interesse conoscitivo principalmente sugli elementi immateriali di una società: si profila pertanto l'esigenza di ricostruire prima di tutto il sostrato spirituale e culturale di un popolo, nonché il suo sentimento del sacro. In questo senso, la ricerca eziologica di Tocqueville ha delle implicazioni anche antropologiche e, nello specifico, di antropologia culturale.

Occorrerebbe infatti conoscere innanzitutto quella "force morale qui conduit ce monde"⁷¹ e capire che influenza eserciti sulla società e i suoi individui. La società civile, con la sua trama di rapporti umani e il suo sistema di significati culturali, diviene così la prima e più importante materia di studio, da analizzare con un approccio integralmente nuovo. Tocqueville supera infatti la tradizione proto-sociologica della scuola inglese che, rappresentata dal filone di Millar e Ferguson, indirizzava la propria attenzione esclusivamente all'assetto sociale materiale (essenzialmente la distribuzione delle terre e

⁶⁹ Si veda A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 279 e ss. O.C., II, p. 318 e ss.

⁷⁰ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 290. O.C., II, p. 331.

⁷¹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 290. O.C., II, p. 331.

la divisione in classi) e ne rintracciava le influenze sulle istituzioni politiche⁷²; inoltre, egli va al di là anche dell'inconfessato maestro Montesquieu, nel senso che integra l'astrattezza delle dinamiche eziologiche di quest'ultimo con una maggiore attenzione sia alla concretezza degli esseri umani sia alla reciprocità della relazione d'influenza tra dimensione sociale e istituzioni politiche (la già citata "fase discendente"). Ma sulle affinità e le divergenze tra i due pensatori si dovrà ritornare a lungo nel prossimo capitolo.

Le *mœurs*, dunque, rappresenterebbero la più importante causa che regola e dirige le società umane: sarebbero infatti, come si è visto nel paragrafo precedente, il fattore più strettamente a contatto con il *point de départ* e con l'*état social*. E tuttavia, i costumi da soli non basterebbero a comprendere fino in fondo le dinamiche reali: Tocqueville comprende che occorre integrare il sapere antropologico-culturale con la conoscenza dei meccanismi politici e valutare l'influsso delle istituzioni e delle leggi sulla società civile. È proprio questa posizione, già definita "fase discendente" o "morale discensiva", che segna il superamento del determinismo sociologico (a cui peraltro non era sfuggito lo stesso Montesquieu), in favore di una comprensione dei fatti storici e sociali basata su dinamiche più complesse (si pensi ancora ai processi che Boudon ha definito "a dinamica circolare").

Insomma, per Tocqueville esisterebbero, da un lato, passioni, idee, credenze talmente radicate nella coscienza collettiva da costituire una seconda natura (sono queste le *mœurs*); e, dall'altro lato, passioni meno profonde, avventizie, ma comunque incisive nella determinazione delle condotte di vita, ovvero le influenze psicologiche generate dall'assetto politico. Quest'ultimo, giova ripeterlo, non sarebbe un corpo estraneo al tessuto sociale; lo spirito del governo, cioè il motore politico che emana le leggi, sarebbe stato (originariamente) prodotto dal coacervo di credenze, idee e passioni della popolazione, salvo poi, a sua volta, influenzarne e modificarne i costumi. Da ultimo, vi sarebbero le cause fisiche, ovvero le numerose circostanze indipendenti dalla volontà umana e, in quanto tali, accidentali. Ma esse, con riferimento ai destini di un popolo, "y contribuent moins que les lois, et les lois moins que les mœurs"⁷³.

Vediamo adesso il secondo luogo dell'opera in cui Tocqueville esplicita la classificazione dei fattori causali. Siamo nel primo capitolo della seconda parte dei *Souvenirs*⁷⁴, dedicato, per l'appunto, alla ricostruzione delle cause che portarono al 24 febbraio del 1848, ovvero alla caduta di Luigi Filippo e alla proclamazione (ufficialmente avvenuta il giorno successivo) della Seconda Repubblica francese. Il passo si apre con la critica alle due impostazioni allora dominanti: quella fatta propria dai letterati, che tenderebbe a ricondurre ogni fatto a leggi generali, e quella degli uomini politici, convinti assertori del primato dei piccoli accidenti quotidiani. Nel prendere le distanze da entrambi

⁷² Cfr. in particolare A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, 1767 e J. Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks*, 1771.

⁷³ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 308. O.C., II, p. 358.

⁷⁴ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, pp. 352-353. O.C., III, pp. 776-777.

gli estremi, Tocqueville abbraccia una posizione intermedia: riconosce il ruolo importante delle contingenze, ma comprende che esse non bastano da sole a spiegare gli avvenimenti. Ciò non significa che i singoli fatti dipenderebbero da “grandi cause prime, collegate le une alle altre da una catena fatale” che finirebbe per sopprimere l’uomo dalla storia; anzi, “molti fatti storici importanti non potrebbero essere spiegati se non con circostanze accidentali”, alcuni resterebbero addirittura inesplicabili e in molti altri “il caso o non piuttosto il groviglio delle cause secondarie” giocherebbe un ruolo determinante. E tuttavia, il caso e i singoli accidenti non potrebbero nulla, se altre cause più profonde non preparassero fin da prima le condizioni del cambiamento. E tali fattori più pregnanti, in linea con la classificazione compiuta nella *Démocratie*, sarebbero proprio “la natura delle istituzioni, gli atteggiamenti spirituali, il costume”; insomma, quell’insieme già visto di cause predisponenti e necessarie, a partire dalle quali “il caso produce l’inaspettato che ci meraviglia e ci spaventa”⁷⁵.

La rivoluzione di febbraio, come del resto tutti gli avvenimenti, continua Tocqueville, sarebbe nata proprio da questa combinazione di cause: un sostrato di fattori generali fecondato dagli accidenti particolari e dal caso. Nello specifico, le cause generali che avrebbero portato a quel 24 febbraio sarebbero per l’autore: la rivoluzione industriale che avrebbe attirato a Parigi migliaia di operai mal pagati; la bramosia sempre più diffusa per i godimenti materiali e la conseguente invidia tra le classi sociali, alimentata dalle promesse delle teorie socialiste; il disprezzo in cui sarebbe caduto il governo, a causa della depravazione dei costumi politici; infine, “la mobilité de toutes choses”, delle “insitutions, idées, mœurs et hommes, dans une société mouvante” (si ripensi ancora all’affinità col lessico di Bauman). Queste cause furono necessarie, ma non sufficienti: per far precipitare gli eventi, occorreva infatti una serie adatta di accidenti, che, per Tocqueville, puntualmente si verificò: così, la riforma proposta dall’opposizione dinastica, la repressione delle prime sommosse, la scomparsa improvvisa dei ministri della Monarchia di Luglio, e soprattutto “una specie di imbecillità senile del re Luigi Filippo”⁷⁶ furono le cause precipitanti che completarono il quadro.

Un’ultima considerazione che nasce proprio dall’analisi del carattere di Luigi Filippo. Senza entrare nel merito dei fatti storici, quello che qui mi interessa rilevare è il procedimento che Tocqueville segue per spiegare l’atteggiamento del re (la causa principale del crollo della monarchia). Luigi, infatti, avrebbe cercato per tutta la durata del regno di rispettare la Carta del 1830 nel tentativo di modificarne silenziosamente lo spirito, perché sarebbe stato ossessionato dall’immagine negativa di Carlo X, la cui durezza

⁷⁵ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 352. O.C., III, p. 776: “Grandes causes premières se liant les unes aux autres par une chaîne fatale (...). Beaucoup de faits historiques importants ne sauraient être expliqués que par des circonstances accidentelles (...); le hasard, ou plutôt cet enchevêtrement des causes secondes (...). La nature des institutions, le tour des esprits, l’état des mœurs (...), il compose ces impromptus qui nous étonnent et qui nous effraient”.

⁷⁶ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 353. O.C., III, p. 777: “L’espèce d’imbécillité sénile du roi Louis-Philippe”.

avrebbe provocato la rivoluzione di luglio. Quest'ultimo, a sua volta, sarebbe stato condizionato dalla fine violenta di Luigi XVI, anch'essa un monito negativo, in quanto avrebbe dimostrato che la debolezza dei re non pagherebbe. Andando ancora indietro, continua Tocqueville, la causa della passività di Luigi XVI sarebbe probabilmente da ricercare nella paura di ripercorrere il tragico destino di Carlo I d'Inghilterra, decapitato per l'intolleranza e la violenza che avrebbero contraddistinto il suo regno.

Questo modo di procedere, oltre ad evidenziare la grande rilevanza causale che per Tocqueville assumono i fattori psicologici⁷⁷, mi sembra che precorra lo strumento dell'astrazione ad esclusione, di cui avrebbero fatto largo impiego gli autori successivi (si pensi, su tutti, a Weber). Attraverso l'eliminazione progressiva dei fattori causali, in altre parole, si arriverebbe a definire quali di essi sarebbero rilevanti nella produzione del fenomeno in esame. Con Tocqueville si assiste dunque ad una prima problematizzazione del concetto di causa; una selezione, certo, ancora elementare, ma ugualmente volta a definire i meccanismi di causazione adeguata dei fatti storici e sociali.

E questo non è l'unico passo in cui l'autore ricorre all'ipotesi dell'astrazione per esclusione: all'interno del già richiamato capitolo IX della *Démocratie*, infatti, un paragrafo porta nel titolo l'esperimento ipotetico di selezione delle cause di cui stiamo parlando: "Le leggi e i costumi potrebbero bastare a conservare le istituzioni democratiche fuori dell'America?"⁷⁸. Un esempio ancora più evidente è contenuto ne *L'Ancien Régime*, laddove l'autore compie il seguente ragionamento: data la centralizzazione amministrativa francese, quanto ha influenzato la lunga vita di Luigi XIV? Se fosse vissuto meno, infatti, la Francia si sarebbe probabilmente impegnata meno in guerre così costose, con la conseguenza che il Tesoro avrebbe fatto minor ricorso alla vendita delle cariche pubbliche per finanziarsi e quindi il numero di funzionari sarebbe stato molto inferiore. La conclusione è dunque la rilevanza causale della longevità del Re Sole⁷⁹. Come si può notare, dunque, benché si sia ancora lontani dalla teorizzazione weberiana del concetto di "causazione", emergono *in nuce* tutti gli elementi che verranno sviluppati dal sociologo tedesco. Un ulteriore punto di contatto tra i due autori.

Facciamo ora un passo indietro e vediamo il terzo luogo dell'opera in cui Tocqueville esplicitamente affronta il problema della ricostruzione eziologica. Nel capitolo ventesimo della seconda *Démocratie*⁸⁰, l'autore descrive quella che per lui costituisce la differenza tra gli storici dei secoli aristocratici e quelli dell'epoca democratica: i primi ricondurrebbero tutti gli avvenimenti alle scelte di un piccolo numero di grandi personalità, che agirebbero in piena autonomia nel teatro della storia; gli altri, invece, mostrerebbero

⁷⁷ Si legga per esempio questo passo, tratto dalle note inedite all'*Ancien Régime*: "Mais il ne faut pas attribuer à tous ces procédés particuliers du législateur trop de puissance. Ce sont les idées et les passions de l'homme et non la mécanique des lois qui font marcher les affaires humaines". *O.C.*, III, p. 498. Cfr. N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 958.

⁷⁸ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 308 e ss. *O.C.*, II, p. 358: "Les lois et les mœurs suffiraient-elles pour maintenir les institutions démocratiques autre part qu'en Amérique?".

⁷⁹ Cfr. A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, cap. X, p. 137 e ss. *O.C.*, III, p. 134 e ss.

⁸⁰ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 501 e ss. *O.C.*, II, p. 597 e ss.

una tendenza contraria, ovvero non assegnerebbero alcuna rilevanza all'uomo sui destini della specie, che sarebbero invece diretti da cause generali e impersonali. Gli storici aristocratici, ancora, essendo focalizzati sui singoli uomini, negherebbero una concatenazione di cause tra gli eventi; quelli democratici, al contrario, sarebbero portati a connettere rigidamente i fatti storici tra loro, ricavandone un sistema.

Questo passo risulta particolarmente utile per comprendere da un'altra angolatura la posizione dell'autore, perché Tocqueville entra, per così dire, nella narrazione ed esprime il proprio punto di vista in modo diretto. Prendendo le distanze da entrambi gli approcci, scrive infatti: "Per parte mia, penso che non vi sia un'epoca in cui bisogna attribuire una parte degli avvenimenti di questo mondo a fatti molto generali e un'altra a influenze particolari. Queste due cause si incontrano sempre; solo il loro rapporto differisce. I fatti generali spiegano più cose nei secoli democratici che nei secoli aristocratici e le influenze particolari meno. Nei tempi di aristocrazia avviene il contrario"⁸¹. E tuttavia, sebbene la critica di Tocqueville sia diretta tanto all'uno quanto all'altro atteggiamento storiografico, a me pare che tra le righe si possa leggere qualcosa di più: precisamente il rimpianto per un orizzonte culturale perduto, una dimensione in cui, anche a livello letterario, era indiscutibile la centralità dell'uomo nella produzione del senso della storia; oltre a ciò, la più urgente preoccupazione per la dottrina della fatalità, il timore per la rinuncia al libero arbitrio, cui sembrerebbero ormai votate le società dei secoli democratici. Bisogna conservare l'idea che siano gli uomini, almeno in parte, a guidare la storia, conclude l'autore; se tale convinzione sia poi un'illusione, non ha importanza: la posta in gioco è troppo alta e consiste precisamente nella salvezza della libertà delle anime⁸².

7. L'utilizzo di "tipi ideali"

Veniamo adesso al quarto ed ultimo obiettivo epistemologico dell'autore, quello che all'inizio del capitolo ho definito "generalizzazione euristica", ovvero la costruzione di modelli astratti a partire dall'analisi dei dati concreti. Ragionare per astrazioni significa innanzitutto conferire alle proprie ricerche la dignità di discorsi scientifici: si ammette infatti che l'interpretazione dei fatti non possa ridursi alla mera comprensione dei casi singoli, come se fossero eventi irripetibili affatto privi di analogie con gli altri, ma debba invece dar vita ad una concettualizzazione sufficientemente generale da permettere

⁸¹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 502. *O.C.*, II, pp. 598-599: "Pour moi, je pense qu'il n'y a pas d'époque où il ne faille attribuer une partie des événements de ce monde à des faits généraux, et une autre à des influences très particulières. Ces deux causes se rencontrent toujours: leur rapport seul diffère. Les faits généraux expliquent plus de choses dans les siècles démocratiques que dans les siècles aristocratiques, et les influences particulières moins. Dans les temps d'aristocratie, c'est le contraire".

⁸² Cfr. in particolare A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 504. *O.C.*, II, p. 601.

spiegazioni e teorie.

Per realizzare tale obiettivo Tocqueville elabora dei modelli ideali, il più completo dei quali è quello che emerge dalle pagine della seconda *Démocratie*. Qui, infatti, dopo aver presentato nel primo volume dell'opera gli elementi caratteristici del mondo americano e dopo aver evidenziato l'estrema complessità di quella realtà democratica, l'autore traccia, partendo da una selezione di dati particolarmente significativi, una sorta di tipo ideale di società democratica. Per mezzo di esso, si sforza dunque, ad un livello superiore di generalità, di analizzare il più astratto problema della difficile conservazione della libertà all'interno di ogni moderna democrazia, e lo fa immaginando le influenze negative che l'uguaglianza delle condizioni (completamente realizzata) eserciterebbe sulle quattro anime in cui si articolerebbero le società: la sfera della cultura, quella dei sentimenti, i costumi e la dimensione politica⁸³.

In altre parole, partendo dalle caratteristiche più incisive della democrazia americana (ovvero la progressiva scomparsa della divisione in classi e l'omologazione delle condotte di vita), Tocqueville conduce fino alle estreme conseguenze quell'esperimento mentale che consiste nell'illustrazione dell'universalità degli attributi che idealmente presenteranno tutte le società dell'avvenire. Da un campione relativamente ridotto di indizi concreti, dunque, l'autore ricava le declinazioni che assumeranno le diverse attività intellettuali e culturali nelle società interamente democratiche (giunge a delineare le future forme della prosa, della poesia, delle arti, del teatro, dell'eloquenza parlamentare), la natura dei sentimenti fondamentali degli individui che le abiteranno (il gusto del benessere materiale, l'inquietudine, l'amore ardente per l'uguaglianza), il carattere dei costumi (la parità nei rapporti familiari, la perdita di valore dell'onore, il cambiamento nel modo di fare la guerra) e della società politica nel suo insieme (il pericolo di una forma inedita di oppressione, il noto dispotismo democratico di cui si parlerà abbondantemente nel quinto capitolo).

È Tocqueville stesso che fornisce la corretta interpretazione del proprio modo di procedere, come se volesse anticipare le obiezioni che immaginava gli venissero mosse da parte dei sostenitori del positivismo rigoroso della scuola comtiana. Si legge, infatti, già nelle pagine introduttive alla prima *Démocratie*: “Confesso che nell'America ho visto qualcosa di più dell'America; vi ho cercato un'immagine della democrazia, del suo carattere, dei suoi pregiudizi, delle sue passioni e ho voluto studiarla per sapere quello che noi dobbiamo sperare o temere da essa”⁸⁴. E in una lettera a Mill del 1840, lamentando il temuto insuccesso della seconda edizione dell'opera, aggiunge: “Partendo dalle

⁸³ La quattro parti che compongono la seconda *Démocratie* si intitolano non a caso: “Influence de la démocratie sur le mouvement intellectuel aux États-Unis”, “Influence de la démocratie sur les sentiments des Américains”, “Influence de la démocratie sur les mœurs proprement dites”, “De l'influence qu'exercent les idées et les sentiments démocratiques sur la société politique”.

⁸⁴ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 28. *O.C.*, II, p. 15: “J'avoue que dans l'Amérique j'ai vu plus que l'Amérique; j'y ai cherché une image de la démocratie elle-même, de ses penchants, de son caractère, de ses préjugés, de ses passions; j'ai voulu la connaître, ne fût-ce que pour savoir du moins ce que nous devons espérer ou craindre d'elle”.

conoscenze che mi fornivano le società americana e francese, ho voluto illustrare gli aspetti generali delle società democratiche, delle quali non esiste ancora nessuna rappresentazione completa. È qui che non sono riuscito a catturare la mente del lettore comune”⁸⁵.

Tocqueville aveva visto giusto. La seconda *Démocratie* non soltanto non ebbe la fortuna letteraria della prima, ma attirò moltissime contestazioni. I critici rimproveravano al giovane scrittore di aver abbandonato il terreno scientifico della sociologia in favore di improbabili generalizzazioni sulle società democratiche, frutto più della fantasia e dell’immaginazione dell’autore che della ricerca concreta. Ed effettivamente era così: le riflessioni astratte sulla democrazia in generale occupano la stragrande maggioranza dell’insieme dell’opera e l’analisi della società americana arretra sempre più sullo sfondo, sino a rappresentare niente più che una cornice letteraria con funzione illustrativa (André Jardin calcola in percentuale il posto riservato all’analisi dei fatti specifici degli americani nella seconda *Démocratie*: occuperebbero il 20% delle prime tre parti e soltanto il 2% dell’ultima⁸⁶).

Non devono dunque stupire più di tanto le accuse e le critiche compiute da numerosi autori nel corso di tutto l’Ottocento, a cui si può al massimo rimproverare di essere rimasti eccessivamente assorbiti dalla temperie culturale del proprio tempo. Mi riferisco, in particolare, al de Laboulaye, il cui giudizio ironico testimonia una radicale incomprensione del senso delle generalizzazioni di Tocqueville: “Sarei d’accordo con tutte le sue idee se leggessimo America ogni volta che scrive Democrazia”⁸⁷. Un analogo errore nella lettura del modello teorico del nostro autore si può riscontrare nella critica di Eugène d’Eichthal, che tra il 1896 e il 1897 dedicò due opere al pensiero politico di Tocqueville; d’Eichthal, in estrema sintesi, biasima la tensione verso la generalizzazione fatta propria nella seconda *Démocratie*: sarebbe un modo di procedere sbagliato, un salto arbitrario che la vera conoscenza scientifica non potrebbe permettersi di compiere⁸⁸.

Si potrebbe concludere la breve rassegna delle incomprensioni della critica richiamando un ormai noto passo di James Bryce che recita così: “Tocqueville non descrive la democrazia in America, ma la sua personale concezione teorica della democrazia illustrata dall’America”⁸⁹; e tuttavia il caso di Guillaume-Tell Poussin merita uno speciale richiamo. Questo militare francese esiliato nel 1815 era vissuto per oltre vent’anni negli Stati Uniti, lavorando come ingegnere. Venuto in contatto con l’opera di Tocqueville,

⁸⁵ N. Matteucci e M. Dall’Aglia (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 211. Lettera a Mill del 18 dicembre 1840, in edizione nazionale Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro VI, vol. 1, p. 329.

⁸⁶ A. Jardin, *Alexis de Tocqueville*, cit., p. 245.

⁸⁷ In P. Birnbaum, *La sociologia di Tocqueville*, cit., p. 33. Il riferimento è a E. de Laboulaye, *L’État et ses limites*, Charpentier, Paris, 1863, p. 174.

⁸⁸ E. d’Eichthal, *Tocqueville et "la Démocratie en Amérique"*, A. Davy Editeur, Paris, 1896; Id., *Alexis de Tocqueville et la démocratie libérale: étude critique*, C. Levy, Paris, 1897.

⁸⁹ Ancora in P. Birnbaum, *La sociologia di Tocqueville*, cit., p. 33. Si veda J. Bryce, *The predictions of Hamilton and Tocqueville*, in *Studies in History and Jurisprudence*, Oxford University Press, New York, 1901, p. 300 e ss.

decise di scrivere un libro che confutasse, capitolo per capitolo, la *Démocratie*, considerata un prodotto immaturo di un ragazzo che si era permesso di esprimere giudizi su un paese nel quale aveva vissuto soltanto nove mesi. A questo scopo pubblicò nel 1841 le *Considérations sur le principe démocratique qui régit l'Union américaine*⁹⁰: un'opera curiosamente interrotta in corrispondenza del ventunesimo capitolo della terza parte della *Démocratie*, cioè nel punto in cui Tocqueville smette di rapportarsi con l'America reale e incomincia a delineare i tratti del tipo ideale di ogni democrazia (e tali considerazioni generali, per sua stessa ammissione, esulavano dalla competenza di Poussin).

Che cosa dunque non riuscivano a comprendere i critici? A sfuggire a questi autori era il fatto che Tocqueville fosse ben consapevole che il proprio modello teorico di democrazia fosse, in un certo senso, necessariamente falso (nella misura in cui una certa dose di approssimazione è intrinseca alla costruzione di un tipo ideale). E tuttavia, riconosciuto e accettato questo aspetto, egli comprese per primo l'importanza che tale costruzione teorica aveva e avrebbe avuto per la conoscenza dei fenomeni storico-sociali. Benché prodotto della riflessione di un singolo autore, e dunque nato nel segno di scelte soggettive, il tipo ideale diventa un utile strumento conoscitivo di cui si può servire chiunque intenda fare ricerca; è infatti uno schema di significati elaborato col fine euristico di essere costantemente rapportato (e dunque corretto e smentito) alla realtà concreta. Non bisogna pertanto attribuire al tipo ideale un valore empirico reale: è, per usare altre parole, un modello aprioristico al servizio della conoscenza scientifica, una forma trascendentale con valore orientativo e metodologico.

Queste caratteristiche risultano ancora più chiare in rapporto alla concezione, per così dire, ontologica sottesa al pensiero di Tocqueville: lungi dal credere all'esistenza reale degli universali, egli ritiene piuttosto che la realtà, in ogni suo aspetto, sia composta da fatti irriducibilmente particolari e da fenomeni individuali (“nella mente di Dio, tutto è differenza”, si legge nella seconda *Démocratie*), che vengono raccolti e classificati in idee generali soltanto per sopperire alla limitatezza della natura umana. Con le parole dell'autore: “Le idee generali non attestano la forza della ragione umana, ma piuttosto la sua insufficienza; infatti, non vi sono nella natura esseri esattamente somiglianti né fatti identici né regole applicabili indistintamente e allo stesso modo a più oggetti insieme”⁹¹. E subito oltre, a conferma della lucida consapevolezza di pregi e difetti del modo di procedere per generalizzazioni: “(Le idee generali, n.d.r.) permettono allo spirito umano di enunciare giudizi rapidi su di un grande numero di oggetti insieme, ma, d'altra parte, gli forniscono

⁹⁰ G.-T. Poussin, *Considérations sur le principe démocratique qui régit l'Union américaine*, Gosselin, Paris, 1841. Cfr. anche A. Jardin, *Alexis de Tocqueville*, cit., pp. 245-246. Per approfondire la questione, si veda A. Craiutu e J. Jennings (a cura di), *Tocqueville on America after 1840: Letters and Other Writings*, Cambridge University Press, New York, 2009, pp. 409-454.

⁹¹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 431. O.C., II, pp. 523-524: “Les idées générales n'attestent point la force de l'intelligence humaine, mais plutôt son insuffisance, car il n'y a point d'êtres exactement semblables dans la nature: point de faits identiques; point de règles applicables indistinctement et de la même manière à plusieurs objets à la fois”.

sempre solo nozioni incomplete, facendogli perdere in esattezza ciò che guadagna in estensione”⁹².

Parrebbe dunque che l’elaborazione di tipi ideali, per Tocqueville, implichi una prospettiva falsificazionista. Il modello teorico sarebbe infatti un tentativo di sviluppare quelle che Hume aveva definito “carte di navigazione”, ossia utili mappe concettuali funzionali alla classificazione del presente e soprattutto alla comprensione dei fatti futuri, ma, proprio per questo, provvisorie, indicative, sempre potenzialmente falsificabili. Riconosciuto questo aspetto (che, come si è detto, viene più volte sottolineato dallo stesso autore), risultano ancora più inadeguate le critiche rivolte alla seconda *Démocratie*, accusata di ritrarre un’America indebitamente generalizzata e semplificata. Il modello ideale elaborato da Tocqueville, si è visto, non ha infatti valore di verità, ma soltanto di probabilità. E, soprattutto, tale tipo ideale non si riferisce all’America: Tocqueville non intende affatto descrivere le condizioni di vita della democrazia di massa statunitense, bensì immaginare i lineamenti propri di qualsiasi società in cui l’uguaglianza delle condizioni si sia realizzata interamente.

Non mi spingo oltre nella ricerca di tracce di falsificazionismo in questo aspetto della metodologia dell’autore. Penso infatti che il confronto con le teorie di Popper o di von Hayek, a cui qualunque discorso sul principio di falsificabilità pur allude, sia eccessivo o addirittura fuorviante. Torno infatti a ricordare che Tocqueville non teorizzò esplicitamente alcun metodo scientifico: non si può dunque considerare un teorico della ricerca sociale e meno che mai un filosofo della scienza. I presupposti scientifici del suo metodo restano in larghissima parte involuti ed è sì compito degli interpreti renderli espliciti, ma sempre entro certi limiti: non bisogna infatti mai travalicare le intenzioni e l’effettiva consapevolezza dell’autore stesso.

Un confronto che invece è necessario fare è quello con Max Weber, che anche con riferimento al modello del “tipo ideale” rappresenta il virtuale prosecutore del pensiero di Tocqueville. Grazie all’insegnamento di Weber, si può infatti guardare in modo più obiettivo (e, in una qualche misura, più rassicurante) il rapporto che Tocqueville instaura tra analisi della realtà e costruzione di un modello ideale ad essa collegato. In modo più approfondito rispetto al nostro autore, Weber spiega infatti che l’*Idealtypus* è un modello concettuale che si ricava dalla comprensione dei fatti e delle azioni sociali, e che poi a sua volta orienta la conoscenza successiva. Il tipo ideale corrisponde a ciò che in filosofia della scienza si definisce “modello” e che si contrappone alla “teoria” per il fatto che, a differenza di questa, non ha la pretesa di descrivere con esattezza la realtà. Sarebbe infatti un costrutto concettuale dotato di un grado di genericità intermedia tra le leggi universali dei positivisti e la comprensione idiografica degli storicisti: da un lato, non trascurerebbe le specificità del dato reale e, dall’altro lato, offrirebbe un parametro di riferimento per

⁹² A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 431. O.C., II, p. 524: “Permettent à l’esprit humain de porter des jugements rapides sur un grand nombre d’objets à la fois; mais, d’une autre part, elles ne fournissent jamais que des notions incomplètes, et elles lui font toujours perdre en exactitude ce qu’elles lui donnent en étendue”.

analizzare ciascun dato concreto alla luce di uno schema più generale e oggettivo.

Scrive infatti Weber, rendendo più esplicita la definizione di “tipo ideale” soltanto abbozzata da Tocqueville: “Il tipo ideale rappresenta un quadro concettuale il quale non è la realtà storica, e neppure la realtà vera e propria, ma tuttavia serve né più né meno come schema in cui la realtà deve essere sussunta come esempio; esso ha il significato di un puro concetto-limite ideale, a cui la realtà deve essere misurata e comparata, al fine di illustrare determinati elementi significativi del suo contenuto empirico”⁹³. E, poco prima: “Si ottiene un tipo ideale mediante l’accentuazione unilaterale di uno o di alcuni punti di vista, e mediante la connessione di una quantità di fenomeni particolari diffusi e discreti (...). Nella sua purezza concettuale questo quadro non può essere mai rintracciato empiricamente nella realtà: esso è un’utopia”⁹⁴. Tale definizione si adatta perfettamente anche alla costruzione teorica di Tocqueville, tanto che, a ragione, si potrebbe definire “utopia” il tipo ideale di società che emerge dalle pagine della seconda *Démocratie*. Si tratta infatti di un modello mai completamente realizzabile, che emerge dall’accentuazione unilaterale di un preciso punto di vista: l’uguaglianza delle condizioni. Come si può vedere, tutti gli elementi della definizione di *Idealtypus* data da Weber sono rintracciabili nel modello tocquevilliano.

È stato dunque fondamentale il contributo della sociologia di Max Weber per poter comprendere pienamente il significato della costruzione teorica della seconda *Démocratie* e per apprezzare la straordinaria originalità (anche sul piano metodologico) di Tocqueville. Questa parte dell’opera, sia detto per inciso, costituisce una novità anche da un altro punto di vista: è, a tutti gli effetti, un’opera di sociologia della conoscenza, ovvero inaugura quella branca della ricerca sociologica che si propone di indagare in quale misura il contesto sociale determini la forma e i modi in cui la cultura e le attività intellettuali degli individui si esprimono. Alla base di tale indagine vi è, logicamente, la convinzione che l’insieme delle conoscenze umane sia dato all’interno di una società come un postulato a priori rispetto all’esperienza del singolo. L’individuo, dunque, percepirebbe l’orizzonte culturale di riferimento come il modo naturale di vedere le cose e la stessa conoscenza che produce sarebbe condizionata dal sistema di significati iniziale.

Tale impostazione, si ricorderà, era già implicita nel concetto di *état social*, ma è nella seconda *Démocratie* che viene sviluppata compiutamente. Partendo dalle presunte proprietà strutturali di una società democratica (dunque dal suo tipo ideale), Tocqueville non ricava soltanto (come si è visto in apertura del paragrafo) i tratti della cultura, dei costumi e dei sentimenti politici a tale società collegati, ma stabilisce addirittura i criteri di accesso alla conoscenza e le modalità di produzione del sapere. Data una società completamente democratica, dunque, si potrebbero prevedere le forme che in essa avranno la poesia, la prosa, l’eloquenza parlamentare, le teorie scientifiche, la storiografia, la letteratura, la lingua, il teatro e, in generale, il rapporto tra la popolazione, la cultura e la

⁹³ M. Weber, *Die “Objectivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, 1904, trad. it. di P. Rossi, *L’“oggettività” della scienza sociale e della politica sociale*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino, 1958, p. 112.

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 108-109.

conoscenza. Questi temi venivano affrontati da Tocqueville tra il 1835 e il 1840. Se si pensa che l'atto di nascita della sociologia della conoscenza (*rectius*: del sapere) viene fatto risalire convenzionalmente alla pubblicazione della *Wissensoziologie* di Max Scheler del 1924⁹⁵, si può ancora una volta apprezzare la grande innovatività di Tocqueville.

Ritorniamo ai tipi ideali e allarghiamo l'angolo visuale: non più soltanto la seconda *Démocratie*, ma l'intera produzione del nostro autore. Come nota giustamente Aron (che pur non sviluppa fino in fondo la riflessione), Tocqueville costruisce due modelli di tipi ideali: un modello che si può definire “della tendenza” e un altro che risponde alla logica “dell'alternativa”⁹⁶. Il primo modello è quello di cui si è detto fino ad ora e che ha nella costruzione teorica della seconda parte della *Démocratie* il principale esempio: viene descritto il caso limite, il punto più estremo a cui può condurre la realizzazione integrale delle condizioni assunte come parametri (l'eguaglianza delle condizioni, la scomparsa delle distinzioni sociali). Quello “dell'alternativa”, invece, consiste nella contrapposizione di due concetti ideali che sono astrattamente separati da una logica disgiuntiva, ma che concretamente si trovano in uno stato di continua lotta e dunque risultano dialettici.

I due macro-concetti ideali che percorrono tutta l'opera di Tocqueville sono quelli di “dispotismo” e “società libera”. Un'altra coppia fondamentale di concetti è l'opposizione tra “democrazia” e “aristocrazia”. Tali contrapposizioni possono essere sia sincroniche sia diacroniche: l'antitesi dispotismo-libertà, per esempio, è spesso sincronica, perché descrive, a partire dallo stato presente, le due direzioni alternative che le società democratiche possono percorrere nel futuro⁹⁷; tuttavia, tale coppia di concetti viene impiegata anche in un'accezione diacronica, quando l'autore contrappone il dispotismo a cui (a ben vedere) sarebbero votate le comunità umane alla libertà che sarebbe esistita tra le maglie dell'antica società feudale. Anche la coppia democrazia-aristocrazia viene impiegata sia in senso sincronico sia in modo diacronico: è sincronico il confronto che l'autore compie, per esempio, negli appunti sul viaggio in Inghilterra e Irlanda, luoghi in cui i due principi regolatori della società (quello aristocratico e quello democratico) avrebbero attraversato una fase di transizione e dunque risulterebbero più facilmente confrontabili tra loro e meglio rapportabili al rispettivo tipo ideale. Diversamente, nell'*Ancien Régime*, e in generale nei testi storici, domina un raffronto diacronico tra i due concetti: quello di “aristocrazia”, relegato ad un passato ormai perduto, che rappresenterebbe la sintesi di ogni virtù, e quello di “democrazia”, che, dopo aver sconfitto il proprio opposto, si appresterebbe a diventare l'unico principio informatore della vita degli “ultimi uomini”.

⁹⁵ Si veda per esempio F. Crespi e F. Fornari, *Introduzione alla sociologia della conoscenza*, Donzelli, Roma, 1998. Cfr. M. Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 1924, trad. it. di D. Antiseri, *Sociologia del sapere*, Morcelliana, Brescia, 2012; Id., *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926.

⁹⁶ R. Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., p. 241.

⁹⁷ E tuttavia, come si vedrà *ultra*, cap. V, le due direzioni risultano alternative soltanto idealmente, perché sul piano reale il dispotismo si affermerebbe come il doppio negativo e ineliminabile della democrazia.

Un'ultima considerazione a tal proposito, benché esuli dal concetto di “tipo ideale” in senso stretto. Vorrei infatti sottolineare che i due termini della contrapposizione democrazia-aristocrazia sono, a loro volta, scomponibili in due forme: vi è infatti un tipo ideale di democrazia sana e un tipo ideale di democrazia degenerata, così come vi è un ideale di aristocrazia pura e un ideale di aristocrazia corrotta. E tuttavia, mentre la democrazia, anche nella sua forma pura e anche soltanto sul piano concettuale, avrebbe sempre implicite le premesse della propria corruzione, l'aristocrazia ideale, capace di restare fedele ai propri valori, non cadrebbe necessariamente nel proprio doppio negativo. Su questo terreno, Tocqueville dimostra pienamente di essere un autore politico classico. È infatti strettissimo il collegamento con i grandi pensatori del mondo greco: Tucidide, Aristotele, Polibio, i primi cioè ad aver sostenuto la naturale degenerazione delle forme di governo. E ancor più stretta è l'affinità che lo lega ad un altro grande autore del passato più recente: Niccolò Machiavelli⁹⁸.

È proprio questa capacità di adattare le categorie politiche classiche alle nuove sfide imposte dalla modernità a fare di Tocqueville un autore decisamente singolare. A tal punto singolare che, se si escludono i già citati riconoscimenti di Royer-Collard e di Mill, le sue riflessioni più acute (quelle contenute nella seconda *Démocratie*) restarono, di fatto, incomprese per lungo tempo (e tuttora sono molti gli interpreti che ne fraintendono il senso profondo).

Se una critica può essere rivolta ai modelli ideali costruiti da Tocqueville, allora questa non deve mettere sotto accusa la sua propensione a ricavare concetti astratti da un piccolo numero di dati concreti, quanto piuttosto (e a questo secondo livello la critica diviene pertinente) il suo ostinato attaccamento alla propria idea madre, che lo induce a evitare ogni modifica dei tipi ideali ottenuti. Per quanto Tocqueville si sforzi di costruire strumenti valutativi di indagine, tale tensione per la neutralità della ricerca sarebbe dunque in parte sacrificata all'esigenza di coerenza all'interno del proprio sistema di credenze e valori. La seconda *Démocratie*, in particolare, non rispetterebbe interamente i propositi scientifici di cui si è parlato all'inizio e, anzi, come nota Birnbaum, “si baserebbe su idee aprioristiche immutabili”, che indurrebbero l'autore “a passare sotto silenzio i fatti contrari che scopre” o, addirittura, “ad abbandonarsi, anche in cattiva coscienza, ai ragionamenti puramente deduttivi che non hanno alcun bisogno dei fatti”⁹⁹.

Concludo dicendo che assecondare questa seconda critica non significa squalificare l'importanza dei modelli ideali elaborati da Tocqueville. Fermo restando il loro valore scientifico e la novità metodologica, si tratta piuttosto di riconoscere che il loro creatore non ne fece fino in fondo l'utilizzo che si era proposto di farne. Per Tocqueville, infatti, rimane troppo forte, per poter sottostare agli stretti canoni della neutralità scientifica, la consapevolezza impossibile da tacere dell'intreccio che legherebbe la democrazia al dispotismo e, più in profondità, il male alla modernità.

⁹⁸ Sul rapporto tra Tocqueville, il mondo classico e Machiavelli si veda *ultra*, cap. III.

⁹⁹ P. Birnbaum, *La sociologia di Tocqueville*, cit., pp. 39-40.

CAPITOLO TERZO

TOCQUEVILLE NELLA STORIA DEL PENSIERO POLITICO

1. Al cospetto del mondo classico

Grazie agli elementi raccolti fin qui abbiamo finalmente tutti gli strumenti per confrontare la teoria politica di Tocqueville con quella di altri grandi pensatori del passato. Alcuni di essi esercitarono direttamente su di lui una grande influenza; con altri, invece, le affinità si trovano allo stato implicito ed è compito degli interpreti scoprirle. In questo paragrafo mi occuperò del rapporto tra Tocqueville e il mondo classico, evidenziando in particolare le analogie con la storiografia e il pensiero politico di Tucidide. Il secondo paragrafo sarà dedicato all'analisi dei punti di contatto con Nicolò Machiavelli, che per la scelta dei temi e per la concezione del momento politico risulta forse il pensatore più affine al nostro autore.

Nei paragrafi successivi approfondirò il legame tra Tocqueville e Montesquieu, un vero e proprio debito culturale, mai completamente riconosciuto dall'autore della *Démocratie*; mi occuperò poi delle affinità e soprattutto delle divergenze tra Tocqueville e i principali pensatori illuministi, Voltaire e Rousseau, evidenziando in particolare la decisa presa di distanza del nostro autore dagli ideali razionalistici del secolo dei Lumi. Accennerò poi alla particolare natura del liberalismo di Tocqueville, un liberalismo conservatore, che si pone in netto contrasto coi pilastri dell'ideologia di Guizot e degli altri Dottrinari. Infine ricostruirò quelle che credo siano state le influenze più profonde esercitate sul pensiero (non solo politico) del nostro autore: ovvero la filosofia esistenzialista di Pascal e la sensibilità romantico-decadente di Chateaubriand.

Procediamo con ordine e vediamo dunque di ricostruire quello che fu il rapporto tra Tocqueville, il mondo antico e gli autori politici classici. Díez del Corral, che insieme a Jardin è a mio avviso il più preciso biografo di Tocqueville, dedica un'intera parte della propria opera alla ricostruzione della formazione classica del giovane Alexis¹. Combinando queste informazioni con quelle forniteci da Jardin, apprendiamo che Tocqueville frequentò il Collège Royal di Metz, conseguendo ottimi voti in latino e mediocri in greco, benché avesse composto un *Discours sur le progrès des arts en Grèce* che aveva attirato l'entusiasmo del suo anziano precettore, l'abate Lesueur. Quest'ultimo, pur rivestendo un'importanza fondamentale nella formazione intellettuale di Alexis, stando

¹ Cfr. L. Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., cap. IV, pp. 211-266 e A. Jardin, *Alexis de Tocqueville*, cit., parte I, capp. III-IV, pp. 43-75. Si veda poi la biografia di H. Brogan, *Alexis de Tocqueville: a biography*, Yale University Press, New Haven, 2007, vol. 1, capp. I-V, pp. 1-101.

alla testimonianza di Beaumont e alle stesse lettere di Tocqueville si sarebbe distinto più per l'affetto e la devozione al proprio ruolo di educatore che per la vastità della propria cultura. Si spiegherebbero così le numerose lacune nella formazione culturale di Tocqueville. Infatti, a differenza di altri autori della stessa epoca a cui viene spesso paragonato in quanto (in senso lato) liberale, il giovane Alexis ebbe una formazione molto meno vasta, meno sistematica e meno incentrata sui canoni classici; Díez del Corral lo contrappone giustamente a Benjamin Constant e soprattutto a Mill, il quale nella *Autobiography* riferisce di aver imparato il greco a tre anni. E tuttavia, sarebbe proprio il carattere autodidattico che ha caratterizzato l'apprendimento di Tocqueville a fare di lui uno dei pensatori più originali e intellettualmente liberi.

Nonostante tale formazione lacunosa, nel 1826 Alexis decise di compiere insieme al fratello Edouard il più classico dei viaggi culturali dell'epoca, quella discesa in Italia che aveva accomunato tutti i più grandi scrittori del periodo neoclassico e romantico. Durante il soggiorno nella penisola, Alexis registrò le impressioni e le note di viaggio in un diario che avrebbe dovuto rappresentare una sorta di coronamento dei propri studi; ma delle 350 pagine che effettivamente scrisse ne restano soltanto una decina, estrapolate da Beaumont e inserite nella prima edizione delle opere complete dell'amico². Un lavoro tutto sommato modesto, che certo non può essere accostato alla capacità di evocazione di un Goethe o di un Hölderlin, ma che tuttavia evidenzia la sensibilità di Tocqueville per le grandezze dell'antichità classica.

Continuando a seguire la ricostruzione proposta da Díez del Corral, scopriamo che il viaggio giovanile in Italia fu per Tocqueville un'esperienza isolata e priva di insegnamenti, almeno sul piano culturale. Scrive efficacemente il critico spagnolo: "Gli dèi, dei quali era riuscito ad intravedere le orme nella sua visione scolastica del paesaggio siciliano, s'erano dileguati ben presto insieme con tutto il bagaglio letterario"³. Ed effettivamente, nell'opera di Tocqueville quasi non compaiono immagini, aforismi o metafore di origine classica. L'atteggiamento intellettualistico che costituiva un *cliché* ineliminabile per i suoi contemporanei è ridotto al minimo, tanto che non sarebbe difficile stilare un elenco completo dei riferimenti dotti presenti nella *Démocratie* e negli altri testi dell'autore. Ciò è spiegabile in prima battuta con la conoscenza approssimativa che Tocqueville aveva del mondo classico e, in secondo luogo, con la convinzione che le nozioni dell'antichità non potessero più orientare la comprensione del nuovo stato del mondo.

In America, Tocqueville si rende conto dell'inadeguatezza delle categorie politiche classiche e comprende che per analizzare correttamente il mutamento sociale in corso c'è bisogno di una scienza politica nuova. "Quando paragono – scrive l'autore nella prima *Démocratie* – le repubbliche greche e romane a queste repubbliche d'America, le

² Cfr. l'edizione delle *Œuvres complètes* a cura di Beaumont, vol. V, p. 4 e ss. E in *O.C.*, I, pp. 3-26. Ma i frammenti sono disponibili anche in traduzione italiana in U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, pp. 3-25.

³ L. Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., p. 218.

biblioteche manoscritte e la plebe incolta delle prime ai mille giornali che invadono le seconde e al popolo che le abita; quando poi penso a tutti gli sforzi che ancora si fanno per giudicare le une con l'aiuto delle altre e per prevedere con quello che è avvenuto duemila anni fa quello che avverrà al nostro tempo, sono tentato di bruciare i miei libri per poter applicare a uno stato sociale tanto nuovo soltanto idee nuove”⁴.

Sarebbero inoltre le stesse forme in cui si scandiscono le comunità politiche dei moderni ed i principî ad esse sottesi a rendere infruttuoso ogni confronto con le repubbliche e gli imperi del passato. Riprendendo inconsapevolmente le riflessioni di Constant, Tocqueville nota infatti che mentre le repubbliche antiche si fondavano sul sacrificio dell'interesse particolare in vista del bene comune, e dunque che la massima libertà degli antichi coincideva con l'immedesimazione del cittadino nello stato, quelle moderne (di cui quella americana forniva all'epoca il più compiuto esempio) si baserebbero sulla ricerca di uno spazio per l'interesse particolare all'interno di quello generale. La libertà dei moderni consisterebbe dunque nella ricerca del proprio utile, con la conseguente scomparsa della sfera delle virtù pubbliche degli antichi.

L'ultima traccia di esse si potrebbe ritrovare nella dottrina dell'interesse bene inteso: una forma minima di civismo, nata dalla consapevolezza dell'interdipendenza dei cittadini, che permetterebbe di conciliare l'individualismo utilitaristico con l'impegno al servizio della comunità. Sarebbe proprio questa forma minima di repubblicanesimo, questa mediazione tra la libertà individuale dei cittadini moderni e il riconoscimento delle istanze morali, ancora in qualche misura attuali, del comunitarismo antico, a far pensare al Tocqueville della prima *Démocratie* che, forse, gli Stati Uniti avessero trovato una formula politica capace di ovviare alle minacce insite nelle democrazie contemporanee⁵. Nella lode dello spirito civico degli americani e della loro *vita activa*, si riflette, per usare la felice tipizzazione di Skinner, la matrice “neo-romana”⁶ del repubblicanesimo di Tocqueville. Ma questo è un punto su cui si dovrà certamente tornare.

Completiamo la ricostruzione del rapporto tra Tocqueville e l'antichità classica, prima di focalizzare l'attenzione sulle affinità coi singoli autori. Se sul piano della scienza politica le categorie classiche non possono fornire insegnamenti utili all'analisi della modernità, non altrettanto varrebbe per la letteratura dei popoli antichi. Essa rifletterebbe

⁴ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 303. *O.C.*, II, p. 350: “Quand je compare les républiques grecques et romaines à ces républiques d'Amérique, les bibliothèques manuscrites des premières et leur populace grossière, aux mille journaux qui sillonnent les secondes et au peuple éclairé qui les habite; lorsque ensuite je songe à tous les efforts qu'on fait encore pour juger de l'un à l'aide des autres et prévoir, par ce qui est arrivé il y a deux mille ans, ce qui arrivera de nos jours, je suis tenté de brûler mes livres, afin de n'appliquer que des idées nouvelles à un état social si nouveau”.

⁵ Si veda il capitolo IX del libro II della prima *Démocratie*. Sulla dottrina dell'interesse bene inteso cfr. anche i capp. VIII e IX della seconda parte della seconda *Démocratie*, più precisamente pp. 537-542 dell'edizione italiana e *O.C.*, II, pp. 635-641.

⁶ Sulla terza via indicata da Skinner tra repubblicanesimo e liberalismo si veda *ultra*, par. 2. Il testo di riferimento è Q. Skinner, *Liberty Before Liberalism*, 1998, trad. it. di M. Geuna, *La libertà prima del liberalismo*, Einaudi, Torino, 2001.

infatti “un’arte e una cura ammirevole nei particolari; nulla nelle loro opere (degli scrittori dell’antichità, n.d.r.) appare scritto in fretta o a caso; tutto è scritto per i conoscitori e la ricerca della bellezza ideale vi si manifesta continuamente”⁷. Queste qualità sarebbero completamente estranee alla letteratura dei secoli democratici, caratterizzata altresì dalla stessa mentalità industriale che connota l’intera società; ma proprio tale contrapposizione renderebbe lo studio dei testi classici un elemento imprescindibile per “combattere les défauts littéraires inhérents à ces siècles”⁸.

Tocqueville scriveva queste considerazioni nella prima parte della seconda *Démocratie*, quindi verosimilmente tra il 1836 e il 1837. Circostanza curiosa, se si considera che nello stesso 1836 confessava a Royer-Collard la propria incapacità di leggere il greco antico⁹; mancanza, questa, che rendeva ancora più difficile la lettura di Platone, sulle cui traduzioni comunque Alexis si intestardì almeno fino al 1838 (stando all’epistolario raccolto da Beaumont)¹⁰. Che Tocqueville, nonostante il tributo all’importanza delle lettere classiche, avesse nozioni soltanto sommarie del mondo antico, lo confermano anche due critici che conobbero bene il nostro autore: Sainte-Beuve disse di lui che fu un “pensatore puro”, come tale “poco versato nelle lettere antiche e nell’antichità classica”¹¹, mentre Cornewall Lewis ribadì che oltre a non sapere il greco e ad avere conoscenze soltanto scolastiche di latino, “non aveva familiarità con la letteratura classica. La sua formazione si basava esclusivamente sui modelli moderni”¹².

Fu soltanto negli ultimi anni della sua vita che Tocqueville approfondì la propria formazione umanistica, grazie soprattutto al confronto con amici più preparati di lui e alle letture che gli raccomandavano. È il caso di George Grote, autore di una *History of Greece* in dodici volumi, che egli stesso inviò con regolarità a Tocqueville tra il 1846 e il 1856¹³; è il caso, ancora, del già citato Cornewall Lewis, solito sottoporre al parere del nostro autore i propri saggi storici sul mondo classico, che da parte sua venivano commentati in modo spesso molto appassionato, come nel caso dell’*Enquiry into the Credibility of the*

⁷ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, pp. 479-480. *O.C.*, II, p. 574: “Un art et un soin admirables dans les détails; rien dans leurs œuvres ne semble fait à la hâte ni au hasard; tout y est écrit pour les connaisseurs, et la recherche de la beauté idéale s’y montre sans cesse”.

⁸ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 480. *O.C.*, II, p. 574.

⁹ Cfr. edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, lettera del 25 agosto 1836 a Royer-Collard, libro XI, pp. 19-20.

¹⁰ Si veda sempre nell’edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes* la lettera del 16 settembre 1836 a Royer-Collard, libro XI, p. 23.

¹¹ C.-A. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, Garnier Frères, Paris, 1860, vol. XV, p. 128, trad. mia.

¹² S. G. Cornewall Lewis, *Letters of Right Hon. S. G. Cornewall Lewis*, Longmans, Green and Co, London, 1870, p. 404, trad. mia. Sia le considerazioni di Sainte-Beuve sia quelle di Cornewall Lewis sono citate anche in L. Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit. p. 220.

¹³ Cfr. edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, lettera a Beaumont del 23 marzo 1858, libro VIII, vol. 3, pp. 553-554.

Early Roman History del 1855¹⁴. Si potrebbero citare altri sodalizi culturali che legavano Tocqueville alla rete delle proprie conoscenze altolocate, ma analizzare il contributo di Ampère, di Nassau Senior, di Corcelle o di de Broglie alla riscoperta della cultura umanistica negli ultimi cinque anni di vita dell'autore credo sia un filone di ricerca poco fertile, o comunque estremamente settoriale. Ai fini di questo lavoro, basti ricordare che Tocqueville ha sempre considerato estremamente importante lo studio del mondo classico, sebbene egli abbia avuto un'educazione umanistica piuttosto superficiale almeno fino al 1852, anno in cui si ritira a vita privata e si immerge nello studio del passato in vista dell'ultima sua opera storica.

Più interessante è invece approfondire i punti di contatto e le divergenze tra Tocqueville e alcuni pensatori classici a lui in qualche modo collegati. In queste pagine analizzerò l'immagine che il nostro autore ebbe di Platone (l'unico filosofo del quale, stando alle lettere, ebbe una conoscenza abbastanza completa), la grande ammirazione che nutrì per Plutarco e le forti analogie con la storiografia e il pensiero politico di Tucidide (autore peraltro mai citato da Tocqueville e conosciuto, probabilmente, soltanto attraverso la lettura di Machiavelli). Al confronto con Machiavelli dedicherò invece il prossimo paragrafo, anticipando fin da ora che il tema sarà oggetto di un'ulteriore approfondimento a sé stante.

Partiamo dalla lettura di Platone. Non è chiaro quali dialoghi Tocqueville conoscesse, ma la natura delle riflessioni dedicate al filosofo fa pensare che avesse studiato almeno i due principali testi giuridico-politici (ovvero *La Repubblica* e *Le Leggi*), arricchiti, probabilmente, dalla lettura di alcuni dialoghi di carattere più spirituale o metafisico, come per esempio il *Fedro*, il *Fedone* e il *Filebo*. Tutti i pensieri che Tocqueville dedica a Platone sono riferibili alla seconda metà degli anni trenta, dunque coincidono con la fase di stesura della seconda *Démocratie*. Sono riflessioni di segno tutto sommato positivo, seppur vadano lette alla luce della già richiamata presunzione di inutilità del pensiero politico antico, come emerge esplicitamente da una lettera del 1836 a Corcelle: “Per quello che mi riguarda, vi confesso che, salvo il rispetto dovuto a gente che è stata ammirata per quasi tremila anni, lo trovo un po' troppo antico per i miei gusti. Non siamo abbastanza greci per cavare un qualche beneficio da questi libri”¹⁵. Insomma, la prospettiva è chiara e non occorre tornarci oltre: quando i pensatori classici si occupano di politica, per Tocqueville non hanno più nulla da insegnare al mondo moderno, il cui tratto caratteristico sarebbe quella tensione verso l'uguaglianza delle condizioni affatto sconosciuta agli antichi.

Sbaglierebbe dunque Platone a pensare che l'umanità avesse bisogno di un unico

¹⁴ Cfr. edizione di Beaumont delle *Œuvres complètes*, lettera a Carnewall Lewis del 18 novembre 1855, libro VII, pp. 375-381. Si veda anche la lettera del 2 ottobre 1856 ad Amprère, in edizione nazionale Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro XI, p. 348.

¹⁵ Cfr. L. Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., p. 253. Edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, lettera del 6 luglio 1836 a Corcelle, libro XV, vol. 1, p. 65.

governante, “di un legislatore che dirigesse, e, in caso di necessità, assoggettasse con l’uso della forza le moltitudini all’impero della virtù e della ragione”¹⁶; sarebbe un pensiero sorpassato, un’utopia politica inattuabile nelle democrazie dei moderni. Peraltro, sia detto *en passant*, nel dipingere il Platone de *La Repubblica* come strenuo sostenitore del governo di uno solo, Tocqueville dimostra in questo passo di non aver prestato la giusta attenzione ai dispositivi di garanzia e alle numerose precauzioni pensate dal filosofo contro i possibili rischi di degenerazione delle forme di governo.

E tuttavia, Platone non coglierebbe l’essenza delle comunità politiche neppure quando, ne *Le Leggi*, avrebbe seguito il criterio opposto, proponendo la dottrina del governo misto. In questo luogo dell’opera, Platone sarebbe stato “essenzialmente un moderato”¹⁷, che avrebbe cercato invano di conciliare principî contrapposti rivestiti della medesima forza: il principio del molteplice, proprio della democrazia e quello dell’unità, intrinseco nella monarchia. Un’operazione impossibile da mettere in pratica, visto che in qualunque consorzio umano, secondo Tocqueville, si registrerebbe la prevalenza dell’uno o dell’altro principio (e, come detto nel capitolo precedente, con la modernità, il principio democratico tenderebbe a monopolizzare il cammino delle comunità politiche).

Queste e altre considerazioni sul pensiero politico di Platone (come per esempio l’analisi della sua etica politica, che porta Tocqueville a concludere che il filosofo non si sarebbe limitato a introdurre la morale nella politica, ma avrebbe trasformato “la politica in ancella della morale”¹⁸) sono raccolte nelle carte inedite, sotto il titolo di *Analyse du Platon*. Si tratta di un breve saggio scritto probabilmente intorno al 1836, nel quale il nostro autore si propone di riordinare la filosofia politica di Platone, individuandone sette diversi caratteri (dei principali – la coincidenza tra morale e politica, l’esigenza di un legislatore razionale, la predilezione per il governo di uno solo, la preferenza ne *Le Leggi* per la forma di governo misto – si è parlato nei precedenti capoversi; i restanti tre punti esulano dal tema, riferendosi alla distinzione tra il Platone artista e il Platone poeta, e al modello di cultura aristocratica di cui si sarebbe fatto promotore). Certo, uno scritto modesto che non può reggere il confronto, per esempio, con l’omonimo *Essay on Platon* di Mill e che del resto, sul piano dei contributi alla storia del pensiero, ha un valore decisamente mediocre; e tuttavia, rappresenta l’unico elaborato di Tocqueville dedicato interamente all’analisi del pensiero di un filosofo.

L’atteggiamento di Tocqueville nei confronti di Platone non cambia se si passano a considerare le lettere private indirizzate in quegli stessi anni al cugino Kergorlay e all’amico Beaumont. In tutte si riscontrano i medesimi rimproveri al Platone politico, unite al riconoscimento del valore in sé del filosofo, che “vivrà finché ci saranno uomini a questo mondo (...), e sarà sempre una figura di primo piano nella sfera degli intelletti”¹⁹. Una

¹⁶ L. Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., p. 255.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 254. Lettera a Beaumont del 22 aprile 1838, in edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro VIII, vol. 1, p. 292.

lettera a Kergorlay dell'8 agosto 1838 incornicia perfettamente i sentimenti contrastanti di Tocqueville, come anche la grossolanità (a tratti irriverente) dei suoi giudizi: "C'è effettivamente qualcosa d'infantile nelle idee, e, soprattutto, nel metodo puerilmente metodico e disordinato di Platone. Ma in altri passi c'è qualcosa che supera l'uomo, specialmente se si tiene conto dei tempi. In definitiva, lo considero un politico povero, ma il filosofo mi è sempre sembrato superiore a tutti gli altri"²⁰. Ad esaltare Tocqueville sarebbe stata in particolare "l'aspirazione costantemente spiritualistica ed elevata"²¹ del filosofo delle idee, che da convinto sostenitore dell'onnipotenza conoscitiva della razionalità umana la riteneva capace di cogliere e dimostrare anche le verità ultime. E quest'aspirazione, che risponde all'intimo bisogno di fondamenti ultimi dell'esistenza (di Tocqueville, come di ogni uomo), non poteva non affascinare il nostro autore.

Tale ancipite giudizio su Platone si riflette, per concludere, anche in due passi della seconda *Démocratie*: nel capitolo quindicesimo della seconda parte, parlando dell'importanza delle credenze religiose degli americani, Tocqueville attribuisce a "Socrate e la sua scuola" la paternità della concezione spiritualistica dell'anima, una credenza che "è bastata a dare alla filosofia platonica quello slancio sublime che la distingue"²². L'ennesima lode dell'idealismo di Platone, dunque, a cui fa seguito, in un altro luogo dell'opera di poco successivo, l'ennesima netta riprovazione del suo pensiero politico: a proposito delle repubbliche del passato, nelle quali i cittadini, secondo alcune leggende, avrebbero vissuto in modo idilliaco tra danze, spettacoli e corone di rose, Tocqueville chiosa: "Io non credo a simili repubbliche più che a quella di Platone"²³.

Passiamo adesso a considerare l'influenza di Plutarco sul pensiero di Tocqueville, visto che, come si è detto in apertura, l'autore delle *Vite parallele* suscitò nel nostro autore una grande ammirazione. Anche in questo caso, Díez del Corral risulta l'unico critico che si sia dedicato ad approfondire gli echi plutarchiani nell'opera di Tocqueville e a ricostruire le modalità attraverso le quali quest'ultimo sarebbe entrato in contatto con l'opera dello scrittore greco. Plutarco, spiega Corral²⁴, capita tra le mani di Tocqueville quasi per caso, quando questi aveva già trentatré anni. È vero che nella biblioteca del castello di Tocqueville sono state ritrovate tre edizioni delle *Vite parallele* tradotte in francese, e altrettanto certo è che tale libro rappresentasse una delle letture scolastiche obbligatorie; e tuttavia, come ammette all'amico Beaumont in una lettera del 1838, Tocqueville fino a

²⁰ L. Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., p. 254. Lettera a Kergorlay dell'8 agosto 1838, in edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro XIII, vol. 2, pp. 40-41.

²¹ *Ibidem*.

²² A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, pp. 559-560. *O.C.*, II, p. 659: "Socrate et son école (...); a suffi pour donner à la philosophie platonicienne cette sorte d'élan sublime qui la distingue".

²³ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 640. *O.C.*, II, p. 737: "Je ne crois pas plus à de semblables républiques qu'à celle de Platon".

²⁴ L. Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., pp. 261-266.

quel momento quasi non lo conosceva²⁵.

Nella primavera del 1838 Tocqueville sta ultimando la seconda *Démocratie* e, com'era sua abitudine quando trascorreva alcuni giorni lontano da casa per rendere al meglio nel proprio lavoro, si è portato con sé alcuni vecchi libri: tra marzo e aprile legge Rabelais, il Corano, Cervantes, Machiavelli, Fontenelle, Saint-Évremond, ma è la lettura di Plutarco che, letteralmente, lo entusiasma fino alla follia. Scrive infatti a Beaumont, nella già richiamata lettera del 21 marzo del 1838: “Trovo un fascino del tutto particolare in questa lettura. *Quel grand diable de monde était ce monde antique*. Plutarco fa gli uomini solo un po' più alti del normale, ma così trasformati essi vi sbalordiscono molto di più (...). Questa lettura ha talmente avvinto la mia immaginazione che a momenti temo che mi dia di volta il cervello come a Don Chisciotte”²⁶.

Cosa aveva impressionato così tanto Tocqueville, al punto da paragonarsi al curioso eroe nazionale spagnolo? A colpire la sua immaginazione era stata la capacità di Plutarco di dipingere il carattere e lo spirito dei grandi uomini del passato in modo sublime e senza tempo. La sua penna, dunque, sarebbe stata in grado di consacrare gli esempi di grandezza e di virtù, per consegnarli ad una dimensione eterna capace di superare i limiti terreni della natura umana. Plutarco, infatti, si oppone ai modelli storiografici antichi e subordina consapevolmente la descrizione delle azioni (*pràxeis*), dunque il piano della narrazione dei fatti storici, alla raffigurazione del personaggio, che si snoda intorno al suo *éthos*. La storia diventa così ancella della biografia e solo attraverso tale canale entra nel contesto narrativo. Per il resto, il centro del racconto plutarchiano è l'individuo, il grande uomo portatore di un *éthos* inteso in senso morale e pedagogico: illustrando gli esempi delle virtù e dei vizi dei suoi personaggi, le *Vite parallele* perseguono infatti un proposito non solo espositivo, ma anche e soprattutto educativo, che trascende i canoni del genere biografico.

Insomma, Plutarco primo grande (e forse insuperato) precursore dei moralisti francesi. Così doveva apparire a Tocqueville. Ma Plutarco non è soltanto il biografo senza eguali dei costumi morali, della *grandeur* e degli abissi dell'animo umano. È anche il “prosatore d'arte” capace di mettere al servizio della sua missione molteplici registri linguistici e stili narrativi: dalla narrazione minuta degli aneddoti e dei racconti dei piccoli fatti alla puntuale e scientifica evocazione dei costumi, dei riti e delle abitudini di uomini e popoli; dall'attitudine a penetrare gli aspetti più psicologici della natura umana al gusto per l'esposizione lirica, ricca di *pathos*, propria della storiografia tragica. E anche questi aspetti, certamente, erano stati colti dal nostro autore.

Sono infatti numerosi gli echi di Plutarco nelle opere di Tocqueville, tanto che in alcune pagine della *Démocratie* si possono notare intere citazioni testuali tratte dalle *Vite parallele*. Come quando, parlando del coraggio dei Romani, Tocqueville riporta un passo

²⁵ Lettera del 21 marzo 1838 a Beaumont in edizione nazionale Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro VIII, vol. 1, p. 284. Le edizioni delle *Vite parallele* ritrovate nella biblioteca del castello di Tocqueville sono: *La vie des hommes illustres grecs et romains* (1658), *Les œuvres mêlées de Plutarque* (1574) e *Le vies des hommes illustres* (1825).

²⁶ Edizione nazionale Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro VIII, vol. 1, p. 284.

tratto dalla *Vita di Coriolano* in cui Plutarco spiega come originariamente con il termine “*virtus*” si indicasse proprio la virtù del coraggio²⁷; o quando, poco oltre, Tocqueville chiama in causa l’autore delle *Vite parallele* per dimostrare la natura democratica, all’insegna della fratellanza, degli eserciti dell’antichità, benché essi fossero emanazioni di società rigidamente aristocratiche²⁸; o ancora, e per finire, si può ricordare la lunga citazione tratta dalla *Vita di Marcello*, riportata per corroborare il presunto carattere aristocratico di Archimede, il quale avrebbe sempre “considerato bassa e mercenaria la scienza che inventa e compone macchine”²⁹ e, come tale, non meritevole di essere tramandata per iscritto. In questi passi, come nota giustamente Díez del Corral, il rimando a Plutarco, o, per meglio dire, il suo utilizzo, ha la funzione di sublimare la contrapposizione tra il mondo democratico e quello aristocratico; la degradazione dei costumi, la decadenza della morale e la mediocrità della società di massa da un lato e l’eroismo, la grandezza, la virtù degli esempi passati, dall’altro.

Ma l’insegnamento profondo che Tocqueville trae da Plutarco non consiste in questo richiamo intellettualistico all’autorità del maestro. Sono piuttosto lo stile narrativo, la forte caratterizzazione morale dei personaggi, l’accortezza, la precisione, l’incisività nel ritrarre gli uomini e le situazioni a riflettere una matura acquisizione degli strumenti letterari forniti dalla lezione plutarchea. E questa seconda e più intima influenza si ritrova soprattutto nelle pagine dei *Souvenirs* dedicate alla descrizione dei personaggi con cui Tocqueville è entrato in contatto negli ultimi anni della sua carriera politica, tra i quali spicca il ritratto di Luigi Bonaparte³⁰.

Tuttavia, tra tutti gli autori classici, quello che presenta maggiori affinità con Tocqueville è, a mio avviso, Tucidide. Stupisce, pertanto, che nell’opera di Díez del Corral, più volte ricordata come modello di completezza nella ricostruzione della formazione culturale del nostro autore, Tucidide non venga citato nemmeno una volta. Lo stesso avviene nella biografia di Jardin, sebbene la mancata menzione, in questo caso, sia più giustificata: Jardin si focalizza infatti più sulla vita d’azione che sulle affinità e le influenze culturali di Tocqueville, e inoltre quest’ultimo non lesse mai direttamente l’opera dello storico ateniese. Ciò nonostante, mi pare limitante disinteressarsi a priori di quello che è un vero e proprio sodalizio intellettuale ideale, la cui particolarità è anzi accresciuta, e non oscurata, dal fatto che l’uno non conoscesse il pensiero dell’altro. In verità, per essere precisi, bisogna dire che con ogni probabilità Tocqueville era entrato indirettamente in contatto con Tucidide attraverso la lettura di Machiavelli e di Rousseau. Soprattutto l’autore fiorentino, com’è noto, dialoga costantemente con i pensatori del passato (da Livio

²⁷ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 651. *O.C.*, II, p. 750.

²⁸ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 694. *O.C.*, II, p. 799.

²⁹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 460. *O.C.*, II, p. 555: “Réputant toute cette science d’inventer et composer machines et généralement tout art qui rapporte quelque utilité à la mettre en pratique, vil, bas et mercenaire”.

³⁰ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 485 e ss. *O.C.*, III, p. 899 e ss.

a Polibio allo stesso Tucidide) e non ci sono motivi per credere che il nostro autore, lettore di Machiavelli, abbia ignorato tali riferimenti classici. Lo stesso può dirsi di Rousseau, anch'egli molto attento al confronto con gli antichi e a sua volta conosciuto approfonditamente da Tocqueville, il quale difficilmente può aver trascurato la lode del ginevrino alla qualità della narrazione storica di Tucidide.

Malgrado questi contatti obliqui, nelle sue opere Tocqueville non ha mai citato direttamente lo storico greco. E questa circostanza, alla luce delle forti analogie che pur sussistono tra i due, fa pensare che l'autore della *Démocratie* avesse solo una vaga idea del pensiero tucidideo. E con questo torniamo al curioso caso di "affinità elettive" a distanza di due e più millenni. Leggendo *La Guerra del Peloponneso*, si ha infatti la sensazione che tutti i principali temi affrontati (chiaramente non quelli legati ai fatti in sé, per definizione contingenti) si ritrovino in Tocqueville.

Vediamo dunque nel dettaglio tali analogie. Un primo punto di contatto si può riscontrare tra la funzione che Tucidide attribuisce alla storiografia e quella che Tocqueville assegna alla scienza politica, sostanzialmente coincidenti. Secondo Tucidide, lo storico avrebbe infatti il compito di fornire ai governanti gli strumenti per analizzare e comprendere la vita politica della *polis* e per prevederne i possibili sviluppi futuri. Lo stesso compito, lo si è detto più volte, che spetterebbe allo scienziato politico per Tocqueville. Inoltre, per lo storico greco, tale previsione sarebbe resa possibile dall'esistenza di una costante fondamentale, comune alla natura degli uomini di ogni tempo: il desiderio di accrescimento della propria potenza (*áuxesis*), quale primo e strutturale tratto antropologico. Un simile fattore, che *mutatis mutandis* può essere paragonato alla tocquevilliana pulsione per l'uguaglianza (non a caso, nata proprio per contrastare gli eccessi di potere del prossimo e consacrata dall'etica cristiana della fratellanza), faciliterebbe la ricostruzione della direzione sommersa dello sviluppo delle comunità umane, che anche per Tucidide sarebbero subordinate a leggi di natura quasi deterministica (o comunque a principi universali difficilmente derogabili).

A quest'ultima considerazione si può collegare il secondo punto di contatto tra i due autori: il tema delle condizioni di possibilità della libertà individuale in un mondo che oscilla tra il dominio del caso e la subordinazione alle leggi rigide dello sviluppo. Come Tocqueville, anche Tucidide si fa interprete di una moderata forma di intellettualismo etico, secondo cui sarebbe soltanto grazie al calcolo razionale, attraverso dunque l'analisi e la comprensione delle cose, che l'uomo potrebbe orientare in modo libero ed efficace il proprio agire pratico. Tucidide pone così la *gnome*, la virtù che i Romani chiamavano *iudicium* o *ratio*, a garanzia della libertà del singolo essere umano. E tuttavia, anche quando le circostanze venissero ben ponderate e la decisione risultasse presa su basi razionali, l'uomo potrebbe ugualmente fallire perché l'ultima parola spetterebbe sempre ad un ineliminabile e imponderabile fattore: la fortuna (*Tyche*). Malgrado il riconoscimento della centralità dell'essere umano, anche per Tucidide l'uomo non sarebbe dunque completamente libero di agire: in ogni circostanza incontrerebbe infatti un limite nell'intervento della fortuna, intesa come quella variabile che condiziona in modo casuale

la catena degli eventi³¹. Come in Tocqueville, dunque, il caso entra nella fenomenologia degli eventi e si impone come fattore decisivo di condizionamento della storia. Con le parole di Eschine: “la Tyche, e accanto a questa Filippo, la personalità che fa la storia”³².

Indissolubile nesso tra libertà e necessità. Così si potrebbero sintetizzare la concezione della storia e degli attori storici per Tocqueville e Tucidide. Andando ancora oltre e utilizzando il lessico della moderna sociologia, si può dire che lo storico greco per primo concepisce lo sviluppo della personalità individuale come il risultato di due ordini di fattori contrapposti: da un lato quelli legati alla sua specifica natura (che, in linea con la tradizione classica, considera in larga parte innati) e dall’altro quelli generali, legati al contesto sociale e alla dimensione politica (se vogliamo, una forma *ante litteram* di coscienza sociale, o comunque un primo riconoscimento al ruolo dei fattori esterni). Lasciando un attimo sullo sfondo l’incidenza della *Tyche*, si può sostenere che la stessa direzione della storia sia il prodotto dell’incontro o dello scontro tra fattori singoli e generali, tra la personalità innovatrice dell’individuo e la staticità delle masse.

Un altro punto di contatto consiste nell’importanza attribuita al momento politico. Anche Tucidide considera la politica l’essenza della storia, quella dimensione, cioè, capace di dettare le condizioni e la direzione dell’evoluzione delle cose. Ciò si comprende meglio sviluppando fino in fondo il discorso sulla pulsione degli uomini ad accrescere il proprio potere. La volontà di potenza, infatti, dal singolo uomo si estenderebbe alla società politica, con la conseguenza che, quando all’interno di uno stesso spazio si venissero a creare due o più centri di potere (nel caso di Tucidide, la contrapposizione tra Atene e Sparta), sarebbe assolutamente naturale e necessario che queste due comunità politiche entrassero in conflitto e che l’unico esito possibile fosse il totale annientamento di uno dei due rivali. Il desiderio di accrescimento, infatti, si potrebbe realizzare soltanto con l’abbattimento di ogni ostacolo che gli si frapponesse. Per comprendere davvero gli eventi, occorrerebbe dunque studiare innanzitutto la storia politica, perché sarebbe a questo livello che si rifletterebero maggiormente le passioni e la natura degli uomini, cioè le unità prime che comporrebbero la storia.

Centralità del momento politico, dunque, e importanza dell’uomo politico come attore storico privilegiato, capace, con ogni mezzo, di orientare i destini delle società umane. E con questo veniamo a un’altra analogia tra i due autori: il realismo e la concezione della guerra. Per entrambi, la guerra rappresenta il naturale confronto tra due centri di volontà contrapposti, dunque la necessaria prosecuzione della politica con altri mezzi. In ogni tempo e in ogni luogo infatti, spiega Tucidide a proposito delle cause della guerra del Peloponneso, la politica si esplica attraverso rapporti di forza e il più naturale di tali rapporti sarebbe proprio la guerra³³. Nessuna intonazione moralistica, dunque, ma una

³¹ Tucidide, *La Guerra del Peloponneso*, libro III, 45-3.

³² Si veda la fondamentale opera sulla storiografia antica di S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Laterza, Roma-Bari, 1966, vol. III, pp. 359-360. La citazione di Eschine è riportata anche in E. Meyer, *Storia e antropologia*, cit., p. 59.

³³ Tucidide, *La Guerra del Peloponneso*, libro I, 1, 23.

distaccata analisi dei fatti, sullo sfondo di un forte realismo politico e di una concezione relativistica della morale (si pensi, a questo proposito, al noto dialogo tra gli Ateniesi e i Meli)³⁴.

Ma le affinità tra Tocqueville e Tucidide non finiscono qui. Si potrebbe parlare ancora a lungo delle loro corrispondenze nel metodo e nello stile: per esempio comparando i rispettivi criteri metodologici, oppure analizzando l'importanza assegnata alle azioni, alle passioni e alle idee degli uomini, o ancora confrontando l'alternanza stilistica, comune a entrambi, tra un distacco scientifico nell'esposizione di alcuni fatti e una narrazione emotivamente partecipata nel raccontarne altri. E tuttavia non vorrei terminare il parallelismo tra i due autori analizzando affinità, per quanto importanti, di matrice formale.

Concludo pertanto sottolineando quello che secondo me è il più rilevante punto di contatto tra i due pensatori: l'individuazione del carattere dispotico intrinseco alla democrazia. Nell'analisi del governo democratico di Atene e della sua caduta, Tucidide compie due operazioni: innanzitutto anticipa il tema classico della degenerazione delle forme di stato, che da Platone in avanti dominerà la filosofia politica. Così Pericle sarebbe stato l'esempio del buon governante, perché capace di conciliare l'efficienza dell'azione politica con il coinvolgimento del popolo al processo decisionale³⁵; diversamente, le ambizioni personali dei suoi successori avrebbero causato la rovina del governo libero di Atene e, per il loro timore di perdere il consenso popolare, avrebbero trasformato la città in un'incontrollata oligarchia di demagoghi.

Ma l'analisi di Tucidide non si ferma a questo livello. Ed ecco il secondo aspetto, decisamente moderno: la corruzione a cui andrebbero incontro le democrazie sarebbe, per la libertà, perfino più pericolosa della degenerazione delle monarchie in tirannidi e delle aristocrazie in oligarchie. Mentre infatti le passioni incontrollate di un uomo solo o di un'assemblea di uomini risulterebbero funeste soltanto per i malcapitati perseguitati dai governanti corrotti, in una democrazia il dominio della maggioranza si estenderebbe a tutti i consociati e arriverebbe a interferire in modo più capillare nelle loro vite. La democrazia, per Tucidide, presenterebbe dunque un ineliminabile potenziale totalitario. Questa posizione, che trapela in numerosi luoghi dell'opera, viene espressa compiutamente nel terzo libro de *La Guerra del Peloponneso*³⁶. Il passo viene citato anche da Montesquieu negli scritti politici e riportato nell'*Esprit des lois*, dove compare l'espressione "*despotisme*

³⁴ *Ibidem*, libro V, 84-116 (105, 112 in particolare).

³⁵ *Ibidem*, libro II, 34-36; 59-65: "Il motivo consiste nel fatto che Pericle, molto autorevole per la considerazione che lo circondava e per l'acume politico e per la condotta limpida pura dal minimo dubbio di corruzione venale, dirigeva il popolo nel rispetto della sua libera volontà. Dominava senza lasciarsi dominare. Poiché le trasparenti e oneste basi su cui poggiava il suo prestigio gli consentivano di astenersi dagli artifici tribuni di una eloquenza volta a carpire, con le lusinghe il favore della moltitudine. La contrastava anzi, talvolta con durezza: tanta era la sua autorità morale". (65).

³⁶ *Ibidem*, libro III, 82-84.

*de tous*³⁷; per questo tramite, non vi sono dubbi che Tocqueville ne sia venuto a conoscenza.

Nell'opera di Tucidide si trova dunque la prima intuizione del conflitto sotteso ai concetti di "libertà" e "democrazia". Oltre una certa misura, infatti, la realizzazione dell'uno ostacolerebbe il compimento dell'altro: in altre parole, la democrazia, portata all'estremo, si trasformerebbe in un sistema liberticida e la libertà, per contro, non permetterebbe alla democrazia di esistere fino in fondo. Non dimentichiamo che gli avversari del governo popolare di Atene definivano "democratico" tale sistema, per evidenziarne proprio le implicazioni violente e illiberali. Lo sapeva bene Pericle e per il suo tramite Tucidide, che nel secondo libro dell'opera³⁸ ricostruisce il pensiero politico dello statista, sfruttando lo storico epitaffio ai caduti come pretesto narrativo. Il Pericle tucidideo sottolinea infatti l'imprecisione nel definire "democratico" il sistema politico ateniese, perché l'obiettivo perseguito, malgrado il ricorso alla maggioranza, sarebbe la realizzazione della libertà; cosicché, nella lotta insanabile tra i due fattori, la libertà in Atene avrebbe trionfato sulla democrazia. Ma tale libertà, continua Pericle, non va intesa in senso universale: la libertà non può mai appartenere a tutti, perché non può essere democratica. Atene sarebbe dunque libera nella misura in cui riconoscerebbe la libertà ai migliori, a coloro che si distinguono per meriti. Così limitata, la libertà assicurerebbe il miglior governo possibile. Dal tono partecipato della narrazione e dai continui elogi a Pericle, si può comprendere come questo fosse anche il pensiero politico dello stesso Tucidide. Primato aristocratico della libertà, dunque, ma non in senso intellettualistico o classista (come emerge piuttosto in Platone): la limitazione dei benefici ai migliori sarebbe per Tucidide l'ingiustizia da scontare per riuscire ad arginare le passioni demagogiche e, con esse, il pericolo della tirannia della maggioranza.

Insomma, sarebbero meno dannose le restrizioni connaturate alla libertà rispetto alle implicazioni dispotiche sottese alla democrazia; e ciò sarebbe ancora più vero quando, attraverso la saggezza, il carisma e la prudenza di un governante (ed è il caso di Pericle), viene assicurata alla parte più virtuosa del popolo la libertà. In altre parole, si può dire che Tucidide, intuita l'impossibile convivenza della libertà all'interno della democrazia, predilige il dispotismo di una fazione illuminata (ed eletta originariamente dall'assemblea popolare) alla tirannia della maggioranza democratica. Tale preferenza si ritrova all'interno delle stesse esperienze biografiche dell'autore, che appoggia il colpo di stato oligarchico del 411 a.C. e definisce la conseguente Costituzione dei cinquemila la miglior forma di

³⁷ Si veda Montesquieu, *Esprit des lois*, libro VIII, capp. 2 e 6. È il tema della corruzione dal basso delle antiche repubbliche, che inaugura la riflessione sul dispotismo della maggioranza ("despotisme de tous"). Cfr. anche Montesquieu, *Mes Pensées*, n. 884: "Comme, dans une monarchie corrompue les passions du prince peuvent devenir funestes aux particuliers, dans une république corrompue, la faction qui domine peut être aussi furieuse qu'un prince en colère, et on peut voir là-dessus le beau passage de Thucydide [III, 82-84] sur l'état de diverses républiques grecques".

³⁸ Tucidide, *La Guerra del Peloponneso*, libro II, 34-36.

governo mai avuta da Atene³⁹. Si trattava infatti di una equilibrata fusione tra elementi democratici ed elementi aristocratici, nata dall'idea di Teramene di salvaguardare lo spirito civico e l'educazione democratica degli ateniesi, ma al contempo di limitare l'effettiva pratica politica a coloro che avessero abbastanza denaro da poter difendere la città con armi e cavalli propri. Un ulteriore punto di contatto, a distanza di più di duemila anni, con la diffidenza di Tocqueville per la progressiva estensione del suffragio alle masse.

2. Tocqueville e Machiavelli tra repubblicanesimo e nichilismo

Come si ricorderà, un primo paragone tra Machiavelli e Tocqueville è già stato condotto nel capitolo precedente. In quella sede, si erano volute evidenziare da un lato le affinità e le differenze tra i modelli di scienza politica elaborati dai due autori e dall'altro lato la parziale condivisione di un approccio effettualistico sotto il segno della *Realpolitik*. A proposito di quest'ultimo aspetto, era stata segnalata la divergenza tra l'obiettivo morale della riflessione politica di Tocqueville (salvare con ogni mezzo la libertà) e lo scopo pragmatico dell'azione del principe in Machiavelli (la sicurezza, a qualsiasi costo, dello stato). Il confronto tra i due autori, pertanto, era stato volutamente asimmetrico: da un lato, infatti, si prendeva in considerazione l'intera opera di Tocqueville, il cui carattere organico ha permesso di passare da un luogo all'altro della stessa alla ricerca di esempi che arricchissero le caratteristiche della *nouvelle science politique* e che comprovassero il realismo politico dell'autore; dall'altro lato, invece, si è analizzato soltanto *Il Principe*. Tale scelta, tuttavia, è risultata inevitabile per due motivi collegati: innanzitutto per salvaguardare l'omogeneità tematica all'interno dell'elaborato (in quella sede non si stava conducendo un parallelismo a tutto campo tra i due pensatori, ma soltanto un confronto tra le rispettive scienze politiche); in secondo luogo perché è la radicale discontinuità di prospettiva all'interno della produzione letteraria di Machiavelli a imporre un'analisi settoriale del suo pensiero (nel nostro caso, è nel *Principe* che l'autore delinea i tratti fondanti della "nuova scienza politica" ed è solo in quest'opera che emerge il già richiamato cinismo politico).

Questa premessa risulta necessaria per comprendere le considerazioni che seguono. Si tratta infatti di ridimensionare l'importanza rivestita da *Il Principe* all'interno dell'intera produzione machiavelliana: lontano dal rappresentare la cifra del pensiero dell'autore, il libro sarebbe piuttosto un manuale di virtù politiche ad uso dei reggitori (indicativa è la dedica a Lorenzo de' Medici, il giovane rampollo della dinastia medicea rimpadronitasi di Firenze l'anno prima della stesura del *Principe*, che Machiavelli sperava di sensibilizzare alla propria causa: la fine di quell'esilio a cui era stato condannato proprio dai Medici), un testo ricco di consigli su come far funzionare la macchina del neo-nato stato moderno,

³⁹ *Ibidem*, libro VIII, 97.

considerato dalla sola prospettiva dell'efficienza pratica⁴⁰.

Solo intendendo *Il Principe* come un esempio (per quanto geniale e innovativo) di letteratura *speculum principis*, in cui le posizioni personali dell'autore solo indirettamente entrano in gioco, è possibile superare la radicale contrapposizione che parrebbe sussistere tra Machiavelli e Tocqueville. Ad una prima lettura, infatti, potrebbe sembrare inutile ogni confronto tra due pensatori così diversi: autocratico, sostenitore della ragion di stato l'uno e teorico della libertà all'interno di uno stato moderato l'altro. Ed è curioso notare che il giudizio dello stesso Tocqueville non sfugge a questa semplicistica contrapposizione. In una lettera dell'estate del 1836 a Royer-Collard scrive infatti: "Nel *Principe* c'è una grande ostentazione di scelleratezza; vi si professa sapientemente l'arte del crimine in materia politica; è una macchina complicatissima, della quale l'astuzia, la scaltrezza, la menzogna e l'intrigo costituiscono le molle (...). Insomma il *Principe* di Machiavelli lavora così sapientemente e così faticosamente per diventare un grande criminale, da farmi pensare che avrebbe avuto più facilmente successo essendo semplicemente onesto"⁴¹. Le stesse impressioni sono confermate dalla lettura delle *Istorie fiorentine*, avvenuta anch'essa nell'agosto dello stesso anno, durante il soggiorno in Svizzera in compagnia della moglie. In entrambe le opere Tocqueville ritrova "la stessa indifferenza per il giusto e l'ingiusto, la stessa adorazione per l'abilità, quali che siano i mezzi di cui ci si serve (...). Nell'una come nell'altra si sente che Machiavelli, simile a tante persone dei giorni nostri, è dotato di un'indole così flessibile e così libera da ogni principio, che sarebbe capace di fare tutto, anche il bene, se la cosa fosse per lui vantaggiosa"⁴².

