

Un inizio polemico

All'interno della struttura della *Democrazia in America*, la trattazione della municipalità americana occupa un posto di primo rilievo. Tenendo conto della descrizione organica delle sottostrutture amministrative dello Stato federale americano, per come condotta nel quinto capitolo (DA I, I), la trattazione della realtà comunale impegna da sola più della metà del contenuto della prima parte dell'opera (capp. II-V), legandosi strettamente all'entrata in scena di alcune fra le principali 'idee madri' su cui l'intero discorso della *Democrazia in America* poggia e si articola. Iniziare dalla descrizione della realtà comunale non era, infatti, per Tocqueville un semplice partire dalla descrizione della sua esperienza fra i piccoli comuni del New England, per rendere ragione di una realtà americana peculiare e sconosciuta alla maggior parte dei lettori europei o, come il titolo del secondo capitolo potrebbe far pensare, fornire una prospettiva storica sulla società americana, ma, molto più radicalmente, rappresentava un tentativo di inserirsi con forza in uno dei punti più caldi del dibattito politico della Francia dei suoi tempi. Non è un caso, infatti, che la descrizione del comune americano venga introdotta in termini avversativi. «Nella maggior parte delle nazioni europee la vita politica è nata negli strati superiori della società e si è trasmessa poco per volta, e sempre in modo incompleto, alle diverse parti del corpo sociale. In America, *al contrario*, si può dire che il comune è stato organizzato prima della contea, la contea prima dello Stato, lo Stato prima dell'Unione»¹. Il dogma della sovranità popolare, inoltre, fra le prime grandi *idee* a comparire nella narrazione, sotteso per Tocqueville, meglio o peggio celato, ad ogni forma di governo, si mostrava in America in piena luce proprio all'interno di queste piccole realtà².

Dietro questo tipo di descrizione, vi era da parte di Tocqueville il preciso intento di contestare alcuni fra i principali pilastri del pensiero politico dottrinario, imperante nella Francia di Luigi Filippo d'Orleans, ed in particolar modo la concezione politica e storica del membro più influente del suo governo, François Guizot. Come Furet giustamente nota³, i grandi protagonisti della storia di Tocqueville, insieme a buona parte delle macrostrutture del suo pensiero, non sono prodotto di prima mano, ma provengono, in una certa misura, dagli scritti storici dello stesso Guizot. Negli scritti del giovane Tocqueville compaiono, infatti, con una continuità straordinaria già molti dei temi cari al pensatore maturo, sia della *Democrazia in America* sia del suo capolavoro storico, *L'Ancien Régime et la Révolution*, ma vi è ben poca traccia della realtà comunale. Per comprendere l'emergere e la genesi di questa realtà e del suo ruolo all'interno del pensiero di Tocqueville è quindi impossibile prescindere dall'influenza del ciclo di lezioni, tenute da Guizot dal 9 aprile 1828 al 29 maggio 1830, presso il corso di Storia Moderna della Sorbona, circa l'evoluzione della *civilisation* francese⁴: lezioni che sarebbero poi confluite nella monumentale *Histoire de la Civilisation en France*, del 1830. In queste lezioni, cui assistette lo stesso Tocqueville, partendo dalla descrizione di una Francia medioevale caratterizzata dalla tirannide di piccoli signorotti locali, Guizot spiegava la comparsa dei comuni come forma di ribellione di una piccola borghesia in ascesa contro i soprusi del sistema feudale. I comuni, secondo il celebre politico francese, «non erano affatto opera della politica e delle concessioni regie, bensì conquista dei borghesi

¹ A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, in ID., *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, 2 voll., Torino 1968-69, II, p. 59 (corsivo mio).

² *Ibid.*, pp. 75-6.

³ F. FURET, *Critica della Rivoluzione francese*, Roma-Bari 1980.

⁴ Circa l'importanza di queste lezioni nello sviluppo del pensiero tocquevilliano si rimanda a R. GANNET, *Bowling Ninepins in Tocqueville's Township*, «The American Political Science Review», 97/1, 2003, pp. 1-16, e ID., *Tocqueville and Local Government: Distinguishing Democracy's Second Track*, «The Review of Politics», 67/4, 2005, pp. 721-36.