Come si vede, Tocqueville critica innanzitutto l'assenza della dimensione morale nel pensiero di Machiavelli (o, per meglio dire, in quella che è la sua interpretazione). Inoltre, e con questo specifico attacco pensa di colpire alle radici l'impostazione delle *Istorie*, Machiavelli avrebbe sì analizzato criticamente i problemi della società fiorentina del Cinquecento, ma avrebbe cercato di risolverli con gli strumenti politici ormai desueti dell'antichità classica. In altre parole, le forme repubblicane studiate dall'autore nella sua ultima opera (appunto, le *Istorie fiorentine*) assomiglierebbero troppo alle repubbliche elitarie della Grecia antica: la sua concezione politica, infatti, non si baserebbe "sull'idea generale che tutti gli uomini hanno il diritto di partecipare al governo, ma sull'idea aristocratica che gli abitanti di una certa città hanno il diritto di essere liberi e di governare

⁴⁰ È lo stesso Machiavelli ad ammettere espressamente le proprie intenzioni subito prima della stesura del *Principe*, nella nota lettera a Francesco Vettori del 10 dicembre 1513. Sulla ricezione del *Principe* nella cultura successiva (tra cui l'autore include giustamente Tocqueville) segnalo l'interessante saggio di M. Tarantino, *Il Principe nella tradizione politico-letteraria europea dell'Ottocento*, 2013, in *Il Principe di Nicolò Machiavelli e il suo tempo, 1513-2013*, Istituto Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, 2013, pp. 259-268.

⁴¹ N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, pp. 164-165. Lettera a Royer-Collard del 25 agosto 1836 in edizione nazionale Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro XI, pp. 19-20.

⁴² *Ibidem*.

a piacimento”⁴³ chi non goda di tale privilegio naturale. Machiavelli, dunque, anche quando si è confrontato con il regime repubblicano, avrebbe completamente trascurato l’idea tutta moderna della rappresentanza politica e il suo modello di libertà deriverebbe senza soluzione di continuità da quella tradizione repubblicana greca che riconosce in Aristotele il primo teorizzatore.

E tuttavia, e con questo sviluppiamo la premessa iniziale, l’etica di Machiavelli non si può ridurre alle massime didascaliche in cui si articola *Il Principe*, né la cronistoria di Firenze che emerge dalle *Istorie* rappresenta la prospettiva più adatta per cogliere davvero i tratti del modello repubblicano delineato dall’autore. Ma Tocqueville trascura questo presupposto interpretativo e pertanto la sua critica non coglie nel segno. Se si legge l’opera più importante di Machiavelli, i *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, infatti, ci si rende conto che le critiche mosse da Tocqueville alle altre due opere minori vengono smentite in queste pagine e che l’immagine che Tocqueville si era costruito di Machiavelli era ben distante dal vero. Sarebbe probabilmente bastato che al posto delle *Istorie* gli fosse capitata tra le mani una copia dei *Discorsi* per cambiare del tutto opinione sul loro autore. Ma così non è stato e dunque è ancora una volta compito dell’interprete riscoprire le trame dei collegamenti nascosti nel passato e dare così maggiore profondità alla storia del pensiero. Si tratta dunque di compiere una vera e propria opera di archeologia del sapere, volta a riportare in superficie i tesori intellettuali sepolti. E un dialogo tra Machiavelli e Tocqueville sulla natura e i limiti della libertà politica è certamente un prezioso oggetto nascosto che merita di essere riscoperto.

È dunque ai *Discorsi* che bisogna guardare, con la consapevolezza che non segnano alcuna svolta repubblicana nel pensiero di Machiavelli, né sono il prodotto di un ampliamento dei suoi interessi culturali, bensì che rappresentano il luogo in cui l’autore dà forma compiuta alle proprie idee fondamentali⁴⁴. Il presupposto filosofico del pensiero di Machiavelli è la negazione dell’eternità del mondo, con la precisazione che tale adesione alle teorie lucreziane non si limita a ricalcare i luoghi comuni rinascimentali della caducità e della vanità delle cose umane, ma rappresenta un vero e proprio motivo dominante nelle sue riflessioni. Tutte le cose quindi andrebbero necessariamente incontro alla morte: non soltanto, come è ovvio, quelli che definisce “corpi semplici” (ovvero i singoli uomini), ma

⁴³ L. Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., p. 227. Il frammento è stato pubblicato soltanto nell’edizione delle *Œuvres complètes* curata da Beaumont, vol. VIII, p. 441.

⁴⁴ Sul pensiero di Machiavelli e in particolare sul suo repubblicanesimo, si vedano i fondamentali studi di: J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, 1975, trad. it. di A. Prandi, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione politica anglo-sassone*, Il Mulino, Bologna, 1980; Q. Skinner, *Machiavelli*, 1981, trad. it. di A. Colombo, *Machiavelli*, Il Mulino, Bologna, 1999; Id. *Liberty Before Liberalism*, 1998, trad. it. di M. Geuna, *La libertà prima del liberalismo*, Einaudi, Torino, 2001; P. Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, 1997, trad. it. di P. Costa, *Il repubblicanesimo: una teoria della libertà e del governo*, Feltrinelli, Milano, 2000; M. Van Gelderen, *Machiavelli e l’ideale repubblicano*, in «Quaderni storici», Il Mulino, Bologna, n. 68, 1988, pp. 657-665.

anche (ed è ciò che più ci interessa in questa sede) i “corpi misti”, cioè gli organismi storici, come gli stati, le chiese e le stesse religioni⁴⁵.

Sostenere la necessità della caduta delle comunità politiche implica l’adesione a uno dei due indirizzi in cui il nichilismo (non solo politico) si può articolare: da un lato l’anaclosi degli stoici, ovvero la teoria secondo la quale il corso delle cose seguirebbe un andamento circolare che, attraverso il divenire dei cicli vitali, garantirebbe l’eterna ripetizione del mondo; dall’altro lato, il pessimismo storico degli epicurei, ossia la credenza che, comunque vadano le cose, la morte sia lo stadio definitivo dell’esistenza e la corruzione sia la cifra del tempo storico. Entrambe le posizioni negano la realtà sostanziale sottesa ai fenomeni: l’una lo fa all’interno di una concezione ciclica del tempo, che permette di preservare il concetto astratto di “infinito”, l’altra con l’affermazione di una linearità senza progresso e senza salvezza.

Machiavelli dimostra di conoscere a fondo tali concezioni e, richiamandosi ad entrambe, ne rappresenta in un certo senso la sintesi⁴⁶. Da Polibio e dagli stoici riprende la teoria della decadenza inevitabile dei regimi politici, che si esprime attraverso l’immagine già richiamata dell’eterno movimento circolare delle tre fasi di vita dei “corpi misti” (l’ascesa, il culmine e la morte: le tre componenti del segmento elementare dello sviluppo). E tuttavia, mentre il ciclo storico polibiano, raggiunta la fine, si rigenerava con la stessa necessità naturale delle leggi scientifiche, Machiavelli rompe il meccanicismo dell’anaclosi attraverso due elementi: l’introduzione del caso nelle vicende del mondo e la convinzione, in linea con le più radicali correnti dell’epicureismo (ecco l’influenza della seconda corrente del nichilismo), che il cerchio della storia non si rinnovi in eterno e che lo stesso tempo storico abbia un termine. In altre parole, l’immagine che emerge è quella di una ripetizione limitata del ciclo vitale, la cui rinascita diviene sempre meno probabile, fino a diventare del tutto impossibile con il definitivo deterioramento che caratterizzerà la fine della storia. In questo scenario fortemente fatalistico, l’unico fattore che può creare una discontinuità è il caso, che Machiavelli chiama “Fortuna”, in linea con la tradizione classica. La Fortuna non può sottrarre il mondo al suo destino, ma quando si congiunge alla virtù politica può creare una circostanza favorevole capace di allungare la durata delle singole comunità⁴⁷.

⁴⁵ Sulla ricezione di Lucrezio nella Firenze del Rinascimento e sull’influenza che l’autore del *De rerum natura* ha esercitato su Machiavelli, si veda il libro di A. Brown, *The return of Lucretius to Renaissance Florence*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2010, tradotto in italiano e raccolto, insieme ad altri saggi dell’autore, in M. De Caro (a cura di), *Machiavelli e Lucrezio: fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento*, Carrocci, Roma, 2013. È interessante notare che Machiavelli aveva trascritto e commentato il secondo libro del *De rerum natura* di Lucrezio, come risulta dal *codice ms. Vat. Rossi 884*, che contiene appunto la trascrizione del testo compiuta dall’allora segretario fiorentino (1495/1497).

⁴⁶ Si veda per esempio il cap. 5 del libro II dei *Discorsi*, in N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, (1531), BUR, Milano, 2018, pp. 307-309. Si segnala inoltre la precisa introduzione di G. Sasso a questa edizione.

⁴⁷ *Ibidem*, libro I, cap. 2, pp. 64-67. Si veda anche *Istorie fiorentine*, libro V, cap. 1: “Sogliono le provincie il più delle volte, nel variare che le fanno, dall’ordine venire al disordine e di nuovo

Virtù politica, Fortuna, categorie già presenti ne *Il Principe*, ma che nei *Discorsi* assumono un'altra portata. A cambiare non è tanto il significato di fondo dei concetti, quanto il valore e l'incidenza che Machiavelli riconosce loro all'interno della più estesa dimensione della gestione delle vicende umane. Mentre là, virtù, fortuna e occasione, opportunamente intrecciate, rappresentavano tutti gli strumenti di cui un principe avrebbe avuto bisogno per conservare la salute dello stato e per dominare il destino del corpo politico, qui nei *Discorsi* anche la migliore combinazione di questi elementi non genera che un campo di possibilità capace al più di differire l'inevitabile decadenza. Il mondo rappresentato nei *Discorsi*, dunque, non ospita soltanto il confronto drammatico tra la forza ordinatrice della ragione umana e l'imponderabile fattore della sorte, che nel *Principe* a certe condizioni si risolveva addirittura con una definitiva supremazia della virtù razionale. Qui, allo scontro con la Fortuna, si affianca la lotta, ancorché alla fine dei conti vana, per la possibilità di incidere efficacemente sulla necessità del mutamento e per arrestare la decadenza delle cose umane.

Qual è dunque la missione della politica? Quali i suoi strumenti per cercare di prolungare la durata dei consorzi umani, senza però poterli sottrarre alla rovina? E ancora, quali sarebbero le condizioni a cui una qualche forma di libertà sarebbe ancora possibile per gli uomini? Sono questi gli interrogativi a cui Machiavelli tenta di rispondere nei *Discorsi*. E, come si sarà subito notato, sono gli stessi problemi con cui si confronta Tocqueville nel corso della propria vita. Certo, c'è una differenza concettuale di fondo tra il nichilismo ontologico di Machiavelli e il pessimismo politico di Tocqueville, nel senso che mentre per il pensatore fiorentino la decadenza interessa tutti gli enti nella loro realtà sostanziale e segna la fine di tutte le cose del mondo, il nostro autore limita il concetto di "decadenza" alla sfera politica e a quella morale, senza inserire il declino dei valori etico-politici in una cornice nichilistica di fondo. In altre parole, in Machiavelli la dimensione del deterioramento è connaturata alla realtà in generale; in Tocqueville, invece, oltre ad avere un inizio nella storia (il momento in cui comincia ad affermarsi l'uguaglianza democratica), trasfigura l'uomo e le sue condotte di vita, non la natura nel suo insieme.

E tuttavia, per quanto riguarda i grandi interrogativi morali e il ruolo della politica, l'epicureismo di Machiavelli si avvicina molto alle profezie di Tocqueville sul declino dell'Occidente democratico. Tutti e due considerano la libertà il bene più importante e allo stesso tempo quello più difficile da conquistare. Inoltre, per entrambi sussiste un nesso funzionale tra la dimensione politica e la salvaguardia della libertà. Tale valore, bisogna subito precisare, non viene concepito come la totale immedesimazione nei destini dello

dipoi dal disordine all'ordine trapassare; perché non essendo dalla natura concesso alle mondane cose il fermarsi, come le arrivano alla loro ultima perfezione, non avendo più da salire, conviene che scendino; e similmente, scese che le sono e per li disordini ad ultima bassezza pervenute, di necessità non potendo più scendere conviene che salghino; e così sempre da il bene si scende al male, e da il male si sale al bene. Perché la virtù partorisce quiete, la quiete ozio, l'ozio disordine, il disordine rovina, e similmente dalla rovina nasce l'ordine, dall'ordine virtù, da questa gloria e buona fortuna".

stato, come era invece per la tradizione repubblicana classica (sintetizzata dalla definizione constantiana di “libertà degli antichi”), ma non viene inteso neppure nel senso della più ampia autonomia possibile dall’ingerenza dello stato, come viceversa volevano i teorici liberali dello stato minimo.

La libertà di Machiavelli e Tocqueville costituisce un terzo genere⁴⁸ e rappresenta una sintesi tra l’ideale partecipativo di matrice aristotelica e quello negativo dei liberali classici: dal primo indirizzo attinge l’immagine della partecipazione politica come momento fondante della costruzione della personalità, mentre dal liberalismo riprende l’idea della priorità assiologica della sfera privata su quella pubblica. Quello che ne risulta è una concezione repubblicana che riconosce alla dimensione politica un ruolo attivo, ma che al contempo non la eleva a fine ultimo della vita pratica. La partecipazione agli affari pubblici avrebbe dunque la funzione di rendere più consapevoli i cittadini, garantendo loro quel minimo di autocoscienza che sarebbe l’unico strumento capace di preservarli dalle derive dispotiche connaturate ai corpi politici. Il civismo al servizio della libertà, quindi. Si tratterebbe in sostanza di educare gli uomini, per natura inclini a corrompersi e a trascurare i doveri sociali, a dedicare una parte di sé alla cosa pubblica, perché soltanto attraverso questo piccolo sacrificio si potrebbe godere in modo pieno e consapevole di quella intrinseca varietà delle aspirazioni e degli scopi umani che per entrambi gli autori rappresenta la forma più alta di realizzazione.

Così intesa, la libertà sarebbe possibile soltanto all’interno di uno stato libero: un sistema politico, cioè, in cui la legge escludesse qualsiasi arbitrio dei governanti e garantisse, non solo formalmente, la partecipazione (strumentale) dei consociati alla gestione della cosa pubblica. Machiavelli e Tocqueville avrebbero dunque compreso l’articolata fenomenologia dell’oppressione che risiederebbe nei meccanismi di governo: non soltanto, come vorrebbe la tradizione liberale, il pericolo concreto dell’interferenza dello stato nella vita privata dei singoli, ma anche, su un piano più psicologico, le forme occulte della dipendenza e del dominio in cui si manifesterebbe il rapporto verticale tra

⁴⁸ Sulla “terza via” tra liberalismo e repubblicanesimo classici, nessuna riflessione può prescindere dal fondamentale testo di Q. Skinner, *La libertà prima del liberalismo*, cit., di cui si segnala anche la ricca introduzione di Marco Genua all’edizione italiana. La concezione della libertà ascritta da Skinner ad alcuni autori (tra cui Machiavelli) rappresenta dunque una sorta di “repubblicanesimo strumentale”, che di quello classico (aristotelico) conserverebbe le forme politiche partecipative, mentre dal liberalismo mutuerebbe l’idea di libertà come valore supremo della collettività. Sebbene Skinner non parli di Tocqueville, recentemente alcuni studi hanno collocato l’autore all’interno della corrente repubblicana, pur non mettendo adeguatamente in luce la peculiarità del suo repubblicanesimo. Cfr. per esempio: I. R. Boesche, *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*, Cornell University Press, 1987; A. Coutant, *Une critique républicaine de la démocratie libérale: «De la démocratie en Amérique» d’Alexis de Tocqueville*, Mare et Martin, Paris, 2007; M. Viroli, *Repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 82 e ss.; B. J. Smith, *Politics and Remembrance. Republican Themes in Machiavelli, Burke and Tocqueville*, Princeton University Press, Princeton, 1985; M. Lloyd, *In Tocqueville’s Shadow: Hannah Arendt’s Liberal Republicanism*, in «The Review of Politics», Cambridge University Press, Cambridge, vol. 57, n. 1, 1995, pp. 31-58.

governanti e governati. Per far fronte ai rischi insiti nella politica, dunque, il rimedio non sarebbe quello di arretrare sempre più, fino a chiudersi nella propria dimensione privata nella speranza di non essere raggiunti dagli ingranaggi del potere, bensì occorrerebbe affrontare la politica sul suo stesso territorio, attraverso l'educazione civica e la partecipazione alla sfera pubblica. Così umanizzata, la politica deporrebbe la veste impersonale del dominio e rappresenterebbe la "spasmodica tensione razionale e insieme determinazione assoluta a impugnare ogni arma per non morire"⁴⁹.

Certo, per entrambi i pensatori, come si è detto più volte, ogni consorzio umano è da ultimo destinato a perire: l'inarrestabile diffusione della corruzione "dal capo alle membra"⁵⁰ dell'organismo politico è infatti paragonabile allo sviluppo di una patologia medica. E tuttavia, lottando con gli strumenti della politica per una breve parentesi di salute prima dell'eterna decadenza del corpo sociale, l'uomo esprime il senso profondo del proprio essere nel mondo. In questo modo, richiedendo un'elevata coscienza morale, la virtù civica segna il superamento dell'antinomia tra azione etica e azione politica, e, spingendoci ancora oltre, tra razionalità e realtà.

Che poi tutti e due gli autori conducano una serrata critica etico-politica del mondo moderno, che sembra escludere, in concreto, ogni possibilità di salvezza, è un altro discorso. Si è già parlato del dualismo, nel pensiero di Tocqueville, tra il passato ideale e il presente corrotto. Lo stesso vale per Machiavelli. Entrambi collocano nel passato l'età dell'oro della politica e dell'umanità in generale: Tocqueville individua il proprio modello nei legami etici e nella comunanza di interessi che avrebbero caratterizzato il sistema feudale; Machiavelli idealizza la Roma repubblicana e considera quella di Roma la storia universale, cioè il criterio di conoscenza e di discriminazione di tutti i valori morali e politici. Ma l'operazione è la medesima: analizzare il presente alla luce degli esempi passati, rappresentarne la decadenza e allo stesso tempo fornire una serie di rimedi, spesso basati su principi ideali privi di corrispondenza col nuovo stato delle cose. Vi è dunque il livello dell'argomentazione filosofica, che riflette le convinzioni e le posizioni ultime degli autori (e su questo piano ci siamo mossi fino ad ora), e il livello dell'analisi empirica, della sociologia e della scienza politica applicata.

Così, nello stesso modo in cui Tocqueville contrappone il modello aristocratico alla società democratica composta da individui omologati, Machiavelli oppone la grandezza repubblicana e pagana dell'antica Roma alla perdita dei valori morali e al rilassamento dei costumi che caratterizzerebbero la Firenze del Cinquecento e, in generale, le comunità politiche della prima età moderna (con la parziale eccezione di Venezia). Sebbene la natura umana presenti sempre un'identica struttura in termini di passioni e inclinazioni (questa considerazione, ambigua in Tocqueville, percorre invece coerentemente l'intera produzione di Machiavelli), le virtù proprie del modello repubblicano romano non sarebbero più imitabili. L'uniformità garantita dal naturalismo si arresterebbe quindi di

⁴⁹ N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., libro I, cap. XVIII, nt. 24, p. 232. La citazione è di Giorgio Inglese, curatore dell'edizione in questione.

⁵⁰ *Ibidem*, libro I, cap. XVII, p. 107.

fronte al mutamento radicale delle condizioni storiche, prima tra tutte il semplice scorrere del tempo verso la dissoluzione finale del mondo.

È dunque possibile fare un perfetto parallelismo tra l'ideale repubblicano di Machiavelli e quello aristocratico di Tocqueville. E, mano a mano che si ricostruiscono i tratti dei due modelli (o forse, come si è visto, sarebbe più giusto definirli "utopie"), si incontrano sempre più punti di contatto. Iniziamo col dire che per entrambi la storia è essenzialmente storia delle lotte di classe e che in ogni società agiscono, fin dall'origine, due grandi spinte contrastanti, due forze arcaiche ed elementari: quella democratica dei "popolari" e quella aristocratica dei "grandi". I primi tenderebbero per loro natura all'abbattimento delle disuguaglianze, mentre i secondi a perpetuare le differenze sociali e lo *status quo*. Si pensi all'apologo dei tre uomini (personificazione della lotta tra le tre anime della società inglese: quella democratica, quella aristocratica e quella monarchica) all'interno del giovanile frammento di Tocqueville sulla storia d'Inghilterra, oppure alla ricostruzione della società feudale francese nell'*Ancien Régime*, o ancora al concetto di "punto di partenza", su cui mi sono soffermato nel capitolo precedente: in tutti questi casi, non si farà fatica a cogliere le affinità con l'immagine della lotta di classe presente nei *Discorsi*. Anche per Machiavelli, infatti, c'è contrasto e contrasto: quando i tempi non siano corrotti, dalla lotta si generano progresso e libertà politica (come nel caso degli scontri tra patrizi e plebei nella prima età repubblicana); quando, viceversa, la società sia nella fase di decadenza, i contrasti accelerano la distruzione del tessuto sociale (come farebbero le lotte nella Firenze del Cinquecento).

L'originaria conflittualità intrinseca ad ogni corpo sociale, dunque, escluderebbe ogni prospettiva contrattualistica, tra cui la fede nella capacità di una costituzione rigida di armonizzare i contrasti interni e di realizzare, una volta per sempre, la pace e l'equilibrio sociali. Sarebbe piuttosto dalla lotta, dallo scontro, ma anche dalla compenetrazione degli "umori" che nascerebbe la *concordia ordinum*: una stabilità mai definitiva, perché fondata sulla capacità di adattamento della costituzione politica alla mutevolezza della realtà sottostante.

Quest'ultima considerazione permette di cogliere un'ulteriore punto di contatto tra i due autori: per entrambi, l'ordine politico è stabile se e solo se riflette la composizione del corpo sociale e i costumi della popolazione. Tocqueville, in un passo più volte richiamato della *Démocratie*, sostiene che i costumi, più delle leggi, siano la causa principale della libertà dei popoli⁵¹; Machiavelli, dal canto suo, non è meno chiaro quando nel primo libro dei *Discorsi* scrive che l'incidenza delle leggi sulla società è subordinata alla buona qualità dei costumi, in quanto essi sarebbero l'unico elemento stabile dei popoli e non potrebbero essere modificati se non con enorme pregiudizio per l'intero stato⁵².

Ma quali sarebbero questi "buoni costumi"⁵³ che Machiavelli e Tocqueville

⁵¹ Mi riferisco al cap. IX del libro II della *Démocratie*. Cfr. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 279 e ss. *O.C.*, II, p. 318 e ss.

⁵² N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., libro I, cap. XVIII, pp. 108-111.

⁵³ *Ibidem*, p. 109.

pongono a fondamento dell'ordine statale? E, soprattutto, all'interno della comune visione di un mondo ormai avviato alla decadenza, che sembra non fare sconti a nessuna esperienza politica, dove si potrebbero ancora ritrovare quelle "habitudes du cœur"⁵⁴ capaci di salvare ancora qualche frammento di libertà? Anche in questo caso la risposta va nella stessa direzione: la Germania, la patria del lungo medioevo, la terra che, eternizzata dalla penna di Tacito, sarebbe sempre stata abitata da un'umanità diversa da quella che progressivamente si è imposta nel mondo occidentale. Le comunità dei germani, infatti, sin dalle origini si sarebbero fondate su una perfetta fusione tra i valori di uguaglianza e libertà e il principio di autorità: sono le prime lodi alla *Hufenverfassung*, nota soprattutto grazie alle riflessioni di Max Weber, che già in Machiavelli è individuata come un'organizzazione sociale capace di infondere nelle relazioni umane il rispetto dei principi morali.

Machiavelli, del resto, aveva avuto esperienza diretta della situazione tedesca, dato che aveva fatto parte tra il 1507 e il 1508 della legazione fiorentina in visita all'imperatore Massimiliano d'Asburgo. Da tale soggiorno ricavò tre scritti: il *Rapporto delle cose della Magna* (del 1508), il *Discorso sopra le cose della Magna e sopra l'Imperatore* (del 1509) e i *Ritratti delle cose della Magna* (del 1512). Sebbene i tre lavori non siano che brevi *reportage* incentrati sulla tormentata divisione politica tra i vari stati dell'Impero, non sfuggono all'occhio attento di Machiavelli le grandiose potenzialità del territorio e soprattutto la persistenza di valori morali in grado di orientare fortemente le condotte di vita. Semplicità, frugalità, sobrietà, e, ancora, devozione, dedizione quotidiana: sarebbero questi i principi fondamentali delle popolazioni germaniche. Felici di "questa loro rozza vita e libertà"⁵⁵, sarebbero nemici della guerra, dei grandi cambiamenti e soprattutto dell'accentramento politico: avrebbero infatti compreso che qualora l'imperatore riuscisse ad estendere il proprio dominio sulle singole comunità, "domerebbe e abbasserebbe e principi e ridurrebbero a una obediencia di sorte da potersene valere a posta sua e non quando pare a loro: come fa oggi il re di Francia"⁵⁶.

Su questo punto Machiavelli torna più volte: le comunità germaniche, "tendendo ciascuno di loro ad uno medesimo segno di salvare la libertà et guardarsi da' principi"⁵⁷, sembrano assomigliare ai piccoli italiani; anche questi, infatti, sarebbero separati gli uni dagli altri ed eviterebbero qualsiasi intervento unificatore. E tuttavia, a differenza di Firenze, Roma, Milano, Napoli e le altre città della penisola che Machiavelli menziona come esempi negativi, in quelle "liberissime" repubbliche si sarebbe "mantenuto il vivere politico e incorrotto, non sopportono che alcuno loro cittadino né sia né viva a uso di gentiluomo: anzi mantengono intra loro una pari equalità"⁵⁸.

"Gentiluomo", appunto. Lo si ricorderà: è lo stesso termine di cui Tocqueville,

⁵⁴ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 290. O.C., II, p. 331.

⁵⁵ N. Machiavelli, *Ritratti delle cose dell'Alamagna*, in Gaetano Cambiagi (a cura di), *Opere di Niccolò Machiavelli*, G. C. Libraio, Firenze, 1783, p. 150.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 151.

⁵⁸ N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., libro I, cap. LV, p. 175.

nell'*Ancien Régime*, si serve a mo' di cartina tornasole per esemplificare le divergenze tra le classi sociali dei paesi considerati (che in quel caso erano la Francia, l'Inghilterra e gli Stati Uniti)⁵⁹. Ma mentre Tocqueville si sofferma sull'analisi filologica dei differenti significati assunti dalla medesima parola, al fine di criticare il deterioramento di un concetto inizialmente positivo (l'aristocratico di estrazione familiare, in contrapposizione a coloro che lo erano diventati comprando le cariche), per Machiavelli il "gentiluomo" rappresenta fin dall'origine la negazione dei valori aristocratici e delle virtù virili proprie dei germani e degli antichi Romani. Dunque il "gentiluomo" sarebbe un'aberrazione tutta moderna, una categoria sociale nata con la diffusione della ricchezza, che minerebbe la morale tradizionale e la stessa salute del corpo sociale. Il passo sopra richiamato continua infatti così: "E per chiarire questo nome di gentiluomini quale e' sia, dico che gentiluomini sono chiamati quelli che oziosi vivono delle rendite delle loro possessioni abbondantemente, senza avere cura alcuna o di coltivazione o di altra necessaria fatica a vivere. Questi tali sono perniziosi in ogni repubblica e in ogni provincia"⁶⁰.

Le differenze sociali create dai "gentiluomini", in quanto fondate sulla ricchezza e sull'ozio, sarebbero dunque incompatibili con la libertà politica delle repubbliche: "colui che vuole fare dove sono assai gentiluomini una repubblica, non la può fare se prima non gli spegne tutti"⁶¹. Viceversa, chi volesse fondare un regno o un principato dispotico, potrebbe servirsi delle ineguaglianze sociali, o perfino crearne, promettendo privilegi e ricompense per affermare il proprio dominio. Sono ancora una volta gli stati italiani il bersaglio polemico delle invettive di Machiavelli, nonché il termine negativo posto a confronto con l'integrità delle repubbliche dei germani. A distinguere le due realtà, in conclusione, sarebbe soprattutto il differente paradigma di valori etici e religiosi, che si rifletterebbe in un diverso sostrato sociale, in costumi e leggi puri da un lato e corrotti dall'altro: "Vedesi bene nella provincia della Magna questa bontà e questa religione ancora in quelli popoli essere grande; la quale fa che molte repubbliche vi vivono libere, e in modo osservano le loro leggi che nessuno di fuori né di dentro ardisce occuparle"⁶².

Siamo di nuovo di fronte al mito germanista tacitano, che Machiavelli, forse più di ogni altro autore rinascimentale, ha contribuito a riscoprire⁶³. Leggendo i passi in cui egli parla della Germania, si ha infatti la sensazione che esista un forte collegamento tra le contrapposizioni dell'autore fiorentino e le immortali immagini offerte da Tacito, che dipingono da un lato "i consoli, i senatori, i cavalieri, prostrarsi in gesti servili"⁶⁴ e dall'altro l'integrità di una terra dove "i vizi non destano riso e non si dà il nome di moda

⁵⁹ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, pp. 124-125. O.C., III, pp. 123-124.

⁶⁰ N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., libro I, cap. LV, p. 175.

⁶¹ *Ibidem*, p. 176.

⁶² *Ibidem*, p. 174.

⁶³ Si veda G. Costa, *Le antichità germanica nella cultura italiana da Machiavelli a Vico*, Bibliopolis, Napoli, 1977.

⁶⁴ Tacito, *Annales*, libro I, par. 7, traduzione mia. Il passo di Tacito viene peraltro richiamato anche da Montesquieu, *Esprit des lois*, libro XVIII, cap. 25.

al corrompere e all'essere corrotti"⁶⁵. Insomma, è l'inizio della contrapposizione tra la "Babilonia" romana e la purezza germanica, un luogo letterario (e non solo) che, alimentato dalla Riforma protestante, arriverà dritto fino a Tocqueville, proseguirà nella prima metà del secolo successivo e si spegnerà soltanto sotto le "tempeste d'acciaio"⁶⁶ del secondo conflitto mondiale.

Ma ritorniamo un attimo al capoverso precedente, a quel passo riportato in conclusione in cui Machiavelli fa cenno alla permanenza di *una certa* confessione religiosa presso i germani ("e questa religione ancora in quelli popoli essere grandi"). A cosa allude l'autore? Lo si comprende meglio analizzando il capitolo II del secondo libro dei *Discorsi*, a mio avviso "il più tocquevilliano" di tutta l'opera, intitolato: "Con quali popoli i Romani ebbero a combattere, e come ostinatamente quegli difendevano la loro libertà"⁶⁷. Qui Machiavelli, cercando di spiegare le difficoltà incontrate dai Romani nel sottomettere i popoli confinanti, arriva alla conclusione che soltanto la libertà politica può infondere nei consociati l'amore e la dedizione necessari a sacrificarsi per la salvezza dello stato. Ma da dove nascerebbero – si chiede l'autore – queste virtù civiche di cui i popoli barbari avrebbero fornito l'esempio più vigoroso? "Credo nasca da quella medesima cagione che fa ora gli uomini manco forti, la quale credo sia la diversità della educazione nostra dall'antica, fondata dalla diversità della religione nostra dalla antica"⁶⁸. Ecco il fulcro delle riflessioni dei *Discorsi* e, probabilmente, il cuore stesso del pensiero dell'autore. Machiavelli intuisce la straordinaria importanza di qualunque fede religiosa nell'orientare le condotte di vita di un popolo. La religione sarebbe il primo fattore d'influenza della dimensione etica e pratica degli stati, perché da essa discenderebbero la morale, i costumi, le abitudini quotidiane e la stessa liturgia politica.

Sebbene Machiavelli non sviluppi in forma autonoma la proprie riflessioni e dunque non si possa parlare di lui come di un sociologo delle religioni, le pagine dei *Discorsi* dedicate all'incidenza delle confessioni religiose sul tessuto sociale e morale dei popoli sono estremamente chiare e non è pertanto difficile ricostruire il suo pensiero in modo lineare. Il cardine del discorso si snoda intorno alla "diversità della religione nostra dalla antica", alla differenza cioè tra cristianesimo e paganesimo. Due sono i piani del discorso: uno strutturale e l'altro contingente. Da un punto di vista strutturale, il cristianesimo insegnerebbe agli uomini che la verità non è di questo mondo e che quindi le cose, nella loro natura materiale, sono transeunti, false, peccaminose. Trasposto sul piano morale, il distacco dal mondo predicato dal messaggio evangelico porterebbe a eludere la lotta alla malvagità sul terreno dell'azione concreta e lascerebbe dunque il mondo in balia della corruzione. L'etica cristiana avrebbe quindi "posto il sommo bene nell'umiltà, abiezione,

⁶⁵ Tacito, *Germania*, par. 19, traduzione mia. E poco oltre: "Plusque ibi (presso i Germani, n.d.r.) boni mores valent quam alibi bonae leges".

⁶⁶ L'espressione è chiaramente un richiamo a E. Jünger, *In Stahlgewittern*, 1920, trad. it. di G. Jaeger-Grassi, *Nelle tempeste d'acciaio*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone, 1990.

⁶⁷ N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., libro II, cap. II, pp. 296-301.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 298.

e nel dispregio delle cose umane”⁶⁹; prova ne sarebbe la glorificazione dei santi: figure remissive, contemplative, dedite al patire più che all’agire, alla sofferenza e alla sopportazione piuttosto che ad una vita d’azione. Sebbene ancora *in nuce*, è la stessa critica che verrà mossa da Nietzsche alla “maledizione del Cristianesimo” nel celeberrimo *Der Antichrist*⁷⁰.

A questa disamina strutturale della religione cristiana, Machiavelli affianca un secondo livello di analisi, definibile “contingente” o “storico”, che stempera in parte l’immagine negativa espressa sul piano dei concetti, offrendo una possibilità di salvezza concreta. Si tratterebbe infatti di interpretare il cristianesimo in modo nuovo: non più secondo i rigidi precetti evangelici basati sull’elogio della sofferenza e della passività, bensì in chiave mondana e attivistica, attribuendo importanza anche alla dimensione realizzativa dei valori di pace, di libertà e di uguaglianza professati. Per arrestare la decadenza delle comunità sociali occorrerebbe dunque vivere il cristianesimo secondo virtù e adattarlo alle contingenze storiche: così facendo, anche una religione strutturalmente contraria alla natura umana potrebbe aiutare, con la propria spiritualità, la vita degli uomini e dei corpi sociali. Infatti, “benché paia che si sia effeminato il mondo e disarmato il Cielo, nasce più, senza dubbio, dalla viltà degli uomini che hanno interpretato la nostra religione secondo l’ozio e non secondo la virtù”⁷¹. Si fonderebbe proprio su tale rivisitazione del messaggio di Cristo la valutazione positiva della parabola umana e politica di Savonarola⁷². Ma si comprende anche quanto una simile reinterpretazione implichi un travisamento radicale dei valori cristiani e attesti l’indifferenza dell’autore al senso profondo della sua dottrina (che proprio sulla vituperata categoria dell’ozio e della passività costruisce il suo autentico valore).

Una volta riconosciuti i limiti del cristianesimo, Machiavelli passa a considerare, per contrapposizione, la “religione antica”. Va subito precisato che con questa espressione intende tanto il paganesimo romano quanto i culti degli antichi germani, che effettivamente furono un sincretismo tra il politeismo pagano e il pantheon norreno. È vero che, anche in questo caso, l’immagine della religione dei germani emerge fortemente stilizzata dalla penna dell’autore, che, per esempio, trascura completamente il fatto che il cattolicesimo fosse la confessione religiosa ufficiale del Sacro Romano Impero. Ma è pur vero che all’interno dei villaggi germanici, fino alla piena età moderna, si incontrò una difficoltà maggiore che altrove a estinguere le antiche credenze.

Il paganesimo, per Machiavelli, sarebbe stato più conforme alla natura umana: ne avrebbe infatti valorizzato la volontà di potenza, gli istinti di dominazione, l’ideale della forza e in generale quei valori virili che sarebbero presenti in ogni uomo. A differenza del

⁶⁹ *Ibidem*, p. 299.

⁷⁰ F. Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, 1895, trad. it. di F. Masini, *L’Anticristo. La maledizione del Cristianesimo*, Adelphi, Milano, 2008.

⁷¹ N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., p. 299.

⁷² *Ibidem*, libro I, cap. XI, p. 94. Diversamente, nel *Principe*, cap. VI, Savonarola viene presentato come un esempio negativo per non aver avuto dalla sua una propria forza militare.

cristianesimo, quindi, non avrebbe svilito questo mondo, ma anzi, lo avrebbe considerato l'unica dimensione a cui riferire il discorso morale e la sede del sommo bene. Per i pagani, l'immortalità non dipendeva infatti dalle condotte terrene degli uomini; dunque non sarebbe stato nemmeno razionale occuparsene e condizionare la propria vita in vista di essa. Di conseguenza, continua l'autore, la religione dei Gentili non glorificava i santi e gli umili, bensì coloro che fossero "pieni di mondana gloria, come erano capitani di eserciti e principi di repubbliche"⁷³. Il valore più grande era infatti posto "nella grandezza dello animo, nella forza del corpo e in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi"⁷⁴. Ancora una chiara anticipazione delle tesi nietzschiane.

A tali riflessioni di antropologia filosofica, Machiavelli unisce considerazioni più pratiche, in ordine alla presunta concordanza tra etica pagana e libertà politica. Stabilendo come criterio di moralità dell'azione il successo mondano, il paganesimo antico sarebbe riuscito a fondere il sentimento religioso con l'impegno a favore dello stato e quindi con la virtù civica. Non è un caso che Roma avrebbe conservato la propria libertà fino a quando il paganesimo rimase l'unico culto dello stato e avrebbe iniziato il declino più o meno contestualmente alla diffusione del cristianesimo. Va tuttavia precisato che la dissoluzione dello spirito antico (su cui è concorde la storiografia) sarebbe imputabile innanzitutto al procedere della corruzione nel tessuto sociale e nella classe politica romana a partire dalla fine del II secolo prima di Cristo. La fede cristiana, giunta cento anni dopo, avrebbe trovato un terreno fertile in cui crescere e svilupparsi, una società cioè ormai preda dell'ozio, della decadenza e della corruzione, ma, a rigore, non ne sarebbe stata la causa. Machiavelli riconosce questo aspetto, sebbene ribadisca quanto lo spirito cristiano abbia contribuito ad alimentare il processo di decadenza del mondo antico.

Chiarita la posizione di Machiavelli in materia religiosa, riprendiamo il filo del parallelismo con Tocqueville. Anche per il nostro autore, come si vedrà ampiamente nel prossimo capitolo, la religione costituisce l'elemento portante della costruzione del tessuto sociale (e, di riflesso, del corpo politico). La fede religiosa (Tocqueville pensa soprattutto alla confessione cattolica) sarebbe infatti "utile et naturelle à l'homme"⁷⁵ sotto molteplici aspetti: innanzitutto offrirebbe un sistema di credenze capace di dare certezze esistenziali e di porre un freno alla tensione infinita verso l'ignoto; in secondo luogo creerebbe un'etica capace di orientare le condotte di vita individuali e, di riflesso, di stimolare la moralità del popolo; in terzo luogo, incidendo sui costumi, che a loro volta influenzerebbero le leggi, la religione sarebbe "la première de leurs institutions politiques"⁷⁶, il fattore cioè che più degli altri preparerebbe le condizioni di possibilità della libertà politica. Contro ogni dicotomia agostiniana tra il regno degli uomini e quello di Dio, scrive infatti Tocqueville: "Lasciate che lo spirito umano segua la sua tendenza (religiosa, n.d.r.) ed esso regolerà in modo uniforme la società politica e la città divina; e cercherà di armonizzare, per così dire, la

⁷³ *Ibidem*, p. 299.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 293. *O.C.*, II, p. 336.

⁷⁶ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 295. *O.C.*, II, p. 338.

terra col cielo”⁷⁷.

E tuttavia Tocqueville vive nell’Ottocento, il secolo che, più dei precedenti, registra un’impennata dell’ateismo e dell’agnosticismo. La situazione religiosa è molto cambiata da quando tre secoli prima Machiavelli incolpava il cristianesimo della dissoluzione morale dell’Occidente. I termini del confronto sono, in un certo senso, spostati in avanti. Mi spiego meglio: mentre nel Cinquecento, un pensatore nostalgico come Machiavelli poteva individuare nello scontro e nella successione tra paganesimo e cristianesimo lo snodo fondante della storia morale dell’Europa, all’epoca di Tocqueville una simile contrapposizione sarebbe risultata inattuale. L’etica dei gentili e dei germani era infatti tramontata per sempre e, al contempo, con l’Illuminismo, si era diffuso un sentimento nuovo anche tra le masse: il razionalismo antireligioso. I valori della tradizione, dunque, non potevano più essere associati al ricordo ormai lontano del mondo pagano (per quanto Tocqueville, da conservatore, guarderà sempre a quel mondo con rammarico) e allo stesso tempo il cristianesimo non risultava più adatto a incarnare l’immagine della corruzione e della decadenza morale. Si trattava dunque di spostare di una posizione il confronto tra i tre termini (paganesimo-cristianesimo-spirito irreligioso), escludendo dalla coppia di opposizioni quello più vecchio, che nell’arco di tre secoli era diventato anacronistico e inattuabile. Grazie a questa operazione, Tocqueville salva la lettura religiosa della contrapposizione tra la grandezza morale del passato e la decadenza del presente, e vi riesce, da un lato, ricollegando alla religione cristiana (purché, come si vedrà, soddisfi certe condizioni) gli aspetti positivi di cui si è detto e, dall’altro, imputando al sentimento irreligioso il declino morale e politico delle comunità umane.

Si può pertanto dire che il “cristianesimo repubblicano” di Tocqueville sta al sentimento irreligioso, e alla conseguente decadenza dei valori morali, come il paganesimo antico di Machiavelli (o, in alternativa, il suo cristianesimo attivo, mondano, come quello di Savonarola) sta al cattolicesimo corrotto, interpretato cioè “secondo l’ozio”. Soltanto i primi due termini della proporzione potrebbero salvaguardare (*rectius*: tentare di salvaguardare) quello che per entrambi i pensatori rimane il bene più importante, ossia la libertà. Senza una fede religiosa che fosse integra e forte, i costumi non potrebbero che essere depravati e il regime politico, di qualunque tipo esso fosse, ne risulterebbe corrotto e tirannico. E qui l’affinità tra i due autori diventa piena convergenza di vedute. L’assenza di libertà sarebbe infatti tanto più insopportabile quanto più la forma di stato fosse repubblicana e quanto più diffusa fosse la partecipazione al governo. Scrive infatti Machiavelli, anticipando le riflessioni di Tocqueville sulla pervasività del dispotismo democratico: “E di tutte le servitù dure quella è durissima che ti sottomette a una repubblica: l’una, perché la è più durabile e manco si può sperare d’uscirne; l’altra, perché il fine della repubblica è enervare e indebolire, per accrescere il corpo suo, tutti gli altri corpi”⁷⁸. È il

⁷⁷ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 290. O.C., II, p. 332: “Laissez l’esprit humain suivre sa tendance, et il réglera d’une manière uniforme la société politique et la cité divines; il cherchera, si j’ose le dire, à *harmoniser* la terre avec le Ciel”.

⁷⁸ N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., libro II, cap. II, p. 301.

tema della democrazia totalitaria, l'immagine cioè, come già Tucidide aveva notato, di una forma di governo solo in apparenza liberale, che porterebbe al proprio interno un potenziale dispotico ancora più oppressivo di quello delle tirannidi di un solo uomo.

Mi fermo qui con il confronto tra il pensiero di Tocqueville e quello di Machiavelli. Ci sarebbero ancora alcune questioni secondarie da approfondire, per esempio il rapporto tra la teoria del riscontro e il paradigma della prassi, a cui si legano i concetti di "ordine" e "principio" come elementi costitutivi della vita politica di una comunità; ma ci si allontanerebbe troppo dalla strada che mi sono proposto di seguire. Inoltre, alcuni di questi aspetti verranno ripresi all'interno del confronto tra Tocqueville e Montesquieu, a cui è dedicata la maggior parte del prossimo paragrafo.

3. Il dialogo con l'Illuminismo: Voltaire, Rousseau, Montesquieu

3.1. I presupposti anti-voltairiani della filosofia di Tocqueville

Anche il rapporto tra Tocqueville e Voltaire si snoda intorno all'annosa questione del legame tra religione e libertà. E tuttavia Voltaire, a differenza di Machiavelli, presenta molte più divergenze che analogie con Tocqueville, al punto da rappresentare il bersaglio principale di critica in tutta la sua opera. Vediamo dunque di ricostruire brevemente il rapporto tra i due pensatori. Nel farlo, si sceglie di proseguire con l'impostazione attuata negli altri parallelismi: innanzitutto si andrà a ricercare l'immagine di Voltaire nel pensiero di Tocqueville e, in secondo luogo, si andranno a delineare quelli che oggettivamente sono i punti di contatto e, soprattutto, le opposizioni più evidenti tra i due autori.

Occorre subito precisare che Voltaire rappresenta per Tocqueville la sintesi di tutti i vizi che il diciottesimo secolo avrebbe diffuso. Voltaire incarnerebbe dunque l'Illuminismo e sarebbe pertanto il filosofo che più di ogni altro avrebbe contribuito alla razionalizzazione e alla democratizzazione delle condotte di vita. Utilizzando un'espressione weberiana che certamente sarebbe piaciuta a Tocqueville, Voltaire avrebbe fornito l'apporto decisivo al processo di disincantamento del mondo, recidendo una volta per sempre i legami che univano ancora l'umanità in una dimensione mitica e spirituale dell'esistenza.

Quest'immagine rappresenta una costante nel pensiero tocquevilliano. Già nelle prime pagine della seconda *Démocratie*⁷⁹, lo si ricorderà, Voltaire veniva considerato il principale fautore del *méthode philosophique*, l'autore cioè che raccogliendo l'eredità di Lutero e Cartesio avrebbe sottoposto tutti gli ambiti della conoscenza all'esame critico della ragione individuale. Grazie all'influenza di Voltaire, si sarebbe dunque affermata una

⁷⁹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 423 e ss. O.C., II, p. 515 e ss.

pericolosa e definitiva coincidenza tra il concetto di razionalità e quello di verità (e, per converso, tra irrazionalità e falsità), gravida di conseguenze soprattutto in materia religiosa. Ed è proprio su questo terreno che Tocqueville coglie con più preoccupazione il potenziale distruttivo della filosofia di Voltaire.

Ad un serrato confronto con quest'ultimo e con l'Illuminismo in generale sono infatti dedicati i capitoli iniziali del terzo libro dell'*Ancien Régime*, quelli in cui Tocqueville analizza il ruolo politico ricoperto dagli uomini di lettere del diciottesimo secolo e il modo in cui il sentimento irreligioso sarebbe diventato la passione dominante nella Francia prerivoluzionaria. La linea è quella già espressa nella *Démocratie*, sebbene il tono sia più incisivo: Voltaire e gli altri *philosophes* avrebbero la colpa capitale di aver aggredito il credo cristiano e di aver distrutto quel sistema di credenze in cui, da quasi due millenni, si sarebbe rifugiata l'umanità. "Gli uomini – scrive Tocqueville citando Federico il Grande – cominciarono ad esaminare quanto avevano stupidamente adorato; la ragione atterrò la superstizione; nacque un disgusto per le favole nelle quali si era creduto"⁸⁰. La religione razionalistica che aveva la pretesa di sostituire il vecchio culto, poi, non sarebbe che una teologia negativa, incapace di dare risposte ultime ai problemi fondamentali del mondo. Il deismo avrebbe anzi contribuito ad infliggere il colpo mortale al cristianesimo.

La figura di Voltaire, pur nella sua negatività, rappresenta dunque una costante agli occhi di Tocqueville, per il quale, con il passare del tempo, finisce per diventare la vera e propria chiave di volta della recente storia di Francia (nella preparazione, cioè, della rivoluzione). Questa considerazione trova conferma anche nella corrispondenza privata dell'autore. In una lettera del maggio 1835 in cui Tocqueville descrive a Lord Radnor le condizioni del clero francese, si legge: "Fu allora (nella seconda metà del Settecento, n.d.r.) che si vide rinascere quel che si chiama da noi *lo spirito volterriano*, ossia lo spirito di ostilità sistematica e di derisione rivolto non soltanto contro i ministri della religione, ma contro la religione stessa e il cristianesimo in tutte le forme"⁸¹. Un'ulteriore testimonianza di come, per il nostro autore, Voltaire fosse l'emblema dello spirito irreligioso dell'Illuminismo.

Un altro passo significativo è contenuto in una lettera a Freslon del gennaio 1858⁸².

⁸⁰ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 304. *O.C.*, III, p. 296: "Les hommes commencèrent à examiner ce qu'ils avaient stupidement adoré: la raison terrassa la superstition: on prit un dégoût pour les fables qu'on avait crues". Si veda anche A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 188. *O.C.*, III, p. 179: "En France, on attaque avec une sorte de fureur la religion chrétienne, sans essayer même de mettre une autre religion à sa place. On travailla ardemment et continûment à ôter des âmes la foi qui les avait remplies, et on les laissa vides". Il passo continua sottolineando come l'incredulità assoluta in materia religiosa sia per Tocqueville contraria agli istinti naturali dell'uomo. Da questa prospettiva, la posizione di Tocqueville e la sua polemica con Voltaire si possono ricollegare a quella ben più nota di Rousseau. Cfr. infatti J.-J. Rousseau, *Lettre à Voltaire sur la Providence*, 1756, trad. it. di P. Rossi, in *Opere*, Sansoni, Firenze, 1972, p. 133 e ss.

⁸¹ N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 140. Lettera del 3 maggio 1835 in *Œuvres complètes* di Gallimard, libro III, vol. 1, p. 108.

⁸² N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, pp. 415-417. Lettera del 12 gennaio 1858 in *Œuvres complètes* di Gallimard, libro XI, p. 410.

Il frammento segna l'ideale prosecuzione di quello appena riportato, soprattutto se si considera che quest'ultimo proseguiva così: "Tutti i libri del XVIII secolo furono ristampati e distribuiti a basso prezzo al popolo". Nella lettera del 1858, Tocqueville analizza lo spostamento verso il basso delle forze trascinatrici della società: mentre infatti il centro del potere sociale nella seconda metà dell'Ottocento si troverebbe ormai nelle mani del popolo, nel secolo precedente sarebbero stati i Voltaire e i Rousseau a guidare l'opinione pubblica e a rovesciare con le loro opere un regime ben più solido. Ciò sarebbe avvenuto, continua l'autore, perché tali filosofi sarebbero stati circondati da classi medie e superiori che credevano nelle loro idee e che erano pronte a realizzare ciò che i loro libri teorizzavano soltanto. Insomma, oltre che il simbolo dello spirito irreligioso, Voltaire (a cui in questo passo viene affiancato Rousseau) sarebbe stato anche il motore intellettuale dell'opposizione all'*Ancien Régime*, dunque l'autentico trascinatore dell'opinione pubblica prerivoluzionaria.

Particolarmente significativa è infine la lettera a Kergorlay del 4 settembre 1837. Questi, sia detto per inciso, era fra tutti gli amici di Tocqueville il più grande estimatore di Voltaire, tanto che, probabilmente, è anche grazie ai suoi consigli e alle sue pressioni che il nostro autore si avvicinò all'opera del filosofo illuminista. Per Kergorlay, negli scritti di Voltaire si troverebbero "tutti gli antidoti contro i pregiudizi dei quali è vittima l'umanità", sebbene dopo averli rimossi "è come se ciò che resta di tali idee non servisse ad altro che a suscitare disgusto della vita"⁸³. Tocqueville si dimostra sensibile alle riflessioni dell'amico e scrive a sua volta: "Per quanto (Voltaire, n.d.r.) parli molto contro la nobiltà, egli dimostra nei riguardi del volgo, degli stupidi, della canaglia, quel disprezzo tipico delle classi medie, disprezzo che ai nostri giorni esse esprimono con la massima compiacenza. Non sono mai riuscito a trovare una sola parola di Voltaire che denotasse un rispetto vero per i diritti dell'umanità, e neppure un gusto sincero per la libertà. Pur con tutta la sua gloria, non ho potuto esimermi dal provare un profondo disprezzo per lui"⁸⁴.

Il passo è ricco di suggestioni nuove che richiedono un'analisi più approfondita, nel corso della quale si registrerà il cambiamento di prospettiva annunciato in apertura: si esaurirà, cioè, la rassegna delle immagini di Voltaire nel pensiero di Tocqueville e si passeranno a delineare le affinità e le opposizioni effettive tra i due autori. L'aspetto che

⁸³ L. Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., p. 195. Lettera del 2 novembre 1836 in *Œuvres complètes* di Gallimard, libro XIII, vol. 1, p. 464 e ss.

⁸⁴ L. Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., p. 196. In *Œuvres complètes* di Gallimard, libro XIII, vol. 1, p. 474: "Ce que tu me dis dans ta dernière lettre de Voltaire et de sa philosophie m'a très intéressé. J'ai fait cent fois la réflexion que te suggère la lecture récente de ses ouvrages. Quoique Voltaire n'aimât guère les autorités de son temps, il m'a toujours semblé qu'il prisait singulièrement l'autorité et qu'il en appelait sans cesse à elle. Et bien qu'il ait beaucoup parlé contre la noblesse, il montre sans cesse pour le *vulgaire*, les *sots*, la *canaille* ce mépris de classes moyennes que nous voyons se montrer si à son aise de nos jours. Je n'ai jamais pu trouver un mot de Voltaire qui indiquât un respect véritable pour les droits de l'humanité, ni un goût sincère pour sa liberté. Et je n'ai jamais pu m'empêcher de le mépriser fort au milieu de sa gloire". Cfr. anche A. M. Battista, *Lo spirito liberale e lo spirito religioso. Tocqueville nel dibattito sulla scuola*, Jaca Book, Milano, 1983, p. 64.

colpisce subito del passo in questione è che, a differenza degli altri riportati, non viene fatto alcun riferimento all'aspetto religioso. Varia dunque l'angolazione da cui Tocqueville guarda Voltaire. Ma a cambiare è anche il registro, che risulta meno lapidario, meno motteggiante e più articolato nell'argomentazione. Tocqueville dimostra dunque di aver compreso l'essenza della filosofia voltairiana, non solo con riferimento alla religione. L'odio per la nobiltà e il disprezzo per il basso popolo, giustamente sottolineati da Tocqueville, consegnerebbero inoltre l'immagine di un Voltaire alleato delle classi medie e perfettamente allineato a quello spirito borghese che sarebbe diventato la linfa vitale della monarchia di luglio. Ed effettivamente il ritratto che emerge da queste righe non è lontano dal vero, perché, se è pacifica la polemica contro i privilegi della nobiltà, non si possono negare l'indifferenza verso i destini delle classi più sfortunate e la sfiducia nella capacità politica del popolo⁸⁵.

In questo senso Tocqueville può affermare che a Voltaire non interessassero davvero i diritti e le libertà dell'umanità tutta. L'obiettivo politico-giuridico del filosofo era infatti, com'è noto, quello di predisporre i principi di una legislazione razionale che garantisse le libertà naturali, intese prima di tutto in senso economico. Dunque libertà delle quali avrebbero beneficiato essenzialmente gli appartenenti alla classe media, attraverso una normativa attenta alla tutela della proprietà e alla liberalizzazione dei commerci. Sarebbero infatti questi ultimi i cardini dell'ideologia legislativa di Voltaire, autentico manifesto dello spirito borghese del tempo.

Tocqueville non può condividere tale impostazione. In primo luogo perché sperimenta direttamente l'apoteosi delle classi medie su cui la monarchia di luglio si fondava. Gli ideali del liberalismo e del liberismo dei *Doctrinaires* (che dei *Philosophes* costituivano l'ideale prosecuzione), infatti, avrebbero portato ad una progressiva generalizzazione di quella *capacité moyenne* che per Tocqueville rappresenta l'anticamera della società di massa interamente livellata verso il basso. Inoltre, avrebbero accelerato la diffusione dell'individualismo e del materialismo, da cui deriverebbe il disinteresse per la cosa pubblica, che per l'autore rappresentano i mali più grandi (e al contempo inevitabili) della modernità. In secondo luogo, Tocqueville si allontana dall'ideologia borghese di cui era permeata la cultura del tempo perché non ne condivide i presupposti; seguendo il celebre *enrichissez-vous* di Guizot, l'esortazione al *laissez-faire* e gli altri slogan liberistici, il capitalismo avrebbe trasformato l'economia degli stati occidentali in un enorme sistema di fabbrica: un'inedita forma di dominazione capace di reificare l'operaio e di cancellare ogni legame umano tra il lavoratore e il datore di lavoro.

A tal proposito non si può non richiamare la descrizione che Tocqueville fece di Manchester, visitata durante il suo secondo viaggio in Inghilterra nel 1835. La città evoca

⁸⁵ Su Voltaire, si veda: R. Pomeau, *La Religion de Voltaire*, Colin, Paris, 1956; Id., *Politique de Voltaire*, Colin, Paris, 1963; Id., *Voltaire et son temps*, Fayard, Paris, 1988; G. Waterlot, *Voltaire: le procureur des Lumières*, Michalon, Paris, 1996; M. Gallo, *Moi, j'écris pour agir: vie de Voltaire*, Fayard, Paris, 2008; S. Mattei, *Voltaire et les voyages de la raison*, Harmattan, Paris, 2010.

immagini terribili: assomiglierebbe ad un “labyrinthe infect”, ad una “cloaque infect”, da cui “le plus grand fleuve de l’industrie humaine prend sa source et va féconder l’univers”; ancora, sarebbe una “égout immonde” da cui “l’or pur s’écoule”, mentre lo spirito umano perfeziona il proprio processo di abbruttimento e “l’homme civilisé redevient presque sauvage”⁸⁶. “Quale brutto deve diventare – si legge in nota – un uomo che faccia in continuazione la stessa cosa per dodici ore al giorno, tutti i giorni della sua vita salvo la domenica!”⁸⁷. Senza conoscerne l’autore, queste righe potrebbero essere attribuite senza alcun dubbio a Marx. Ed infatti, come si è detto nel capitolo precedente, i due autori sono concordi nella disamina dei mali causati dal trionfo del capitalismo. E tuttavia Tocqueville non prosegue fino in fondo sulla strada che di lì a qualche anno avrebbe tracciato il filosofo tedesco: il socialismo, la redistribuzione della ricchezza, la rivolta sociale rappresenterebbero per il nostro autore un rimedio persino peggiore del male stesso.

Lontano dunque da Marx, critico nei confronti dell’ideologia liberista dell’asse Voltaire-Guizot, tra le possibili soluzioni alla questione sociale rimarrebbe per Tocqueville soltanto quella religiosa. Ed è effettivamente questa la direzione intrapresa. Si tratterebbe di preservare ad ogni costo il primato morale dell’uomo, antepoendo l’intangibilità della dignità del lavoratore al capitale umano inteso meramente come merce di scambio o come ingranaggio del sistema di fabbrica. Per riuscire in questa impresa, sarebbe necessaria un’educazione morale di tutte le classi sociali, improntata ai principi della religione cristiana⁸⁸; oltre alla carità e al rispetto per i più poveri, tale azione pedagogica sarebbe indirizzata anche a stimolare il culto per la proprietà privata, intesa ancora una volta come equilibratore sociale, nel senso che susciterebbe quei sani sentimenti di responsabilità e di moderazione su cui riposerebbe la coesione materiale e morale delle società.

Queste riflessioni di Tocqueville sono in larga parte tributarie delle considerazioni espresse da Villeneuve-Bargemont nel suo trattato di *Économie politique chrétienne*, del resto uno dei pochi libri di economia conosciuti dal nostro autore. Tale opera doveva risultare particolarmente interessante per Tocqueville perché si poneva in modo equidistante tra le due correnti principali del tempo e ne costituiva in un certo senso la sintesi. Villeneuve-Bargemont mitiga infatti il liberismo radicale del suo maestro Say (letto anche da Tocqueville durante il viaggio in America) senza fare ricorso ad un’impostazione socialista e statalista alla Sismondi, bensì abbracciando una visione religiosa dell’economia, all’insegna dello spirito cristiano di carità. Aderendo a questo filone minoritario, anche Tocqueville nel suo piccolo può essere considerato un economista

⁸⁶ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, pp. 568-570. *O.C.*, I, pp. 502-504.

⁸⁷ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 570 in nota. *O.C.*, I, p. 1435: “Quel être tout matériel doit nécessairement devenir un homme qui fait la même chose pendant douze heures environ tous les jours de sa vie, excepté le dimanche?”.

⁸⁸ Si vedano le ultime pagine del discorso del 3 aprile 1852 tenuto da Tocqueville all’*Académie des sciences morales et politiques*, in U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, *O.C.*, I, pp. 1215-1226. Tocqueville propone la diffusione tra gli operai di un manuale di morale e di economia politica, partendo dal presupposto che il rimedio principale alla povertà si trovi nel povero stesso, nella sua educazione e nella sua condotta di vita.

cristiano; a questa ridotta schiera, oltre al suo maestro Bargemont, apparteneva anche Charles de Coux, che si ricorda per la polemica contro la “teologia degli interessi materiali”⁸⁹.

Da queste considerazioni appare evidente l’enorme distanza che separa Tocqueville dal razionalismo illuministico di Voltaire, considerato nella triplice declinazione di sentimento antireligioso, ideologia liberista borghese e assolutismo illuminato. Dell’aspetto religioso e di quello economico si è appena parlato. Il pensiero di Tocqueville parte infatti da un presupposto radicalmente anti-voltairiano: la convinzione da un lato che tutte le conquiste della morale moderna siano ascrivibili agli sviluppi del cristianesimo e, dall’altro lato, che l’etica materialistica e lo sfruttamento dell’uomo sull’uomo siano il portato inevitabile dello spirito della borghesia. Concludiamo quindi il confronto tra i due autori evidenziandone la diversa concezione della politica e dello stato.

Torniamo un attimo al carteggio con Kergorlay del 1836/1837 e precisamente alla già richiamata lettera in cui questi mostra al nostro autore l’importanza del pensiero di Voltaire. In mezzo ai tanti elementi positivi, spicca una considerazione di segno opposto, alla quale Tocqueville non sembra tuttavia prestare troppa attenzione nella propria risposta: “A Voltaire i despoti astuti, farabutti e soddisfatti sembrano preferibili a tutto”. Benché “abbia fatto scempio delle imposture della religione”, il filosofo sarebbe stato incredibilmente “solidale con gli impostori della politica. È una singolare contraddizione”⁹⁰, conclude Kergorlay. L’osservazione risulta interessante, per quanto liquidi in modo piuttosto irriverente una tradizione, quella dell’assolutismo illuminato, che in qualunque modo la si voglia considerare ha rappresentato oggettivamente una fase storica fondamentale.

Voltaire rappresenta infatti il sostenitore più importante e lo stesso ispiratore del dispotismo illuminato. All’interno della sua opera si trovano espressi tutti i principi fondamentali di tale concezione politica: la necessità che la direzione dello stato sia affidata ad un solo uomo e che soltanto questi, il re, possa e debba attuare quelle riforme che siano conformi alle idee della ragione intese in senso giusrazionalistico; la connessione funzionale tra scelte legislative e valori razionali, e l’esigenza di far trionfare concretamente i valori e i principi eterni della ragione; l’impraticabilità di ogni sistema rappresentativo, inteso come dannosa frammentazione dell’unità politica e razionale rappresentata dal monarca; infine la conseguente sfiducia nei confronti delle capacità del

⁸⁹ Sul punto si veda il saggio di J.-B. Duroselle, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, PUF, Paris, 1951. Di A. de Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne, ou, Recherches sur la nature et les causes du paupérisme, en France et en Europe, et sur les moyens de le soulager et de le prévenir*, Paulin Libraire-Éditeur, Paris, 1834. Su Charles de Coux, le cui notizie sono molto scarse, si veda F. Lesguillons, *Un précurseur de la démocratie chrétienne: Charles de Coux: première période, 1787-1834*, Finet, Paris, 2003. In italiano, si legga l’interessante saggio introduttivo di M. Tesini, *Tocqueville e l’economia politica del suo tempo*, in Id. (a cura di), *Il pauperismo*, cit., pp. 11-98, in particolare le note pp. 80-83.

⁹⁰ L. Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., p. 196. Lettera del 2 novembre 1836 in *Œuvres complètes* di Gallimard, libro XIII, vol. 1, p. 464 e ss.

popolo, considerato da un lato il destinatario delle riforme provenienti dall'alto, ma dall'altro lato la classe sociale più lontana dal mondo perfetto delle idee. A tal proposito, non dimentichiamoci che è Voltaire l'autore della celebre massima "Tout pour le peuple, rien par le peuple", passata alla storia come la sintesi del dispotismo illuminato.

Come si colloca, o come si collocherebbe, Tocqueville in relazione a questa concezione? Sia che lo si consideri sotto l'aspetto repubblicano (purché inteso, come si è visto per Machiavelli, alla maniera di Skinner) sia che se ne valorizzi la dimensione del rimpianto per il sistema aristocratico, mi pare fuori discussione che il pensiero del nostro autore sia diametralmente opposto a quello di Voltaire. È proprio l'impostazione di fondo ad essere antitetica: Tocqueville non parte da un'utopia razionale (il mondo delle idee di ragione, eterne, oggettive e immutabili) sulla quale la realtà debba essere adagiata, bensì dalla stessa dimensione empirica, dal mondo degli uomini, dalla realtà in tutte le sue imperfezioni, e da questa tenta di costruire un sistema politico che regga la pressione dei grandi movimenti della storia e che salvaguardi la libertà degli individui. Lo si vede in particolare nel processo di formazione delle leggi: se per Voltaire sono (o dovrebbero essere) la concretizzazione delle idee di ragione, per Tocqueville sono (o dovrebbero essere) invece la formalizzazione dei costumi di un popolo, il riflesso delle sue abitudini materiali e morali.

Ma la distanza tra le due concezioni emerge anche in relazione al ruolo politico attribuito alle tre anime dello stato: il popolo, la nobiltà e la monarchia. È fin superfluo precisare che Tocqueville non considera affatto quella di uno solo la miglior forma di governo, né crede che il re possa essere una figura paternalistica che abbia a cuore soltanto la salute dei sudditi; anzi, come emerge dalla prima *Démocratie*, il "governo dei Cesari", ossia il dispotismo di uno solo, rappresenta il primo ostacolo che ogni democrazia che sappia essere matura e liberale dovrebbe evitare⁹¹. È vero, in alcuni passi, come si è visto nel primo capitolo, Tocqueville sembra esternare una certa malinconia per la caduta di Luigi XVI e di Carlo X (nonché per la stessa deposizione di Luigi Filippo), ma tale sentimento non è affatto indice di posizioni oltranziste o legittimiste: va piuttosto ricompreso all'interno del più generale dispiacere di assistere alla distruzione di tutti gli ultimi simulacri di una tradizione agonizzante.

È il mondo aristocratico, lo si è detto più volte, il modello ideale di società e di politica per Tocqueville, sebbene egli conserverà sempre la convinzione che un ritorno ad esso fosse assolutamente inattuabile. Non torniamo ancora una volta sul tema: qui basti tenere presente quanto detto per rendersi conto che la lontananza dalla polemica antinobiliare di Voltaire non potrebbe essere più marcata.

Del resto, lo stesso divario si incontra se si passa a considerare il ruolo politico attribuito al popolo dai due autori. Passivo, relegato in uno stato di minorità politica, mero beneficiario di provvedimenti concessi dall'alto, per Voltaire; attivo e partecipe della cosa pubblica, vista come elemento essenziale su cui si forgia la singola personalità,

⁹¹ Sul punto si tornerà più approfonditamente nel cap. IV.

nell'immaginario di Tocqueville. Si verifica così una curiosa circostanza, un'apparente stranezza in realtà molto più frequente di quanto si possa pensare: accade, cioè, che l'autore che aveva fatto della liberazione dell'uomo da ogni tipo di catene il proprio vessillo sia in realtà uno dei suoi più grandi oppressori; mentre l'autore conservatore, nostalgico di una tradizione anche oppressiva verso i diritti dell'uomo, sia di fatto quello più incline a sostenere la causa dell'umanità.

3.2. Rousseau e Tocqueville: la meditazione sulla natura delle società politiche

Prima di andare alla ricerca delle somiglianze e delle differenze tra il pensiero di Tocqueville e quello di Rousseau, credo sia opportuno ricostruire brevemente, ma al contempo in modo sufficientemente preciso, le varie fasi in cui si articola la riflessione etico-politica di quest'ultimo. Il primo errore da evitare è quello di considerare il suo pensiero tutto interamente espresso nella sua opera più famosa, quando in realtà *Du contrat social* rappresenta soltanto una delle fasi della sua produzione: precisamente, quella in cui l'autore prova ad avanzare alcune soluzioni di ordine giuridico e politico a problemi ben più generali di natura morale e antropologica. *Il contratto sociale* non è dunque il luogo in cui Rousseau avanza le conclusioni definitive di una vita intera, anche perché questo luogo manca nella sua produzione; piuttosto, l'opera racchiude le proposte positive, la *pars construens* del suo pensiero, che non coincide con quella più profonda.

L'opera di Rousseau non forma quindi un tutto organico, ma segue una linea di sviluppo per tappe successive⁹². Convenzionalmente, il suo pensiero viene distinto in quattro fasi: una prima fase propriamente antropologica, quella del *Discours sur les sciences et les arts* (1750) e del *Discours sur l'origine, et les fondamens de l'inégalité parmi les hommes* (1755); una seconda fase letteraria, legata ai due romanzi *La nouvelle Héloïse* (1761) ed *Emile* (1762); una terza fase razionalistica, incentrata sul valore normativo delle leggi e rappresentata dal *Contrat*; e un'ultima fase, quella delle *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, in cui prevale un'impostazione etica e

⁹² Tra i numerosi studi critici, si segnalano: M. Cranston, *Jean-Jacques: The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau, 1712–1754*, Allen Lane, Londra, 1982; Id., *The Noble Savage: Jean-Jacques Rousseau, 1754–1762*, Allen Lane, Londra, 1991; B. Baczko, *Jean-Jacques Rousseau. Solitude et communauté*, Mouton, Parigi, 1974; P. Casini, *Introduzione a Rousseau*, Laterza, Roma, 1974; J. Charvet, *The Social Problem in the Philosophy of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974; N. J. H. Dent, *Rousseau: An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*, Blackwell, Oxford, 1988; A. Illuminati, *Jean-Jacques Rousseau e la fondazione dei valori borghesi*, Il Saggiatore, Milano, 1977; G. Namer, *Le Système social de Rousseau*, L'Harmattan, Paris, 1999; M. Viroli, *Jean-Jacques Rousseau e la teoria della società bene ordinata*, Il Mulino, Bologna, 1993; B. Bachofen, *La Condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*, Payot, Paris, 2002; G. Lèpan, *Rousseau: une politique de la vérité*, Belin, Paris, 2015; M. Apolloni, *La religione in Jean-Jacques Rousseau*, Petite Plaisance, Pistoia, 2008.

nazionalistica, non più soltanto razionalistica, dello Stato.

Ai fini del presente lavoro possiamo trascurare gli scritti di natura letteraria, ossia, oltre ai due romanzi già richiamati, anche *Les Confessions*, che in quanto diario intimo di tutta la vita non si può ridurre ad un'unica fase. Iniziamo dunque inquadrando il primo Rousseau, quello dei due *Discours*. Fin da subito il suo pensiero si rivela in contrapposizione rispetto all'ambiente illuminista, del quale non condivide la cieca fiducia nella ragione e nel progresso. Non solo: il suo non è soltanto scetticismo nei confronti delle conquiste del secolo, bensì un vero e proprio odio radicale che si esprime in una critica violenta contro la civiltà e la cultura del tempo. La tesi centrale del *Discorso sulle scienze e sulle arti* è chiara: l'uomo è buono per natura, ma diventa malvagio mano a mano che le scienze e le arti progrediscono verso la perfezione. L'evoluzione tecnica allontanerebbe l'uomo dalla sua dimensione naturale e lo consegnerebbe ad una realtà corrotta, composta da una morale degradata, da costumi viziosi e da istituzioni oppressive e ingiuste.

Si può notare come la posizione di Rousseau costituisca una strana fusione tra temi tipicamente illuministici (la critica della società presente) e contenuti di segno decisamente opposto, riconducibili alla polemica umanistica e religiosa della *vanitas scientiarum*⁹³. La decadenza morale, dunque, non nascerebbe dall'irrazionalità di quelle superstizioni religiose contro cui si battevano i *philosophes*, ma proprio dalla perdita di questa dimensione, concepita come quell'insieme di credenze naturali e spontanee capaci di dare un senso alla vita di ognuno. Rousseau arriva ad affermare, con toni *ante litteram* leopardiani, che l'uomo che usa la ragione è un animale degenerato e che soltanto l'ignoranza è la condizione naturale dell'umanità: "Dio onnipotente, tu che hai nelle tue mani gli spiriti, liberaci dai lumi e dalle arti funeste dei nostri padri, e rendici l'ignoranza, l'innocenza e la povertà, i soli beni che possano fare la nostra felicità e che siano preziosi davanti a te"⁹⁴.

Ma quali sono i modelli positivi che Rousseau contrappone alla modernità corrotta? È a questo punto del discorso che fa il proprio ingresso il celebre mito del *bon sauvage*: l'uomo naturale, semplice, vigoroso, e pertanto puro e felice. È questa l'utopia antropologica da cui muovono le riflessioni dell'autore. Vi è poi, scendendo sul piano politico, un ideale realmente esistito: quello delle città antiche, dove la semplicità della vita si sarebbe unita alle virtù etiche, tra cui la dedizione alla patria. Rousseau pensa soprattutto alle *poleis* greche (la Sparta di Licurgo in particolare) e alla Roma repubblicana. Dunque i modelli alternativi proposti dall'autore in contrapposizione alla modernità e alla cultura esaltano da un lato il mitico stato di natura dell'umanità e dall'altro l'organicità della città antica.

Questi due stadi tuttavia sarebbe perduti per sempre. Il progresso delle scienze e

⁹³ Bene sul punto E. Riva, *Tra filosofia e letteratura*, Edizioni Lulu, Torino, 2018, p. 132 e ss.

⁹⁴ J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, 1750, trad. it. di R. Mondolfo, *Discorsi. Sulle scienze e sulle arti. Sull'origine della diseguaglianza fra gli uomini*, BUR, Milano, 2009, p. 44.

delle arti (che in linea con la tradizione moralistica⁹⁵ sarebbe frutto della decadenza dei costumi antichi), infatti, avrebbe fatto perdere agli uomini il contatto con la propria dimensione naturale e li avrebbe forzati ad accettare la nuova condizione, ossia la schiavitù moderna delle leggi. Emerge fin da qui un forte elemento di somiglianza con Tocqueville: la pericolosa fusione tra progresso scientifico ed evoluzione dei regimi politici. Gli strumenti della scienza, infatti, manifesterebbero il proprio potenziale dispotico entrando in contatto con forme di dominazione politica più raffinate, come il governo impersonale delle leggi: impedendo agli uomini di cogliere i veri meccanismi del dominio, le conquiste della scienza – conclude Rousseau – sarebbero come ghirlande di fiori stese sulle catene di ferro che imprigionano gli schiavi⁹⁶.

Questa posizione trova conferma nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza*. Qui la critica dell'autore passa dal piano del sapere e della sua produzione a quello della struttura economica e politica della società. L'obiettivo è infatti ricercare la causa concreta della corruzione tra gli uomini. E infatti Rousseau parte dal presupposto che la causa prima non possa essere di natura ideologica, bensì materiale, e che quindi la struttura della realtà sia preminente sulle sovrastrutture culturali (usando il lessico marxista, peraltro non dissimile dalle espressioni impiegate dall'autore). La malvagità dell'uomo, nello specifico, nascerebbe dall'invenzione della proprietà privata: una tappa funesta dell'evoluzione umana, che avrebbe instillato la disuguaglianza, e dunque il male, nelle società politiche e nei rapporti umani in generale. Dal desiderio di conservare i privilegi nascerebbe infatti un patto sociale iniquo, in cui verrebbero istituzionalizzate le ingiustizie originarie con leggi e poteri volti a conservare prima di tutto la proprietà. E così via, nell'immaginario piano inclinato delle società moderne, in cui la disuguaglianza diventerebbe sempre più grande e la natura umana sempre più mistificata.

Il primo Rousseau condivide insomma il tradizionale repertorio della critica moralistica alla società moderna, ma nella disamina dell'origine del male ribalta la prospettiva. Il male non sarebbe imputabile all'uomo in quanto tale, che è naturalmente buono, libero e felice, ma all'uomo come creatura sociale mal governata dalle istituzioni. Nessuna colpa originaria, nessun male ontologico: la colpevolezza sarebbe una categoria terrena e come tale esige uno spostamento del problema sul male dal piano della teodicea a quello della politica, dell'economica e, in generale, della società. Come ha scritto Cassirer: Rousseau avrebbe “creato un nuovo soggetto della responsabilità. Questo soggetto non è l'uomo singolo, ma la società umana”⁹⁷.

Veniamo adesso alla seconda fase del pensiero etico-politico dell'autore, quella che trova espressione nel *Contratto sociale*. In quest'opera, Rousseau abbandona il piano dell'antropologia sociale e conduce il discorso su un livello giuridico e politico. Dai

⁹⁵ Cfr. C. Le Meur, *Les moralistes français et la politique à la fin du XVIIIe siècle*, Honoré Champion, Paris, 2002.

⁹⁶ Si veda la prefazione di J.-J. Rousseau, *Discorso sulle scienze e sulle arti*, cit., p. 7 e ss.

⁹⁷ E. Cassirer, *Das Problem J.-J. Rousseau*, 1932, trad. it. di M. Antomelli, *Il problema Jean-Jacques Rousseau*, La Nuova Italia, Firenze, 1972, p. 58.

Discours è emerso che lo stato di natura rappresenta un'ideale non più attuabile: non è infatti pensabile che l'uomo possa fare *tabula rasa* della propria storia per tornare a vivere come se la civiltà e il progresso non fossero mai esistiti; e al contempo occorre fare qualcosa per cercare di arrestare la decadenza morale. Non resterebbe dunque che adeguarsi agli strumenti della civiltà e della ragione e con essi provare a riprodurre quelle condizioni di libertà, di uguaglianza e di felicità che avrebbero caratterizzato l'età dell'oro dell'umanità. Si tratterebbe pertanto di costruire un uomo nuovo, perfettamente inserito negli ingranaggi della civiltà, ma al contempo uguale ai propri simili e libero come nello stato di natura. Sarebbe proprio questo il problema fondamentale a cui il contratto sociale si proporrebbe di dare soluzione, come viene detto esplicitamente all'inizio dell'opera: si tratterebbe infatti di “trovare una forma di associazione che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona e i beni di ogni associato, e mediante la quale ognuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso e resti libero come prima”⁹⁸.

Fin da questa prima affermazione emerge chiaramente la concezione della libertà fatta propria da Rousseau: non la libertà negativa intesa come “indipendenza” dall'ingerenza dello stato o come “non-impedimento” di compiere o meno certe azioni, bensì libertà positiva intesa come “autonomia”, cioè come obbedienza a leggi autoimposte. Se si ha libertà soltanto in presenza delle leggi, significa che si è liberi soltanto quando si è sottoposti alle leggi e dunque che la sfera politica deve estendersi ad ogni campo in modo illimitato. E infatti, scrive Rousseau, le clausole del contratto sociale convergono in un macro-principio: “l'alienazione totale di ogni associato, con tutti i suoi diritti, a tutta la comunità”⁹⁹. Si forma così il corpo sovrano, un'entità morale e politica composta da uomini che sono allo stesso tempo sudditi e cittadini, governati e governanti, a seconda della prospettiva da cui li si guardi: ognuno sarà infatti parte indivisibile del tutto organico, partecipe del potere dello stato e allo stesso tempo sottoposto ad esso.

Le pagine sulla volontà generale e sulla centralità del potere legislativo nell'impalcatura dello stato sono troppo note per essere ripercorse in questa sede. Qui basti evidenziare ancora un ultimo punto legato a questa seconda fase dell'opera del ginevrino. Affinché le deliberazioni della volontà generale siano razionali e quindi coincidano con l'interesse comune, occorre che sulla scena politica non vi siano altri attori che gli individui e il corpo sovrano. Rousseau è radicalmente ostile ai corpi intermedi, alle società particolari, alle associazioni, che definisce genericamente “factions”. Tali fazioni introdurrebbero infatti le disuguaglianze all'interno della società e rischierebbero di far prevalere gli interessi particolari su quello generale. Affiora così un altro punto gravido di conseguenze: l'idea della comunità coesa, composta da cittadini uguali, in cui il dissenso non può penetrare e nella quale gli individui si omologano fino ad annullarsi. Ed è questo, chiaramente, un ideale opposto a quello liberale di Tocqueville, che, dal canto suo, non mancherà di considerare il *Contratto sociale* come una terribile e presaga distopia.

⁹⁸ J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, 1762, trad. it. di M. Garin, *Il contratto sociale*, in *Rousseau. Scritti politici*, Laterza, Roma, 1994, vol. II, p. 93.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 93.

E con questo passiamo alla terza fase del pensiero di Rousseau, quella rappresentata dalle *Considerazioni sul governo della Polonia*. L'opera può essere letta come il tentativo di mettere in pratica le riflessioni contenute nel *Contratto*, anche se tra i due lavori sussistono differenze di vedute non trascurabili. Innanzitutto colpisce il conservatorismo e la cautela con cui l'autore progetta la nuova costituzione per la Confederazione polacco-lituana. Per esempio, vengono abbandonati l'assemblearismo e il governo direttoriale sostenuti nel *Contratto*, in favore di forme di governo intermedie, aperte al principio di rappresentanza. Inoltre, passando dall'ambito costituzionale al piano etico-politico, si nota come l'impostazione organicistica dell'opera precedente non solo venga ribadita, ma addirittura estremizzata¹⁰⁰. Mentre là la fusione tra l'individuo e il corpo sociale si realizzava attraverso meccanismi giuridici e rispondeva ad esigenze di razionalità, qui si compirebbe mediante una capillare opera di educazione morale del popolo, volta a suscitare nei consociati l'idea dello stato e l'amore per la patria. Insomma, l'aspetto spirituale dell'educazione, inteso come pedagogia nazionale, viene ad assumere una maggiore importanza rispetto all'impalcatura giuridico-politica dello stato, perché costituirebbe quel retroterra culturale capace di dare allo stato stesso solide fondamenta.

Ricostruite le fasi in cui si articola il pensiero giuridico e politico (ma forse è il caso di dire, in generale, antropologico) di Rousseau, abbiamo finalmente gli strumenti per far dialogare la sua opera con quella di Tocqueville. Partiamo da un dato molto significativo: insieme a Pascal e a Montesquieu, Rousseau è l'autore con cui Tocqueville si misura di più e da cui viene maggiormente influenzato. La considerazione è inconfutabile, se si presta fede a quanto confidato dallo stesso Tocqueville a Kergorlay, in una lettera del 10 novembre 1836: "Tre sono gli uomini con cui vivo un po' ogni giorno: Pascal, Montesquieu e Rousseau"¹⁰¹. La confidenza, sia detto *en passant*, doveva risultare particolarmente gradita al cugino, considerando che due anni prima, mentre recensiva le bozze della *Démocratie*, era stato proprio lui a consigliare ad Alexis la lettura di quei tre filosofi: "leggi alcune frasi di Montesquieu, di Rousseau, di Pascal; sono questi i maestri che possono esserti utili"¹⁰².

Ed effettivamente sono talmente tanti gli echi rousseauiani nel pensiero di Tocqueville che è più semplice immaginare l'influenza del ginevrino come una nota che suona in sottofondo all'intera opera del nostro autore, laddove questo sottofondo è rappresentato dalla riflessione sulla natura e sull'evoluzione dei consorzi umani. È inoltre da Rousseau che Tocqueville impara l'importanza della profondità storica, intesa come la chiave d'accesso privilegiata per comprendere realmente l'identità delle società politiche.

¹⁰⁰ Si veda G. Solari, *La formazione storica e filosofica dello stato moderno*, Guida, Napoli, 2000, pp. 57-75. L'autore definisce "liberalismo etico" la teoria politica di Rousseau.

¹⁰¹ Lettera del 10 novembre 1836 in edizione nazionale Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro XIII, vol. 1, p. 418.

¹⁰² Si veda N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 134. Lettera di Kergorlay dell'ottobre 1834, in edizione nazionale Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro XIII, vol. 1, p. 343.

Ricostruire la fase aurorale dei popoli permetterebbe dunque di capire meglio alcuni tratti della loro maturità, che uno studio solo sincronico non riuscirebbe a cogliere, e faciliterebbe inoltre la comprensione di quelle “immutabili leggi che presiedono alla crescita delle società organizzate”¹⁰³.

Quest’insegnamento si riscontra, in particolare, nella prima *Mémoire sur le paupérisme*, uno scritto del 1835 sul tema della povertà in cui emerge l’orientamento ideologico di Tocqueville sui temi sociali. Ma non è l’aspetto ideologico che ci interessa in questa sede, quanto piuttosto quello antropologico-sociale. Il *Mémoire*, infatti, si apre con un’ampia ricostruzione della genesi e dell’evoluzione delle società umane, dall’originario stato di natura in cui gli uomini “escono dalle foreste ancora selvaggi e si associano tra loro”¹⁰⁴ alla moderna età della tecnica. Il testo è molto interessante perché unisce la ricostruzione della storia universale all’analisi critica dei vari stadi in cui si sono articolate le società; l’impostazione generale, inoltre, è quella dei due *Discours* di Rousseau e di questi condivide, fino ad un certo punto, le conclusioni. Merita a tal proposito di essere riportato per intero un passo in cui le riflessioni di Tocqueville si sovrappongono perfettamente a quelle di Rousseau: “Se si presta attenzione a ciò che avviene nel mondo fin dall’origine della vita sociale, si scoprirà facilmente che l’eguaglianza si incontra soltanto ai due limiti estremi della civiltà. I selvaggi sono tra di loro eguali per il fatto che sono tutti deboli e ignoranti. Gli uomini di avanzata civilizzazione possono divenire eguali perché hanno tutti a loro disposizione strumenti analoghi per pervenire all’agiatazza e alla felicità. Tra questi due estremi si trovano l’ineguaglianza delle condizioni, la ricchezza, la cultura ed il potere di alcuni; la povertà, l’ignoranza e la debolezza di tutti gli altri”¹⁰⁵.

E tuttavia, estendendo lo sguardo, si incontrano anche alcune divergenze tra le due ricostruzioni. Innanzitutto, per Tocqueville, la rottura della dimensione bucolica dell’umanità con l’introduzione della disuguaglianza tra i consociati non sarebbe per forza un cambiamento in negativo, anzi. Lo si è detto più volte: le sue simpatie si orientano piuttosto verso il modello feudale puro, quel sistema sociale sì diseguale, ma proprio per questo paradossalmente capace di porre gli uomini al riparo dal potere centrale e di garantire loro la piena espressione della libertà. Certo, anche per Tocqueville, in uno scenario utopico, il modello ideale sarebbe la perfetta coesistenza della libertà con

¹⁰³ M. Tesini (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Il pauperismo*, p. 111. *O.C.*, I, p. 1161: “Ils obéissaient aux lois immuables qui président à la croissance des sociétés organisées”.

¹⁰⁴ M. Tesini (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Il pauperismo*, p. 107. *O.C.*, I, p. 1156: “Ils sortent des bois; ils sont encore sauvages; ils s’associent non pour jouir de la vie, mais pour trouver les moyens de vivre”.

¹⁰⁵ M. Tesini (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Il pauperismo*, p. 109. *O.C.*, I, p. 1159: “Si l’on fait attention à ce qui se passe dans le monde depuis l’origine des sociétés, on découvrira sans peine que l’égalité ne se rencontre qu’aux deux bouts de la civilisation. Les sauvages sont égaux entre eux parce qu’ils sont tous également faibles et ignorants. Les hommes très civilisés peuvent tous devenir égaux parce qu’ils ont tous à leur disposition des moyens analogues d’atteindre l’aisance et le bonheur. Entre ces deux extrêmes se trouvent l’inégalité des conditions, la richesse, les lumières, le pouvoir des uns, la pauvreté, l’ignorance et la faiblesse de tous les autres”.

l'uguaglianza. È quanto immaginato nel primo capitolo della seconda parte della *Démocratie*, non a caso uno dei passi in cui l'influenza di Rousseau si fa più sentire: “Supponiamo che tutti i cittadini prendano parte al governo e che ognuno abbia un egual diritto di concorrervi. Poiché nessuno sarà, allora, differente dai suoi simili, nessuno potrà esercitare un potere tirannico; gli uomini saranno perfettamente liberi, perché saranno interamente eguali; e saranno tutti perfettamente eguali, perché saranno interamente liberi”¹⁰⁶. Ma sebbene tale sia il proposito dei governi democratici, Tocqueville si affretta a precisare che questo obiettivo è in realtà un'utopia e che, nella realtà, le cose vanno sempre molto diversamente: prima di tutto perché l'uomo proverebbe “un amour plus ardent et plus durable pour l'égalité que pour la liberté”¹⁰⁷, sproporzione che in caso di conflitto porterebbe sempre a sacrificare quest'ultimo valore.

Per Tocqueville, dunque, ed ecco la seconda divergenza, la direzione naturale dello sviluppo sarebbe la progressiva realizzazione dell'uguaglianza delle condizioni; e non, come affermava Rousseau, l'affermazione sempre più marcata delle disuguaglianze sociali ed economiche. Il che, visto da un'altra prospettiva, potrebbe essere descritto così: mentre per Tocqueville l'uguaglianza costituisce lo stadio definitivo che l'umanità democratica necessariamente raggiungerà, per Rousseau l'uguaglianza esprime un obiettivo razionale raggiungibile attraverso il contratto sociale; e dunque, mentre per l'uno non avrebbe senso parlare di lotta per l'affermazione dell'uguaglianza (ma, anzi, dovrebbe sussistere lo sforzo contrario e costante per preservare, all'interno delle società completamente livellate, spazi di libertà), per l'altro è soltanto attraverso la rivoluzione e la rifondazione *ex novo* delle comunità politiche che tale principio può realizzarsi. Ed è in questo senso che il pensiero di Rousseau, come non manca di rilevare Tocqueville nell'*Ancien Régime*¹⁰⁸, ha un forte potenziale rivoluzionario, di cui si sarebbero serviti i padri della Rivoluzione Francese, primo fra tutti Robespierre.

Un ultimo aspetto che separa il Rousseau dei *Discours* da Tocqueville: il giudizio morale sulla proprietà privata. Per il ginevrino, si è visto, la disuguaglianza sarebbe entrata nel mondo proprio attraverso la proprietà privata, a partire dal leggendario giorno in cui l'uomo, spinto dall'avidità, avrebbe recintato un pezzo di terra e detto: “questo è mio”. Eliminare la proprietà privata equivarrebbe dunque ad estirpare il male morale dal mondo. Radicalmente diversa la posizione di Tocqueville, per il quale la proprietà sarebbe anzi l'unico fattore capace di conferire ai cittadini quei sentimenti e quelle abitudini morali che sarebbero la condizione indispensabile per l'esercizio della libertà. Anche di fronte allo squilibrio economico del sistema di fabbrica (si ricordi quanto detto a proposito di

¹⁰⁶ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 511. O.C., II, p. 607: “Je suppose que tous les citoyens concourent au gouvernement et que chacun ait un droit égal d'y concourir. Nul ne différant alors de ses semblables, personne ne pourra exercer un pouvoir tyrannique; les hommes seront parfaitement libres, parce qu'ils seront tous entièrement égaux; et ils seront tous parfaitement égaux parce qu'ils seront entièrement libres”.

¹⁰⁷ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 511. O.C., II, p. 607.

¹⁰⁸ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 951. O.C., III, p. 492.

Manchester), Tocqueville si scaglia contro le derive del capitalismo, ma non arriva mai a criticare la proprietà privata in sé. Nessuna soluzione marxista, dunque, nessuna conclusione radicale e nemmeno nessuna proposta di redistribuzione: piuttosto, incentivi e agevolazioni per “dare all’operaio dell’industria, come al piccolo coltivatore, lo spirito e le abitudini della proprietà”¹⁰⁹.

Veniamo adesso alla seconda fase della produzione di Rousseau e cerchiamo di capire come e in che misura il *Contratto sociale* abbia influenzato il pensiero di Tocqueville. Si è già sottolineato come quest’ultimo respinga ogni utopia razionale che prescindenda dalla realtà concreta e come, pertanto, nella sua opera si compia un vero e proprio ribaltamento dell’impostazione metodologica del *Contrat*. Senonché, le divergenze tra Tocqueville e Rousseau vanno al di là delle mere questioni formali. È infatti sul piano dei contenuti che si registra la massima distanza tra le posizioni dei due autori. Il campo di ricerca è vastissimo e per analizzarlo esaustivamente non basterebbe una monografia; in questo lavoro, tuttavia, è sufficiente segnalare gli aspetti che seguono.

In primo luogo, il rapporto tra dimensione privata e pubblica. Rousseau dissolve l’individuo nello stato, nel senso che, per lui, l’ingresso in società attraverso il contratto rappresenta una scelta necessaria e razionale, l’atto storico (meglio: meta-storico) che segna il momento di affrancamento e di elevazione morale del cittadino. L’uomo è dunque plasmato dalla società, in essa realizza la propria natura e grazie ad essa raggiunge la propria libertà. L’unico modo possibile di esistere è dunque la totale adesione alla volontà generale, per definizione razionale e di conseguenza necessariamente giusta. Diverso il discorso di Tocqueville, per il quale il bene più prezioso rimane la varietà tra gli uomini, il pluralismo, la diversità delle preferenze e delle inclinazioni umane. Un tesoro, questo, che rischierebbe di scomparire proprio sotto l’azione livellatrice del modello democratico inteso alla maniera di Rousseau. Per il repubblicano Tocqueville, non è con l’abnegazione totale di se stessi che si ottiene la libertà, bensì attraverso quel parziale sacrificio (che con l’educazione civica dovrebbe diventare un moto spontaneo) che si sostanzia nella partecipazione alla cosa pubblica. Il civismo diviene così la condizione della libertà politica, la quale, a sua volta, presiederebbe alla libertà personale. Insomma, politica come *conditio sine qua non* della libertà morale e al contempo come mero strumento, mero compito da adempiere (verrebbe quasi da dire “peso da togliersi”) per raggiungerla e preservarla. Quello di Tocqueville è in definitiva un repubblicanesimo essenzialmente etico, nella misura in cui è finalizzato alla realizzazione della grandezza morale dell’uomo. In questo senso, come si è visto, l’autore più vicino al nostro è Machiavelli e quello più lontano è forse proprio il Rousseau del *Contratto sociale*.

Da questo primo motivo di divergenza ne deriva un altro: il rapporto tra sfera sociale e sfera politica. Per Rousseau, la società civile non è una dimensione a sé stante, contrapposta allo stato o da questo indipendente. Anzi, è a questo livello che le ingiustizie

¹⁰⁹ M. Tesini (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Il pauperismo*, p. 138. *O.C.*, I, p. 1187: “Donner à l’ouvrier industriel comme au petit agriculteur l’esprit et les habitudes de la propriété”.

e le disuguaglianze rischiano di essere più marcate ed è quindi necessario che, attraverso il contratto sociale, il nuovo stato assorba interamente la sfera dei rapporti sociali lasciati all'iniziativa dei privati. La società civile è dunque per Rousseau una pericolosa zona grigia in cui possono annidarsi quei sentimenti particolaristici che esprimono la negazione dell'unità organicistica promossa dal *Contratto*. Si noti come, anche da questa prospettiva, la concezione di una libertà negativa sia completamente assente dall'orizzonte culturale dell'autore. Ancora una volta opposto è il pensiero di Tocqueville, per il quale la salvaguardia e la valorizzazione dell'indipendenza della società civile rappresentano un argine al dispotismo democratico dello stato centrale. E, infatti, come si è accennato poco sopra, Tocqueville considera le associazioni, le corporazioni e, in generale, tutti i corpi intermedi dei dispositivi di salvezza della libertà¹¹⁰.

È eloquente, a tal proposito, quanto scritto a Reeve il 3 febbraio 1840 in una lettera dedicata all'analisi dei pericoli intrinseci alle democrazie: “Il grande pericolo delle età democratiche, siatene certo, è la distruzione o l'indebolimento eccessivo delle parti del corpo sociale di fronte al tutto. Tutto ciò che ai nostri giorni ridà vigore all'idea dell'individuo è sano. Tutto ciò che dà un'esistenza a parte alla specie e allarga la nozione del genere è pericoloso. Lo spirito dei nostri contemporanei corre spontaneamente in quella direzione”. E poco oltre: “Essa (la democrazia, n.d.r.) concilia il dispotismo, la centralizzazione, il disprezzo dei diritti particolari, la dottrina della necessità, tutte le istituzioni e tutte le dottrine che permettono al corpo sociale di calpestare gli uomini e che fanno della nazione tutto e dei cittadini niente”¹¹¹. È esattamente il ritratto della democrazia che emerge dalle pagine del *Contratto sociale* di Rousseau.

L'ultimo aspetto che vorrei toccare è quello legato al ruolo e alla funzione della religione all'interno delle comunità politiche. Entrambi gli autori attribuiscono al sentimento religioso una grande importanza nella creazione o nel rafforzamento del patrimonio culturale condiviso dai membri della società. E tuttavia, le loro riflessioni prendono strade differenti se si passa a considerare la natura della confessione sostenuta e il rapporto che dovrebbe intercorrere tra sfera politica e sfera religiosa. L'ultimo capitolo del *Contratto sociale* è dedicato alla “Religione civile”¹¹². In esso Rousseau teorizza la necessità di istituire un culto a cui affidare il compito di educare il popolo ai valori dello stato e all'osservanza delle leggi; una religione che sia interamente secolare, ma

¹¹⁰ Sul tema si tornerà più diffusamente *ultra*, cap. IV.

¹¹¹ N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 202. Cfr. edizione nazionale delle *Œuvres complètes* di Gallimard, libro VI, vol. I, pp. 52-53.

¹¹² J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., Libro IV, cap. VIII. Si segnala inoltre che in materia religiosa il pensiero di Rousseau riprende quello di Hobbes. Per i due autori, infatti, stato e chiesa dovrebbero coincidere, in quanto avrebbero lo stesso bacino di fedeli. Ma tale coincidenza non si risolverebbe nella costruzione di uno stato confessionale, al contrario. Lo stato non incarna una mistica, né una verità religiosa: non pretende la fede, ma l'obbedienza. Mancando la ricerca del consenso interiore, il fervore religioso promosso dallo stato consisterebbe nella creazione del conformismo esteriore degli atti, ovvero nel rispetto (con la stessa deferenza che esige il sentimento religioso) delle regole dello stato stesso.

nondimeno capace di conferire alla dimensione politica quell'aura di sacralità necessaria a garantirne il rispetto. Questo capitolo, spesso trascurato, è essenziale per comprendere davvero il sistema politico costruito da Rousseau: ne rappresenta infatti l'integrazione, il completamento, ma anche la risposta alle perplessità che un modello esclusivamente materiale potrebbe suscitare. Insomma, contro Bayle e gli altri sostenitori della società atea, Rousseau afferma con chiarezza che ogni comunità, per poter esistere, ha bisogno di fondarsi su una religione, perché soltanto il sentimento della fede sarebbe capace di consacrare il patto sociale e di sublimare quel senso di appartenenza che lega l'individuo allo stato.

Ma a quale religione pensa Rousseau? Non certo al cristianesimo, contro cui indirizza l'accusa, divenuta ormai un *topos* letterario, di aver allontanato gli uomini dalla cura delle cose terrene. La religione di Cristo non si interesserebbe dei cittadini in quanto membri di uno stato, ma soltanto dell'uomo in quanto tale, a prescindere dalla società in cui esso si trovi. Per questo, ritirandosi dalla lotta per la libertà politica, il messaggio evangelico può accettare senza contraddizioni il più violento dispotismo: "Il cristianesimo non predica che servitù e dipendenza. Il suo spirito è troppo favorevole alla tirannia, perché questa non ne profitti sempre. I veri cristiani son fatti per essere schiacciati; lo sanno e non se ne commuovono affatto; questa breve vita ha troppo poco valore ai loro occhi"¹¹³.

Al sovrano rousseauiano, invece, interessa prima di tutto che gli uomini siano buoni sudditi. Occorre dunque una religione che si rivolga all'uomo nella propria sfera sociale, stimolando il sentimento di appartenenza alla comunità e il rispetto per lo stato e per le leggi; una religione composta da pochi e semplici dogmi, facilmente comprensibili e interiorizzabili: l'esistenza di una divinità onnipotente e buona, la vita futura eterna, la ricompensa per i giusti e il castigo per i reprobri, la sacralità del contratto sociale. Una religione interamente umana e funzionale al vivere in società dunque, la cui istituzione sarebbe interamente affidata al sovrano, come emerge chiaramente da questo passo: "una professione di fede puramente civile, della quale spetta al sovrano fissar gli articoli, non precisamente come dogmi di religione, ma come sentimenti di socievolezza, senza i quali è impossibile esser buon cittadino o suddito fedele. Senza poter obbligare nessuno a crederli, può bandir dallo Stato chiunque non li creda; può esiliarlo, non in quanto empio, ma in quanto insocievole e incapace di amare sinceramente le leggi, la giustizia, e d'immolare, in caso di bisogno, la sua vita al suo dovere"¹¹⁴.

Decisamente contrario a qualsiasi religione civile è invece Tocqueville, secondo il quale sfera confessionale e sfera politica non dovrebbero nemmeno entrare in contatto. Sarebbe stata infatti proprio l'alleanza tra il trono e l'altare nella società di antico regime, con la conseguente caduta di entrambi, ad aver condannato lo spirito religioso ad un declino irreversibile. La religione, con i propri dogmi, porrebbe infatti un "joug salutaire à l'intelligence"¹¹⁵ e, nel mentre che insegna agli uomini a essere liberi nella vita terrena, li

¹¹³ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 168.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 170.

¹¹⁵ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., p. 438. O.C., II, p. 532.

educa a rispettare le regole, i principi e i valori della morale. Ma la religione (e, lo abbiamo visto, Tocqueville pensa esclusivamente al cattolicesimo romano), per compiere la propria opera pedagogica, non deve essere assorbita all'interno delle istituzioni statali e nemmeno comprometersi in rapporti col potere, dai quali avrebbe soltanto da perdere. Una religione civile, o una confessione che fosse istituzionalizzata, legherebbe infatti pericolosamente la propria sorte ai destini dello stato. In una parola, si "mondanizzerebbe". Si noti come l'autore condivida un'impostazione marcatamente dualista tra potere temporale e potere spirituale, pur non abbracciando posizioni laiche e tanto meno anticlericali. Come si spiegherà meglio nel prossimo capitolo, Tocqueville è molto vicino al cattolicesimo liberale, pur non vivendo fino in fondo il fervore della fede in Cristo. Ritiene infatti che la chiesa cattolica sia l'istituzione religiosa più adatta ad educare il popolo alla libertà, ma che, per riuscirvi, debba essa stessa innanzitutto mantenere la propria libertà dallo stato, non servendosi degli strumenti del potere politico.

Mi fermo qui nel confronto tra Tocqueville e Rousseau. La terza fase del pensiero di quest'ultimo, quella delle *Considerazioni sul governo della Polonia*, mi pare non presenti alcuna suggestione che possa giustificare riflessioni ulteriori rispetto a quelle già espresse. Quest'ultimo Rousseau rimane infatti tutto incentrato sull'opera di pedagogia politica volta a suscitare nel popolo uno spirito nazionale. È dunque una posizione ancora più avversa alla libertà individuale rispetto a quanto espresso nelle fasi precedenti; una posizione certamente estrema, che può legittimare un confronto al più con Helvétius e d'Holbach.

3.3. *Il confronto silenzioso e costante con Montesquieu*

E con questo siamo giunti al problema più rilevante del capitolo: il rapporto tra Montesquieu e Tocqueville. Fino a qui mi sono occupato della figura e del pensiero di Montesquieu solo incidentalmente, limitandomi a segnalarne le sue posizioni soltanto quando l'affinità con quelle del nostro autore era talmente tanto forte da renderne ingiustificato il mancato riferimento esplicito. E tuttavia, benché Montesquieu sia rimasto fino a qui sullo sfondo, il lettore attento non avrà fatto fatica a comprendere quanto la sua opera abbia effettivamente condizionato l'intera produzione di Tocqueville. Del resto, il confronto tra i due autori divenne immediatamente un luogo comune a partire dalla pubblicazione della prima *Démocratie*. Si considerino, a tal proposito, i giudizi espressi da Royer-Collard e da John Stuart Mill. Il primo, nel gennaio del 1835, così scriveva a Becquey: "Tocqueville ha fatto un libro stupendo, che non appartiene al nostro tempo (...). Per avere un termine di paragone bisogna rifarsi alla *Politica* di Aristotele e allo *Spirito*

delle leggi”¹¹⁶. Il lusinghiero raffronto del padre dei Dottrinari veniva sottoscritto e addirittura enfatizzato da Mill: Tocqueville non sarebbe stato solo lo scrittore francese più affine a Montesquieu, ma la *Démocratie* avrebbe superato in profondità d’analisi lo *Spirito delle leggi*, perché avrebbe aggiunto al genio del suo autore “il buon senso e i lumi che l’umanità ha acquisito” negli ultimi cinquant’anni di storia¹¹⁷.

Se prendiamo in considerazione i giudizi di molti altri critici contemporanei a Tocqueville (tra cui Rémusat, Guizot, Janet, Sainte-Beuve, Lacordaire, Laboulaye, lo stesso Beaumont, etc.)¹¹⁸, possiamo notare la stessa propensione a confrontare il suo pensiero con quello di Montesquieu. In alcuni casi, è giusto precisarlo, l’accento viene posto sull’originalità rispetto al presunto maestro: è quanto per esempio sottolinea Laboulaye, che nel cogliere la differenza tra lo stile passionale di Tocqueville e il distacco scientifico di Montesquieu scrive efficacemente: “il genio di Montesquieu ci abbaglia, la malinconia di Tocqueville ci seduce”¹¹⁹; oppure è il caso di Janet, secondo il quale l’*Esprit* sarebbe una ricerca ammirevole che tuttavia non perverrebbe ad una sintesi, a differenza della *Démocratie*, più unitaria e meglio organizzata¹²⁰. O ancora, si può ricordare per dovere di completezza la testimonianza di Kergorlay¹²¹, che due anni dopo la morte di Tocqueville si sentì in obbligo di dare la giusta misura dell’effettiva incidenza che la lettura di Montesquieu avrebbe avuto sul pensiero del proprio amico. Insomma, l’accostamento tra i due autori si è subito trasformato in un’associazione immediata, in un’operazione da compiere per maniera, spesso acriticamente.

Questo pericoloso semplicismo è stato giustamente segnalato da Melvin Richter, un noto specialista del pensiero politico di Montesquieu, che si è occupato diffusamente proprio del rapporto tra l’autore dell’*Esprit des lois* e Tocqueville: “I legami esistenti tra Tocqueville e Montesquieu – argomenta Richter – quantunque siano stati spesso ammessi non sono mai stati verificati. Al culmine del successo raggiunto dalla *Democrazia in America*, Royer-Collard proclamò Tocqueville successore di Montesquieu, e questo giudizio fu ripetuto poco dopo da John Stuart Mill. Da allora questa connessione fra i due

¹¹⁶ L. Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., p. 323. Ma si veda l’intero capitolo dedicato al raffronto tra i due autori, pp. 323-367. Riporta la citazione anche J.-C. Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, cit., p. 157.

¹¹⁷ L. Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., p. 325. La citazione di Mill è riportata senza nota in M. Richter, *The Uses of Theory: Tocqueville’s Adaptation of Montesquieu*, in *Essays in Theory and History. An Approach to the Social Sciences*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1970, pp. 74-102.

¹¹⁸ Sui giudizi critici rimando alle pagine di L. Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., pp. 325-330.

¹¹⁹ E. Laboulaye, *L’Etat et ses limites, suivis d’essais politiques*, Carpentier, Paris, 1863, pp. 158-159.

¹²⁰ P. Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Alcan, Paris, 1872, p. 485 e ss.

¹²¹ L. de Kergorlay, *Etude Littéraire sur Alexis de Tocqueville*, in «Le Correspondant», Charles Douniol Libraire Éditeur, Paris, 1861. In edizione curata da Beaumont delle *Œuvres complètes*, libro XII, vol. 2, pp. 359-360.

autori è diventata un luogo comune di tutta la critica, senz'alcuna ulteriore analisi"¹²². Ed effettivamente Richter aveva ragione. Gli interessi della critica, nell'ultimo mezzo secolo (Richter scriveva questo nel 1970), non sono cambiati. Ed è curioso osservare come, benché tutti gli interpreti continuino a sottolineare tale supposta affinità spirituale tra i due pensatori, un confronto realmente organico, o comunque un'indagine analitica e precisa, di fatto manchi.

Questo paragrafo nasce dunque con lo scopo di cercare di colmare questa lacuna. Certo, si tratta di una sfida ambiziosa, che sembra persa in partenza se si considera il dato quantitativo: scrivere soltanto una decina di pagine su un tema così tanto vasto da richiedere una corposa monografia viene da sé che non possa essere la strategia migliore per colmare davvero la lacuna. E tuttavia, in queste poche pagine, mi impegnerò a toccare tutti i punti che ritengo più significativi per restituire un'immagine completa di questo fondamentale confronto tra due giganti del pensiero occidentale.

Iniziamo col dire che Tocqueville non è, come spesso lo si è voluto ritrarre, il doppio di Montesquieu calato nelle dinamiche del secolo successivo¹²³. Certamente tra i due autori sussistono marcate affinità intellettuali, interessi culturali molto simili e un'impostazione scientifica praticamente analoga. Sul piano ideologico, inoltre, entrambi si distinguono nella considerazione della libertà come il valore più alto, da cui discende la lotta ad ogni forma di dispotismo, confessato o mascherato che sia; una lotta, tuttavia, destinata alla sconfitta, se si tiene conto della filosofia della storia dei due autori: a dominare il divenire politico sarebbe infatti il passaggio necessario dalla grandezza alla decadenza e dalla ricchezza alla corruzione, e pertanto tale categoria ermeneutica (il pessimismo) si imporrebbe nell'esame della storia universale. Sul piano metodologico, poi, tanto l'uno quanto l'altro autore tentano di unire l'universalismo razionalistico, che tende strutturalmente alla generalità (e alla generalizzazione), con il riconoscimento del valore storico delle individualità, attraverso una riuscita integrazione tra sguardo storico che rischiarà il passato e analisi filosofica che ne delinea le ragioni. E tuttavia, pur rimanendo all'interno di questo orizzonte culturale comune, Tocqueville si distanzia dal presunto maestro su alcune questioni; o, per meglio dire, segue Montesquieu fino ad un certo punto del ragionamento, salvo poi, sul finale, prendere spesso una direzione differente.

È del resto lo stesso Tocqueville a non confessare mai esplicitamente il proprio debito nei confronti di Montesquieu; anzi, negli ultimi anni della propria vita, arriva perfino ad ostentare un disinteresse ed una distanza che paiono sospetti. Mi riferisco a quanto emerge da una lettera scritta il 9 agosto del 1856 all'amico Bouchitté, il quale, leggendo l'*Ancien Régime*, aveva scorto alcune somiglianze stilistiche con Montesquieu: "Quanto all'osservazione che fate sullo stile – risponde Tocqueville – può darsi che l'imitazione di cui parlate vi sia effettivamente; sarebbe però non solo involontaria ma anche contraria alla

¹²² M. Richter, *The Uses of Theory*, cit., p. 74.

¹²³ Si veda la prefazione di J.-J. Chevallier al libro di J.-C. Lamberti, *La notion d'individualisme chez Tocqueville*, PUF, Paris, 1970, p. III, dove Chevallier definisce Tocqueville come il "Montesquieu du XIX ème siècle".

mia volontà, già chiara fin da prima e talmente determinata che da dieci anni a questa parte non ho aperto un solo volume di Montesquieu”¹²⁴. È evidente il tono piccato, quasi di risentimento, per essere stato “accusato” di aver emulato lo stile di quel maestro insuperabile, ma un po’ ingombrante, da cui il nostro autore, dopo averne tratto spunto, vuole sempre più distanziarsi.

Quest’interpretazione un po’ sospettosa dell’onestà intellettuale di Tocqueville trae conforto dal raffronto con quanto scritto dall’autore sul finire del 1850, nel periodo cioè in cui partorisce l’idea di scrivere un libro sull’antico regime, sulla rivoluzione e sull’impero. Interessante a riguardo è la lettera del 15 dicembre a Kergorlay, nella quale, oltre all’intenzione di problematizzare lo studio della storia francese, si legge: “Il modello inimitabile di questo genere è il libro di Montesquieu sulla grandezza e la decadenza dei romani. Si passa, per così dire, attraverso la storia romana senza fermarsi; e tuttavia, di questa storia, si vede abbastanza per desiderare le spiegazioni dell’autore e per comprenderle. Ma indipendentemente dal fatto che modelli così grandi sono sempre al di sopra di ogni imitazione”¹²⁵, Montesquieu avrebbe trovato più facile realizzare la propria opera, perché si sarebbe occupato di fatti lontani in un arco di tempo molto vasto e quindi avrebbe potuto scegliere soltanto gli avvenimenti davvero rilevanti senza per questo rendere scarna la narrazione. A parte il tentativo finale di ridimensionamento dell’opera del maestro, queste considerazioni attestano un entusiasmo e un’ammirazione per Montesquieu che negli anni successivi sarebbero stati ostentatamente rinnegati in nome della preservazione della propria presunta originalità intellettuale.

Se passiamo a considerare le altre opere di Tocqueville e l’intera sua corrispondenza, pur nella scarsità dei riferimenti possiamo ritrovare gli stessi sentimenti verso Montesquieu: tanto quelli positivi, come l’indiscusso riconoscimento della sua grandezza e l’implicita ammissione dell’influenza ricevuta (si pensi alla già richiamata lettera a Kergorlay del 1836, quella in cui Tocqueville confessa di vivere ogni giorno in compagnia di tre autori, uno dei quali sarebbe proprio Montesquieu), quanto quelli meno positivi, come il mancato riconoscimento esplicito dello statuto di maestro e l’indifferenza ostentata negli ultimi anni, di cui si è parlato nel precedente capoverso. Ma al di là di questi aspetti psicologici, quello che colpisce subito, come accennato, è la penuria dei riferimenti all’autore dell’*Esprit des lois*. Nell’intera *Démocratie*, per esempio, il suo nome compare soltanto tre volte. Secondo Díez del Corral, questa apparente stranezza troverebbe spiegazione nel fatto che Tocqueville, come del resto l’intera classe colta francese, considerasse le idee di Montesquieu come una sorta di patrimonio senza proprietario, una

¹²⁴ In L. Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., p. 336. La lettera è contenuta soltanto nell’edizione delle *Œuvres complètes* a cura di Marie Motley (la moglie di Tocqueville), stampata da M. Lévy frères, New York, 1866, pp. 400-401: “Quant à la remarque que vous faites sur le style, il se peut que l’imitation dont vous parlez existe; mais alors elle est non-seulement involontaire, mais contraire à une volonté très-arrêtée d’avance et si bien suivie que je n’ai pas ouvert un volume de Montesquieu depuis dix ans”.

¹²⁵ In L. Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., p. 338. Cfr. edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro XIII, vol. 2, pp. 230-232.

miniera aperta a tutti a cui tutti avrebbero potuto attingere liberamente. Montesquieu, insomma, sarebbe entrato talmente tanto nell'immaginario culturale dell'*élite* liberale che la conoscenza del suo pensiero sarebbe stata scontata e, dunque, il riferimento alle sue opere superfluo. Per quanto effettivamente la ricezione dell'opera abbia seguito questo percorso (non solo in Francia, ma anche e soprattutto in America: si pensi ad Hamilton e agli altri esegeti dello *Spirito delle leggi*), non penso che questa spiegazione si adatti al caso di Tocqueville. In lui, come si è sottolineato più volte, l'omissione dei riferimenti a Montesquieu è da attribuirsi ad un altro ordine di motivi, interamente personali: l'ansia, cioè, di essere considerato il suo doppio, il mero prosecutore delle teorie dell'inconfessato maestro.

E in effetti tali preoccupazioni, almeno superficialmente, non erano così infondate, come vorrei mettere in luce nella prima parte dell'analisi che segue, incentrata appunto sulle affinità sostanziali tra Tocqueville e Montesquieu. Passiamo dunque a considerare prima di tutto le numerose analogie tra il pensiero dei due autori e rimandiamo alle pagine successive l'approfondimento delle sottili, ma rilevanti, divergenze di vedute. Vorrei partire da un frammento di Tocqueville molto significativo per cogliere i suoi orientamenti culturali e metodologici, un passo che tuttavia non viene quasi mai richiamato dagli interpreti: ancora ventiquattrenne, il giovane Alexis spiegava all'amico Beaumont la centralità dello studio di due discipline per la costruzione della propria identità politica e culturale, ovvero la storia e la filosofia, proprio quelle due materie che godevano di un posto centrale nel pensiero di Montesquieu. "Occorre studiare la storia degli uomini – scrive Tocqueville – e soprattutto di quelli che ci hanno preceduto più immediatamente in questo mondo (...)"; non tanto le nozioni generali sull'umanità o la mera descrizione degli eventi, quanto le caratteristiche dei popoli, "i loro costumi, i loro istinti, le loro risorse attuali, la divisione e la disposizione di queste risorse".

Oltre alla storia, la geografia: "una scienza che ho un tempo disprezzato e che riconosco ora non solo utile, ma assolutamente essenziale". E anche in questo caso, la materia non viene considerata sotto il mero profilo nozionistico, bensì con riferimento all'umanità: si tratterebbe dunque di comprendere "la configurazione del nostro globo in ciò che influisce sulle divisioni politiche dei popoli e le loro risorse", perché ogni paese, in virtù della propria posizione geografica, "è chiamato quasi di forza a entrare in una o in un'altra aggregazione, a esercitare una o un'altra influenza, ad avere una o un'altra sorte"¹²⁶. Fin da questo passo, risulta evidente la grande affinità culturale con Montesquieu.

Un altro dato curioso: Montesquieu avrebbe dovuto redigere per l'*Encyclopédie* le voci "Democrazia", "Dispotismo" e "Gusto"¹²⁷. Tuttavia, apprestandosi a scrivere le prime due, si arrestò, notando che ogni contributo non avrebbe potuto far altro che ripetere quanto già detto nell'*Esprit des lois*, che proprio nella lotta tra questi due termini aveva la propria

¹²⁶ N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, pp. 67-69. In edizione nazionale delle *Œuvres complètes* di Gallimard, libro VIII, vol. 1, p. 93 e ss.

¹²⁷ Per una ricostruzione più precisa dell'episodio si veda L. M. Bassani, S. B. Galli, F. Livorsi, *Da Platone a Rawls. Lineamenti di storia del pensiero politico*, Giappichelli, Torino, 2012, p. 190.

cifra. Portò invece a termine la terza voce, scrivendo nel 1754 un importante *Saggio sul gusto*. Si noti che “democrazia” e “dispotismo” sono proprio i due concetti centrali intorno ai quali si snoda l’intera produzione di Tocqueville; e anche il concetto di “gusto”, come si è visto, risulta per il nostro autore un fattore importante per comprendere lo spirito dei popoli.

Segnalati questi aspetti preliminari e ricordando che, anche sotto il profilo professionale, i due autori ebbero una formazione analoga (furono magistrati ed entrambi si dimostrarono insofferenti per l’aridità del mondo del diritto: ma mentre Montesquieu ricoprì la carica di giudice a vita, Tocqueville trovò la forza per dimettersi al ritorno dall’America¹²⁸), possiamo ad analizzare più da vicino le analogie tra i due sistemi di pensiero. Il punto di contatto più evidente è l’utilizzo del metodo comparativo. Di esso si è già parlato abbondantemente nel capitolo precedente, per cui in questa sede occorre soltanto ribadire che entrambi gli autori considerano la comparazione la condizione epistemologica necessaria per ogni possibile conoscenza sociologica. Tale posizione è certamente figlia del relativismo culturale, che a partire dalla lezione di Montaigne condiziona non poco la filosofia e la storiografia francesi¹²⁹.

Certo, né Montesquieu né Tocqueville aderiscono ad una forma forte di relativismo, nel senso che conservano un forte sistema di preferenze che si riflette in una gerarchia tra modelli culturali, al cui vertice, non a caso, c’è proprio la cultura giuridica e politica occidentale. Fuori dal vecchio continente e dalle sue aree d’influenza (su tutte, gli Stati Uniti di Tocqueville), i popoli sarebbero fermi ad uno stadio inferiore dell’evoluzione, insensibili alle suggestioni della civiltà moderna e strutturalmente impossibilitati ad essere liberi. Non a caso, per entrambi gli autori, il mondo occidentale rappresenterebbe l’unico luogo del pianeta in cui sussisterebbero le condizioni per rispettare quei diritti umani fondamentali che altrove non verrebbero nemmeno riconosciuti. I popoli dell’Asia, dell’America meridionale e centrale, dell’Africa e dell’Europa orientale sarebbero dunque votati al dispotismo, perché non adatti, tanto per cause naturali e climatiche, quanto per motivi culturali, a vivere sotto il governo delle leggi (ovvero in uno stato di diritto, democratico o monarchico che sia).

E tuttavia, non bisogna nemmeno confondere tale eurocentrismo con un radicale etnocentrismo. Infatti, se è indiscutibile che i due autori esprimano giudizi di valore nelle loro opere, valutando e criticando frequentemente l’oggetto delle loro ricerche, è altrettanto vero che da un punto di vista metodologico le loro analisi abbiano uno statuto scientifico, nel senso che non vengono inficiate da pregiudizi ideologici o preconcetti culturali (tra cui l’etnocentrismo). Si può pertanto dire che la loro sociologia si articola su due livelli: c’è il piano della ricerca oggettiva, realizzata anche e soprattutto attraverso il metodo

¹²⁸ Sulla comune “impronta professionale della magistratura” si veda L. Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., pp. 345-351. E su Tocqueville prima dell’America si veda la parte prima di A. Jardin, *Alexis de Tocqueville*, cit.

¹²⁹ Si veda M. de Montaigne, *Des cannibales*, 1580, trad. it. di S. Benvenuto, *Dei cannibali. Alle origini del relativismo moderato*, Mimesis, Milano, 2011.

comparativo, e c'è poi il piano sovrastrutturale dei giudizi di valore, da cui emergono le posizioni personali dei due autori. Inoltre, lo scarto tra i due livelli di analisi si fa più grande (e dunque sono più insistenti le valutazioni soggettive) quando il discorso scientifico verte sui popoli e sulle società non occidentali; viceversa, si assottiglia fino a scomparire quando vengono analizzate o confrontate tra loro le esperienze europee.

Le modalità con cui Montesquieu e Tocqueville si servono del metodo comparativo evidenziano un tema più generale, ovvero la peculiare coesistenza di elementi conservatori e di elementi innovatori nel loro pensiero. Questo aspetto si ritrova anche considerando le preferenze politiche dei due autori. Vediamo in che senso. Per Montesquieu¹³⁰, due sono le forme di stato ideale: la monarchia francese del medioevo e della prima età moderna, ovvero quel sistema che sarebbe stato capace di mitigare le decisioni di un uomo solo sia grazie all'esistenza di leggi vincolanti per tutti sia grazie alla presenza di corpi intermedi tra il re e i sudditi; e le repubbliche antiche (le *poleis* greche e le prime fasi della storia di Roma), quei piccoli stati che, come per Machiavelli, avrebbero garantito la libertà del popolo attraverso una sua virtuosa partecipazione politica. Si noti dunque come, da un lato, Montesquieu resti ancorato ad un'organizzazione sociale e politica, quella della monarchia francese, che proprio in quel momento storico stava iniziando a dare i primi segni di cedimento (sia sul piano degli eventi concreti sia per quanto riguarda la perdita di legittimazione morale e teologica del potere stesso) e come, allo stesso tempo, a differenza di molti altri pensatori illuministi più progressisti (su tutti Voltaire), attribuisca un grande valore ad esperienze di segno opposto: il repubblicanesimo democratico fondato sulla virtù del popolo, quel sistema di governo ben esemplificato dalle piccole città antiche, che nell'età moderna sarebbe diventato più difficile da realizzare innanzitutto per la maggiore estensione degli stati nazionali.

Anche Tocqueville, come si è sottolineato più volte, concepisce due forme ideali di organizzazione sociale e politica. Il sistema feudale dei corpi intermedi, della divisione in classi, del decentramento politico e dei vincoli personali tra governanti e governati; un sistema, questo, che sebbene venga descritto da un'angolatura diversa (certamente più vicina alla prospettiva di Weber che a quella di Montesquieu), di fatto coincide con l'antica monarchia francese idealizzata dall'autore dell'*Esprit des lois*.

Vi è poi anche per Tocqueville l'ideale repubblicano, che nel suo caso, per l'impossibilità di conservarne la purezza, sarebbe di fatto un'utopia. È il sistema che inizialmente crede di vedere realizzato in America, in cui libertà politica e spirito democratico sembrerebbero andare di pari passo. Negli stati americani, Tocqueville pensa dunque di ritrovare l'ideale repubblicano tratteggiato da Montesquieu e da questi collocato nel mondo antico; un ideale che proprio grazie all'insegnamento dell'autore dell'*Esprit*

¹³⁰ Tra la numerosa letteratura critica su Montesquieu, si segnalano gli importanti contributi a cura di Domenico Felice. Si veda D. Felice (a cura di), *Leggere "Lo spirito delle leggi" di Montesquieu*, Mimesis, Milano, 2010; Id., *Montesquieu e i suoi interpreti*, Edizioni ETS, Pisa, 2005; Id., *Lo spirito della politica. Letture di Montesquieu*, Mimesis, Milano, 2012.

sarebbe stato raccolto e impiantato nel Nuovo Mondo dai padri costituenti¹³¹. Montesquieu aveva infatti mostrato che l'unica possibilità perché le repubbliche democratiche tornassero a vivere sarebbe stata quella di sostituire la virtù intesa in senso antico (come immedesimazione ai destini della *polis*) con la più debole dottrina dell'interesse bene inteso (cioè la coincidenza tra utilità individuale e benessere pubblico) e di ovviare inoltre all'ostacolo dell'estensione territoriale attraverso la confederazione di tante piccole repubbliche autonome. E questa strada fu effettivamente percorsa dagli Stati Uniti d'America nei primi decenni della loro vita. Che poi l'apparente idillio si sia trasformato, per Tocqueville, in una nuova forma di dispotismo (quello democratico), è un tema di cui ci si occuperà nel quinto e ultimo capitolo; qui l'obiettivo è quello di segnalare la completa affinità ideologica tra gli ideali di governo di Tocqueville e quelli del suo (sempre meno presunto) maestro.

Vi è poi il caso della costituzione inglese, che a partire dal XVIII secolo viene assunta come canone di perfezione da parte del pensiero politico francese. Uno dei primi divulgatori di tale mito politico è stato proprio Montesquieu¹³², con il celeberrimo capitolo XI dello *Spirito delle leggi*, intitolato per l'appunto "Della Costituzione dell'Inghilterra". La tesi dell'autore è nota e si può sintetizzare così: il sistema istituzionale dell'isola sarebbe tale da garantire il massimo godimento della libertà politica, perché i poteri, limitati e bilanciati reciprocamente, assicurerebbero la miglior combinazione tra sicurezza dei cittadini, rispetto delle leggi e libertà di spirito. E tuttavia, a differenza di quanto spesso si crede, Montesquieu non ritiene opportuno importare in Francia tale sistema politico: sarebbe infatti pericoloso tentare di estendere tale peculiare monarchia rappresentativa ad altri paesi, perché ogni stato possiede il proprio spirito generale ed è retto da uno specifico principio politico. Inoltre, tra una monarchia costituzionale che riconosca lo spazio ai poteri intermedi e un sistema parlamentare come quello inglese, l'autore non ha dubbi a prediligere il primo modello. Non va dunque sopravvalutata la lode di Montesquieu alle libertà degli inglesi: semplicemente, sull'isola, una serie di fattori contingenti avrebbe creato le condizioni propizie per la realizzazione di un sistema politico favorevole alla libertà. Ma tale esperienza, come detto, rappresenterebbe piuttosto un provvidenziale equilibrio, un *unicum*, peraltro di incerta durata, che un modello generale da imitare.

Le considerazioni di Montesquieu sulla Gran Bretagna vengono raccolte ed enfatizzate dagli autori successivi, soprattutto da quelli di orientamento liberale. Nelle prime decadi dell'Ottocento, anche a seguito dell'opera di Burke, la costituzione inglese subisce un vero e proprio processo di idealizzazione: Constant, Madame de Staël, Guizot, Royer-Collard, Mounier, sono solo alcuni dei filosofi e degli uomini politici che guardarono all'Inghilterra come ad un modello insuperato di civiltà giuridica e di libertà politica. In questa temperie culturale, più complessa e decisamente più scettica è la

¹³¹ Sulla conoscenza e sull'influenza dell'opera di Montesquieu in America si rimanda a P. M. Spurlin, *Montesquieu in America, 1760-1801*, Octagon Books, New York, 1969.

¹³² Su Montesquieu e l'Inghilterra si segnala lo studio di L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Cedam, Padova, 1981.

posizione assunta da Tocqueville. L'autore della *Démocratie* si distanzia dalle posizioni romantiche dei contemporanei e si confronta direttamente con la fonte, con il filosofo che aveva contribuito più di ogni altro a mettere in circolo tale sentimento di ammirazione, ossia Montesquieu.

A distanza di un secolo esatto dalle riflessioni del maestro (Montesquieu aveva scritto nel 1733, di ritorno da un viaggio in Gran Bretagna, quello che sarebbe diventato l'undicesimo capitolo dell'*Esprit*), Tocqueville torna ad analizzare criticamente la società politica inglese e nota come la previsione che Montesquieu aveva lasciato in sospeso tra le righe (il fatto cioè che le libertà dell'isola fossero garantite da un equilibrio contingente) si stesse a poco a poco realizzando: se nel 1733 l'isola mostrava ancora soltanto il volto positivo di un'architettura politica razionale ed equilibrata, nel 1833 (e ancor più durante i successivi viaggi di Tocqueville) inizierebbe a dare segni di cedimento. Tocqueville, come si è visto nel primo capitolo, considera infatti l'Inghilterra un paese prigioniero di istituzioni ormai anacronistiche, rette da un principio, quello aristocratico, destinato ad essere sconfitto dallo spirito democratico del tempo. Inoltre, se ancora nel 1833 la realtà inglese, per certi aspetti, poteva essere considerata un'isola felice, all'epoca dell'ultimo viaggio, nel 1857, le conquiste dell'aristocrazia sarebbero soltanto un ricordo e il destino politico dell'isola viene equiparato interamente a quello delle altre esperienze nazionali. In questo specifico ambito, cioè l'analisi della costituzione inglese, si ha proprio l'impressione che Tocqueville abbia scritto le stesse cose che sarebbero state scritte da Montesquieu qualora questi avesse visitato l'isola un secolo dopo. Il tono più critico del primo, infatti, non va inteso come una smentita delle considerazioni del secondo, ma come il loro implicito (e temuto) completamento¹³³.

Vi è poi un altro punto di contatto tra i due autori, sempre legato alla considerazione della libertà come valore supremo. Mi riferisco alla comune simpatia per l'ideologia germanista. L'ammirazione per il mondo dei germani è un tratto costante nell'opera di Montesquieu, dalle *Lettres persanes* all'*Esprit des lois* passando per le *Considérations* sui Romani, tanto che le sue riflessioni si elevano su un piano ben più alto rispetto alle circostanze in cui si articolava il dibattito tra germanisti e romanisti nella cultura francese del tempo¹³⁴. Montesquieu attribuisce infatti ai Germani un ruolo di primaria importanza

¹³³ Cfr. quanto detto nel capitolo I a proposito della progressiva convergenza del destino politico inglese con quello degli altri paesi in transizione verso la democrazia.

¹³⁴ Si veda U. Roberto, *Montesquieu, i Germani e l'identità politica europea*, in D. Felice (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'"Esprit des lois"*, Bibliopolis, Napoli, 2002. Sulla ricezione del mito germanico si vedano poi: A. M. Battista, *La Germania di Tacito nella Francia illuminista*, Quattroventi, Urbino, 1999; M. Mazza, *La Germania di Tacito: etnografia, storiografia e ideologia nella cultura tedesca dell'Ottocento*, Argalia, Urbino, 1979; L. Canfora, *Tacito e la riscoperta degli antichi Germani: dal II al III Reich*, in F. Gori e C. Questa (a cura di), *La fortuna di Tacito dal sec. XV ad oggi*, Università di Urbino Editore, Urbino, 1979, pp. 219-254; C. Volpilhac-Hauger, *Tacite et Montesquieu*, Voltaire Foundation, Oxford, 1985; Id., *Tacite en France de Montesquieu à Chateaubriand*, Voltaire Foundation, Oxford, 1993; F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, 1947, trad. it. di C. Gundolf e G. Zamboni, *Le origini dello storicismo*, Sansoni, Firenze, 1954.

nell'evoluzione della storia europea: non soltanto per quanto concerne la formazione delle istituzioni sociali e politiche del medioevo, ma, più in profondità, per l'influenza che avrebbero esercitato sulla stessa concezione della libertà in Occidente. Con tonalità che anticipano il romanticismo tedesco, l'autore dipinge i luoghi leggendari e selvaggi in cui le virtù delle antiche comunità germaniche si sarebbero conservate intatte per millenni: sono luoghi del cuore, descritti con emozione e rimpianto¹³⁵, spazi grossolani ma autentici in cui la libertà non era un ideale teoretico ma una pratica di vita quotidiana. E infatti, le foreste inaccessibili della Germania suscitano in Montesquieu la stessa passione con la quale egli esalta la libertà politica della Roma repubblicana o delle città greche.

Quando i Goti, i Franchi e gli altri popoli liberi del nord conquistarono l'impero romano agonizzante, non avrebbero portato miseria e schiavitù, perché sarebbero stati talmente abituati a quei sentimenti primitivi ma ardenti di libertà e di uguaglianza da non concepire neppure la servitù. Il potere dell'autorità, presso di loro, non trovava dunque un freno nelle leggi, ma si arrestava spontaneamente per l'azione costante della morale e dei costumi. Per Montesquieu, dunque, i Germani (soprattutto i Franchi, più inclini a conservare la propria purezza, a differenza dei Visigoti, maggiormente adusi al compromesso) sarebbero stati i fautori di una forza storica nuova, capace di ricondurre l'Occidente europeo alla sua intrinseca vocazione per la libertà. Si può immaginare questo processo come una duplice consegna dell'eredità spirituale più sacra dell'Europa: dalle *poleis* greche alla prima Roma repubblicana e dalle popolazioni germaniche all'Europa medievale. I Germani, insomma, rappresentano nella ricostruzione storiografica dell'autore la straripante energia di una spiritualità ancora giovane che pone fine alla lenta decadenza del dispotismo romano, restituendo a tutta Europa la libertà.

Questa, in estrema sintesi, l'ideologia germanista di Montesquieu. Come si è già avuto modo di vedere, le riflessioni di Tocqueville sui Germani sono decisamente più semplici, più generali, e la ricostruzione dell'influenza esercitata sulla storia europea è soltanto tratteggiata. Tutto sarebbe cominciato da quando i dominatori Franchi avrebbero conquistato le province romane, sottomettendo le popolazioni sconfitte. Si sarebbero così create le condizioni per la rigida divisione in classi che avrebbe caratterizzato il sistema feudale: nobili conquistatori di origine nordica da un lato e servi conquistati di origine romana dall'altro. E tuttavia, sebbene l'autore non dedichi al tema una trattazione organica (nell'*Esprit des lois*, invece, la ricostruzione del dominio dei Franchi occupa integralmente quattro libri, dal XXVIII al XXXI), l'ammirazione per questi popoli leggendari non è meno sentita. Innanzitutto perché l'autentico spirito di libertà, la cui origine veniva collocata nell'antichità greco-romana da Montesquieu, da Machiavelli e dagli altri germanisti, per Tocqueville sarebbe nato nelle foreste della Germania e solo da qui si sarebbe diffuso in tutta Europa. In secondo luogo, perché nelle primitive costituzioni dei Germani si sarebbe creato un perfetto equilibrio tra libertà individuale e rispetto

¹³⁵ Si veda in particolare Montesquieu, *De l'esprit des lois*, 1748, trad. it. di D. Felice, *Lo spirito delle leggi*, in *Montesquieu. Tutte le opere (1721-1754)*, Bompiani, Milano, 2014, libro XVIII, capp. 23-25, 28, 30; libro XXVIII, capp. 1, 13-14; libro XXX, cap. 13.

dell'autorità politica: si sarebbe, in altre parole, trovata una sintesi tra il principio democratico della partecipazione agli affari di governo, quello aristocratico della presenza di una classe di nobili proprietari fondiari e quello monarchico di un re *primus inter pares*, dotato di autorità e prestigio sociale, ma al contempo di un potere limitato da invalicabili corpi intermedi. Se si presta fede alle descrizioni dell'autore, risulta evidente come all'interno di una simile organizzazione sociale fossero già presenti *in nuce* tutti gli elementi che avrebbero poi caratterizzato il sistema feudale europeo (non a caso, il modello ideale di società per Tocqueville).

Chiarite le affinità tra i due autori anche per quanto riguarda l'adesione all'ideologia germanista, passiamo a considerare un altro importante punto di contatto. Per farlo, è necessario richiamare le definizioni che Tocqueville diede di "*état social*", "*état politique*" e "*point de départ*". Come si è visto nel capitolo precedente, l'*état social* rappresenterebbe la causa prima delle leggi, dei costumi e delle idee di una nazione, una sorta di principio generatore a partire dal quale si definirebbe lo spirito dei popoli. A questo fattore si affiancherebbe il *point de départ*, ovvero l'insieme delle condizioni materiali e culturali che contraddistinguono la fase iniziale degli stati. Punto di partenza e stato sociale, concepibili anche come identità statica e identità dinamica dei popoli, entrando in contatto darebbero luogo ai differenti caratteri o spiriti nazionali. Vi sarebbe infine l'*état politique*, ossia la sfera in cui gli uomini rivestono un ruolo attivo e libero dal determinismo delle leggi sociologiche, la parte di storia lasciata dunque all'iniziativa dei singoli individui.

Già in quella sede si era sottolineato come tale prospettiva fosse in larga parte debitrice della sociologia di Montesquieu, rimandando l'approfondimento delle analogie ad un paragrafo successivo. Occorre pertanto sviluppare queste considerazioni. Si cominci col dire che entrambi gli autori aderiscono ad una forma di sociologismo forte, tale per cui la società civile sarebbe superiore e preordinata rispetto alla dimensione politica. È in altre parole la società, che non soltanto condiziona, ma crea e determina la vita politica. La prima conseguenza di tale impostazione è che le leggi non sarebbero affatto un prodotto razionale della scelta volontaria degli uomini, ma un riflesso, un prodotto di condizioni materiali e spirituali interne alla società stessa. Tocqueville include tali condizioni all'interno della nozione onnicomprensiva e indefinita di *état social*, offrendo un ritratto preciso soltanto della morale religiosa e dei costumi (che risultano così gli unici due fattori individualizzati).

Montesquieu, invece, enumera più dettagliatamente tali condizioni, sebbene dall'elenco che ne risulta non emerga alcuna classificazione gerarchica. Le leggi sarebbero così il prodotto di numerose variabili irrelate tra loro, come per esempio: l'ambiente geografico (nelle due componenti di clima e terreno), il commercio, la moneta, il numero di abitanti, la religione, i costumi, le maniere¹³⁶. Inoltre, essendo praticamente impossibile che tali fattori disparati diano origine alla medesima combinazione in due diverse realtà,

¹³⁶ In particolare, i libri XIV-XIX dell'*Esprit des lois* sono dedicati alla ricostruzione delle cause fisiche o materiali delle leggi; i libri XX-XXVI trattano invece le cause sociali e spirituali.

ne consegue che ogni popolo avrà un unico sistema giuridico, che sarà così naturale e necessario solo per quel popolo. In questo senso va letta la nota definizione di “legge” che, con una terminologia aristotelica, apre il primo libro dell’*Esprit des lois*: “le leggi, nel significato più esteso, sono i rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose; ed in questo senso tutti gli enti hanno le proprie leggi”¹³⁷.

Ancora una parola sul rapporto tra leggi e costumi. Per quanto alcuni passi dell’*Esprit* lascino pensare che i due elementi non siano in un rapporto gerarchico, ma che regolino semplicemente aspetti diversi della vita umana (le leggi disciplinerebbero le azioni dell’uomo in quanto cittadino, mentre i costumi indirizzerebbero le condotte dell’individuo in quanto uomo¹³⁸), in realtà tale rapporto di derivazione sussiste ed è lo stesso che individua Tocqueville. I costumi sono sovraordinati alle leggi perché sono più prossimi allo spirito generale del popolo, alla sua costituzione naturale: “Sono periti più Stati per la violazione dei costumi che per la violazione delle leggi”¹³⁹, si legge nell’ottavo capitolo delle *Considérations*; e poco oltre, in un’altra pagina dal tono, per così dire, tocquevilliano: “Gli Stati sottomessi gradualmente, allorché vengono a mancare loro le leggi, sono però ancora governati dai costumi”¹⁴⁰. Si registra dunque l’attribuzione ai costumi di una struttura più consistente, più duratura, più solida rispetto a quella delle leggi. A tal proposito, Montesquieu sembra addirittura respingere ogni influenza inversa, trascurando completamente la fase discendente, ovvero la capacità delle leggi e del sistema politico in generale di modificare a sua volta i costumi.

La subordinazione del momento politico alla sfera sociale trova riscontro nella distinzione compiuta da Montesquieu tra il concetto di “natura” e quello di “principio” delle forme di governo. La natura del governo “è ciò che lo fa essere tale”, dunque il suo assetto istituzionale; il principio sono invece “le passioni umane che lo muovono”, lo spirito dominante della società, o ancora l’impulso vitale “che lo fa agire”¹⁴¹. Tra il principio e la natura sussisterebbe quindi una relazione egemonica, data dalla preponderanza causale del principio: collocando l’origine di ogni movimento politico a livello sociale (intendendo la società in senso lato, non soltanto come il luogo che ospita le cause materiali del divenire politico, ma anche come quella dimensione che contiene e modifica lo spirito del popolo), gli organi istituzionali vengono concepiti come corpi inerti, cioè come un mero precipitato delle passioni che muovono la società.

¹³⁷ Montesquieu, *Spirito delle leggi*, cit., libro I, cap. I, pp. 907-908. All’analisi del passo si è dedicata anche H. Arendt, *On Revolution*, 1963, trad. it. di M. Magrini, *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano, 1999, pp. 168-169, 216-217.

¹³⁸ Si veda sul rapporto tra leggi e costumi nell’opera di Montesquieu l’interessante testo di P. Slongo, *Il movimento delle leggi. L’ordine dei costumi in Montesquieu*, FrancoAngeli, Milano, 2015.

¹³⁹ Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, 1734, trad. it. di D. Monda, *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, BUR, Milano, 2001, p. 134.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 175.

¹⁴¹ Montesquieu, *Spirito delle leggi*, cit., libro III, cap. I, p. 947.

Una distinzione simile, lo si è accennato, era già stata formulata da Machiavelli¹⁴². Per l'autore fiorentino, è il concetto di "ordine" che andrebbe tenuto distinto da quello di "principio": mentre il primo designerebbe la costituzione naturale di uno stato, la formula originaria in cui si scandisce l'architettura di un corpo politico, il principio esprimerebbe quel peculiare coacervo di elementi spirituali da cui, a certe condizioni, nascerebbero la costituzione e l'intera vita etico-politica di una collettività. E tuttavia, nel caso di Machiavelli, l'ordine (corrispondente al concetto di "natura" per Montesquieu), una volta creato, non sarebbe un mero riflesso passivo del principio: anzi, nei momenti di corruzione morale della società, spetterebbe proprio all'ordine cercare di agire per il ristabilimento della purezza del principio originario.

È quanto dovrebbe avvenire anche per Tocqueville, per il quale tra la società e le istituzioni politiche vi è un rapporto biunivoco, un'interazione costante e non una mera influenza unilaterale. Certo, i costumi, e prima ancora la morale religiosa, sono fattori preordinati che determinano le forme della politica, ma ciò non implica che, una volta delineata, la sfera governativa non eserciti a sua volta un'influenza sulla società civile. Come si nota, dunque, il concetto di "principio" fatto proprio da Tocqueville non è un mero prestito dal lessico dell'*Esprit des lois*: rispetto alla definizione di Montesquieu riprende infatti tutti gli elementi, ma li combina in modo diverso e ne dà un ambito di applicazione più esteso¹⁴³. A rigor di logica, si potrebbe perfino dire che Montesquieu, individuando ogni spiegazione a livello sociale, risulti più sociologo del sociologo Tocqueville. Sebbene entrambi si occupino tanto di sociologia quanto di teoria politica, infatti, per Montesquieu la seconda materia non è una sfera a sé stante, ma dipende interamente dalla prima e a questa è subordinata sul piano eziologico (ma anche su quello ontologico e, in un certo senso, assiologico); per Tocqueville, invece, il riconoscimento di una fase discendente di influenza impone di considerare la politica, per il solo fatto che può a sua volta modificare in modo inedito la società, *iuxta propria principia*.

L'impostazione dualistica condivisa dai due autori, seppur nelle diverse accezioni, ha delle importanti ripercussioni sul piano eziologico. Lo studio delle cause dei fenomeni storici e politici deve infatti fare i conti con il doppio binario in cui si articola la vita delle comunità: la dimensione profonda della società civile, con la sua fitta rete di elementi materiali e spirituali, e quella più superficiale della politica, che della prima rappresenta una sorta di riflesso razionale e intelligibile. Occorrerebbe, in altre parole (e tale impostazione è comune a entrambi gli autori), considerare gli eventi particolari sempre come un epifenomeno delle cause generali, siano queste lo spirito dei popoli di cui parla

¹⁴² N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, cit., libro III, cap. I.

¹⁴³ Sul punto anche A. Keller, curatore della voce "Tocqueville" del *Dictionnaire Montesquieu*. Cfr. *Dictionnaire électronique Montesquieu*: <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lsh.fr/index.php?id=310>. Si veda anche G. Oskian, *Tocqueville e le basi giuridiche della democrazia*, Il Mulino, Bologna, 2014, p. 141 e ss. Per una ricostruzione del linguaggio di Tocqueville, si segnala inoltre il lavoro filologico di L. Guellec, *Tocqueville et le langage de la Démocratie*, Champion, Paris, 2002.

Montesquieu o la passione irrefrenabile per l'uguaglianza delle condizioni, di cui parla Tocqueville. È infatti solo attraverso la comprensione delle cause profonde che è possibile sciogliere l'apparente irrazionalità degli eventi e ricostruire la razionalità non casuale del divenire.

Si è già parlato a lungo dell'articolata nozione di causalità che emerge dalle riflessioni di Tocqueville. Vediamo adesso come la stessa impostazione fosse già presente nell'opera di Montesquieu. Due luoghi risultano particolarmente significativi a riguardo: il primo è un passo tratto dal decimo libro dell'*Esprit des lois* e il secondo è una pagina del diciottesimo capitolo delle *Considérations* sui Romani. Nel primo Montesquieu, usando come pretesto la sconfitta di Carlo XII a Poltava, spiega la propria teoria: “Se non fosse stato annientato in questa località, lo sarebbe stato in un'altra. Gli accidenti della fortuna si riparano facilmente: quello a cui non possiamo porre riparo sono gli eventi che nascono incessantemente dalla natura delle cose”¹⁴⁴. Laddove per “natura delle cose” bisogna intendere “andamento generale degli eventi” (spirito dei tempi, se vogliamo), che nel caso di Carlo XII avrebbe condannato la Svezia alla sconfitta contro la più moderna (cioè più conforme allo spirito dei tempi) Russia di Pietro il Grande.

Il secondo passo è ancora più eloquente, perché, dopo aver ridimensionato il ruolo della sorte nella concatenazione causale degli eventi, l'autore scrive: “Ci sono cause generali, sia morali sia fisiche, che agiscono in ogni monarchia, che la innalzano, la mantengono o la rovesciano; tutti gli accidenti sono sottoposti a queste cause; e se l'esito di una battaglia, ossia una causa particolare, ha mandato in rovina uno Stato, c'era peraltro una causa generale per cui quello Stato doveva perire a seguito di una sola battaglia. In una parola, il principale porta con sé tutti gli accidenti particolari”¹⁴⁵. Da quanto detto su Tocqueville e da questi importanti passi di Montesquieu, si può apprezzare quanto per entrambi gli autori sia l'andamento, o spirito, generale il primo fattore da individuare nella ricostruzione casuale. Con la conseguenza che, anche in Montesquieu, le cause profonde restano al di fuori del controllo umano e che quindi al singolo attore storico è riservata una parte molto piccola dei destini delle società politiche.

Passiamo adesso ad analizzare un altro punto di contatto tra i due autori. Per farlo, occorre considerare il Montesquieu repubblicano, non il sostenitore della monarchia costituzionale temperata dai poteri intermedi. Allo stesso modo, non ci si potrà riferire al Tocqueville nostalgico del sistema aristocratico feudale, ma si dovrà guardare alle sue riflessioni sulla democrazia. Insomma, bisogna tralasciare le preferenze del cuore, i modelli ideali dei due autori, in favore dei risvolti più attuali del loro pensiero. Entrambi, infatti, si confrontano con la forma di governo democratica e ne riconoscono l'intrinseco potenziale dispotico. Il repubblicanesimo dei due autori consiste dunque in questo: nella teorizzazione di una serie di strumenti politici e sociali capaci di disinnescare le minacce illiberali latenti in ogni sistema democratico.

¹⁴⁴ Montesquieu, *Spirito delle leggi*, cit., libro X, cap. 18, p. 1209.

¹⁴⁵ Montesquieu, *Considerazioni*, cit., p. 205.

Vedremo da vicino nel prossimo capitolo i concreti dispositivi di salvezza pensati da Tocqueville. In questa sede, invece, è sufficiente richiamare la caratteristica generale che un popolo dovrebbe possedere, per l'autore, per conservare la libertà sotto un governo repubblicano: ossia la tensione, l'agitazione costante della società su se stessa, il fermento per la partecipazione politica. È infatti con riferimento a questa macrocategoria spirituale, dunque ad un livello più astratto di analisi, che i due autori presentano le affinità più rilevanti. Si è visto che per Tocqueville la partecipazione politica dei cittadini rappresenta un momento essenziale nel processo di formazione dell'intera personalità, contribuendo a conquistare e a preservare quella consapevolezza di sé che, in una società che fosse dominata soltanto dal disinteresse per la cosa pubblica e dall'individualismo, non si potrebbe mai raggiungere.

Discorso analogo vale per Montesquieu, per il quale la virtù repubblicana (il principio ispiratore delle repubbliche) consisterebbe proprio nel sentimento d'amore per lo stato. Senza questa disposizione al sacrificio di una parte di sé per il bene pubblico, i cittadini non potrebbero infatti godere della propria libertà. Montesquieu ricorre in più luoghi alla metafora del sonno: un popolo libero non dovrebbe mai addormentarsi, non dovrebbe compiacersi mai troppo della propria libertà, perché allorché smettesse di essere in fermento per essa, proprio in quel momento si insinuerebbe il pericolo del dispotismo. “La servitù – si legge nel XIV libro dell'*Esprit des lois* – comincia sempre con il sonno. Ma un popolo che non trova riposo in nessuna situazione, che si analizza incessantemente ed individua tutti i propri punti dolenti, non potrebbe affatto addormentarsi”¹⁴⁶. È esattamente a questo stato di tensione che Tocqueville si riferisce quando in una nota inedita alla *Démocratie* scrive: “la repubblica non può sussistere che per l'azione esercitata su di essa dalla società”¹⁴⁷.

Spirito civico sempre attivo e costante timore di perdere la propria libertà. Sarebbe questa la caratteristica che renderebbe un popolo libero, come spiega Montesquieu nel XIX libro dell'*Esprit des lois*: “Si teme di veder sfuggire un bene di cui si conosce il valore (...) e che ci può venir nascosto, perché la paura ingrandisce sempre gli oggetti. Il popolo sarebbe inquieto circa la propria situazione, e crederebbe di essere in pericolo nei momenti più sicuri (...), ma questo stesso fatto contribuirebbe ad evitargli i veri pericoli a cui potrebbe, in seguito, essere esposto (...), manterrebbe tutte le energie del governo in stato di tensione, e renderebbe attenti tutti i cittadini”¹⁴⁸. Per contro, come viene sottolineato nel capitolo nono delle *Considérations*, sarebbe una regola generale che “ogni volta che si vedranno tranquilli tutti gli abitanti di uno Stato che si dà il nome di repubblica, si potrà

¹⁴⁶ Montesquieu, *Spirito delle leggi*, cit., libro XIV, cap. 13, p. 1389.

¹⁴⁷ L. Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., p. 343. L'autore riconduce la citazione al testo di J. P. Mayer, *The Recollections of Alexis de Tocqueville*, The Harvill Press, London, 1948.

¹⁴⁸ Montesquieu, *Spirito delle leggi*, cit., libro XIX, cap. 27, pp. 1547-1548.

star certi che colà non abita la libertà”¹⁴⁹. In definitiva, sarebbe l’agitazione continua, figlia del timore di perdere la libertà, a indurre una società repubblicana ad esaminare e correggere costantemente il proprio sistema politico, e a riflettere senza tregua su se stessa. E tale lezione è uno dei capisaldi del pensiero repubblicano di entrambi gli autori.

Anche nel rapporto con la religione Montesquieu e Tocqueville abbracciano posizioni simili. Tocqueville, lo si è detto a più riprese, considera la religione la sorgente più pura dei valori morali e allo stesso tempo la loro giustificazione più solida, al punto che senza la fede in Dio sarebbe impossibile vivere liberi. E tuttavia, da tale tributo all’importanza sociale e morale della religione cristiana non consegue alcuna adesione a favore dell’unione tra stato e chiesa, né in senso cesaropapistico né in senso teocratico. Le due sfere dovrebbero rimanere distinte, perché hanno obiettivi e destinazioni diversi: lo stato esercita il proprio potere sulla sfera estrinseca degli uomini; la chiesa si rivolge alla loro coscienza morale. Ed è proprio per preservare la purezza dell’influenza religiosa sugli individui che Tocqueville si fa sostenitore di una netta separazione tra i due poteri. Una posizione che si può classificare come “laica”, ma che dello spirito laico, nelle intenzioni, non ha nulla.

A conclusioni simili approda anche Montesquieu, sebbene il suo pensiero in materia religiosa abbia seguito un percorso più travagliato e meno coerente¹⁵⁰. È infatti noto che nella giovanile *Dissertation sur la politique des Romains dans la religions* (1716) l’autore concepisca la religione, sulla scia di Machiavelli e dei libertini, come un *instrumentum regni*; allo stesso tempo, si ricordano spesso le critiche che nelle *Lettres persanes* vengono rivolte ai costumi e alle abitudini degli uomini di chiesa (come il celibato e l’inoperosità dei preti)¹⁵¹. Tuttavia, non è assolutamente questa la posizione definitiva di Montesquieu, anzi: l’idea espressa nella *Dissertation* della religione come mera ideologia al servizio del potere viene radicalmente respinta negli scritti successivi e anche le critiche al cattolicesimo delle *Lettres* non trovano più spazio nell’*Esprit des lois*.

Vediamo pertanto come cambia la prospettiva in quest’opera. La religione cristiana, che ordina agli uomini di amarsi e di essere uguali, vuole indiscutibilmente che ogni popolo sia governato dalle migliori leggi civili e politiche, perché queste sarebbero, dopo la fede, “il bene più grande che gli uomini possano dare e ricevere”¹⁵². Occorre dunque

¹⁴⁹ Montesquieu, *Considerazioni*, cit., p. 140. Sull’ideale di libertà agitata fatto proprio dai due autori si veda anche C. Colangelo, *Uguaglianza immaginaria*, cit., pp. 33-48.

¹⁵⁰ Sul pensiero religioso di Montesquieu si vedano: M. Skrzypek, *Montesquieu et les modèles des rapports entre l’État et l’Église dans les Lumières françaises*, in D. Felice (a cura di), *Introduzione a Montesquieu*, cit. pp. 142-152; L. Bianchi, *Montesquieu e la religione*, in D. Felice (a cura di), *Leggere l’“Esprit des lois”*, cit., pp. 203-227; S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, in Id., *I limiti della politica*, Il Mulino, Bologna, 2002; D. Felice, *Montesquieu, lo stato e la religione*, Biblioteca Elettronica su Montesquieu e dintorni, Bologna, 2009.

¹⁵¹ Montesquieu, *Lettres persanes*, 1721, trad. it. di L. Binni, *Lettere persiane*, Garzanti, Milano, 2012, lett. CXVII in particolare.

¹⁵² Montesquieu, *Spirito delle leggi*, cit., libro XXIV, cap. 1, p. 1787.

comprendere che gli interessi del cristianesimo non sono in contrasto con quelli della politica e che le due sfere perseguono lo stesso obiettivo: rendere l'umanità libera e felice. Inoltre, la fede cristiana, a differenza delle altre confessioni, non avrebbe come unico scopo la beatitudine nell'altra vita, ma educando alla pace, alla compassione e alla bontà renderebbe gli individui migliori, più responsabili, meno timorosi e più sereni anche sulla terra.

In qualunque modo si voglia interpretare il pensiero di Montesquieu, non si può prescindere da tale tributo al cristianesimo. Un aspetto certamente anti-illuminista, che pone l'autore in contrasto sia con le frange più progressiste dei *philosophes* sia con quelle correnti ultraconservatrici che identificavano nella religione di Cristo il primo stadio della corruzione del mondo (si pensi a Machiavelli e al mito dei culti pagani). Ma è soprattutto contro il primo filone di pensiero (forse perché ne intravedeva il più immediato pericolo?) che Montesquieu si scaglia: contro Bayle, Mandeville e gli altri architetti dell'ateismo virtuoso che avrebbero osato sostenere l'impossibile conservazione di una società di soli cristiani, scrive: "Perché no? Sarebbero dei cittadini quanto mai edotti dei loro doveri e pieni di zelo nell'assolverli; comprenderebbero assai bene i diritti della difesa naturale; quanto più crederebbero di avere dei doveri nei confronti della religione, e tanto più penserebbero di averne nei confronti della patria. I principi del cristianesimo, ben scolpiti nei loro cuori, sarebbero infinitamente più forti del falso onore delle monarchie, delle virtù umane delle repubbliche e della paura servile degli Stati dispotici"¹⁵³.

La religione cristiana renderebbe dunque l'uomo un essere migliore, perché lo indirizzerebbe a sperare in una condizione nella quale crede, ma che fino alla morte non potrà conoscere; manterrebbe dunque elevato lo spirito del fedele e darebbe alle sue azioni un orientamento morale. L'uomo di Montesquieu è dunque l'esatta antitesi dell'uomo di Mandeville e di Bayle¹⁵⁴: è l'uomo etico che agisce in conformità al volere di Dio e alla morale religiosa, non l'ateo razionale che persegue soltanto il proprio interesse servendosi unicamente di ragione e buon senso. È questa concezione alta e nobile dell'umanità, figlia di una considerazione molto positiva della morale cristiana, a permettere l'accostamento tra il pensiero pratico-religioso di Montesquieu e quello di Tocqueville (e, ovviamente, a quello di altri autori ancora più importanti nella storia della filosofia pratica, come Kant). E tale concezione, come si è visto, ha per i nostri due autori anche dei risvolti politici non trascurabili.

Mi sembra di avere evidenziato tutti i punti di contatto sostanziali tra il pensiero di Montesquieu e quello di Tocqueville. La prosecuzione del confronto sarebbe ancora possibile, ma non penso sortirebbe risultati scientificamente interessanti: si tratterebbe infatti di analizzare aspetti molto secondari, magari privi di alcuna importanza sostanziale

¹⁵³ Montesquieu, *Spirito delle leggi*, cit., p. 2291.

¹⁵⁴ Si veda L. Bianchi, «L'auteur a loué Bayle, en l'appelant un grand homme»: Bayle dans la «Défense de l'Esprit des lois» in C. Larrère (a cura di), *Montesquieu, œuvre ouverte? (1748-1755)*, Actes du colloque de Bordeaux (6-8 décembre 2001), Liguori-Voltaire Foundation, Napoli-Oxford, 2005, pp. 103-104.

e compiere così una catalogazione di dettagli di natura prettamente terminologica. È quanto si potrebbe fare, per esempio, a proposito del significato che i due autori attribuiscono al concetto di “onore”. Ma, ripeto, non è questa la direzione in cui questo lavoro si muove. Quel che invece vorrei ancora mettere in risalto è un ultimo punto di contatto, in un certo senso a metà strada tra i grandi temi visti fino a qui e le questioni terminologiche trascurabili. Vale la pena ricordarlo perché rappresenta un tema in cui la sovrapposizione tra le riflessioni di Tocqueville e di Montesquieu è totale. Mi riferisco al valore attribuito dai due autori alla proprietà privata (terriera, nello specifico). Un valore non soltanto economico, ma anche etico e politico: etico, perché la proprietà delle cose renderebbe gli individui più consapevoli; politico, perché essa rappresenterebbe un interesse per cui lottare e dunque stimolerebbe la partecipazione alla vita politica, attraverso le richieste di libertà e di rispetto della stessa proprietà.

Non è un caso che per entrambi gli autori potrebbero esercitare il diritto di voto soltanto i cittadini proprietari. Come non è casuale che entrambi attribuiscano alla legislazione successiva un fortissimo potere sociale, morale e politico. Insomma, come scrive Tocqueville nell'*Ancien Régime*, richiamandosi esplicitamente alla teoria di Montesquieu: “Le terre non producono tanto in ragione della loro fertilità, quanto della libertà dei loro abitanti”¹⁵⁵.

Vorrei concludere questo paragrafo, come anticipato, evidenziando brevemente i punti in cui Tocqueville si distanzia dal pensiero del proprio maestro. Si può ricordare innanzitutto la diversa concezione del rapporto tra aristocrazia e democrazia. Per Montesquieu, le due forme di governo sono le due specie che compongono il più ampio genere della repubblica. Come tali, obbediscono al medesimo principio (la virtù) e differiscono soltanto per aspetti secondari: sostanzialmente si ha una democrazia quando il potere sovrano appartiene alla maggioranza del popolo, mentre si è in presenza di un'aristocrazia quando tale potere è nelle mani di una minoranza di esso; con la conseguenza che, in una repubblica aristocratica, al principio della virtù occorre abbinare il sotto-principio della moderazione. Diversamente, per Tocqueville, democrazia e aristocrazia nascono da principi diversi e da differenti punti di partenza: la democrazia nasce dall'uguaglianza delle condizioni, mentre l'aristocrazia dalla disuguaglianza, dalla conquista e dalla conseguente divisione in classi. La differenza tra le due forme di stato è talmente radicale per Tocqueville che assume i tratti di una contrapposizione tra paradigmi concettuali e significazioni culturali; insomma, uno scontro epocale tra mondi tanto reali quanto ideali, il cui esito, incerto fino alla fine del Settecento, volgerebbe inesorabilmente a favore dell'universo democratico.

Un'altra divergenza risiede nella concezione del dispotismo. I due autori sono concordi nel considerare tale forma di governo l'antitesi di ogni libertà, dunque il male

¹⁵⁵ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 161. *O.C.*, III, p. 156: “Les terres produisent moins en raison de leur fertilité que de la liberté des habitants”. Il riferimento è al libro XVIII, cap. 3 dell'*Esprit des lois*, dove si legge: “Les pays ne sont pas cultivés en raison de leur fertilité, mais en raison de leur liberté”.

politico assoluto, ma si differenziano nel significato e nella rappresentazione che ne danno. Per “dispotismo”, Montesquieu intende unicamente quel governo esercitato da un solo uomo in assenza di leggi e vincoli prestabiliti. È il governo dell’arbitrio, del capriccio, della volontà illimitata del capo, a cui corrisponde il terrore dei sudditi, l’obbedienza passiva e l’educazione servile. Sarebbe questa, come è noto, la forma di governo naturale dei popoli orientali, turchi e persiani principalmente: il loro clima, la loro religione, la loro cultura, tutto insomma contribuirebbe a conservare tale sistema. Benché a giudizio degli europei il dispotismo sia un “insulto alla natura umana”, un governo fatto “per le bestie”¹⁵⁶ più che per gli uomini, Montesquieu comprende invece che non si tratta soltanto di una forma di stato degenerata, di un sistema politico da correggere e risanare, bensì che il dispotismo rappresenta una forma di governo autonoma, non meno duratura delle altre due (repubblica e monarchia). Prendendo le distanze da Aristotele, dunque, l’autore non considera il dispotismo come la semplice perversione del governo di uno solo, ma come la negazione originaria, ontologica se vogliamo, della vera monarchia. Una negazione, inoltre, che non nasce da dinamiche difettose contingenti, ma che si verifica ogniqualvolta si registrino certe condizioni sociali e culturali (quelle dell’Asia)¹⁵⁷.

Diversamente, per Tocqueville il dispotismo non rappresenta una forma di governo autonoma, bensì la degenerazione di una preesistente. Si ha così una tassonomia più articolata dei tipi ideali di dispotismo, come si avrà modo di approfondire nell’ultimo capitolo. In estrema sintesi, non sarebbe dispotico soltanto quel governo in cui un unico uomo esercitasse il potere senza vincoli fissi (sebbene l’autore individui anche dispotismi di questo tipo, chiamati “tirannide dei cesari”), ma anche quello in cui il potere fosse nelle mani di pericolose minoranze capaci di imporre le proprie decisioni (il “dispotismo delle fazioni”) o quello in cui, per converso, fosse la massa dei consociati, forte del monopolio dell’opinione pubblica, a imporre il proprio potere alle minoranze (la celebre “tirannia della maggioranza”). Vi sarebbe poi un ulteriore tipo di dispotismo, quello dello “stato tutore”, che consisterebbe in una forma di dominazione inedita, esercitata dai meccanismi impersonali di controllo delle democrazie contemporanee. Sarà proprio quest’ultimo l’argomento principale del quinto capitolo. Qui occorre ribadire ancora come per Tocqueville il dispotismo sia il doppio negativo connaturato ad ogni forma di governo, in particolare ai governi democratici, e non un sistema politico alternativo e a sé stante.

Infine, ed è forse il punto più importante, la questione del governo misto. È possibile realizzare un equilibrio ottimale tra principi politici discordanti? Montesquieu, com’è noto, aveva dato una risposta affermativa al problema, come testimonierebbe l’elogio della costituzione inglese, che proprio sull’equilibrio tra principi avrebbe fondato istituzioni libere. Non così per Tocqueville, che, distanziandosi da Montesquieu e dal liberalismo dei dottrinari, si scaglia contro il luogo comune del governo misto: “Non già che io creda che

¹⁵⁶ Montesquieu, *Spirito delle leggi*, cit., libro VIII, cap. 8, pp. 1146-1147.

¹⁵⁷ Per un’analisi puntuale del concetto di “dispotismo” nell’opera di Montesquieu si veda lo studio di D. Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Edizioni ETS, Pisa, 2000.

per conservare la libertà si possano unire parecchi principî diversi in un solo governo, in modo da opporli l'uno all'altro. Il cosiddetto governo misto mi è sempre sembrato una chimera. Non vi è, per dire il vero, governo misto (nel senso che si dà generalmente a questa parola), perché in ogni società si finisce per scoprire un principio d'azione che domina su tutti gli altri"¹⁵⁸.

Quando nessun principio dominante sembra reggere una società, allora questa sta attraversando un periodo di profonda trasformazione. Il passo riportato prosegue infatti così: "Quando una società giunge ad avere veramente un governo misto, vale a dire esattamente diviso fra principi contrari, essa entra in rivoluzione o si dissolve"¹⁵⁹. La coesistenza di principi contrastanti non è dunque una felice combinazione tra valori diversi, bensì il segnale di pericolo di una società che si stia avviando alla dissoluzione. È quanto starebbe capitando alla società inglese nella prima metà dell'Ottocento: l'elemento aristocratico, che nel secolo precedente aveva dato origine al governo misto pur mantenendosi puro come principio, perderebbe sempre più terreno in favore di quello democratico. E tale agitata compresenza sarebbe la spia di un imminente rivolgimento sociale. Insomma, contro la teoria del governo misto, Tocqueville abbraccia una visione monistica della società, in cui a dominare è e deve essere un solo principio regolatore¹⁶⁰.

Il confronto tra il pensiero di Montesquieu e quello di Tocqueville termina qui. È dunque il momento di fare un breve bilancio. Certamente, per interessi scientifici, orientamenti ideologici, preferenze culturali e impostazione metodologica, Montesquieu rappresenta l'autore che più di ogni altro ha influenzato Tocqueville. Gli va dunque riconosciuto il ruolo di maestro. E tuttavia, vi sono luoghi della filosofia di Tocqueville che non possono essere ricompresi nella lezione di Montesquieu. L'allievo si discosta dunque dal maestro, non nel senso che ne contraddica il pensiero, ma nella misura in cui inaugura nuovi filoni di ricerca. È il caso della sociologia della conoscenza, della quale la seconda *Démocratie* rappresenta il primo esempio compiuto nella storia del pensiero occidentale; è il caso delle profetiche riflessioni sull'avvento della società di massa; è ancora il caso dell'analisi della democrazia e dell'individuazione all'interno di essa di un potenziale dispotico inedito. In questi e in altri ambiti, come si vedrà nell'ultimo capitolo, Tocqueville si allontana da ogni autore precedente e si fa pioniere di nuovi e fecondi sentieri della conoscenza.

¹⁵⁸ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 257. *O.C.*, II, pp. 288-289: "Ce n'est pas que, pour conserver la liberté, je croie qu'on puisse mélanger plusieurs principes dans un même gouvernement, de manière à les opposer réellement l'un à l'autre. Le gouvernement qu'on appelle mixte m'a toujours semblé une chimère. Il n'y a pas, à vrai dire, de gouvernement mixte (dans le sens qu'on donne à ce mot), parce que, dans chaque société, on finit par découvrir un principe d'action qui domine tous les autres".

¹⁵⁹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 258. *O.C.*, II, p. 289: "Quand une société en vient à avoir réellement un gouvernement mixte, c'est-à-dire également partagé entre des principes contraires, elle entre en révolution ou elle se dissout".

¹⁶⁰ Coglie bene il punto G. Oskian, *Tocqueville e le basi giuridiche della democrazia*, cit., pp. 62-67.

4. Tocqueville, la Restaurazione, la Monarchia di Luglio e i Doctrinaires

Fino a questo punto del lavoro, si è confrontato il pensiero di Tocqueville con quello di filosofi a lui precedenti. È giunto ora il momento di analizzare le relazioni intellettuali che il nostro autore ha tenuto con il contesto storico-culturale del proprio tempo. Per affrontare tale problema occorre innanzitutto tratteggiare una panoramica generale della storia di Francia dalla Restaurazione al colpo di stato di Luigi Bonaparte: è infatti con questo arco di tempo che Tocqueville si misura ed è in questo periodo che si sviluppa il liberalismo dei *Doctrinaires*, la vera e propria ideologia politica dei trent'anni di storia in questione.

4.1. Il contesto storico (1815-1852)

Dopo la caduta di Napoleone, le potenze europee riportarono sul trono francese la dinastia dei Borbone, considerata la legittima depositaria del potere sovrano. Questo periodo, che va dal 1814 al 1830, viene chiamato "Restaurazione" dagli storici e fu caratterizzato da un forte conservatorismo sia in ambito politico sia in ambito religioso, tanto da far parlare di una rinnovata alleanza tra trono e altare. La Restaurazione si divide convenzionalmente in due fasi: una prima fase, che va dalla prima abdicazione di Napoleone e dal conseguente esilio all'Isola d'Elba fino al suo ritorno il 20 marzo 1815; una seconda fase, invece, che inizia con l'esilio definitivo a Sant'Elena e termina con la rivoluzione di Luglio del 1830.