stessi, risultato dell'insurrezione dei borghi contro i signori»⁵. Il comune era un luogo fortificato, difeso da cittadini armati, che si tassano, eleggono magistrati, giudicano, assegnano pene e si riuniscono in assemblea con lo scopo di deliberare circa i loro affari. In poche parole, in queste realtà, i *bourgeois* erano sovrani, si autogovernavano. All'interno di queste piccole forme di opposizione al potere dei signori, compare infine la libertà negata all'interno della realtà feudale. Questa libertà è però, secondo Guizot, una libertà turbolenta, messa a rischio dal continuo insorgere di moti e rivolte di fazioni in possesso di un cieco e feroce spirito democratico egualitario, nonché dalla continua interferenza, all'interno degli affari comunali, dell'eliminabile ed esterna signoria feudale. Sbaglia, infatti, chi si raffigura «il regime interno di un comune, una volta quest'ultimo ben conquistato e costituito, come un regime di pace e di libertà: non v'era nulla che ne fosse più lontano. [...] All'interno delle sue mura, estremi erano i dissensi, la vita continuamente tempestosa, piena di violenza, d'iniquità e di pericolo»⁶. La soluzione a questa libertà, sempre pronta a degenerare in anarchia, era offerta dal progressivo processo di centralizzazione avviato dalla monarchia francese. Vedendo i loro privilegi continuamente minacciati, violati o aboliti, per cause interne o esterne che fossero, i comuni «furono costretti a ricorrere a una garanzia superiore, ed invocarono quella del re»⁷. Il verdetto di questo processo, caratterizzato in conclusione dalla scomparsa delle libertà comunali, era per Guizot non solo inevitabile, ma anche e soprattutto utile e benefico. La condizione della Francia contemporanea in generale si ergeva, infine, a modello terminale della *civilisation*. Nel novero delle nazioni, la civiltà francese, più di ogni altra «riproduce[va] il tipo generale, l'idea fondamentale della civiltà. È la più completa, la più vera, la più civilizzata, se così si può dire»⁸.

Secondo il pensiero dottrinario, infatti, non solo la concentrazione del potere politico e amministrativo nelle mani del governo centrale aveva eliminato le insufficienze e le usurpazioni del sistema feudale e l'instabile libertà dei comuni, portando ordine e armonia all'interno dello Stato francese, ma aveva soprattutto ricondotto la sovranità alla sua legittima residenza. Per i dottrinari, infatti, e Guizot in testa, la sovranità risiedeva al vertice della piramide sociale. Secondo un modello antiegalitario (quantomeno sotto l'aspetto politico), erano, infatti, i membri di un'aristocrazia intellettuale e funzionalista a detenere naturalmente la sovranità e il compito di esercitare il potere, relegando così la maggioranza del popolo a un ruolo marginale nell'organizzazione dello Stato⁹. Per comprendere lo sviluppo di una simile concezione, è impossibile prescindere dall'effetto dirompente della Rivoluzione francese. Il pensiero politico post-rivoluzionario, infatti, nella sua fondamentale anima liberale, si poneva come obiettivo specifico la stabilizzazione e l'abbandono della fase 'terroristica' e giacobina della Rivoluzione. L'obiettivo della politica dopo la Restaurazione era, insomma, quello di *terminer la Révolution*; nella consapevolezza, però, che il popolo, insieme ai suoi governanti, era ormai caratterizzato da una condizione sociale 'democratica', ovvero connotata dalla presenza di 'eguaglianza delle condizioni' e assenza di privilegi. All'interno di questo sistema, l'intervento del popolo nel mondo politico era giustificato solo in caso di crisi radicali o in momenti di grande eccezionalità.

Nel suo viaggio in America, l'esperienza della realtà sociale e politica americana, porterà Tocqueville a rivedere, pur ragionando nei limiti della stessa struttura concettuale, alcuni fra i cardini portanti della 'filosofia della storia' di Guizot, contestando in particolar modo il ruolo attribuito da quest'ultimo alla realtà comunale. La sovranità, in America, risiede nel popolo, trova la sua prima espressione nella realtà comunale e da questa lentamente risale, legittimando, come si avrà modo di vedere, in totale contrapposizione alle posizioni

⁵ F. GUIZOT, *Storia della civiltà in Francia*, Torino 1974, p. 1076.

⁶ *Ibid.*, p. 1130.

⁷ *Ibid.*, p. 420.

⁸ *Ibid.*, p. 83.

⁹ Si rimanda per una trattazione più specifica del problema della sovranità all'interno del pensiero dottrinario a A. DE DIJIN, *A French Political Thought from Montesquieu to Tocqueville. Liberty in a Levelled Society?*, Cambridge 2008; L. JAUME, *Tocqueville: les sources aristocratiques de la liberté*, Paris 2008, trad. A. Goldhammer in L. JAUME, *Tocqueville and the Aristocratic Sources of Liberty*, Princeton 2013; S. WOLIN, *Tocqueville between Two Worlds: the Making of a Political and Theoretical Life*, Princeton 2001. Seppur non specificamente dedicata al problema, utile al riguardo è anche R. POZZI, *Introduzione*, in GUIZOT, *Storia della civiltà in Francia*, pp. I-ILL.

dottrinarie, le superiori forme di organizzazioni politiche e amministrative, dagli Stati nazionali fino a giungere allo stesso governo federale.

Il comune come 'luogo naturale' della sovranità

In questa prospettiva, emerge chiaramente la centralità dei primissimi capitoli della *Democrazia in America*, ribadita, tra l'altro, dallo stesso autore: «Chi leggerà questo libro troverà, dunque, nel presente capitolo il germe di quanto verrà dopo e la chiave di quasi tutta l'opera»¹⁰. Tutti i principi generali sui cui poggiano gli Stati moderni vengono, infatti, osservati da Tocqueville in maniera diretta e genuina all'interno dell'organizzazione comunale. «La partecipazione del popolo agli affari pubblici, il voto non vincolato all'imposta, la responsabilità dei governanti, la libertà individuale e il giudizio per giuria sono stabiliti senza discussione e in modo *effettivo* [...] in seno al comune regna una vita autentica, attiva, tutta democratica e repubblicana»¹¹. 'L'effettività' della realtà comunale indica una condizione di assoluta mancanza di mediazione, appunto di immediatezza, all'interno di queste comunità; la 'naturalità' di queste primitive forme di organizzazione è poi, nel contesto della narrazione tocquevilliana, solo poco successivamente evidenziata.