Il primo re Borbone a risalire al trono fu Luigi XVIII, fratello minore di Luigi XVI, ghigliottinato ventun anni prima. Tornato a Parigi da Verona, dove era esiliato, fu obbligato dalle potenze della sesta coalizione a concedere una costituzione scritta che testimoniassse l'impegno a mantenere la pace e la volontà di lasciarsi alle spalle le derive del passato rivoluzionario. Venne così redatta la Carta del 1814, una costituzione *octroyée* che, servendosi di una forma moderna e innovativa, di fatto rappresentava un documento decisamente reazionario, volto a ristabilire i diritti tradizionali della monarchia e a riaffermare i poteri sovrani del re. Insomma, l'atto che il monarca compie, con la concessione della Carta, consiste soltanto nella regolazione e nella razionalizzazione della propria autorità, che resta comunque illimitata e tale per la grazia di Dio. Tutto ciò che ai sudditi viene concesso è di condividere non l'autorità stessa (che resta, incredibile, nelle

mani del re), ma il suo esercizio concreto¹⁶¹.

Viene dunque tratteggiata un'impalcatura politica e istituzionale formalmente debitrice della monarchia inglese, ma sostanzialmente intrisa dello spirito conservatore francese. La Carta sancisce infatti un sistema legislativo bicamerale, con una Camera dei Pari ereditaria e una Camera dei Deputati a suffragio fortemente censitario, in connessione soprattutto alla proprietà terriera; l'iniziativa di legge viene poi riservata al potere esecutivo, esercitato da ministri responsabili unicamente nei confronti del re. E tuttavia, ad un orientamento politico reazionario corrisponde, a livello sociale, una certa attenzione a riconoscere alcune delle conquiste napoleoniche: gli acquisti dei beni nazionali, la proprietà privata, la parità dei diritti, le libertà borghesi del *Code*. È importante sottolineare questo aspetto, perché grazie ad esso la grande borghesia di proprietari diventerà la classe politicamente e culturalmente più forte della Francia del trentennio successivo.

In un primo tempo, nelle camere si realizzò un equilibrio tra tre distinti partiti: quello degli ultrarealisti, composto principalmente da vecchi emigrati politici che si battevano per la restaurazione degli antichi privilegi nobiliari (tra di loro, il Conte d'Artois, Polignac e Villève); il partito degli indipendenti (capeggiato da Constant de Rebeque), a favore dei principi liberali della *Déclaration*; e quello dei dottrinari, che lottava per una monarchia costituzionale rispettosa delle libertà individuali e annoverava tra i maggiori esponenti Guizot e Royer-Collard. In questa prima fase, l'equilibrio costituzionale venne garantito anche dalla presenza di primi ministri moderati, tra cui Talleyrand, il Duca di Richelieu ed Élie Decazes.

E tuttavia, il ritorno di Napoleone dall'Isola d'Elba e la sua sconfitta definitiva a Waterloo segnarono un drastico cambiamento nella politica e nell'opinione pubblica francese. La seconda Restaurazione si caratterizzò per il "Terrore Bianco", ovvero per i massacri compiuti da estremisti monarchici, soprattutto nel sud del paese, contro giacobini e bonapartisti. Risale a questo periodo (agosto 1815) l'elezione di quella che è passata alla storia come la *Chambre introuvable*¹⁶², ovvero la presenza, nella camera dei deputati, di una schiacciante maggioranza ultra-realista. I primi provvedimenti di questo consesso furono l'epurazione degli impiegati pubblici, la fucilazione dei generali napoleonici e la creazione di corti di giustizia clericali.

Tuttavia, un simile indirizzo politico così marcatamente reazionario e guerrafondaio contrastava alla lunga con il desiderio di pace e di tranquillità avvertito da tutto il paese. Luigi XVIII pensò dunque di sciogliere tale camera e di procedere a nuove elezioni. Il successivo esito elettorale diede infatti ragione alla politica di moderazione del re e vide

¹⁶¹ Sulla carta costituzionale del 1814 si veda P. Rosanvallon, *La monarchie impossible: Les Chartes de 1814 et de 1830*, Fayard, Paris, 1994. Più in generale sulla Restaurazione, cfr.: F. Démier, *La France de la Restauration (1814-1830): L'impossible retour du passé*, Gallimard, Paris, 2012; E. de Waresquiel e B. Yvert, *Histoire de la restauration, 1814-1830*, Perrin, Paris, 2002; B. Yvert, *La Restauration. Les idées et les hommes*, CNRS, Paris, 2016.

¹⁶² Si vedano: P. Rain, *L'Europe Et La Chambre Introuvable: 20 Novembre 1815 - 5 Septembre 1816*, Hachette, Paris, 2018; N. E. Hudson, *Ultra-Royalism and the French Restoration*, Cambridge University Press, Cambridge, 1936.

trionfare il partito dei dottrinari. Si realizzava così (sebbene ancora provvisoriamente) un compromesso tra il rispetto di alcune conquiste rivoluzionarie e la restaurazione dei poteri tradizionali. In altre parole, si affacciava sulla scena politica il realismo moderato e liberale.

L'equilibrio durò tuttavia soltanto pochi anni, perché nel 1820 l'assassinio del Duca di Berry (il continuatore naturale della dinastia) segnò un inasprimento della politica del re e un nuovo trionfo dei monarchici reazionari: cadde infatti il governo liberale di Decazes e divenne capo di un ministero interamente ultrarealista il Conte di Villèle. Bisogna però precisare che, fino a quando Luigi XVIII visse, le politiche di stampo reazionario furono contenute entro certi limiti. La situazione si esacerbò invece quando nel settembre del 1824 il re morì e salì al trono il Conte di Artois, che prese il nome di Carlo X. Durante il regno del fratello, egli aveva capeggiato l'opposizione ultrarealista, la stessa che era riuscita a imporsi cavalcando l'ondata reazionaria prodotta dall'omicidio del Conte di Berry (figlio di Carlo). Il nuovo re attuò una politica fortemente conservatrice, volta al ristabilimento dei costumi e delle leggi che vigevano sotto l'antico regime¹⁶³: per esempio, reintrodusse l'unzione del capo con il crisma nella cerimonia di incoronazione del re, restituì numerosi territori ai monasteri e alle abbazie, assegnò alla Chiesa il controllo delle scuole, dispose il ritorno dei Gesuiti, emanò leggi che punivano con la morte i sacrileghi e leggi che restringevano significativamente la libertà di stampa, sciolse la Guardia Nazionale e approvò la cosiddetta "legge del miliardo" per risarcire i nobili emigrati durante il periodo napoleonico.

Senonché, come osserva Tocqueville¹⁶⁴, tale politica filo-aristocratica e filoclericale rappresentava, di fatto, un atteggiamento anacronistico, cieco rispetto alle nuove esigenze del paese e in forte contrasto con l'opinione pubblica di segno sempre più democratico. Nel 1827, il gabinetto Villèle fu costretto a sciogliersi sotto la pressione della stampa liberale e il suo successore, il visconte di Martignac, si trovò a capo di due camere a maggioranza liberale. L'ultimo tentativo di Carlo X di opporsi allo spirito del proprio tempo fu quello di sostituire Martignac con Polignac. Questi tenne fede al proprio passato ultrarealista (era già stato arrestato nel 1804 per aver preso parte al complotto di Cadoudal e Pichegru per assassinare Napoleone) e nel luglio del 1830 emanò quattro ordinanze che minavano alle fondamenta l'architettura costituzionale e preparavano il terreno per un colpo di stato reazionario. Venne infatti decretato lo scioglimento della Camera dei deputati; vennero indette nuove elezioni, previa modifica in senso restrittivo del diritto elettorale (fu elevato ulteriormente il censo); infine, venne censurata la stampa.

Questi provvedimenti causarono immediatamente un forte contraccolpo sull'opinione pubblica ormai interamente liberale e progressista. E a nulla servì il tentativo di Carlo X di unire gli interessi del paese con una politica aggressiva in Algeria. La base

¹⁶³ Cfr. A. Castelot, *Charles X*, Perrin, Paris, 2001 e Id., *Charles X – La fin du monde*, France Loisirs, Albertville, 1989.

¹⁶⁴ Cfr. la lettera a Kergorlay del 29 giugno 1831, in N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, pp. 82-83. In edizione nazionale delle *Œuvres complètes* di Gallimard, libro XIII, vol. 1, p. 234.

del consenso si ridusse sempre più e il solo appoggio della Chiesa cattolica e della nobiltà non bastò ad arrestare il malcontento del popolo, della classe media, della nascente borghesia industriale e, soprattutto, del partito dei *Doctrinaires*. Si giunse così alle armi e, in quelle che sono passate alla storia come le *Trois Glorieuses* (27-28-29 luglio 1830), la popolazione di Parigi riuscì a rovesciare il governo di Carlo X, che fuggì in Inghilterra. È importante evidenziare che la Rivoluzione di Luglio non nacque dal furore democratico delle classi svantaggiate, come invece avvenne con la presa della Bastiglia del 1789; fu altresì l'*élite* intellettuale della nazione, rappresentata dal liberalismo dottrinario di Guizot, La Fayette, Royer-Collard, Thiers, ma anche da membri dell'alta finanza, come Lafitte e Perier, a preparare il terreno per l'abbattimento di un regime considerato dispotico e anacronistico.

Il 30 luglio, La Fayette, affacciandosi dallo storico balcone dell'*Hôtel de Ville*, presentò il nuovo re, Luigi Filippo d'Orleans¹⁶⁵. Questi era il figlio di un nobile che aveva partecipato alla Rivoluzione e che era stato soprannominato *égalité* per essersi schierato dalla parte del popolo (era stato peraltro, in quanto aristocratico, vittima del Terrore giacobino). Forse per dare continuità alle gesta del padre o, più probabilmente, per rispettare l'opinione pubblica liberale, Luigi Filippo si fece proclamare "Re dei Francesi" e non "Re di Francia"; inoltre, adottò fin da subito il tricolore e attuò una revisione della Costituzione favorevole sia alla borghesia (con la riduzione del censo elettorale e la conseguente estensione del suffragio) sia al sistema parlamentare (venne estesa la responsabilità dei ministri anche di fronte al legislativo e venne eliminato l'articolo che consentiva al sovrano di sciogliere le due camere).

Aveva dunque inizio il periodo della cosiddetta "Monarchia borghese", un sistema di governo costituzionale di ispirazione anglosassone, che realizzava gli ideali politici e sociali del liberalismo dei *Doctrinaires*. Un'esperienza politica che non rappresentava soltanto un esperimento istituzionale, ma un vero e proprio modello socio-culturale. Fu l'epoca in cui la borghesia riuscì a salire al potere e a imporre quelli che sarebbero diventati i tre principi economici fondamentali dello stato capitalistico: l'*enrichissez-vous*, l'incitamento indirizzato da Guizot¹⁶⁶ a tutti i cittadini francesi, ovvero il presupposto che uno stato è ricco se lo sono gli individui che lo compongono; il *laissez faire*, ossia il principio liberistico del non intervento del governo nell'economia; infine il *juste milieu*, il principio di prudenza e di equilibrio tra gli estremi opposti, ben interpretato dalla *capacité*

¹⁶⁵ Per una ricostruzione di massima della figura di Luigi Filippo, si vedano: G. Antonetti, *Louis-Philippe*, Fayard, Paris, 2002; A. Dumas, *Histoire de la vie politique et privée de Louis-Philippe*, Dufour et Mulat, Paris, 1852; J. Bertaut, *Louis-Philippe intime*, Grasset, Paris, 1936; H. Robert, *La Monarchie de Juillet*, PUF, Paris, 2000.

¹⁶⁶ Si veda F. Guizot, *Histoire parlementaire de France: recueil complet des discours prononcés dans les Chambres de 1819 à 1848 par M. Guizot*, Michel Lévy Frères, Paris, 1864, vol. IV, p. 68. Per un'indagine sul motto diventato celebre, M. Le Séac'h, *La Petite phrase. D'où vient-elle? Comment se propage-t-elle? Quelle est sa portée réelle?*, Eyrolles, Paris, 2015. Sul liberalismo dei *Doctrinaires* si segnala sin da ora A. Craiutu, *Liberalism under Siege: The Political Thought of the French Doctrinaires*, Lexington Books, Lanham, 2003.

moyenne della classe borghese, equidistante da popolo e nobiltà. Ed effettivamente, il ventennio di Luigi Filippo fu un periodo di grande prosperità economica, in cui si registrò un'impennata nella produzione industriale, nell'ambito finanziario, nell'estrazione mineraria e nelle infrastrutture.

Ma fu anche un'epoca di precari equilibri, in cui il re dimostrò di sapersi destreggiare abilmente tra la maggioranza liberale e le opposizioni della destra reazionaria e della sinistra socialista o legittimista. I primi anni della monarchia, quelli del gabinetto Laffitte e Périer, furono infatti contrassegnati da un disordine permanente e da continue insurrezioni tanto ultrarealiste quanto riformiste. Nel 1832 Luigi Filippo nominò presidente del consiglio un uomo di fiducia, il vecchio maresciallo Soult, una figura dalle indubbie capacità statistiche e militari, che poteva peraltro contare sull'appoggio della cosiddetta "coalizione di tutti i talenti", ovvero dei tre esponenti principali del liberalismo dottrinario: Thiers, Guizot, de Broglie. I disordini in un primo tempo vennero sedati, ma una nuova ondata di rivolte nell'aprile del 1834, contro la legge che scioglieva le associazioni non autorizzate, indusse il re a sciogliere anticipatamente le camere. Seguì un periodo di alternanza politica, al termine della quale emerse la figura del Duca de Broglie, che continuava tuttavia ad avvalersi del prestigio intellettuale e politico di Guizot e Thiers.

Fu proprio durante questo governo che avvenne il consolidamento definitivo del regime orleanista. Il 28 luglio 1835, in occasione dell'anniversario della rivoluzione di luglio, fu fatto esplodere un ordigno nel *boulevard du Temple*; un attentato al re e alla sua famiglia, che sfuggirono per miracolo all'esplosione, mentre morivano sul colpo il maresciallo Mortier e altre dieci persone. Gli autori dell'attentato, architettato da Giuseppe Fieschi, erano tutti repubblicani e furono ghigliottinati qualche mese dopo. La loro connotazione politica impressa all'opinione pubblica già esausta per i continui tumulti una netta sterzata a destra, verso il movimento conservatore della "Resistenza". De Broglie, insieme a Guizot e Thiers, ebbe dunque buon gioco nell'interpretare i malumori collettivi e il bisogno di sicurezza della popolazione, ed emanò alcuni provvedimenti volti a rafforzare la repressione contro i movimenti di opposizione. Oltre all'inasprimento delle procedure giudiziali, venne impedito alla stampa di attaccare la figura del re, la dinastia e la monarchia costituzionale, che venivano così poste al riparo da ogni dibattito critico intorno alla legittimità della loro esistenza. Il dibattito pubblico, in altre parole, non poteva più mettere in discussione il fondamento della monarchia (che diventava così un postulato inattaccabile), ma veniva limitato a questioni secondarie, conformi all'architettura costituzionale.

I cinque anni successivi si caratterizzarono per l'alternanza politica tra governi di centro-destra e governi di centro-sinistra, che facevano capo, rispettivamente, a Soult (alle cui spalle, in realtà, vi era la figura di Guizot) e a Thiers. Fu dunque una dialettica politica con poche oscillazioni, sostanzialmente centrista e contenuta all'interno del confronto parlamentare. D'altro canto, Guizot e Thiers avevano formazioni simili, un modo analogo di concepire la politica e dividevano le stesse idee sulle questioni fondamentali: il rispetto della monarchia costituzionale, la concezione del parlamento come organo centrale

nella definizione dell'indirizzo politico, il principio del non intervento negli affari esteri, l'avvicinamento alla politica diplomatica inglese e, soprattutto, la valorizzazione degli interessi economici della borghesia.

Non è sbagliato sostenere che l'unica significativa divergenza di vedute tra i due politici consista nel differente ruolo che essi attribuivano alla figura del monarca: per Thiers, secondo la sua celebre formula, il re “regna, non governa”¹⁶⁷, esattamente come in Inghilterra; Thiers appoggiava dunque una concezione decisamente sbilanciata a favore del parlamento, sottolineata dall'assegnazione del governo a ministri scelti “dal basso”, che fossero espressione della maggioranza parlamentare e pertanto responsabili unicamente di fronte alle camere. Diversamente, Guizot interpretava la costituzione in modo più favorevole alle prerogative del re e, pur riconoscendo al parlamento un ruolo fondamentale, considerava il monarca il principale detentore del potere politico statale. Vi erano poi motivi di attrito di altra natura, come la reciproca antipatia personale e la scarsa stima che Guizot nutriva per il collega-rivale. Ma sono questioni in cui questo lavoro non si può addentrare.

Nel 1840, usando come pretesto un passo falso di Thiers nella delicata Questione d'Oriente¹⁶⁸, Luigi Filippo chiamò al potere Soult e Guizot, dunque l'ala dottrinarista di centro-destra. Guizot diede subito conferma della propria abilità politica, riservando la presidenza nominale del governo a Soult e tenendosi per sé il Ministero degli Esteri; ciò rassicurò il re, ma in realtà offriva a Guizot piena libertà di manovra. Il governo si dimostrò molto solido, forte dell'appoggio di tutti i conservatori; inoltre, grazie alla debolezza delle opposizioni, Guizot poté realizzare tutti i propri disegni politici¹⁶⁹: rifiutò tutte le riforme tese ad abbassare il censo elettorale, perché nella sua concezione la monarchia doveva rappresentare solo la classe media e i notabili, cioè quella fascia di popolazione unita dal possesso della proprietà terriera, dalla morale economica, dallo spirito imprenditoriale e dal culto del risparmio. Dal 1840 al 1846, infatti, la Francia registrò un'impressionante ripresa economica, con un ritmo di crescita superiore al 3% annuo. La produzione industriale aumentò in modo esponenziale e il settore dei trasporti, in particolare le ferrovie, conobbe uno sviluppo eccezionale: la rete ferroviaria passò da 600 km nel periodo precedente a 1850 km nel 1842.

¹⁶⁷ A. Thiers, *Le National*, 20 gennaio e 4 febbraio 1830: “Le roi règne et ne gouverne pas”. Sulla politica di Thiers, M. S. Allison, *Thiers and the French monarchy*, Houghton Mifflin, New-York, 1926; R. A. Carrié, *Adolphe Thiers or The triumph of the bourgeoisie*, Twayne, Boston, 1977; P. Guiral, *Adolphe Thiers ou De la necessite en politique*, Fayard, Paris, 1986.

¹⁶⁸ Thiers, da ministro degli esteri, sostenne il pascià d'Egitto Mehmet Ali nella sua ambizione di costituire un vasto impero arabo in Asia Minore, all'insaputa delle altre potenze europee. Quando gli accordi con l'Impero Ottomano per la spartizione della Siria erano quasi conclusi, Palmerston, il ministro degli esteri inglese, ebbe conoscenza dei negoziati e si affrettò a concludere un trattato che regolasse la Questione d'Oriente in modo meno vantaggioso per il pascià e senza tenere conto degli interessi della Francia.

¹⁶⁹ Tra i numerosi studi sulla figura di Guizot, se ne segnalano almeno due: M. Valensise, *François Guizot et la culture politique de son temps*, Gallimard, Paris, 1991; P. Rosanvallon, *Le Moment Guizot*, Gallimard, Paris, 1985.

E tuttavia l'epoca si caratterizzò anche per l'acuirsi di un pericoloso fenomeno sociale: il pauperismo¹⁷⁰. Esso rappresentava, per così dire, il lato oscuro dell'industrializzazione e si alimentava della concentrazione sempre maggiore delle masse operaie nei luoghi di lavoro. Le condizioni lavorative erano terribili: giornate di quindici ore, stipendi infimi, assistenza statale inesistente. Tutto questo formava un serbatoio di insoddisfazione destinato ad esplodere. E, infatti, l'esplosione avvenne puntuale nel 1848. La causa scatenante fu, come è spesso avvenuto in tema di rivoluzioni, una carestia dei raccolti. Il 1846 fu infatti un anno terribile per l'agricoltura: le coltivazioni furono misere, il prezzo del grano aumentò, il potere d'acquisto della moneta diminuì e il mercato interno regredì. Di conseguenza i padroni licenziarono i lavoratori in eccesso, che si videro costretti a ritirare i loro risparmi dagli istituti di credito, i quali, a loro volta, subirono un tracollo. I fallimenti si moltiplicarono in tutto il paese e il tasso di operai disoccupati superò il 50%. Inoltre, le modalità extra-parlamentari di espressione del dissenso erano state severamente disciplinate con le leggi restrittive del 1835. Per aggirare il divieto e far sentire comunque la propria voce, le opposizioni utilizzarono come pretesto i banchetti privati: nel 1847 venne così avviata in tutte le principali città francesi una serie di riunioni politiche (furono settanta in tutto) di protesta contro Luigi Filippo, passata alla storia come la "Campagna dei banchetti". Proprio il divieto da parte del re di tenere il banchetto di chiusura (in cui si sarebbe criticata la figura di Guizot), previsto inizialmente il 14 gennaio 1848 e poi rinviato al 22 febbraio, scatenò i moti rivoluzionari che portarono alla destituzione del re e del governo.

Quel che accadde dopo è storia certamente nota: il 24 febbraio gli insorti avevano già il controllo di Parigi e la sera stessa il re era costretto ad abdicare e a fuggire dalla città; venne dichiarata abbattuta la monarchia e fu costituito un governo provvisorio che si pronunciò a favore della repubblica e che annunciò l'imminente convocazione di una costituente eletta a suffragio universale maschile. Tale governo provvisorio, di marcata ispirazione giacobina (benché privo delle derive violente del Terrore), era formato da democratici, repubblicani e socialisti e aveva nello scrittore de Lamartine, nell'avvocato Ledru-Rollin e nell'operaio Martin le figure di maggior rilievo. Furono infatti adottati subito provvedimenti di segno democratico: oltre all'introduzione del suffragio universale maschile, si ricorda la riduzione dell'orario di lavoro a dieci ore a Parigi e a undici nel resto della Francia, la cancellazione della schiavitù nelle colonie, la reintroduzione della libertà di stampa, l'abolizione della pena di morte e l'istituzione degli *Ateliers Nationaux*, dei veri e propri opifici di stato che, nei disegni del loro ideatore, Louis Blanc, avrebbero dovuto assorbire la manodopera operaia in eccesso.

Senonché, i risultati delle elezioni del 23 aprile sorprendentemente mandarono alla costituente una schiacciante maggioranza di "repubblicani del giorno dopo", ovvero monarchici, bonapartisti e repubblicani conservatori. Il nuovo governo che uscì da queste

¹⁷⁰ Si vedano le considerazioni di Tocqueville, che con riferimento al pauperismo abbraccia una posizione fortemente liberale e liberista: M. Tesini (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Il pauperismo*, cit., O.C., I, pp. 1155-1197.

elezioni non intese dare seguito all'indirizzo politico del precedente "governo operaio" e adottò nuove misure di natura reazionaria. La chiusura degli *Ateliers Nationaux* nel giugno del 1848 scatenò nuovamente la rivoluzione a Parigi, ma questa volta i tumulti vennero repressi nel sangue dal generale Cavaignac. Come scrisse Marx, "la borghesia aveva finalmente gettato la maschera"¹⁷¹; si affrontavano infatti in campo aperto, per la prima volta nella storia, le due classi sociali in cui per l'autore sarebbe necessariamente divisa ogni società: il proletariato e la borghesia. La repressione della rivoluzione di giugno non arrestò comunque i lavori dell'assemblea, che nel settembre dello stesso anno emanò la nuova costituzione repubblicana: essa prevedeva un esecutivo molto forte, eletto ogni quattro anni con suffragio universale maschile, ma senza possibilità di rinnovare il mandato (fatta salva, naturalmente, la possibilità di modificare la costituzione da parte della maggioranza dei due terzi dell'Assemblea Nazionale).

Le elezioni del 10-11 dicembre successivo premiarono la candidatura di Luigi Napoleone Bonaparte, nipote di Napoleone I, ai danni del generale Cavaignac. Fin da subito risultarono chiari gli obiettivi politici del nuovo presidente della repubblica: il governo autoritario, il consolidamento del potere personale e la ricostituzione dell'impero. Le pagine dei *Souvenirs*¹⁷² di Tocqueville sono forse la più lucida testimonianza storica dell'ascesa di Luigi Bonaparte: in esse l'autore evidenzia l'accentramento progressivo del governo, il tentativo di prolungare il mandato per vie legali attraverso la revisione della costituzione, a cui fa seguito il colpo di stato, atto finale di una rappresentazione che per Tocqueville aveva le sue radici ben più in profondità, nel desiderio di un popolo intero di consegnarsi ad un uomo forte che potesse garantire la sicurezza interna e la gloria fuori dai confini. A distanza di venti giorni dal colpo di stato del 2 dicembre 1851, il popolo ratificò infatti con un plebiscito gli avvenimenti, approvandoli con una schiacciante maggioranza. Un anno esatto dopo, il 2 dicembre 1852, l'autoproclamazione di Luigi Napoleone come imperatore dei francesi, con il nome di Napoleone III, pose ufficialmente fine all'agonia della Seconda Repubblica e avviò l'epoca del Secondo Impero.

6.2. *Un conservatore liberale in polemica con il proprio tempo*

Non occorre proseguire oltre nella ricostruzione della storia francese. Il 1852 segna

¹⁷¹ K. Marx, *Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, 1850, trad. it. di G. Giorgetti, *Le lotte di classe in Francia*, Editori Riuniti, Roma, 1970, p. 125. Sulle rivoluzioni del 1848 si veda poi: A. Coutant, *1848, quand la République combattait la Démocratie*, Mare et Martin, Paris, 2009; S. Hayat, *Quand la République était révolutionnaire. Citoyenneté et représentation en 1848*, Seuil, Paris, 2014; G. Duveau, *1848*, Gallimard, Paris, 1965.

¹⁷² Cfr. la parte terza dei *Souvenirs*, in N. Matteucci, *La rivoluzione democratica in Francia*, pp. 471-541. *O.C.*, III, pp. 886-950.

infatti l'anno in cui Tocqueville si allontana dalle vicende politiche per ritirarsi a vita privata, profondamente deluso dalla direzione dispotica imboccata dal proprio paese. Ma facciamo un passo indietro e vediamo quale è stato il contributo attivo che il nostro autore diede alle vicende politiche francesi fin qui esaminate. Vediamo in altre parole se, e quanto, il Tocqueville politico ha inciso sulla storia del proprio tempo. Troppo giovane per prendere partito durante la Restaurazione, lo vediamo tuttavia esprimere una certa nostalgia per la dinastia legittima dei Borbone nella corrispondenza con Royer-Collard, pur rimanendo molto lucido nell'attribuire alla politica reazionaria di Carlo X caratteristiche anacronistiche e dispotiche. Successivamente, la rivoluzione del 1830, con la conseguente ascesa di Luigi Filippo, scatena in Tocqueville una vera e propria crisi identitaria: è infatti lacerato tra la lealtà alla dinastia precedente, in linea con l'educazione familiare e con il proprio spirito aristocratico, e il desiderio di dare fiducia agli ideali liberali promossi dal nuovo sovrano. Alla fine, deciderà di aderire alla monarchia di luglio, pur prestando un giuramento di fedeltà privo di entusiasmo e di aspettative.¹⁷³

Nei quasi vent'anni di regno di Luigi Filippo, saranno infatti il disgusto, l'amarezza e la solitudine i sentimenti provati dal nostro autore per la politica e la società del proprio tempo. A rendere insofferente Tocqueville sarebbero innanzitutto i vizi degli uomini politici, estesi poi a tutta la società civile, la loro vita meschina, la spregiudicatezza nel derogare a ogni principio per il proprio tornaconto personale, la cura esclusiva del proprio interesse economico, la corruzione dilagante. L'autore offre un ritratto impietoso di questo periodo della storia francese, soprattutto con riferimento, potremmo dire, all'etica pubblica. Sarebbe una società senza principi e senza valori, destinata ad andare a sbattere o contro il disordine dell'anarchia o contro il governo di un uomo forte. In una lettera a Beaumont del 22 aprile 1838, si legge: "Non posso esprimervi, caro amico, il disgusto che provo vedendo in qual modo gli uomini politici dei giorni nostri snaturino, seguendo gli infimi interessi del momento, cose così serie e così sacre ai miei occhi come i principi"¹⁷⁴.

Il bersaglio polemico principale è proprio il partito dei dottrinari, uomini ipocriti e senza scrupoli, che si preoccuperebbero solamente della conquista delle cariche pubbliche: "Questi uomini – continua Tocqueville – m'infastidiscono con il contrasto tra l'astioso rigore morale e il cattivo modo di comportarsi"¹⁷⁵. In particolare, all'interno del partito, sarebbe Thiers la vera e propria sintesi di ogni negatività, a cui infatti vengono destinate le critiche più aspre: "Di tutti gli uomini che esistono al mondo, il Signor Thiers è certamente quello che urta e offende più frequentemente tutti i sentimenti che io sono abituato a considerare come i più elevati, i più puri e i più preziosi fra tutti quelli che si trovano in me

¹⁷³ Cfr. A. Jardin, *Alexis de Tocqueville*, cit., pp. 77-89.

¹⁷⁴ N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 193. In edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro VIII, vol. 1, p. 293. Si veda anche la lettera a Royer-Collard del 20 agosto 1837, rubricata dai curatori italiani "Nausea per la politica" e riportata alle pp. 179-181 della stessa edizione. Testo francese in *Œuvres complètes*, libro XI, pp. 40-41.

¹⁷⁵ N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 193. Edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro VIII, vol. 1, p. 293.

e fuori di me. La penso, senza volerlo, diversamente da lui su quasi tutte le cose di questo mondo”. E poco oltre, ancora: “il Signor Thiers sarà sempre il simbolo più completo e l’espressione del personalismo, dell’insincerità e dell’intrigo in materia politica”¹⁷⁶.

Sprovvisto di passioni autentiche e dominato da uomini senza scrupoli, il teatro politico della monarchia di luglio non doveva essere lo spazio di espressione più agevole per un giovane dotato di grande integrità morale come il nostro autore. Egli stesso lo riconosce in numerosi luoghi del suo epistolario (soprattutto nella corrispondenza con Royer-Collard¹⁷⁷). E ciò nonostante, nel 1837 si candida alle elezioni legislative per la circoscrizione di Valognes, pur non riuscendo ad essere eletto. Avrà invece miglior fortuna due anni dopo, diventando deputato alla camera per il medesimo *Arrondissement*; carica nella quale verrà riconfermato anche nelle successive elezioni del 1842 e del 1846. Nel 1842 entra inoltre nel Consiglio generale della Manche, di cui farà parte fino al colpo di stato del 1851¹⁷⁸.

Per quanto stimato come pensatore politico per il successo della prima *Démocratie*, Tocqueville non riuscì mai ad imporre il proprio pensiero all’interno dell’assemblea: fu un deputato integro e coerente, acuto nel cogliere i problemi del momento e dotato di un forte spirito pragmatico nel risolverli, ma fu anche un uomo timido e impacciato, che non riuscì mai a liberarsi di una certa difficoltà ad esprimere le proprie idee in pubblico. La sua attività in parlamento si ricorda comunque per alcune proposte e iniziative rilevanti: fu relatore della legge per l’abolizione della schiavitù nelle colonie¹⁷⁹, guidò la proposta per la riforma carceraria¹⁸⁰, venne nominato membro di una sottocommissione per la questione d’Algeria¹⁸¹, pronunciò i famosi discorsi sulla crisi del sistema politico e sull’imminenza della rivoluzione¹⁸².

Caduto Luigi Filippo il 24 febbraio 1848, Tocqueville aderì alla repubblica, senza tuttavia sostenere il nuovo governo provvisorio di impronta democratica; venne ugualmente eletto all’Assemblea costituente (in aprile) e, per il prestigio di cui comunque

¹⁷⁶ Questa e la citazione precedente sono contenute nella lettera a Beaumont del 14 dicembre 1846. Si veda N. Matteucci e M. Dall’Aglia (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, pp. 270-271. In edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro VIII, vol. 2, p. 343.

¹⁷⁷ Sul rapporto tra i due autori e sulla grande ammirazione di Tocqueville per il suo maestro, si veda L. Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., pp. 33-38 e 388-417.

¹⁷⁸ Su Tocqueville politico si rimanda a A. Jardin, *Alexis de Tocqueville*, cit., pp. 269-442.

¹⁷⁹ Cfr. U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, pp. 296-340. Cfr. edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro III, vol. 1, pp. 41-46, 85-89, 100-105, 112-118; libro III, vol. 2, pp. 338-352.

¹⁸⁰ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, pp. 132-158. Cfr. edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro IV, vol. 2, pp. 94-100, 127-142, 183-213.

¹⁸¹ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, pp. 341-398. Cfr. edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro III, vol. 1, pp. 213-230, 249-252, 274-280, 292-310, 436-439.

¹⁸² U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, pp. 79-94. Cfr. edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro III, vol. 2, pp. 745-758.

godeva, fu nominato membro della commissione incaricata di redigere la nuova Costituzione. Durante i lavori preparatori, si impegnò per far sì che fosse adottato un sistema che fosse, nella stessa misura, semi-presidenziale e semi-parlamentare: un governo, cioè, che prevedesse l'elezione diretta dal basso di un presidente della repubblica non rieleggibile, ma con un mandato di quattro anni, sul modello americano; e al contempo la presenza di un legislativo bicamerale, dotato di ampie competenze. Si espresse inoltre contro l'introduzione del principio del diritto al lavoro¹⁸³. Appoggiò la repressione dell'insurrezione operaia nel giugno del 1848 e aderì, sebbene come al solito senza grande partecipazione, al successivo governo di Cavaignac. Ad esso affidava infatti la flebile speranza di veder realizzato il proprio antico mito politico: la coesistenza di ordine e di libertà.

La schiacciante vittoria di Luigi Napoleone, ai danni proprio di Cavaignac, impose un rinnovamento dei membri dell'Assemblea nazionale: dei 900 vecchi deputati della Costituente, ne vennero confermati circa 300, uno dei quali fu proprio Tocqueville. Fu inaspettatamente proprio questo il suo periodo politico più glorioso: il 2 giugno del 1849 Tocqueville ricevette infatti dal nuovo Gabinetto guidato da Odilon Barrot l'incarico di Ministro degli Affari Esteri, carica che ricoprì soltanto per cinque mesi, ma nella quale dette prova di grande lucidità e determinazione. Affrontò infatti con grande personalità, tentando di imporre la propria visione politica, alcune delicate questioni che proprio in quel periodo stavano minacciando l'equilibrio internazionale: la questione romana (Tocqueville, come si è detto a più riprese, era a favore di un papato indipendente e intendeva pertanto indirizzare la Francia e le altre potenze a porre in essere una politica liberale nei confronti dello Stato Pontificio¹⁸⁴), la prima guerra d'indipendenza tra Regno di Sardegna e Austria (Tocqueville si schierò fin da subito a favore del Regno Sabauda, sia perché avrebbe mal tollerato la presenza di uno stato vassallo dell'Austria ai confini meridionali della Francia, sia perché nutrì sempre grande ammirazione per il Piemonte e per Cavour nello specifico¹⁸⁵), la difficile unificazione degli stati tedeschi (Tocqueville puntava a favorire gli accordi tra il re di Prussia e i singoli principi tedeschi, in contrapposizione al movimento unitario liberaldemocratico) e la tensione diplomatica tra Francia e Inghilterra (due paesi che per Tocqueville avevano interessi e culture simili, e che pertanto dovevano porsi come garanti della pace sul continente europeo¹⁸⁶).

Nell'ottobre del 1849, tuttavia, Luigi Bonaparte compì un piccolo colpo di stato ai danni del governo che non condivideva la sua linea politica. Nonostante le insistenze del

¹⁸³ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, pp. 170-185. Cfr. edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro III, vol. 3, pp. 168-180.

¹⁸⁴ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, pp. 417-435. Cfr. edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro III, vol. 3, pp. 315-332.

¹⁸⁵ Cfr. R. Romeo, *Vita di Cavour*, Laterza, Roma, 2004, pp. 56-57, 94; Id., *Cavour e il suo tempo*, Laterza, Roma, 1977, p. 419 e ss.

¹⁸⁶ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, pp. 406-417. Cfr. edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro III, vol. 3, pp. 247-248 e soprattutto 285-292.

presidente, Tocqueville rifiutò di entrare a far parte del nuovo gabinetto politico e si limitò a partecipare ai lavori dell'Assemblea. Era ormai chiaro, per lui, che la Francia stava sempre più scivolando la china che portava dritta verso il trionfo del cesarismo. Ad aggravare il sentimento di solitudine e il distacco dalla vita politica contribuì, a partire dalla primavera del 1850, la recrudescenza di una patologia polmonare di cui aveva sempre sofferto e che più tardi venne ricondotta alla tubercolosi. Lo ritroviamo un'ultima volta immerso attivamente nelle vicende del paese nel luglio del 1851, quando entrò a far parte della Commissione incaricata di rivedere l'articolo 45 della Costituzione, per consentire la rielezione legale di Luigi Napoleone. Nella propria relazione all'Assemblea, Tocqueville si schierò in favore di una rischiosa, ma necessaria, revisione della Costituzione, mosso dalla consapevolezza che quello fosse l'unico modo per impedire al presidente di attuare un colpo di stato violento. Una posizione ardita e pragmatica, quella di Tocqueville, da molti fraintesa ed interpretata in senso revisionistico o doppiogiochista, ma che comunque non ottenne il consenso della maggioranza qualificata della Camera¹⁸⁷.

Ebbero così inizio gli ultimi travagliati mesi della Seconda Repubblica francese, che terminò proprio come aveva temuto Tocqueville, con il colpo di stato del 2 dicembre 1851. Arrestato insieme ad altri trecento deputati che si erano radunati nel *X arrondissement* per tentare invano di porre in stato d'accusa il presidente, fu liberato il giorno dopo per ordine dello stesso Napoleone, che conserverà fino alla fine una forte stima intellettuale per lui. Da quel momento, Tocqueville si sarebbe ritirato a vita privata, sforzandosi di disinteressarsi alle vicende politiche del proprio paese.

Questa, per sommi capi, la parabola politica di Alexis de Tocqueville. Nel fare un bilancio del contributo che egli abbia effettivamente dato alla storia della Francia, bisogna partire esplicitando l'idea che il lettore si sarà già fatto: ovvero che, tutto sommato, il ruolo storico del nostro autore fu poco importante, o comunque molto marginale, tanto che una ricostruzione storica che non lo menzionasse neppure non compirebbe certo un'ingiustizia. Benché nelle pagine dei *Souvenirs* Tocqueville si attribuisca un ruolo di primo piano, dipingendosi a volte come il crocevia dei rapporti politici della tarda Monarchia di Luglio e altre volte come l'unico uomo dotato di valori in una società degenerata, la realtà è un'altra e testimonia un ruolo molto più modesto. Certamente fu un uomo politico stimato per la lucidità del pensiero, per le doti di scrittore e per il valore morale, ma in pochi gli riconobbero quel carisma e quella determinazione che sono fondamentali per guidare i destini del proprio paese. Per dirla con Montanelli¹⁸⁸ e per conservare l'immagine anticonformista che il nostro autore volle dare sempre di sé, Tocqueville fu una stecca nel coro, ma il coro, in questo caso, cantava troppo forte per lasciar sentire la stonatura della

¹⁸⁷ Cfr. U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, pp. 199-217. Si tratta del *Rapport fait par M. de Tocqueville au nom de la Commission chargée d'examiner les propositions sur la révision de la Constitution*, letto all'Assemblea l'8 luglio 1851. Si veda edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro III, vol. 3, pp. 434-439.

¹⁸⁸ Il riferimento è chiaramente a I. Montanelli, *La stecca nel coro. 1974-1994: una battaglia contro il mio tempo*, Rizzoli, Milano, 1999.

stecca.

Ad imporsi in modo irresistibile era in particolare l'ideologia politica dei *Doctrinaires*, di cui Guizot rappresentava senza dubbio il principale esponente. Ritorniamo dunque sul piano dei concetti e vediamo di comprendere meglio quale fu il clima culturale della Monarchia di Luglio dal quale Tocqueville prese e mantenne le distanze. Si tratta, in altre parole, di fare luce sul pensiero filosofico-politico del gruppo dei dottrinari, sviluppando i riferimenti compiuti fino ad ora e inserendoli in un discorso più generale, dal quale emergerà con chiarezza tutta la distanza che separa questi pensatori dal nostro autore.

“*Doctrinaires*” era il nome dato a partire dal 1814 ad un gruppo di politici che condividevano l'obiettivo di riconciliare la monarchia francese con le conquiste della Rivoluzione, dunque il potere da un lato con la libertà e la razionalità dall'altro. Tale gruppo¹⁸⁹, guidato inizialmente da Royer-Collard, divenne un partito politico nel 1815 e restò in attività fino al 1848. A metà strada tra il realismo e il liberalismo (o, per meglio dire, partecipando di entrambe le posizioni), i dottrinari sostennero fin da subito una monarchia moderata, rispettosa tanto dei diritti emersi dalla Rivoluzione e garantiti dalla Carta del 1814, quanto del potere legislativo della ragione umana, pur tuttavia affermando la necessità di un suffragio elettorale fortemente ristretto e limitato ai più abbienti (sarebbe stata infatti la proprietà a garantire all'uomo il proprio carattere razionale).

Fino al 1830, cioè fino a quando i dottrinari furono un partito di opposizione, la linea ideologica dettata al gruppo da Royer-Collard non prevedeva la responsabilità dei ministri davanti alle camere e, anzi, attribuiva al sovrano vastissimi poteri discrezionali in merito alla scelta dei deputati, alla loro rimozione e alla direzione della politica nazionale. Insomma, per i *Doctrinaires* si trattava di affidare al re quanti più poteri decisionali possibile (ovviamente nel rispetto della carta costituzionale), non per attribuire al monarca quelle prerogative ormai sconfitte dalla storia che venivano ancora sostenute dagli estremisti ultra-realisti, ma per metterlo in condizione di governare con spirito liberale la nazione francese e di garantire in modo deciso le conquiste politiche dell'opera di civilizzazione illuministica.

A causa di queste posizioni ancipiti, i dottrinari vennero attaccati sia dall'opposizione di sinistra (rappresentata dal partito repubblicano e dai socialisti utopisti) sia da quella di destra (gli *Ultras*). La nomina del conte di Villèle, prima, e l'ascesa al trono di Carlo X, poi, segnarono una decisiva sterzata a destra, che distrusse il partito di Royer-Collard. Il suo ultimo atto politico fu, in qualità di presidente della camera e rappresentante dell'opposizione liberale, la lettura nel marzo del 1830 di quello che sarebbe passato alla storia come “Indirizzo dei 221” o “Appello dei 221”, ovvero una lettera aperta in cui oltre duecento deputati moderati esprimevano la sfiducia per la linea politica di Polignac.

A seguito di tale episodio, e benché il suo partito (insieme agli altri non allineati) venne sciolto, la figura di Royer-Collard venne associata nell'immaginario collettivo a

¹⁸⁹ Per approfondire la filosofia politica dei *Doctrinaires*, nonché la vita e la produzione dei principali esponenti, si rimanda all'ottimo sito www.lesdoctrinaires.fr, che contiene, tra le altre informazioni, una ricca bibliografia per ogni autore trattato.

quella di un precettore nazionale, di un autentico moralista della nazione francese, campione di integrità, equilibrio e giustizia. Lo stesso Tocqueville, commentando i discorsi parlamentari di Royer in vista di una biografia encomiastica¹⁹⁰, lo definisce il più grande politico del suo tempo, nel senso che sarebbe stato l'unico a considerare tale professione come una vocazione spirituale all'assolvimento di un servizio pubblico di natura innanzitutto morale. Inoltre, se si considerano i ripetuti passi dell'epistolario in cui il nostro autore attribuisce al fondatore del partito dei dottrinari la qualifica di "maître spirituel"¹⁹¹, non è da escludersi che la sua idea di fondere insieme libertà e tradizione derivi proprio dal tentativo di sintesi di Royer.

Dopo la rivoluzione del 1830, l'attività pubblica di Royer-Collard perse praticamente ogni rilievo e lo stesso gruppo dei dottrinari confluì nel partito orleanista, ossia la maggioranza di centro-destra su cui poggiava la stabilità di Luigi Filippo. Ma l'influenza dei dottrinari non si limitò agli equilibri parlamentari: impresse altresì nell'intera nazione la propria concezione della politica e della storia, tanto che influenzò i costumi sociali e conferì all'epoca un certo spirito (quello della classe media, come si vedrà tra poco). Royer aveva infatti dato vita ad una vera e propria scuola di pensiero, che era stata capace di attirare un numero significativo di politici, di scrittori, filosofi, storici e in generale uomini di cultura. Si pensi a Guizot, a Cousin, Barante, Beugnot, ma anche al duca di Broglie, a Charles de Rémusat, Molé, Mounier, Sebastiani, Decazes e, per certi aspetti, Thiers.

Occorre tuttavia precisare che, una volta uscito di scena Royer-Collard nel 1830 (sicuramente a causa dell'età avanzata, ma anche perché non appoggiò la figura di Luigi Filippo, per il quale non avrebbe mai nutrito ammirazione), i *Doctrinaires* non tennero fede ai valori morali e alla linea politica del loro maestro. L'eminenza grigia della nuova vita del partito (e della monarchia borghese in generale) divenne Guizot. Con Guizot si avviò un modo nuovo di fare politica: un modo sicuramente più moderno e più pragmatico, ma allo stesso tempo meno elevato, un modo in cui l'idea di servizio morale si perdeva in una trama di intrighi e bassezze. Con Guizot, ancora, fece irruzione sulla scena politica una nuova virtù¹⁹²: la *capacité moyenne*, ovvero l'attitudine alla mediocrità, l'incapacità di compiere azioni davvero significative e di seguire idee o principi assoluti, anche quando interamente buoni e giusti. Tale capacità, che non va assolutamente confusa con l'ideale greco della *mesotes*, rappresenterebbe la più adatta predisposizione psicologica con cui realizzare quel *juste milieu* su cui si fondava la monarchia borghese di Luigi Filippo.

¹⁹⁰ Il testo, incluso con il titolo di *Note sur Pierre-Paul Royer-Collard* nell'edizione Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro XI, pp. 64-104, non ha struttura organica. Si veda L. Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., pp. 412-417 e Id. *Tocqueville et la pensée politique des doctrinaires*, in *Alexis de Tocqueville. Livre du Centenaire: 1859-1959*, Édition du Centre national de la recherche scientifique, Paris, 1960, pp. 57-70.

¹⁹¹ *Note sur Pierre-Paul Royer-Collard* nell'edizione Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro XI, p. 103.

¹⁹² Cfr. J. F. Jacouty, *Ethique, histoire et politique chez Guizot*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq, 1998.

Si sono già richiamati gli altri due slogan di politica economica lanciati dal regime: il *laissez-faire* e l'*enrichissez-vous*. È evidente, combinando questi elementi, come il destinatario naturale, nonché l'interlocutore privilegiato della monarchia di luglio, sia stata la borghesia imprenditoriale: con Guizot si assiste infatti ad una vera e propria glorificazione delle classi medie, che giungono ad un protagonismo politico ed economico senza precedenti in Francia. La classe borghese, per i dottrinari, rappresenterebbe l'ultimo stadio del processo di civilizzazione dell'Europa, dunque la piena realizzazione dell'ideale razionalistico della *civilisation*. Con l'affermazione delle classi medie, si raggiungerebbe in altre parole una perfetta coincidenza tra libertà, ordine e uguaglianza, che segnerebbe la fine della storia intesa come dialettica reale tra due opposti principi (quello autocratico della monarchia pura e quello democratico del libero esame).

Incarnando la quintessenza della civiltà occidentale e la massima virtù da proteggere, l'esistenza della classe borghese renderebbe poi necessaria un'inversione del rapporto finalistico e assiologico tra stato e sudditi. Se fino a quel momento, in Francia, erano la conservazione dello stato e la gloria del re il fine della politica, con la monarchia di luglio si assiste ad un capovolgimento (o, quanto meno, si proclama la volontà di compiere tale rivoluzione copernicana), nel senso che la politica diviene lo strumento per garantire il benessere sociale delle classi medie. Lo stesso suffragio elettorale fortemente ristretto avrebbe avuto proprio la funzione di assicurare al meglio la razionalità delle decisioni politiche, forte dell'equazione tra proprietà, razionalità, cultura e moralità¹⁹³. La politica, per i dottrinari, è infatti conoscenza vera e scienza applicata: possiede dunque uno statuto epistemologico oggettivo, a cui avrebbe accesso unicamente l'aristocrazia politica degli eletti. Alla luce di quanto detto, non è dunque sbagliato parlare di "elitismo funzionale".

Come non è sbagliato considerare la concezione dei dottrinari (e di Guizot in particolare) l'ultimo tassello di quel filone culturale al cui interno si può collocare il pensiero dei *Philosophes*, quello degli *Idéologues* e quello degli *Industrialistes*. E qui mi riferisco soprattutto alle due opere più celebri di Guizot, ovvero l'*Histoire générale de la civilisation en Europe* e l'*Histoire de la civilisation en France*¹⁹⁴, rielaborazioni di corsi di lezioni tenuti dallo storico alla Sorbonne tra il 1828 e il 1830, peraltro frequentati dallo stesso Tocqueville (almeno nel periodo tra l'aprile del 1829 e il maggio dell'anno successivo). L'impostazione storiografica di Guizot è sostanzialmente quella illuministica: dalla storia si richiede l'insegnamento pratico per il presente; il passato non si impone come valore normativo, ma incide soltanto come causa; viene ricercato ciò che è tipico,

¹⁹³ Cfr. G. Oskian, *Tocqueville e le basi giuridiche della democrazia*, cit., pp. 50-61; R. Pozzi, *Tocqueville e i dilemmi della democrazia*, cit., pp. 121-135.

¹⁹⁴ Di Guizot, cfr. le principali opere: F. Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, (1828), Hachette, Paris, 1985; Id., *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France. Du gouvernement de la France et du ministère actuel. Histoire du gouvernement représentatif en Europe*, (1821), Nabu Press, Charleston, 2011; Id., *Histoire de la civilisation en France*, (1830), Ulan Press, Boston, 2011.

ricorrente, e dunque si dovrebbe tendere a generalizzare, piuttosto che a indagare il particolare idiografico. L'antecedente immediato delle opere di Guizot è certamente l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* di Voltaire e pertanto molte delle considerazioni fatte sulla storiografia di quest'ultimo valgono anche per Guizot. In entrambi gli autori si ritrova infatti la stessa vocazione ad una narrazione globale, la stessa fiducia nel progresso, nelle conquiste della ragione in termini di civiltà, di moralità, di benessere materiale. La stessa convinzione che, nonostante tutto, l'evoluzione della storia non può che migliorare i destini degli uomini.

Occorre tuttavia segnalare che alcune delle considerazioni compiute da Guizot si ritrovano nelle opere di Tocqueville. Quest'ultimo fece infatti proprie le idee di Guizot sulla concatenazione dei fatti e sulle leggi che governano la storia, nonché la convinzione che le disuguaglianze fossero destinate a scomparire con l'affermazione del progresso tecnico e degli ideali democratici; ancora, condivisero la decostruzione della rivoluzione francese (e delle rivoluzioni in generale) come evento statico, in favore di un'immagine dinamica della stessa, di una rivoluzione cioè come movimento, come fase finale di rivolgimenti più risalenti e profondi¹⁹⁵. Tocqueville farà proprio questo patrimonio di idee e ne attribuirà sempre la paternità a Guizot, anche quando i due si ritroveranno in parlamento in schieramenti contrapposti.

E tuttavia egli, pur partendo dall'impostazione storica di Guizot, giunge a conclusioni di segno radicalmente opposto. L'equilibrio borghese non testimoniarebbe affatto per Tocqueville la realizzazione della libertà, bensì l'omologazione della società in senso egualitario; l'apoteosi della classe media, poi, non sarebbe il surrogato del mondo aristocratico, le cui condizioni – i due autori sono concordi – sarebbero ormai impossibili da ricreare con le leggi e i costumi, bensì la forma ultima di deterioramento dell'*homo oeconomicus*. Al progresso della civiltà materiale, in altre parole, non corrisponderebbe un'elevazione in termini spirituali dell'uomo. La società della tecnica e della scienza, dei diritti e della pace democratica, avrebbe nel deserto morale e nel deterioramento esistenziale il proprio contrappunto inevitabile. Queste posizioni fortemente pessimiste, che escludono peraltro ogni forma di catarsi, permettono di includere Tocqueville in quel filone critico della modernità (e della contemporaneità) che si esprimerà in forma ancora più matura e sistematica nel secolo successivo, accomunando autori appartenenti ad aree politico-culturali ideologicamente opposte: da un lato, per esempio, Max Weber e, dall'altro, Adorno e Horkheimer¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Sulla distinzione tra rivoluzione come moto e rivoluzione come evento, si veda P. Rosanvallon, *Le Moment Guizot*, cit., p. 200 e ss. Il testo di riferimento è F. Guizot, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, cit., vol. I.

¹⁹⁶ Sui legami tra Tocqueville e gli autori successivi, si veda *ultra*, cap. V.

5. Le influenze profonde: Pascal e Chateaubriand

5.1. Tocqueville e Pascal filosofi esistenzialisti

Può sembrare curioso accostare l'autore di un trattato essenzialmente sociologico e politico, quale è la *Démocratie en Amérique*, a due giganti della filosofia e della letteratura francese, quali Pascal e Chateaubriand, soprattutto se a costoro viene attribuito il merito di aver influenzato in profondità il carattere e il pensiero dell'autore in questione. In queste pagine, pertanto, mi propongo di giustificare i termini di tale confronto, dimostrando come tanto l'autore dei *Pensées* quanto il fondatore del romanticismo francese abbiano influenzato l'esperienza esistenziale di Tocqueville; per farlo, a differenza di quanto fatto fin qui, dovrò occuparmi prima di tutto non del Tocqueville politico o sociologo, ma del Tocqueville uomo, di Alexis nell'intimo del proprio rapporto col senso della vita.

Com'è intuibile, non ci verranno in soccorso le pagine della *Démocratie* o dell'*Ancien Régime*, ma occorrerà rivolgersi principalmente ai luoghi della corrispondenza privata nei quali l'autore abbia condiviso la propria visione esistenziale. Si parlerà dunque dell'opinione di Tocqueville sul senso della vita, sul ruolo e sulla natura dell'uomo, su Dio e sulla fede cristiana, e si vedrà come, con riferimento a tali problemi ultimi, i pensatori più vicini a lui siano proprio Pascal (prima di tutto) e Chateaubriand. Peraltro, bisogna riconoscere che per quanto riguarda il rapporto con Pascal la letteratura critica non è così scarsa come si potrebbe pensare¹⁹⁷, anche se predomina un'impostazione tesa o a ritrovare suggestioni pascaliane all'interno del ragionamento politico di Tocqueville, oppure a considerare quest'ultimo "une sorte de Pascal politique", cioè un pensatore politico intriso di spirito religioso di provenienza pascaliana. Sia l'una sia l'altra impostazione non colgono tuttavia il punto focale della questione: non è sul piano politico che il pensiero di Pascal esercita una qualche influenza su Tocqueville, bensì su quello umano, morale e religioso. Ciò è tanto più vero se si considera che i numerosi frammenti politici e giuridici che pur Pascal ha scritto sono stati praticamente ignorati dal nostro autore.

Una seconda riflessione da compiere prima di entrare nel cuore dell'argomento è quella giustamente evidenziata da Díez del Corral: qual è l'effettiva portata di Pascal su Tocqueville e quanto della sua personalità è invece attribuibile a semplice somiglianza di

¹⁹⁷ Si veda A. Jech, *Tocqueville, Pascal and Transcendent Horizon*, in «American Political Thought», Chicago Press, Chicago, 2016, vol. 5, pp. 109-131; F. Mélonio, «Une sorte de Pascal politique»: *Tocqueville et la littérature démocratique*, in «Revue d'histoire littéraire de la France», PUF, Paris, 2005, vol. 105, pp. 273-284; T. Schleifer, *The Making of Tocqueville's Democracy in America*, Liberty Fund, Indianapolis, 1980; D. S. Goldstein, *Trial of Faith: Religion and Politics in Tocqueville's Thought*, Elsevier, New York, 1975; L. Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., cap. V, pp. 267-321.

mentalità? In altre parole: la grande affinità elettiva tra i due autori deriva dall'influenza di Pascal sul suo indiretto discepolo o è forse imputabile ad una consonanza spirituale tra le due anime? Quale che sia l'effettiva incidenza dei due fattori, è indubbio che siano presenti entrambi. Certamente Tocqueville conosceva bene Pascal: ciò è testimoniato, oltre che dalle edizioni delle opere del filosofo presenti nella biblioteca del castello di Tocqueville, dalle numerose citazioni tratte dai *Pensieri* presenti in tutti i testi del nostro autore (perfino all'interno della *Democrazia*, il nome di Pascal risulta quello più menzionato), nonché dall'istruzione ricevuta da parte dell'abate Lesueur, il precettore di Tocqueville di fede giansenista (come si ricorderà, Pascal era entrato a Port-Royal, aveva aderito alla confessione giansenista e l'aveva difesa scrivendo diciotto lettere contro la condanna del papa Innocenzo X). Altrettanto certamente, una così partecipata ricezione del pensiero di un autore (e questo vale per ogni rapporto intellettuale, non soltanto per quello in esame) non può che passare attraverso la condivisione di certi pensieri e valori di fondo.

Restiamo su questa riflessione, perché ci permette di entrare nel vivo del confronto tra Tocqueville e Pascal. Qual è la visione profonda dell'esistenza e quali sono le caratteristiche, per così dire, spirituali che i due autori condividono? Innanzitutto, i due sono accomunati da una grande fragilità, da una sensibilità morale che si potrebbe definire "ossessiva". Entrambi maturano in tenera età la consapevolezza della miseria dell'esistenza umana, colgono l'assurdo della vita e con esso si confrontano costantemente. La certezza che la vita non sia per l'uomo che un breve vagabondare "tra il nulla da cui è stato tratto e l'abisso in cui è sommerso"¹⁹⁸ si traduce per entrambi in un sentimento di inadeguatezza e di tormento che si incide nel loro animo, conferendogli una veste di tristezza costante.

Pascal e Tocqueville sono dunque accomunati innanzitutto da una forte inclinazione al pessimismo, derivata dal precoce contatto con l'assurdo (utilizzo, ancora, tale termine alla maniera di Camus¹⁹⁹) e dalle conseguenti vertigini prodotte dalla visione dell'abisso sull'anima individuale. La loro filosofia dell'esistenza ha pertanto come centro la profonda analisi della condizione umana, in rapporto sia alla precarietà della dimensione terrena sia alla tensione verso la trascendenza. Consideriamo più da vicino questi due aspetti e vediamo nel dettaglio le posizioni dei due autori.

Per Pascal, l'uomo è una pura contraddizione²⁰⁰. È infatti un intreccio di corporeità e di spiritualità, di debolezza e di grandezza, di miseria e di dignità, di ignoranza e di

¹⁹⁸ B. Pascal, *Pensées*, 1670, trad. it. di B. Papasogli, *Pensieri*, Città Nuova, Roma, 2003, p. 156. Si confronti il passo con A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 491. O.C., II, p. 589.

¹⁹⁹ A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, 1942, trad. it. di A. Borelli, *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano, 2008.

²⁰⁰ Per un inquadramento generale del pensiero di Pascal, si legga: D. Antiseri, *Come leggere Pascal*, Bompiani, Milano, 2005; A. Bausola, *Introduzione a Pascal*, Laterza, Bari, 1973; R. Guardini, *Pascal*, Morcelliana, Brescia, 1956; É. Leclerc, *Rencontre d'immensités. Une lecture de Pascal*, Desclées de Brouwer, Paris, 1993; J. Mesnard, *Pascal, l'homme et l'œuvre*, Hatier, Paris, 1967; C. Péguy, *Pascal*, Labergerie, Paris, 1947; F. M. Sciacca, *Pascal*, Marzorati, Milano, 1962; V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1992.

conoscenza. Posto tra i due abissi dell'infinito e del nulla, è una fusione tra un angelo e una bestia, perché è sì un essere terreno, limitato nel tempo, nello spazio e nella conoscenza, ma è altresì autocosciente della propria condizione, è consapevole della propria miseria, e, in quanto tale, si eleva al di sopra della propria natura. In un noto frammento²⁰¹ Pascal paragona l'uomo ad una canna pensante: come la canna, è infatti fragile e in balia degli eventi, ma, a differenza della canna, possiede il pensiero, grazie al quale può avere coscienza di se stesso e superare l'intero universo per dignità e grandezza morale.

Per descrivere la natura umana, Pascal si richiama a due pensatori del passato, dei quali si propone di rappresentare una sintesi: Epitteto e Montaigne²⁰². Il primo avrebbe infatti posto l'accento sulla grandezza e sulla dignità dell'uomo, che, pur essendo un essere molto piccolo, sarebbe dotato di un valore infinito perché in possesso dell'autocoscienza e del pensiero. Montaigne, invece, avrebbe evidenziato la miseria umana, ridimensionando non soltanto il valore della vita individuale, ma anche le capacità razionali del singolo uomo. Se nella metafora della canna pensante si può ritrovare il tema stoico della valorizzazione della facoltà razionale (e dunque la consonanza con Epitteto è sicuramente maggiore di quella con Montaigne), in un altro noto frammento è chiaramente Montaigne che ispira la penna di Pascal: "Noi navighiamo in un vasto maro, sempre incerti e instabili, sballottati da un capo all'altro. Qualunque scoglio, a cui pensiamo di attaccarci e restar saldi, vien meno e ci abbandona e, se l'inseguiamo, sguscia alla nostra presa, ci scivola di mano e fugge in una fuga eterna. Per noi nulla si ferma"²⁰³. Da questo passo si comprende bene come, considerata soltanto nella sua dimensione orizzontale, l'autentica misura della condizione umana sia l'estrema precarietà, l'insanabile e connaturata lotta tra il bisogno di certezze e l'impossibilità di soddisfarlo.

Un altro importante tema della filosofia pascaliana è la critica al *divertissement*. Appurata la miseria e la precarietà della condizione umana, Pascal ritiene che l'atteggiamento comune della maggior parte degli uomini di fronte a tali problemi esistenziali sia la distrazione, il distacco forzato, la fuga autoimposta da se stessi, dai propri interrogativi, dai propri dubbi laceranti, insomma, dalle cause profonde della propria infelicità. Naturalmente, per l'autore, questa attitudine a restare sulla superficie della vita, rinunciando alla conoscenza profonda, non può portare alla vera felicità. Il "divertimento" permette sì di guardare altrove, ma non di rimuovere il problema originario; anzi, tradisce l'essenza della natura umana, che si realizza soltanto nella stasi, nella contemplazione del proprio essere e della propria condizione umana. "Ho scoperto – scrive Pascal nel frammento 83 dei *Pensées* – che tutta l'infelicità degli uomini proviene da una cosa sola: dal non sapersene restare tranquilli in una camera. (...) Quando è privo di distrazioni, e abbia la possibilità di fare considerazioni e riflettere su quello che è, la sua felicità

²⁰¹ B. Pascal, *Pensieri*, cit., pp. 113-114.

²⁰² Si veda il frammento noto come *Entretien avec M. de Saci*, trad. it. di P. Serini, *Colloquio con il Signore di Saci su Epitteto e Montaigne* in Appendice a B. Pascal, *Pensieri*, Einaudi, Torino, 1967, pp. 423-439.

²⁰³ B. Pascal, *Pensieri*, cit., p. 159.

languente non basterà a sostenerlo; ricadrà necessariamente nel pensiero dei pericoli che lo minacciano, delle possibili rivolte, e infine della morte e delle malattie che sono inevitabili”²⁰⁴. E, in un altro passo contiguo: “Gli uomini, non avendo potuto guarire la morte, la miseria, l’ignoranza, hanno deciso di non pensarci per rendersi felici”²⁰⁵.

Occorrerebbe dunque riscoprire la centralità della meditazione e la necessità salvifica della solitudine. Soltanto nel ripiegamento in se stesso e nella mortificazione della propria natura mondana l’uomo potrebbe infatti avvicinarsi a Dio. È nel riconoscimento della propria infinita miseria e nell’umiliazione del sé di fronte all’onnipotenza divina che l’essere umano si nobilita rispetto agli altri esseri viventi. Affermando il sacrificio dell’intelletto²⁰⁶, Pascal ridimensiona anche lo statuto gnoseologico della filosofia. L’unica vera filosofia sarebbe infatti una sorta di meta-filosofia che fosse consapevole dei limiti della sfera razionale. La filosofia, intesa come pratica del pensiero, resterebbe sempre fondamentale, perché indurrebbe a cercare altrove le risposte ai propri dubbi esistenziali; e tuttavia, non sarebbe in grado di fornire essa stessa le soluzioni ai problemi ultimi. Avvicinerebbe dunque l’uomo al vero sapere, ma si arresterebbe di fronte a quella superiore forma di conoscenza che è la religione cristiana²⁰⁷.

Secondo Pascal, la fede in Cristo rappresenterebbe l’unica vera religione, perché offrirebbe risposte al problema dell’uomo e si accorderebbe al meglio con la sua condizione esistenziale. Quando infatti la religione cristiana parla della caduta dell’uomo dal Paradiso terrestre in seguito al peccato originale, la dottrina spiegherebbe proprio la contraddizione della condizione umana: come un sovrano decaduto che durante l’esilio ricorda con nostalgia gli antichi splendori, allo stesso modo l’uomo, avendo perduto con il peccato di Adamo la verità e la felicità, ne avverte la mancanza e se ne dispera²⁰⁸. In definitiva, la fede sarebbe necessaria, perché l’uomo avvertirebbe in modo innato una spinta verso l’assoluto, indice del fatto che in lui risieda la vocazione verso un ordine superiore di grandezza. In altre parole, la religione sarebbe il significato e il fine della vita umana.

Per mostrare la ragionevolezza della fede anche a coloro che non accettassero la rivelazione e la spiegazione della caduta, Pascal utilizza il celebre argomento della scommessa su Dio. La questione è certamente nota a tutti e non avrebbe nemmeno senso richiamarla, se solo Tocqueville non l’avesse ripresa nella seconda parte della *Démocratie*, parlando della religiosità di convenienza degli americani: “Se ci si sbaglia credendo la religione cristiana vera, ha detto Pascal, non c’è granché da perdere, ma che disgrazia credendola falsa”²⁰⁹. Gli americani avrebbero dunque applicato alla lettera il motivo

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 129.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 128.

²⁰⁶ Cfr. P. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Armand Collin, Paris, 1970.

²⁰⁷ Sul punto, L. Pareyson, *Kierkegaard e Pascal*, Mursia, Milano, 1998.

²⁰⁸ B. Pascal, *Pensieri*, cit., p. 114.

²⁰⁹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 542. *O.C.*, II, p. 640: “De se tromper en croyant la religion chrétienne vraie, a dit Pascal, il n’y a pas grand-chose à perdre; mais que malheur de se tromper en la croyant fausse!”. Sul tema della scommessa e del celebre paragrafo

pascaliano, senza cogliere però il senso profondo del suo argomento: la scommessa su Dio, benché formulata con un lessico statistico che rimanda alla dimensione del gioco, si rivolge in realtà al cuore dell'uomo, non alla sua ragione; suppone in altri termini un salto dall'*ordre de la raison* al superiore *ordre du cœur*²¹⁰. Cogliendo tale sfumatura, ovvero l'applicazione pedissequa e anti-spirituale dell'argomento pascaliano nella società americana, Tocqueville dimostra di aver compreso in profondità il senso ultimo della riflessione del filosofo. Il passo della *Démocratie* riportato poco sopra continua infatti così: "Praticano quindi la religione senza vergogna e senza debolezza, ma anche nel loro stesso zelo si scorge generalmente un non so che di così tranquillo, di così metodico e di così calcolato, che si pensa sia molto più la ragione, che il cuore, a portarli ai piedi degli altari"²¹¹. E tuttavia, anche in questa forma minima, la pratica religiosa possiederebbe una grande utilità sociale, come si avrà modo di vedere nel prossimo capitolo.

D'altro canto, a ben vedere, la stessa religiosità di Tocqueville, così tormentata, fragile, ma al contempo mai del tutto abbandonata, sembra essere più una credenza razionale che un cieco coinvolgimento spirituale. Le certezze dogmatiche dell'autore andarono infatti incontro ad una precoce crisi di fede, come egli stesso racconta a Madame Swetchine, in una lettera di fine febbraio 1857 che in alcuni passaggi sembra perfino ricordare la confessione di Tolstoj: "La mia vita era trascorsa fino a quel momento in una casa piena di fede, che non aveva nemmeno lasciato penetrare il dubbio nella mia anima. Allora il dubbio vi penetrò, o piuttosto vi fece irruzione con una violenza inaudita, e non soltanto il dubbio su una cosa o sull'altra, ma il dubbio universale. Provavo improvvisamente la sensazione della quale parlano quelli che hanno assistito a un terremoto (...). Fui afferrato dalla malinconia più nera, preso da un estremo disgusto della vita che non conoscevo, e come schiacciato dal turbamento e dal terrore alla vista del cammino che mi rimaneva da percorrere nel mondo. Passioni violente mi strapparono a questo stato di disperazione (...); ma di tanto in tanto queste impressioni della prima giovinezza (allora avevo sedici anni) si impossessano di nuovo di me; rivedo allora il mondo intellettuale che gira, e io resto perduto e sperduto in questo movimento universale che rovescia o scuote tutte le verità sulle quali ho costruito le mie credenze e le mie azioni"²¹².

La religiosità di Tocqueville, tuttavia, non collassò completamente. La profonda

233 dei *Pensées*, si veda anche L. Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., pp. 296-303.

²¹⁰ Cfr. J. Laporte, *Le cœur et la raison selon Pascal*, Elzevir, Paris, 1950; H. Michon, *L'ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, Champion, Paris, 1995.

²¹¹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 542. *O.C.*, II, p. 640: "Ils pratiquent donc leur religion sans honte et sans faiblesse; mais on voit d'ordinaire, jusqu'au milieu de leur zèle, je ne sais quoi de si tranquille, de si méthodique et de si calculé, qu'il semble que ce soit la raison bien plus que le cœur qui les conduit au pied des autels".

²¹² N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, pp. 404-406. Testo francese della lettera a Madame Swetchine del 26 febbraio 1857 nell'edizione nazionale Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro XV, vol. 2, p. 315 e ss.

crisi spirituale minò sì la sua fede, intesa come fiducia cieca in un sistema teologico a cui credere acriticamente, ma non la fece crollare del tutto. Dalle rovine causate dal dubbio, sopravvissero infatti alcuni principi religiosi elementari, un'autentica religione naturale ridotta a pochi assiomi che per l'autore sembrano essere vere e proprie verità di ragione, ma che, in quanto tali, sono dotati di una capacità consolatoria soltanto parziale. Dalla stessa lettera a Madame Swetchine possiamo infatti leggere: “Trovo la vita umana inspiegabile in questo mondo e spaventosa nell'altro. Credo fermamente in un'altra vita perché Dio, che è sovranamente giusto, ce ne ha dato l'idea; in quest'altra vita credo alla ricompensa del bene e del male, perché Dio ci ha permesso di distinguerli e ci ha dato la libertà di sceglierli; ma, al di là di queste nozioni chiare, tutto ciò che supera i limiti di questo mondo mi sembra avvolto da tenebre che mi spaventano”²¹³.

Sono molte le lettere in cui, con toni e lessico pascaliani, Tocqueville racconta la propria religiosità tormentata. La ricerca sofferente del *Deus absconditus*, la tensione infinita verso la soluzione degli enigmi ultimi dell'esistenza, e allo stesso tempo l'impossibilità di astenersi dal giudizio circa l'esistenza di Dio e dall'indagine sul senso della vita. È quanto emerge, per esempio, da un'altra lettera a Madame Swetchine, posteriore di un mese rispetto alla precedente: “Ho cercato la verità di cui stiamo parlando – scrive Tocqueville riferendosi alla propria lotta interiore per ritrovare la pienezza della fede – non sempre con lo sguardo limpido che ci fa meritevoli di trovarla, ma certamente con l'anima infervorata e con la volontà più sincera di raggiungerla e di possederla. Se i turbamenti conducono alla pace, da quanto tempo avrei dovuto trovarla!”²¹⁴.

Malgrado Tocqueville non abbia mai attinto quella pace dell'anima che solo gli spiriti devoti sono in grado di raggiungere, conservò comunque la fede in una dimensione ulteriore. Credere nell'aldilà equivarrebbe infatti a dare ascolto ad un impulso profondo e naturale, una tensione del cuore che accomuna o dovrebbe accomunare tutti gli uomini capaci di avvertirla. Che poi questo istinto non si traduca nell'adesione ortodossa alla teologia cristiana (come nel caso dell'autore), è una questione secondaria che sfugge alla volontà individuale e che – viene lasciato intendere – dipenderebbe più dalla fortuna che dalla predisposizione dell'animo. Ma la cosa davvero importante, per Tocqueville, consiste nel seguire le tendenze del cuore e il cuore umano è rivolto verso la trascendenza.

Contrapponendo la comprensione intuitiva e sentimentale del cuore alla ragione calcolativa, ed affermando che i due organi della conoscenza presentano due statuti epistemologici differenti e gerarchici, Tocqueville dimostra ancora una volta di aver fatto propria la lezione di Pascal sulla distinzione tra *esprit de geometrie* ed *esprit de finesse*, ossia tra facoltà razionale e appercezione intuitiva. Il passo del nostro autore più eloquente a tal proposito è probabilmente una lettera scritta a Bouchitté nel 1836, suo professore di storia a Versailles nel 1824-1825 e filosofo molto cattolico, con il quale Tocqueville

²¹³ *Ibidem*.

²¹⁴ Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., p. 309. Lettera a Madame Swetchine del 21 marzo 1857 nell'edizione nazionale Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro XV, vol. 2, pp. 318-320.

mantenne i rapporti fino alla fine: “Esiste un istinto non contrario alla ragione, ma più forte di essa, il quale ci spinge a credere che quel che noi chiamiamo la morte non è la fine della vita, ma piuttosto un suo mutamento; questo stesso istinto ci persuade, con verità, io credo, che quelli che rimpiangiamo nel nostro mondo non devono rimpiangere, per quanto li riguarda, di esserne partiti”²¹⁵. Sarebbe dunque stolto lottare volontariamente contro questo impulso naturale e irresistibile. In filigrana, sembra quasi di leggere: “il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce”²¹⁶.

Viene da sé (e si è già avuto modo di apprezzarlo nel primo capitolo) che tale impostazione ponga a pieno titolo Tocqueville tra i critici del razionalismo cartesiano. La prospettiva è la stessa da cui Pascal aveva già messo sotto accusa l'autore del *Discorso sul metodo*: ad essere inaccettabile sarebbe innanzitutto la presunzione che l'unico criterio di verità e di conoscenza siano le idee evidenti, chiare e distinte del nostro intelletto. Seguendo fino al paradosso il percorso razionale, Cartesio era giunto a dimostrare l'esistenza di Dio attraverso l'utilizzo del dubbio metodico. Il Dio che emerge dalla speculazione cartesiana, tuttavia, sarebbe un semplice motore primo dell'universo, un ente sceverato da qualsiasi attributo, con l'unica funzione di imprimere nella mente umana la certezza dell'esistenza del soggetto e del mondo fisico. Cartesio, dunque, secondo Pascal e Tocqueville, si sarebbe arrogato il diritto di considerare Dio una mera macchina, mentre Dio, in realtà, sarebbe innanzitutto il Dio d'amore e misericordia di cui parlano le Scritture. Un Dio, inoltre, inconoscibile alla ragione, ma attingibile dal cuore. “Non posso perdonare a Cartesio – scrive Pascal nei *Pensées* –, il quale in tutta la sua filosofia avrebbe voluto poter fare a meno di Dio, ma non ha potuto evitare di fargli dare un colpetto al mondo per metterlo in moto; dopo di che non sa più che farne di Dio”²¹⁷.

E tuttavia, a differenza di Pascal, Tocqueville si mostra più vulnerabile all'azione erosiva del dubbio. Se da un lato limita l'ambito della conoscenza razionale, dall'altro lato dimostra di vacillare di fronte all'azione corrosiva dello spirito critico razionalistico. In altre parole: mentre filosoficamente ha buon gioco nel teorizzare l'impotenza della ragione, nell'intimità delle proprie riflessioni non riesce ad abbracciare tale atteggiamento arazionale o antirazionale, ma sembra invece concludere in favore dell'incertezza di tutte le conoscenze. Non dimentichiamo che Tocqueville appartiene, in senso lato, a quella generazione di scrittori romantici antimoderni che hanno assistito al fallimento dell'esperimento salvifico condotto dalla ragione illuminista. Condivide dunque la critica al progetto onnicomprensivo della ragione, ne riconosce i limiti, ma allo stesso tempo comprende che gli altri strumenti conoscitivi non sono che percorsi incerti privi di solide basi. Non è fuorviante paragonare la sua (embrionale) gnoseologia a quella espressa in

²¹⁵ N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 158. Lettera a Bouchitté del 15 gennaio 1836 nell'edizione nazionale Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro VII, vol. 1, pp. 146-147.

²¹⁶ B. Pascal, *Pensées*, cit., p. 61. È il noto paragrafo 146.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 21 e ss. A Cartesio Pascal dedica i pensieri 50, 51, 76-79. Sulla contrapposizione tra i due autori si veda M. Le Guern, *Pascal et Descartes*, Nizet, Paris, 1971.

modo nettamente più sistematico da Kant nella prima *Critica*.

Inoltre Tocqueville comprende che lo spirito razionalista nato con Descartes e proseguito con Voltaire è destinato a diventare il modello epistemologico dominante delle società democratiche contemporanee e che ciò avrà inevitabili ripercussioni sul piano spirituale. Qualificando come falso tutto ciò che non sarà sottoponibile alla conoscenza razionale, gli uomini abbandoneranno sempre più il sentimento religioso, per definizione indimostrabile (o comunque dotato di un grado di dimostrabilità infinitamente minore rispetto alle verità di ragione e alla conoscenza scientifica in generale). Lui stesso sarebbe stato vittima di tale “violenza della ragione”, come abbiamo visto a proposito dell’episodio infantile raccontato a Madame Swetchine. Quella e altre lettere suggeriscono proprio che, malgrado tutti gli sforzi, fosse impossibile per lui ritrovare l’anelito a quella fede felice che lo aveva coccolato prima della tempesta del dubbio. In un passo di Tocqueville conservato da Beaumont si legge: “Se dovessi classificare le miserie umane le metterei in quest’ordine: 1) le malattie, 2) la morte, 3) il dubbio”²¹⁸.

Malgrado il riconoscimento della capacità erosiva del dubbio, Tocqueville non smetterà mai di considerare la religione cristiana come la fonte più importante della moralità, della civiltà e della libertà. La sua lettura essenzialistica del cristianesimo si rivolge infatti alle esigenze profonde del cuore di ogni uomo, non in termini di una semplice ipotesi utilitaristica sulla convenienza della fede, ma basandosi sul riconoscimento della coincidenza tra apertura alla trascendenza, bisogno di certezze ultime, desiderio di giustizia e messaggio di Cristo. Tale interpretazione “antropologica” della religione cristiana è particolarmente evidente nel carteggio con il De Gobineau²¹⁹, nel quale Tocqueville riveste a tutti gli effetti il ruolo del credente che tenta senza successo di far riflettere il proprio interlocutore sulla superiorità della propria confessione.

A parte questo, a Tocqueville manca la devozione cieca che invece caratterizza la religiosità di Pascal. La sua fede (almeno dai sedici anni in poi) è immune da quelle tonalità pietistiche di estrazione giansenista che rispondono alla logica dell’umiliazione e del sacrificio del proprio intelletto al fine di avvicinarsi a Dio. Lo stesso pessimismo antropologico del nostro autore presenta, a ben vedere, una sfumatura leggermente diversa da quello pascaliano. Pascal risente del pensiero agostiniano anti-pelagico (lo stesso che, nella sua declinazione filosofica, superando il volontarismo medievale, era giunto fino ad Hobbes), in particolare della concezione elaborata da Giansenio, secondo il quale l’essere umano nascerebbe essenzialmente corrotto e dunque inevitabilmente destinato a compiere

²¹⁸ Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., p. 307. Testo francese nell’edizione delle *Œuvres complètes* curata da Beaumont, vol. V, p. 14. Si veda anche la lettera del 22 ottobre 1831 a Charles de Remusat, in N. Matteucci e M. Dall’Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, pp. 106-108: “Io considero il dubbio come una delle più grandi miserie della nostra natura; lo colloco subito dopo le malattie e la morte”. Cfr. edizione nazionale Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro VII, vol. 1, p. 85.

²¹⁹ L. Michelini Tocci, *Alexis de Tocqueville. Arthur de Gobineau. Del razzismo*, cit. Cfr. edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro IX.

il male²²⁰. Il pessimismo di Pascal nasce dunque da una condizione teologica, per così dire, pre-umana: ovvero il peccato originale, il male radicale, la Caduta dal Paradiso. Su questo sfondo si sviluppano poi le sue riflessioni propriamente antropologiche, le straordinarie analisi della condizione dell'uomo nel mondo, della sua coscienza scissa, della doppia natura e via dicendo.

Alle medesime conclusioni giunge anche Tocqueville, sebbene il suo punto di partenza non risenta (o risenta molto meno) dell'influenza religiosa. Tocqueville si rivolge all'uomo, nella sua dimensione terrena, mantenendo una prospettiva umana, secolare in un certo senso (sebbene mai materialista). Proprio per questo, le sue riflessioni sulla natura e sul senso della vita umana anticipano i temi fondamentali dell'esistenzialismo maturo. La forma è dunque interamente pascaliana, ma il processo mediante il quale i due autori giungono alle medesime considerazioni si sviluppa a partire da posizioni leggermente diverse. Inoltre, le stesse vie di salvezza proposte risultano chiaramente differenti: la cieca sottomissione a Dio, per Pascal; lo sforzo quotidiano per perfezionare la propria persona morale (nella direzione di un indistinto sentimento cristiano di *humanitas*) e per raggiungere la libertà spirituale, per Tocqueville.

Vorrei adesso richiamare una serie di passi, tratti per lo più dalla corrispondenza epistolare di Tocqueville, in cui emerge in tutta evidenza la mentalità pascaliana dell'autore. Non si tratta certo di una rassegna nozionistica (non fosse altro per il fatto che non è con nozioni che stiamo lavorando), ma del desiderio di sottoporre alla conoscenza del lettore le prove tangibili di quella affinità spirituale tra i due filosofi di cui si è dato conto fin qui.

Uno dei passi più eloquenti a riguardo è certamente la seguente riflessione contenuta in una lettera che Tocqueville scrisse ad Eugène Stoffels nell'ottobre del 1843: “Che miseria, quella dell'uomo, sommerso in un'ignoranza irrimediabile di tutte le cose, che non conosce se stesso meglio di quanto non conosca gli oggetti più lontani e che non vede in fondo alla propria anima più di quanto non veda il centro della terra”²²¹. Come si può apprezzare, per il tema trattato e per il registro utilizzato, la frase sembra davvero scritta dall'autore dei *Pensées*. E che dire di questo noto passo della seconda *Démocratie*? “L'uomo – scrive Tocqueville – esce dal nulla e attraversa il tempo prima di scomparire in seno a Dio; per un solo istante lo si vede errare sul ciglio degli abissi in cui si perde”²²². Peraltro, unendo quest'ultimo passo alla citazione precedente, siamo in grado di ricostruire l'intero frammento originario di Pascal, da cui con ogni probabilità Tocqueville ha attinto: “L'uomo è infinitamente lontano dal capire gli estremi, fine e inizio delle cose sono per lui

²²⁰ B. Pascal, *Lettres écrites par Louis de Montalte à un Provincial de ses amis et aux R.R. Pères Jésuites*, 1656, trad. it. di F. Masini, *Lettere provinciali*, BUR, Milano, 1989.

²²¹ Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., p. 277. Testo francese nell'edizione delle *Œuvres complètes* curata da Beaumont, vol. V, p. 450.

²²² A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 491. *O.C.*, II, p. 589: “L'homme sort du néant, traverse le temps et va disparaître pour toujours dans le sein de Dieu. On ne le voit qu'un moment errer sur la limite des deux abîmes où il se perd”.

irrimediabilmente avvolti in un mistero impenetrabile, essendo ugualmente incapace di vedere il nulla da cui è stato tratto e l'abisso in cui è sommerso"²²³.

Altre volte la familiarità col testo pascaliano porta Tocqueville a compiere delle leggerezze nelle citazioni. È il caso della confusione tra i termini utilizzati da Pascal nel celebre aforisma sull'infinità dell'universo (quello, per intenderci, in cui l'autore paragona l'universo ad una sfera infinita avente il centro in ogni dove e la circonferenza in nessun luogo)²²⁴. Scrive infatti Tocqueville a Charles Stoffels in una lettera del 31 luglio 1834: "Quando Pascal, dopo aver illustrato la grandezza dell'universo, termina con questo celebre concetto: «Il mondo è una sfera infinita, la cui circonferenza si trova ovunque e il cui centro non sta da nessuna parte», l'anima rimane impaurita da una simile immagine e, per quanto gigantesca sia l'idea che gli si presenta, lo spirito la concepisce all'istante"²²⁵. Lo scambio tra centro e circonferenza, peraltro, non inficia la comprensione del passo pascaliano, che non risulta affatto indebolito dalla svista.

Un'altra delle lettere che meglio testimonia la profonda influenza di Pascal è quella scritta l'8 gennaio 1858 al vecchio professore Bouchitté, giustamente rubricata dal curatore italiano "Un abisso: i perché esistenziali". Dopo aver ribadito la sterilità della speculazione filosofica, incapace di cogliere i principi primi dell'esistenza non meno di quanto lo sia il semplice buon senso, aggiunge Tocqueville: "Quel che ho chiamato il *contenuto al quale non posso arrivare* (corsivo dell'autore, n.d.r.) è il perché del mondo; il piano della creazione, di cui non conosciamo niente, nemmeno il nostro corpo, per non parlare del nostro spirito; la ragione del destino di questo essere singolare che chiamiamo uomo, al quale è stata data sufficiente luce per vedere le miserie della sua condizione, ma non per cambiarla"²²⁶. Tutto ciò che trascende le elementari nozioni di qui ed ora sarebbe dunque "al di là degli strumenti che ho a disposizione per conoscere la verità"²²⁷. Sembra di leggere Pascal attraverso l'insegnamento di Kant.

Altrove Tocqueville fa ricorso alla metafora romantica del viaggio: "Paragono l'uomo in questo mondo – scrive a Kergorlay nel 1857 – a un viaggiatore che avanza incessantemente verso una regione sempre più fredda, ed è costretto a muoversi sempre più rapidamente via via che si spinge più lontano. La grande malattia dell'anima è il freddo"²²⁸. E tuttavia, il viaggio a cui allude l'autore non è soltanto il vagabondare alla

²²³ B. Pascal, *Pensées*, cit., p. 156.

²²⁴ *Ibidem*, p. 155.

²²⁵ Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., p. 279. Lettera del 31 luglio 1834 a Charles Stoffels nell'edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro VII, p. 143.

²²⁶ N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, pp. 413-415. Lettera a Bouchitté dell'8 gennaio 1858, nell'edizione curata da Beaumont delle *Œuvres complètes*, libro VII, pp. 476-477.

²²⁷ N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 415. Cfr. edizione Beaumont delle *Œuvres complètes*, libro VII, p. 477.

²²⁸ N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 403. Cfr. lettera a Kergorlay del 3 febbraio 1857, in edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro XIII, vol. 2, p. 325.

ricerca dell'impossibile soddisfazione dei propri desideri; il suo viaggio ha sì una componente attiva, di ricerca, ma anche una passiva, di fuga: è dunque tentativo di allontanamento dalle vertigini dell'abisso, distrazione dal non senso dell'esistenza, ritirata ed evasione dal confronto con le questioni ultime della vita. Immergersi nella solitudine eburnea delle proprie meditazioni sul significato delle cose non è per l'autore una strada produttiva di conoscenza e di felicità. Occorre in altre parole un lavoro costante dello spirito per salvarsi dalla miseria della condizione umana.

Come si può notare, pur condividendo con Pascal la convinzione dell'inadeguatezza dell'uomo al compito assegnatogli (essenzialmente la sopportazione della vita), Tocqueville incentra la strategia di salvezza sul ruolo della volontà e dunque sul piano dell'etica. Declassando la conoscenza (in qualunque sua forma: tanto la facoltà razionale quanto quella intuitiva del cuore) ad un inutile sforzo verso l'impossibile, all'uomo non resterebbe che considerare la vita per quello che è, "senza avversione e senza entusiasmo, come un fatto inevitabile, che l'uomo non ha prodotto e non farà cessare, e che si tratta soprattutto di rendere sopportabile"²²⁹. In quest'ultima espressione ("rendere sopportabile" l'esistenza) è racchiusa l'intera missione morale dell'essere umano nel mondo.

Ma come fare? La cosa più importante della vita, continua Tocqueville, è dimenticare il più possibile di esistere. Non si tratta di abbandonarsi al divertimento e di disperdersi in infinite attività che affranchino l'uomo dal peso del divenire. Non è lo stadio estetico di Kierkegaard né il *divertissement* di Pascal il modello proposto dal nostro autore. Si tratta piuttosto, lo si è accennato a più riprese, di sublimare i propri doveri, di occupare lo spirito con nobili passioni e di realizzare la propria persona morale. Soltanto nello svolgimento di un compito eticamente sofferto l'uomo può infatti "strapparsi con la forza a se stesso"²³⁰ e dimenticare la propria mortalità. La prospettiva è interamente kantiana e weberiana.

In definitiva, come Pascal, Tocqueville comprende che "quasi tutte le sventure degli uomini derivano dal fatto che non sanno starsene un po' a casa tranquilli"²³¹ (si legge in una lettera alla cugina, la contessa di Grancey, scritta poco prima di morire), ma a differenza di Pascal, che nella prigione della propria camera vedeva anche l'unica porta di accesso alla beatitudine della grazia divina, per Tocqueville la solitudine completa è anzi la condizione più pericolosa, quella in cui l'anima avverte più intensamente il freddo, la morte, la mancanza di senso delle cose umane.

Ma a parte questo, la straordinaria (e insospettata, se si considera l'autore – come si è soliti fare – soltanto come un pensatore politico o come un sociologo) attenzione che

²²⁹ N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, pp. 106-107. Cfr. la già citata lettera a Remusat del 22 ottobre 1831 in edizione nazionale Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro VII, vol. 1, p. 85.

²³⁰ N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, pp. 106-107. Edizione nazionale Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro VII, vol. 1, p. 85.

²³¹ Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., p. 279. Lettera del 1 marzo 1859 alla contessa di Grancey, nell'edizione curata da Beaumont delle *Œuvres complètes*, vol. VII, p. 520.

Tocqueville dedica all'analisi della condizione umana gli consegna un posto a pieno titolo tra i filosofi esistenzialisti, e precisamente tra quelli che hanno subito maggiormente l'influenza di Pascal. A conferma di quanto detto, si consideri ancora questo passo, tratto da una lettera a Eugène Stoffels del gennaio 1843: "L'uomo, con i suoi vizi, le sue debolezze, le sue virtù, il suo miscuglio confuso di bene e di male, di sublimità e di bassezze, di rispettabilità e di depravazione, rimane pur sempre, nel suo insieme, l'oggetto maggiormente degno di analisi, d'interesse, di compassione, di affetto e di ammirazione che esista sulla faccia della terra"²³².

Prima di concludere, un'ultima considerazione, che risponde tanto all'obiettivo scientifico di fornire un quadro esaustivo del confronto tra i due autori, quanto al desiderio di prevenire eventuali critiche. Si sarebbe infatti potuto condurre il parallelismo tra Tocqueville e Pascal a partire dalla concezione, comune a entrambi, che sono le forze non razionali a guidare il mondo. La centralità delle passioni connota infatti la teoria dell'azione di entrambi gli autori, con evidenti implicazioni sul piano metodologico. Si ripercorrono le considerazioni di Pascal sull'incapacità della ragione di spiegare le cause profonde delle cose (tra cui anche le motivazioni ultime dell'agire umano) e sulla necessità, dunque, di ricorrere ad uno strumento ulteriore di natura spirituale (il senso del cuore, declinato nell'*esprit de finesse*).

Si consideri poi il ruolo assegnato da Tocqueville all'elemento irrazionale nella conduzione dei destini individuali e, in generale, nell'evoluzione della storia. In molte pagine della *Démocratie* e dei *Souvenirs*, per esempio, questo ulteriore influsso pascaliano risulta particolarmente evidente. "Le grandi masse degli uomini – si legge nei *Ricordi* – si muovono per cause quasi altrettanto sconosciute all'umanità stessa quanto quelle che regolano i moti del mare"²³³. Le motivazioni razionali si perdono così nella ricostruzione causale degli eventi e lasciano spazio agli elementi passionali e spirituali. Come quando, analizzando la passione degli americani per l'uguaglianza, Tocqueville scrive nella prima parte della *Démocratie*: "Questa uguaglianza completa sfugge ogni giorno dalle mani del popolo nel momento in cui esso crede di afferrarla, e fugge, come dice Pascal, in una fuga eterna"²³⁴. Altri passi dell'opera completano tale citazione ed evidenziano come, per l'autore, quella per l'uguaglianza sia innanzitutto una forte passione irrazionale, un amore inspiegabile, ma tanto intenso da tracciare la direzione della storia moderna.

Come si può notare, dunque, Tocqueville fa propria l'impostazione filosofica pascaliana e la adatta al ragionamento storico-politico. Un aspetto, questo, di cui occorre

²³² Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., p. 294. Lettera del 3 gennaio 1843 a Eugène Stoffels nell'edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro VII, p. 449.

²³³ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 473. *O.C.*, III, p. 888: "Les grandes masses d'hommes se meuvent en vertu de causes presque aussi inconnues à l'humanité elle-même que celles qui règlent les mouvements de la mer".

²³⁴ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 211. *O.C.*, II, p. 223: "Cette égalité complète s'échappe tous les jours des mains du peuple au moment où il croit la saisir, et fuit, comme dit Pascal, d'une fuite éternelle".

certamente dare conto (e lo si è fatto, con queste ultime precisazioni), ma che non deve rappresentare la prospettiva principale dalla quale condurre il confronto tra i due autori. Come si è sottolineato più volte, infatti, ad influenzare profondamente Tocqueville non è tanto il Pascal politico (sempre che ne esista uno) o il Pascal precursore di una teoria irrazionale dell'azione sociale: l'interesse per Pascal è innanzitutto una fascinazione morale, filosofica e ancor più religiosa. È una consonanza profonda in merito alle questioni davvero decisive dell'esistenza, quelle cioè sul significato, sul fine della vita umana e sul rapporto tra finito ed infinito. Ed è una tale consonanza che permette a Tocqueville di includere Pascal, nella già richiamata lettera a Kergorlay, tra i tre uomini con cui vive ogni giorno²³⁵.

5.2. Chateaubriand e l'impossibile riconciliazione con la storia

Anche il rapporto tra Tocqueville e Chateaubriand ruota intorno alle questioni fondamentali dell'esistenza²³⁶. Tuttavia, volendo individuare una differenza tra l'influenza esercitata sul nostro autore da Pascal e quella esercitata da Chateaubriand, potremmo dire che mentre il primo condiziona l'immagine che Tocqueville matura della condizione umana in generale e del suo controverso legame con la trascendenza, il secondo condiziona Tocqueville in relazione al modo di concepire e vivere concretamente la propria vita. Il fondatore del romanticismo letterario francese rappresenta dunque, per il nostro autore, un'autentica fonte di ispirazione per il modo di condurre la propria esistenza. È, potremmo dire, il "portamento esistenziale" di Chateaubriand ad affascinare Tocqueville, il suo modo di vivere le esperienze della vita, il suo atteggiamento di fronte alla società e alla storia.

A ciò si aggiungano una comunanza di vedute politiche, religiose, sociali quasi completa e il rapporto di parentela che legava i due uomini (Tocqueville era nipote della cognata di Chateaubriand); informazione, quest'ultima, che potrebbe sembrare un dettaglio trascurabile, ma che così non è, se si considera che il loro nucleo familiare, nel 1794, cadde quasi interamente sotto i colpi della ghigliottina del Terrore giacobino. Vennero infatti uccisi il fratello di Chateaubriand, la cognata, i suoceri e gli altri parenti dal lato Le Peletier

²³⁵ Beaumont, peraltro, nella *Notice sur Alexis de Tocqueville* che fa da *pendant* alla sua edizione delle opere complete scrive: "Nessuno scrittore del XVII secolo era stato studiato da Tocqueville con più costanza e con più amore di Pascal. Erano due spiriti fatti l'uno per l'altro. Quella ben nota condanna a pensare incessantemente che vi infligge Pascal, per lui era piena di fascino". In Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., p. 281. Il riferimento è a *Œuvres complètes* di Beaumont, vol. V, p. 50 e ss.

²³⁶ Sul rapporto tra i due autori si veda il saggio di A. Compagnon in F. Mélonio e J.-L. Diaz (a cura di), *Tocqueville et la littérature*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2005, pp. 37-61. Cfr. anche: G. Berger, *Chateaubriand à Tocqueville: «On parlera de vous et je serai oublié»* in «Commentaire», Plon, Paris, 2016, n. 155, pp. 675-677; M. Fumaroli, *Chateaubriand et Tocqueville*, in «Revue des Deux Mondes», PUF, Paris, 2003, pp. 23-78.

Rosanbo, tra cui il celebre giurista Malesherbes; soltanto due nipoti di quest'ultimo, tra cui la futura madre di Tocqueville, Louise Madeleine, vennero risparmiati. Questa tragedia, viene da sé, avrebbe legato ulteriormente Chateaubriand ai parenti di Alexis, come dimostrano, tra le altre cose, le visite assidue fatte dallo scrittore alla famiglia Tocqueville²³⁷.

Questa breve premessa era fondamentale per spiegare che tra Tocqueville e Chateaubriand vi fu prima di tutto un rapporto di natura parentale. È lecito dunque immaginare Chateaubriand, uomo maturo e scrittore di successo, che si reca nel castello dei Tocqueville e che racconta ai suoi nipoti le proprie avventure in America, la convivenza con gli indiani del Canada, il viaggio in Oriente, e figurarsi il giovane Alexis ascoltare rapito queste esperienze esotiche, far propri i racconti e gli insegnamenti dello zio e nutrire sempre più forte il desiderio di emulazione. In assenza di testimonianze scritte, queste sono ovviamente soltanto congetture, ma ritengo che siano assai probabili. Quello che intendo dire è che l'influenza esercitata da Chateaubriand su Tocqueville non passa tanto attraverso l'insegnamento intellettuale tipico del maestro che insegna al proprio discepolo o dell'autorità del passato che continua ad esercitare il proprio magistero sulle generazioni future; il suo influsso è piuttosto quello prodotto da una figura familiare di riferimento, che attraverso l'educazione morale e l'esempio instilla certi valori e una certa visione delle cose nel giovane Alexis.

Mi sembra inoltre che questa ipotesi trovi conferma nella penuria di riferimenti diretti a Chateaubriand all'interno degli scritti di Tocqueville. Non bisogna infatti lasciarsi confondere dall'apparente contraddizione: quanti scrittori sono soliti richiamare costantemente nelle loro opere l'influenza ricevuta dall'esempio diretto dei propri familiari? Quanti filosofi hanno reso espressamente tributo al pensiero del proprio padre o di un proprio avo? Pochi, forse nessuno, perché quel tipo di influenza è un condizionamento intimo che si sedimenta nella profondità della persona e che finisce per diventare una seconda natura, assorbita inconsciamente, o comunque non problematizzata. Fatto sta che nell'intera produzione di Tocqueville i richiami diretti a Chateaubriand sono pochissimi.

Si può ricordare il già citato passo della seconda parte dei *Souvenirs*, quello in cui l'autore, raccontando l'insurrezione del giugno del 1848, riporta l'episodio della morte dello scrittore: “fu proprio nelle giornate di giugno che spirò l'uomo che ha forse conservato meglio di tutti lo spirito delle stirpe antiche, lo Chateaubriand, cui ero stato vicino per tanti legami di famiglia e ricordi d'infanzia”²³⁸. Si può poi richiamare un

²³⁷ Per una ricostruzione più approfondita delle dinamiche della famiglia Tocqueville, si vedano Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., pp. 93-156 e A. Jardin, *Alexis de Tocqueville*, cit., pp. 9-77.

²³⁸ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, pp. 449-450. *O.C.*, III, p. 868: “Ce fut précisément au milieu des journées de Juin qu'expira l'homme qui, de nos jours, a peut-être le mieux conservé l'esprit des anciennes races, M. de Chateaubriand, dont tant liens de famille et de souvenirs d'enfance m'avaient rapproché”.

frammento delle note inedite all'*Ancien Régime*, in cui Tocqueville menziona Chateaubriand come il principale esempio di scrittore appartenente alla "vraie littérature"²³⁹, ossia alla controrivoluzione filosofica francese, nata sotto il segno della Rivoluzione, ma ad essa avversa.

Si ritrova infine qualche altro sporadico rimando a Chateaubriand negli appunti di viaggio e nelle lettere spedite durante il soggiorno di Tocqueville negli Stati Uniti, soprattutto in relazione al tema degli indiani. Mentre si trovava in America, infatti, Chateaubriand aveva concepito due brevi racconti, destinati ad entrare nell'immaginario collettivo come due classici del romanticismo "esotico". Mi riferisco ovviamente ad *Atala* e a *René*, pubblicati nel 1801 e nel 1802 e poi inclusi nella prima edizione del *Génie du Christianisme*. Questi due racconti sono particolarmente significativi perché presentano una forte impronta autobiografica e perché contengono *in nuce* gran parte dei temi che l'autore svilupperà nella produzione successiva. Rappresentano inoltre un utile strumento per entrare nel vivo del confronto con Tocqueville, visto che il nostro autore ne riconosce espressamente l'importanza: "quanto alle indiane, non vi dirò altro, se non che bisogna leggere *Atala* prima di venire in America"²⁴⁰, scrive da New York alla cugina De Grancey.

Procediamo con ordine e, partendo proprio dai due romanzi in questione, ripercorriamo per sommi capi la biografia e la produzione intellettuale di Chateaubriand, evidenziando in particolare le affinità con la vita e il pensiero di Tocqueville. Nella primavera del 1791, impressionato negativamente dagli eccessi popolari della Rivoluzione, Chateaubriand fuggì dalla Francia e si imbarcò per il Nuovo Mondo. Benché in virtù dell'estrazione familiare aristocratica fosse in possesso di numerose lettere di presentazione che gli avrebbero consentito di entrare in contatto con l'*élite* della società americana (incontrò per esempio George Washington a Philadelphia), egli preferì trascorrere un anno in mezzo alla natura selvaggia delle foreste del Canada, vivendo a stretto contatto con le tribù indiane dei Natchez²⁴¹. Questi luoghi estremi rappresentavano per lui la proiezione esterna di un forte sentimento di solitudine che lo avrebbe attraversato per tutta la vita e che qui in America riusciva ad affrontare a viso aperto.

In *Atala* e, ancor più, in *René* (abbozzati proprio durante questa esperienza di vita selvaggia), l'autore restituisce in forma poetica questa perenne condizione di esiliato e allo

²³⁹ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 1042. O.C., III, p. 717.

²⁴⁰ N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 105. Lettera del 10 ottobre 1831 alla contessa di Grancey, in edizione nazionale Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro VII, vol. 1, p. 73.

²⁴¹ Sulla vita e sull'opera di Chateaubriand, con particolare riferimento al viaggio in America, si vedano: G. Chinard, *L'exotisme américain dans l'oeuvre de Chateaubriand*, Hachette, Paris, 1918; G. Macchia, *L'uomo della morte: il mito aristocratico di Chateaubriand*, in *I fantasmi dell'opera. Idea e forme del mito romantico*, Bollati Boringhieri, Torino, 1971, pp. 155-178; J.-C. Berchet, *Chateaubriand*, Gallimard, Paris, 2011; A. Maurois, *René ou la vie de Chateaubriand*, Grasset, Paris, 2005; J. d'Ormesson, *Album Chateaubriand*, Gallimard, Paris, 1988; F.-R. de Chateaubriand, *Voyage en Amérique*, 1828, trad. it. di A. Corneri, *Viaggio in America*, Pintore, Torino, 2007.

stesso tempo si abbandona al delirio onirico dell'uomo finalmente sfuggito alle costrizioni sociali, ovvero dello spirito romantico che soltanto immedesimandosi nella natura primigenia può ritrovare il senso profondo delle cose. Celebre è il suo inno alla gloria del creatore, cantato mentre attraversava in canoa l'immensità di quel mondo inviolato: "libertà primitiva, infine ti ritrovo! Eccomi quale l'Onnipotente mi ha creato, sovrano della natura, portato trionfante sulle sue acque, mentre gli abitanti dei fiumi accompagnano il mio andare, i popoli dell'aria mi cantano i loro inni, gli animali della terra mi salutano, le foreste piegano la loro cima al mio passaggio"²⁴².

Il viaggio di Chateaubriand in America rappresenta per Tocqueville un'esperienza mistica da imitare in prima persona. Gli indiani, le foreste, i deserti, la natura incontaminata sono gli elementi con i quali per lungo tempo si confronta l'immaginazione del nostro autore. E tuttavia, quando finalmente giunge negli Stati Uniti e quando (dopo un periodo di studio delle istituzioni locali) si addentra nei territori selvaggi del nord, si confronta con una realtà che non è più quella che aveva appreso dai racconti dello zio adottivo. Gli indiani con cui entra in contatto Tocqueville, come si è già avuto modo di sottolineare, non sono le creature fiere e selvagge che aveva conosciuto Chateaubriand: nei quarant'anni che separano i due viaggi nel Nuovo Mondo le condizioni sociali, politiche e ambientali sono infatti decisamente peggiorate per i nativi americani. Tocqueville scopre così che la maggior parte degli indiani è stata raggiunta dagli agi della civiltà e del progresso tecnologico, e si accorge che da questo curioso miscuglio tra spirito selvaggio e vantaggi materiali è emersa una massa deteriore di individui destinati a scontare l'abbandono delle proprie origini.

In realtà, anche quando si addentra nelle terre incontaminate dell'ovest (esperienza raccontata nella nota di viaggio intitolata *Quinze jours au désert*²⁴³), Tocqueville reagisce in maniera assai diversa da Chateaubriand di fronte al sublime della natura. Se da un lato si emoziona nell'apprendere che esistano ancora delle tribù libere di indiani (sebbene rimanga fermo nella convinzione che siano destinate a scomparire interamente, oppure ad essere piegate dall'avanzata della civiltà), dall'altro lato l'immensità degli spazi non farebbe che dare risalto alla miseria della condizione umana: "L'idea dell'immensità vi assedia. La continuità delle stesse scene, la loro monotonia stupisce e angoscia la fantasia"²⁴⁴. L'anima si sentirebbe infatti penetrata da una sorta di terrore religioso di fronte alle leggi incomprensibili della realtà; inoltre, la consapevolezza della precarietà di quel mondo incontaminato non farebbe che accrescere la malinconia: quei territori deserti non sarebbero infatti che un effimero presente primitivo, un'oasi di pace prima della conquista

²⁴² F.-R. de Chateaubriand, *Viaggio in America*, cit., p. 370.

²⁴³ U. Coldagelli (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Viaggi*, pp. 415-466. O.C., I, pp. 360-413. Per una riflessione sull'estetica della natura in Tocqueville, si veda anche A. Lastra, *Tocqueville o Emerson*, in «Scienza & Politica», 2006, n. 34, pp. 109-120.

²⁴⁴ U. Coldagelli (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Viaggi*, p. 447. O.C., I, p. 393: "L'idée de l'immensité vous assiège. La continuité des mêmes scènes, leur monotonie même étonne et accable l'imagination".

armata per mano della civiltà. Laddove dunque Chateaubriand coglieva le intime e arcane connessioni del reale, cioè quelle corrispondenze capaci di conferire alla vita umana una prospettiva di salvezza, Tocqueville avverte soltanto sentimenti di tristezza, di oppressione e di solitudine esistenziale.

Non che questi sentimenti fossero estranei alla poetica del *vague des passions* di Chateaubriand²⁴⁵. Anzi, in *René* si può scorgere un atteggiamento più affine a quello di Tocqueville che a quello manifestato dal suo stesso autore in America. Come Alexis, il protagonista è infatti incapace di viaggiare davvero, perché ha già percorso nella propria mente, fino ad esaurirli, tutti i possibili sentieri della vita. In *René*, la coscienza razionale rende impossibile la pienezza dell'esperienza concreta, alla quale soltanto è associata la possibilità di salvezza. Incapace di immergersi nella realtà del mondo, René si percepisce costantemente tra due abissi: “davanti agli occhi l'impercettibile immensità della creazione, e al mio fianco un abisso spalancato”²⁴⁶. Altrove Chateaubriand fa dire al protagonista: “È una colpa se dovunque trovo limiti, se ciò che è finito non ha per me alcun valore? Eppure sento di amare la monotonia dei sentimenti della vita, e se fossi ancora tanto folle da credere nella felicità, è nell'abitudine che la cercherei”²⁴⁷.

Le pagine del *René*, esattamente come avvenne in Germania con il *Werther*, influenzarono un'intera generazione, alla quale apparteneva anche Tocqueville. *Atala* e *René* tuttavia non esaurivano la filosofia esistenziale del loro autore, ma rappresentavano soltanto singoli episodi da leggere all'interno della cornice più generale del *Génie du Christianisme*. Scritta tra il 1795 e il 1799, durante l'esilio in Inghilterra (di ritorno dall'America all'inizio del 1792, Chateaubriand si unì all'Esercito degli emigrati, ma nel settembre di quell'anno, durante l'assedio di Thionville, venne ferito ad una gamba e trasportato in gravi condizioni a Jersey. Quando guarì, decise di rimanere a Londra per sfuggire alle leggi del Terrore, particolarmente dure contro i nobili emigrati, e qui si procurò da vivere fino al 1800 insegnando in una scuola privata, scrivendo e traducendo libri in francese), l'opera si può considerare a pieno titolo un testo apologetico, perché si propone di difendere la bellezza e la saggezza della religione cristiana contro la filosofia dei Lumi e la sua deriva rivoluzionaria.

Con questo testo, che risente a sua volta dell'influenza di Pascal, l'autore intende compiere un'autentica opera di proselitismo, volta a orientare le inclinazioni religiose dei francesi non più verso una vaga forma di cristianesimo o di deismo di derivazione illuminista, bensì verso la Chiesa Cattolica, con i suoi dogmi, la sua dottrina e la sua tradizione. Chateaubriand si pone così al servizio della missione ecclesiastica e grazie alla propria influenza contribuisce a rinfondere nell'intera nazione quel rispetto che il cattolicesimo aveva perduto nel periodo rivoluzionario. L'idea principale dell'opera è che soltanto il cristianesimo spiegherebbe il progresso della civiltà, in particolare delle arti

²⁴⁵ Chateaubriand stesso, com'è noto, definì così la propria poetica nel capitolo II del terzo libro de *Le Génie du Christianisme*, 1802.

²⁴⁶ F.-R. de Chateaubriand, *René*, 1802, trad. it. di B. Nacci, *René*, Garzanti, Milano, 2006, p. 102.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 105.

letterarie e figurative. Contro i difensori del razionalismo e della società secolarizzata, Chateaubriand oppone le bellezze poetiche, estetiche e morali che sarebbe capace di creare la religione. La superiorità del cristianesimo viene dunque desunta da motivazioni innanzitutto estetiche e in secondo luogo sentimentali, non da argomentazioni logiche e razionali. È importante sottolineare questo aspetto, perché proprio dall'estetismo sociologico di Chateaubriand prenderà le mosse la sociologia dell'arte e della cultura di Tocqueville, così come emerge compiutamente nelle pagine della seconda *Démocratie*.

Queste considerazioni impongono un'ultima riflessione sul ruolo della religione cristiana per i due autori. Per quanto Tocqueville condividesse (e avrebbe sempre condiviso) l'importanza anche sociale e politica della fede religiosa, il suo impegno non andò mai nella direzione di una *Restauratio Magna* della Chiesa Cattolica. Il più grande errore che la religione potrebbe fare per lui, infatti, sarebbe proprio quello di legarsi al potere secolare, o addirittura di diventare essa stessa un potere terreno. Sarebbe necessario dunque ridare vigore al cristianesimo, ma non attraverso strumenti politici. La fede religiosa, per il solo fatto di essere avvertita, renderebbe migliori gli uomini e donerebbe loro una prospettiva di salvezza; non vi sarebbe dunque bisogno di vincolare alle logiche istituzionali la purezza di questo messaggio.

Più conservatore si mostra invece Chateaubriand, la cui opera non è soltanto un'apologia filosofica del cristianesimo, ma una vera e propria proposta di *Restauratio Magna* del cattolicesimo e dell'alleanza tra trono e altare. La chiesa cattolica dovrebbe svolgere un ruolo preponderante nella politica delle nazioni, perché essa sarebbe portatrice di un insegnamento superiore, grazie al quale soltanto l'umanità potrebbe vivere nella bellezza e nella saggezza. Il progetto di Chateaubriand venne poi raccolto da Montalembert e Lamennais e declinato in chiave liberale²⁴⁸: per salvaguardare la libertà dei popoli (gli autori pensano soprattutto all'Irlanda e alla Polonia), il papa dovrebbe esercitare una vera e propria sovranità spirituale su tutte le nazioni cristiane, con il diritto, all'occorrenza, di interferire nelle vicende politiche in nome della libertà e della giustizia. Una posizione, questa, contro cui Tocqueville si espresse in modo lapidario: "Il più grande nemico del cattolicesimo, dopo Voltaire, è Montalembert"²⁴⁹.

Chateaubriand abbozzò inoltre il progetto di un'epopea religiosa, che avrebbe visto il paganesimo ormai agonizzante tentare di opporsi al cristianesimo. A tal proposito visitò direttamente i luoghi in cui avrebbe dovuto svolgersi il racconto e nel 1806 viaggiò in Grecia, in Asia Minore, in Palestina e in Egitto. Quando tornò in Francia pubblicò *Le*

²⁴⁸ Sul romanticismo cristiano francese si veda C. E. Harrison, *Romantic Catholics. France's Postrevolutionary Generation*, Cornell University Press, New York, 2014. Su Montalembert si vedano: A. Trannoy, *Le romantisme politique de Montalembert avant 1843*, Librairie Bloud et Gay, Paris, 1942; M. Castillon du Perron, *Montalembert et l'Europe de son temps*, Éd. François-Xavier de Guibert, Paris, 2009; M. Ceretta e M. Tesini (a cura di), *Montalembert pensatore europeo*, Edizioni Studium, Roma, 2013.

²⁴⁹ Lettera a Beaumont del gennaio 1851, in *Œuvres complètes* di Gallimard, libro VIII, vol. 3, pp. 106-107: "Il y a longtemps que je pense qu'après Voltaire le plus grand ennemi que le christianisme ait eu en France est Montalembert".

Martyrs, un breve romanzo apologetico in cui l'autore glorifica l'elemento mistico della tradizione cristiana. Gli appunti presi durante il viaggio in Oriente, invece, formarono *L'itinéraire de Paris à Jérusalem*. In queste opere emerge come nella sua concezione della religione cristiana, Chateaubriand ignori completamente la riflessione illuministica e si ricolleggi direttamente a Bossuet. Risulta inoltre impermeabile anche nei confronti della corrente germanista, che pure ebbe un certo influsso su altri autori contro-rivoluzionari. Sotto questi due aspetti si differenzia pertanto da Tocqueville, i cui riferimenti in materia religiosa sono piuttosto Machiavelli e Montesquieu.

E tuttavia, a differenza degli altri apologeti, Chateaubriand dimostra una sensibilità romantica interamente moderna, che permette di accostarlo ad altri pensatori esistenzialisti, tra cui Pascal. Anche Chateaubriand coglie infatti le contraddizioni della natura umana, come emerge da questo passo pascaliano tratto dal *Génie du Christianisme*: “Si abita, con un cuore pieno, un mondo vuoto, e senza aver utilizzato nulla, siamo disillusi da tutto”²⁵⁰. In *Atala* e in *René* lo sguardo sulla miseria umana giunge a conclusioni ancora più pessimistiche: “Così passa sulla terra tutto ciò che fu buono, virtuoso, sensibile! Uomo, tu non sei che un sogno veloce, un sogno doloroso; la tua esistenza è fatta di sventura; solo la tristezza della tua anima e l'eterna malinconia dei tuoi pensieri fanno di te qualcosa”²⁵¹. È lo stesso autore, nelle *Memoires d'outre-tombe*, a ricostruire la sofferta alternanza della propria vita tra i due estremi opposti dell'ottimismo della fede e dello sconforto del dubbio: “Quando il seme della religione germogliò per la prima volta nella mia anima, mi aprii come una terra vergine che, liberata dalle erbacce, produce il suo primo raccolto. Sopravvenne un vento arido e gelato, e la terra si seccò. Il cielo ne ebbe pietà e le restituì la sua tiepida rugiada; poi il vento soffiò di nuovo. Quest'alternanza di dubbio e di fede ha tenuto la mia vita costantemente in bilico tra disperazione e ineffabili delizie”²⁵².

Procedendo per sommi capi nella ricostruzione della biografia di Chateaubriand, lo incontriamo nel 1804 insignito da Napoleone (all'epoca ancora Primo Console) del titolo di plenipotenziario presso la Repubblica di Valais. Ma il 22 marzo dello stesso anno, venuto a conoscenza dell'esecuzione del Duca D'Enghien (nipote di quel Principe di Condé che aveva guidato l'esercito degli Emigrati), rassegnò le dimissioni e passò tra le file degli oppositori al regime²⁵³. Dieci anni dopo, accolse con entusiasmo il ritorno dei Borbone e dopo la definitiva sconfitta di Napoleone a Waterloo venne nominato da Luigi XVIII ministro di Stato e pari di Francia. E tuttavia, anche col nuovo governo entrò presto in contrasto: criticò infatti duramente, nel libello politico *La Monarchie selon la Charte*, l'ordinanza che scioglieva la *Chambre introuvable* e per questo venne allontanato dalla

²⁵⁰ F.-R. de Chateaubriand, *Génie du christianisme*, 1802, trad. it. di S. Faraoni, *Genio del cristianesimo*, Bompiani, Milano, 2008, p. 499.

²⁵¹ F.-R. de Chateaubriand, *Atala*, cit., pp. 90-91.

²⁵² F.-R. de Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, 1849, trad. it. di I. Rosi e F. Vasarri, *Memorie d'oltretomba*, Einaudi, Torino, 2015, p. 1450.

²⁵³ Sul controverso rapporto tra Chateaubriand e Napoleone, si veda A. Duval-Stalla, *François-René de Chateaubriand – Napoléon Bonaparte: une histoire, deux gloires*, Gallimard, Paris, 1998.

corte e privato del titolo di ministro di Stato. Passò allora all'opposizione ultra-realista e divenne una delle voci principali de *Le Conservateur*.

L'intesa con l'opposizione ultraconservatrice, tuttavia, non durò a lungo. L'attentato al Duca di Berry ebbe l'effetto di riavvicinarlo a Luigi XVIII, il quale, da parte sua, lo nominò ministro plenipotenziario in Prussia e poi ambasciatore in Inghilterra, oltre ad avergli restituito la dignità di ministro di stato. Furono questi (1821-1823) gli anni di maggior rilievo politico per Chateaubriand. In particolare, ebbe un ruolo centrale nella restaurazione del potere assoluto di Ferdinando VII di Spagna e nel rovesciamento del governo liberale locale. La vittoria della cosiddetta "Spedizione di Spagna" con la conquista di Cadice (1823) gli avrebbe poi procurato il portafoglio di ministro degli Esteri.

Ciò nonostante, a causa di alcuni dissapori con il capo del gabinetto Villèle, nel giugno del 1824 Chateaubriand venne rimosso con un pretesto dall'incarico e allontanato dal governo. Passò allora nuovamente all'opposizione, ma questa volta si unì al partito liberale e portò avanti le proprie idee sul *Journal des débats*. In questo periodo si fece peraltro promotore di alcune campagne apparentemente in contrasto con lo spirito conservatore da sempre professato: per esempio difese strenuamente la libertà di stampa e l'indipendenza della Grecia dall'Impero Ottomano²⁵⁴, ottenendo una grande popolarità. Alla caduta di Villèle fu nominato ambasciatore a Roma, ma un anno dopo, nell'agosto del 1829, con l'avvento al potere di Polignac, diede le dimissioni. Di lì a poco, deluso dall'operato politico dei partiti conservatori e disilluso sull'avvenire della neonata monarchia di luglio, non trovando inoltre nella sfera pubblica alcun partito che lo rappresentasse, si ritirò a vita privata. Solo di tanto in tanto, nei primi anni di Luigi Filippo, fece ancora sentire la propria voce con scritti fortemente critici: nel 1831 pubblicò *De la Restauration et de la Monarchie électorale* e nel 1833 il *Mémoire sur la captivité de la duchesse de Berry*.

Gli ultimi quindici anni della sua vita (morirà nel 1848, come già ricordato) condusse un'esistenza solitaria, intervallata soltanto dai numerosi viaggi all'estero e dalle visite che riceveva da parte del mondo letterario. Furono questi gli anni in cui portò a termine la sua monumentale opera autobiografica, le *Mémoires d'outre-tombe*. Come e più dei *Souvenirs* di Tocqueville, l'opera rappresenta un esempio di memorialistica aristocratica, nella misura in cui l'autore effettua la narrazione evenemenziale delle vicende della propria epoca partendo dal proprio particolare angolo visuale. Il risultato è quindi un testo fortemente soggettivo, caratterizzato da uno stile ampolloso e intriso di lirismo romantico. Ad ogni pagina, sia in Tocqueville sia ancor più in Chateaubriand, si respira il desiderio dello scrittore di ritagliarsi una parte nevralgica nelle vicende storiche. Ma allo stesso tempo, è soltanto grazie a opere simili che ci si può fare un'idea precisa del pensiero e della personalità dei loro rispettivi autori.

A parte queste considerazioni sull'aspetto formale, le *Mémoires d'outre-tombe*

²⁵⁴ Si veda F.-R. de Chateaubriand, *Note sur la Grèce par m.r le vicomte de Chateaubriand membre de la société en faveur des Grecs*, Le Normant père, Paris, 1825.

rappresentano il testamento finale di Chateaubriand, l'opera che contiene le sue riflessioni più profonde e che rende più accessibile la sua complessa personalità. Il *leitmotiv* del testo è lo sgomento per l'ormai compiuta dissoluzione del mondo aristocratico. Durante la sua lunga vita, l'autore ha assistito alla Rivoluzione, all'Impero di Napoleone, alla Restaurazione e alla Monarchia di Luglio e, in qualità di testimone privilegiato degli eventi, osserva come la costante della storia sia la progressiva distruzione delle cose antiche, la loro inevitabile corruzione, e l'altrettanto necessaria affermazione di un nuovo paradigma del mondo. Da romantico, inoltre, Chateaubriand aveva intuito che la Rivoluzione e la società industriale erano soltanto gli ultimi prodotti di un mutamento ben più radicale e ben più risalente, avente la propria origine nell'ipertrofia della razionalità moderna e nell'affermazione dell'assolutezza dell'io. Il male morale della modernità, dunque, sarebbe l'individualismo: un fenomeno devastante sia sotto il profilo etico sia sotto l'aspetto conoscitivo. Di fronte al tramonto dei valori culturali dell'occidente e all'avanzare del materialismo borghese, lo spirito aristocratico di Chateaubriand si ritrae con disprezzo, ma con la consapevolezza della vanità di ogni tentativo di cambiare il corso della storia.

Come si può notare, questo atteggiamento è comune anche a Tocqueville. Nelle sue pagine e ancor più nelle sue esperienze di vita, si riscontra la stessa inclinazione alla malinconia, la stessa convinzione dell'ineluttabilità della decadenza, la stessa vertigine per l'imminente estinzione del proprio universo di riferimento. E allo stesso tempo, la medesima forza morale, il medesimo desiderio di cercare, per quanto possibile, di arginare la fine e di realizzare la propria missione nel mondo. Ancora, e da ultimo, la coscienza del fallimento, il congedo dalla scena pubblica e il ritiro nello studio del passato, alla ricerca delle misteriose leggi della storia.

Concludo proponendo un confronto tra questi due frammenti, l'uno tratto dalle *Memorie* di Chateaubriand e l'altro estratto da un discorso politico di Tocqueville. I due passi esemplificano perfettamente la complessa personalità dei due autori e attestano quella che ho definito come l'impossibilità di conciliazione con il proprio tempo. "Io sono monarchico per tradizione – scrive Chateaubriand –, legittimista per onore, aristocratico per costumi, repubblicano per buon senso"²⁵⁵. "Ho per le istituzioni democratiche un'inclinazione intellettuale, ma sono aristocratico per istinto, ossia disprezzo e temo la folla. (...) Non appartengo né al partito rivoluzionario né al partito conservatore"²⁵⁶, avrebbe fatto eco Tocqueville qualche anno dopo.

²⁵⁵ F.-R. de Chateaubriand, *Memorie d'oltretomba*, cit., p. 1730.

²⁵⁶ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, pp. 12-13. Cfr. il già citato frammento noto come *Mon instinct, mes opinions*, nell'edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro III, vol. 2, p. 87.

CAPITOLO QUARTO

DEMOCRAZIA O DISPOTISMO

1. Premessa

Grazie alle riflessioni compiute sino a qui siamo finalmente in grado di approfondire la questione essenziale lasciata irrisolta, almeno in apparenza, da Tocqueville: ovvero il rapporto tra democrazia, dispotismo e libertà politica. Occorre dunque cercare di capire se il dispotismo sia, per l'autore, la conseguenza inevitabile del processo di democratizzazione in senso individualistico delle comunità umane, oppure se, a certe condizioni, sia ancora possibile “far uscire la libertà dal seno della società democratica nella quale Iddio ci fa vivere”¹. In altre parole, si tratta di comprendere a quali condizioni un mondo che tende fisiologicamente e necessariamente ad uniformare gli individui possa essere sottratto al dispotismo. Sempre che, beninteso, tali condizioni esistano davvero.

Quella fra dispotismo e libertà è infatti l'opposizione fondamentale che si profila per Tocqueville nelle società politiche contemporanee, costruite sul difficile presupposto dell'uguaglianza delle condizioni. L'opposizione sarebbe poi resa radicale dall'impossibilità di ricondurre ad unità i due principi sociali antagonisti della modernità politica: l'uguaglianza e la libertà. L'una sarebbe il portato naturale e allo stesso tempo la causa della nuova condizione umana, la cui completa realizzazione soddisferebbe i più profondi desideri del cittadino moderno; la libertà, invece, è concepita come un valore a cui si potrebbe sempre rinunciare, perché non nascerebbe in modo spontaneo dalle condizioni sociali, ma andrebbe costruito con l'azione politica.

Uguaglianza e libertà non sarebbero dunque due forze della stessa natura e la sproporzione giocherebbe interamente a sfavore della seconda: “Credo che nei secoli democratici che stanno per incominciare – scrive Tocqueville nelle pagine conclusive della seconda *Démocratie* –, l'indipendenza individuale e le libertà locali saranno sempre un prodotto dell'arte; l'accentramento sarà il governo naturale”². La conseguenza naturale (e, in un certo senso, normale) dell'uguaglianza delle condizioni sarebbe quindi l'accentramento senza limiti del potere politico, vale a dire il dispotismo (uso ancora tale parola in senso generico, rimandando al prossimo capitolo l'analisi dei vari tipi di dispotismo che incomberebbero sulle società democratiche). Diversamente, il difficile

¹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 737. O.C., II, p. 841: “Faire sortir la liberté du sein de la société démocratique où Dieu nous fait vivre”.

² A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 713. O.C., II, p. 814: “Je pense que, dans le siècles démocratique qui vont s'ouvrir, l'indépendance individuelle et les libertés locales seront toujours un produit de l'art. La centralisation sera le gouvernement naturel”.

compito di salvare la libertà spetterebbe all'arte del governo, nella già richiamata accezione di "porzione di storia affidata al potere degli uomini"³.

Va inoltre ricordato che per Tocqueville il concetto di "democrazia" non è circoscritto al solo terreno politico, ma interessa una dimensione più estesa: precisamente, la democrazia, sciogliendo ogni vincolo comunitario, genererebbe una condizione di solitudine morale ed esistenziale che coinvolgerebbe la natura e il destino dell'essere umano in quanto tale. Si pensi del resto ai significati dell'espressione *homo democraticus*. In questo senso, quindi, Tocqueville considera la politica non soltanto come uno strumento della convivenza, ma come l'unico mezzo per la salvezza della libertà.

A differenza degli altri liberali a lui contemporanei che si attenevano ad una formale condanna della democrazia e che immaginavano regimi politici alternativi capaci di arrestare l'uguaglianza delle condizioni⁴, Tocqueville affronta l'uguaglianza e la democrazia sul loro stesso terreno, progettando l'architettura istituzionale e sociale del nuovo edificio interamente democratico. E dunque, non si registra nessun tentativo di applicare modelli del passato e nessuna ribellione contro le forze storiche del proprio tempo; a dominare è piuttosto la consapevolezza che il rimedio possa venire soltanto da una felice combinazione dei fattori già schierati sullo scacchiere del mondo democratico.

Si tratterebbe quindi di marciare "risolutamente, senza esitazione, senza entusiasmo e, spero, senza debolezza" contro la "grande Rivoluzione democratica che si sta operando in questo momento nel mondo"⁵ e di "indicare, se possibile, agli uomini come fare per sfuggire alla tirannia e alla degenerazione diventando *democratici* (corsivo dell'autore, n.d.r.)"⁶. Per Tocqueville, dunque, "la fondazione e l'organizzazione della democrazia fra i popoli cristiani"⁷ è il più grande problema del suo tempo. In una lettera a Corcelle dell'aprile 1835 la posizione dell'autore risulta ancora più chiara: "Ho cercato, questo è vero, di stabilire quali fossero le tendenze naturali impresse allo spirito e alle istituzioni dell'uomo da uno stato sociale democratico. Ho segnalato i pericoli che attendevano l'umanità su questa strada, ma non ho mai preteso che non si potesse lottare contro siffatte

³ Si veda *supra*, cap. I.

⁴ Cfr. *supra*, cap. III, in particolare le differenze tra il liberalismo di Tocqueville e quello dei *Doctrinaires* (Guizot, Thiers, Royer-Collard). Ma la posizione di Tocqueville è altrettanto lontana da quella di Madame de Staël e Constant.

⁵ N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 150. Cfr. edizione nazionale delle *Œuvres complètes* di Gallimard, libro VI, vol. I. Lettera del giugno 1835 a J. S. Mill.

⁶ N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 172. Cfr. edizione nazionale delle *Œuvres complètes* di Gallimard, libro XIII, vol. I, pp. 430-431. Lettera del 26 dicembre 1836 a L. de Kergorlay.

⁷ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 311. *O.C.*, II, p. 361: "L'organisation et l'établissement de la démocratie parmi les chrétiens est le grand problème politique de notre temps".

tendenze”⁸. E tale lotta, appunto, come spiega l’autore nelle prime pagine della *Démocratie*, consiste in questo: nel cercare di dirigere il movimento che trascina i popoli e nell’educare la democrazia, rinvigorendone le credenze religiose e purificandone i costumi. Sarebbe questo il “primo dei doveri che si impone oggi ai governanti”⁹, definito altrove come “occupazione santa”¹⁰, proprio per sottolineare l’importanza assoluta di tale crociata per la salvezza della libertà.

Una democrazia che non fosse liberale, infatti, sarebbe il regime politico più oppressivo. In una lettera scritta a Freslon nel settembre 1857 Tocqueville ribadisce l’assenza di pregiudizi nei confronti dei regimi democratici, ma al contempo rileva i pericoli in essi insiti: “Non sono avversario delle società democratiche; queste società sono pure grandi e non hanno nulla di men che conforme agli occhi di Dio quando la libertà non vi è assente. Quel che mi rattrista, non è tanto che la nostra società sia democratica” ma che in essa sia “così difficile introdurre e far vivere la libertà regolare. Ora, lo confesso, non conosco nulla di più miserabile di una società democratica senza libertà”¹¹. Tocqueville ritiene infatti che dall’eguaglianza delle condizioni non possano derivare che due forme di governo alternative e antitetiche: il governo democratico liberale, in cui tutti i cittadini prendano parte alla vita pubblica, e il governo di uno solo, esercitato al di fuori di ogni controllo, per di più con l’acquiescenza dei cittadini. “Non ho nessun dubbio – scrive al cugino Kergorlay nel gennaio 1835 – che, con il tempo, arriveremo all’uno o all’altro governo. Ora, in nessun caso voglio il secondo (...). Rimane dunque il primo. Non mi piace molto nemmeno questo, ma lo preferisco tuttavia all’altro e d’altronde, se non riesco a raggiungere il primo, sono certo che il secondo non mi verrà mai meno. Tra due mali, scelgo il minore”¹².

Questa lettera riprende in forma privata le considerazioni espresse nelle pagine conclusive della prima *Démocratie*, laddove Tocqueville aveva già profilato per le comunità politiche moderne l’alternativa tra libertà democratica e tirannide dei Cesari, e aveva inoltre indicato nello “développement graduel des institutions et de mœurs démocratiques”¹³ il solo mezzo per essere liberi. Il passo merita di essere riportato nella

⁸ N. Matteucci e M. Dall’Aglia (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 138. Cfr. edizione nazionale delle *Œuvres complètes* di Gallimard, libro XV, vol. 1, p. 54. Lettera a F. de Corcelle del 12 aprile 1835.

⁹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 22. *O.C.*, II, p. 8: “Tel est le premier des devoirs imposé de nos jours à ceux qui dirigent la société”.

¹⁰ N. Matteucci e M. Dall’Aglia (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 172. Cfr. edizione nazionale delle *Œuvres complètes* di Gallimard, libro XIII, vol. I, p. 431. Lettera del 26 dicembre 1836 a L. de Kergorlay.

¹¹ Lettera a Freslon dell’11 settembre 1857 riportata solo nell’edizione di Beaumont delle *Œuvres complètes*, libro VI, p. 406-408. La cita anche R. Pozzi, *Tocqueville e i dilemmi della democrazia*, cit., pp. 150-151.

¹² N. Matteucci e M. Dall’Aglia (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, pp. 135-136. Cfr. edizione nazionale delle *Œuvres complètes* di Gallimard, libro XIII, vol. I, p. 374. Lettera del gennaio 1835 a L. de Kergorlay.

¹³ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 314. *O.C.*, II, 365.

sua interezza: “Però io penso che se non si arriverà a introdurre a poco a poco e a fondare tra noi le istituzioni democratiche, e se si rinuncia a dare a tutti i cittadini idee e sentimenti che li preparino alla libertà e gliene facilitino l’uso, non vi sarà più indipendenza per nessuno, né per il borghese, né per il nobile, né per il povero, né per il ricco, ma un’eguale tirannide per tutti; e prevedo che, se non si riuscirà col tempo a fondare tra noi l’impero pacifico degli eletti della maggioranza, arriveremo presto o tardi al potere *illimitato* (corsivo dell’autore, n.d.r.) di uno solo”¹⁴.

Insomma, l’alternativa è chiara: le società democratiche contemporanee sono votate fisiologicamente al dispotismo; tuttavia, costruendo adeguati dispositivi istituzionali di salvezza ed educando i sentimenti e i costumi dei cittadini, sembrerebbe ancora possibile realizzare delle comunità politiche liberali. A più riprese Tocqueville si chiede se l’impresa sia effettivamente possibile o se la realizzazione completa dell’uguaglianza delle condizioni non implichi inevitabilmente una democrazia di tipo totalitario. “Spesso – si legge in una pagina dei *Souvenirs* – mi domando se la terra ferma che noi cerchiamo da tanto tempo esiste davvero, o se invece il nostro destino non sia quello di battere eternamente il mare!”¹⁵. E ancora, con le consuete “metafore liquide”: “Perché (Dio) ci trascini così verso la democrazia, lo ignoro; ma, imbarcato su una nave che non ho costruito, cerco almeno di servirmene per raggiungere il porto più vicino. È pericoloso tentare una simile impresa?”¹⁶. E con riferimento al legislatore, vero e proprio capitano della politica: “Il legislatore rassomiglia all’uomo che traccia la sua rotta in mezzo al mare; può bensì dirigere la nave che lo porta, ma non può cambiarne la struttura, né creare i venti, né impedire all’oceano di sollevarsi sotto i suoi piedi”¹⁷.

E tuttavia, l’esempio degli Stati Uniti sembrerebbe fornire una risposta concreta alla questione. Il legislatore americano avrebbe infatti creato un buon equilibrio tra dimensione privata e sfera pubblica, tra poteri sociali e autorità dello stato, tra diritti individuali e doveri

¹⁴ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., p. 314. *O.C.*, II, 365: “Mais je pense que si l’on ne parvient à introduire peu à peu et à fonder enfin parmi nous des institutions démocratiques, et que si l’on renonce à donner à tous les citoyens des idées et des sentiments qui d’abord les préparent à la liberté, et ensuite leur en permettent l’usage, il n’y aura d’indépendance pour personne, ni pour le bourgeois, ni pour le noble, ni pour le pauvre, ni pour le riche, mais une égale tyrannie pour tous; et je prévois que si l’on ne réussit point avec le temps à fonder parmi nous l’empire paisible du plus grand nombre, nous arriverons tôt ou tard au pouvoir *illimité* d’un seul”.

¹⁵ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 356. *O.C.*, III, p. 780: “Je me demande souvent si cette terre ferme que nous cherchons depuis si longtemps existe en effet, ou si notre destinée n’est pas plutôt de battre éternellement la mer!”.

¹⁶ N. Matteucci e M. Dall’Aglia (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 136. Cfr. edizione nazionale delle *Œuvres complètes* di Gallimard, libro XIII, vol. I, p. 374. Lettera del gennaio 1835 a L. de Kergorlay

¹⁷ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 160. *O.C.*, II, p. 185: “Le législateur ressemble à l’homme qui trace sa route au milieu des mers. Il peut aussi diriger le vaisseau qui le porte, mais il ne saurait en charger la structure, créer les vents, ni empêcher l’Océan de se soulever sous ses pieds”.

verso la collettività. Così organizzata, la società statunitense sembrerebbe al riparo dal dispotismo (almeno da quello “dei Cesari”, ossia dal potere forte di un solo uomo) e parrebbe risolvere la tensione fondamentale che accomuna tutte le democrazie moderne in senso liberale, a favore quindi di uno stato di diritto moderato.

Che cosa rappresenta, dunque, per Tocqueville, l’esperienza americana? Una felice eccezione dovuta alle particolari condizioni di partenza, un modello finalmente realizzato di democrazia liberale a cui gli altri paesi dovrebbero attingere, oppure ancora una società che è stata sì capace di disinnescare il dispotismo sul piano politico, ma con il risultato di consegnarsi a nuove forme di dominazione, per così dire, sotterranee? In realtà, l’America rappresenta per Tocqueville tutti e tre questi aspetti. Del primo, si ricorderà, si è già parlato nel primo capitolo; del terzo si parlerà nel prossimo, mentre nelle pagine che seguono svilupperò il secondo punto, ricostruendo quelle istituzioni giuridiche, politiche e sociali (sostanzialmente ispirate all’esperienza americana) in grado per l’autore di salvaguardare la libertà all’interno degli stati democratici. Gli americani, scrive infatti Tocqueville, magari non risolvono definitivamente il problema, “ma forniscono insegnamenti molto utili a coloro che lo vogliono risolvere”¹⁸.

Partiamo proprio da qui. Come mostrerò nei prossimi paragrafi, per Tocqueville solo una repubblica decentrata amministrativamente, ma politicamente forte, capace di mantenere l’indipendenza del potere giudiziario e di stimolare la partecipazione politica dei cittadini potrebbe arrestare le spinte verso il governo dispotico di un solo uomo. Per quanto riguarda gli aspetti sociali e culturali, analizzerò quelli che Tocqueville considera (sempre rifacendosi ai pilastri della società americana) come i principali garanti della libertà dei popoli: ovvero la stampa libera, l’associazionismo e la religione. La prima avrebbe infatti la funzione di sottoporre i governi alla critica e al controllo; l’associazionismo, per parte sua, rafforzerebbe il potere dei governati, creando ambiti di libertà locali in cui le personalità potrebbero svilupparsi al riparo dalle influenze del potere; la religione, infine, avrebbe una funzione fondamentale, perché offrirebbe alla libertà la stabilità e la moralità necessarie per formare degli uomini interiormente liberi, capaci di vincere i pericoli che la società egualitaria porta con sé.

Scendiamo ora nel dettaglio e analizziamo più da vicino ognuno di questi aspetti.

¹⁸ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 311. *O.C.*, II, p. 185: “Mais ils fournissent d’utiles enseignements à ceux qui veulent le résoudre”.

2. I dispositivi politici di salvezza, ovvero l'architettura istituzionale dello stato di diritto

2.1. Decentramento amministrativo e riconoscimento dello spirito comunale

Tra le cose che più colpirono Tocqueville non appena egli giunse negli Stati Uniti vi fu la grande capacità dei cittadini americani di governarsi da soli. Sulle prime, come scrive a Kergorlay a fine giugno 1831, l'autore non considerava questa caratteristica sintomo di grandezza: benché “semplici e logiche”, tali istituzioni “non possono convenire a una grande nazione che ha bisogno di un governo interno forte e di una politica estera stabile”¹⁹. Tuttavia, fin dal primo momento, guardò con ammirazione questa peculiare facilità con cui l'americano riusciva a fare a meno del governo e comprese che quest'arte richiedeva “una lunga abitudine alla libertà” e una “grande quantità di *autentici lumi*”: “Qui ognuno si considera personalmente interessato alla sicurezza pubblica e alla pratica delle leggi. Invece di contare sulla polizia, conta solo su se stesso. Ne consegue che, tutto sommato e senza che compaia mai, la forza pubblica è dappertutto”²⁰.

Conoscendo più in profondità la realtà americana, Tocqueville si rese conto che il carattere liberale della democrazia statunitense riposava proprio su tale principio dell'autogoverno, sull'idea cioè “che ognuno è il miglior giudice in quello che lo riguarda, e quindi ognuno è in grado di provvedere ai suoi bisogni particolari”²¹. In questo contesto, sarebbero i comuni e le contee, ovvero le forme di amministrazione locale, a farsi carico di proteggere gli interessi dei cittadini, mentre lo stato centrale resterebbe sullo sfondo: “L'État gouverne et n'administre pas”²².

Al sistema comunale, inteso sia come forma istituzionale di autogoverno sia come spirito municipale ad essa proprio, Tocqueville dedica numerose riflessioni. Anzi, è proprio dall'esame del comune che l'autore inizia la propria disamina delle istituzioni politiche americane. Tocqueville definisce il comune come “la sola associazione che sia così naturale che, ovunque sono uomini riuniti, si forma un comune”²³. “Sembra che il comune

¹⁹ N. Matteucci e M. Dall'Aglia (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 84. Cfr. edizione nazionale delle *Œuvres complètes* di Gallimard, libro XIII, vol. I, pp. 225-236. Lettera del 29 giugno 1831 a L. de Kergorlay.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 87. *O.C.*, II, p. 90: “Que chacun est le meilleur juge de ce qui n'a rapport qu'à lui-même, et le plus en état de pourvoir à ses besoins particuliers”.

²² A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 87. *O.C.*, II, p. 90.

²³ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 70. *O.C.*, II, p. 64: “La seule association qui soit si bien dans la nature, que partout où il y a des hommes réunis, il se forme de soi-même une commune”.

esca direttamente dalle mani divine”²⁴, continua poco oltre Tocqueville soffermandosi sulla naturalità e sull’universalità dell’esperienza comunale. Ma mano a mano che le società progrediscono, gli spazi di autonomia dei comuni diminuiscono: i governi civilizzati infatti mal sopportano la presenza, all’interno dello stato, di spazi indipendenti dal potere centrale, per di più se formati da elementi popolari spesso ostili all’ingerenza del legislatore.

Quella comunale sarebbe dunque la più difficile forma di libertà da conservare, perché più esposta alle invasioni del potere centrale. Per resistere e mantenersi deve entrare nei costumi ed essere riconosciuta dalle leggi. Tale libertà è dunque come se sfuggisse agli sforzi degli uomini, perché non viene creata artificialmente, bensì nasce in modo spontaneo: “Si sviluppa quasi segretamente in seno a una società semibarbara e si consolida solo grazie all’azione delle leggi, dei costumi, delle circostanze e, soprattutto, del tempo”²⁵. Ma una volta consolidato, il comune rappresenta la forza principale (almeno sul piano politico) dei popoli liberi: “Le istituzioni comunali sono per la libertà quello che le scuole primarie sono per la scienza: esse la mettono alla portata del popolo e, facendogliene gustare l’uso, l’abituano a servirsene”²⁶. Il sistema comunale avrebbe dunque la straordinaria capacità di educare gli individui alla pratica della libertà, trasformandoli in cittadini consapevoli e in giudici del proprio interesse particolare. Sarebbe questa l’essenza libertaria dello spirito locale o municipale.

Un altro aspetto fondamentale del comune (e, in generale, di tutte le forme di autogoverno) è la diretta emanazione delle istituzioni locali dalla volontà dei governati. Eleggendo i propri rappresentanti e conservando con essi, alla luce della comunanza degli interessi, un confronto continuo (nei comuni americani Tocqueville non ritrova infatti la gerarchia delle funzioni che invece era presente in Francia), il singolo cittadino si dedica attivamente all’amministrazione del proprio comune, perché concorre a dirigerlo. Il suo governo orizzontale è quindi una creazione degli abitanti, i quali continuano a provare per esso una sorta di “orgueil paternel”²⁷, come quello dell’artista per la propria creazione.

L’amministrazione comunale, nota Tocqueville, lungi dall’essere oppressa, sarebbe poi garantita dall’altro potere locale, quello della contea. La contea sarebbe nata per un interesse puramente amministrativo e sarebbe il primo centro giudiziario. Ad eccezione di tale aspetto (il comune sarebbe infatti troppo piccolo per ospitare una corte di giustizia), i funzionari della contea avrebbero un potere limitato e residuale, che si applicherebbe ad un ristretto numero di casi. Inoltre, l’assenza di un’assemblea a questo livello indica che la contea non possiede un’esistenza politica vera e propria. È dunque una circoscrizione

²⁴ *Ibidem*: “La commune paraît sortir directement des mains de Dieu”.

²⁵ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 70. *O.C.*, II, p. 65: “Elle se développe presque en secret au sein d’une société demi-barbare. C’est l’action continue des lois et des mœurs, les circonstances et surtout le temps qui parviennent à la consolider”.

²⁶ *Ibidem*: “Les institutions communales sont à la liberté ce que les écoles primaires sont à la science; elles la mettent à la portée du peuple; elles lui en font goûter l’usage paisible et l’habituent à s’en servir”.

²⁷ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 76. *O.C.*, II, p. 75.

amministrativa più estesa del comune e ad esso funzionale.

Più in generale, la presenza di queste due istituzioni dell'amministrazione locale avrebbe secondo Tocqueville la fondamentale funzione di frammentare l'esercizio del potere e di arginare così la spinta verso l'accentramento. Ciò tuttavia non produrrebbe un infiacchimento dello stato nel suo complesso, bensì una diversa ripartizione delle competenze, in funzione della libertà e della partecipazione politica dei cittadini. In altre parole, le forme di autogoverno non si limiterebbero a garantire la libertà negativa dei consociati, ma stimolerebbero l'adesione e l'attaccamento del popolo alla cura della cosa pubblica, ossia la libertà positiva di prendere parte dell'amministrazione politica. E proprio sulla contrapposizione tra i modi di promuovere la libertà in Francia e in America, scrive Tocqueville: "Vi sono due modi per diminuire la forza dell'autorità presso una nazione. Il primo consiste nell'indebolire il potere nel suo stesso principio, togliendo alla società il diritto o la facoltà di difendersi in alcuni casi: indebolire l'autorità in questo modo è in genere quello che in Europa si chiama fondare la libertà. Vi è poi un secondo mezzo per diminuire l'azione dell'autorità, che non consiste nel togliere qualche diritto alla società, o nel paralizzarne le forze, ma nel dividere l'esercizio delle sue forze fra molte mani"²⁸.

Da un lato, dunque, lo spirito comunale rappresenta un "foyer à de vives affections"²⁹ che infonde nel popolo lo spirito civico; dall'altro lato, il comune (e la contea), in quanto organi dell'amministrazione locale, scompongono l'architettura istituzionale in una serie di unità poliarchiche in grado di eludere le forme e di arginare le spinte dell'ordinamento centrale. Il comune trarrebbe poi questa forza dalla propria conformità all'ordine naturale. In tale postulato naturalistico (peraltro mai sviluppato in forma sistematica) si può leggere l'adesione di Tocqueville alle teorie anti-contrattualistiche sull'origine della società (su tutti, non a caso, Montesquieu).

Il riconoscimento dell'importanza del decentramento amministrativo accompagna l'intera produzione di Tocqueville. Restando ancora un attimo sulla *Démocratie*, si possono ricordare altri tre luoghi dell'opera in cui l'autore tesse le lodi delle istituzioni comunali o, viceversa, critica l'accentramento. Alla fine del capitolo quinto del primo libro, lo stesso che ho analizzato fino a qui, si legge: "Penso che l'accentramento amministrativo non serva ad altro che a snervare i popoli che vi si sottomettono, poiché tende senza tregua a diminuire in loro lo spirito civico"³⁰. Più avanti, nel capitolo ottavo del secondo libro,

²⁸ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 78. O.C., II, pp. 77-78: "Il y a deux moyens de diminuer la force de l'autorité chez une nation. Le premier est d'affaiblir le pouvoir dans son principe même, et ôtant à la société le droit ou la faculté de se défendre en certains cas: affaiblir l'autorité de cette manière, c'est en général ce qu'on appelle en Europe fonder la liberté. Il est un second moyen de diminuer l'action de l'autorité: celui-ci ne consiste pas à dépouiller la société de quelques-uns de ses droits, ou paralyser ses efforts, mais à diviser l'usage de ses forces entre plusieurs mains".

²⁹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 75. O.C., II, p. 73.

³⁰ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 92. O.C., II, p. 97: "Je pense que la centralisation administrative n'est propre qu'à énerver les peuples qui s'y soumettent, parce qu'elle tend sans cesse à diminuer parmi eux l'esprit de cité".

l'assenza di accentramento amministrativo viene considerata la prima causa politica che tempera negli Stati Uniti la tirannide della maggioranza (concetto a cui sarà dedicato molto spazio nel prossimo capitolo): "I corpi municipali e le amministrazioni delle contee formano dunque altrettanti scogli nascosti che ritardano o dividono il flusso della volontà popolare. Anche se la legge è oppressiva, la libertà trova ancora un riparo nel modo con cui la legge è messa in esecuzione"³¹. Infine, nel capitolo successivo (il nono del secondo libro), l'assetto federale e lo spirito comunale sono nuovamente indicati come due dei tre fattori (il terzo sarebbe l'indipendenza del potere giudiziario) che sul piano istituzionale contribuiscono alla conservazione della repubblica democratica negli Stati Uniti. Particolarmente interessanti risultano le righe in cui Tocqueville ribadisce l'importanza dei comuni, incorniciando, in un certo senso, quanto detto fino a qui: "moderando il dispotismo della maggioranza, (le istituzioni comunali, n.d.r.) danno al tempo stesso al popolo il gusto della libertà e l'arte di essere libero"³².

Spingendo lo sguardo oltre la *Démocratie* e al di fuori della società americana, si può notare come Tocqueville conservi intatta la propria simpatia per il decentramento amministrativo. Lo ritrova infatti (seppur in forma meno radicale) in Inghilterra, come testimoniano i taccuini di viaggio del 1833 e del 1835. E anzi, è probabile che proprio su quest'isola, attraverso il confronto con importanti personalità della società inglese, tali simpatie federaliste si siano fatte più solide. Come si è visto nel secondo capitolo, infatti, Tocqueville dedica molta attenzione alle testimonianze dirette e alle interviste (lui stesso, si ricorderà, ammette di basarsi spesso sui "si dice"), e ciò è tanto più vero quanto più gli interlocutori sono esperti delle questioni politiche della propria società. In particolare, per quanto riguarda il decentramento, sono due le conversazioni che sembrerebbero aver condizionato maggiormente il nostro autore (ed è lecito supporlo, considerando che alcune di queste riflessioni si ritrovano nelle opere successive di Tocqueville): la prima è quella avuta con John Bowring il 24 agosto 1833, mentre la seconda è quella intrattenuta con Sutton Sharpe due anni dopo.

Bowring era uno scrittore politico, amico di Bentham e curatore delle sue opere, che dal 1825 dirigeva la *Westminster Review*, l'organo dei filosofi radicali. Incontrato da Tocqueville nel suo primo viaggio in Inghilterra, lascia una preziosa testimonianza sul sistema amministrativo dell'isola. Bowring sostiene che l'Inghilterra sia il paese del decentramento e dell'autogoverno, in cui "ogni contea, ogni città, ogni comune bada ai propri interessi"³³. In virtù di tale assetto federale, anche l'industria sarebbe lasciata alla

³¹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, pp. 267-268. *O.C.*, II, p. 301: "Les corps municipaux et les administrations des comtés forment donc comme autant d'écueils cachés qui retardent ou divisent le flot de la volonté populaire. La loi fût-elle oppressive, la liberté trouverait encore un abri dans la manière dont on exécuterait la loi".

³² A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 290. *O.C.*, II, p. 331: "Modérant le despotisme de la majorité, donnent en même temps au peuple le goût de la liberté et l'art d'être libre".

³³ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 499. Cfr. *O.C.*, I, p. 444: "Chaque comté, chaque ville, chaque commune soignent ses propres intérêts".

gestione locale dei privati e sottratta così a quella serie di ostacoli che invece in Francia bloccherebbero l'iniziativa individuale. Bowring comprende poi “che nulla è più difficile che abituare gli uomini a governarsi da sé”³⁴, ma tuttavia, sarebbe proprio questo “le grand problème de votre avenir”³⁵. La centralizzazione, infatti, sarà il destino delle società lasciate a loro stesse, perché “offre un trop grand appât aux passions des gouvernants”³⁶; e tuttavia, bisogna comprendere che “non è nella natura delle cose che un governo centrale possa star dietro a tutti i bisogni di una grande nazione”³⁷. Occorre dunque creare, con l'arte della politica, un sistema di autogoverno che sappia assecondare lo spirito municipale e opporsi al dispotismo dello stato centrale. Soltanto così, come dimostrerebbe l'esempio inglese, sarebbero ancora possibili la civiltà e la libertà: “Il decentramento è la causa ultima dei progressi materiali da noi fatti sul campo della civiltà”³⁸.

La seconda conversazione, per così dire, illuminante, è quella avuta con Sutton Sharpe nel corso del secondo viaggio in Inghilterra di Tocqueville, precisamente l'8 giugno del 1835³⁹. Sharpe era un avvocato londinese che faceva parte di varie società politiche di orientamento prevalentemente radicale ed era inoltre molto legato all'*élite* letteraria francese (era amico di Stendhal, di Mérimée, di Vigny e di altri scrittori). Spiegando a Tocqueville la struttura dell'apparato amministrativo inglese, Sharpe tocca un punto fondamentale (“la cui importanza si accresce ai miei occhi”⁴⁰, come annota Tocqueville in margine al manoscritto): l'istituzione della parrocchia, intesa come la più piccola unità politica dello Stato. La parrocchia – continua Sharpe – è governata da tutti gli abitanti che pagano le tasse (*rate payers*), i quali fanno parte di un corpo che prende il nome di *vestry* e che costituisce la rappresentanza politica della parrocchia stessa. Questa assemblea ha come principali funzioni quelle di esercitare i diritti collettivi della comunità (il sostenimento delle chiese, le spese del culto, le strade vicinali e la cura dei poveri), di curarne gli interessi e di nominare i vari funzionari. Come per il caso dei comuni americani, non è poi presente nella parrocchia nessun funzionario del governo centrale, che dunque non esercita su di essa alcuna sorveglianza.

L'assetto federale, il decentramento amministrativo e lo spirito di governo locale propri della società anglosassone diventano ancora più cari a Tocqueville nell'ultima fase della sua produzione, quando, studiando l'organizzazione politica e amministrativa dell'*Ancien Régime*, riscontra delle imprevedibili somiglianze tra questa società e il modello americano. Durante il Medioevo, infatti, in Francia (e negli altri stati feudali)

³⁴ *Ibidem*: “Rien n'est plus difficile que d'habituer les hommes à se gouverner eux-mêmes”.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*: “Il n'est pas dans la nature des choses qu'un gouvernement central puisse veiller à tous les besoins d'une grande nation”.

³⁸ *Ibidem*: “Dans la décentralisation est la grande cause des progrès matériels que nous avons faits dans la civilisation”.

³⁹ Si veda U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, cit., pp. 542-551. *O.C.*, I, pp. 480-487.

⁴⁰ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, cit., p. 542. Cfr. *O.C.*, I, p. 1423: “*Son importance qui croît à mes yeux* (corsivo dell'autore, n.d.r.)”.

sarebbe stato presente un forte spirito locale di autogoverno: gli abitanti di ogni villaggio formavano un corpo separato dal sistema feudale, una comunità che possedeva e gestiva alcuni beni propri, che eleggeva i propri capi democraticamente e che si amministrava da sé.

Questa vecchia istituzione, che si chiamava proprio *paroisse*, avrebbe lasciato la propria impronta nelle attuali leggi di alcune nazioni, soprattutto nel sistema inglese e in quello americano. “On en voit partout la trace en Angleterre” (ecco il collegamento diretto con quanto detto sopra) e negli Stati Uniti, benché il paese non sia passato attraverso il feudalesimo, si trovano istituzioni pressoché analoghe. Il passo dell’*Ancien Régime* in cui Tocqueville compie il parallelismo tra la parrocchia feudale e il comune americano merita di essere riportato interamente: “Quando cercai, per la prima volta, negli archivi di un’Intendenza, che cosa fosse una parrocchia dell’antico regime, mi ricordo di esser rimasto sorpreso di trovare, in questa comunità così povera e asservita, parecchi di quei segni che già mi avevano colpito nei comuni rurali d’America. Molto erroneamente li avevo giudicati allora una singolarità propria del nuovo mondo. (...) L’uno e l’altra sono amministrati da funzionari che agiscono separatamente, sotto la direzione dell’intera comunità. In tutt’e due si radunano di tanto in tanto assemblee generali, in cui tutti gli abitanti, riuniti in un solo corpo, eleggono i magistrati e regolano le faccende principali. Si rassomigliano tra loro quanto un vivo può somigliare ad un morto. Infatti questi due esseri dal destino così diverso hanno avuto una medesima origine”⁴¹.

Anche il Medioevo, dunque, con l’istituzione della parrocchia, offrirebbe un esempio di quello spirito di autonomia locale che, come si è detto, susciterà in tutte le sue declinazioni l’apprezzamento da parte di Tocqueville (sarebbe poi interessante capire quanto, oltre all’esperienza diretta del viaggio e del dialogo con le fonti, abbia contribuito a indirizzare le preferenze dell’autore il liberalismo aristocratico del bisavolo Malesherbes, figura che anche *post mortem* avrà una grande influenza sulla famiglia Tocqueville⁴²). Per contro, egli non risparmia le critiche a quelle esperienze che, viceversa, hanno compresso lo spirito municipale e l’autogoverno, favorendo, di fatto, l’omologazione degli abitanti. È il caso dell’accentramento amministrativo francese che, promosso dai sovrani assoluti all’interno della logica razionalistica dello Stato moderno, sarebbe ancora una delle

⁴¹ A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime*, pp. 86-87. *O.C.*, III, p. 93: “Je me souviens que, quand je recherchais pour la première fois, dans les archives d’une intendance, ce que c’était qu’une paroisse de l’Ancien Régime, j’étais surpris de retrouver, dans cette communauté si pauvre et si asservie, plusieurs des traits qui m’avaient frappé jadis dans les communes rurales d’Amérique, et que j’avais jugés alors à tort devoir être une singularité particulière au Nouveau Monde. Ni l’une ni l’autre n’ont de représentation permanente, de corps municipal proprement dit; l’une et l’autre sont administrées par des fonctionnaires qui agissent séparément, sous la direction de la communauté tout entière. Toutes deux ont, de temps à autre, des assemblées générales où tous les habitants, réunis dans un seul corps, élisent leurs magistrats et règlent les principales affaires. Elles se ressemblent, en un mot, autant qu’un vivant peut ressembler à un mort”.

⁴² Cfr. L. D. del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, cit., pp. 177-197.

principali cause dei problemi del paese: “questa amministrazione centrale che si vede dappertutto, che si sente in ogni cosa e che si scopre tutti i giorni, senza cercarla, sopra e accanto a sé”⁴³.

È inoltre il caso del Canada, definito “il paese dove si poteva giudicare più che in ogni altro luogo l’accentramento amministrativo dell’antico regime”⁴⁴. Qui l’amministrazione centrale sarebbe “altrettanto numerosa quanto la popolazione, preponderante, che agisce, regolamenta, costringe, vuole tutto prevedere, incaricarsi di ogni cosa, sempre meglio informata degli interessi dell’amministrato di quanto non lo sia quest’ultimo, continuamente attiva e continuamente sterile”⁴⁵. Un ritratto inquietante, che evoca l’immagine di uno stato allo stesso tempo totale e tutore: una nuova forma di Leviatano⁴⁶, cioè, che si alimenta della libertà dei cittadini e che, col pretesto di proteggerli, li infiacchisce fino a disumanizzarli.

2.2. *Accentramento politico e garanzie parlamentari*

Anche per quanto riguarda la costituzione del potere esecutivo e di quello legislativo il modello statunitense rappresenta per Tocqueville la migliore combinazione istituzionale (beninteso, tra le varie alternative che offre la democrazia) per salvaguardare la libertà politica. Nell’analizzare l’architettura costituzionale del sistema americano, Tocqueville

⁴³ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, p. 209. Cfr. edizione nazionale delle *Œuvres complètes* edita da Gallimard, libro III, vol. III, p. 437: “cette administration centrale qui se voit partout, se ressent de tout et se découvre chaque jour, sans la chercher, au-dessus et à côté”. Si tratta del *Rapport fait par M. de Tocqueville au nom de la Commission chargée d’examiner les propositions sur la révision de la Constitution*, letto all’Assemblea legislativa l’8 luglio 1851.

⁴⁴ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 843. *O.C.*, III, p. 270: “Comment c’est au Canada qu’on pouvait le mieux juger la centralisation administrative de l’Ancien Régime”.

⁴⁵ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 844. *O.C.*, III, p. 271: “Administration presque aussi nombreuse que la population, prépondérante, agissante, réglementante, contraignante, voulant prévoir tout, se chargeant de tout, toujours plus au courant des intérêts de l’administré qu’il ne l’est lui-même, sans cesse active et stérile”.

⁴⁶ È bene precisare fin da subito che l’impiego dell’immagine del Leviatano per lo stato tutore non si propone in alcun modo di richiamare la concezione hobbesiana dell’ordine politico totale, che ha nella potenza coercitiva irresistibile e nella capacità di affermarsi contro i desideri individuali la propria cifra. Come si vedrà in seguito, il dispotismo tratteggiato da Tocqueville ha un carattere mite e sembra evocare più da vicino la servitù volontaria di Étienne de La Boétie che lo stato assoluto di Hobbes. Ma proprio per questa sua mitezza e per la conseguente capacità di soddisfare i desideri degli individui tale forma di dispotismo sarebbe ancora più pervasiva delle tirannidi del passato, perché lavorerebbe sulla mente e non sul corpo dei sudditi. Ma sul punto si veda *ultra*, cap. V, par. IV.

dimostra di aver studiato⁴⁷ e compreso a fondo quel reticolo di controlli incrociati che fa sì che ogni organo venga limitato da un altro organo, ma che allo stesso tempo abbia la possibilità di agire liberamente per svolgere gli incarichi affidati, in ultima istanza, dal popolo.

Il potere esecutivo, nota Tocqueville⁴⁸, è eletto direttamente dalla maggioranza, ma sembra abbastanza forte per non lasciarsi dominare dalle passioni popolari. La sua forza riposerebbe sulle caratteristiche della sua stessa carica: il presidente è infatti il solo ed unico rappresentante dell'esecutivo dell'Unione; dura in carica per quattro anni e può essere rieletto al massimo una volta. Avrebbe così i mezzi e il tempo per lavorare al bene pubblico, ed essendo l'unico responsabile dell'azione politica (la presenza di un consiglio avrebbe infatti secondo l'autore affievolito il senso di responsabilità) sarebbe portato ad agire soltanto per il bene della nazione. Inoltre, il presidente sarebbe sempre in ultima istanza sottoposto al controllo indiretto del Congresso, che si esprimerebbe attraverso una costante attività di sorveglianza sul suo operato (tale controllo, in certi casi, può giungere perfino alla messa in stato di accusa del presidente; mentre non è ammesso il contrario, ovvero lo scioglimento anticipato del Congresso per mano del presidente). Per parte sua, il presidente potrebbe esercitare il diritto di veto sospensivo su tutte le leggi approvate dal Congresso; ma quest'ultimo, con la maggioranza qualificata dei due terzi, potrebbe comunque approvare i provvedimenti.

Il parlamento degli Stati Uniti, per Tocqueville, rappresenta dunque un freno addirittura eccessivo al potere politico del presidente. Ma d'altronde, il rischio della subordinazione del "potere esecutivo è uno dei difetti delle costituzioni repubblicane. Gli americani non hanno potuto distruggere la tendenza che spinge le assemblee legislative a impadronirsi del governo, ma l'hanno resa meno temibile"⁴⁹. In definitiva, attraverso il sistema di garanzie parlamentari rappresentate dal contropotere del Congresso, la costituzione degli Stati Uniti avrebbe saputo disinnescare la principale modalità con cui il dispotismo tenderebbe a manifestarsi nelle società democratiche: vale a dire il potere di uno solo, reso illimitato dall'investitura popolare.

Veniamo adesso al potere legislativo e vediamo perché la struttura e le modalità di elezione del parlamento americano abbiano riscosso il favore di Tocqueville. Anche nelle assemblee, infatti, si nasconderebbe il pericolo del dispotismo, in questo caso sotto forma di tirannia della maggioranza: il partito maggioritario, forte del consenso popolare, tenderebbe fisiologicamente a imporsi sulle minoranze e a imprimere alla politica il proprio

⁴⁷ Il capitolo VIII della prima parte della *Démocratie* contiene moltissime annotazioni che rimandano soprattutto agli scritti di Story e ai *Commentaries* di Kent, due autori molto studiati da Tocqueville. Si veda A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, pp. 115-166. *O.C.*, II, pp. 123-192.

⁴⁸ Cfr. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 122 e ss. *O.C.*, II, p. 134 e ss.

⁴⁹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 123. *O.C.*, II, p. 135: "Dépendance du pouvoir exécutif est un des vices inhérents aux constitutions républicaines. Les Américains n'ont pu détruire la pente qui entraîne les Assemblées législatives à s'emparer du gouvernement, mais ils ont rendu cette pente moins irrésistible".

indirizzò, colonizzando ideologicamente gli altri organi dello stato. Un esempio storico di questo processo sarebbe stata la *Convention nationale* in vigore durante la Rivoluzione: un organo totalitario, dotato di potere tanto legislativo quanto esecutivo, da cui non a caso nacquero i due comitati di *Salut public* e di *Sûreté générale*.

Al modello negativo della Convenzione Tocqueville contrappone il Congresso americano⁵⁰. L'equilibrio di questo corpo legislativo risiederebbe nella sua struttura bicamerale, nata per soddisfare due opposte esigenze in apparenza inconciliabili: da un lato, il desiderio di chi voleva fare dell'Unione una lega di stati indipendenti, i cui rappresentanti si sarebbero riuniti di tanto in tanto per discutere i temi di interesse comune; dall'altro lato, i propositi di chi voleva unificare tutti gli abitanti delle antiche colonie in un grande popolo e creare un unico governo che agisse come il solo rappresentante della nazione. I costituenti americani, volendo conciliare le due concezioni, adottarono una soluzione intermedia, che in realtà avrebbe finito per valorizzare entrambe: il principio dell'indipendenza dei singoli stati orientò la formazione del senato; l'idea dell'unificazione nazionale trionfò nella creazione della camera dei rappresentanti.

Senza scendere nella descrizione dettagliata del funzionamento e della composizione dei due organi del legislativo, in questa sede è importante evidenziare ancora come Tocqueville abbia maturato una conoscenza molto approfondita degli ingranaggi istituzionali del sistema americano. Alcuni capitoli della prima parte della *Démocratie* hanno infatti il taglio manualistico di un trattato di diritto costituzionale, in cui soltanto di tanto in tanto la descrizione delle istituzioni è intervallata da considerazioni di carattere sociologico o da riflessioni personali.

Una di queste risulta particolarmente interessante, perché testimonia l'ammirazione di Tocqueville per il sistema bicamerale. Analizzando i fattori politici capaci in parte di correggere gli istinti demagogici della democrazia americana, l'autore attribuisce alle differenze di composizione ed elezione tra camera e senato un'importanza fondamentale: la prima, una grande assemblea “de l'aspect vulgaire”⁵¹, gremita di persone mediocri e sconosciute che spesso sarebbero incapaci di scrivere correttamente, rifletterebbe l'universalità della società americana in tutte le sue contraddizioni; il senato, invece, “dont l'étroite enceinte renferme une grande partie des célébrités de l'Amérique” e sembra includere “le monopole des talents et des lumières”⁵² americana. Eppure anche il senato emana dal popolo ed è un prodotto del suffragio universale. Da cosa deriverebbe, dunque, una differenza tanto marcata? Da una causa molto semplice, continua Tocqueville: il popolo elegge i propri rappresentanti alla camera, i quali a loro volta scelgono al proprio interno i membri del senato. Dunque l'elezione della camera dei rappresentanti è diretta; quella del senato è indiretta.

Questa differenza, che sulle prime può sembrare soltanto procedurale, avrebbe in realtà una rilevanza enorme e, anzi, rappresenterebbe proprio la miglior formula costitutiva

⁵⁰ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, pp. 115-122. *O.C.*, II, p. 123-133.

⁵¹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 212. *O.C.*, II, p. 226.

⁵² *Ibidem*.

di un sano sistema rappresentativo. Per Tocqueville, infatti, la volontà generale, nella sua natura istintuale e demagogica, necessiterebbe sempre di essere corretta e di venire convertita in razionalità politica: “basta che la volontà popolare passi attraverso questa assemblea (la camera, n.d.r.) per migliorare e uscirne rivestita di forme più nobili e belle. Gli uomini eletti in questo modo (i senatori, n.d.r.), dunque, rappresentano sempre esattamente la nazione che governano, ma rappresentano solo i pensieri elevanti che in essa si trovano, gli istinti generosi che l’animano e non i vizi e le piccole passioni che spesso l’agitano disonorandola”⁵³. E in conclusione: “io credo che l’elezione a doppio grado sia il solo mezzo per mettere alla portata di tutte le classi l’uso della libertà politica”⁵⁴.

E dunque, se per un verso, il parlamento, per il solo fatto di esistere, rivestirebbe la funzione di arginare le spinte autoritarie connaturate al potere esecutivo, per un altro verso la sua composizione bicamerale, con le due diverse modalità di elezione, contribuirebbe a dare alla volontà della maggioranza una forma razionale.

Tocqueville comprende poi che la costituzione federale americana rappresenta un modello unico, una “combinazione felice, che concilia il rispetto dovuto alla volontà del popolo con la rapidità dell’esecuzione e le garanzie d’ordine necessarie all’interesse dello stato”⁵⁵; un sistema dunque difficile da imitare, perché creato da “un popolo molto evoluto (...), molto illuminato e particolarmente abituato alle forme rappresentative”⁵⁶. Sarebbero infatti necessari “le goût et l’habitude de gouvernants provinciaux”⁵⁷ per sopportare un meccanismo così delicato e “un gouvernement central fort, bien que limité”⁵⁸. Virtù, queste, che mancherebbero completamente in Francia, la cui storia politica e istituzionale sarebbe stata molto più tormentata; così come più travagliato sarà, secondo Tocqueville, l’approdo alla completa uguaglianza delle condizioni.