Fra le varie forme di associazione individuate da Tocqueville, l'unica a potersi definire naturale è, infatti, il solo comune:

Il comune è la sola associazione che sia naturale, al punto che, ovunque vi siano uomini riuniti, spontaneamente si forma un comune. La società comunale esiste, dunque, tra tutti i popoli, quali che siano i loro usi e le loro leggi; è l'uomo che crea i regni e le repubbliche, il comune, invece, sembra uscire direttamente dalle mani di Dio¹².

La genealogia della società americana, per come descritta nel secondo capitolo, non ha quindi semplice valore descrittivo, ma piuttosto dimostrativo. Ovunque vi siano uomini riuniti, lì vi sarà anche un comune. Il comune è l'immediata forma di espressione politica, calata quasi «dalle mani di Dio», in cui l'uomo si dà in natura. Significativo è anche il prosieguo del discorso: mentre le altre forme di organizzazione politica sono 'create' dagli uomini, sono forme 'mediate' di espressione della sovranità, il comune è il suo 'luogo naturale' e primitivo, in cui il potere politico si presenta come immediatamente naturale e sociale. Il principio di ogni governo, infatti, che è «di solito come nascosto» e che si trova «alla base di quasi tutte le istituzioni umane»¹³, è quello della sovranità popolare. Così, con evidenti critiche al pensiero dottrinario, Tocqueville sembra di fatto proporre una decostruzione dei principi fallaci su cui poggiano le varie forme di organizzazione politica, nel tentativo di ricondurle al loro reale fondamento, il popolo e la sua sovranità. Questo principio in America è evidente. Riportando una delle più potenti affermazioni a riguardo, «il popolo regna sul mondo politico americano, come Dio sull'universo. Esso è la causa e il fine di tutto: tutto ne deriva e tutto vi si riconduce»¹⁴.

All'interno del comune americano, infatti, «la società agisce da sé su sé stessa»¹⁵, non esiste alcun potere che le sia esterno; ogni funzione sovrana è esercitata in maniera immediata. Il cittadino del comune è

¹⁰ TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, p. 45.

¹¹ *Ibid.*, pp. 58-9.

¹² *Ibid.*, p. 79. Data l'importanza del passo, lo si riporta anche nell'originale francese: «La commune est 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. La société communale existe donc chez tous les peuples, quels que soient leurs usages et leurs lois; c'est l'homme qui fait les royaumes et crée les républiques; la commune paraît sortir directement des mains de Dieu» (A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, a cura di E. Nolla, 2 voll., Paris 1990, I, p. 48).

¹³ *Ibid.*, p. 75.

¹⁴ *Ibid.*, p. 77.

¹⁵ *Ibid.* Circa il fondamentale ruolo della riflessività della sovranità all'interno del pensiero di Tocqueville, ovvero alla capacità della democrazia di fornire freni e regole a se stessa attraverso il suo dispiegarsi sia in strutture legali e formali sia in organizzazioni e passioni sociali, si segnala M. ZETTERBAUM, *Alexis de Tocqueville*, in L. STRAUSS, J. CROUSEY, *History of Political Philosophy*, Chicago 1987, pp. 761-83; J. DERRIDA, *Voyous*, Paris 2003; G. OSKIAN, *Tocqueville e le basi giuridiche della democrazia*, Bologna 2014.

legislatore, magistrato e giudice, esercita da sé ognuna delle possibili prerogative del potere sovrano, racchiude in sé il principio del governo. È questa, per Tocqueville, la più genuina forma di libertà. Come dappertutto in America, quindi, «il popolo è la fonte dei poteri sociali, ma in nessun altro luogo esercita la sua funzione così direttamente»¹⁶.

Formalità e Stato

Sarebbe però sbagliato pensare a una sovranità sregolata. Per Tocqueville, infatti, la democrazia moderna è la democrazia delle «forme». La sovranità, in altre parole, si esplica e si realizza attraverso processi fissati e definiti. Questi processi, a loro volta, non sono una struttura precostituita calata sulla realtà, in cui la sovranità è imbrigliata, sono essi stessi frutto del suo volere. La sovranità si esercita attraverso «forme», ma penetra anche al loro interno, sostenendole, modificandole e, in casi eccezionali, snaturandole e annientandole. Le «forme» sono quindi coesenziali alla libertà. Tolte le forme, come si avrà modo di vedere, la caduta verso la libertà degli antichi, riprendendo la celebre espressione di Constant¹⁷, ovvero verso l'oppressione del corpo politico sull'individuo, è immediata e inevitabile. «Le forme sono tanto più necessarie, quanto più lo Stato è attivo e potente [...]. I popoli democratici», dice Tocqueville, «sono quelli che hanno per natura più bisogno di forme degli altri popoli». Niente vi è di più meschino, in tempi di democrazia del disprezzo nutrito per le questioni di forma, «giacché anche le più piccole hanno acquisito oggi un'importanza che non avevano mai avuto fino ad ora»¹⁸. La 'formalità' della democrazia si muove però, per Tocqueville, in una dimensione di fondamentale reciprocità. La stabilità comunale, la certezza dell'impossibilità di abuso di potere, è pertanto garantita dallo svilupparsi stesso della sovranità in ulteriori forme di organizzazione. In altre parole, è lo Stato, il corpo della Costituzione, a fornire attraverso le sue leggi la garanzia di questa fondamentale realtà.