E tuttavia Tocqueville, anche nel corso della propria esperienza politica, tenterà sempre (almeno fino al colpo di stato di Luigi Bonaparte) di sensibilizzare i propri concittadini alla necessità di riprodurre quelle istituzioni che oltreoceano sembrava potessero salvare la libertà politica. Durante i lavori della commissione costituente, tra il

⁵³ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 213. O.C., II, pp. 227-228: “Mais il suffit que la volonté populaire passe à travers cette assemblée choisie pour s’y élaborer en quelque sorte, et en sortir revêtue de formes plus nobles et plus belles. Les hommes ainsi élus représentent donc toujours exactement la majorité de la nation qui gouverne; mais ils ne représentent que les pensées élevées qui ont cours au milieu d’elle, les instincts généreux qui l’animent, et non les petites passions qui souvent l’agitent et les vices qui la déshonorent”.

⁵⁴ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 213. O.C., II, p. 228: “Je vois dans le double degré électoral le seul moyen de mettre l’usage de la liberté politique à la portée de toutes les classes du peuple”.

⁵⁵ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 133. O.C., II, p. 149: “Combinaison heureuse, qui concilie le respect qu’on doit à la volonté du peuple avec la rapidité d’exécution et les garanties d’ordre qu’exige l’intérêt de l’État”.

⁵⁶ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 311. Cfr. O.C., I, p. 266: “Un peuple très éclairé (...), et singulièrement habitué aux formes représentatives”.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

maggio e il novembre del 1848, Tocqueville si impose infatti come uno dei protagonisti del dibattito istituzionale, concentrando i suoi sforzi su tre temi fondamentali: il rifiuto del diritto al lavoro, l'elezione popolare del presidente della repubblica (una sorta di "re costituzionale") e il bicameralismo (considerata in anticipo come una causa perduta, tanto nella cultura francese era radicata l'opinione giacobina che l'esistenza di due camere fosse contraria al principio della sovranità popolare, che esigeva necessariamente una modalità di espressione unitaria e diretta).

In Francia, aveva scritto a Nassau Senior nel 1847, si dovrebbero unire due cose che tuttavia "non sono mai state unite: un'assemblea elettiva e un potere esecutivo molto centralizzato. Questo è il più grande problema del tempo"⁵⁹. Ma la difficoltà nel trarre partito dall'esperienza americana nascerebbe, come si è notato più volte, da una differenza culturale profonda, accentuata dall'incapacità dei governi francesi di comprendere lo spirito del proprio tempo: "I Borbone – annota con rammarico l'autore già durante il soggiorno in America – invece di cercare di consolidare palesemente un principio aristocratico che da noi muore, avrebbero dovuto servirsi di tutto il proprio potere perché la democrazia acquistasse interesse all'ordine e alla stabilità (...). Avrebbero dovuto iniziare poco per volta gli abitanti alla politica, con il tempo interessarli, creare interessi locali e, soprattutto, fondare dove era possibile, quelle abitudini e idee di legalità che sono, secondo me, l'unico contrappeso possibile alla democrazia"⁶⁰.

In conclusione, si può dunque notare l'importanza che Tocqueville assegna ai contrappesi della democrazia, ovvero a quei dispositivi di salvezza in assenza dei quali le società democratiche degenererebbero inevitabilmente nel dispotismo. In questo paragrafo si è analizzata dapprima l'importanza di un potere esecutivo forte e riunito in una sola persona ("non riesco a concepire come possa vivere una nazione senza un forte accentramento politico"⁶¹, si legge in un passo della *Démocratie*), e in un secondo tempo si è osservato come tale organo debba essere affiancato da un'assemblea elettiva bicamerale, in grado da un lato di arrestare e razionalizzare gli impulsi della maggioranza e dall'altro lato di contrapporsi all'esecutivo garantendone il rispetto delle procedure. Nel prossimo paragrafo analizzerò il terzo e ultimo contrappeso istituzionale alla democrazia, ovvero ricostruirò l'immagine del potere giudiziario nel pensiero di Tocqueville.

2.3. *Il potere politico dei giudici e i giuristi come custodi dell'ordine*

⁵⁹ N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 274. Cfr. edizione nazionale delle *Œuvres complètes* di Gallimard, libro VI, vol. II, p. 102.

⁶⁰ N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 83. Cfr. edizione nazionale delle *Œuvres complètes* di Gallimard, libro XIII, vol. I, p. 224.

⁶¹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 92. *O.C.*, II, p. 97: "Pour ma part, je ne saurais concevoir qu'une nation puisse vivre ni surtout prospérer sans une forte centralisation gouvernementale".

Il terzo fattore istituzionale che secondo Tocqueville concorre alla conservazione della repubblica democratica negli Stati Uniti è il potere giudiziario. I tribunali americani, infatti, in virtù della loro particolare costituzione, riuscirebbero a correggere gli eccessi demagogici della società e a rallentare e dirigere i movimenti della maggioranza. Anche per quanto riguarda l'amministrazione della giustizia, dunque, gli Stati Uniti offrirebbero un esempio da cui trarre ispirazione. Vediamo quindi quali peculiarità presenterebbero i tribunali americani e, più in generale, quali caratteristiche ideali dovrebbe possedere il potere giudiziario per Tocqueville.

Il capitolo sesto della prima *Démocratie* si apre con la seguente riflessione: “Ciò che uno straniero comprende con maggior fatica negli Stati Uniti è l'organizzazione giudiziaria. Non vi è avvenimento politico in cui non s'intenda invocare l'autorità del giudice; l'osservatore ne trae naturalmente la conclusione che il giudice è in America una delle prime forze politiche”⁶². Sulle prime, sembrerebbe dunque che in America non sia stata trapiantata rigidamente la tradizionale divisione dei poteri, in forza della quale il giudiziario sarebbe un organo indipendente dagli altri due. Tuttavia, proseguendo nell'analisi, Tocqueville ritrova negli Stati Uniti tutti e tre i caratteri che accomunano il potere giudiziario di tutti gli stati: il fatto che il giudice debba servire da arbitro in caso sorga una contestazione; il fatto che la pronuncia verta su casi particolari e non su principi o leggi generali; infine la passività propria di tale potere, che può agire soltanto se adito e non per propria iniziativa.

E allora, dimostrato che la magistratura americana assomiglia in tutto a quella delle altre nazioni, da cosa nascerebbe l'immagine del giudice “revêtu d'un immense pouvoir politique”⁶³? Come si verifica spesso nel modo di procedere di Tocqueville, le prime impressioni non sono pregiudizi da cancellare, quanto piuttosto, come in questo caso, punti di partenza da approfondire e da razionalizzare. L'immagine del giudice-politico, dunque, corrisponderebbe alla realtà delle cose e deriverebbe precisamente da questo: gli americani avrebbero riconosciuto ai giudici il diritto di basare le loro sentenze sulla costituzione federale piuttosto che sulle singole leggi; in altri termini, ai giudici sarebbe concessa la facoltà di non applicare quelle leggi che ritenessero contrarie alla costituzione. Tocqueville delinea dunque correttamente la struttura dello *judicial review of legislation*⁶⁴ e ad esso ascrive l'origine del potere politico dei giudici, a sua volta considerato un elemento fondamentale per la libertà politica.

Diversamente dagli altri paesi (l'autore riporta l'esempio della Francia e

⁶² A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 101. *O.C.*, II, p. 109: “Ce qu'un étranger comprend avec le plus de peine, aux États-Unis, c'est l'organisation judiciaire. Il n'y a pour ainsi dire pas d'événement politique dans lequel il n'entende invoquer l'autorité du juge; et il en conclut naturellement qu'aux États-Unis le juge est une des premières puissances politiques”.

⁶³ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 102. *O.C.*, II, p. 111.

⁶⁴ Si veda P. O. Carrese, *Judicial Statesmanship, the Jurisprudence of Individualism, and Tocqueville's Common Law Spirit*, in «The Review of Politics», Cambridge University Press, Cambridge, 1998, vol. 60, n. 3, pp. 465-495.

dell’Inghilterra, i due referenti comparatistici principali), gli Stati Uniti, affidando ai loro tribunali la prerogativa di disapplicare la legge, sarebbero infatti riusciti a porre un contrappeso all’incontrollabilità delle assemblee legislative e a offrire un rimedio concreto (la sentenza tocca solo un interesse individuale e la legge è colpita solo nella sua singola applicazione) contro leggi astrattamente ingiuste o incostituzionali. Con le parole di Tocqueville: “Racchiuso nei suoi limiti, il potere accordato ai tribunali americani di pronunciarsi sull’incostituzionalità di una legge forma ancora una delle più forti barriere che mai siano state elevate contro la tirannide delle assemblee politiche”⁶⁵.

Un’altra caratteristica che distinguerebbe i tribunali degli Stati Uniti da quelli francesi consisterebbe nella prerogativa accordata ai giudici americani di processare quei funzionari pubblici che agissero in violazione della legge. Tale potere costituirebbe un’ulteriore forma di controllo nei confronti dell’apparato esecutivo e amministrativo dello stato, per di più alla portata di tutti i cittadini, visto che ognuno avrebbe il diritto di accusare i funzionari davanti ai giudici.

Alla stessa *ratio* obbedirebbe anche quello che Tocqueville definisce “jugement politique”, ovvero la sentenza pronunciata dal Senato, rivestito temporaneamente del diritto di giudicare, ai danni di un funzionario pubblico. E tuttavia, mentre in Europa i tribunali politici possono applicare tutte le disposizioni del codice penale (Tocqueville ricorda correttamente le funzioni rivestite sia in Inghilterra sia in Francia dalla camera dei pari), in America il Senato può soltanto togliere al colpevole la carica pubblica occupata e dichiararlo indegno a rivestirne altre, perché spetterà alla giustizia ordinaria dare seguito, eventualmente, al procedimento. Mentre dunque in Europa il giudizio politico rappresenta un atto giudiziario a tutti gli effetti, potenzialmente lesivo del principio di separazione dei poteri, negli Stati Uniti esso è piuttosto una misura amministrativa, il cui scopo non è la punizione, ma la destituzione dalla carica. Proprio in virtù della mitezza di tale provvedimento, il giudizio politico americano non è vissuto come “un remède extrême aux grands maux de la société”, ma come “un moyen habituel de gouvernement”⁶⁶. E con quest’ultima riflessione il Tocqueville giurista dimostra di aver fatto propria la lezione di Beccaria sull’equazione tra mitezza della pena, certezza dell’applicazione ed efficacia deterrente del diritto penale; in un passo che sembra scritto dall’autore del *Dei delitti e delle pene* si legge infatti: “rendendo la giustizia insieme più sicura e meno dura la si rendeva anche più efficace”⁶⁷.

Concludo il discorso sul giudizio politico sottolineando come, per Tocqueville, l’ingerenza del potere giudiziario nell’amministrazione dello stato rappresenta

⁶⁵ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 105. *O.C.*, II, p. 115: “Resserré dans ses limites, le pouvoir accordé aux tribunaux américains de prononcer sur l’inconstitutionnalité des lois forme encore une des plus puissantes barrières qu’on ait jamais élevées contre la tyrannie des Assemblées politiques”.

⁶⁶ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 111. *O.C.*, II, p. 121.

⁶⁷ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 106. *O.C.*, II, p. 116: “Rendant la justice tout à la fois plus sûre et plus douce, on la rendait en même temps plus efficace”.

un'irrinunciabile condizione per la libertà politica. In una nota di viaggio scritta durante il soggiorno in Inghilterra del 1835 questa opinione è espressa in modo chiaro: "Sull'argomento c'è da scrivere non un capitolo, ma un libro, e dei più importanti. La necessità d'introdurre il potere giudiziario nell'amministrazione è una di quelle idee centrali cui mi riportano tutte le ricerche che vado facendo su ciò che ha reso possibile e può rendere possibile la libertà politica"⁶⁸.

Come si sarà notato, le considerazioni che Tocqueville compie sul ruolo politico del potere giudiziario mettono in luce un sistema di preferenze che sembra prendere le distanze da quello teorizzato da Montesquieu. In Tocqueville sembrerebbero infatti venir meno almeno due delle caratteristiche che Montesquieu attribuiva al potere giudiziario: ovvero il fatto che dovesse essere un potere nullo e che dovesse essere separato dagli altri due poteri dello stato. Come si è visto infatti, oltre alla funzione giudiziaria, sarebbe giusto e desiderabile, per Tocqueville, che i giudici avessero anche un potere politico, inteso sia come sindacato sulle leggi sia come possibilità di rimuovere il singolo funzionario politico.

Non bisogna tuttavia esasperare questa lettura anti-montesquieviana: perché se è vero (e lo è, come si è detto) che da un lato in Tocqueville il giudice travalica i confini che gli aveva imposto Montesquieu definendolo mera "bocca della legge" e che il potere giudiziario nel suo complesso non è affatto un organo separato dalle questioni politiche dello stato, dall'altro lato è proprio dalla necessità di bilanciare la forza degli altri due (e più pericolosi) poteri che nasce, nel pensiero di Tocqueville, l'esigenza di costituire un giudiziario guardiano (non solo passivo) della legge e della politica in generale. In altri termini, Tocqueville pone l'accento sul principio del bilanciamento ed estremizza la dinamica dei pesi e dei contrappesi già avanzata dal suo maestro, assegnando al potere giudiziario (in quanto più immune degli altri due dal pericolo di degenerazione dispotica) la possibilità unilaterale di ingerirsi e di dirimere attivamente questioni di natura anche politica⁶⁹.

Oltre a questo, il potere giudiziario avrebbe sempre una connotazione politica anche per un altro motivo: i giudici sarebbero infatti gli interpreti della volontà popolare ad un livello più profondo rispetto agli organi rappresentativi, perché applicando la legge, e in modo particolare la costituzione, perpetuerebbero l'originario spirito dei padri fondatori della nazione, le cui norme sarebbero accettate da tutti per il semplice fatto di essere parte di quella società politica. Tale legame mistico con il presunto spirito originario di un popolo va considerato insieme ad altri fattori di segno naturalistico, legati alla derivazione della sfera politica da quella sociale. In questo senso, dunque, Tocqueville evidenzia più

⁶⁸ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 555. Cfr. *O.C.*, I, p. 491: "Il y a sur ce sujet non pas un chapitre, mais un *livre* (corsivo dell'autore, n.d.r.) à faire, et l'un des plus importants que l'on puisse imaginer. La nécessité d'introduire le pouvoir judiciaire dans l'administration est une de ces idées *centrales* (corsivo dell'autore, n.d.r.) à laquelle me ramènent toutes mes recherches sur ce qui a permis et peut permettre aux hommes la liberté politique".

⁶⁹ Sull'importanza che Tocqueville attribuisce al potere politico dei giudici si veda anche G. Oskian, *Tocqueville e le basi giuridiche della democrazia*, cit., p. 82 e ss.

volte che “n’y a rien de plus politiques chez un peuple que la législation civile”⁷⁰.

Un esempio paradigmatico a riguardo è offerto per l’autore dall’istituzione tipicamente anglosassone della giuria. Prima ancora di essere un organo giudiziario essa sarebbe infatti un’istituzione politica dotata di un carattere repubblicano e dunque favorevole alla libertà dei governati. La giuria, infatti, che pure Tocqueville dipinge come un corpo disordinato, composto da “un certo numero di cittadini presi a caso e investiti momentaneamente del diritto di giudicare”⁷¹, avrebbe l’impareggiabile merito di porre nelle mani del popolo la direzione della società e dunque di far trionfare il dogma della sovranità popolare anche nell’ambito giuridico. Rivestito delle funzioni di giudice, il popolo ne acquisirebbe in parte anche le abitudini, e maturerebbe quella cultura alla legalità, alla responsabilità e all’equità attraverso cui necessariamente dovrebbe transitare il percorso verso la libertà politica. Ciò varrebbe soprattutto nei processi civili, perché meno passionali e più razionali rispetto a quelli criminali: in queste materie, infatti, i giudici togati apparirebbero meglio come arbitri disinteressati tra gli interessi delle parti e insegnerebbero ai giurati popolari la capacità di giudicare con equità al riparo dagli istinti irrazionali; per parte loro, i giurati accrescerebbero l’influenza della sentenza, conferendole l’autorità della società che rappresentano. E dunque, tanto più viene usata in campo civile, quanto più la giuria sarebbe un’istituzione dotata di carattere politico.

Come riassume Tocqueville negli appunti di viaggio⁷², la giuria assolverebbe a quattro funzioni: innanzitutto farebbe rispettare la giustizia; in secondo luogo offrirebbe “une grande habitude d’équité pratique”; in terzo luogo contrasterebbe “cet égoïsme individuel qui est la perte des sociétés”⁷³, insegnando ai cittadini ad assumersi responsabilità di tipo morale e a svolgere un ruolo politico; da ultimo, servirebbe a far maturare la capacità di giudizio e ad accrescere le conoscenze del popolo (in questo senso la giuria rappresenterebbe una vera e propria scuola di diritto, intesa come comunità di pratici). Da queste caratteristiche ne deriverebbe poi un’altra, ancora più importante: la giuria costituirebbe “la plus puissante sauvegarde contre la tyrannie”⁷⁴, un contrappeso decisivo che renderebbe impossibile il sorgere del dispotismo. “Ora – conclude Tocqueville qualche pagina dopo –, non si può pensare che un popolo in cui la giuria è saldamente radicata non sia un popolo libero”⁷⁵.

⁷⁰ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 610. *O.C.*, II, p. 706.

⁷¹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 275. *O.C.*, II, p. 313: “Un certain nombre de citoyens pris au hasard et revêtus momentanément du droit de juger”. Si veda anche Y. Sintomer, *Le pouvoir au peuple. Jurys citoyens, tirage au sort et démocratie participative*, 2007, trad. it. di D. Frontini, *Il potere al popolo. Giurie cittadine, sorteggio e democrazia partecipativa*, Edizioni Dedalo, Bari, 2009, p. 112 e ss.

⁷² U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 355 e ss. Cfr. *O.C.*, I, p. 306 e ss.

⁷³ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 355. *O.C.*, I, p. 306.

⁷⁴ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 355. Cfr. *O.C.*, I, p. 1352. Si tratta di una nota scritta a margine da Tocqueville.

⁷⁵ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 366. *O.C.*, I, p. 1354: “Or, on ne peut concevoir un peuple où le jury serait solidement établi et qui ne fût pas un peuple libre”. Si tratta ancora di una nota a margine dell’autore senza rinvio al testo.

Ma torniamo alla *Démocratie* e riprendiamo l'analisi del capitolo dedicato principalmente alla giuria (l'ottavo del secondo libro). In esso Tocqueville racchiude infatti molte altre considerazioni interessanti che estendono il baricentro della questione dall'analisi meramente giuridica delle istituzioni democratiche al piano antropologico (o comunque psicologico) delle modalità di formazione della classe dei giuristi. Abbiamo visto che all'interno delle giurie popolari il giudice togato ricopre una funzione fondamentale nei confronti dei giudici popolari, perché oltre ad essere una guida nella decisione dei casi ("li prende per mano per dirigerli nel labirinto della procedura"⁷⁶), esercita un potere morale "sur toutes les habitudes de l'esprit et jusque sur l'âme même de ceux qui ont concouru avec lui à les juger"⁷⁷. Questa influenza non sarebbe tuttavia una forma di sudditanza psicologica, ma una forza emancipatrice che tenderebbe progressivamente a ridurre il dislivello culturale tra l'aristocrazia dei giuristi e il resto della popolazione, facendo penetrare "l'esprit légiste jusque dans les derniers rangs de la société"⁷⁸.

Ma quali caratteristiche presenterebbe la classe dei giuristi e in che cosa consisterebbe tale *esprit légiste*? La prima e più importante qualità dei giuristi sarebbe l'amore per l'ordine e per le forme: "gli uomini che hanno studiato le leggi in modo speciale hanno attinto da questi studi abitudini di ordine, un certo gusto delle forme esteriori, una specie di istintivo amore per il concatenamento regolare delle idee, che li rendono naturalmente avversi allo spirito rivoluzionario e alle irriflessive passioni della democrazia"⁷⁹. Per questo "provano un grande disgusto per le azioni della moltitudine e disprezzano segretamente il governo popolare"⁸⁰. La seconda caratteristica dei giuristi è dunque la loro vocazione antidemocratica, che non va tuttavia intesa in un'accezione reazionaria, ma va inquadrata nel più generale discorso di Tocqueville sulla necessità di innalzare contrappesi politici e morali all'irrazionalità delle masse. In questo senso infatti i giuristi "formano attualmente la più grande barriera contro gli eccessi della

⁷⁶ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 278. *O.C.*, II, p. 316: "Les prend par la main pour les diriger à travers les détours de la procédure".

⁷⁷ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 278. *O.C.*, II, p. 317.

⁷⁸ *Ibidem*. Sull'*esprit légiste* si veda ancora G. Oskian, *Tocqueville e le basi giuridiche della democrazia*, cit., pp. 94-103. Cfr. anche C. Coutel, *L'esprit légiste chez Alexis de Tocqueville*, introduzione a C. Coutel e M. Carius, *La pensée juridique d'Alexis de Tocqueville*, Artois Presses Université, Arras, 2005.

⁷⁹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 268. *O.C.*, II, p. 303: "Les hommes qui ont fait leur étude spéciale des lois ont puisé dans ces travaux des habitudes d'ordre, un certain goût des formes, une sorte d'amour instinctif pour l'enchaînement régulier des idées, qui les rendent naturellement fort opposés à l'esprit révolutionnaire et aux passions irréfléchies de la démocratie".

⁸⁰ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 269. *O.C.*, II, p. 303: "Ils conçoivent un grand dégoût pour les actions de la multitude et méprisent secrètement le gouvernement du peuple".

democrazia”⁸¹.

Va poi aggiunto che la formazione culturale comune, che si rifletterebbe in un’impostazione mentale simile, legherebbe i giuristi in un vero e proprio corpo, che richiamerebbe per certi aspetti la classe aristocratica. Tuttavia, se per le abitudini, l’amore per l’ordine e per l’autorità, l’inclinazione alla conservazione dello *status quo* e l’odio per le masse, i giuristi sarebbero affini ai nobili, per interesse e per nascita apparterebbero al popolo. In democrazia, infatti, dove i privilegi di nascita non esistono più, il popolo non diffida dei giuristi, perché riconosce che il loro *status* è frutto del sacrificio e figlio del merito. Per parte sua, il giurista, ancorché ostile alle masse, non intende rovesciare il governo della democrazia, che è anzi obbligato a servire; soltanto, si sforza di dirigerlo in modo ordinato, educando con l’esempio i cittadini al rispetto della legge. In questo senso (ed è questa, se vogliamo continuare con l’enumerazione, la terza caratteristica), il giurista “è come il legame naturale fra le due classi (il popolo e l’aristocrazia, n.d.r.), è un anello che le unisce”⁸².

Il carattere aristocratico degli uomini di legge sarebbe poi più pronunciato nel mondo anglosassone che altrove, in virtù della natura consuetudinaria della legislazione. Il sistema dei precedenti infatti, unendo al gusto per la regolarità e per la formalità il rispetto per la tradizione e per le decisioni dei padri, conferirebbe all’uomo di legge una connotazione mistica che lo eleverebbe su una dimensione a parte. Quale interprete di una parola non scritta e dunque inaccessibile al popolo, il giurista assomiglierebbe al “*prêtres de l’Égypte*”; come questi, egli sarebbe l’unico profeta di “*une science occulte*”⁸³. Questa quarta caratteristica consente di comprendere meglio il collegamento tra temperamento aristocratico, spirito conservatore e rispetto delle formalità: in America, infatti, dove per Tocqueville non ci sarebbero né nobili né letterati e dove il popolo diffiderebbe soltanto dei ricchi, “i legisti formano così la classe politica più alta e la parte più intellettuale della società”⁸⁴; forti della propria funzione oracolare, vedrebbero nell’innovazione il principale nemico tanto della continuità della tradizione giuridica tramandata quanto del proprio prestigio morale nella società.

E tuttavia, a differenza della casta aristocratica, il corpo dei giuristi non sarebbe chiuso nei propri privilegi e soprattutto si mostrerebbe permeabile nei confronti del resto della società. Tocqueville insiste nel definirlo un potere morale, con una natura tuttavia liquida, evanescente. Non un potere di tipo tradizionale, dunque, quanto piuttosto

⁸¹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 268. *O.C.*, II, p. 302: “Forment aujourd’hui la plus puissante barrière contre les écarts de la démocratie”. Sul ruolo del diritto e dei giudici come baluardo della razionalità anche in tempo di rivoluzioni Tocqueville torna nei *Souvenirs*. Si veda N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, pp. 336-337. *O.C.*, III, p. 763.

⁸² A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 270. *O.C.*, II, p. 306: “Il est comme la liaison naturelle entre ces deux choses, comme l’anneau qui les unit”.

⁸³ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 271. *O.C.*, II, p. 307.

⁸⁴ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 272. *O.C.*, II, p. 308: “Les légistes forment donc la classe politique supérieure et la portion la plus intellectuelle de la société”.

un'influenza positiva, uno spirito educativo, appunto l'*esprit légiste*. Tale *esprit*, nato nelle scuole e nelle aule dei tribunali, "si estende a poco a poco al di là di questi limiti: penetra, per così dire, in tutta la società e scende nelle classi inferiori; tutto il popolo finisce col contrarre una parte delle abitudini e dei gusti del magistrato"⁸⁵; è come se il popolo introiettasse quell'elemento razionale che rappresenta il maggiore contrappeso di cui ha bisogno per maturare come entità autocosciente. E infatti, poco oltre: gli uomini di legge incarnano una potenza poco temuta, poco notata, ma molto rispettata, perché "avviluppa tutta intera la società, penetrando in ogni classe, vi lavora in segreto, vi agisce senza posa a sua insaputa e finisce col modellarla spesso ai suoi desideri"⁸⁶.

Considerato dalla prospettiva del popolo, l'*esprit légiste* è dunque uno strumento di autentica emancipazione; in ottica sistematica, invece, tali caratteristiche del potere giudiziario rappresentano un argine invalicabile opposto al sovrano democratico in difesa della libertà. Questa funzione è ripresa dall'autore nelle ultime pagine della seconda *Démocratie*, laddove, ribadendo l'importanza dello spirito giuridico nel diffondere tra il popolo "un culte éclairé et réfléchi" delle forme, si legge: "Questo inconveniente che gli uomini delle democrazie trovano nelle forme (ovvero il disprezzo istintivo per esse, n.d.r.), è tuttavia ciò che le rende tanto utili alla libertà, poiché il loro principale merito è di servire da barriera fra il forte e il debole, il governante e il governato, rallentando l'azione dell'uno e dando all'altro il tempo di rimettersi. Le forme divengono più necessarie a mano a mano che il sovrano diventa più attivo e potente e i privati più indolenti e deboli. Perciò i popoli democratici hanno naturalmente maggior bisogno delle forme degli altri popoli"⁸⁷. E l'avanguardia culturale che può assolvere questo compito sarebbe soltanto il ceto degli uomini di legge.

3. Le forme di aggregazione sociale: il valore morale dei corpi intermedi

In una lettera scritta a Reeve nel 1840 Tocqueville si esprimeva in questi termini:

⁸⁵ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 273. *O.C.*, II, p. 310: "Se répand donc peu à peu au-delà de leur enceinte; il s'infiltré pour ainsi dire dans toute la société, il descend dans les derniers rangs, et le peuple tout entier finit par contracter une partie des habitudes et des goûts du magistrat".

⁸⁶ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 274. *O.C.*, II, p. 310: "Elle enveloppe la société tout entière, pénètre dans chacune des classes qui la composent, la travaille en secret, agit sans cesse sur elle à son insu et finit par la modeler suivant ses désirs".

⁸⁷ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 740. *O.C.*, II, pp. 844-845: "Cet inconvénient que les hommes des démocraties trouvent aux formes est pourtant ce qui rend ces dernières si utiles à la liberté, leur principal mérite étant de servir de barrière entre le fort et le faible, le gouvernant et le gouverné, de retarder l'un et de donner à l'autre le temps de se reconnaître. Les formes sont plus nécessaires à mesure que le souverain est plus actif et plus puissant et que les particuliers deviennent plus indolents et plus débiles. Ainsi les peuples démocratiques ont naturellement plus besoin de formes que les autres peuples".

“Il grande pericolo delle età democratiche, siatene certo, è la distruzione o l’indebolimento eccessivo delle parti del corpo sociale di fronte al tutto. Tutto ciò che ai nostri giorni ridà vigore all’idea dell’individuo è sano. Tutto ciò che dà un’esistenza a parte alla specie e allarga la nozione del genere è pericoloso”⁸⁸. Ormai è chiaro che Tocqueville non si possa considerare un pensatore individualista: l’importanza che attribuisce alla partecipazione politica, l’accento che pone sulle virtù repubblicane, la costante critica alla modernità come paradigma antropologico e la nostalgia con cui guarda alla società di antico regime lo pongono chiaramente a distanza dalla corrente (realmente) liberale e individualista, che pure si stava diffondendo in quel periodo⁸⁹. E tuttavia, come si è visto, Tocqueville non imbocca assolutamente la direzione hegeliana, la soluzione mistica per cui lo stato debba perseguire la realizzazione di finalità superiori alla dimensione individuale.

Che posto riservare dunque agli individui? E qui la posizione di Tocqueville è molto chiara e occorre tenerla sempre presente per interpretare correttamente le sue riflessioni. La democratizzazione avrebbe infatti reciso quei legami morali che mantenevano compatto il tessuto della società, ma non sarebbe stata in grado di sostituirli con nessun’altra forma di aggregazione sociale. Il cittadino moderno rischierebbe così di trovarsi isolato in mezzo ad una folla di individui omologati, ognuno dei quali si preoccuperebbe soltanto del soddisfacimento dei propri interessi materiali, diventando un’inconsapevole pedina di un ingranaggio totalitario. Arretrando sempre più fino a occuparsi della sola sfera privata, l’uomo democratico consegnerebbe il terreno politico al potere dello stato centrale, che per parte sua si insinuerebbe via via nella società civile fino ad espropriarla del tutto degli antichi poteri intermedi.

Questo processo, come si è detto a più riprese, presenta per Tocqueville un andamento necessario, nel senso che, in assenza di un’opposizione, la forbice tra il potere statale e l’autonomia individuale sarà destinata ad assumere proporzioni inquietanti: ad un individuo sempre più debole e sempre più dipendente da un apparato di regole senza volto corrisponderà uno stato leviatano sempre più oppressivo e potente. È all’interno di questa concezione che va dunque inquadrata la lettera a Reeve riportata in apertura. Resta comunque il problema: che fare per salvare il singolo individuo dalla bulimia del potere centrale? Oltre ai rimedi prospettati sul piano istituzionale, Tocqueville individua, per così dire, tre fenomeni sociali e culturali capaci di opporsi a tale dinamica spersonalizzante, il primo dei quali è proprio l’associazionismo.

Le associazioni a cui guarda Tocqueville sono quelle di cui il mondo americano fornisce gli esempi più numerosi: “Negli Stati Uniti ci si associa con scopi di sicurezza pubblica, di commercio e di industria, di morale e di religione. Nulla vi è che la volontà umana disperi di raggiungere con l’azione libera del potere collettivo degli individui”⁹⁰. Le

⁸⁸ N. Matteucci e M. Dall’Aglia (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 202. Cfr. edizione nazionale delle *Œuvres complètes* di Gallimard, libro VI, vol. I, pp. 52-53.

⁸⁹ Si pensi, per esempio, a William Godwin, a Thoreau, a Josiah Warren, a Proudhon e a Stirner.

⁹⁰ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 201. *O.C.*, II, p. 213: “Aux États-Unis, on s’associe dans des buts de sécurité publique, de commerce et d’industrie, de morale et de religion.

associazioni americane nascerebbero dunque innanzitutto per raggiungere degli obiettivi che, preso singolarmente, il singolo cittadino non potrebbe conseguire; sono dunque in un certo senso la proiezione sociale della mentalità individualistica del *self made man*, ovvero dell'uomo che "deve lottare con le sue sole forze contro i mali e gli ostacoli della vita"⁹¹. Diffidente verso l'autorità pubblica, l'americano preferirebbe quindi associarsi con i propri concittadini che ricorrere all'aiuto dello stato.

Ma questo sarebbe soltanto il punto di partenza, l'aspetto più periferico di un processo con implicazioni più profonde. Come si è visto infatti, presso i popoli democratici, il potere del singolo individuo perderebbe sempre più terreno in favore dell'autorità centrale: "tutti i cittadini sono indipendenti e deboli, non possono quasi nulla da soli e nessuno di loro può obbligare gli altri a prestargli aiuto"⁹². Sembrerebbe dunque che si avvicini "un tempo in cui l'uomo sarà sempre meno in grado di produrre da solo le cose più comuni e necessarie alla vita. Quindi le funzioni del potere sociale si accresceranno continuamente e saranno rese sempre più vaste dal suo stesso sforzo"⁹³. Per arrestare questo processo l'uomo deve dunque acquistare la capacità di produrre in comune le cose che nelle società pre-moderne era in grado di compiere da solo. Si tratta in altre parole di creare artificialmente una rete di azioni reciproche che leghi gli uomini tra loro e che permetta ai cittadini di realizzare le proprie esigenze, i propri scopi e i propri desideri senza il soccorso dello stato centrale.

E questa impresa può essere realizzata soltanto grazie alle associazioni. Nelle democrazie, dunque, "sono le associazioni che devono tenere il posto delle forze individuali fatte sparire dall'eguaglianza delle condizioni"⁹⁴. La loro importanza è tale che il perfezionamento di tali corpi intermedi è considerato dall'autore "la science mère" dei paesi democratici, quella da cui dipende il progresso di tutte le altre scienze. Infatti, "perché gli uomini restino civili o lo divengano, bisogna che l'arte di associarsi si sviluppi e si perfezioni presso di loro nello stesso rapporto con cui si accresce l'eguaglianza delle

Il n'y a rien que la volonté humaine désespère d'atteindre par l'action libre de la puissance collective des individus". Si veda anche il capitolo V della seconda parte in A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 523 e ss. *O.C.*, II, p. 620 e ss.

⁹¹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 201. *O.C.*, II, p. 212: "Qu'il faut s'appuyer sur soi-même pour lutter contre les maux et les embarras de la vie".

⁹² A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 524. *O.C.*, II, p. 622: "Tous les citoyens sont indépendants et faibles; ils ne peuvent presque rien par eux-mêmes, et aucun d'entre eux ne saurait obliger ses semblables à lui prêter leur concours".

⁹³ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 525. *O.C.*, II, p. 623: "Il est facile de prévoir que le temps approche où l'homme sera de moins en moins en état de produire par lui seul les choses les plus communes et les plus nécessaires à sa vie. La tâche du pouvoir social s'accroîtra donc sans cesse, et ses efforts mêmes la rendront chaque jour plus vaste".

⁹⁴ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 526. *O.C.*, II, p. 624: "Ce sont les associations qui, chez les peuples démocratiques, doivent tenir lieu des particuliers puissants que l'égalité des conditions a fait disparaître".

condizioni”⁹⁵.

Pan-associazionismo, dunque, e associazioni come surrogato dell’individuo. Da non intendersi in senso negativo, ma nel quadro della ricerca disperata di rimedi alla parcellizzazione del corpo sociale. Ancora, associazioni come intermediari tra il singolo e lo stato centrale, come centri di aggregazione degli interessi personali e come spazio in cui le energie spirituali si raccolgono e si sublimano, creando ambiti di libertà locale al riparo dalle ingerenze del potere statale. Proprio in questo senso le associazioni rappresentano dei contrappesi salvifici contro il dispotismo, come scrive a più riprese Tocqueville: “presso i popoli democratici i cittadini possono resistere al potere centrale solo per mezzo delle associazioni”⁹⁶; e ancora: “Occorre agli uomini molta intelligenza, scienza e arte per organizzare e mantenere, nelle stesse circostanze, poteri secondari e per creare, in mezzo all’indipendenza e alla debolezza individuale dei cittadini, associazioni libere, capaci di lottare contro la tirannide senza distruggere l’ordine”⁹⁷.

Ma oltre a costituire un argine negativo al potere centrale, le associazioni conosciute da Tocqueville in America presenterebbero anche una funzione politica positiva: favorirebbero cioè una fondamentale socializzazione pre-politica, diffondendo tra i partecipanti lo spirito propositivo della cooperazione, della solidarietà e del civismo. Inoltre, permetterebbero alle minoranze di esprimere la propria forza morale e di vedersi riconoscere le proprie istanze. Queste funzioni non sarebbero svolte soltanto dalle associazioni di natura politica (tra cui le più importanti per Tocqueville sono i partiti), ma anche e soprattutto da quelle civili: in primo luogo perché sarebbe di natura privata il principio elementare dell’associazionismo inteso come fenomeno sociale e in secondo luogo perché tra associazioni civili e politiche per Tocqueville non vi sarebbe alcuna differenza sostanziale, ma anzi esisterebbe “un rapport naturel et peut-être nécessaire entre ces deux genres d’associations”⁹⁸ (o comunque un’inferenza: le associazioni civili creano le condizioni per quelle politiche, le quali a loro volta sviluppano e perfezionano le prime).

L’idea formulata da Tocqueville sulle associazioni come “scuola di democrazia” godrà di larga diffusione nel corso del secolo successivo. Tra gli autori che si richiamarono più o meno espressamente a questo concetto si può ricordare il filosofo americano Robert Putnam. Anche Putnam ha infatti posto l’accento sulla partecipazione associativa come

⁹⁵ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 526. O.C., II, p. 625: “Pour que les hommes restent civilisés ou le deviennent, il faut que parmi eux l’art de s’associer se développe et se perfectionne dans le même rapport que l’égalité des conditions s’accroît”.

⁹⁶ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 727. O.C., II, p. 830: “Chez les peuples démocratiques, il n’y a que par l’association que la résistance des citoyens au pouvoir central puisse se produire”.

⁹⁷ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 717. O.C., II, p. 818: “Mais il faut aux hommes beaucoup d’intelligence, de science et d’art, pour organiser et maintenir, dans les mêmes circonstances, des pouvoirs secondaires, et pour créer, au milieu de l’indépendance et de la faiblesse individuelle des citoyens, des associations libres qui soient en état de lutter contre la tyrannie sans détruire l’ordre”.

⁹⁸ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 531. O.C., II, p. 629.

momento fondamentale nella costruzione dell'identità civica e come preconditione per la realizzazione della democrazia liberale. Putnam aggiunge inoltre a questo schema il concetto di "capitale sociale"⁹⁹, che combina diversi e più estesi aspetti delle relazioni interpersonali, come per esempio: le relazioni di fiducia, le norme che regolano la convivenza, le reti di associazionismo civico; elementi che possono migliorare l'efficienza e aumentare la libertà della società nel suo insieme, nella misura in cui facilitano l'azione coordinata degli individui. Insomma, senza proseguire oltre nelle riflessioni dell'autore americano, la presenza di un elevato livello di capitale sociale in una comunità dovrebbe innescare una sorta di circolo virtuoso che garantirebbe le migliori condizioni per la vita democratica.

Un altro autore che si espresse in favore della rinascita dello spirito associativo, come è noto, fu Durkheim¹⁰⁰. Anche per Durkheim spetterebbe ai corpi intermedi (che egli concepisce soprattutto come gruppo professionale, come corporazione di mestiere) curare e orientare gli interessi particolari dei cittadini. Con la divisione del lavoro e in generale con l'emancipazione degli uomini dai vincoli sociali premoderni, sarebbe infatti venuta meno l'influenza esercitata sugli individui dalle due istituzioni da sempre dominanti: la famiglia e lo stato. La prima sarebbe condannata ad un inarrestabile processo di dissoluzione; il secondo occuperebbe una posizione troppo periferica per incidere ancora sulle condotte dei consociati. Occorrerebbe dunque dare nuova vita agli antichi corpi intermedi tra l'individuo e lo stato, che, scomparsi anch'essi con la nascita della modernità politica ed economica, avrebbero lasciato senza orientamento e senza disciplina morale vasti settori della società civile. Per colmare questo vuoto, le corporazioni dovrebbero divenire istituzioni stabili, personalità collettive riconosciute dallo stato, capaci di creare un microcosmo di regole, di abitudini, di tradizioni, con le quali orientare le condotte dei loro membri e svolgere una funzione di educazione morale.

Fino a questo punto le riflessioni di Durkheim seguono idealmente quelle di Tocqueville. E tuttavia, da qui in poi, la direzione presa dal primo si pone in contrasto con la posizione del nostro autore. Per Durkheim, infatti, l'ingerenza dello stato nelle differenti sfere della società non avrebbe nulla di tirannico; al contrario, con il perfezionamento progressivo dei diritti umani, lo stato avrebbe esercitato una forza liberatrice nei confronti degli individui; un'azione benefica, dunque, che storicamente avrebbe permesso di sconfiggere la prigionia del particolarismo giuridico e del servilismo tipici della società feudale. Ciò nonostante, lo stato non sarebbe in grado di completare da solo la propria missione morale: distrutti i poteri intermedi, esso resterebbe infatti eccessivamente sullo

⁹⁹ Si veda R. D. Putnam, *Democracies in Flux. The Evolution of Social Capital in Contemporary Society*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

¹⁰⁰ Si veda in particolare E. Durkheim, *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*, 1898-1900, trad. it. di M. L. Corvi e A. S. Piergrossi, *Lezioni di sociologia. Fisica dei costumi e del diritto*, ETAS libri, Milano, 1978. Ma cfr. anche la prima opera dell'autore, E. Durkheim, *Du la division de travail social*, 1893, trad. it. di F. A. Namer, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1996. Si veda anche R. Marra, *La religione dei diritti*, Giappichelli, Torino, 2006, pp. 13-29.

sfondo della vita del moderno cittadino per poter incidere concretamente sui suoi destini. La società necessiterebbe dunque di nuovi organismi intermedi (appunto, le associazioni, le corporazioni, i gruppi professionali), che, in virtù della maggiore vicinanza con gli individui, possano tradurre in regole di condotta direttamente applicabili la pressione dell'individualismo morale esercitata dallo stato moderno¹⁰¹.

Si comprende dunque come, a fronte di una comune valorizzazione della funzione morale dei corpi intermedi, corrispondano due posizioni antitetiche: da un lato, la concezione paternalistica di Durkheim, secondo la quale lo stato sarebbe il garante della libertà e della moralità dei cittadini, ma che per realizzare tale compito necessiterebbe di un apparato di intermediari più vicino e più attento alle reali esigenze dei destinatari; dall'altro lato, la posizione garantista di Tocqueville, la centralità del momento individuale della libertà, intesa sia in senso negativo (che si riflette nella costruzione di barriere al potere centrale) sia in ottica positiva (associazioni come strumenti propedeutici alla partecipazione politica e allo spirito civico). In altri termini, se in Durkheim la corporazione è un tramite per educare e uniformare il cittadino alla coscienza morale dello stato, in Tocqueville è uno strumento per stimolare le libere energie individuali e per creare uomini autocoscienti.

4. La libertà di stampa: diritto fondamentale o male necessario?

A differenza di altri autori (penso in particolare a Milton e a Locke¹⁰²) Tocqueville non considerò mai la libertà di stampa come un diritto inalienabile di ogni persona. Lo stesso riconoscimento dei diritti individuali, in generale, prescinderebbe dal loro intrinseco valore e si determinerebbe piuttosto ad un livello sociale: un diritto sarebbe dunque meritevole di riconoscimento se, globalmente, la sua realizzazione contribuisse alla causa della libertà. Nel pensiero giuridico dell'autore non domina quindi una visione filosofica astratta, bensì una dimensione sociologica, pragmatica. E ciò si riflette in particolare nella concezione della libertà di stampa. La domanda da porsi (che è la stessa che si è posto Tocqueville) è pertanto: può la libertà di stampa aiutare la società ed educarla alla libertà contro il pericolo della tirannide democratica? Per Tocqueville la risposta è affermativa, ma con alcune riserve. Vediamole nel dettaglio.

Occorre subito precisare che Tocqueville, come egli stesso afferma, non provò per la libertà di stampa quella simpatia che nutriva invece per la libertà in generale: "Confesso di non sentire per la libertà di stampa quell'amore completo e istantaneo che si prova per

¹⁰¹ E. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 60 e ss.

¹⁰² J. Milton, *Areopagitica: A speech of Mr John Milton for the liberty of unlicensed printing to the Parliament of England*, 1644; J. Locke, *Two Treatises of Government*, 1689. Per un più generale confronto tra Locke e Tocqueville segnalo il testo di M. A. Plazas Vega e J. C. Cortés Gonzáles, *Locke y Tocqueville. Del liberalismo a la democracia*, Editorial Temis, Bogotá, 2015.

le cose sovranamente buone per natura. Io l'amo assai più in considerazione dei mali che essa impedisce che dei beni che produce"¹⁰³. Può sembrare strano che un autore che consideri la libertà il bene supremo abbia per una delle sue declinazioni una qualche avversione, o comunque una simpatia, per così dire, a metà. Tuttavia, se si considera la libertà di stampa da un'altra prospettiva, il sentimento di Tocqueville sembrerà più comprensibile. Tale libertà non andrebbe infatti intesa come la continuazione della più generale libertà di pensiero, ma come l'uguale diritto da parte di tutti di far sentire la propria voce. Così concepita, la libertà di stampa sarebbe innanzitutto un prodotto dell'uguaglianza delle condizioni e si collegherebbe al principio democratico della sovranità popolare. Il che è come dire che la stampa libera è un portato naturale dei regimi democratici, un fatto sociale che si presenta naturalmente nelle società realmente democratiche (gli Stati Uniti, per Tocqueville), e non invece un obiettivo da conquistare nel quadro della lotta per la libertà morale e politica. "Sovranità del popolo e libertà di stampa – scrive Tocqueville – sono dunque due cose interamente correlate"¹⁰⁴.

E tuttavia, benché nasca sotto il segno dell'uguaglianza delle condizioni, tale diritto gioverebbe anche alla causa della libertà politica. Sarebbe infatti un correttivo naturale che la democrazia offrirebbe a se stessa, un rimedio spontaneo che tempererebbe alcuni degli eccessi prodotti dal processo di omologazione degli individui: "la libertà di stampa è infinitamente più preziosa presso le nazioni democratiche che presso tutte le altre; essa sola guarisce gran parte dei mali che l'eguaglianza può produrre. L'eguaglianza isola e indebolisce, ma la stampa mette in mano ad ognuno di essi un'arma potentissima di cui anche il più debole e il più isolato può fare uso"¹⁰⁵. L'eguaglianza ha infatti privato l'individuo dell'appoggio dei propri simili, ma attraverso la stampa ha permesso a tutti di chiamare in aiuto i propri concittadini e di fare appello all'opinione pubblica contro le oppressioni e le ingiustizie¹⁰⁶. Insomma, "la stampa ha affrettato i progressi dell'eguaglianza ed è uno dei migliori correttivi di essa"¹⁰⁷; quando la stampa è interamente libera, sarebbe infatti impossibile una completa servitù individuale. In questo senso, la

¹⁰³ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 193. *O.C.*, II, p. 202: "J'avoue que je ne porte point à la liberté de la presse cet amour complet et instantané qu'on accorde aux choses souverainement bonnes de leur nature. Je l'aime par la considération des maux qu'elle empêche bien plus que pour les biens qu'elle fait".

¹⁰⁴ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 194. *O.C.*, II, p. 204: "La souveraineté du peuple et la liberté de la presse sont donc deux choses entièrement corrélatives".

¹⁰⁵ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 739. *O.C.*, II, p. 843: "Ainsi la liberté de la presse est infiniment plus précieuse chez les nations démocratiques que chez toutes les autres; elle seule guérit la plupart des maux que l'égalité peut produire. L'égalité isole et affaiblit les hommes; mais la presse place à côté de chacun d'eux une arme très puissante, dont le plus faible et le plus isolé peut faire usage".

¹⁰⁶ In questo senso, la funzione che Tocqueville attribuisce alla stampa richiama la "libertà di penna" teorizzata da Kant sia nella *Metafisica dei costumi* sia nel saggio del 1793 *Sul detto comune*.

¹⁰⁷ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 739. *O.C.*, II, p. 843: "L'imprimerie a hâté les progrès de l'égalité, et elle est un de ses meilleurs correctifs".

stampa sarebbe “par excellence, l’instrument démocratique de la liberté”¹⁰⁸.

Le pagine della *Démocratie* dedicate alla libertà di stampa rappresentano una penetrante analisi sociologica di tale fenomeno. Per un verso, Tocqueville mette in evidenza la funzione antipolitica (o forse sarebbe più preciso dire “metapolitica”) della stampa: i giornali potrebbero per esempio attaccare le leggi dello stato e la politica in generale senza finire nella repressione dei tribunali; o ancora egli nota come il frazionamento amministrativo contribuisca a moltiplicare il numero dei giornali, i quali a loro volta rafforzano lo spirito localistico, dando ad esso un’identità, in funzione antistatuale. Per un altro verso, Tocqueville descrive capillarmente le peculiarità della stampa americana, contrapponendola a quella francese: si occupa così delle caratteristiche dei giornali statunitensi, ne analizza la fondazione, la diffusione, i tratti ricorrenti nei vari articoli, la personalità tipica del giornalista americano e il suo ruolo nella società. L’autore può così notare come negli Stati Uniti convivano due assiomi: secondo il primo, la libertà assoluta di cui gode la stampa americana poggia sul presupposto che “en matière de presse, il n’y a donc réellement pas de milieu entre la servitude et la licence”¹⁰⁹; in base al secondo, “le seul moyen de neutraliser les effets des journaux est d’en multiplier le nombre”¹¹⁰. Si spiegherebbero con questi due principi di fondo l’enorme numero di giornali in America, la facilità nel fondarli, il livello tendenzialmente basso della stampa periodica e la “posizione poco elevata, una rudimentale educazione e un indirizzo di idee spesso volgare”¹¹¹ dei giornalisti americani.

Vi è poi un ultimo livello di analisi, che si può inquadrare all’interno della più profonda riflessione sulle istituzioni libere come strumenti per combattere l’individualismo morale. In questo senso, i giornali eserciterebbero sui lettori un potere simile a quello esercitato dalle associazioni sui propri membri: influenzerebbero cioè i gusti, i costumi, la moralità dei cittadini e infonderebbero le stesse opinioni in intere fasce della popolazione. Con le parole di Tocqueville: “Solo un giornale può inculcare contemporaneamente in molti cervelli un eguale pensiero”¹¹². Non si deve però pensare che questa sentenza abbia una sfumatura soltanto negativa, anzi: “i giornali divengono più necessari via via che gli uomini sono più eguali e l’individualismo diventa più temibile”¹¹³, perché senza una potenza morale che riavvicini gli uomini, questi resterebbero isolati e impotenti. La condizione necessaria che Tocqueville ascrive ad un giornale è infatti che esso porti avanti una linea di pensiero, che esprima una dottrina. Per il suo tramite il giornale entra nelle vite

¹⁰⁸ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 739. *O.C.*, II, p. 844.

¹⁰⁹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 196. *O.C.*, II, p. 206.

¹¹⁰ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 197. *O.C.*, II, p. 207.

¹¹¹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 197. *O.C.*, II, p. 208: “Les journalistes, aux États-Unis, ont donc en général une position peu élevée, leur éducation n’est qu’ébauchée, et la tournure de leurs idées est souvent vulgaire”.

¹¹² A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 527. *O.C.*, II, p. 626: “Il n’y a qu’un journal qui puisse venir déposer au même moment dans mille esprits la même pensée”.

¹¹³ *Ibidem*: “Le journaux deviennent donc plus nécessaires à mesure que les hommes sont plus égaux et l’individualisme plus à craindre”.

dei lettori e li avvicina tanto più facilmente alla propria idea quanto più essi siano individualmente deboli.

Si crea dunque una sorta di proletarizzazione delle coscienze, che se da un lato omologa ulteriormente gli uomini, dall'altro lato li salva dalla solitudine esistenziale. Scrive Tocqueville: "Nei paesi democratici capita spesso che un grande numero di uomini, che hanno il desiderio o il bisogno di associarsi, non possano farlo perché, essendo tutti molto piccoli e perduti nella massa, non si vedono e non sanno dove trovarsi. Viene allora un giornale che espone agli sguardi il sentimento o l'idea che si era presentata simultaneamente, ma separatamente, a ciascuno di loro. Tutti si dirigono verso questa luce e questi spiriti erranti, che si cercavano da lungo tempo nelle tenebre, si incontrano infine e si riuniscono"¹¹⁴.

In questa dinamica, l'adesione alla dottrina del giornale rappresenterebbe addirittura un modo per conservare la stessa civiltà e per sottrarre una porzione della conoscenza al relativismo del dubbio o al disinteresse dell'individualismo. In definitiva, il male che la libertà di stampa produce è ben minore rispetto ai pericoli che permette di scongiurare. Pertanto, per Tocqueville, si tratta di un male necessario e non di un diritto fondamentale della persona.

5. Il cristianesimo liberale di Tocqueville: la religione come preconditione della libertà politica

A più riprese, nel corso del presente lavoro, si è parlato della concezione religiosa di Tocqueville, ma non si è mai affrontato il tema in modo dettagliato. Come si ricorderà, si è ricostruito il sentimento religioso dell'autore, evidenziandone affinità e differenze rispetto alla religiosità di Pascal; si è poi fatto cenno all'importanza che Tocqueville attribuì alla sfera religiosa nel determinare i costumi e la morale di un popolo; e infine è stata considerata l'immagine che l'autore ebbe del cristianesimo, cogliendone in particolare le differenze con la concezione di Machiavelli, di Rousseau e di Voltaire. È giunto adesso il momento di approfondire il significato politico che per Tocqueville avrebbe avuto il cristianesimo, considerando tale religione sia dal punto di vista istituzionale sia sotto l'aspetto spirituale.

Occorre in altre parole mettere in luce quelle caratteristiche che per Tocqueville renderebbero la religione, e in particolare quella cristiana, il principale dispositivo di salvezza delle società democratiche. Contro la morale laica e il mito dell'ateo virtuoso di

¹¹⁴ *Ibidem*: "Il arrive souvent, au contraire, dans les pays démocratiques, qu'un grand nombre d'hommes qui ont le désir ou le besoin de s'associer ne peuvent le faire, parce qu'étant tous fort petits et perdus dans la foule, ils ne se voient point et ne savent où se trouver. Survient un journal qui expose aux regards le sentiment ou l'idée qui s'était présentée simultanément, mais séparément, à chacun d'entre eux. Tous se dirigent aussitôt vers cette lumière, et ces esprits errants, qui se cherchaient depuis longtemps dans les ténèbres, se rencontrent enfin et s'unissent".

Bayle e d'Holbach, Tocqueville afferma che la moralità dell'agire è assicurata dal suo fondamento religioso¹¹⁵. Dunque, soltanto a partire dalla religione si potrebbe dedurre un sistema etico solido, dal quale a sua volta ricavare i costumi, le abitudini e le leggi di un popolo. La religione rappresenterebbe quindi l'elemento primo e imprescindibile della moralità e dunque la *conditio sine qua non* della libertà (non solo morale, ma anche) politica. Si ricordi infatti che il momento politico è per Tocqueville una dimensione innanzitutto etica e che la libertà politica, in quanto conquistata col sacrificio dell'uomo che si scopre cittadino autocosciente, è una libertà di tipo morale.

Una funzione comune a tutte le religioni, per Tocqueville, consiste nel fornire una serie di barriere insormontabili all'inclinazione dello spirito umano di problematizzare ogni cosa. Ogni religione offre infatti "une solution nette, précise, intelligible pour la foule et très durable"¹¹⁶ ad un certo numero di questioni fondamentali (le idee generali relative a dio e alla natura umana). La religione impone così di accettare alcuni postulati essenziali che pongono un freno all'anarchia intellettuale a cui, diversamente, la mente umana sarebbe condannata. Tale sacrificio dell'intelletto non sarebbe però un'operazione volontaria, magari frutto di una saggezza sofferta, bensì coinciderebbe con le inclinazioni spontanee della natura umana lasciata a se stessa. L'archetipo del sentimento religioso sarebbe infatti quest'invincibile tensione che sospingerebbe gli uomini verso la contemplazione di un altro mondo e che tradurrebbe tale inclinazione naturale dapprima in speranza e poi in fede. Se l'uomo seguisse sempre la propria natura, dunque, necessariamente dovrebbe credere in qualcosa: "l'incredulità è un accidente; la fede sola è lo stato permanente dell'umanità"¹¹⁷.

A questa funzione della religione, cioè, in sintesi, al fatto che essa ponga un limite all'azione erosiva del dubbio, corrisponderebbe un effetto positivo anche sul piano politico, come risulterebbe evidente nella realtà americana. Negli Stati Uniti, infatti, dove la legge non disciplina nel dettaglio le condotte di vita dei cittadini e lascia anzi ampi margini di libertà alle azioni individuali, le credenze religiose pongono un freno insuperabile che impedisce di realizzare quelle azioni in contrasto con la morale cristiana, che pure le leggi permetterebbero di compiere: "allo stesso tempo che la legge permette al popolo americano di fare tutto, la religione gli impedisce di concepire e di osare tutto"¹¹⁸. Giunto infatti ai limiti della legalità, il cittadino americano "si ferma per propria volontà, depone tremando l'uso delle sue formidabili facoltà, abiura il dubbio, rinuncia al bisogno di innovare, si astiene dal sollevare il velo del santuario e si inchina pieno di rispetto davanti ad una verità

¹¹⁵ Ritengo pertanto profondamente fuorviante il titolo che P. Ercolani ha dato alla pur ricca raccolta di scritti religiosi di Tocqueville. Si veda P. Ercolani (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Un ateo liberale*, Dedalo, Bari, 2008.

¹¹⁶ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 438. *O.C.*, II, p. 531.

¹¹⁷ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 298. *O.C.*, II, p. 343: "L'incrédulité est un accident; la foi seule est l'état permanent de l'humanité".

¹¹⁸ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 295. *O.C.*, II, p. 338: "En même temps que la loi permet au peuple américain de tout faire, la religion l'empêche de tout concevoir et lui défend de tout oser".

che egli ammette senza discutere”¹¹⁹. In questo senso, dunque, la religione deve essere considerata “la première de leurs institutions politiques”¹²⁰.

Per Tocqueville, l’uomo non può infatti sopportare il peso della libertà illimitata: se viene meno il principio di autorità in materia religiosa, egli la ricerca in ambito politico e si dà un padrone; viceversa, se crede e asseconda il bisogno di darsi riferimenti spirituali, potrà essere un cittadino libero e consapevole. È noto il passo della *Démocratie* in cui l’autore sintetizza queste riflessioni: “per parte mia non credo che l’uomo possa mai sopportare insieme una completa indipendenza religiosa e un’intera libertà politica e sono portato a pensare che, se egli non ha fede, bisogna che serva e, se è libero, che creda”¹²¹. Com’è infatti possibile “faire d’un peuple maître de lui-même, s’il n’est pas soumis à Dieu?”¹²².

Tale prospettiva si ritrova anche negli scritti successivi, come emerge, tra gli altri, da una nota scritta nel 1844 conosciuta con il titolo di *Idées de discours*. In questo frammento Tocqueville dichiara che la propria battaglia fondamentale risiede nella riconciliazione dello spirito religioso con lo spirito di libertà; una lotta certamente difficile, resa forse impossibile dalle idee illuministe, ma che diventa necessario combattere per salvare l’umanità. Collocandosi all’interno della polemica contro l’ossessione illuminista di far *tabula rasa* dello *status quo*, scrive infatti: “Dopo la strage di tutte le autorità nel mondo sociale, nella gerarchia, nella famiglia, nel mondo politico, non si può rimanere senza un’autorità nel mondo intellettuale e morale; che se essa vi manca, occorrerà ritrovarla altrove, proprio dove non vorrei, o in una nuova gerarchia o in un grande potere politico. Ci vorranno soldati e prigionieri se si aboliscono le credenze”¹²³. In questo passo risalta ancora più chiaramente che nella *Démocratie* l’*horror vacui* di Tocqueville, ossia un vero e proprio sentimento di terrore per il fatto che l’essere umano, in assenza di guide spirituali che gli forniscano i riferimenti esistenziali, possa perdere la propria identità.

Un’altra funzione che Tocqueville assegna alla religione consiste nella nobilitazione

¹¹⁹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, pp. 54-55. *O.C.*, II, p. 47: “Il s’arrête de lui-même; il dépose en tremblant l’usage de ses plus redoutables facultés; il abjure le doute; il renonce au besoin d’innover; il s’abstient même de soulever le voile du sanctuaire; il s’incline avec respect devant des vérités qu’il admet sans les discuter”.

¹²⁰ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 295. *O.C.*, II, p. 338.

¹²¹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 438. *O.C.*, II, p. 532: “Pour moi, je doute que l’homme puisse jamais supporter à la fois une complète indépendance religieuse et une entière liberté politique; et je suis porté à penser que, s’il n’a pas de foi, il faut qu’il serve, et, s’il est libre, qu’il croie”.

¹²² A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 296. *O.C.*, II, p. 340.

¹²³ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, pp. 128-129. Cfr. edizione nazionale delle *Œuvres complètes* di Gallimard, libro III, vol. 2, p. 550 e ss. Peraltro, Tocqueville condusse sulle colonne del «Commerce» una vera e propria battaglia contro Thiers, volta a smascherare le vere intenzioni delle mosse politiche dello storico orleanista; secondo Tocqueville, infatti, Thiers traeva pretesto dalla discussione sulla libertà di insegnamento per proporre l’anticlericalismo come ideologia dominante della monarchia di luglio. Si veda sul punto anche A. M. Battista, *Lo spirito liberale e lo spirito religioso*, cit.

del credente. In primo luogo perché, senza la fede in una dimensione ulteriore, l'uomo si dedicherebbe unicamente al soddisfacimento dei propri fabbisogni materiali immediati; in secondo luogo perché solo il sentimento religioso trasformerebbe gli esseri umani in persone morali. Quanto al primo aspetto, soltanto la religione obbligherebbe gli uomini a distogliere di tanto in tanto lo sguardo dai beni terreni e a rivolgere l'animo verso cose più nobili. In questo senso, la fede dilaterrebbe l'orizzonte temporale del credente, perché allontanerebbe lo scopo delle azioni umane in vista dell'avvenire e permetterebbe al singolo di affrancarsi dall'immediatismo dell'eterno presente. Donerebbe dunque una prospettiva di senso, una progettualità di natura morale.

In un articolo del 1844 destinato al «Commerce» e mai pubblicato, si legge: “Chi non vede che in mezzo a questa moltitudine di piccoli affari, piccoli interessi, di misere ambizioni che ci assorbono, l'orizzonte dei nostri pensieri e dei nostri sentimenti minaccia di restringersi sempre più; che oggi più che mai conviene talvolta riportare i nostri spiriti e i nostri cuori verso oggetti più grandi di noi, e che è bene aprirci ogni tanto spiragli sull'altro mondo? Solo la religione può farlo”¹²⁴. Una riflessione davvero profonda, che a mio parere accosta ancora una volta Tocqueville ai grandi della filosofia esistenzialista.

Quanto al secondo aspetto, invece, Tocqueville si mostra particolarmente conservatore e sostiene che il valore dell'essere umano risieda innanzitutto nella sua capacità di credere in qualcosa. Non importa se la fede sia nella metempsicosi o nel paradiso cristiano, l'importante è non cedere al materialismo e all'ateismo: “non esiterei a dire che i cittadini rischiano meno di abbruttirsi pensando che la loro anima passerà nel corpo di un maiale, che credendo che essa non esiste”¹²⁵. Tale osservazione si può confrontare con un noto passo delle *Soirées de Saint-Petersbourg*, in cui de Maistre aveva scritto: “L'uomo ha valore solo perché crede; non che debba credere alle fole; ma tuttavia è sempre preferibile credere troppo che non credere a nulla”¹²⁶. La stessa superstizione e le stesse formalità rituali del culto, sia per Tocqueville sia per de Maistre, sarebbero un argine difensivo della religione che non si dovrebbe mai osteggiare.

Queste riflessioni, chiaramente, non si limitano alla sola prospettiva individuale, ma nel pensiero sociologico e filosofico di Tocqueville acquistano una portata generale. E dunque, il difficile riscatto morale dell'intera società di massa, fino ai bassifondi dell'edificio democratico, passa necessariamente attraverso il sentimento salvante della fede. Ma la questione religiosa è la chiave per risolvere anche un altro problema: quello

¹²⁴ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, p. 127 Cfr. edizione nazionale delle *Œuvres complètes* di Gallimard, libro III, vol. 2, p. 518-521. Si tratta del manoscritto conosciuto con il titolo di *Morceau que C. m'a empêché d'insérer dans le «Commerce» en 1844*.

¹²⁵ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 559. O.C., II, p. 658: “Je n'hésiterais pas, et je jugerais que ses citoyens risquent moins de s'abrutir en pensant que leur âme va passer dans le corps d'un porc, qu'en croyant qu'elle n'est rien”.

¹²⁶ Si veda J. de Maistre, *Les soirées de Saint-Petersbourg*, 1821, trad. it. di G. Benacci, *Le veglie di S. Pietro-burgo*, Tipografia del Seminario, Imola, 1823, p. 569. Si sofferma sul punto anche P. Birnbaum, *La sociologia di Tocqueville*, cit., pp. 86-94.

della coesione etico-politica delle moderne società individualistiche. La religione sarebbe infatti uno straordinario strumento di aggregazione sociale, che permetterebbe, ben più delle associazioni e dei giornali e ancor prima dei costumi e delle leggi, di mantenere unita la società. In questo senso, la religione, intesa come istituzione prima ancora che come culto, favorirebbe l'avvicinamento dei cittadini, eliminando il vuoto morale creato dall'eguaglianza democratica e rinforzando la coscienza collettiva.

Più ancora della natura della fede in se stessa è dunque importante, per Tocqueville, che in una società sia presente una qualche idea del sacro. Lo ha notato giustamente de Gobineau, che in una lettera¹²⁷ indirizzata all'amico paragona la sua difesa del cristianesimo a quella che Cicerone aveva fatto del paganesimo: come Tocqueville, anche Cicerone sarebbe stato infatti un fedele poco devoto, ma molto preoccupato del declino degli antichi dei, nei quali vedeva l'unica garanzia per l'ordine sociale di Roma. Questa concezione della religione come forza aggregante della società è peraltro molto vicina a quella che mezzo secolo dopo verrà sostenuta da Durkheim; sebbene Tocqueville non si spingerà mai fino al punto di accettare una religione in cui sia del tutto assente l'idea trascendente del sacro, com'è invece l'immagine contemporanea di un mondo interamente umano fatta propria da Durkheim.

L'analisi della realtà americana fa inoltre maturare in Tocqueville una convinzione fondamentale: per restituire alla religione la propria potenza spirituale bisogna separarla completamente dal potere secolare dello stato. Se ciò non avviene, si verifica quanto accade in Europa, dove "il cristianesimo ha permesso che lo si unisse intimamente alle potenze terrene. Oggi queste potenze cadono ed esso è come seppellito dalle loro rovine. È un vivente che si è voluto legare ai morti: tagliate i legami che lo trattengono ed esso si alzerà"¹²⁸. Una religione unita allo stato sarebbe infatti "la più detestabile di tutte le istituzioni umane", perché si trasformerebbe in un agente politico che "serve al governo e contribuisce a opprimere gli uomini invece di prepararli alla libertà"¹²⁹.

In America avverrebbe invece il contrario. Qui la separazione tra i due poteri si manifesterebbe in modo radicale e ciò permetterebbe di apprezzare la religione cristiana nella propria purezza originaria¹³⁰. Tocqueville può così osservare come l'essenza del

¹²⁷ Cfr. L. Michelini Tocci (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Arthur de Gobineau. Del razzismo*, cit., pp. 21-24. Lettera di Gobineau a Tocqueville del 16 ottobre 1843, presente nell'edizione nazionale delle *Œuvres complètes* di Gallimard, libro IX, p. 65 e ss.

¹²⁸ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 302. *O.C.*, II, p. 348: "Le christianisme a permis qu'on l'unît intimement aux puissances de la terre. Aujourd'hui ces puissances tombent, et il est comme enseveli sous leurs débris. C'est un vivant qu'on a voulu attacher à des morts: coupez les liens qui le retiennent, et il se relève".

¹²⁹ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, p. 109. Si veda l'intero discorso pronunciato da Tocqueville il 18 gennaio 1844 nell'edizione nazionale delle *Œuvres complètes* di Gallimard, libro III, vol. 2, pp. 485-502.

¹³⁰ Occorre a tal proposito sottolineare come, ancora una volta, le osservazioni di Tocqueville vengano riprese da Marx (in questo caso esplicitamente). Nella *Judenfrage*, infatti, Marx riconosce la purezza della religione americana e riprende, citandolo direttamente, quanto detto da

cristianesimo, ovvero l'egualitarismo metafisico, non sia in contrasto con la democratica uguaglianza delle condizioni, ma anzi, ne costituisca la radice spirituale. Il cristianesimo, in particolare le sette puritane degli Stati Uniti, tradurrebbe dunque il valore dell'uguaglianza delle anime nel dogma della sovranità popolare, contribuendo a rendere la società un corpo omogeneo sia sul piano psicologico, sia su quello antropologico, sia infine sotto l'aspetto etico-politico. Il riconoscimento delle radici religiose dell'uguaglianza segnerebbe così il superamento dell'antitesi tra cristianesimo e democrazia, tra fede religiosa e modernità. Fenomeni e istituzioni che storicamente hanno imboccato percorsi divergenti condividerebbero in realtà una comune origine spirituale.

Se si combina questo aspetto con la convinzione secondo la quale la religione sia il presupposto di ogni forma di libertà ("non ho mai visto dei popoli liberi la cui libertà non affondasse più o meno profondamente le sue radici nella fede religiosa"¹³¹), si comprende in che senso per Tocqueville si profili l'esigenza di conciliare i sentimenti democratici con lo spirito religioso. Soltanto ricostruendo un legame armonico tra politica e religione si potrà infatti "moraliser la démocratie"¹³² e, senza rinnegare la spinta verso l'uguaglianza delle condizioni, si potrà educarle al culto della libertà. A più riprese¹³³ Tocqueville afferma espressamente che soltanto la religione offre alla libertà la stabilità e la moralità necessarie per formare degli uomini interiormente liberi, capaci di vincere o comunque di ridimensionare i pericoli che la società egualitaria porta con sé. In un discorso pronunciato alla Camera dei deputati a fine aprile 1845, noto come "Discorso sulla libertà religiosa", Tocqueville espone a gran voce questa concezione: "se la libertà si separa in modo definitivo e completo dallo spirito religioso, le mancherà sempre ciò che con tanta ammirazione le ho visto avere in altri paesi, le mancherà sempre quell'elemento di moralità, di stabilità, di tranquillità, di vita che solo la rende grande e feconda"¹³⁴.

Il cristianesimo sarebbe quindi una "mirabile potenza morale, la più grande mai

Tocqueville. Si veda K. Marx, *Zur Judenfrage*, 1844, trad. it. di G. Scuto, *Sulla questione ebraica*, Massari Editore, Viterbo, 2003, cap. I.

¹³¹ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, p. 110. Cfr. il già citato discorso contenuto nell'edizione nazionale delle *Œuvres complètes* di Gallimard, libro III, vol. 2, p. 485-502.

¹³² A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 557. *O.C.*, II, p. 656.

¹³³ Anche nella corrispondenza privata Tocqueville invoca la riconciliazione dello spirito di libertà e dello spirito religioso. Si veda per esempio la lettera a Corcelle del 15 novembre 1843, in N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 260 e ss. Cfr. edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro XV, vol. 1, pp. 145-147. E sempre a Corcelle la lettera del 17 settembre 1857, ancora in N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 349 e ss. Cfr. edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro XV, vol. 1, pp. 321-325. Si veda inoltre la lettera del 6 dicembre 1843 al fratello Édouard sempre in N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 263 e ss. Cfr. edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro XIV, pp. 236-239.

¹³⁴ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 232. Cfr. Edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro III, vol. 2, p. 199 e ss.

vista”¹³⁵, la fonte comune “a cui tutte le nazioni moderne hanno dovuto attingere la loro forza e la loro grandezza”¹³⁶. Sbaglierebbe dunque la Francia della Monarchia di luglio, e in particolare Thiers, con la questione della libertà di insegnamento e della guerra tra l’Università e la Chiesa, a riproporre l’anticlericalismo come ideologia generale del regime. Per contro, oltre agli Stati Uniti, anche l’Inghilterra rappresenterebbe un esempio di “accordo perfetto tra la morale religiosa e la morale politica”¹³⁷. Sembrerebbe quindi che nei paesi anglosassoni la riconciliazione tra libertà e uguaglianza sotto il comune denominatore delle radici religiose (quasi un mito bucolico del legame sotterraneo tra etica cristiana e fondamenti del mondo moderno) passi attraverso il minore livello di istituzionalizzazione del cristianesimo. Il che è come dire che la religione cristiana, soltanto se separata dalle dinamiche della politica, può sprigionare quegli effetti positivi in termini di moralità, di civiltà e di libertà che tuttavia per Tocqueville sono prima di tutto virtù etico-politiche.

È giunto il momento di concludere questo capitolo e di tirare le somme di quanto detto fino a qui. Il difficile passaggio da una democrazia subita ad un sistema liberale partecipato richiede che si realizzino allo stesso tempo tutte le condizioni esposte in questi paragrafi. Sul piano istituzionale: il decentramento amministrativo, l’accentramento politico, l’indipendenza dei giudici e la loro funzione di controllo esercitata sia sul parlamento sia sul governo; sul piano sociale e culturale: la rinascita delle associazioni e dei corpi intermedi, la stampa libera e la fede religiosa. Se queste condizioni, che ho definito più volte “dispositivi di salvezza delle società democratiche”, si realizzeranno, allora si avrà una società libera, composta da individui moralmente liberi, politicamente consapevoli e interessati ai destini del proprio paese; diversamente, se anche un solo dispositivo venisse meno, si innesterebbe necessariamente il dispotismo, in una delle diverse forme in cui secondo Tocqueville si può presentare nelle società democratiche.

Il sistema che ha come incognite la democrazia liberale e il dispotismo, e come variabili i dispositivi di salvezza, presenta dunque una e una sola soluzione possibile per la libertà. Ma che cosa accadrebbe se non si realizzasse tale delicata combinazione? Quali scenari si aprirebbero e quali caratteristiche presenterebbero i regimi democratici non liberali che ne deriverebbero? E ancora, quand’anche si verificasse la sequenza dei meccanismi di salvezza, si potrebbe davvero parlare di “libertà democratica”? All’analisi di questi interrogativi è dedicato il prossimo capitolo.

¹³⁵ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, p. 434. Cfr. discorso del 6 agosto 1849 in edizione nazionale delle *Œuvres complètes* di Gallimard, libro III, vol. 3, pp. 315-332.

¹³⁶ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, p. 108. Cfr. il già citato discorso del 18 gennaio 1844 contenuto nell’edizione nazionale delle *Œuvres complètes* di Gallimard, libro III, vol. 2, pp. 485-502.

¹³⁷ N. Matteucci e M. Dall’Aglia (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 411. Cfr. lettera a Corcelle del 29 luglio 1857 in edizione nazionale di Gallimard delle *Œuvres complètes*, libro XV, vol. 2, p. 205 e ss.

CAPITOLO QUINTO

DEMOCRAZIA E DISPOTISMO

1. Premessa: l'inevitabile negazione dell'io nelle società democratiche

Come si nota dal titolo, questo capitolo si contrappone al precedente. Bisogna tuttavia precisare in che modo, onde evitare che il gioco terminologico (il passaggio dalla congiunzione disgiuntiva “o” a quella positiva “e”) superi le mie reali intenzioni e squalifichi quanto detto nelle pagine precedenti. Le riflessioni compiute in quella sede non vengono smentite in questa: restano valide e rappresentano una delle possibili chiavi di lettura del pensiero politico di Tocqueville. Lo stesso autore non rifiuterebbe tale interpretazione, perché in fondo non si tratta nemmeno di un'interpretazione, quanto piuttosto di una riorganizzazione più lineare di tesi che comunque Tocqueville ha espresso esplicitamente nelle proprie opere. Nel capitolo precedente mi sono infatti proposto di analizzare la libertà democratica e di contrapporla in modo netto al dispotismo, osservando come a certe condizioni (gli ormai noti “dispositivi di salvezza”) tale dualismo possa essere radicale. Da un lato, la società degli uomini liberi e moralmente forti; dall'altro, il regno del dispotismo, che sorge laddove si allenta la coscienza morale degli individui.

Da quanto detto fino a qui, dunque, sembrerebbe che ai cittadini democratici, per essere liberi, basterebbe volerlo. Ed è questa del resto la chiave di lettura adottata da gran parte della critica¹. In quest'ottica, Tocqueville concepirebbe la libertà come una condizione ancora possibile, sebbene la sua conquista sia resa più difficile dagli ostacoli che l'eguaglianza delle condizioni avrebbe portato con sé. Inoltre, la raffigurazione dei diversi scenari dispotici tratteggiata dall'autore non avrebbe corrispondenza nella realtà presente, ma avrebbe la sola funzione di delineare a fosche tinte le possibili degenerazioni del modello liberal-democratico: sarebbe in altri termini un ideale regolativo in negativo, un vero e proprio monito capace di rendere più incisiva la parte costruttiva della teoria politica.

Questa lettura, tuttavia, presenta un forte limite: assolutizza la parte più superficiale e più comprensibile (nonché più facilmente spendibile) del pensiero di Tocqueville, senza

¹ Penso in particolare a: A. Coutant, *Tocqueville et la constitution démocratique*, Mare et Martin, Paris, 2008; É. Keslassy, *Le libéralisme de Tocqueville à l'épreuve du paupérisme*, L'Harmattan, Paris, 2000; J.-C. Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, Presses universitaires de France, Paris, 1983; P.-R. Roland-Marcel, *Essai politique sur Alexis de Tocqueville le libéral, le démocrate, l'homme public*. Alcan, Paris, 1910; B. Barber, *Démocratie forte*, Desclée de Brouwer, Paris, 1997; G. Oskian, *Tocqueville e le basi giuridiche della democrazia*, cit.; L. Caboara, *Tocqueville*, Hoepli, Milano, 1946.

cogliere le profondità della sua riflessione critica sulla modernità. L'originalità, l'acume e allo stesso tempo l'oscurità del contributo di Tocqueville non risiedono infatti nella *pars construens* della sua teoria politica, ma nella disamina distruttiva a cui sottopone l'intero paradigma democratico. Tocqueville è infatti il primo pensatore politico che espone sistematicamente gli effetti contraddittori del progresso della cultura occidentale; è il primo autore ad annunciare che la democrazia, in virtù della propria struttura, produrrebbe gli strumenti della propria negazione e, quindi, che il totalitarismo non sarebbe un mostro estraneo da respingere con gli arnesi della civiltà giuridica illuministica, ma il doppio inseparabile di ogni regime democratico, anche di quello che sembrerebbe essere più saldamente legato alla libertà politica.

Sarebbe infatti l'esercizio delle stesse procedure democratiche, ossia la ripetizione dei meccanismi giuridico-politici in cui si scandisce l'impalcatura dello stato di diritto, a ledere le condizioni di possibilità della propria applicazione fino a eroderle del tutto e a svuotarle di senso. In altri termini, mentre l'armonia tra libertà e democrazia sarebbe una conquista puntuale e temporanea, il dispotismo sarebbe lo stadio definitivo delle società democratiche, lo scenario su cui si assisterebbe nel lungo periodo la civiltà moderna. Pertanto, anche la stessa esperienza americana andrebbe riconsiderata da questa prospettiva e ridimensionata: l'eccezionalità della democrazia degli Stati Uniti non consisterebbe dunque nell'aver allontanato in maniera definitiva il dispotismo, ma riposerebbe sul più modesto risultato di ritardarne la completa realizzazione. È vero infatti che la politica americana, con il suo connubio di elementi partecipativi, democratici e religiosi, era ancora, tutto sommato, premoderna; ma allo stesso tempo la sua cultura e la sua sfera socio-economica mostravano già tratti postmoderni: il ripiegamento nella sfera individuale, l'attenzione per i soli interessi materiali, la dedizione al denaro, la mentalità utilitaristica. Sono proprio questi fattori postmoderni prodotti dall'affermazione dell'uguaglianza delle condizioni che Tocqueville considera come segnali di un nuovo e più pericoloso tipo di dispotismo.

Tramite la lente dell'America, Tocqueville riscontra così la peculiare coesistenza che si realizza di fatto tra il principio democratico e quello dispotico, e comprende che tutti gli sforzi compiuti per mettere al riparo la libertà dall'avanzata del dispotismo sono destinati a rovesciarsi in una condizione politica opposta (meglio: in una manifestazione contraria di un fenomeno che ha la stessa radice). L'America diventa così l'emblema della società virtuosa che è stata davvero capace di disinnescare il dispotismo a livello politico, ma che è stata colonizzata da nuove forme di dominio sotterranee. E contro di esse non vi sarebbe alcun dispositivo di salvezza da opporre, perché rappresenterebbero il prezzo che l'individuo dovrebbe pagare alla società democratica.

È da questa angolatura che bisogna studiare ancora Tocqueville, perché come tutti i classici del pensiero impone degli interrogativi che sono senza tempo. Pertanto, ogni lettura che trascuri tale livello più profondo di analisi non può ambire, a mio avviso, a comprendere davvero l'insegnamento di Tocqueville. È dunque giunto il momento di ricostruire il pensiero profondo del nostro autore. Ad esso sono dedicate le pagine che

seguono. Ho diviso il capitolo in tre paragrafi, per rendere più razionale l'esposizione: ogni parte è infatti dedicata ad una delle tre modalità in cui si può manifestare il dispotismo nelle società democratiche contemporanee². Si potrà così avere la tirannide dei Cesari, ovvero il governo di un solo uomo, un tipo di dominio verticale che sembra antivedere il capo cesaristico weberiano (l'uomo politico che conquista il potere anche grazie all'inerzia e all'ignavia dei dominati); la tirannia della maggioranza, ovvero l'onnipotenza decisionale e morale che l'elezione democratica conferirebbe al popolo e ai suoi rappresentanti, attribuendo loro uno statuto quasi religioso in grado di emarginare i dissidenti fino alla loro disumanizzazione. Tale forza si compenetrerebbe inoltre con la pressione dell'opinione pubblica: il vero e proprio profeta morale dell'impero della maggioranza nei regimi democratici. Infine lo stato Leviatano, lo stato tutore che impone un'amministrazione totale delle condotte di vita.

E tuttavia, mentre la prima forma di dispotismo (la tirannide dei cesari) è per Tocqueville ancora scongiurabile attraverso un corretto utilizzo dei dispositivi di salvezza, e mentre la pressione della maggioranza sulle coscienze, benché endemica e inevitabile, può essere mitigata da una serie di accorgimenti (per esempio a livello politico attraverso l'elezione a più gradi dei rappresentanti e a livello sociale mediante le associazioni e le corporazioni), il dominio dello stato tutore rappresenta l'approdo naturale e definitivo delle società democratiche. Anche delle più virtuose. Anche di quelle che abbiano realizzato correttamente tutti i meccanismi di salvezza. Gli imperativi del progresso, la genesi della società di massa, l'isolamento degli individui ormai sciolti dai legami di una "società stretta"³, portano infatti necessariamente ad un nuovo tipo umano, destinato ad essere sottomesso ad una forma inedita di dominio. È questo lo stato totale: una macchina accentrata, burocratizzata e coercitiva, un potere che assiste e sostiene, ma anche che opprime e tormenta.

Sono questi i riferimenti ultimi della speculazione socio-politica e antropologica di Tocqueville. E peraltro, come si sarà già notato, lo stato Leviatano presenta caratteristiche affini al dominio "senza volto" della burocrazia, come descritto da Weber qualche decennio più tardi. Insomma, Tocqueville è il primo autore che sviscera i meccanismi di dominazione inedita delle società democratiche, smascherando le nuove forme di dominio che lo stato di diritto esercita sulle coscienze, con la propria "trama di regole complicate e minuziose"⁴. L'immagine di un potere centrale che si arroga l'intera disciplina della vita dei consociati rimanda poi ad altri autori del secolo scorso, a cui Tocqueville può e deve

² Per una classificazione delle tipologie di dispotismo nell'opera di Tocqueville si vedano i lavori di F. Mélonio, *Tocqueville et le despotisme moderne*, in «Revue française d'Histoire des idées politiques», L'Harmattan, Paris, n. 6, 1997, pp. 339-354, e C. Cassina, *Alexis de Tocqueville e il dispotismo "di nuova specie"*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, Liguori, Napoli, 2002, pp. 515-543.

³ Utilizzo la felice espressione coniata da Leopardi nel *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani*, scritto nel 1824, ma rimasto inedito fino al 1906.

⁴ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 733. Per il testo francese cfr. *O.C.*, II, p. 837: "réseau de petites règles compliquées, minutieuses et uniformes".

certamente essere collegato. Mi riferisco, oltre chiaramente a Weber, anche ad Adorno, a Foucault, a Debord, a Offe, a Illich, solo per citare i più importanti. A questa trama di corrispondenze inesplorate farò cenno nell'ultimo paragrafo, dichiarando fin da ora le intenzioni di dedicarvi in futuro altri lavori.

2. *Un dispotismo antico su basi moderne: la tirannide dei Cesari*

La prima forma patologica che, secondo Tocqueville, possono assumere le società democratiche è il dispotismo autoritario. Può sembrare paradossale che uno dei possibili esiti dell'eguaglianza delle condizioni sia la più esplicita delle diseguaglianze, ovvero il potere illimitato di un solo uomo; eppure ancora una volta il ragionamento dell'autore si dimostra estremamente logico e, se vogliamo, lungimirante. Si può anzi dire che l'intuizione di Tocqueville apporta un contributo fondamentale all'elaborazione della categoria del "cesarismo"⁵. Fino a quel momento, infatti, il collegamento che veniva comunemente accettato era quello tra democrazia e anarchia, tanto che, se di una degenerazione democratica si doveva avere timore, questa consisteva nell'onnipotenza del corpo legislativo eletto (sull'esempio della Convenzione montagnarda) o nel furore del popolo in armi.