Il quinto capitolo di *DA I*, nell'introdurre lo studio della struttura amministrativa dell'Unione, afferma, infatti, chiaramente l'importanza, prima di poter parlare dello Stato federale, della trattazione sistematica di tutte le sottostrutture amministrative che lo compongono. Chi volesse, infatti, «far conoscere un simile quadro nel suo insieme, prima di mostrarne i particolari, cadrebbe necessariamente in oscurità e ripetizioni»¹⁹. Comprendere i grandi principi politici dell'Unione americana è impossibile senza una precomprensione della realtà in cui questi si sono venuti a formare. Ciò che all'inizio di questo capitolo è importante notare, però, è che la premessa tocquevilliana, ancora una volta, non è semplicemente metodologica. Il procedimento di analisi che occorre adottare riflette una necessità genealogica e cronologica:

Esaminare l'Unione prima di esaminare gli Stati equivale a prendere una via disseminata di ostacoli. La forma del governo federale negli Stati Uniti è apparsa per ultima; non è stata che una trasformazione della repubblica, un riassunto dei principi politici diffusi da tempo in tutta la società ed esistenti indipendentemente da lei²⁰.

Tocqueville, infatti, come nota Aron²¹, distanziandosi in questo da Montesquieu, è un pensatore del cambiamento; le sue strutture non sono storiche e fissate, ma si rivelano nel procedere della Storia. Anche le istituzioni e i loro sistemi possiedono una storia, un processo di evoluzione che presenta, al suo interno, l'insorgere di cambiamenti e novità. Allo stesso modo in cui nessuna Unione è esistita senza Stati, nessuno Stato è a sua volta esistito senza comuni. Le repubbliche «si trasformano», si potrebbe dire che crescono, e per

¹⁶ *Ibid.*, p. 81.

¹⁷ B. CONSTANT, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Torino 2005.

¹⁸ TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, p. 820.

¹⁹ *Ibid.*, p. 78.

²⁰ *Ibid.*

²¹ R. ARON, *Le tappe del pensiero sociologico*, Milano, 1972, pp. 209-57.

comprendere il loro frutto maturo è impossibile prescindere dalla loro situazione germinale. D'altronde, è il comune il 'luogo naturale', tutto ciò che si colloca sopra di lui, per essere legittimo deve in qualche modo derivargli. I comuni non hanno ricevuto, infatti, i loro poteri dallo Stato: «sono stati proprio essi, al contrario, che sembrano essersi spogliati, in favore dello Stato, d'una porzione della loro indipendenza»²². Per quanto riguarda i loro diretti interessi, infatti, i comuni americani sono rimasti assolutamente indipendenti, nessuno di essi consente allo Stato di intervenire nell'ordinaria gestione dei propri affari. Cosa spinga però il comune ad alienare parti della sua sovranità in favore di superiori forme di organizzazione appare poco chiaro. Per comprenderne le motivazioni è prima opportuno seguire, rapidamente, lo stesso Tocqueville nel suo percorso attraverso le strutture dello Stato nazionale e, infine, dello Stato federale²³.

Immediatamente al di sopra del comune si trova subito la contea. Questa, per come Tocqueville la delinea, riveste sostanzialmente un semplice ruolo amministrativo; tuttavia risponde anch'essa a esigenze specifiche, che meritano un'analisi più approfondita. I comuni, infatti, possiedono «un'estensione troppo ristretta»²⁴ per provvedere da sé all'amministrazione della giustizia, intesa qui come costituzione di un tribunale e di una magistratura locale. È la contea, quindi, a formare il primo centro giudiziario della nazione. Essendoci bisogni condivisi da più comuni, «era *naturale* che un'autorità centrale fosse incaricata di soddisfarli»²⁵. Questo passaggio è di un'importanza fondamentale. L'idea che qui, seppur germinalmente, emerge è che la convenienza sia motivo sufficiente all'alienazione di un potere. La gestione di una corte giudiziaria, impegnativa sia a livello amministrativo che culturale per l'esigenza di rinvenire un numero adeguato di magistrati, rappresenterebbe per il piccolo comune un peso eccessivo. La coordinazione con altre realtà limitrofe, l'alienazione di questo compito a una realtà superiore, seppur in maniera approssimativa, contiene un'idea di economicità nella gestione del potere che mostrerà nello Stato e poi nell'Unione tutta la sua fondamentale importanza. L'idea su cui comune e contea sono costituiti è infatti molto semplice: «che ognuno è il miglior giudice in quello che lo riguarda direttamente, il più qualificato per provvedere ai suoi bisogni particolari»²⁶. In essa risiede la convinzione che, finché possibile, un potere debba essere mantenuto il più vicino possibile al suo 'luogo naturale'; solo quando a questo livello si dovesse mostrare non-economico o peggio irrilevante si deve porre la necessità della sua alienazione. Questo movimento, nella dialettica della sovranità, è fondamentale.

Al di sopra della contea si trova lo Stato e, oltre a questo, infine, l'Unione federale. Nell'enunciare il vantaggio specifico dell'Unione federale e del sistema federativo in generale, Tocqueville chiarisce definitivamente il perché della necessità dell'alienazione della sovranità. Si riporta per intero uno dei passi centrali dell'ottavo capitolo (*DA I, I*), dedicato proprio alla descrizione del sistema federale.

Il benessere interno è più completo e più diffuso presso le piccole nazioni, fintanto che si mantengono in pace, ma lo stato di guerra nuoce loro assai più che alle grandi. [...] Se al mondo non ci fossero che piccole nazioni, l'umanità sarebbe senza dubbio più libera e più felice; ma non si può fare in modo che non vi siano grandi nazioni. Questo introduce nel mondo un nuovo elemento di prosperità nazionale, e cioè la forza. A che serve che un popolo sia l'immagine stessa dell'agiatezza e della libertà, se è continuamente esposto a essere devastato o conquistato? A che serve che sia industrioso e commerciante, se altri dominano i mari e dettano la legge su tutti i mercati? Le piccole nazioni sono spesso miserabili, non perché sono piccole, ma perché sono deboli; le grandi prosperano non perché sono grandi, ma perché sono forti²⁷.

²² TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, p. 84.

²³ Sull'importanza della struttura federale americana e il suo ruolo all'interno della *Democrazia in America* si segnalano R. HANCOCK, *Tocqueville on the Good of American Federalism*, «Publius», 20/2, 1990, pp. 89-108, e D. WINTHROP, *Tocqueville on Federalism*, *ibid.*, 6/3, 1976, pp. 93-115.

²⁴ *Ibid.*, p. 89 (corsivo mio).

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 103.

²⁷ *Ibid.*, p. 192.

Le piccole nazioni sono indubbiamente il luogo della libertà, è lì che il cittadino apprende, attraverso la pratica delle libere istituzioni, la pratica stessa della libertà, riscoprendo, come si avrà modo di approfondire, la coincidenza fra il suo interesse e l'interesse dell'istituzione stessa. Tuttavia, questo benessere, privo della forza di potersi mantenere, è privo di valore. Le piccole nazioni sono, infatti, prive di forza, non possiedono il potere necessario a sancire il loro diritto; ed un diritto senza potere, come una sovranità senza forza, sono un non diritto e una non sovranità. L'idea che qui è chiaramente espressa, e che si unisce al principio di *economia* prima individuato, è che un potere privo della possibilità di essere esercitato sia un potere irrilevante, di fatto un non-potere. In questa prospettiva, l'alienazione di sovranità, che dal comune risale lentamente verso gli apici delle organizzazioni statali, avviene con il solo e preciso intento di portare il potere al suo livello di rilevanza. La sovranità viene pertanto alienata nel momento in cui perde di significato a livello locale, ed è questa alienazione a portare alla formazione di superiori forme di organizzazione.

Il sistema federale però non si limita a essere semplicemente la logica conseguenza del dogma della sovranità popolare; ne è anche forma di garanzia e assicurazione. È, infatti, «opinione generalmente diffusa in America che l'esistenza e la durata delle forme repubblicane nel Nuovo Mondo dipendano dall'esistenza e dalla durata del sistema federale»²⁸. L'intero impianto formale dello Stato nasce come conseguenza dell'alienazione comunale e, a sua volta, la realtà comunale riceve da parte dello Stato, grazie a una rinnovata sanzione legale e alle sue strutture amministrative, la garanzia della sua esistenza. Lo Stato, però, non si limita solo a proteggere la sicurezza dei comuni e dei loro cittadini ma ne fissa anche le «forme». La formalità dell'esercizio della sovranità, giunta all'apice della piramide costituzionale, diventa strumento di garanzia per la sua espressione a livello locale. È così che lo Stato può obbligare la riscossione delle tasse nei comuni, può controllare che i *select-men* (i sindaci) compiano correttamente il loro lavoro e può impedire, tramite la forza del diritto, che la democrazia diretta dei comuni si trasformi nella democrazia degli antichi, che l'esercizio naturale della sovranità comunale diventi dittatura della parte più corposa della cittadinanza su una minoranza locale impossibilitata a difendersi. Sono solo la gerarchia delle norme e il controllo di Costituzionalità, quindi, che, come Giulia Oskian fa notare²⁹, consentono di prevenire la degenerazione della democrazia. Senza norme non c'è diritto e senza diritto, per Tocqueville, non c'è libertà.