Tocqueville va oltre. Riconosce che la demagogia rappresenti un pericolo endemico della democrazia, ma mostra che la prima minaccia, connaturata alle società democratiche, consiste nella tendenza dei cittadini a delegare nelle mani di un capo l'esercizio concreto dei poteri sovrani. Con un'aggravante: se per l'estensione tali poteri possono paragonarsi a quelli delle monarchie di antico regime, sul piano psicologico, il fatto che il sovrano sia tale per legittimazione popolare conferisce al suo potere una forza irresistibile. Il popolo, infatti, preoccupandosi soltanto dell'elezione originaria, svolta da cittadini formalmente uguali e liberi, sarebbe portato ad attribuire senza riserve l'intero potere al sovrano designato, perché sarebbe, da ultimo, un'emanazione della volontà generale dei consociati. Inoltre, il capo, per il fatto di essere formalmente un *primus inter pares*, perpetuerebbe l'uguaglianza di tutti di fronte al potere, realizzando così sul terreno politico le più profonde esigenze psicologiche dell'uomo contemporaneo (la passione sfrenata per l'eguaglianza delle condizioni).

Tale tendenza a concentrare tutta la forza governativa nelle mani di un solo individuo che formalmente rappresenta il popolo si combinerebbe, rinforzandosi ulteriormente, con un ulteriore fenomeno interamente democratico: la centralità della sfera privata e il ripiegamento sugli interessi materiali propri dell'individuo moderno, ovvero del cittadino borghese. L'attribuzione del potere politico ad altri sarebbe in questo senso

⁵ Per la ricostruzione di tale categoria politica si veda I. Cervelli, *Cesarismo: alcuni usi e significati della parola (secolo XIX)*, in «Annali dell'Istituto italo-germanico in Trento», il Mulino, Trento, 1996, pp. 61-197.

da interpretare come la liberazione da un fastidioso fardello anacronistico, un peso, quello della partecipazione politica, che distoglierebbe i cittadini dal tranquillo godimento della propria dimensione domestica e familiare.

E tuttavia, tale arretramento nell'intimità della propria esistenza personale non è, per Tocqueville, semplicemente l'espressione di un nuovo tipo di libertà e di nuove dinamiche di vita, ma è un'operazione che porta con sé conseguenze politiche, morali e antropologiche irreversibili. Non è la libertà dei moderni di Constant⁶, che si esprimeva nell'autonomia dal potere e nella tutela dall'ingerenza dello stato, ma è l'individualismo di Weber, il tratto distintivo della modernità democratica, un fenomeno con implicazioni in ogni ambito e con effetti più negativi che positivi per la libertà e la felicità umana.

Ciò che osserva Tocqueville è che l'individualismo democratico, liberando il terreno politico dalla partecipazione dei consociati, non produce forme alternative di libertà, ma nuove modalità di dominazione. Su quel terreno lasciato libero, infatti, affonderebbe le radici il potere centrale, che non trovando più ostacoli davanti a sé estenderebbe la propria influenza senza limiti. In una società in cui "tutte le classi si confondono, e l'individuo scompare sempre di più nella folla e si perde facilmente nella comune oscurità", in un mondo nel quale "l'onore monarchico ha perduto quasi tutto il suo potere senza essere sostituito dalla virtù" e "l'uomo non è più sostenuto da nulla al di sopra di sé, chi può dire – si chiede Tocqueville – dove si fermeranno le esigenze del potere e la condiscendenza della debolezza?"⁷.

La realizzazione dell'eguaglianza delle condizioni sarebbe infatti andata di pari passo con la crescita del potere centrale, cosicché, paradossalmente, autonomia, libertà ed indipendenza sarebbero state maggiori quando il potenziale egualitario della democrazia non si era ancora avverato del tutto. Tra uguaglianza democratica (e democrazia in generale) e dispotismo, dunque, vi sarebbe un rapporto di proporzionalità diretta: l'affermazione di uno dei due fattori comporterebbe l'esaltazione anche dell'altro. Inoltre, come già visto, entrambi si opporrebbero all'unico valore che Tocqueville non pone mai

⁶ È ancora una volta marcata la distanza che separa Constant da Tocqueville. Anche Constant riconosce che il fenomeno dell'apatia caratterizza le moderne società democratiche, nelle quali la partecipazione politica viene vissuta come un fatto "oneroso e disturbante" per individui tesi sempre più alla ricerca di una felicità di carattere privato. E tuttavia, per Constant, questo ripiegamento nella dimensione domestica non segnerebbe il sorgere di nuove forme di dominazione sul terreno lasciato libero dall'attenzione politica dei cittadini. Al contrario, il governo rappresentativo che ne deriverebbe rappresenterebbe piuttosto un riparo sotto al quale sarebbe "oggi possibile trovare un po' di libertà e di quiete". Il testo di riferimento è chiaramente B. Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, 1819, trad. it. di P. Paoletti, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Einaudi, Torino, 2005.

⁷ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, pp. 312-313. O.C., II, p. 364: "toutes les classes achèvent de se confondre, où l'individu disparaît de plus en plus dans la foule et se perd aisément au milieu de l'obscurité commune; aujourd'hui que, l'honneur monarchique ayant presque perdu son empire sans être remplacé par la vertu, rien ne soutient plus l'homme au-dessus de lui-même, qui peut dire où s'arrêteraient les exigences du pouvoir et les complaisances de la faiblesse?"

in discussione, ossia la libertà. In uno degli ultimi capitoli della *Démocratie*, l'autore ricostruisce così la genesi di tale paradosso: “Fino a quando la rivoluzione democratica era nel suo pieno fervore, gli uomini, occupati a distruggere gli antichi poteri aristocratici contro i quali combattevano, si mostrarono animati da un grande spirito di indipendenza; poi, via via che si affermava la vittoria dell'eguaglianza, si abbandonavano a poco a poco agli istinti naturali che essa fa nascere e, di conseguenza, rafforzavano ed accentravano il potere sociale. Avevano voluto essere liberi per diventare eguali, ma, a misura che l'eguaglianza si affermava con l'aiuto della libertà, essa rendeva loro più difficile la libertà stessa”⁸.

Insomma, i popoli democratici concepirebbero spontaneamente l'idea di un “pouvoir unique et central qui mène tous les citoyens par lui-même”⁹. Il problema però consisterebbe nel fatto che tale potere, venuti meno i vincoli della morale tradizionale, si presenterebbe in modo assoluto. L'anomia insita nella modernità sarebbe poi un ulteriore catalizzatore dell'affermazione del dispotismo: “da quando la religione ha perduto il suo impero sulle anime, il limite più visibile che divideva il bene dal male è ormai scomparso; tutto sembra dubbioso e incerto nel mondo morale; i re e i popoli procedono a caso e nessuno potrebbe dire dove siano i limiti naturali del dispotismo o della licenza (...). Liberati dal peso della pubblica stima, i sovrani possono ormai abbandonarsi senza timore al delirio del potere”¹⁰.

La forma più immediata attraverso cui il dispotismo moderno si manifesta è la tirannia di un solo uomo, che può agire irresponsabilmente proprio perché non trova davanti a sé dei contrappesi al proprio potere. È questa per Tocqueville “de toutes les différentes formes que le despotisme démocratique pourrait prendre, cell-ci serait assurément la pire”¹¹, ma allo stesso tempo è l'unica che, con un corretto utilizzo dei dispositivi di salvezza, può essere scongiurata interamente. Il capo rappresenta dunque l'erede e il padrone della modernità politica, la figura che prende forma spontaneamente con il perfezionamento delle società democratiche. Nasce infatti come una proiezione

⁸ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, pp. 729-730. *O.C.*, II, p. 833: “Tant que la révolution démocratique était dans sa chaleur, les hommes occupés à détruire les anciens pouvoirs aristocratiques qui combattaient contre elle se montraient animés d'un grand esprit d'indépendance, et, à mesure que la victoire de l'égalité devenait plus complète, ils s'abandonnaient peu à peu aux instincts naturels que cette même égalité fait naître, et ils renforçaient et centralisaient le pouvoir social. Ils avaient voulu être libres pour pouvoir se faire égaux, et, à mesure que l'égalité s'établissait davantage à l'aide de la liberté, elle leur rendait la liberté plus difficile”.

⁹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 707. Cfr. *O.C.*, II, p. 808.

¹⁰ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 312. Cfr. *O.C.*, II, p. 363: “La religion ayant perdu son empire sur les âmes, la borne la plus visible qui divisait le bien et le mal se trouve renversée; tout semble douteux et incertain dans le monde moral; les rois et les peuples y marchent au hasard, et nul ne saurait dire où sont les limites naturelles du despotisme et les bornes de la licence (...). Déchargés du poids de l'estime publique, les princes peuvent désormais se livrer sans crainte à l'enivrement du pouvoir”.

¹¹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 734. Cfr. *O.C.*, II, p. 838.

psicologica dei bisogni del cittadino moderno e si nutre della sua attitudine a lasciarsi organizzare gli aspetti esterni dell'esistenza. Ma imboccata questa direzione, presto all'individuo non resterebbe che la propria sfera privata, ormai priva del vigore della dimensione sociale e umana, congiunta con una estrema disponibilità a collaborare supinamente con tutto ciò che il capo di volta in volta ordinasse.

Il cesarismo su basi democratiche rappresenta dunque per Tocqueville un perfetto connubio tra sovranità popolare e autoritarismo. Sul piano psicologico, poi, racchiude e sublima due componenti insite in ogni uomo: da un lato l'individualismo morale (che porta i cittadini ad occuparsi prima di tutto della cura della propria sfera personale), dall'altro lato la volontà di potenza di chi esercita il potere, che si riflette nella connaturata incapacità (in assenza di vincoli esterni) di porre un limite alla propria autorità. Oltre al pensiero di Weber e di Nietzsche, l'analisi di Tocqueville della democrazia cesaristico-plebiscitaria si può collegare anche alla teoria elitista di Michels (espunto il discorso sul carisma).

Come rileva l'autore tedesco, infatti: un capo "ha sempre buone possibilità di successo presso le folle imbevute di sentimenti democratici perché le lascia nell'illusione di rimanere padrone dei propri padroni; e tramite la procedura di delegazione da parte di vaste masse popolari, dà inoltre a questa illusione un'apparenza giuridica, cosa molto gradita alle masse che lottano per il diritto. (...) Il capo prescelto sembra essere stato eletto al suo posto da un atto di spontanea volontà, anzi di arbitrio delle masse, ed è apparentemente una loro creatura. Questo pensiero lusinga l'amor proprio di ogni singolo elettore, che si dice: «Quello non sarebbe diventato ciò che è diventato, se non lo avessi fatto io»¹².

Il capo, dunque, per Tocqueville e per Michels, non può essere contrastato in alcun modo, perché ogni opposizione che gli venga fatta sarebbe, per ciò stesso, antidemocratica. La sua volontà, considerata infallibile, dà poi risalto al paradosso insito nella democrazia: la possibilità di tale forma di governo di abolire se stessa, perfino in modo perfettamente legale. Qui i percorsi intellettuali si dividono, perché mentre per Tocqueville non si può nemmeno parlare di "paradosso" (il dispotismo sarebbe infatti il doppio necessario della democrazia, nonché il suo naturale epilogo), per Michels il superamento dell'idea stessa di democrazia rappresenterebbe in un certo senso uno scenario desiderabile, una forma di emancipazione nuova e un'alternativa alla "legge ferrea dell'oligarchia"¹³.

¹² Cfr. R. Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, 1911, trad. it. di E. M. Forni, *La sociologia del partito politico*, il Mulino, Bologna, 1966, p. 296 e ss. Per Michels tuttavia, che come è noto aderisce ad una visione elitistica, il leader carismatico sarebbe portatore di un'innovazione positiva, capace di dare una scossa alle società liberali ormai stanche delle lungaggini parlamentari e di creare un legame diretto di tipo personale con il popolo intero. L'autore, che non a caso vedrà nel fascismo la realizzazione di questa idea, orienta dunque le proprie preferenze verso un modello decisionistico e non deliberativo. Un paradigma che avrà largo seguito nella Germania tra le due guerre, grazie soprattutto all'opera di Schmitt.

¹³ Si veda R. Michels, *L'oligarchia organica costituzionale. Nuovi studi sulla classe politica*, Società Tipografico-Editrice Nazionale, Torino, 1908. Nell'opera, Michels descrive come l'organizzazione sempre più capillare e burocratica del partito politico creerebbe una nuova forma

Ma il discorso di Tocqueville, anche per l'affinità del fenomeno studiato, si avvicina ancor più all'analisi del bonapartismo che proprio in quegli anni Marx stava portando a termine (*Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* uscì infatti nel 1852). Si è già rilevato come i due autori, criticando la modernità come paradigma socio-antropologico, partano da posizioni molto simili per poi approdare a conclusioni antitetiche. Una considerazione analoga può ripetersi a proposito dell'analisi del dispotismo democratico e del processo di accentramento del potere in generale. Anche Marx attribuisce infatti all'isolamento dei cittadini e alla conseguente distruzione dello spirito di comunità che legava un tempo i contadini francesi l'origine dell'accentramento dei poteri. Il popolo in Francia non costituirebbe una forza autonoma, non formerebbe un corpo organico o una classe sociale capace di rappresentare i propri interessi e di guidare dal basso il progresso dell'eguaglianza delle condizioni. Ogni nucleo familiare sarebbe per Marx un'entità a sé stante, una monade separata dalle altre: "Un piccolo appezzamento di terreno, il contadino e la sua famiglia; un po' più in là un altro piccolo appezzamento di terreno, un altro contadino e un'altra famiglia. Alcune decine di queste famiglie costituiscono un villaggio e alcune decine di villaggi un dipartimento. Così la grande massa della nazione francese si forma con una semplice somma di grandezze identiche, allo stesso modo che un sacco di patate risulta dalle patate che sono in un sacco"¹⁴.

Ma nella misura in cui tra i singoli cittadini esistono soltanto legami familiari e il loro isolamento impedisce di riprodurre lo spirito comunitario di villaggio, essi non assumerebbero nessuna identità politica. Il loro peso decisionale si risolverebbe nell'atto del voto, con il quale assegnerebbero al rappresentante scelto un potere illimitato sulle proprie vite: "Il loro rappresentante deve in pari tempo apparire loro come il loro padrone, come un'autorità che si impone loro, come un potere governativo illimitato, che li difende dalle altre classi e distribuisce loro dall'alto il sole e la pioggia. L'influenza politica del contadino piccolo proprietario trova quindi la sua ultima espressione nel fatto che il potere esecutivo subordina la società a se stesso"¹⁵. Si noti l'assoluta convergenza di vedute con questo passo di Tocqueville tratto dalle note inedite all'*Ancien Régime*: "Ciò che vuole il popolo è un'autorità suprema, preponderante, unica, che lo difenda contro il variopinto miscuglio di mitrie, spade e tocchi"¹⁶.

di oligarchia che escluderebbe di fatto il popolo da ogni possibilità di interferire nel processo decisionale dei propri rappresentanti. I capi non sarebbero più gli organi esecutivi della volontà delle masse, ma, una volta eletti, si emanciperebbero completamente dalla massa stessa.

¹⁴ Si veda K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852, trad. it. di P. Togliatti, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma, 1974, cap. VII, p. 145 e ss.

¹⁵ *Ibidem*, p. 146.

¹⁶ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 946. Per il testo francese, cfr. *O.C.*, III, p. 488: "Ce que le peuple veut, c'est une autorité suprême, prépondérante et unique qui le défend contre le mélange coloré de mitres, d'épées et de toques". Ma sul punto si veda anche la disamina della dipendenza del popolo dalla figura dell'intendente, presente in A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 109: "Nel diciottesimo secolo, la popolazione di ogni generalità si volge tutta verso l'intendente e sembra aspettare il nutrimento soltanto da lui. È vero anche che ognuno se la prende già col governo per tutte le proprie miserie. Le più inevitabili sono colpa di questo; gli si

Tale ricerca ossessiva di un padrone sarebbe, per entrambi gli autori, l'essenza del fenomeno storico del bonapartismo. Il colpo di stato di Luigi Bonaparte, infatti, per quanto per Marx (ma anche per Tocqueville, sebbene il suo punto di vista sia meno noto) riprodurrebbe in forma farsesca gli eventi del 18 brumaio 1799, porterebbe a compimento il processo secolare di transizione dalle forme di dominazione del passato al dispotismo democratico di un solo uomo. In questa trasformazione, la tirannia del potere centrale si sarebbe enormemente perfezionata, come osserva Marx in un passo ancora molto vicino a Tocqueville: "Questo potere esecutivo, con la sua enorme organizzazione burocratica e militare, col suo meccanismo statale complicato e artificiale, con un esercito di impiegati di mezzo milione accanto a un altro esercito di mezzo milione di soldati, questo spaventoso corpo parassitario che avvolge come un involucro il corpo della società francese e ne ostruisce tutti i pori, si costituì nel periodo della monarchia assoluta, al cadere del sistema feudale, la cui caduta aiutò a rendere più rapida. I privilegi signorili della proprietà fondiaria e delle città si trasformarono in altrettanti attributi del potere dello Stato, i dignitari feudali si trasformarono in funzionari stipendiati, e la variopinta collezione dei contraddittori diritti sovrani medioevali divenne il piano ben regolato di un potere dello Stato, il cui lavoro è suddiviso e centralizzato come in un'officina"¹⁷.

Ad una macchina statale che si perfeziona a dismisura corrisponderebbe un potere che si farebbe più esteso, più particolareggiato e più assoluto rispetto a quello che veniva esercitato dai re del passato. Come rileva Tocqueville, il dispotismo di uno solo che si afferma su basi democratiche è "la combinazione più perfetta per arrivare, secondo i tempi e gli uomini, al dispotismo più illimitato, più giustificato dall'apparenza di un diritto e di un interesse sacro, quale quello della maggioranza, e nello stesso tempo meno responsabile"¹⁸. Giunti a questo stadio, sarebbero irrilevanti le caratteristiche di chi subentrerebbe a occupare il vertice del potere; quand'anche il capo fosse un individuo privo di carisma e di virtù, la sua autorità resterebbe immutata, perché la sua forza avrebbe radici ben più profonde: si fonderebbe sul consenso iniziale del popolo e si perpetuerebbe grazie alla sua passività. Per prendere il potere, basterebbe dunque "un avventuriero qualsiasi venuto dal di fuori, levato sugli scudi da una soldatesca ubriaca, che egli ha comprato con acquavite e salsicce, e a cui deve continuamente gettare altra salsiccia"¹⁹.

Come si è visto per altri temi, arrivati a questo punto della riflessione le posizioni

rimproverano perfino le intemperie della stagione". *O.C.*, III, p. 112: "La population de chaque généralité se tourne tout entière vers l'intendant et semble n'attendre que de lui seul sa nourriture. Il est vrai que chacun s'en prend déjà au gouvernement de toutes ses misères. Les plus inévitables sont de son fait; on lui reproche jusqu'à l'intempérie des saisons".

¹⁷ K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, cit., p. 144. Come si nota, la ricostruzione del processo di accentramento dei poteri in Francia è pressoché identica nei due autori.

¹⁸ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 1032. *O.C.*, III, p. 702: "La combinaison la plus complète pour amener, suivant les temps et les hommes, le despotisme le plus illimité, le mieux appuyé sur l'apparence d'un droit et d'un intérêt sacré, celui du plus grand nombre, et en même temps le moins responsable".

¹⁹ K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, cit., p. 145.

dei due autori si dividono. Per Marx, il bonapartismo sarebbe soltanto una fase transitoria, ancorché particolarmente pericolosa, del lungo processo rivoluzionario verso l'eguaglianza delle condizioni in senso comunistico. Per Tocqueville, invece, la forma più autoritaria di dispotismo potrebbe benissimo coesistere con l'uguaglianza delle condizioni e con una società di tipo democratico. Il cesarismo di Bonaparte sarebbe dunque la forma definitiva che la democrazia francese, in assenza di meccanismi di salvezza per la libertà, avrebbe assunto. Partendo da questa prospettiva, Tocqueville, a differenza di Marx, non profetizza alcuna società di un futuro post-democratico, perché il presente francese rappresenta per lui la fine irreversibile della storia. Occorre dunque guardare al passato, ripercorrere i sentieri nascosti della recente storia francese e cercare di cogliere le connessioni tra l'accentramento dello stato moderno, l'apparente svolta rivoluzionaria e il successivo capovolgimento dell'impeto demagogico dei giacobini nel dispotismo imperiale dei due Bonaparte. È quanto Tocqueville cerca di fare negli ultimi anni della propria vita, ma dallo studio meticoloso del passato ricaverà soltanto l'*Ancien Régime*, senza riuscire a ricostruire in modo sistematico il senso e la trama degli accadimenti successivi²⁰.

Prima di concludere, vorrei ritornare su un aspetto fondamentale: la tirannide dei Cesari, che in Francia si sarebbe storicamente declinata nel bonapartismo, rappresenta per Tocqueville l'esito naturale, ma non necessario, del progresso della democrazia. Ciò significa che le società democratiche avrebbero sì connaturata la tensione verso un governo di tipo autoritario, ma tale passaggio si compirebbe soltanto nel caso in cui esse venissero, per così dire, abbandonate a se stesse; solo se dunque le istituzioni e la cultura democratica non venissero "educate" alla libertà. Qualora invece si realizzasse tale pedagogia politica, e dunque la società presentasse una cultura, dei costumi e delle istituzioni liberali, allora tale forma di dispotismo non troverebbe spazio, perché verrebbero meno le condizioni della sua esistenza. In altri termini, in presenza di una solida e liberale architettura dell'edificio democratico, i meccanismi di sicurezza riuscirebbero a sconfiggere la minaccia autoritaria. È quanto Tocqueville osservava ammirato negli Stati Uniti, augurandosi in tempi non ancora sospetti che la Francia potesse in qualche modo seguire il loro esempio²¹.

La prima *Démocratie* si chiude infatti con un'alternativa: da un lato, la libertà politica, frutto sofferto dello sviluppo graduale delle istituzioni e dei costumi democratici; dall'altro lato, la tirannide dei Cesari. Nessuna possibilità intermedia. Scrive infatti Tocqueville: "Io penso che se non si arriverà a introdurre a poco a poco e a fondare tra noi le istituzioni democratiche, e se si rinuncia a dare a tutti i cittadini idee e sentimenti che li preparino alla libertà e gliene facilitino l'uso, non vi sarà più indipendenza per nessuno, né

²⁰ L'*Ancien Régime* si ferma infatti alle soglie della Rivoluzione. Il periodo successivo è trattato in alcuni frammenti e note sparse, che avrebbero dovuto comporre un secondo volume, ma che sono rimaste allo stadio di bozze. Mi riferisco a quegli scritti raccolti in *O.C.*, III, pp. 554-726: in particolare, il libro III sarebbe stato dedicato all'ascesa di Napoleone fino al 18 brumaio del 1799, il secondo libro avrebbe approfondito il Consolato e l'Impero, mentre le parti successive avrebbero ricordato questo periodo storico all'evoluzione successiva.

²¹ È il tema dell'*Introduction* alla prima *Démocratie*, di cui si è già parlato nel primo capitolo.

per il borghese, né per il nobile, né per il povero, né per il ricco, ma un'eguale tirannide per tutti; e prevedo che, se non si riuscirà col tempo a fondare tra noi l'impero pacifico degli eletti della maggioranza, arriveremo presto o tardi al potere illimitato di uno solo"²².

3. La tirannia della maggioranza: tra onnipotenza dell'opinione pubblica e minorità mentale del cittadino moderno

Se l'analisi condotta da Tocqueville dell'accentramento democratico offre un contributo rilevante all'elaborazione della categoria del cesarismo, la disamina che egli compie del potenziale dispotico insito nel potere della maggioranza rappresenta un'intuizione fondamentale di importanza capitale, una vera e propria pietra miliare con la quale ogni discorso sulla democrazia ha il dovere di confrontarsi. Inoltre, Tocqueville è il primo autore che analizza in modo approfondito il fenomeno dell'opinione pubblica²³, attribuendone un ruolo centrale nella formazione culturale e morale dell'uomo moderno.

Procediamo però con ordine e ripartiamo proprio dall'alternativa con cui si conclude la prima *Démocratie*. Parrebbe infatti che il corretto utilizzo dei meccanismi di sicurezza garantisca "l'empire paisible du plus grand nombre" e permetta dunque al popolo di conservare l'esercizio formale (attraverso il voto) e sostanziale (con la partecipazione politica e gli altri meccanismi di coinvolgimento nella gestione della sfera pubblica) della sovranità. Le istituzioni e i costumi permetterebbero così ad una società profondamente democratica, come quella statunitense, di sottrarsi alla minaccia del cesarismo e di conquistare la libertà politica. In tale società i cittadini sceglieranno i propri rappresentanti e lo faranno tanto più liberamente quanto più avranno maturato spirito civico e senso di responsabilità politica. La maggioranza darà una certa direzione ideologica alla conduzione degli affari e all'amministrazione dello stato, ma alle minoranze sarà sempre permesso intervenire nel dibattito pubblico, mediante le apposite forme di tutela (un sistema rappresentativo, la libertà di associazione e di stampa, il ruolo politico dei giudici e via dicendo).

²² A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 314. Cfr. *O.C.*, II, p. 366: "Je pense que si l'on ne parvient à introduire peu à peu et à fonder enfin parmi nous des institutions démocratiques, et que si l'on renonce à donner à tous les citoyens des idées et des sentiments qui d'abord les préparent à la liberté, et ensuite leur en permettent l'usage, il n'y aura d'indépendance pour personne, ni pour le bourgeois, ni pour le noble, ni pour le pauvre, ni pour le riche, mais une égale tyrannie pour tous; et je prévois que si l'on ne réussit point avec le temps à fonder parmi nous l'empire paisible du plus grand nombre, nous arriverons tôt ou tard au pouvoir illimité d'un seul".

²³ Anche Habermas riconosce un ruolo di primo piano a Tocqueville nella costruzione della concezione moderna di "opinione pubblica". Si veda J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, 1962, trad. it. di A. Illuminati, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 151-167.

Ma è davvero questo lo scenario che si presenta quando viene respinta la minaccia della tirannide autoritaria? Esiste realmente un “impero pacifico degli eletti della maggioranza”, oppure tale formula rappresenta piuttosto un principio regolativo, un’utopia che sintetizza ogni virtù democratica e che si contrappone solo idealmente al cesarismo? Incominciamo dicendo che, per Tocqueville, esiste un impero della maggioranza, ovvero una forma di governo democratica che si contrappone realmente ad un sistema autoritario; ma tale forma di governo non costituisce affatto un modello pacifico e liberale di democrazia. Questo perché anche il principio della sovranità diffusa avrebbe connaturata una certa potenzialità illiberale, a riprova del fatto che qualsiasi declinazione la democrazia dei moderni assuma, il suo tentativo di liberarsi dalle minacce del dispotismo rappresenterebbe di fatto uno sforzo vano.

Vediamo in che senso. Nel corso della prima *Démocratie*, Tocqueville torna più volte, e con espressioni che assumono toni sempre più cupi, sull’onnipotenza della maggioranza nella società americana. “Il popolo regna nel mondo politico americano come Iddio regna nell’universo – si legge già in uno dei primi capitoli del libro –. Esso è la causa e il fine di ogni cosa: tutto esce da lui e tutto finisce in lui”²⁴. Il potere della maggioranza si estenderebbe ad ogni ambito della società: influenzerebbe i costumi, le idee, piegherebbe le istituzioni e dirigerebbe le scelte politiche. Ogni organo pubblico, infatti, in una società come quella americana che ha portato all’estremo il principio democratico, affonda le proprie radici nel consenso del popolo e da esso trae la propria legittimazione.

Dei tre poteri politici, nota giustamente Tocqueville, “quello che più volentieri obbedisce alla maggioranza è il corpo legislativo”²⁵. La sottomissione sarebbe poi senza riserve, dal momento che gli americani avrebbero stabilito che i membri del Congresso, nominati *directement* dal popolo, dovessero restare in carica per un periodo *très court*, al fine di vincolarli “non seulement aux vues générales, mais encore aux passions journalières de leurs constituants”²⁶. L’asservimento del potere legislativo alla volontà del corpo elettorale, presentato altrove soltanto come un pericolo²⁷ (dunque un’eventualità scongiurabile con certe accortezze) per l’esistenza pacifica delle democrazie, rappresenterebbe dunque una dinamica costante e propria di ogni società realmente democratica.

Ma la forza morale della maggioranza eserciterebbe la propria influenza anche sul potere esecutivo e perfino sul Presidente della repubblica. Tocqueville aveva certamente

²⁴ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 67. *O.C.*, II, p. 63: “Le peuple règne sur le monde politique américain comme Dieu sur l’univers. Il est la cause et la fin de toutes choses; tout en sort et tout s’y absorbe”.

²⁵ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 253. Cfr. *O.C.*, II, p. 283: “La legislature est, de tous les pouvoirs politiques, celui qui obéit le plus volontiers à la majorité”.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 153. Cfr. *O.C.*, II, p. 174: “Deux dangers principaux menacent l’existence des démocraties: l’asservissement complet du pouvoir législatif aux volontés du corps électoral; la concentration, dans le pouvoir législatif, de tous les autres pouvoirs du gouvernement”.

in mente la figura di Jackson e la sua politica progressista in favore di larghe fasce della popolazione, che comportò una radicale diffusione della mentalità egualitaria, quando scriveva che “il presidente degli Stati Uniti non è che uno strumento docile nelle mani della maggioranza. Egli ama ciò che essa ama, odia ciò che essa odia; previene le sue volontà e le sue lamentele, si piega ai suoi minimi desideri”²⁸. E tuttavia, come vale di solito per le riflessioni di Tocqueville, le sue conclusioni acquistano un’estensione generale e si prestano all’astrazione (l’autore stesso le presenta sempre come massime generali). In questo caso, poi, la conclusione secondo cui il capo del potere esecutivo segua la maggioranza anziché guidarla trova ulteriore conferma nel fatto che l’era jacksoniana rappresenterebbe per Tocqueville lo stadio definitivo della società americana, la temperie culturale, per così dire, normale di una democrazia che ha ormai realizzato l’intero potenziale egualitario. Non è un caso che, volgendo lo sguardo sulla Francia, Tocqueville osservi come anche nel proprio paese il re abbia sopra di sé “un pouvoir dirigeant, celui de l’opinion publique”²⁹. Una forza di natura eminentemente democratica, che in Francia sarebbe per il momento ancora meno opprimente che negli Stati Uniti, ma che tuttavia inizierebbe a farsi sentire e a reclamare la dovuta sottomissione. Insomma, la Francia e l’America avrebbero “malgrado la diversità delle loro costituzioni, questo punto in comune, che l’opinione pubblica vi è, in fin dei conti, il potere dominante”³⁰.

Prima di ricostruire il significato che Tocqueville attribuisce all’opinione pubblica, occorre andare più a fondo nell’analisi del potere della maggioranza. Negli Stati Uniti, e in generale in tutte le società che portino fino alle estreme conseguenze i principi democratici, la maggioranza eserciterebbe un impero morale sulle coscienze, perché fonderebbe il proprio potere sull’idea elementare che vi siano più saggezza e più virtù in molti uomini riuniti piuttosto che in pochi individui o in un solo uomo; in altri termini, il postulato alla base della legittimità del principio di maggioranza consisterebbe nella priorità della quantità sulla qualità. Si tratterebbe insomma, per Tocqueville, della “*théorie de l’égalité appliquée aux intelligences*”³¹.

Questo presupposto acquisterebbe un’importanza capitale, perché avrebbe implicazioni non soltanto politiche o giuridiche, ma anche morali ed epistemologiche. Tocqueville dimostra infatti come la maggioranza assurga a demarcatore del bene e del male, del giusto e dell’ingiusto, e come dia origine a un nuovo paradigma conoscitivo fondato sull’opinione della massa. La verità si troverebbe dunque sempre dalla parte della maggioranza, la quale rappresenterebbe l’unico organo della ragione. Essa non avrebbe bisogno di diffondere le proprie credenze con la persuasione, ma “le impone e le fa

²⁸ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 136. Cfr. *O.C.*, II, p. 154: “Le président des États-Unis n’est qu’un instrument docile dans les mains de la majorité. Il aime ce qu’elle aime, hait ce qu’elle hait; il vole au-devant de ses volontés, prévient ses plaintes, se plie à ses moindres désirs”.

²⁹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 125. Cfr. *O.C.*, II, p. 138.

³⁰ *Ibidem*: “La France et les États-Unis ont ainsi, malgré la diversité de leur Constitution, ce point de commun, que l’opinion publique y est, en résultat, le pouvoir dominant”.

³¹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 254. Cfr. *O.C.*, II, p. 284.

penetrare nelle anime per mezzo di un'immensa pressione dello spirito di tutti sull'intelligenza di ognuno"³². Il potere psicologico che la massa esercita sulle coscienze individuali sarebbe talmente grande che nessuno potrebbe concepire di sottrarsi: "equivale quasi a non vivere essere in disaccordo con la massa. Questa non ha bisogno di impiegare le leggi per piegare quelli che non pensano come lei; le basta disapprovarli. Il sentimento dell'isolamento e dell'impotenza li accascia e toglie loro subito ogni speranza"³³.

Questa dinamica oppressiva verrebbe ulteriormente rinforzata dalla tendenza psicologica che porterebbe ogni individuo ad autoconvincersi che il potere che lo opprime sia in realtà un qualcosa di giusto e di benefico. Studiando i meccanismi mentali che portano il singolo ad accettare la sottomissione alla maggioranza, Tocqueville sembra quasi delineare la dinamica che verrà poi conosciuta come "Sindrome di Stoccolma": "non vi è nulla di più familiare all'uomo che riconoscere una saggezza superiore in colui che l'opprime"³⁴. E ancora, poco dopo: "la fede nell'opinione comune diventerà una specie di religione di cui la maggioranza sarà il profeta"³⁵. Insomma, Tocqueville scopre che i vincoli con i quali la maggioranza lega a sé la massa degli individui danno luogo ad una nuova fisionomia della servitù; ad un processo di dominazione, cioè, che non può più essere spiegato con le categorie del passato, ma che richiede una prospettiva, un metodo e un'analisi diversi.

Per il tramite di Tocqueville, dunque, fanno il loro ingresso nella riflessione politica sul potere categorie inedite che godranno di grande fortuna nel secolo successivo. Tre aspetti su tutti meritano di essere ricordati: il tema della microfisica del potere, cioè della disamina, della scomposizione capillare delle strategie e dei meccanismi di dominazione (soprattutto psicologici), che permette di tracciare un ideale collegamento tra Tocqueville e Foucault³⁶; la critica anti-illuministica al nuovo stato di minorità mentale a cui gli

³² A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 429. *O.C.*, II, p. 521: "Il les impose et les fait pénétrer dans les âmes par une sorte de pression immense de l'esprit de tous sur l'intelligence de chacun".

³³ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 675. *O.C.*, II, p. 779: "C'est, pour ainsi dire, ne pas vivre que d'être en désaccord avec la masse. Celle-ci n'a pas besoin d'employer les lois pour plier ceux qui ne pensent pas comme elle. Il lui suffit de les désapprouver. Le sentiment de leur isolement et de leur impuissance les accable aussitôt et les désespère".

³⁴ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., p. 429. *O.C.*, II, p. 522: "Car il n'y a rien de plus familier à l'homme que de reconnaître une sagesse supérieure dans celui que l'opprime".

³⁵ *Ibidem*: "La foi dans l'opinion commune y deviendra une sorte de religion dont la majorité sera le prophète".

³⁶ Cfr. M. Foucault, *Microphysique du pouvoir*, 1976, trad. it. di P. Pasquino e A. Fontana, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino, 1977. Si veda anche E. Redaelli, *L'incanto del dispositivo. Foucault dalla microfisica alla semiotica del potere*, Edizioni Ets, Pisa, 2011. Diverso il discorso sugli scritti penitenziari, del quale questo lavoro non si occupa. Questo aspetto della riflessione di Tocqueville era certamente conosciuto da Foucault, che infatti cita in più luoghi di *Surveiller et punir: Naissance de la prison* le riflessioni di Tocqueville e di Beaumont sul sistema carcerario, raccolte nel quarto libro dell'edizione Gallimard delle *Œuvres complètes* sotto il titolo di *Écrits sur le système pénitentiaire en France et à l'étranger*.

imperativi del progresso, della razionalità e dell'eguaglianza necessariamente consegnerebbero il cittadino moderno, che incapace di diventare un essere realmente libero e autocosciente si abbandonerebbe al conformismo di massa; e poi il discorso sul dispotismo statale come equivalente funzionale del potere religioso del passato, ossia come appello irrazionale al sogno dell'identità piena ormai perduta.

Sugli ultimi due aspetti si ritornerà anche nel prossimo paragrafo, perché, come si vedrà, è con la terza forma di dispotismo, quella dello stato tutore, che il loro significato diventa più chiaro. La prima questione, cioè l'analisi dei meccanismi di dominazione, si manifesta invece soprattutto nella disamina della tirannide della maggioranza, a cui è dedicato gran parte del secondo volume della prima *Démocratie*³⁷. Nel capitolo settimo di questa sezione, Tocqueville ritorna sull'influenza materiale e morale con cui la maggioranza agirebbe sulle coscienze, come se tracciasse “un cercle formidable autour de la pensée” di ognuno, all'interno del quale il cittadino è libero, “mais malheur à lui s'il ose en sortir”³⁸. A dispetto delle apparenze e delle etichette, la società americana rappresenterebbe quindi il paese in cui regna “moins d'indépendance d'esprit et de véritable liberté de discussion”³⁹. L'egemonia della maggioranza sulle coscienze sarebbe qui totale e l'opinione pubblica avrebbe dato origine ad una cultura dominante illiberale, ad un pensiero unico fondato sull'autorità del numero e ostile alle minoranze.

A tal proposito, non ci si può esimere dal riportare per intero quello che è forse il passo più celebre e più citato di questa prima parte dell'opera. Una pagina meravigliosa, di una densità, una profondità e un valore senza confini: “Un tempo la tirannide faceva uso di strumenti grossolani, come le catene e il boia; oggi la civiltà ha perfezionato anche il dispotismo, che pure sembrava non avesse nulla da imparare. I principi avevano, per così dire, materializzato la violenza; le repubbliche democratiche del nostro tempo l'hanno resa intellettuale come la volontà umana che essa vuole costringere. Sotto il governo assoluto di uno solo il dispotismo, per arrivare all'anima, colpiva grossolanamente il corpo; e l'anima, sfuggendo a quei colpi, si elevava gloriosa sopra di esso; ma nelle repubbliche democratiche la tirannide non procede a questo modo: essa non si cura del corpo e va diritta all'anima”. E poi, facendo ricorso alla figura della prosopopea: “Il padrone non dice più: «Voi penserete come me o morirete» ma dice: «Voi siete liberi di non pensare come me; la vostra vita, i vostri beni, tutto vi resta; ma da questo momento voi siete stranieri fra noi. Voi manterrete i vostri diritti politici, ma essi saranno inutili per voi poiché, se cercherete di essere eletti dai vostri concittadini, essi non vi accorderanno il loro voto e, se chiedete la loro stima, essi ve la rifiuteranno. Voi resterete fra gli uomini, ma perderete il vostro diritto all'umanità. Quando vi avvicinerete ai vostri simili, essi vi fuggiranno come un essere impuro; e anche quelli che credono alla vostra innocenza vi abbandoneranno per timore di essere a loro volta sfuggiti. Andate in pace, io vi lascio la vita, ma vi lascio una

³⁷ In particolare, A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, pp. 253-415. Cfr. *O.C.*, II, *O.C.*, II, pp. 282-506.

³⁸ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, pp. 260-261. Cfr. *O.C.*, II, p. 293.

³⁹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, pp. 260-261. Cfr. *O.C.*, II, p. 292.

vita peggiore della morte»⁴⁰.

Tutto questo porta Tocqueville a concludere che “il n’y a pas de liberté d’esprit en Amérique”⁴¹. Sarebbe la stessa categoria dell’onnipotenza, associata ad una forza terrena come quella della maggioranza, a rimuovere definitivamente le condizioni di possibilità della libertà. Con le parole dell’autore: “L’onnipotenza in sé mi sembra una cosa cattiva e pericolosa; il suo esercizio è superiore alle forze dell’uomo, chiunque esso sia; solo Iddio può essere onnipotente senza pericolo, perché la sua saggezza e la sua giustizia sono sempre eguali al suo potere. Non vi è dunque sulla terra autorità, tanto rispettabile in se stessa o rivestita di un diritto sacro, che possa agire senza controllo e dominare senza ostacolo”⁴². Diversamente, quando tutte le forze si concentrano nelle mani di una sola potenza, che sia un despota, che sia una casta oligarchica o una moltitudine di cittadini, allora in quella società si sarà instillato “le germe de la tyrannie”⁴³. Non importa il numero di coloro che detengano il potere, perché non bisogna limitarsi a odiare il despota, ma il dispotismo: “Per parte mia, quando sento la mano del potere che grava sulla mia fronte, mi importa poco di sapere chi mi opprime e non sono meglio disposto a passare la mia testa sotto il giogo, solo perché impostomi da un milione di braccia”⁴⁴.

E sarebbero proprio “un million de bras” quelle che in America opprimerebbero le

⁴⁰ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 261. *O.C.*, II, pp. 293-294: “Des chaînes et des bourreaux, ce sont là les instruments grossiers qu’employait jadis la tyrannie; mais de nos jours la civilisation a perfectionné jusqu’au despotisme lui-même, qui semblait pourtant n’avoir plus rien à apprendre. Les princes avaient pour ainsi dire matérialisé la violence; les républiques démocratiques de nos jours l’ont rendue tout aussi intellectuelle que la volonté humaine qu’elle veut contraindre. Sous le gouvernement absolu d’un seul, le despotisme, pour arriver à l’âme, frappait grossièrement le corps; et l’âme, échappant à ces coups, s’élevait glorieuse au-dessus de lui; mais dans les républiques démocratiques, ce n’est point ainsi que procède la tyrannie; elle laisse le corps et va droit à l’âme. Le maître n’y dit plus: Vous penserez comme moi, ou vous mourrez; il dit: Vous êtes libre de ne point penser ainsi que moi; votre vie, vos biens, tout vous reste; mais de ce jour vous êtes un étranger parmi nous. Vous garderez vos privilèges à la cité, mais ils vous deviendront inutiles; car si vous briguez le choix de vos concitoyens, ils ne vous l’accorderont point, et si vous ne demandez que leur estime, ils feindront encore de vous la refuser. Vous resterez parmi les hommes, mais vous perdrez vos droits à l’humanité. Quand vous vous approchez de vos semblables, ils vous fuiront comme un être impur; et ceux qui croient à votre innocence, ceux-là mêmes vous abandonneront, car on les fuirait à leur tour. Allez en paix, je vous laisse la vie, mais je vous la laisse pire que la mort”.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 258. *O.C.*, II, p. 289: “La toute-puissance me semble en soi une chose mauvaise et dangereuse. Son exercice me paraît au-dessus des forces de l’homme, quel qu’il soit, et je ne vois que Dieu qui puisse sans danger être tout-puissant, parce que sa sagesse et sa justice sont toujours égales à son pouvoir. Il n’y a donc pas sur la terre d’autorité si respectable en elle-même, ou revêtue d’un droit si sacré, que je voulusse laisser agir sans contrôle et dominer sans obstacles”.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 430. Cfr. *O.C.*, II, p. 523: “Pour moi, quand je sens la main du pouvoir qui s’appesantit sur mon front, il m’importe peu de savoir qui m’opprime, et je ne suis pas mieux disposé à passer ma tête dans le joug, parce qu’un million de bras me le présentent”.

minoranze non allineate al pensiero dominante dell'opinione pubblica. Un esempio paradigmatico degli eccessi a cui può giungere il dispotismo della maggioranza sarebbe il caso della popolazione nera. In quasi tutti gli Stati in cui la schiavitù era abolita, osserva Tocqueville, si sono concessi ai neri i diritti elettorali, ma essi vi si astengono volontariamente, per paura di essere maltrattati. Sanno infatti che la maggioranza conserva contro di loro dei pregiudizi molto forti e che i magistrati non hanno la forza né la volontà di opporre all'opinione pubblica la lettera morta della legge. Non che il cittadino nero non abbia formalmente il diritto di difendersi in tribunale, ma a che cosa servirebbe tale diritto, si chiede l'autore⁴⁵, se tra i giudici troverà soltanto dei bianchi? La legge gli darebbe anche la possibilità di diventare giurato, ma il pregiudizio dell'opinione pubblica glielo impedirebbe.

Ancora: “i suoi figli sono esclusi dalle scuole frequentate dai bianchi; nei teatri egli non può, anche a prezzo d'oro, sperare di sedersi vicino a colui che fu il suo padrone; negli ospedali giace a parte. Si permette al negro di pregare lo stesso Dio dei bianchi, ma non di pregarlo allo stesso altare; egli ha i suoi sacerdoti e i suoi templi. Non gli si chiude la porta del cielo: l'ineguaglianza si ferma appena alle porte dell'altro mondo”⁴⁶. E infine, quando egli muore, il suo corpo viene gettato a parte “et la différence des conditions se retrouve jusque dans l'égalité de la mort”⁴⁷. Ed è curioso, continua Tocqueville, che tale pregiudizio si manifesti maggiormente proprio in quegli stati del nord che hanno fatto dell'eguaglianza e del progresso la propria ideologia. Ciò sarebbe dovuto al fatto che nel Nord il cittadino *wasp* non percepirebbe più rigidamente la barriera che lo separava da chi fino a pochi decenni prima era il suo servo; pertanto sarebbe portato ad allontanarsi da lui per il timore di confondervisi⁴⁸.

La repubblica americana avrebbe in definitiva trovato delle garanzie intellettuali per assicurare la stabilità del potere della maggioranza e tra queste garanzie quella principale sarebbe il dogma della sovranità popolare. Attraverso il postulato rousseauiano dell'infallibilità del maggior numero (“Si è scoperto ai nostri giorni – scrive Tocqueville – che vi sono nel mondo delle tirannidi legittime e delle sante ingiustizie, purché esercitate

⁴⁵ Cfr. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, pp. 258-259 nt. 4 e *O.C.*, II, p. 290 in nota. Si veda anche quanto l'autore scrive negli appunti di viaggio, in *O.C.*, I, p. 243: “Dans le Massachussets les Noirs ont le droit de citoyen. Ils peuvent voter aux élections... mais le préjugé est si fort qu'on ne peut pas recevoir leurs enfants dans les écoles”. Per il riferimento italiano si veda U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 283.

⁴⁶ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 339. Cfr. *O.C.*, II, p. 398: “Son fils est exclu de l'école où vient s'instruire le descendant des Européens. Dans les théâtres, il ne saurait, au prix de l'or, acheter le droit de se placer à côté de celui qui fut son maître; dans les hôpitaux, il gît à part. On permet au Noir d'implorer le même Dieu que les Blancs, mais non de le prier au même autel. Il a ses prêtres et ses temples. On ne lui ferme point les portes du Ciel: à peine cependant si l'inégalité s'arrête au bord de l'autre monde”.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*: “Au Nord, le Blanc n'aperçoit plus distinctement la barrière qui doit le séparer d'une race avilie, et il s'éloigne du Nègre avec d'autant plus de soin qu'il craint d'arriver un jour à se confondre avec lui”.

in nome del popolo”⁴⁹), il dispotismo e la violenza avrebbero subito un processo di spiritualizzazione e sarebbero passati dalla punizione corporale alla sottomissione dell’animo individuale all’*esprit de cour*⁵⁰ dell’opinione pubblica. Questo passaggio acquista un’importanza fondamentale per quanto riguarda l’analisi dei meccanismi di dominazione. Mentre i regimi del passato “incatenavano il corpo dello schiavo, ma lasciavano il suo spirito libero e gli permettevano di istruirsi”⁵¹, il dispotismo della maggioranza, formalmente, conserva tutti i diritti, ma per far sì che il cittadino possa goderne effettivamente gli impone il sacrificio della propria libertà di coscienza.

Insomma, tale forma di tirannia prescinderebbe dal conformismo esteriore degli atti ed esigerebbe la proletarizzazione della mente. È in questo senso che la sua pervasività supererebbe di gran lunga le forme di sottomissione del passato. Un autore su tutti ha inconsapevolmente raccolto le riflessioni di Tocqueville e le ha sublimato in forma letteraria. Mi riferisco a George Orwell, che non mi risulta fosse entrato in contatto con la *Démocratie*, ma che in alcune pagine di *1984* descrive la tirannia del Grande Fratello (in particolare la pressione del pensiero unico, che l’autore chiama “Bipensiero”) in modo molto simile a quanto fatto da Tocqueville un secolo prima. Si consideri in particolare questo passo di *1984*: “Paragonate a quelle di oggi, tutte le tirannie del passato manifestavano una maggiore incertezza e inefficienza. I gruppi dirigenti erano comunque condizionati, almeno fino a un certo punto, da idee liberali, allentavano le briglie qua e là, prendevano in considerazione solo le azioni pubbliche, disinteressandosi di quello che i loro sottoposti pensavano veramente. Rispetto a quanto accade oggi, perfino la Chiesa cattolica medievale si poteva considerare tollerante. A parziale spiegazione di questo fenomeno sta il fatto che in passato non vi era governo che potesse tenere i cittadini sotto un controllo continuo”⁵². Tuttavia, con l’invenzione della stampa e ancor più grazie ai recenti canali di telecomunicazione (la televisione, il cinema e la radio, strumenti con cui chiaramente Tocqueville non è potuto entrare in contatto), tale controllo si è tradotto in realtà, con conseguenze terribili: “Per la prima volta diveniva possibile indurre nelle coscienze non solo una cieca obbedienza alla volontà dello Stato, ma anche una totale uniformità di opinioni”⁵³.

Considerazioni, queste, che portano Orwell a concludere poco dopo che mentre il comandamento dei dispotismi del passato era “Tu non devi!” e quello dei totalitarismi era “Tu devi!”, la prescrizione del Grande Fratello è “Tu sei!”⁵⁴. Anche in questo passo si nota lo slittamento da una prescrizione sanzionatoria legata all’azione (sia nella forma negativa

⁴⁹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 392. Cfr. *O.C.*, II, p. 460: “On a découvert de nos jours qu’il y avait dans le monde des tyrannies légitimes et de saintes injustices, pourvu qu’on les exerçât au nom du peuple”.

⁵⁰ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 262. Cfr. *O.C.*, II, p. 295.

⁵¹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 357. Cfr. *O.C.*, II, p. 419: “Enchaînaient le corps de l’esclave, mais ils laissaient son esprit libre et lui permettaient de s’éclairer”.

⁵² G. Orwell, *1984*, 1948, trad. it. di S. Manferlotti, *1984*, Mondadori, Milano, 2016, p. 212.

⁵³ *Ibidem*, p. 212.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 262-263.

sia in quella positiva) ad un'imposizione, si potrebbe dire, ontologica, legata alle caratteristiche interiori che un individuo è costretto a possedere per essere parte di una società. È ancora l'immagine toquevilliana della forza irresistibile dell'opinione pubblica, che inoltre si ricollega anche da questa prospettiva alla più sistematica riflessione di Foucault in tema di "biopolitica" e "biopoteri"⁵⁵.

Ancora un paio di considerazioni sul ruolo dell'opinione pubblica nel pensiero di Tocqueville e sulle implicazioni che essa avrebbe sia nella formazione della coscienza individuale sia sul momento politico nel suo complesso. Si è detto che l'opinione pubblica rappresenterebbe una forza ideologica irresistibile, perché tradurrebbe in schemi di pensiero condivisi la pressione morale della maggioranza della popolazione⁵⁶. L'opinione pubblica, in società non liberali, darebbe dunque origine ad un'egemonia culturale che svuoterebbe di senso il confronto con il diverso. L'atto fondativo della verità sarebbe infatti la volontà della maggioranza, della quale l'opinione pubblica rappresenterebbe il primo interprete, dunque il profeta. Lo schema è il seguente e si potrebbe esemplificare così: "Io sono la verità" dice la volontà generale; "Questa è la verità", ribadisce l'opinione pubblica indicando le decisioni della volontà generale. Il momento politico, pertanto, non solo non obbedirebbe più a pretese leggi divine o a norme comunque trascendenti (e non bisogna pensare soltanto allo stato feudale e alla sovrapposizione dell'indirizzo politico a quello teologico, ma anche, nella sua forma minima, alle massime universali di ragione a cui i Dottrinari intendevano sottoporre la gestione dello stato), ma non richiederebbe nemmeno più il sapere specialistico della scienza politica e dell'arte di governo. In altre parole, alla democrazia sarebbe sufficiente la *doxa*, non servirebbe l'*episteme*.

Questa considerazione è molto importante perché permette di spiegare quella che per Tocqueville rappresenta una delle caratteristiche strutturali delle società democratiche: la questione della mediocrità degli eletti. Negli appunti del viaggio in America, si legge lo stupore di Tocqueville alla vista di una società interamente governata da uomini, potremmo dire, "qualunque": "nonostante i sentimenti meschini, l'istruzione approssimativa, i costumi volgari, dispongono evidentemente di spirito pratico e tanto basta"⁵⁷. Eppure il popolo "sceglie in genere molto male. Vanitosi e incolti, gli elettori vogliono essere rappresentati da gente della stessa risma. Inoltre, per conquistarne il suffragio, bisogna

⁵⁵ Cfr. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique (1978-1979)*, 2004, trad. it. di V. Zini, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano, 2015.

⁵⁶ Si noti la differenza con l'impostazione di Durkheim, per il quale la forza morale della coscienza collettiva non genera oppressione (se non nel caso residuale esemplificato dal suicidio fatalistico), ma piuttosto solidarietà e coesione sociale. Cfr. E. Durkheim, *De la division du travail social*, 1893, trad. it. di F. Airoldi Namer, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1996.

⁵⁷ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 322. Cfr. *O.C.*, I, p. 275: "Malgré leurs petites passions, leur éducation incomplète, leurs mœurs vulgaires, elles peuvent évidemment fournir l'intelligence pratique et cela se trouve suffisant".

scendere a espedienti che ripugnano alla gente per bene”⁵⁸. Certamente in questi commenti si respira il temperamento aristocratico dell’autore, reso più rigido dalla differenza tra la società americana e quella francese di provenienza (la Francia, infatti, pur nei numerosi travagli storici, vanta indubitabilmente una tradizione di uomini politici di conclamata levatura culturale, anche sotto la monarchia borghese di Luigi Filippo⁵⁹), tuttavia le sue critiche vanno ben oltre a questo aspetto e rappresentano piuttosto il grido d’allarme del filosofo che ha intravisto il volto maturo del mondo democratico.

La mediocrità degli eletti sarebbe dunque uno degli effetti perversi, ma inevitabili, delle procedure di selezione democratica. Sarebbero infatti i concetti semplici e i programmi politici elementari che riuscirebbero a riscuotere il consenso del popolo e a orientare l’opinione pubblica: “un’idea falsa, ma chiara e precisa – si legge nella *Démocratie* –, avrà sempre più forza nel mondo di un’idea vera, ma complessa”⁶⁰. Di qui nascerebbe quell’impeto grossolano, ma potente che la democrazia dà ai suoi figli in America”⁶¹.

Grazie a queste ultime riflessioni siamo finalmente in grado di delineare tutte le caratteristiche che Tocqueville attribuisce all’opinione pubblica nelle società democratiche. È una forza di tipo morale dotata di un potere irresistibile, che veicola un’ideologia o comunque un insieme di convinzioni grossolane, elementari e pertanto facilmente comprensibili e condivisibili da tutti. Ancora, è una forza che spinge al conformismo e che plasma le coscienze attraverso una pressione psicologica capillare e costante. Non è uno strumento al servizio della critica né un luogo in cui entrano in contatto valori e opinioni diverse e in cui si formano i fondamenti condivisi del discorso politico. Al contrario, è una potenza irrazionale che ribalta i capisaldi stessi dell’uomo moderno, ossia il suo carattere razionale e dubitativo, così come esce dalla riflessione di Cartesio e dallo spirito critico illuminista. Con la precisazione che tale ribaltamento non va chiaramente nella direzione della riscoperta di un orizzonte di senso premoderno (la piena e bella umanità del passato mitico), bensì sottopone il cittadino democratico ad una forma di coazione psicologica talmente pervasiva da eliminare le condizioni stesse della libertà politica e morale. Tale trasformazione si può esemplificare nel passaggio dall’“io penso” cartesiano all’“io sono pensato” dell’*homo democraticus*, ossia dal ritorno allo stato di

⁵⁸ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, p. 319. Cfr. *O.C.*, I, p. 272: “Le peuple faisait en général de très pauvres choix. Pleins d’orgueil et sans lumières, les électeurs veulent être représentés par des gens de leur espèce. De plus, pour gagner leurs suffrages il faut descendre à des manœuvres qui dégoûtent les hommes distingués”.

⁵⁹ Si pensi, giusto per citare i più noti, a Guizot, a Lamartine, a Thiers e a Royer-Collard.

⁶⁰ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 161. Cfr. *O.C.*, II, p. 185: “Une idée fautive, mais claire et précise, aura toujours plus de puissance dans le monde qu’une idée vraie, mais complexe”.

⁶¹ N. Matteucci e M. Dall’Aglia (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 375. Lettera dell’8 marzo 1855 a Beaumont, nell’edizione nazionale delle *Œuvres Complètes* di Gallimard, libro VIII, vol. 3, pp. 290-293.

minorità mentale⁶².

Prima di concludere il paragrafo sulla tirannide della maggioranza, occorre confrontarsi con la domanda sottintesa a questa analisi: ovvero se tale forma di dispotismo sia in qualche modo evitabile, o comunque mitigabile, oppure se rappresenti la degenerazione inevitabile di ogni società democratica portata all'estremo. Da un'analisi sistematica della prima *Démocratie* (nella seconda, come si dirà tra poco, il tema della maggioranza arretra decisamente sullo sfondo), risulta che il governo della maggioranza rappresenta in prima battuta l'alternativa benefica alla tirannide autoritaria, ossia la combinazione positiva che si presenterebbe ogniqualvolta i dispositivi di sicurezza agissero all'unisono. Ciò va inteso nel senso che, mentre il dispotismo dei Cesari sarebbe sempre illiberale in quanto tale, l'impero della maggioranza, a certe condizioni, sarebbe una forma di governo capace di conciliare democrazia e libertà. E tuttavia, queste condizioni non si incontrano in nessun luogo dell'opera, tanto che "l'impero pacifico degli eletti della maggioranza" rappresenta un ideale senza alcuna corrispondenza con la realtà.

Perché è vero che la società politica americana avrebbe costruito quasi perfettamente l'architettura giuridica e culturale dell'edificio liberal-democratico, ma è altrettanto vero che tale impalcatura non sarebbe bastata (o comunque non basterebbe) a contenere le spinte dispotiche insite nella democrazia. In altri termini, gli stessi meccanismi di sicurezza che avrebbero difeso la libertà dall'accentramento autocratico, non sarebbero sufficienti a replicare la propria azione e a porre un limite all'onnipotenza della maggioranza. Questa conclusione mi sembra tanto più vera se si considera che in alcuni passi dell'opera Tocqueville tenta di individuare dei limiti alla forza della maggioranza e all'opinione pubblica, ma lo fa ribadendo sempre l'utilità di quei dispositivi di sicurezza che, tuttavia, manifestano la propria azione fallimentare nella pratica politica quotidiana della società americana.

Tocqueville scrive pertanto che il rimedio per arginare la malattia cronica delle democrazie, ovvero la frenesia, l'emotività e l'impeto del popolo, consiste nel rallentare i movimenti della maggioranza, rendendo più faticosa e meno immediata la realizzazione della sua volontà. Per realizzare questa operazione occorrerebbe "un corpo legislativo composto in modo tale che esso rappresenti la maggioranza senza essere necessariamente lo schiavo delle sue passioni; un potere esecutivo che abbia una forza propria e un potere giudiziario indipendente dagli altri due poteri"⁶³. Ma queste caratteristiche (che coincidono, non a caso, con i tre dispositivi di sicurezza legati alle istituzioni), come emerge dall'intera analisi della democrazia americana e come si è cercato di mettere in luce

⁶² Segnalo a riguardo l'interessante articolo di M. Cacciari, *L'invenzione dell'individuo*, in «MicroMega. Almanacco di filosofia», 1996: <http://ilrasoiiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2012/12/31/linvenzione-dellindividuo/>, in cui l'autore riconosce a Tocqueville il merito di aver messo per primo in luce tale dinamica.

⁶³ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 259. Cfr. *O.C.*, II, p. 290: "Un corps législatif composé de telle manière qu'il représente la majorité, sans être nécessairement l'esclave de ses passions; un pouvoir exécutif qui ait une force qui lui soit propre, et une puissance judiciaire indépendante des deux autres pouvoirs".

nel capitolo precedente, sono proprio gli elementi che contraddistinguono l'architettura istituzionale degli Stati Uniti. E il fatto che, malgrado la loro presenza, la maggioranza rappresenti un potere immenso e tirannico, incompatibile perfino con la libertà di pensiero (si tengano a mente le amare conclusioni di Tocqueville: “non vi è libertà di pensiero in America”; “Non conosco un paese in cui regni, in generale, una minore indipendenza di spirito e una minore vera libertà di discussione come in America”⁶⁴), attesta l'inutilità di tali garanzie istituzionali. Viene quindi da pensare che il richiamo ad esse sia un riferimento di maniera, una sorta di invito retorico a perfezionare quanto più possibile degli strumenti che, comunque sia, non saranno sufficienti, ma che testimonierebbero il massimo livello possibile di civiltà giuridica.

Discorso leggermente diverso vale per l'influsso esercitato sulla maggioranza dagli altri dispositivi di sicurezza, quelli legati alla dimensione sociale e culturale (le associazioni, la stampa libera, la fede religiosa). La sfera dei costumi, quella delle credenze religiose e in generale l'orizzonte culturale che domina una società sono infatti per Tocqueville, come si è avuto modo di evidenziare a più riprese, fattori sovraordinati rispetto all'ambito giuridico e politico. Ciò significa che, se ci fosse una possibilità di educare o di mitigare l'impeto della maggioranza, questa possibilità non risiederebbe nei meccanismi istituzionali, bensì passerebbe dall'educazione morale del popolo. Una popolazione che condividesse un'etica incentrata sul rispetto dell'umanità e sui valori di giustizia e di libertà alimenterebbe certamente un'opinione pubblica meno oppressiva rispetto a quella di un popolo che non avesse alcuna considerazione dei diritti personali. E tuttavia, se questo è vero in astratto, le dinamiche concrete sarebbero ancora una volta più complesse.

La società americana offre infatti l'esempio di come un popolo storicamente permeato dai valori liberali superi, di fatto, continuamente i limiti che la propria educazione e la propria morale religiosa gli imporrebbero e finisca per perseguire soltanto la propria volontà di potenza. Anche nella società più evoluta e più improntata ai valori liberali si innescherebbero delle dinamiche perverse in cui i valori, per realizzarsi, esigerebbero di essere imposti. Tocqueville comprende che la cifra di ogni valore, da quelli virtuosi (che per lui coincidono con le libertà) a quelli dispotici, consiste nella sua dimensione necessariamente realizzativa⁶⁵. E che quindi, quali che siano i presupposti ideologici e valoriali dell'opinione pubblica, essi attenderebbero con impazienza di essere attuati. Da questa prospettiva, Tocqueville intravede così le conseguenze ultime a cui può condurre il fanatismo dell'opinione pubblica: la spirale della radicalizzazione, il fondamentalismo ideologico, il terrorismo dei valori professati e, allo stesso tempo, la consapevolezza dell'impunità e dell'onnipotenza, data dalla forza concorde della maggioranza.

D'altra parte, non si sottrarrebbero a questa spirale nemmeno i due principali garanti

⁶⁴ Si veda *supra*.

⁶⁵ Da questa prospettiva, le riflessioni di Tocqueville si avvicinano a quelle ben più note di Carl Schmitt. Si veda C. Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, 1979, trad. it. di G. Gurisatti, *La tirannia dei valori*, Adelphi, Milano, 2008.

della libertà di pensiero sul piano sociale: vale a dire le associazioni e la stampa. La stampa, infatti, a ben vedere, non farebbe che dare voce alla demagogia e pertanto avrebbe nell'amplificazione della mediocrità il proprio naturale epilogo⁶⁶. Le associazioni, per parte loro, potrebbero degenerare in pericolose fazioni, foriere a loro volta di abusi e prevaricazioni. Il loro microcosmo riprodurrebbe infatti in scala ridotta le dinamiche presenti a livello statale: si creerebbero così piccole fucine di pensiero alternativo a quello dominante, ma che parimenti esigerebbero la proletarizzazione dei propri adepti.

Resta dunque da chiedersi se almeno l'esercizio della fede religiosa possa costituire una garanzia per la libertà contro la tirannide della maggioranza. Ma la religione, non sfugge a Tocqueville, dovunque indietreggia e cede terreno all'indifferentismo e allo scetticismo. E anche laddove la fede rimanga ancora forte (gli Stati Uniti lo attesterebbero), non sarebbe sufficiente ad arrestare la forza di un fenomeno che si fonderebbe su uno statuto a sua volta religioso (la sottomissione acritica e totale all'opinione pubblica). L'unico limite che Tocqueville, richiamandosi a Rousseau, attribuisce alla tirannide della maggioranza è la sua stessa volontà, ma tale condizione è a tal punto incerta che non rappresenta una forma di garanzia.

Chi leggesse soltanto la prima edizione della *Démocratie* penserebbe giustamente che il dispotismo della maggioranza rappresenti per Tocqueville la condizione definitiva delle società democratiche (e delle più virtuose, cioè di quelle che avrebbero disinnescato la minaccia del cesarismo). E tuttavia, passando alla seconda *Démocratie*, si nota come le preoccupazioni sociologiche e antropologiche dell'autore mutino radicalmente di segno. Nel 1835 era dall'esuberanza politica delle società democratiche che sorgevano i pericoli per la libertà, nel senso che quello che avrebbe dovuto essere il rimedio al male (la sovranità di tutti contro il potere di un solo uomo) si rivelerebbe a sua volta un meccanismo di dominio irresistibile (la tirannide della maggioranza). Nel 1840, invece, tale minaccia sembra perdere di peso⁶⁷. Il nuovo tipo di dispotismo che sembra ora incombere sulle società democratiche nasce dall'apatia e dall'indifferenza dei governati e per descriverlo non servono più i riferimenti storici né le categorie filosofiche tradizionali. È un fenomeno interamente inedito, di cui Tocqueville, come si vedrà nelle prossime pagine, offre il primo (e forse il più preciso) ritratto.

4. Da dominio ad amministrazione totale: lo Stato tutore come fase suprema del moderno Leviatano

Prima di entrare finalmente nei luoghi più profondi della riflessione politica e

⁶⁶ Si leggano le interessanti riflessioni sullo "spirito del giornalista", che Tocqueville considera la trasfigurazione in senso democratico dello spirito letterario degli scrittori francesi. Cfr. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, pp. 193-200. *O.C.*, II, pp. 202-212.

⁶⁷ Rileva bene tale cambiamento di prospettiva la già ricordata opera di R. Pozzi, *Tocqueville e i dilemmi della democrazia*, cit. pp. 79-80.

antropologica di Tocqueville, occorre compiere un'ultima, ma fondamentale precisazione. La tirannide della maggioranza, che emerge dalla prima *Démocratie* come la condizione definitiva delle società democratiche, arretra decisamente sullo sfondo nella seconda edizione dell'opera e negli scritti successivi dell'autore. In realtà, tale specie di dispotismo non viene mai apertamente sconfessata, con la conseguenza che i problemi e i dilemmi che essa presenta restano irrisolti. Tocqueville non fornisce infatti alcuna spiegazione sul superamento del dispotismo della maggioranza, tanto che non sarebbe azzardato pensare che tale preoccupazione fosse in realtà frutto di una prospettiva ancora inesperta, quella del giovane sociologo che avrebbe tratto conclusioni frettolose dall'esperienza degli Stati Uniti. Se si dà credito a questa posizione, si potrebbe considerare la disamina del potere della maggioranza e dell'opinione pubblica ad essa connessa come l'analisi sincronica e puntuale della società americana del tempo: un'analisi certamente precisa e innovativa, che tuttavia avrebbe il limite di essere cieca rispetto alle future linee di sviluppo della stessa società.

Diversamente, la seconda *Démocratie* non ritrarrebbe tanto la realtà presente, ma sarebbe piuttosto una previsione della società democratica del futuro imminente, ovvero una proiezione delle caratteristiche politiche, sociali e antropologiche che certamente presenterà il mondo democratico giunto alla maturità del processo di livellamento delle condizioni. Con una precisazione: da un lato tale descrizione tratteggerebbe il tipo ideale della società democratica (con tutte le implicazioni di cui si è dato conto nel secondo capitolo); dall'altro lato rappresenterebbe una modalità di analisi diacronica, volta a ritrarre lo scenario che concretamente e necessariamente ospiterà le generazioni del futuro. In altre parole, in questo specifico utilizzo, la costruzione compiuta da Tocqueville del tipo ideale di società democratica coincide con le concrete caratteristiche che la società del futuro presenterà, in virtù della particolare filosofia della storia sottesa al modello di sviluppo del mondo democratico. Sul piano metodologico è quindi giusto parlare di "tipo ideale", mentre sul piano, per così dire, contenutistico, è meglio porre l'accento sul carattere predittivo di tale descrizione, facendo sempre attenzione a sottolineare i due attributi della "necessità" e della "concretezza" di tale proiezione predittiva.

Vediamo dunque nel dettaglio quali sono secondo Tocqueville i tratti definitivi che il mondo democratico assumerà. Iniziamo precisando che la cifra dell'uomo democratico e della modernità come paradigma culturale, per l'autore, non sarebbe la partecipazione politica, bensì l'individualismo morale, inteso come quel fenomeno che avrebbe nell'apatia generale e nel disinteresse per qualsiasi cosa che trascenda la propria sfera privata le due conseguenze più pericolose. Questa convinzione risulta ben radicata nel pensiero di Tocqueville, tanto che se ne ritrova una traccia già in una lettera scritta a Beaumont sul finire del 1829, nella quale il giovane Alexis espone per la prima volta tale sua preoccupazione: "Ciò che temo più di tutto il resto è questo indebolimento morale, così

idoneo a ridurre la sola qualità che stimo veramente nell'uomo, l'energia"⁶⁸.

La prima *Démocratie*, come si è detto, rappresenta un'eccezione a questo riguardo, dal momento che il pericolo da cui Tocqueville mette qui in guardia le società democratiche è di segno opposto (appunto, l'esuberanza politica del cittadino moderno, che si rifletterebbe nella pressione asfissiante dell'opinione della maggioranza). Tuttavia, anche in questa sede, alcune considerazioni lasciano intravedere uno scenario nascosto, che si discosta dal motivo principale della trattazione (la sovranità del popolo nella società americana, le sue caratteristiche e i suoi pericoli). È quanto avviene, per esempio, nel secondo capitolo, dove, parlando del ruolo del comune nell'amministrazione locale, si legge: "La legge entra in mille particolari diversi per prevenire e soddisfare una folla di bisogni sociali"⁶⁹. Tale considerazione viene peraltro sviluppata in un passo praticamente coevo (scritto nel 1836) dell'*État social et politique de la France avant et depuis 1789*: "L'amministratore locale interferisce nei loro interessi (dei cittadini, n.d.r.) tutti i giorni; li tocca senza requie nei punti più sensibili, ha influenza su tutti i loro piccoli interessi (...); diventa l'oggetto principale dei loro timori; alletta a sé le loro principali speranze; li stringe per mille legami invisibili, da cui sono attirati a loro insaputa"⁷⁰.

Poco dopo, tornando alla prima *Démocratie*, il tema viene ripreso e approfondito in quella che a mio avviso rappresenta la prima compiuta immagine dello "Stato tutore" nell'opera di Tocqueville: "Cosa mi importa, dopotutto, che vi sia un'autorità sempre pronta, che veglia a che i miei piaceri siano tranquilli, che vola avanti a me per allontanare i pericoli dal mio cammino, senza che io abbia bisogno di pensare a tutto questo; se questa autorità, nel tempo stesso che allontana le più piccole spine sul mio passaggio, è padrona assoluta della mia libertà e della mia vita; se monopolizza il movimento e l'esistenza al punto che quando essa languisce, languisce tutto intorno a lei, che tutto dorme quando essa dorme, che tutto perisce quando essa muore?"⁷¹. E in una nota a piè di pagina Tocqueville ribadisce la propria posizione liberale, sostenendo che lo scopo principale di un buon

⁶⁸ N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 67. Lettera a Beaumont del 25 ottobre 1829, in edizione nazionale delle *Œuvres Complètes* di Gallimard, libro VIII, vol. 1, p. 93.

⁶⁹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 53. Cfr. *O.C.*, II, p. 45: "La loi entre dans mille détails divers pour prévenir et satisfaire une foule de besoins sociaux".

⁷⁰ N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, p. 198. Cfr. *O.C.*, III, p. 10: "L'administration locale les rencontre tous les jours; elle les touche sans cesse dans les endroits les plus sensibles; elle influe sur tous les petits intérêts (...). Elle est l'objet principal des leurs craintes; elle attire à elle leurs principales espérances; elle les attache par mille liens invisibles qui les entraînent à leur insu".

⁷¹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, pp. 96-97. Cfr. *O.C.*, II, p. 103: "Que m'importe, après tout, qu'il y ait une autorité toujours sur pied, qui veille à ce que mes plaisirs soient tranquilles, qui vole au-devant de mes pas pour détourner tous les dangers, sans que j'aie même le besoin d'y songer; si cette autorité, en même temps qu'elle ôte ainsi les moindres épines sur mon passage, est maîtresse absolue de ma liberté et de ma vie; si elle monopolise le mouvement et l'existence à tel point qu'il faille que tout languisse autour d'elle quand elle languit, que tout dorme quand elle dort, que tout périsse si elle meurt?".

governo dovrebbe essere il benessere e la libertà del popolo e non quello di stabilire “un certain ordre au sein de leur misère”⁷². Questi passi sono interessanti perché introducono un nuovo elemento: mettono cioè in correlazione l’apatia politica del cittadino moderno con la sua ricerca del benessere materiale e collegano questi sentimenti alla crescita di ingerenza dell’amministrazione pubblica, con il suo carattere impersonale e burocratico.

In altri termini, Tocqueville comprende che il gusto del benessere personale non solo distrae i cittadini dalla partecipazione al governo, isolandoli nella propria dimensione domestica, ma li mette sempre più alle dipendenze dell’amministrazione pubblica, a cui sono portati a delegare ambiti sempre più estesi della gestione della propria vita. Si creerebbe così il paradosso tale per cui i cittadini condividerebbero il principio generale secondo il quale il potere pubblico non dovrebbe interferire negli affari privati, ma ognuno di essi preferirebbe essere aiutato dallo stato piuttosto che dai propri simili nella gestione dei propri affari, che essendo divenuti sempre più complessi richiederebbero necessariamente assistenza e cooperazione. Il paradosso consiste dunque nel fatto che, benché ogni uomo vorrebbe restringere la sfera del potere centrale, esso, diventato indispensabile, finirebbe per allargarsi in ogni direzione: “si può dire, quindi, che esso divenga tanto accentuato quanto più la società democratica invecchia”⁷³.

La genesi dello stato tutore passerebbe dunque sia attraverso le passioni e le inclinazioni psicologiche dell’uomo democratico sia attraverso la “complessificazione” della società, con riferimento soprattutto alla divisione del lavoro sociale e alla specificazione delle competenze. Per quanto riguarda quest’ultimo aspetto, lo stato acquisterebbe un potere smisurato perché sarebbe la sola istituzione capace di far funzionare una società divenuta organica⁷⁴. In questo senso, Tocqueville comprende suo malgrado che l’onnipotenza dello stato è un fatto tanto strutturale quanto funzionale a qualsiasi democrazia tecnologicamente e socialmente evoluta. Per quanto riguarda il primo aspetto (le componenti psicologiche), invece, occorre ribadire che l’individualismo democratico, dopo aver educato l’uomo moderno all’indifferenza politica e alla contemplazione del proprio interesse personale, avrebbe forgiato secondo Tocqueville una massa di “individus égaux (et) confondus”⁷⁵, disposti a rinunciare ai diritti e alle libertà per la propria tranquillità. “Come volete – si legge in un discorso parlamentare scritto e pronunciato da Tocqueville nel 1842 – che, in quella lotta tra interesse generale e interesse particolare che si combatte necessariamente, senza tregua nei loro cuori, l’interesse particolare non sia spesso più forte? Non è naturale che essi perdano presto di vista il paese

⁷² *Ibidem*.

⁷³ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 712. *O.C.*, II, p. 813: “Et l’on peut dire qu’il devient d’autant plus centralisé que la société démocratique est plus vieille”.

⁷⁴ Anche in questo punto, la distanza con Durkheim è grande. Per Tocqueville, infatti, dalla necessità della cooperazione sociale non nascerebbe alcun tipo di solidarietà; al contrario, si innescerebbe un meccanismo di delega dei poteri privati allo stato centrale, visto come l’unico ente capace di far funzionare la società.

⁷⁵ A de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 100. *O.C.*, II, p. 107.

per vedere solo se stessi?”⁷⁶. L’individualismo sarebbe infatti “un sentiment réfléchi et paisible”, che disporrebbe ogni cittadino a isolarsi dalla massa dei propri simili e ad “abbandona(re) volentieri la grande società a se stessa”⁷⁷.

E tuttavia (come si è visto nei paragrafi precedenti, quando si è ricostruita la dinamica dell’accentramento del potere), il ripiegamento nella propria dimensione domestica non avrebbe elevato su basi più liberali la società, perché ovunque quei poteri secondari un tempo esercitati dagli uomini e dalle corporazioni si sarebbero concentrati nelle mani dello stato democratico. Questo graduale indebolimento dell’individuo di fronte allo stato e, per contro, l’ingerenza sempre maggiore che quest’ultimo eserciterebbe nei confronti del cittadino moderno rappresenterebbero in un certo senso le conseguenze non intenzionali, ma prevedibili, dell’individualismo morale: “c’era da aspettarsi – scrive Tocqueville nel *discours de réception* all’Académie Française del 1842 – che alla lunga un potere unico, saggio, abile e forte, avrebbe sedotto la volontà di una moltitudine tanto inesperta e disattenta, e che l’avrebbe distolta gradualmente dalle passioni pubbliche, per assorbirla nelle attraenti cure degli affari privati”⁷⁸.

Si sarebbe dunque innescato un circolo vizioso in cui le due componenti (le passioni e le inclinazioni individuali da un lato, e l’effettiva esigenza di un potere che regoli e unisca una società ormai atomizzata dall’altro lato) si alimenterebbero a vicenda, in quanto aspetti complementari dello stesso fenomeno: la modernità democratica. Tocqueville stesso mette in evidenza le due direttrici di tale processo: “La maggior parte dei nostri sovrani non vuole solamente dirigere tutto il popolo, ma si direbbe che ognuno di essi si consideri responsabile delle azioni e del destino individuale dei suoi sudditi e che abbia preso a condurre e ad illuminare ognuno di essi nei differenti atti della vita e, all’occorrenza, a renderlo felice suo malgrado”⁷⁹. Per parte loro, i cittadini considererebbero sempre più il potere pubblico sotto lo stesso aspetto: “lo chiamano in aiuto in tutti i loro bisogni e si

⁷⁶ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, p. 27. Testo francese in edizione nazionale delle *Œuvres Complètes* di Gallimard, libro III, vol. II, p. 206: “Comment pensez-vous que dans cette lutte entre l’intérêt général et l’intérêt particulier nécessairement combattu, sans répit dans leurs cœurs, cet intérêt particulier n’est souvent pas plus fort? N’est-il pas naturel qu’ils perdent rapidement de vue le pays pour ne plus voir qu’eux-mêmes?”.

⁷⁷ A de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 515. *O.C.*, II, p. 612: “Il abandonne volontiers la grande société à elle-même”.

⁷⁸ U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici*, p. 35. Cfr. *O.C.*, I, p. 1207: “Un pouvoir unique, savant, habile et fort, devait se flatter qu’à la longue il surprendrait les volontés d’une multitude ainsi inexpérimentée ou inattentive, et qu’il la détournerait graduellement des passions publiques, pour l’absorber dans les soins attrayants des affaires privées”. Si tratta del *discours de réception* all’Académie Française, pubblicato nel 1842 dall’Institut Royal de France con il titolo *Discours de M. de Tocqueville prononcé dans la séance publique du 21 avril 1842, en venant prendre séance à la place de M. le Comte de Cessac*.

⁷⁹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 723. *O.C.*, II, p. 824: “La plupart de nos princes ne veulent pas seulement diriger le peuple tout entier; on dirait qu’ils se jugent responsables des actions et de la destinée individuelle de leurs sujets, qu’ils ont entrepris de conduire et d’éclairer chacun d’eux dans les différents actes de sa vie, et, au besoin, de le rendre heureux malgré lui-même”.

rivolgono ad esso ogni momento come a un precettore o a una guida”⁸⁰. Con il risultato che l’amministrazione pubblica “penetra più a fondo negli affari privati, regola a suo modo un maggior numero di azioni e di azioni più piccole, ponendosi quotidianamente sempre più spesso a fianco, intorno, al di sopra di ogni individuo per assisterlo, consigliarlo, costringerlo”⁸¹.

Quest’ultima considerazione ci permette di entrare nel cuore delle riflessioni dell’autore, che occupano gli ultimi capitoli della seconda *Démocratie*. Siamo nella parte quarta dell’opera, quella dedicata all’influenza delle idee e dei sentimenti democratici sulla società politica. Dopo aver delineato la correlazione tra democrazia e accentramento dei poteri, nel capitolo sesto Tocqueville descrive esplicitamente e dettagliatamente i tratti della nuova specie di dispotismo che attenderà le società democratiche. In verità, più che di “dispotismo”, si dovrebbe parlare di “forma di oppressione”, sebbene anche questa etichetta sia imprecisa: “Invano anch’io cerco un’espressione che riproduca e contenga esattamente l’idea che me ne sono fatto, poiché le antiche parole dispotismo e tirannide non le convengono affatto. La cosa è nuova, bisogna tentare di definirla, poiché non è possibile indicarla con un nome”⁸². E infatti, a essere delineate sono piuttosto le caratteristiche della società democratica di massa: le “piccole passioni degli uomini”, la “mollezza dei loro costumi”, la “mitezza della loro morale”, le “loro abitudini laboriose e ordinate”⁸³, il livellamento assoluto delle condizioni, nemico del vizio estremo come della virtù più pura, sopra le quali si eleva il potere soffocante della disciplina minuziosa dello stato tutore.

Anche in questo caso, il passo, per quanto lungo, merita di essere riportato interamente, perché rappresenta (a mio parere) la pagina più alta, più densa di significato e se vogliamo più attuale dell’intera produzione dell’autore. Scrive Tocqueville: “Se cerco di immaginarmi il nuovo aspetto che il dispotismo potrà avere nel mondo, vedo una folla innumerevole di uomini eguali, intenti solo a procurarsi piaceri piccoli e volgari, con i quali soddisfare i loro desideri. Ognuno di essi, tenendosi da parte, è quasi estraneo al destino di tutti gli altri: i suoi figli e i suoi amici formano per lui tutta la specie umana; quanto al rimanente dei suoi concittadini, egli è vicino ad essi, ma non li vede; li tocca, ma non li sente affatto; vive in se stesso e per se stesso e, se gli resta ancora una famiglia, si può dire che non ha più patria. Al di sopra di essi si eleva un potere immenso e tutelare, che solo si

⁸⁰ *Ibidem*: “Dans tous leurs besoins, ils l’appellent à leur aide, et ils attachent à tout moment sur lui leurs regards comme sur un précepteur ou sur un guide”.

⁸¹ *Ibidem*: “Pénètre plus avant que jadis dans les affaires privées; elle règle à sa manière plus d’actions, et des actions plus petites, et elle s’établit davantage tous les jours, à côté, autour et au-dessus de chaque individu, pour l’assister, le conseiller et le contraindre”.

⁸² A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 732. O.C., II, p. 836: “Je cherche en vain moi-même une expression qui reproduise exactement l’idée que je m’en forme et la renferme; les anciens mots de despotisme et de tyrannie ne conviennent point. La chose est nouvelle, il faut donc tâcher de la définir, puisque je ne peux la nommer”.

⁸³ *Ibidem*: “Petites passions des hommes de nos jours”, “Mollesse de leurs mœurs”, “Douceur de leur morale”, “Leurs habitudes laborieuses et rangées”.

incarica di assicurare i loro beni e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto, particolareggiato, regolare, previdente e mite. Rassomiglierebbe all'autorità paterna, se, come essa, avesse lo scopo di preparare gli uomini alla virilità, mentre cerca invece di fissarli irrevocabilmente nell'infanzia, ama che i cittadini si divertano, purché non pensino che a divertirsi. Lavora volentieri al loro benessere, ma vuole esserne l'unico agente e regolatore; provvede alla loro sicurezza e ad assicurare i loro bisogni, facilita i loro piaceri, tratta i loro principali affari, dirige le loro industrie, regola le loro successioni, divide le loro eredità; non potrebbe esso togliere interamente loro la fatica di pensare e la pena di vivere? Così ogni giorno esso rende meno necessario e più raro l'uso del libero arbitrio, restringe l'azione della volontà in più piccolo spazio e toglie a poco a poco a ogni cittadino perfino l'uso di se stesso. L'eguaglianza ha preparato gli uomini a tutte queste cose, li ha disposti a sopportarle e spesso anche a considerarle come un beneficio. Così, dopo aver preso a volta a volta nelle sue mani potenti ogni individuo ed averlo plasmato a suo modo, il sovrano estende il suo braccio sull'intera società; ne copre la superficie con una rete di piccole regole complicate, minuziose e uniformi, attraverso le quali anche gli spiriti più originali e vigorosi non saprebbero come mettersi in luce e sollevarsi sopra la massa; esso non spezza le volontà, ma le infiacchisce, le piega e le dirige; raramente costringe ad agire, ma si sforza continuamente di impedire che si agisca; non distrugge, ma impedisce di creare; non tiranneggia direttamente, ma ostacola, comprime, snerva, estingue, riducendo infine la nazione a non essere altro che una mandria di animali timidi e industriosi, della quale il governo è il pastore”⁸⁴.