Le istituzioni comunali, però, non devono semplicemente essere controllate dalla legge, devono essere «obbligate». È chiaro a Tocqueville che le nazioni non possono vivere di sole istituzioni. Fedele in questo a Montesquieu, di cui si rivela qui diretto discepolo, la costituzione di un popolo non è il solo assetto istituzionale ma anche, e soprattutto, il suo ordinamento sociale³⁰. Le passioni, le loro dinamiche e le loro interazioni rivestono in politica la stessa importanza delle Costituzioni propriamente intese. Istituzioni democratiche prive di uno spirito democratico sono vuote carcasse, destinate a crollare o a ingrigire inutilizzate sullo sfondo di una società a loro inadatta. È così, quindi, che all'interno di una società democratica, completamente pervasa dall'avanzare dell'eguaglianza delle condizioni e dell'individualismo, di fronte a individui che per la pacifica realizzazione dei propri interessi tendono sempre più a concentrarsi esclusivamente nella loro sfera privata, che la condizione naturale sarà quella della centralizzazione. Nelle «epoche democratiche che stanno per schiudersi», quindi, «l'indipendenza individuale e le libertà locali saranno sempre frutto dell'artificio»³¹. Sarà pertanto compito del buon legislatore, simile «all'uomo che traccia la propria rotta in mezzo ai mari», che può «dirigere la nave che trasporta, ma non cambiarne la struttura, né creare i venti, né impedire all'Oceano di sollevarsi sotto i suoi piedi»³², garantire l'esistenza delle istituzioni locali. È, infatti, solo tramite le libere

²⁸ *Ibid.*, p. 193.

²⁹ OSKIAN, *Tocqueville e le basi giuridiche della democrazia*, p. 82.

³⁰ Sul rapporto con Montesquieu, in particolar modo per le affinità strutturali tra i due pensatori, si rimanda a M. RICHTER, *Comparative Political Analysis in Montesquieu and Tocqueville*, «Comparative Politics», 1, 1969, pp. 61-82, e ID., *The Uses of Theory: Tocqueville's Adaptation of Montesquieu*, in M. RICHTER, *Essays in Theory and History. An Approach to the Social Sciences*, Harvard 1970, pp. 129-60.

³¹ TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, p. 791.

³² *Ibid.*, p. 195.

istituzioni e l'affezionarsi dei cittadini ad esse, ovvero il percepirla come primo baluardo della propria libertà e del proprio interesse, che si impedisce all'eguaglianza nella libertà di degenerare nell'eguaglianza nella servitù, ma, reciprocamente, è solo all'interno della libertà generale, quella dell'intero Stato federale, che la libertà locale può mantenersi. È per questo che Tocqueville è realmente «un liberale di una nuova specie»; come chiarisce Matteucci, egli comprende, infatti, che l'unico modo che la libertà ha di sopravvivere in tempi democratici è quello di incarnarsi all'interno della democrazia stessa³³, di farsi, oltre che legge, anche passione e costume. Nel mantenimento di questo assetto morale, le organizzazioni comunali rivestono ancora un ruolo centrale.

L'immagine dell'uomo e il problema dell'individualismo

All'interno delle passioni democratiche, un ruolo di primo piano è giocato dall'individualismo. L'individualismo, per come concepito da Tocqueville «è un sentimento ponderato e tranquillo, che spinge ogni singolo cittadino ad appartarsi dalla massa dei suoi simili e a tenersi in disparte con la sua famiglia e i suoi amici; cosicché, dopo essersi creato una piccola società per conto proprio, abbandona volentieri la grande società a sé stessa». L'individualismo, inoltre, è un sentimento dalla diretta origine democratica, conseguenza dell'indebolimento della catena sociale di dipendenza aristocratica, e che nulla ha a che vedere con il ben più antico egoismo, «un amore appassionato e sfrenato di sé stessi, che porta l'uomo a riferire tutto soltanto a sé stesso, e a preferire sé a tutto»³⁴. Con l'avanzare dell'eguaglianza delle condizioni, i legami di evidente dipendenza fra gli individui si spezzano; ognuno, riconoscendosi identico al proprio simile, si pensa come un mondo a sé. L'uomo democratico pensa di non dover nulla a nessuno, si abitua a considerarsi separato dalla propria comunità e comincia a pensare che il suo destino si trovi interamente nelle sue mani. «Così, non soltanto la democrazia fa dimenticare all'uomo i suoi avi, ma gli nasconde anche i suoi discendenti, lo separa dai suoi contemporanei e lo riconduce di continuo verso sé stesso, minacciandolo infine di chiuderlo nella solitudine del suo stesso cuore»³⁵. Quella che di per sé potrebbe essere intesa come una benevola passione verso la cura dei propri interessi si trasforma così in una delle più affilate armi del dispotismo. Il dispotismo, infatti, secondo Tocqueville, innalza barriere fra gli uomini, li rende soli davanti al potere, impedisce la formazione di associazioni e, infine, con la potenza dello Stato, calpesta l'individuo, sopprimendone la libertà. Questa tendenza all'isolamento è coesistente alla natura del potere dispotico. Già il dispotismo antico, per come concepito da Tocqueville negli appunti della sua inconclusa *Rivoluzione*³⁶, mirava ad eliminare completamente la possibilità di associazione degli individui; all'interno delle epoche democratiche l'individualismo stesso si pone come tendenza sociale e incrementa il rischio di un simile sistema politico. Per questo «il dispotismo, già pericoloso in tutti i tempi, è dunque particolarmente temibile nelle epoche democratiche»³⁷.

Il problema del dispotismo in democrazia si lega inoltre, e ancora una volta in maniera inevitabile, all'accentramento politico e amministrativo. L'immagine del dispotismo paterno che Tocqueville presenta all'interno della quarta parte della seconda *Democrazia*, infatti, non è che la commistione di accentramento e isolamento individualistico, caratteristiche che unite rendono il dispotismo democratico un qualcosa di totalmente nuovo, per cui è difficile trovare «un'espressione che renda esattamente l'idea»³⁸. In questo nuovo dispotismo, un potere centrale inarrestabile si riversa su individui isolati, provvedendo paternalisticamente ai

³³ N. MATTEUCCI, *Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lettura*, Bologna, 1990, pp. 65-9.

³⁴ TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, p. 589.

³⁵ *Ibid.*, p. 590.

³⁶ A. DE TOCQUEVILLE, *La rivoluzione democratica*, in *Id.*, *Scritti politici*, I, p. 1034.

³⁷ TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, p. 593.

³⁸ *Ibid.*, p. 812.

loro bisogni e precipitando l'intera società nel più completo immobilismo. Così inteso il dispotismo rappresenta la soppressione totale e completa della libertà, dei legami sociali e lo sprofondare di tutti i cittadini, divenuti ormai servi, nella più totale eguaglianza di fronte a un unico e incontrastato potere-padrone. Il problema del dispotismo, però, contrariamente a quanto sostenuto da Anna Maria Battista³⁹, non è confinato solo alla seconda democrazia, ma è un tema che trasversalmente si sviluppa lungo tutta la *Democrazia*, e di cui rappresenta forse l'antagonista principale. Già nella prima *Democrazia*, infatti, il problema dell'accentramento negli Stati democratici viene esplicitamente connesso al dispotismo:

La tendenza permanente delle nazioni democratiche è di concentrare tutta la forza di governo nelle mani di un solo potere che rappresenta direttamente il popolo, poiché, oltre al popolo, non si scorgono che individui tutti eguali, confusi in una massa comune. Ora, quando un solo potere è già rivestito di tutti gli attributi del governo, è molto difficile che esso non cerchi di penetrare nei dettagli dell'amministrazione; e, prima o poi, trova sempre l'occasione di farlo. Questo, noi Francesi, l'abbiamo visto in casa nostra. V'erano, nella Rivoluzione francese, due tendenze opposte, che non vanno confuse: una favorevole alla libertà, l'altra al dispotismo⁴⁰.

La Rivoluzione francese, resa possibile dal portentoso processo di accentramento avviato dalla monarchia borbonica, portava già in sé il germe del dispotismo. Di questo germe, la dittatura della maggioranza americana, conseguenza dell'accentramento del potere politico, ma non amministrativo, non è che una variante indebolita. Ciò che vi è di nuovo nella seconda *Democrazia*, come suggerisce invece De Sanctis⁴¹, oltre al previsto ampliamento tematico, è l'aggiunta del ruolo centrale dell'individualismo, l'acuirsi di quello dell'interesse e, nella quarta parte – la parte che da semplice capitolo continuerà a crescere nella testa di Tocqueville per due anni (dal 1838 al 1840) –, il farsi uomo democratico anche dell'uomo americano, a sua volta potenzialmente vittima di questa nuova forma degenerata di società⁴². Le istituzioni locali sono un argine fondamentale all'accentramento amministrativo, ma lo sono anche alla degenerazione dispotica dell'individualismo democratico. Indagare il problema dell'individualismo democratico significa, quindi, indagare parte della natura del dispotismo democratico stesso; risolvere il primo, implica una soluzione parziale anche del secondo.

Per comprendere il ruolo del comune e delle libertà locali nel contrasto all'individualismo è però opportuno ritornare alla descrizione stessa che di questo Tocqueville fornisce. L'individualismo democratico non distrugge tutti i legami; impedisce lo slancio verso la società, ma non tocca i legami più stretti: quelli con la propria famiglia, con i propri amici, con la propria comunità locale. La democrazia, al contrario, rafforza questo tipo di vincoli. La società democratica, e così l'individualismo stesso, non agiscono, infatti, nello stesso modo «nell'ambito dei sentimenti *naturali* alla specie umana». La democrazia può distruggere e fare piazza pulita di tutti i sentimenti nati da convenzioni, «ma può solo modificare gli altri, cui spesso dà una forza e una dolcezza prima sconosciute. [...] La democrazia allenta i vincoli sociali, ma rinforza i vincoli *naturali*; avvicina i membri di una famiglia e divide i cittadini»⁴³. L'individualismo democratico, in definitiva, non è un atomismo. L'uomo di Tocqueville non è l'uomo isolato di matrice rousseauiana o, più in generale, della teoria contrattualista; è una creatura immediatamente e naturalmente sociale. Il rinforzarsi dei legami familiari e amicali, all'interno delle epoche democratiche, non è che una comprova ulteriore di questa realtà. L'egoismo, il sentimento che consiste in un unico riferirsi a sé, isolandosi per il solo e proprio interesse, è il sentimento che distrugge invece questo tipo di legami. Non è quindi un caso che Tocqueville affermi che il dispotismo tenta continuamente di unire individualismo ed egoismo⁴⁴; di distruggere con il primo i grandi legami sociali e

³⁹ A. BATTISTA, *Studi su Tocqueville*, Firenze 1989.