⁸⁴ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, pp. 732-733. O.C., II, pp. 836-837: “Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde: je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres: ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux, mais il ne les voit pas; il les touche et ne les sent point; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul, et s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie. Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux. Il ressemblerait à la puissance paternelle si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance; il aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. Il travaille volontiers à leur bonheur; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages; que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre? C'est ainsi que tous les jours il rend moins utile et plus rare l'emploi du libre arbitre; qu'il renferme l'action de la volonté dans un plus petit espace, et dérobe peu à peu chaque citoyen jusqu'à l'usage de lui-même. L'égalité a préparé les hommes à toutes ces choses: elle les a disposés à les souffrir et souvent même à les regarder comme un bienfait. Après avoir pris ainsi tour à tour dans ses puissantes mains chaque individu, et l'avoir pétri à sa guise, le souverain étend ses bras sur la société tout entière; il en couvre la surface d'un réseau de petites règles compliquées, minutieuses et uniformes, à travers lesquelles les esprits les plus originaux et les âmes les plus vigoureuses ne sauraient se faire jour pour dépasser la foule; il ne brise pas les volontés, mais il les amollit, les

Questa nuova forma di dominazione, inoltre, sarebbe perfettamente compatibile con alcune pratiche esteriori della libertà, per esempio l'esercizio della sovranità popolare. Ciò darebbe al cittadino la sensazione di restare libero e al contempo soddisferebbe il bisogno di essere guidato da un'entità superiore e impersonale. Si nota qui la potenza che Tocqueville attribuisce ai bisogni psicologici dell'uomo nel determinare le condizioni materiali di vita. Ogni cittadino si consolerebbe infatti di essere sotto tutela grazie alla convinzione di aver scelto egli stesso i propri tutori e sopporterebbe di sentirsi legato "perché pensa che non sia un uomo o una classe, ma il popolo intero a tenere in mano la corda che lo lega"⁸⁵. Questo aspetto, cioè la coesistenza tra dispotismo amministrativo e sovranità popolare, renderebbe ancora più pericoloso tale scenario, perché stempererebbe il sentimento di oppressione avvertito dai cittadini, con l'effetto di renderli inconsapevoli della propria dipendenza. Per questa via, la dominazione si istituzionalizzerebbe, perché rimuoverebbe alle radici le possibilità stesse del cambiamento: l'autocoscienza e lo spirito critico degli individui. È infatti inutile – continua Tocqueville – affidare a uomini così dipendenti dal potere centrale l'incarico di eleggere di tanto in tanto i propri rappresentanti: l'oppressione sarà infatti meno degradante, perché ognuno potrà "ancora immaginare che obbedendo si sottomette solo a se stesso e che sacrifica ad una delle sue volontà tutte le altre"⁸⁶, ma sarà più sicura e più penetrante. Questo salutare esercizio del libero arbitrio "non li salverà dalla perdita progressiva della facoltà di pensare, sentire e agire da soli e li lascerà cadere gradatamente al di sotto del livello dell'umanità"⁸⁷.

Per tali motivi, sarà questa l'immagine definitiva delle comunità politiche contemporanee, la naturale condizione dello stadio ultimo dell'umanità. La costituzione stessa delle società democratiche e i loro bisogni "fanno sì che il potere sovrano sia presso di esse più uniforme, accentrato, esteso, penetrante e potente che altrove; la società è naturalmente più attiva e più forte, l'individuo più subordinato e debole: l'una fa di più, l'altro di meno; ciò avviene necessariamente"⁸⁸. Non è dunque nemmeno lecito sperare "che un governo liberale, energico e saggio possa uscire dai suffragi di un popolo di

plie et les dirige; il force rarement d'agir, mais il s'oppose sans cesse à ce qu'on agisse; il ne détruit point, il empêche de naître; il ne tyrannise point, il gêne, il comprime, il énerve, il éteint, il hébète, et il réduit enfin chaque nation à n'être plus qu'un troupeau d'animaux timides et industriels, dont le gouvernement est le berger".

⁸⁵ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 733. *O.C.*, II, p. 838: "Parce qu'il voit que ce n'est pas un homme ni une classe, mais le peuple lui-même, qui tient le bout de la chaîne".

⁸⁶ *Ibidem*: "Peut encore se figurer qu'en obéissant il ne se soumet qu'à lui-même, et que c'est à l'une de ses volontés qu'il sacrifie toutes les autres".

⁸⁷ *Ibidem*: "N'empêchera pas qu'ils ne perdent peu à peu la faculté de penser, de sentir et d'agir par eux-mêmes, et qu'ils ne tombent ainsi graduellement au-dessous du niveau de l'humanité".

⁸⁸ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, pp. 737-738. *O.C.*, II, p. 841: "Que, chez elles, le pouvoir du souverain doit être plus uniforme, plus centralisé, plus étendu, plus pénétrant, plus puissant qu'ailleurs. La société y est naturellement plus agissante et plus forte, l'individu plus subordonné et plus faible: l'une fait plus, l'autre moins; cela est forcé".

servi”⁸⁹. L’amministrazione totale, inoltre, si sposerebbe secondo Tocqueville con la logica burocratica dello stato democratico, che sarebbe il solo sistema adeguato alla comprensione e alla gestione del mondo moderno interamente razionalizzato e spersonalizzato. Il soggetto, oppresso da una “fitta trama di regole minuziose” e sottomesso a un potere cui non partecipa realmente, si troverebbe così schiacciato da meccanismi di dominazione anonimi. In questo contesto, pertanto, anche l’obbedienza avrebbe perduto il proprio valore morale, perché il legame umano che univa il sottoposto al proprio padrone sarebbe stato sostituito, appunto, da strutture di dominio impersonali.

Tocqueville ritorna su queste considerazioni anche vent’anni dopo, nelle pagine dell’*Ancien Régime*. In quest’ultima opera egli tenta, come si è detto, di fornire una spiegazione del processo di accentramento che ha accompagnato dapprima la formazione dello stato francese in senso moderno e che in seguito si è intensificato con la Rivoluzione Francese. La tesi di fondo è chiara, malgrado il lavoro lasci irrisolte alcune questioni: un popolo che ha distrutto l’aristocrazia e che ha spezzato i legami tradizionali correrebbe necessariamente verso l’accentramento di tutti i poteri nelle mani dello stato⁹⁰. Nella ricostruzione di Tocqueville del passato francese, la Rivoluzione, distruggendo gli antichi ordini, avrebbe dato il colpo decisivo alla creazione del moderno Leviatano, anche qui descritto come “un potere centrale immenso che attira e assorbe nelle sue unità tutte le particelle di autorità e di prestigio disperse prima fra innumerevoli poteri secondari, ordini classi, professioni, famiglie e individui”⁹¹. Tale immenso potere sociale “non deriva direttamente da Dio, non si riallaccia alla tradizione; è impersonale. Non si chiama più «re», ma «Stato». Non è più l’eredità di una famiglia, ma il prodotto e il rappresentante di tutti e deve far piegare il diritto di ognuno sotto la volontà di tutti”⁹². È una forma inedita di tirannia, chiamata “depostisme démocratique”, che non si esprime più sotto forma di dominazione del sovrano, ma che si manifesta nel controllo psicologico delle coscienze dei sudditi. Anche in quest’opera ritorna pertanto la definizione dello “stato tutore”, a cui fa da sfondo l’ormai nota “masse confuse” del popolo “composto di individui quasi simili e interamente eguali”⁹³.

Da questa prospettiva, Tocqueville è probabilmente l’autore che sembra anticipare più da vicino le riflessioni di Weber sul destino delle società contemporanee. Soprattutto

⁸⁹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 735. *O.C.*, II, p. 840: “Qu’un gouvernement libéral, énergique et sage, puisse jamais sortir des suffrages d’un peuple de serviteurs”.

⁹⁰ La tesi risulta esplicita fin dalle pagine della prefazione. Si veda A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime*, p. 30. *O.C.*, III, pp. 48-49.

⁹¹ A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime*, p. 44. *O.C.*, III, p. 59: “Vous apercevez un pouvoir central immense qui a attiré et englouti dans son unité toutes les parcelles d’autorité et d’influence qui étaient auparavant dispersées dans une foule de pouvoirs secondaires, d’ordres, de classes, de professions, de familles et d’individus”.

⁹² A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime*, p. 199. *O.C.*, III, p. 190: “Il ne découle pas directement de Dieu; il ne se rattache point à la tradition; il est impersonnel; il ne s’appelle plus le roi, mais l’État; il n’est pas l’héritage d’une famille; il est le produit et le représentant de tous, et doit faire plier le droit de chacun sous la volonté de tous”.

⁹³ *Ibidem*: “Un peuple composé d’individus presque semblables et entièrement égaux”.

nei libri che compongono la seconda *Démocratie*, infatti, si trovano già formulate le principali critiche che il sociologo tedesco avrebbe mosso al mondo moderno, da entrambi inteso non soltanto come categoria storiografica, ma come paradigma sociale, culturale e filosofico. È pertanto doveroso mettere in collegamento lo “Stato tutore” descritto da Tocqueville con la “gabbia d’acciaio della burocrazia” teorizzata da Weber⁹⁴; due definizioni distinte, che di fatto si riferiscono alla medesima forma di dominio: quella esercitata dall’amministrazione statale che si è fatta totale a seguito del processo di razionalizzazione delle condotte di vita nel mondo occidentale. La razionalizzazione, infatti, accomuna l’analisi storico-filosofica dei due autori, anche se Tocqueville pone l’accento sulla sua declinazione politica (la democratizzazione), mentre Weber sembra attribuire maggior rilievo all’aspetto economico (il consolidamento del capitalismo maturo). Entrambi comunque approfondiscono le conseguenze culturali e sociali derivate dall’affermazione della razionalizzazione come paradigma dominante, giungendo a conclusioni davvero simili.

Penso, in particolare, al tema della servitù senza padrone, alla disgregazione dei legami tradizionali, all’isolamento prodotto dal dominio di strutture oggettive e alle riflessioni sul senso di smarrimento avvertito dal cittadino di fronte agli apparati anonimi del potere. Ma le affinità non finiscono qui e si ritrovano anche in altri ambiti delle rispettive ricerche: dall’incerta valutazione dell’illuminismo alle riflessioni più propriamente giuridiche sulla razionalità del *civil law*, dal giudizio negativo sul socialismo al sospetto verso i diritti sanciti dalle carte costituzionali di fine Settecento, dalla nostalgia per i corpi intermedi dell’antica società alla condivisione degli ideali germanisti. Insomma, non è affatto esagerato rimarcare la grande affinità morale e intellettuale tra i due autori⁹⁵.

⁹⁴ Si veda in particolare M. Weber, *Parlament und Regierung*, 1918, trad. it. di F. Fusillo, *Parlamento e governo. Per la critica politica della burocrazia e del sistema dei partiti*, Laterza, Roma-Bari, 2002; M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, 1919, e *Politik als Beruf*, 1919, trad. it. di P. Rossi e F. Tuccari, *La scienza come professione e La politica come professione*, Einaudi, Torino, 2004. Cfr. in particolare p. 90 e ss., dove Weber parla dell’elezione di Jackson, “il candidato dei contadini dell’Ovest” che spazzò via le antiche tradizioni. Molto simili, come si è visto, le considerazioni di Tocqueville. Cfr. inoltre M. Weber, *Der Beamte*, 1910, trad. it. di A. Cariolato e E. Fongaro, *Sulla burocrazia*, in *Scritti politici*, Donzelli Editore, Roma, 1998. Si veda anche R. Marra, *Capitalismo e anticapitalismo in Max Weber*, il Mulino, Bologna, 2002, pp. 165-200; D. D’Andrea, *L’incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, Carocci, Roma, 2005, pp. 101-159; F. Ghia, *Ascesi e gabbia d’acciaio. La teologia politica di Max Weber*, Rubbettino, Catanzaro, 2010.

⁹⁵ Risulta peraltro strano che non vi sia alcuna letteratura critica sul confronto tra i due autori. Segnalo soltanto due articoli su riviste online, che comunque compiono un parallelismo su argomenti secondari: il primo di L. Trepanier, *Tocqueville, Weber, and Democracy: the condition of equality and the possibility of charisma in America*, in «Voegelinview», 2016, disponibile all’indirizzo: <https://voegelinview.com/tocqueville-weber-democracy-condition-equality-possibility-charisma-america/>; il secondo di S. Kalberg, *Tocqueville and Weber on the sociological origins of citizenship: The political culture of American democracy*, in «Citizenship Studies», 1997, reperibile all’indirizzo:

Per completare il rapido parallelismo tra Tocqueville e Weber, che certamente richiederebbe lavori molto più approfonditi, occorre dare conto anche di alcune differenze che intercorrono tra le due concezioni della modernità. Mi sembra in particolare che si possano riscontrare due divergenze: una legata all'oggetto privilegiato delle analisi e l'altra connessa alle prospettive di salvezza per l'umanità. Per quanto riguarda la prima questione, sebbene l'opera di Tocqueville sia complessivamente meno estesa rispetto a quella di Weber, essa si spinge più a fondo nella descrizione del nuovo stato del mondo e delle nuove forme di vita che lo abiteranno. Tocqueville esamina infatti approfonditamente ogni aspetto della società e dell'umanità democratica, consegnandoci un ritratto meticoloso fino all'eccesso. Basti pensare alle quattro parti che compongono la seconda *Démocratie*⁹⁶, dedicate rispettivamente all'influenza della democrazia sulle produzioni artistiche e intellettuali, sui sentimenti degli uomini, sui loro costumi e sulla società politica nel suo complesso. In questi luoghi dell'opera, Tocqueville arriva a descrivere le caratteristiche che assumeranno la filosofia, il teatro, la letteratura, l'eloquenza parlamentare, l'industria, la famiglia, gli eserciti, gli affitti fondiari e tanti altri aspetti ancora, nelle società interamente democratiche.

Per quanto riguarda le prospettive di salvezza, le risposte di Weber sono molteplici, mentre quella di Tocqueville è una sola e negativa. Tale divergenza risulta peraltro perfettamente coerente con le rispettive filosofie della storia: o per meglio dire, con l'adesione di Tocqueville a certi presupposti escatologici, a cui si contrappone la concezione sostanzialmente indeterministica (o non strettamente deterministica) dell'evoluzione di Weber. Che cosa fare, dunque, per sottrarre la libertà dai vincoli edificati dalla nuova specie di dispotismo? Cosa è ancora possibile contrapporre a tale meccanismo di dominazione per salvare l'umanità dal potere esclusivo degli apparati senza volto? Per Weber, occorre distinguere tra i diversi piani del discorso: su quello economico, è necessario innanzitutto sottrarre il capitalismo alla statalizzazione dell'economia e sperare che, lasciato libero, serva in qualche modo gli interessi della nazione e si contrapponga all'apparato burocratico dello stato. Sul piano professionale, la libertà si potrebbe ritrovare sotto forma di responsabilità morale, nella sublimazione dei singoli doveri quotidiani e nella scelta razionale di vivere accettando le contraddizioni del destino⁹⁷. Nella vita privata, poi, Weber non esclude la permanenza delle relazioni personali, di rapporti di amicizia e amore che riescano cioè a sottrarsi alla spersonalizzazione e all'oppressione delle dinamiche sociali. Sul piano politico, infine, Weber affida le proprie speranze alla figura di un capo carismatico, ovvero all'energia e alla personalità di chi sappia suscitare nel

https://www.researchgate.net/publication/233192117_Tocqueville_and_Weber_on_the_sociological_origins_of_citizenship_The_political_culture_of_American_democracy.

⁹⁶ Cfr. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, pp. 419-747. *O.C.*, II, pp. 509-854.

⁹⁷ Sul punto, le due opere di riferimento sono: M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905, trad. it. di A. M. Marietti, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR, Milano, 2011; M. Weber, *Politik als Beruf*, cit., p. 98 e ss. Cfr. anche R. Marra, *La religione dei diritti*, Giappichelli, Torino, 2006, pp. 153-156.

popolo sentimenti di rottura nei confronti dell'ordine costituito.

Nulla di tutto ciò avrebbe una qualche utilità per Tocqueville. Non lo scioglimento dei vincoli economici, che, per quanto decisamente preferibile rispetto ad un'economia diretta dallo stato, non avrebbe nessun impatto sulla pietrificazione dell'amministrazione totale, ma anzi, creerebbe ulteriori forme di sfruttamento (si ricordino le riflessioni dalle tonalità marxiste sulle fabbriche di Manchester). Non la realizzazione professionale, che per Tocqueville non avrebbe nessun elemento di moralità, ma coinciderebbe semplicemente con la ricerca individualistica del proprio interesse personale e del proprio benessere materiale. Neanche la vita privata potrebbe restituire al cittadino moderno la pienezza della propria personalità, perché senza la partecipazione al momento politico e senza dunque l'esperienza della vera libertà mancherebbero per Tocqueville le stesse condizioni per giungere alla piena autocoscienza.

Infine, neppure la figura di un capo carismatico potrebbe lottare con successo contro il dominio degli apparati e liberare il popolo dall'immobilità e dal livellamento delle condizioni. Gli uomini dei secoli democratici, assorbiti interamente nella cura del proprio benessere, non si lascerebbero infatti distrarre "da un capo imprudente o da un innovatore ardito"⁹⁸. Non perché lo affronterebbero apertamente con la forza, ma perché "alla sua foga oppongono segretamente la loro inerzia; ai suoi istinti rivoluzionari i loro interessi conservatori; i loro gusti casalinghi alle sue passioni avventurose; il loro buon senso agli slanci del suo genio; alla sua poesia la loro prosa. Egli riesce a sollevarli per un momento con mille sforzi e subito essi gli sfuggono e cadono come trascinati dal loro peso. Egli si esaurisce nel tentare di animare questa massa indifferente e distratta e si vede, infine, ridotto all'impotenza non perché vinto, ma perché solo"⁹⁹. Nulla di simile, insomma, alla forza di attrazione che Weber attribuisce al carisma del capo, con la sua capacità di proletarianizzare le coscienze dei seguaci e di formare una comunità di adepti.

E dunque, per Tocqueville, non vi sarebbe alcuna soluzione percorribile per liberare l'umanità dall'oppressione dell'amministrazione totale¹⁰⁰. Gli stessi dispositivi di

⁹⁸ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 670. O.C., II, p. 772: "Dans les hasards à la suite d'un chef imprudent ou d'un hardi novateur".

⁹⁹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 670. O.C., II, p. 773: "A sa fougue, ils opposent en secret leur inertie; à ses instincts révolutionnaires, leurs intérêts conservateurs, leurs goûts casaniers à ses passions aventureuses; leur bon sens aux écarts de son génie; à sa poésie, leur prose. Il les soulève un moment avec mille efforts, et bientôt ils lui échappent, et, comme entraînés par leur propre poids, ils retombent. Il s'épuise à vouloir animer cette foule indifférente et distraite, et il se voit enfin réduit à l'impuissance, non qu'il soit vaincu, mais parce qu'il est seul".

¹⁰⁰ Resta dunque da chiedersi, come mi ha giustamente suggerito Lucia Re, cosa resti della pedagogia politica in chiave repubblicana di Tocqueville, se essa cioè abbia una qualche forza nel migliorare le condizioni di vita (anche solo sul piano della società civile o, al limite, a livello strettamente privato) del cittadino democratico. Certamente il civismo rappresenta (ancora) qualcosa. Precisamente esso segna il passaggio dalla passività del suddito moderno alla consapevolezza dei fattori che ne limitano la libertà e che ne orientano la personalità. E tuttavia, anche attuando una vera e propria "socioanalisi permanente", sembra che il massimo risultato conquistato da tale riflessione sia per Tocqueville la cognizione del nuovo stato di servitù e della

sicurezza delle società democratiche, di fronte alle sfide davvero decisive, rivelerebbero tutta la loro inadeguatezza: quand'anche la tirannia venisse arrestata sul piano giuridico e politico, essa si trasferirebbe infatti sul terreno sociale, trasformandosi in una dominazione silenziosa ancora più oppressiva e più penetrante dei dispotismi del passato. Il ritratto che Tocqueville ci consegna del nuovo volto del mondo è quello della società di massa borghese, composta da individui interamente omologati in ogni aspetto della vita: nei pensieri, nei sentimenti, nei comportamenti, nelle abitudini, nei costumi. “La varietà scompare dal seno della specie umana; in ogni angolo del mondo si ritrovano le stesse maniere di agire, pensare e sentire”¹⁰¹. E nelle pagine conclusive della *Démocratie*: “Lascio scorrere il mio sguardo su questa folla innumerevole composta di esseri simili, in cui nulla si leva e nulla si abbassa. Lo spettacolo di questa uniformità universale mi rattrista e mi agghiaccia”¹⁰².

In tale contesto, l'unico elemento d'integrazione tra gli uomini è l'uguaglianza portata alle estreme conseguenze, ossia il livellamento sotto la comune servitù. La riflessione di Tocqueville sul moderno, dunque, confluisce senza soluzione di continuità nella descrizione dell'umanità post-moderna: per lui, infatti, il perfezionamento della storia implicherebbe necessariamente il deterioramento dell'umano in quanto tale. La realizzazione del processo di democratizzazione segnerebbe così la scomparsa definitiva delle antiche virtù, prime tra tutte quelle dianoetiche, e la conseguente affermazione di un nuovo paradigma etico-antropologico: quello dell'uomo che conduce la propria esistenza *sine ira et studio*, perso nella “solitude de son propre cœur”¹⁰³ e allo stesso tempo assorbito

sua inesorabilità. Insomma, il cittadino virtuoso si renderebbe conto di essere un individuo senza più riferimenti. Nessuna comunità discorsiva realmente salvifica, nessun superamento dialettico del dramma esistenziale, ma soltanto la presa di coscienza della devastazione della personalità, prodotta dalla pressione conformante dei meccanismi anonimi di una civiltà disumanizzata.

¹⁰¹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 646. O.C., II, p. 744: “La variété disparaît du sein de l'espèce humaine; les mêmes manières d'agir, de penser et de sentir”. E tuttavia, sarebbe questa (e non quella del passato aristocratico, verso cui si indirizzano le preferenze “del cuore” di Tocqueville) l'essenza dell'umanità, “ciò che dipende più strettamente dalla costituzione dell'uomo, che è la stessa ovunque” (si legge qualche riga dopo). Ciò significa che la dinamica del deterioramento non va intesa come una disumanizzazione dell'uomo, ma piuttosto come un'intima e triste realizzazione della sua vera natura, ottenuta a seguito della riflessione illuminista e del processo di democratizzazione delle società umane. Il fatto è che l'umano in quanto tale, per Tocqueville, è un qualcosa di misero; e la miseria dell'uomo, cioè la sua vera natura, emergerebbe in assenza di quei pregiudizi che invece connotavano le società tradizionali e che avevano la conseguenza di nascondere e abbellire allo stesso tempo la costituzione dell'uomo. Sul ruolo del pregiudizio nella formazione dell'identità sociale e nell'alterazione di quella individuale si veda E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, 1790, trad. it. di M. Respinti, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, Ideazione, Roma, 1998, e J. G. Herder, *Auche eine Philosophie der Geschichte*, 1774, trad. it. di F. Venturi, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, Einaudi, Torino, 1971.

¹⁰² A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 746. O.C., II, p. 851: “Je promène mes regards sur cette foule innombrable composée d'êtres pareils, où rien ne s'élève ni ne s'abaisse. Le spectacle de cette uniformité universelle m'attriste et me glace”.

¹⁰³ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 516. O.C., II, p. 614.

negli ingranaggi produttivi di beni e servizi.

“Siamo ormai al parossismo di una crisi antintellettuale”¹⁰⁴, scrive Tocqueville nel 1856 a Kergorlay. E in questa espressione, che forse meglio di tutte le altre sintetizza la riflessione antropologica dell’autore, è idealmente possibile intravedere le radici di buona parte delle definizioni critiche mosse all’umanità post-moderna. Penso, in particolare, all’analisi della “folla solitaria” di Riesman¹⁰⁵, all’*homo aequalis* di Dumont¹⁰⁶, all’*animal laborans* che Hannah Arendt¹⁰⁷ contrappone all’*homo faber*, all’uomo a una dimensione e alla “democratica non-libertà” di Marcuse¹⁰⁸, all’industria culturale di Adorno e in generale alla riflessione della Scuola di Francoforte (e non solo) sul rapporto tra progresso e deterioramento della condizione umana¹⁰⁹.

Sarebbe inoltre interessante approfondire i punti di contatto che si possono idealmente tracciare tra le riflessioni di Tocqueville di natura più psicologica e alcune fondamentali analisi dei meccanismi e delle inclinazioni mentali dell’uomo formulate nel secolo successivo da autori del calibro di Jung, Girard, Sartre e non solo. Mi riferisco alla teoria dell’*homo mimeticus* di Girard¹¹⁰, alla funzione degli archetipi nella psicanalisi di Jung, intesi come forze che risucchiano il soggetto nell’anonimato fino ad annientarlo¹¹¹;

¹⁰⁴ N. Matteucci e M. Dall’Aglia (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, p. 385. Lettera a Kergorlay del 7 luglio 1856, in edizione nazionale delle *Œuvres complètes* di Gallimard, libro XIII, vol. 2, pp. 232-233.

¹⁰⁵ D. Riesman, *The Lonely Crowd*, 1950, trad. it. di G. Sarti, *La folla solitaria*, il Mulino, Bologna, 2009.

¹⁰⁶ L. Dumont, *Homo aequalis: genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, 1977, trad. it. di G. Viale, *Homo aequalis: genere e trionfo dell'ideologia economica*, Adelphi, Milano, 1984 e L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, 1983, trad. it. di C. Sborgi, *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano, 1983.

¹⁰⁷ H. Arendt, *The Human Condition*, 1958, trad. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 2017. Sul parallelismo tra Tocqueville e Hannah Arendt, si vedano anche: A. Argenio, *Alexis de Tocqueville e Hannah Arendt: un dialogo a distanza*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2005; S. S. Özdemir, *La liberté politique selon Alexis de Tocqueville et Hannah Arendt*, in «La Revue Tocqueville», University of Toronto Press, Toronto, vol. 34, I, 2013, pp. 193-208; S. D. Jacobitti, *Individualism & Political Community: Arendt & Tocqueville on the Current Debate in Liberalism*, in «Polity», University of Chicago Press, Chicago, vol. 23, IV, 1991, pp. 585-604; M. Lloyd, *In Tocqueville's Shadow: Hannah Arendt's Liberal Republicanism*, in «The Review of Politics», Cambridge University Press, Cambridge, vol. 57, 1995, pp. 31-58.

¹⁰⁸ H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, 1967, trad. it. di L. Gallino e T. Giani Gallino, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1999.

¹⁰⁹ Cfr. in particolare T. Adorno e M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, 1947, trad. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 2010; T. Adorno, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, 1955, trad. it. di C. Mainoldi, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino, 2018.

¹¹⁰ Si veda in particolare la prima opera di R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, 1961, trad. it. di L. Verdi Vighetti, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani, Milano 1965.

¹¹¹ C. G. Jung, *Die Archetypen und das kollektive Unbewußte*, 1969, trad. it. di E. Schanzer e A. Vitolo, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1977.

penso ancora alla critica della staticità (cifra della rappresentanza democratica) compiuta da Sartre¹¹², perché concepita come una forma di ipostatizzazione dell'individuo, a cui fa peraltro da *pendant* l'immagine di Illich di una società meno invasiva e meno burocratica (una società – scrive l'autore – “descolarizzata”), all'insegna della “convivialità”, dell'incontro con l'altro e del “respiro condiviso”¹¹³.

I collegamenti potrebbero continuare, ma sarebbe fine a se stesso proseguire ancora in questa elencazione non approfondita dei punti di contatto (espliciti o supposti) tra Tocqueville e molti autori successivi. Ciò che vorrei da ultimo mettere in luce, prima di concludere, è l'affinità, sul piano più propriamente filosofico-politico, tra la disamina di Tocqueville dello stato tutore e la critica mossa da Foucault, da Debord e da Claus Offe alla democrazia totalitaria. In una nota pagina della *Naissance de la biopolitique*, Foucault scrive infatti che la libertà “non è un universale”, bensì “un rapporto attuale tra governanti e governati”¹¹⁴. Partendo da questa considerazione, Foucault ritiene pertanto che la democrazia liberale sia una forma di governo che “non si accontenta di rispettare questa o quella libertà”, ma che sia per struttura “consumatrice di libertà” e come tale “obbligata anche a produrne e a organizzarla”. La formula che orienta tale sistema politico, dunque, non sarebbe l'esortazione ad esseri liberi (“sii libero”), bensì l'imposizione della stessa libertà, secondo uno schema che al lettore sarà ormai familiare: “ti procurerò di che essere libero. Farò in modo che tu sia libero di essere libero”¹¹⁵. È indubbiamente immediato il rimando alle pagine della *Démocratie* in cui Tocqueville anatomizza i nuovi meccanismi di dominazione dei dispotismi democratici.

Allo stesso modo, viene immediatamente da pensare a Tocqueville analizzando l'opera di Guy Debord. *La Société du Spectacle* è infatti una critica altrettanto spietata della società contemporanea, che converge nella denuncia della riduzione spettacolare a cui sarebbero approdate le istituzioni democratiche al termine delle loro trasformazioni. L'autore intende per “spettacolo” “il discorso ininterrotto che l'ordine presente tiene su se stesso”, per il tramite principalmente dei mezzi di comunicazione di massa; un discorso, dunque, che rappresenterebbe “l'autoritratto del potere all'epoca della gestione totalitaria delle condizioni dell'esistenza”¹¹⁶. Tale “monologo elogiativo”¹¹⁷ del potere si sostanzierebbe in un regime di comunicazione fortemente unilaterale e asimmetrica, in cui

¹¹² In particolare J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, 1960, trad. it. di F. Cambria, *L'intelligibilità della Storia. Critica della ragione dialettica*, Marinotti, Milano, 2006. Cfr. inoltre la ricostruzione del pensiero critico di Sartre in G. Vagnarelli, *La democrazia tumultuaria. Sulla filosofia politica di Jean-Paul Sartre*, Eum, Macerata, 2011.

¹¹³ Cfr. I. Illich, *Deschooling Society*, 1971, trad. it. di M. Peticari, *Descolarizzare la società*, Mimesis, Milano, 2010; Id., *Tools for Conviviality*, 1973, trad. it. di M. Cucchi, *La convivialità*, Mondadori, Milano, 1974; Id., *Disabling professions*, 1977, trad. it. di B. Bortoli e P. Boccagni, *Esperti di troppo. Il paradosso delle professioni disabilitanti*, Erickson, Trento, 2008.

¹¹⁴ Si veda M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, cit., p. 65.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ G. Debord, *La Société du Spectacle*, 1967, trad. it. di P. Salvadori e F. Vasarri, *La società dello spettacolo*, Baldini & Castoldi, Milano, 2013, pp. 23-24.

¹¹⁷ *Ibidem*.

allo stato spetterebbe il monopolio della creazione dell'apparenza e al cittadino non resterebbe che l'accettazione passiva propria dello spettatore-consumatore.

Così addomesticata, anche la politica, che dovrebbe rappresentare il luogo in cui per eccellenza si forgia la personalità del cittadino, verrebbe ridotta ad un oggetto di consumo e a uno strumento di conservazione dell'ordine esistente (appunto, l'amministrazione totale). Debord conclude sostenendo che nelle società contemporanee si sarebbe realizzata una dinamica deleteria per la libertà: "la messa in scena della democrazia inverte e sostituisce la sua pratica reale"¹¹⁸, riducendola a ideologia al servizio della "libertà dittatoriale" dello stato totale, reso ancor più saldo dal formale riconoscimento dei diritti dell'uomo-spettatore. In questo quadro, anche i rimedi per far fronte a tale degradazione della democrazia richiamano le preferenze di Tocqueville per la partecipazione diretta dei cittadini alla gestione della repubblica: Debord propone infatti di recuperare l'azione diretta attraverso una "democrazia di prossimità", di cui le associazioni locali, i consigli degli operai e le assemblee degli studenti rappresenterebbero gli esempi più significativi.

Anche le riflessioni di Claus Offe sulla crisi delle istituzioni democratiche convergono nel solco già tracciato da Tocqueville. Per Offe, il problema delle società democratiche non sarebbe l'eccessiva conflittualità del corpo sociale, a cui la crescita delle aspettative popolari farebbe invece pensare; bensì il progressivo "restringimento dell'area del conflitto politico ammissibile"¹¹⁹ e la parallela tendenza alla degenerazione burocratica e autoritaria dell'amministrazione pubblica. Per quanto riguarda il primo aspetto, occorre pensare alla trasformazione delle strategie di dominio: mentre il liberalismo classico esercitava il proprio potere attraverso l'esclusione delle minoranze, nell'epoca contemporanea il dominio si eserciterebbe per inclusione. Ciò significa che le società democratiche (che Offe qualifica come "stati assistenziali"¹²⁰) svolgerebbero anch'esse una funzione repressiva, data dal fatto che per essere qualificati a ricevere benefici e servizi i cittadini non dovrebbero dar prova soltanto del proprio bisogno, ma anche della propria meritevolezza, intesa come conformazione forzata alle norme e alle richieste culturali, morali, politiche ed economiche della società. Per quanto declinato in chiave marxista (Offe parla di "formula pacificatrice" delle contraddizioni della società capitalista e di

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 43. Si veda anche il saggio di M. Pezzella, *Società autoritaria e democrazia insorgente*, in G. Borelli, *La democrazia in Italia*, Cronopio, Napoli, 2011, p. 182 e ss. Per una visione generale su Debord, D. Costantini, *La democrazia dei moderni*, Firenze University Press, Firenze, 2012, pp. 96-100.

¹¹⁹ Si veda la raccolta di scritti a cura di A. Bolaffi, C. Offe, *Ingovernabilità e mutamento delle democrazie*, il Mulino, Bologna, 1982, p. 48. Cfr. anche C. Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates. Aufsätze zur politischen Soziologie*, 1973, trad. it. di D. Zolo, *Lo stato nel capitalismo maturo*, Etas Libri, Milano, 1977. Offe si ricorda, tra le altre cose, anche per aver messo in collegamento il viaggio in America di Tocqueville con quelli compiuti da Weber e Adorno, in C. Offe, *Selbstbetrachtung aus der Ferne. Tocqueville, Weber und Adorno in den Vereinigten Staaten*, 2004, trad. inglese di P. Camiller, *Reflections on America: Tocqueville, Weber and Adorno in the United States*, Polity Press, Cambridge, 2005.

¹²⁰ C. Offe e C. Trigilia, *Democrazia partitica e stato assistenziale*, in «Stato e mercato», il Mulino, Bologna, Vol. 1, n. 3, 1981, pp. 483-499.

“compromesso al conflitto di classe”¹²¹), siamo ancora di fronte al tema tocquevilliano del livellamento delle condizioni e della conseguente omologazione degli individui democratici.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, Offe osserva come il tratto distintivo delle società democratiche sia l'estensione crescente degli ambiti di applicazione delle politiche pubbliche, che opprimono i cittadini in modo sempre più asfissiante e pervasivo, manipolando ogni fase della loro esistenza e gestendo in modo sempre più sofisticato ogni aspetto della società. Ciò che preoccupa maggiormente Offe, poi, è la mancanza di un'adeguata cornice politica di contropoteri, in grado di rendere conto della pluralità degli interessi in gioco e di arginare tale processo di “progressiva sottomissione al potere politico della realtà sociale”¹²². Anche in questo caso, l'analogia con le riflessioni critiche di Tocqueville è davvero significativa.

La rassegna dei parallelismi tra Tocqueville e gli autori successivi finisce qui, con la consapevolezza che tanto bisognerebbe ancora studiare per far emergere in superficie quella trama di corrispondenze sepolte che spesso unisce uomini di epoche diverse in un reticolato di affinità spirituali e intellettuali. L'obiettivo ultimo di questo lavoro, che non ha certo la pretesa di essere esaustivo, è infatti proprio questo: stimolare la ricerca in queste direzioni ancora in larga parte inesplorate, per restituire ad un pensatore come Tocqueville il ruolo di crocevia che gli compete all'interno della riflessione politica, sociale e antropologica sulle società democratiche contemporanee. L'augurio è dunque che altri studiosi, magari partendo da queste pagine, possano approfondire questo filone di ricerca.

¹²¹ C. Offe, *Ingovernabilità e mutamento delle democrazie*, cit., p. 78.

¹²² Cfr. D. Costantini, *La democrazia dei moderni*, cit., p. 101.

BIBLIOGRAFIA

Edizioni francesi e traduzioni italiane

Per l'edizione francese dei testi si è scelto di privilegiare l'utilizzo delle *Œuvres* di Tocqueville pubblicate nel 1991 dall'editore Gallimard per la «Bibliothèque de la Pléiade». Il primo volume ospita gli appunti, le considerazioni e le conversazioni annotate dall'autore nei vari viaggi, oltre ad una serie di scritti politici e accademici; il secondo volume contiene le due edizioni della *Démocratie*; il terzo, infine, oltre ad altri scritti di carattere sociale e politico, raccoglie l'*Ancien Régime*, le note inedite alla Rivoluzione e i *Souvenirs*.

Laddove si siano citati passi non inclusi in questa edizione (è il caso soltanto della corrispondenza privata) si è fatto ricorso alle *Œuvres complètes d'Alexis de Tocqueville*, la cui pubblicazione in diciotto libri è iniziata nel 1951 anch'essa presso Gallimard.

Per le traduzioni italiane delle opere, si è scelto di utilizzare le seguenti edizioni:

- per gli scritti giovanili, gli articoli e i discorsi politici, nonché per i *Souvenirs* e per i frammenti e le note inedite alla Rivoluzione, N. Matteucci (a cura di), *La rivoluzione democratica in Francia*, UTET, Torino, 1969;
- per altri scritti e discorsi politici, U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Scritti, note e discorsi politici (1839-1852)*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994;
- per la *Démocratie en Amérique*, G. Candeloro (a cura di), *La democrazia in America*, BUR, Milano, 2015;
- per l'*Ancien Régime*, G. Candeloro (a cura di), *L'Antico Regime e la Rivoluzione*, BUR, Milano, 2015;
- per la corrispondenza privata, N. Matteucci e M. Dall'Aglio (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, Il Mulino, Bologna, 1996;
- per le note e gli appunti di viaggio, U. Coldagelli (a cura di), *Tocqueville. Viaggi*, Bollati Boringhieri, Torino, 1997;
- per le memorie sul pauperismo, M. Tesini (a cura di), *Tocqueville. Il pauperismo*, Edizioni Lavoro, Roma, 1998;
- per la corrispondenza tra Tocqueville e de Gobineau, L. Michelini Tocci (a cura di), *Del razzismo. Carteggio 1843-1859*, Donzelli Editore, Roma, 2008.

Altri riferimenti bibliografici

Abbruzzese S., *La sociologia di Tocqueville. Un'introduzione*, Rubbettino, Catanzaro, 2005.

Adorno T. e Horkheimer M., *Dialektik der Aufklärung*, 1947, trad. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 2010;

- Adorno T., *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, 1955, trad. it. di C. Mainoldi, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino, 2018.

- Allison M. S., *Thiers and the French monarchy*, Houghton Mifflin, New-York, 1926.
- Antiseri D., *Come leggere Pascal*, Bompiani, Milano, 2005.
- Antonetti G., *Louis-Philippe*, Fayard, Paris, 2002.
- Apolloni M., *La religione in Jean-Jacques Rousseau*, Petite Plaisance, Pistoia, 2008.
- Arendt H., *On Revolution*, 1963, trad. it. di M. Magrini, *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano, 1999;
- Id., *The Human Condition*, 1958, trad. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 2017.
- Argenio A., *Alexis de Tocqueville e Hannah Arendt: un dialogo a distanza*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2005.
- Arneil B., *John Locke and America*, Clarendon Press, London, 1996.
- Aron R., *Main Currents in Sociological Thought*, 1965, trad. it. di A. Devizzi, *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano, 2011;
- Id., *Essai sur les libertés. Tocqueville et Marx*, 1965, trad. it. di S. Cerutti, *Delle libertà. Alexis de Tocqueville e Karl Marx*, SugarCo, Milano, 1991.
- Audier S., *Tocqueville retrouvé*, Editions de EHESS, Paris, 2004.
- Bachofen B., *La Condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*, Payot, Paris, 2002.
- Baczko B., *Jean-Jacques Rousseau. Solitude et communauté*, Mouton, Parigi, 1974.
- Baldini M., *Il liberalismo, Dio e il mercato. Rosmini, Bastiat, Tocqueville, Sturzo, Mises, Hayek, Röpke, Popper*, Armando Editore, Roma, 2001.
- Barber B., *Démocratie forte*, Desclée de Brouwer, Paris, 1997.
- Bassani L. M., Galli S. B., Livorsi F., *Da Platone a Rawls. Lineamenti di storia del pensiero politico*, Giappichelli, Torino, 2012.
- Battista A. M., *Studi su Tocqueville*, Centro Editoriale Toscano, Firenze, 1989;
- Id., *Lo spirito liberale e lo spirito religioso. Tocqueville nel dibattito sulla scuola*, Jaca Book, Milano, 1983;
- Id., *La Germania di Tacito nella Francia illuminista*, Quattroventi, Urbino, 1999.
- Bauman Z., *Liquid Modernity*, 1999, trad. it. di S. Minucci, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2011.
- Bausola A., *Introduzione a Pascal*, Laterza, Bari, 1973.
- Beaumont G. de, *L'Irlande sociale, politiques et religieuse*, Librairie de Charles Gosselin, Paris, 1839.

- Bedeschi G., *Il pensiero politico di Tocqueville*, Laterza, Bari, 1996.
- Bellusci F., *La modernità necessaria. Introduzione al pensiero di Emile Durkheim*, Asterios Editore, Trieste, 2011, pp. 9-60.
- Benoît J.-L. (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Notes sur le Coran et autres textes sur les religions*, Les Éditions Bayard, Paris, 2007.
- Berchet J.-C., *Chateaubriand*, Gallimard, Paris, 2011.
- Berger G., *Chateaubriand à Tocqueville: «On parlera de vous et je serai oublié»* in «Commentaire», Plon, Paris, 2016, n. 155, pp. 675-677.
- Bertaut J., *Louis-Philippe intime*, Grasset, Paris, 1936.
- Bhabha H. K., *Nation and Narration*, 1990, trad. it. di A. Perri, *Nazione e Narrazione*, Meltemi Editore, Roma, 1997.
- Bianchi L., «L'auteur a loué Bayle, en l'appelant un grand homme»: Bayle dans la «Défense de l'Esprit des lois» in C. Larrère (a cura di), *Montesquieu, œuvre ouverte? (1748-1755)*, Actes du colloque de Bordeaux (6-8 décembre 2001), Liguori-Voltaire Foundation, Napoli-Oxford, 2005.
- Bianchi U., *Storia dell'etnologia*, Edizioni Abete, Roma, 1965.
- Birnbaum P., *Sociologie de Tocqueville*, 1970, trad. it. di E. Violo, *La sociologia di Tocqueville*, Il Saggiatore, Milano, 1973.
- Boas F., *Handbook of American Indian Languages*, (1911), Cambridge University Press, Cambridge, 2014.
- Bobbio N., Matteucci N., Pasquino G., *Dizionario di Politica*, UTET, Milano, 1976, voce "scienza politica";
 - Bobbio N., *Stato, governo, società: per una teoria generale della politica*, (1980), Einaudi, Torino, 2006.
- Boesche I. R., *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*, Cornell University Press, 1987;
 - Id., *Tocqueville's Road Map: Methodology, Liberalism, Revolution, and Despotism*, Lexington Books, Lanham, 2007.
- Bolaffi A. (a cura di), C. Offe, *Ingovernabilità e mutamento delle democrazie*, il Mulino, Bologna, 1982.
- Bolognesi D. e Mattarelli S., *Fra libertà e democrazia. L'eredità di Tocqueville e J.S. Mill*, FrancoAngeli, Milano, 2008.
- Boorstin D., *The Genius of American Politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1953.

- Boudon R., *Tocqueville aujourd'hui*, 2005, trad. it. di D. Piana, *Tocqueville oggi*, Rubbettino, Catanzaro, 2007;
- Boudon R. e Infantino L., *Alexis de Tocqueville: metodo, conoscenza e conseguenze politiche*, Luiss University Press, Roma, 2005.
- Bravo G. M. (a cura di), *I dilemmi della democrazia. Rousseau tra Tocqueville e Marx*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2013.
- Brogan H., *Alexis de Tocqueville: a biography*, Yale University Press, New Haven, 2007;
- Id., *Alexis de Tocqueville: Prophet of Democracy in the Age of Revolution*, Profile Books LTD, London, 2009.
- Brown A., *The return of Lucretius to Renaissance Florence*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2010.
- Brunius T., *A. de Tocqueville. The sociological aesthetician*, Almqvist & Wiksell, Uppsala, 1960.
- Bryce J., *The predictions of Hamilton and Tocqueville*, in Id., *Studies in History and Jurisprudence*, Oxford University Press, New York, 1901, pp. 300-315.
- Burckhardt J., *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 1905, trad. it. di M. T. Mandalari, *Considerazioni sulla storia universale*, SE, Milano, 2012.
- Burke E., *Reflections on the Revolution in France*, 1790, trad. it. di M. Respinti, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, Ideazione, Roma, 1998.
- Caboara L., *Tocqueville*, Hoepli, Milano, 1946.
- Cafagna L., *Burke e Tocqueville*, in «Contemporanea», Il Mulino, Bologna, vol. 2, n. 4, 1999, pp. 745-752.
- Calise M., *Governo di partito. Antecedenti e conseguenze in America*, Il Mulino, Bologna, 1989.
- Camus A., *Le mythe de Sisyphe*, 1942, trad. it. di A. Borelli, *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano, 2008.
- Canfora L., *Tacito e la riscoperta degli antichi Germani: dal II al III Reich*, in F. Gori e C. Questa (a cura di), *La fortuna di Tacito dal sec. XV ad oggi*, Università di Urbino Editore, Urbino, 1979, pp. 219-254.
- Capdevila N., *Marx ou Tocqueville: capitalisme ou démocratie*, in «Actuel Marx», Presses Universitaires de France, Paris, n. 46, 2009, pp. 150-162.
- Carrié R. A., *Adolphe Thiers or The triumph of the bourgeoisie*, Twayne, Boston, 1977.
- Carraud V., *Pascal et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1992.

Carrese P. O., *Judicial Statesmanship, the Jurisprudence of Individualism, and Tocqueville's Common Law Spirit*, in «The Review of Politics», Cambridge University Press, Cambridge, 1998, vol. 60, n. 3, pp. 465-495.

Casalini B., *L'esprit di Montesquieu negli Stati Uniti d'America durante la seconda metà del XVIII secolo*, in «Montesquieu e i suoi interpreti», ETS, Pisa, 2005, pp. 325-355.

Casini P., *Introduzione a Rousseau*, Laterza, Roma, 1974.

Cassina C., *Alexis de Tocqueville e il dispotismo "di nuova specie"*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, Liguori, Napoli, 2002, pp. 515-543.

Cassirer E., *Das Problem J.-J. Rousseau*, 1932, trad. it. di M. Antomelli, *Il problema Jean-Jacques Rousseau*, La Nuova Italia, Firenze, 1972.

Castelot A., *Charles X*, Perrin, Paris, 2001; Id., *Charles X – La fin du monde*, France Loisirs, Albertville, 1989.

Castillon du Perron M., *Montalembert et l'Europe de son temps*, Éd. François-Xavier de Guibert, Paris, 2009.

Catanorchi O. e Ragazzoni D. (a cura di), *Il destino della democrazia: attualità di Tocqueville*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2010.

Ceretta M. e Tesini M. (a cura di), *Montalembert pensatore europeo*, Edizioni Studium, Roma, 2013.

Cervelli I., *Cesarismo: alcuni usi e significati della parola (secolo XIX)*, in «Annali dell'Istituto italo-germanico in Trento», il Mulino, Trento, 1996, pp. 61-197.

Chambrun J. D. de, *Nos Historiens: Guizot, Tocqueville, Thiers*, Calmann Lévy, Paris, 1888.

Charvet J., *The Social Problem in the Philosophy of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974.

Chateaubriand F.-R. de, *Voyage en Amérique*, 1828, trad. it. di A. Corneri, *Viaggio in America*, Pintore, Torino, 2007;

- Id., *René*, 1802, trad. it. di B. Nacci, *René*, Garzanti, Milano, 2006;

- Id., *Génie du christianisme*, 1802, trad. it. di S. Faraoni, *Genio del cristianesimo*, Bompiani, Milano, 2008;

- Id., *Mémoires d'outre-tombe*, 1849, trad. it. di I. Rosi e F. Vasarri, *Memorie d'oltretomba*, Einaudi, Torino, 2015;

- Id., *Note sur la Grèce par m.r le vicomte de Chateaubriand membre de la société en faveur des Grecs*, Le Normant père, Paris, 1825.

- Chevallier J.-J., *Les grandes œuvres politiques*, 1949, trad. it. di D. Barbagli, *Le grandi opere del pensiero politico*, Il Mulino, Bologna, 1998, pp. 265-297.
- Chichiarelli E., *Alexis de Tocqueville. Saggio critico*, Laterza, Roma-Bari, 1941.
- Chignola S., *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Editoriale scientifica, Napoli, 2004.
- Chinard G., *L'exotisme américain dans l'oeuvre de Chateaubriand*, Hachette, Paris, 1918.
- Cicalese M. L., *Il dialogo politico fra Stuart Mill e A. de Tocqueville*, FrancoAngeli, Milano, 1988.
- Ciliberto M., *La democrazia dispotica*, Laterza, Roma-Bari, 2011.
- Cipolla C., *Tocqueville: il teorico della partecipazione*, Cappelli, Bologna, 1978.
- Cofrancesco D., *Alexis de Tocqueville. L'archetipo aristocratico e il "primato della politica"*, in «Il Pensiero Politico», Leo S. Olschki, Firenze, anno XXII, n. 3, 1989, pp. 433-461;
- Id., *La "libertà aristocratica". Considerazioni su Alexis de Tocqueville*, in «Trimestre», Marsilio, Teramo, anno XXII, n. 2, 1989, pp. 167-189.
- Cohler A. M., *Montesquieu's Comparative Politics and the Spirit of American Constitutionalism*, University Press of Kansas, Lawrence, 1988.
- Colangelo C., *Uguaglianza immaginaria. Tocqueville, la specie, la democrazia*, La Città del Sole, Napoli, 2005.
- Compagnon A., *Les antimodernes*, 2005, trad. it. di A. Folin, *Gli antimoderni*, Neri Pozza, Vicenza, 2017.
- Constant B., *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, 1819, trad. it. di P. Paoletti, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Einaudi, Torino, 2005.
- Corbetta P., *Metodologie e tecniche della ricerca sociale*, Il Mulino, Bologna, 1999.
- Cornwall Lewis S. G., *Letters of Right Hon. S. G. Cornwall Lewis*, Longmans, Green and Co, London, 1870.
- Costa G., *Le antichità germanica nella cultura italiana da Machiavelli a Vico*, Bibliopolis, Napoli, 1977.
- Costantini D., *La democrazia dei moderni*, Firenze University Press, Firenze, 2012.
- Cotta S., *Montesquieu, la séparation des pouvoirs et la constitution fédérale des États-Unis*, in «Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle», Presses Universitaires de France, Paris, n. 1, 1951, pp. 225-247.

Cournot A. A., *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, Hachette, Paris, 1851.

Coutant A., *Une critique républicaine de la démocratie libérale: «De la démocratie en Amérique» d'Alexis de Tocqueville*, Mare et Martin, Paris, 2007;

- Id., *1848, quand la République combattait la Démocratie*, Mare et Martin, Paris, 2009;

- Id., *Tocqueville et la constitution démocratique*, Mare et Martin, Paris, 2008.

Coutau-Bégarie H., *Le phénomène Nouvelle Histoire. Stratégie et idéologie des nouveaux historiens*, Economica, Paris, 1983;

- Id., *Le Phénomène Nouvelle histoire: grandeur et décadence de l'école des Annales*, Economica, Paris, 1999.

Coutel C. e Carius M., *La pensée juridique d'Alexis de Tocqueville*, Artois Presses Université, Arras, 2005.

Craiu A. e Jennings J. (a cura di), *Tocqueville on America after 1840: Letters and Other Writings*, Cambridge University Press, New York, 2009;

- Craiu A., *Liberalism under Siege: The Political Thought of the French Doctrinaires*, Lexington Books, Lanham, 2003.

Cranston M., *Jean-Jacques: The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau, 1712–1754*, Allen Lane, Londra, 1982;

- Id., *The Noble Savage: Jean-Jacques Rousseau, 1754–1762*, Allen Lane, Londra, 1991.

Crespi F. e Fornari F., *Introduzione alla sociologia della conoscenza*, Donzelli, Roma, 1998.

Crouch C., *Post-Democracy*, trad. it. di C. Paternò, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

Curti M., *The Great Mr. Locke: America's Philosopher, 1763-1861*, in «Huntington Library Bulletin», University of Pennsylvania Press, Philadelphia, n. 11, 1937.

D'Andrea D., *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, Carocci, Roma, 2005, pp. 101-159.

De Caprariis V., *Profilo di Tocqueville*, Guida, Napoli, 1996.

De Caro M. (a cura di), *Machiavelli e Lucrezio: fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento*, Carrocci, Roma, 2013.

De Sanctis F. M., *Tempo di democrazia: Alexis de Tocqueville*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1986;

- Id., *Tocqueville. Sulla condizione moderna*, FrancoAngeli, Milano, 1993;

- Id., *Tocqueville. Possibili eguaglianze: una introduzione a «La Democrazia in America»*, Bulzoni, Roma, 1995.

Deane S., *Burke and Tocqueville: New Worlds, New Beings*, in «Boundary 2», Duke University Press, Durham, vol. 31, n. 1, 2004, pp. 1-23.

Debord G., *La Société du Spectacle*, 1967, trad. it. di P. Salvadori e F. Vasarri, *La società dello spettacolo*, Baldini & Castoldi, Milano, 2013.

Delli Zotti G., *Introduzione alla ricerca sociale*, FrancoAngeli, Milano, 1997.

Démier F., *La France de la Restauration (1814-1830): L'impossible retour du passé*, Gallimard, Paris, 2012.

Dent N. J. H., *Rousseau: An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*, Blackwell, Oxford, 1988.

Díez del Corral L., *El pensamiento político de Tocqueville. Formación intelectual y ambiente histórico*, 1989, trad. it. di O. Bin, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico*, Il Mulino, Bologna, 1996;

- Id., *Tocqueville et la pensée politique des doctrinaires*, in AA. VV. *Alexis de Tocqueville. Livre du Centenaire: 1859-1959*, Édition du Centre national de la recherche scientifique, Paris, 1960, pp. 57-70;

- Id., *La mentalidad política de Tocqueville con especial referencia a Pascal*, R.A. de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1965.

Drescher S., *Tocqueville and England*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1964.

Drolet M., *Tocqueville, Democracy and Social Reform*, Macmillan, London, 2004.

Dumas A., *Histoire de la vie politique et privée de Louis-Philippe*, Dufour et Mulat, Paris, 1852.

Dumont L., *Homo aequalis: genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, 1977, trad. it. di G. Viale, *Homo aequalis: genere e trionfo dell'ideologia economica*, Adelphi, Milano, 1984;

- Id., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, 1983, trad. it. di C. Sborgi, *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano, 1983

Durkheim E., *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*, 1898-1900, trad. it. di M. L. Corvi e A. S. Piergrossi, *Lezioni di sociologia. Fisica dei costumi e del diritto*, ETAS libri, Milano, 1978;

- Id., *Du la division de travail social*, 1893, trad. it. di F. Airoidi Namer, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1996.

Duroselle J.-B., *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, PUF, Paris, 1951.

- Duval-Stalla A., *François-René de Chateaubriand – Napoléon Bonaparte: une histoire, deux gloires*, Gallimard, Paris, 1998.
- Duveau G., *1848*, Gallimard, Paris, 1965.
- Eichtal E. de, *Tocqueville et "la Démocratie en Amérique"*, A. Davy Editeur, Paris, 1896;
- Id., *Alexis de Tocqueville et la démocratie libérale: étude critique*, C. Levy, Paris, 1897.
- Ercolani P. (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Un ateo liberale*, Dedalo, Bari, 2008.
- Felice D. (a cura di), *Leggere "Lo spirito delle leggi" di Montesquieu*, Mimesis, Milano, 2010;
- Id., *Montesquieu e i suoi interpreti*, Edizioni ETS, Pisa, 2005;
- Id., *Lo spirito della politica. Letture di Montesquieu*, Mimesis, Milano, 2012;
- Id., D. Felice, *Montesquieu, lo stato e la religione*, Biblioteca Elettronica su Montesquieu e dintorni, Bologna, 2009;
- Id., *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Edizioni ETS, Pisa, 2000.
- Firpo L. (a cura di), K. Marx, *Scritti politici giovanili*, Einaudi, Torino, 1950.
- Foucault M., *Microphysique du pouvoir*, 1976, trad. it. di P. Pasquino e A. Fontana, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino, 1977;
- Id., *Naissance de la biopolitique (1978-1979)*, 2004, trad. it. di V. Zini, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano, 2015.
- Frescaroli A., *Rileggendo Tocqueville*, in «Vita e Pensiero», Vita e Pensiero Editrice, Roma, anno XXXVII, n. 5, 1954, pp. 269-276.
- Fumaroli M., *Chateaubriand et Tocqueville*, in «Revue des Deux Mondes», PUF, Paris, 2003, pp. 23-78.
- Gaeta F., *Interpretazioni della Rivoluzione francese: Burke, M.me de Staël, Tocqueville*, Edizioni Ricerche, Roma, 1957.
- Gallo M., *Moi, j'écris pour agir: vie de Voltaire*, Fayard, Paris, 2008.
- Gargan E. T., *Alexis de Tocqueville: the critical years, 1848-1851*, Catholic University of America Press, Washington, 1955.
- Gauchet M., *Tocqueville, l'Amérique et nous*, 1980, trad. it. di G. De Paola, *Tocqueville, l'America e noi*, Donzelli Editore, Roma, 1996.
- Ghia F., *Ascesi e gabbia d'acciaio. La teologia politica di Max Weber*, Rubbettino, Catanzaro, 2010.

- Giannetti R., *Alla ricerca di una “scienza politica nuova”*, Rubbettino, Catanzaro, 2018;
- Id., *Alexis de Tocqueville: nuove categorie di interpretazione*, in «Il Politico», Rubbettino, Catanzaro, vol. 59, n. 2, 1994, pp. 297-320.
- Girard R., *Mensonge romantique et vérité romanesque*, 1961, trad. it. di L. Verdi Vighetti, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani, Milano 1965.
- Gobbicchi A., *I meandri della ragione. La guerra nel pensiero sociale del XIX e XX secolo*, FrancoAngeli, Milano, 2002.
- Goldstein D. S., *Trial of Faith: Religion and Politics in Tocqueville’s Thought*, Elsevier, New York, 1975.
- Gorla G., *Commento a Tocqueville: “l’idea dei diritti”*, Giuffrè, Milano, 1948.
- Grandmaison C. de, *Alexis de Tocqueville en Touraine*, Librairie Nouvelle, Paris, 1893.
- Guardini R., *Pascal*, Morcelliana, Brescia, 1956.
- Guellec L., *Tocqueville et le langage de la Démocratie*, Champion, Paris, 2002.
- Guidicini P. e Castrignano M., *L’utilizzo del dato qualitativo nella ricerca sociologica*, FrancoAngeli, Milano, 1997.
- Guiral P., *Adolphe Thiers ou De la necessite en politique*, Fayard, Paris, 1986.
- Guizot F., *Histoire parlementaire de France: recueil complet des discours prononcés dans les Chambres de 1819 à 1848 par M. Guizot*, Michel Lévy Frères, Paris, 1864;
- Id., *Histoire de la civilisation en Europe*, (1828), Hachette, Paris, 1985;
- Id., *Des moyens de gouvernement et d’opposition dans l’état actuel de la France. Du gouvernement de la France et du ministère actuel. Histoire du gouvernement représentatif en Europe*, (1821), Nabu Press, Charleston, 2011;
- Id., *Histoire de la civilisation en France*, (1830), Ulan Press, Boston, 2011.
- Habermas J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, 1962, trad. it. di A. Illuminati, *Storia e critica dell’opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 151-167.
- Hadari S. A., *Theory in practice. Tocqueville’s new science of politics*, Stanford University Press, Stanford, 1989.
- Harrison C. E., *Romantic Catholics. France’s Postrevolutionary Generation*, Cornell University Press, New York, 2014.
- Hartz L., *The Liberal Tradition in America*, Harvest Book, New York, 1955.
- Hayat S., *Quand la République était révolutionnaire. Citoyenneté et représentation en 1848*, Seuil, Paris, 2014.

- Hegel G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837, trad. it. di G. Bonacina e L. Sichirillo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari, 2003.
- Herder J. G., *Auche eine Philosophie der Geschichte*, 1774, trad. it. di F. Venturi, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, Einaudi, Torino, 1971.
- Herr R., *Tocqueville and the Old Regime*, Princeton University Press, Princeton, 1962.
- Hofstadter R., *The American Political Tradition*, Knopf, New York, 1948.
- Hudson N. E., *Ultra-Royalism and the French Restoration*, Cambridge University Press, Cambridge, 1936.
- Huyler J., *Locke in America: The Moral Philosophy of the Founding Era*, University Press of Kansas, Lawrence, 1995.
- Hyppolite J., *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, 1983, trad. it. di L. Calabi, *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, ETS, Pisa, 2016.
- Illich I., *Deschooling Society*, 1971, trad. it. di M. Peticari, *Descolarizzare la società*, Mimesis, Milano, 2010;
- Id., *Tools for Conviviality*, 1973, trad. it. di M. Cucchi, *La convivialità*, Mondadori, Milano, 1974;
- Id., *Disabling professions*, 1977, trad. it. di B. Bortoli e P. Boccagni, *Esperti di troppo. Il paradosso delle professioni disabilitanti*, Erickson, Trento, 2008.
- Illuminati A., *Jean-Jacques Rousseau e la fondazione dei valori borghesi*, Il Saggiatore, Milano, 1977.
- Jacobitti S. D., *Individualism & Political Community: Arendt & Tocqueville on the Current Debate in Liberalism*, in «Polity», University of Chicago Press, Chicago, vol. 23, IV, 1991, pp. 585-604.
- Jacouty J. F., *Ethique, histoire et politique chez Guizot*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq, 1998.
- James H., *The Correspondence of Carlyle and Emerson*, 1883, in L. Edel (a cura di), *The American Essay of Henry James*, Princeton University Press, Princeton, 1989.
- Janet P., *Alexis de Tocqueville et la Science politique au XIX siècle*, in «Revue des Deux Mondes», PUF, Paris, n. 34, 1861, pp. 101-133;
- Id., *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Alcan, Paris, 1872.
- Jardin A., *Alexis de Tocqueville*, 1994, trad. it. di C. M. Carbone, *Alexis de Tocqueville*, Jaca Book, Milano, 1994.
- Jasmin M. G., *Alexis de Tocqueville: a historiografia come ciência da política*, UFMG Editora, Rio de Janeiro, 2005.

- Jaume L., *Tocqueville: les sources aristocratiques de la liberté*, Fayard, Paris, 2008.
- Jech A., *Tocqueville, Pascal and Trascendent Horizon*, in «American Political Thought», Chicago Press, Chicago, 2016, vol. 5, pp. 109-131.
- Jennings J. R., *Conceptions of England and Its Constitution in Nineteenth-Century French Political Thought*, in «The Historical Journal», Cambridge University Press, Cambridge, 29, I, 1986, pp. 65-85.
- Jones E., *Voyageurs français en Angleterre de 1815 à 1830*, Boccard, Paris, 1930.
- Jung C. G., *Die Archetypen und das kollektive Unbewußte*, 1969, trad. it. di E. Schanzer e A. Vitolo, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1977.
- Jünger E., *In Stahlgewittern*, 1920, trad. it. di G. Jaager-Grassi, *Nelle tempeste d'acciaio*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone, 1990.
- Kergorlay L. de, *Etude Litteraire sur Alexis de Tocqueville*, in «Le Correspondant», Charles Douniol Libraire Éditeur, Paris, 1861.
- Keslasy É., *Le libéralisme de Tocqueville à l'épreuve du paupérisme*, L'Harmattan, Paris, 2000.
- Laboulaye E. de, *L'État et ses limites*, Charpentier, Paris, 1863.
- Lakoff S., *Tocqueville, Burke, and the Origins of Liberal Conservatorism*, in «The Review of Politics», Cambridge University Press, Cambridge, vol. 60, n. 3, 1998, pp. 435-464.
- Lamberti J.-C., *Tocqueville et les deux "Démocraties"*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983;
- Id., *Montesquieu in America*, in «Archives européennes de sociologie», Cambridge University Press, Cambridge, n. 32, 1991, pp. 197-210;
 - Id., *La notion d'individualisme chez Tocqueville*, PUF, Paris, 1970.
- Landi L., *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Cedam, Padova, 1981.
- Laporte J., *Le cœur et la raison selon Pascal*, Elzevir, Paris, 1950.
- Lastra A., *Tocqueville o Emerson*, in «Scienza & Politica», n. 34, 2006, pp. 109-120.
- Lawlor S. M., *A. de Tocqueville in the Chamber of deputies: his views on foreign and colonial policy*, Catholic University of America Press, Washington, 1959.
- Le Goff J., *La Nouvelle Histoire*, Éditions Complexe, Paris, 2006.
- Le Guern M., *Pascal et Descartes*, Nizet, Paris, 1971.
- Le Meur C., *Les moralistes français et la politique à la fin du XVIIIe siècle*, Honoré Champion, Paris, 2002.

Le Séac'h M., *La Petite phrase. D'où vient-elle? Comment se propage-t-elle? Quelle est sa portée réelle?*, Eyrolles, Paris, 2015.

Lebovics H., *The Uses of America in Locke's Second Treatise of Government*, in «Journal of the History of Ideas», University of Pennsylvania Press, Philadelphia, n. 47, 1986, pp. 567-581.

Leclerc É., *Rencontre d'immensités. Une lecture de Pascal*, Desclées de Brouwer, Paris, 1993.

Lenihan P., *Consolidating Conquest, Ireland, 1603-1727*, Pearson E.L., Edinburgh, 2008.

Lepan G., *Rousseau: une politique de la vérité*, Belin, Paris, 2015.

Lerner M., *Tocqueville and America*, in A. de Tocqueville, *Democracy in America*, Harper and Row, New York, 1966.

Lesguillons F., *Un précurseur de la démocratie chrétienne: Charles de Coux: première période, 1787-1834*, Finet, Paris, 2003.

Lipset S. M., *Political man*, Doubleday & Co, New York, 1960.

Lively J., *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville*, Clarendon Press, Oxford, 1962.

Lloyd M., *In Tocqueville's Shadow: Hannah Arendt's Liberal Republicanism*, in «The Review of Politics», Cambridge University Press, Cambridge, vol. 57, n. 1, 1995, pp. 31-58.

Löwith K., *Meaning in History*, 1949, trad. it. di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia*, il Saggiatore, Milano, 2010.

Lubac H. de, *Le drame de l'humanisme athée*, 1945, trad. it. di G. Luporini, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Morcelliana, Brescia, 1996, pp. 117-215.

Lutz D. S., *The Relative Influence of European Writers on Late Eighteenth-Century American Political Thought*, in «American Political Science Review», Cambridge University Press, Cambridge, n. 78, 1984, pp. 189-197.

Macchia G., *L'uomo della morte: il mito aristocratico di Chateaubriand*, in *I fantasmi dell'opera. Idea e forme del mito romantico*, Bollati Boringhieri, Torino, 1971, pp. 155-178.

Machiavelli N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, (1531), BUR, Milano, 2018;
- Id., *Ritratti delle cose dell'Alamagna*, in Gaetano Cambiagi (a cura di), *Opere di Niccolò Machiavelli*, G. C. Libraio, Firenze, 1783;
- Id. *Il Principe*, (1532), Feltrinelli, Milano, 2013.

- Maistre J. de, *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, 1821, trad. it. di G. Benacci, *Le veglie di S. Pietro-burgo*, Tipografia del Seminario, Imola, 1823.
- Manent P., *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Julliard, Paris, 1982.
- Manti F., *Locke e il costituzionalismo*, Name Editore, Napoli, 2004.
- Marcuse H., *Der eindimensionale Mensch*, 1967, trad. it. di L. Gallino e T. Giani Gallino, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1999.
- Marra R., *Dalla comunità al diritto moderno. La formazione giuridica di Max Weber. 1882-1889*, Giappichelli, Torino, 1992;
- Id., *La libertà degli ultimi uomini. Studi sul pensiero giuridico e politico di Max Weber*, Giappichelli, Torino, 1995;
 - Id., *La religione dei diritti*, Giappichelli, Torino, 2006, pp. 13-29;
 - Id., *Capitalismo e anticapitalismo in Max Weber*, il Mulino, Bologna, 2002, pp. 165-200.
- Marx K. e Engels F., *Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848, trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti, *Manifesto del Partito Comunista*, Einaudi, Torino, 2005;
- Marx K., *Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, 1850, trad. it. di G. Giorgetti, *Le lotte di classe in Francia*, Editori Riuniti, Roma, 1970;
 - Id., *Zur Judenfrage*, 1844, trad. it. di G. Scuto, *Sulla questione ebraica*, Massari Editore, Viterbo, 2003, cap. I;
 - Id., *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852, trad. it. di P. Togliatti, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma, 1974.
- Mattei S., *Voltaire et les voyages de la raison*, Harmattan, Paris, 2010.
- Matteucci N., *Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lettura*, Il Mulino, Bologna, 1992;
- Id., *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, Il Mulino, Bologna, 1984;
 - Id., *Tocqueville e il mondo classico*, in «Filosofia Politica», Il Mulino, Bologna, IX, n. 1, 1995, pp. 113-120.
- Mayer J. P., *The Recollections of Alexis de Tocqueville*, The Harvill Press, London, 1948.
- Maurois A., *René ou la vie de Chateaubriand*, Grasset, Paris, 2005.
- Mazza M., *La Germania di Tacito: etnografia, storiografia e ideologia nella cultura tedesca dell'Ottocento*, Argalia, Urbino, 1979.
- Mazzarino S., *Il pensiero storico classico*, Laterza, Roma-Bari, 1966.
- Meinecke F., *Die Entstehung des Historismus*, 1947, trad. it. di C. Gundolf e G. Zamboni, *Le origini dello storicismo*, Sansoni, Firenze, 1954.
- Mélonio F., «*Une sorte de Pascal politique*»: *Tocqueville et la littérature démocratique*, in «Revue d'histoire littéraire de la France», PUF, Paris, 2005, vol. 105, pp. 273-284;

- Id., *Tocqueville et le despotisme moderne*, in «Revue française d'Histoire des idées politiques», L'Harmattan, Paris, n. 6, 1997, pp. 339-354;
- Id., *Tocqueville et les Françaises*, Aubier, Paris, 1993; F. Mélonio e J.-L. Diaz (a cura di), *Tocqueville et la littérature*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2005.
- Mendras H., *Le grands auteurs de la sociologie. Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber*, Hatier, Paris, 1996.
- Mesnard J., *Pascal, l'homme et l'œuvre*, Hatier, Paris, 1967.
- Meyer E., *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, 1902, trad. it. di S. Giammusso, *Sulla teoria e metodica della storia*, Guida Editori, Napoli, 1990.
- Meyer J. P., *Alexis de Tocqueville. Journey to America*, Faber&Faber, London, 1959.
- Michels R., *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, 1911, trad. it. di E. M. Forni, *La sociologia del partito politico*, il Mulino, Bologna, 1966, p. 296 e ss.;
- Id., *L'oligarchia organica costituzionale. Nuovi studi sulla classe politica*, Società Tipografico-Editrice Nazionale, Torino, 1908.
- Michon H., *L'ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, Champion, Paris, 1995.
- Mill J. S., *Tocqueville on democracy in America*, in «London and Westminster review», Baldwin, London, anno XXX, n. 2, 1835, pp. 85-129;
- Id., *Autobiography*, Oxford University Press, New York, 2018, pp. 108-114.
- Montaigne M. de, *Des cannibales*, 1580, trad. it. di S. Benvenuto, *Dei cannibali. Alle origini del relativismo moderato*, Mimesis, Milano, 2011.
- Montanelli I., *La stecca nel coro. 1974-1994: una battaglia contro il mio tempo*, Rizzoli, Milano, 1999.
- Montesquieu, *Lettres persanes*, 1721, trad. it. di L. Binni, *Lettere persiane*, Garzanti, Milano, 2012;
- Id. *De l'esprit des lois*, 1748, trad. it. di G. Macchia, *Lo spirito delle leggi*, BUR, Milano, 1989;
- Id., D. Felice (a cura di), *Montesquieu. Tutte le opere (1721-1754)*, Bompiani, Milano, 2014;
- Id., *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, 1734, trad. it. di D. Monda, *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, BUR, Milano, 2001;
- Id., *Lettres persanes*, 1721, trad. it. di L. Binni, *Lettere persiane*, Garzanti, Milano, 2012.
- Moreau P., *Tocqueville pour et contre le traditionalisme*, in *Livre du Centenaire (1859-1959)*, CNRS, Paris, 1960, pp. 133-144.

- Namer G., *Le Système social de Rousseau*, L'Harmattan, Paris, 1999.
- Nietzsche F., *Ecce Homo*, 1888, trad. it. di R. Calasso, *Ecce Homo*, Adelphi, Milano, 1991, cap. 14;
- Id., *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, 1895, trad. it. di F. Masini, *L'Anticristo. La maledizione del Cristianesimo*, Adelphi, Milano, 2008.
- Offe C., *Selbstbetrachtung aus der Ferne. Tocqueville, Weber und Adorno in den Vereinigten Staaten*, 2004, trad. inglese di P. Camiller, *Reflections on America: Tocqueville, Weber And Adorno in the United States*, Polity Press, Cambridge, 2005;
- Id., *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates. Aufsätze zur politischen Soziologie*, 1973, trad. it. di D. Zolo, *Lo stato nel capitalismo maturo*, Etas Libri, Milano, 1977;
- Offe C. e Trigilia C., *Democrazia partitica e stato assistenziale*, in «Stato e mercato», il Mulino, Bologna, Vol. 1, n. 3, 1981, pp. 483-499.
- Ormesson J. de, *Album Chateaubriand*, Gallimard, Paris, 1988.
- Orwell G., 1984, 1948, trad. it. di S. Manferlotti, 1984, Mondadori, Milano, 2016.
- Özdemir S. S., *La liberté politique selon Alexis de Tocqueville et Hannah Arendt*, in «La Revue Tocqueville», University of Toronto Press, Toronto, vol. 34, I, 2013, pp. 193-208.
- Pakenham T., *The Year of Liberty: The Great Irish Rebellion of 1798*, Random House, New York, 1993.
- Pareyson L., *Kierkegaard e Pascal*, Mursia, Milano, 1998.
- Pascal B., *Pensées*, 1670, trad. it. di B. Papasogli, *Pensieri*, Città Nuova, Roma, 2003;
- Id., *Lettres écrites par Louis de Montalte à un Provincial de ses amis et aux R.R. Pères Jésuites*, 1656, trad. it. di F. Masini, *Lettere provinciali*, BUR, Milano, 1989.
- Pauly M. H., *Les voyageurs français en Irlande au temps du romantisme*, Enault, Paris, 1839.
- Péguy C., *Pascal*, Labergerie, Paris, 1947.
- Pergolesi F., *Appunti sulla storiografia politica di A. de Tocqueville*, in «Sociologia», Gangemi Editore, Roma, anno IV, 1959, pp. 547-612.
- Pettit P., *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, 1997, trad. it. di P. Costa, *Il repubblicanesimo: una teoria della libertà e del governo*, Feltrinelli, Milano, 2000.
- Pezzella M., *Società autoritaria e democrazia insorgente*, in G. Borelli, *La democrazia in Italia*, Cronopio, Napoli, 2011, p. 182 e ss.
- Pierson G. W., *Tocqueville in America*, Oxford University Press, New York, 1938.
- Plazas Vega M. A. e Cortés Gonzáles J. C., *Locke y Tocqueville. Del liberalismo a la democracia*, Editorial Temis, Bogotá, 2015.

- Pocock J. G. A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, 1975, trad. it. di A. Prandi, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione politica anglo-sassone*, Il Mulino, Bologna, 1980.
- Poggi G., *Immagini della società. Saggi sulla teoria sociologica*, Il Mulino, Bologna, 1972.
- Pomeau R., *La Religion de Voltaire*, Colin, Paris, 1956;
 - Id., *Politique de Voltaire*, Colin, Paris, 1963;
 - Id., *Voltaire et son temps*, Fayard, Paris, 1988.
- Portinaro P. P., *Il realismo politico*, Laterza, Roma-Bari, 1999.
- Pozzi R., *Tocqueville e i dilemmi della democrazia*, Edizioni Plus, Pisa, 2006.
- Potter D., *People of Plenty: Economic Abundance and the American Character*, Chicago University Press, Chicago, 1954.
- Poussin G.-T., *Considérations sur le principe démocratique qui régit l'Union américaine*, Gosselin, Paris, 1841.
- Pulcini E., *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.
- Putnam R. D., *Democracies in Flux. The Evolution of Social Capital in Contemporary Society*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- Rain P., *L'Europe Et La Chambre Introuvable: 20 Novembre 1815 - 5 Septembre 1816*, Hachette, Paris, 2018.
- Re L., *Il liberalismo coloniale di Alexis de Tocqueville*, Giappichelli, Torino, 2012.
- Redaelli E., *L'incanto del dispositivo. Foucault dalla microfisica alla semiotica del potere*, Edizioni Ets, Pisa, 2011.
- Rédier A., *Comme disait M. de Tocqueville...*, Perrin, Paris, 1925.
- Rémond R., *Les États-Unis devant l'opinion française, 1815-1852*, Hors Collection, Paris, 1962.
- Richter M., *The Uses of Theory: Tocqueville's Adaptation of Montesquieu*, in *Essays in Theory and History. An Approach to the Social Sciences*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1970.
- Riesman D., *The Lonely Crowd*, 1950, trad. it. di G. Sarti, *La folla solitaria*, il Mulino, Bologna, 2009.
- Riva E., *Tra filosofia e letteratura*, Edizioni Lulu, Torino, 2018.
- Robert H., *La Monarchie de Juillet*, PUF, Paris, 2000.

- Roberto U., *Montesquieu, i Germani e l'identità politica europea*, in D. Felice (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell' "Esprit des lois"*, Bibliopolis, Napoli, 2002.
- Roland-Marcel P.-R., *Essai politique sur Alexis de Tocqueville le libéral, le démocrate, l'homme public*. Alcan, Paris, 1910.
- Romeo R., *Vita di Cavour*, Laterza, Roma, 2004, pp. 56-94;
- Id., *Cavour e il suo tempo*, Laterza, Roma, 1977, p. 419 e ss.
- Rosanvallon P., *Le moment Guizot*, Gallimard, Paris, 1985; *La monarchie impossible: Les Chartes de 1814 et de 1830*, Fayard, Paris, 1994.
- Rossiter C., *Conservatism in America*, Harvard University Press, New York, 1955.
- Rousseau J.-J., *Lettre à Voltaire sur la Providence*, 1756, trad. it. di P. Rossi, in *Opere*, Sansoni, Firenze, 1972;
- Id., *Discours sur les sciences et les arts*, 1750, trad. it. di R. Mondolfo, *Discorsi. Sulle scienze e sulle arti. Sull'origine della diseguaglianza fra gli uomini*, BUR, Milano, 2009;
- Id., *Du Contrat social*, 1762, trad. it. di M. Garin, *Il contratto sociale*, in *Rousseau. Scritti politici*, Laterza, Roma, 1994, vol. II.
- Sabetti A. (a cura di), *Karl Marx. La concezione materialistica della storia*, La Nuova Italia, Venezia, 1976.
- Sainte-Beuve C.-A., *Causeries du lundi*, Garnier Frères, Paris, 1860.
- Sartre J.-P., *Critique de la raison dialectique*, 1960, trad. it. di F. Cambria, *L'intelligibilità della Storia. Critica della ragione dialettica*, Marinotti, Milano, 2006.
- Savary C., *Alexis de Tocqueville, sa vie et ses ouvrages*, Gustave Retaux Libraire-Éditeur, Paris, 1868.
- Scheler M., *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 1924, trad. it. di D. Antiseri, *Sociologia del sapere*, Morcelliana, Brescia, 2012.
- Schleifer T., *The Making of Tocqueville's Democracy in America*, Liberty Fund, Indianapolis, 1980.
- Schmitt C., *Ex Captivitate Salus*, 1950, trad. it. di C. Mainoldi, *Ex Captivitate Salus*, Adelphi, Milano, 1987, pp. 27-35;
- Id., *Die Tyrannei der Werte*, 1979, trad. it. di G. Gurisatti, *La tirannia dei valori*, Adelphi, Milano, 2008.
- Schumpeter J. A., *Capitalism, Socialism and Democracy*, 1942, trad. it. di E. Zuffi, *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Rizzoli, Milano, 2001.
- Sciaccia F. M., *Pascal*, Marzorati, Milano, 1962.

- Sellers C., *The Market Revolution: Jacksonian America 1815-1846*, Oxford University Press, London, 1994.
- Sellier P., *Pascal et saint Augustin*, Armand Collin, Paris, 1970.
- Skinner Q., *Liberty Before Liberalism*, 1998, trad. it. di M. Geuna, *La libertà prima del liberalismo*, Einaudi, Torino, 2001;
- Id., *Machiavelli*, 1981, trad. it. di A. Colombo, *Machiavelli*, Il Mulino, Bologna, 1999.
- Sintomer Y., *Le pouvoir au peuple. Jurys citoyens, tirage au sort et démocratie participative*, 2007, trad. it. di D. Frontini, *Il potere al popolo. Giurie cittadine, sorteggio e democrazia partecipativa*, Edizioni Dedalo, Bari, 2009.
- Slongo P., *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*, FrancoAngeli, Milano, 2015.
- Smelser N. J., voce "metodo comparativo" dell'*Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani, 1992.
- Smith B. J., *Politics and Remembrance. Republican Themes in Machiavelli, Burke and Tocqueville*, Princeton University Press, Princeton, 1985.
- Spurlin P. M., *Montesquieu in America, 1760-1801*, Octagon Books, New York, 1969.
- Solari G., *La formazione storica e filosofica dello stato moderno*, Guida, Napoli, 2000.
- Talmon J. L., *The origins of totalitarian democracy*, 1952, trad. it. di M. L. Izzo Agnetti, *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna, 1967.
- Tarantino M., *Il Principe nella tradizione politico-letteraria europea dell'Ottocento*, 2013, in Id., *Il Principe di Nicolò Machiavelli e il suo tempo, 1513-2013*, Istituto Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, 2013, pp. 259-268.
- Trannoy A., *Le romanticisme politique de Montalembert avant 1843*, Librairie Bloud et Gay, Paris, 1942.
- Trobia A., *La ricerca sociale quali-quantitativa*, FrancoAngeli, Milano, 2005.
- Troper M., *Montesquieu e la separazione dei poteri negli Stati Uniti*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», Il Mulino, Bologna, n. 20, 1990, pp. 71-86.
- Vagnarelli G., *La democrazia tumultuaria. Sulla filosofia politica di Jean-Paul Sartre*, Eum, Macerata, 2011.
- Valensise M., *François Guizot et la culture politique de son temps*, Gallimard, Paris, 1991.
- Van Gelderen M., *Machiavelli e l'ideale repubblicano*, in «Quaderni storici», Il Mulino, Bologna, n. 68, 1988, pp. 657-665.

Villeneuve-Bargemont A. de, *Économie politique chrétienne, ou, Recherches sur la nature et les causes du paupérisme, en France et en Europe, et sur les moyens de le soulager et de le prévenir*, Paulin Libraire-Éditeur, Paris, 1834.

Viroli M., *Repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari, 1999;

- Id., *Jean-Jacques Rousseau e la teoria della società bene ordinata*, Il Mulino, Bologna, 1993.

Volpilhac-Hauger C., *Tacite et Montesquieu*, Voltaire Foundation, Oxford, 1985;

- Id., *Tacite en France de Montesquieu à Chateaubriand*, Voltaire Foundation, Oxford, 1993.

Waresquiel E. de e Yvert B., *Histoire de la restauration, 1814-1830*, Perrin, Paris, 2002.

Waterlot G., *Voltaire: le procureur des Lumières*, Michalon, Paris, 1996.

Weber M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905, trad. it. di A. M. Marietti, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR, Milano, 1991;

- Id., *Die "Objectivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, 1904, trad. it. di P. Rossi, *L'"oggettività" della scienza sociale e della politica sociale*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino, 1958;

- Id., *Parlament und Regierung*, 1918, trad. it. di F. Fusillo, *Parlamento e governo. Per la critica politica della burocrazia e del sistema dei partiti*, Laterza, Roma-Bari, 2002;

- Id., *Wissenschaft als Beruf*, 1919, e *Politik als Beruf*, 1919, trad. it. di P. Rossi e F. Tuccari, *La scienza come professione e La politica come professione*, Einaudi, Torino, 2004;

- Id., *Der Beamte*, 1910, trad. it. di A. Cariolato e E. Fongaro, *Sulla burocrazia*, in *Scritti politici*, Donzelli Editore, Roma, 1998.

Yvert B., *La Restauration. Les idées et les hommes*, CNRS, Paris, 2016.

Zeldin T., *English Ideals in French Politics During the Nineteenth Century*, in «The Historical Journal», Cambridge University Press, Cambridge, 2, I, 1959, pp. 40-59.

RINGRAZIAMENTI

Vorrei ringraziare innanzitutto il mio maestro Realino Marra: maestro di metodo e fonte di Cultura nel senso più alto del termine. Senza i suoi insegnamenti e senza il suo incondizionato sostegno questo lavoro non sarebbe stato possibile.

Tra le molte persone che mi hanno aiutato con suggerimenti, stimoli, indicazioni e critiche intendo ringraziare Mauro Barberis, Dimitri D'Andrea e Lucia Re, le cui preziose letture del manoscritto hanno rappresentato un intelligente stimolo a migliorarsi sempre di più.

Un sentito grazie va poi a tutto il Dipartimento di Filosofia e Sociologia del Diritto di Genova, una bella e variegata realtà in cui dominano la libertà di ricerca, il desiderio di confronto e i legami umani. Grazie dunque a tutti: grazie a Isabel Fanlo Cortés, a Paolo Becchi, ai miei colleghi di dottorato e a tutti gli altri professori e ricercatori che contribuiscono direttamente o indirettamente ad arricchire il mio percorso intellettuale. Un grazie colmo di affetto va poi a Stefania Virillo e a Massimo: il loro calore, la loro gentilezza, la loro sensibilità e la loro bontà hanno contribuito fin da subito a farmi sentire a casa.