⁴⁰ TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, p. 120.

⁴¹ F. DE SANCTIS, *Tocqueville. Sulla condizione moderna*, Milano 1993.

⁴² A. JARDIN, *Alexis de Tocqueville. 1805-1859*, Paris 1984, p. 211.

⁴³ TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, p. 690 (corsivo mio).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 593.

con il secondo quelli più intimi e naturali. Come si avrà modo di vedere, l'egoismo si lega intimamente al problema dell'interesse. L'individualismo, invece, ha piuttosto a che fare con la consapevolezza, o meglio inconsapevolezza, della naturale interdipendenza dell'essere umano. Per capire, però, perché le libere istituzioni americane, e in particolar modo quelle locali, riescano a 'ricordare' «di continuo e in mille modi a ogni cittadino che egli vive in società»⁴⁵, e che questo suo vivere in società comporti un'immediata attenzione alla sua interdipendenza dagli altri, è necessario rifarsi all'idea tocquevilliana di natura umana, alla sua più autentica antropologia e al rapporto che, secondo questa, l'uomo naturalmente instaura con l'ambiente in cui si viene a trovare.

Contrariamente a quanto sostenuto da Manent⁴⁶, per cui la difficoltà a voler risalire a un'immagine dell'uomo all'interno dell'opera di Tocqueville è dovuta al fatto che egli per primo ne sia privo⁴⁷, alcuni elementi costitutivi di una vera e propria antropologia possono invece essere individuati⁴⁸. I primi capitoli della *Democrazia in America* si rivelano, ancora una volta, di fondamentale importanza.

Un uomo nasce, i suoi primi anni passano oscuri tra i trastulli e i lavori dell'infanzia; poi cresce, comincia l'età virile, le porte del mondo si aprono finalmente per riceverlo, ed egli viene a contatto con i propri simili. Solo allora lo si studia la prima volta, e si crede di veder formarsi in lui i germi dei vizi e delle virtù della sua età matura. Questo, se non erro, è un grande errore⁴⁹.

Sono queste le parole con cui si apre il secondo capitolo della prima *Democrazia*. Chi volesse studiare l'uomo partendo dalla sua età matura, considerandolo come un qualcosa di universalmente dato, prescindendo invece dalla sua origine, commetterebbe un grande errore. Ancora una volta, il concetto di 'origine' riveste un ruolo fondamentale all'interno del discorso di Tocqueville; prescindendo dall'analisi della situazione germinale dell'uomo o di un popolo è impossibile comprenderne pienamente gli sviluppi e le condizioni, presenti, passate o future che siano. L'eco filosofica che sorge quasi spontanea è ovviamente rousseauiano. È un «controsenso che a furia di studiare l'uomo ci sia messi nell'impossibilità di conoscerlo»⁵⁰; l'essere umano è ormai divenuto simile alla «salma di Glauco»⁵¹ e di ciò che era proprio della sua originaria natura non è più possibile vedere che resti. Il paragone semplice non deve però trarre in inganno. L'origine di cui Tocqueville qui parla, infatti, presenta alcune sostanziali differenze da quella teorizzata da Rousseau⁵².

Tornate indietro, e osservate il bimbo quando è tra le braccia di sua madre; guardate come il mondo esterno si riflette per la prima volta nello specchio ancora opaco della sua intelligenza; fate attenzione ai primi fatti che colpiscono i suoi sguardi; ascoltate le prime parole che risvegliano in lui le forze assopite del pensiero; guardate infine le prime lotte che egli deve sostenere: allora soltanto potrete comprendere l'origine dei pregiudizi, delle abitudini, delle passioni che domineranno la sua vita. L'uomo è, per così dire, già tutto intero nelle fasce della sua culla⁵³.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 596.

⁴⁶ P. MANENT, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris 1982.

⁴⁷ In questo Manent accomuna l'antropologia tocquevilliana a quella della maggior parte del liberalismo inglese. Per una trattazione specifica della differenza tra i due modelli liberali (inglese e francese) si rimanda a L. SIEDENTOP, *Two Liberal Traditions*, in A. RYAN, *The idea of Freedom. Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford 1979, pp. 153-74. Per una ricostruzione generale di un'antropologia comune a larga parte del pensiero liberale si rimanda inoltre al classico H. LASKI, *The Rise of European Liberalism*, London 1947, che, pur datato, costituisce un indiscutibile riferimento a riguardo.

⁴⁸ A. JECH, 'Man Simply': Excavating Tocqueville's Conception of Human Nature, «Perspectives on Political Science», 42/2, 2013, pp. 84-93.

⁴⁹ TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, p. 43.

⁵⁰ J.J. ROUSSEAU, *Origine della disuguaglianza*, Milano 1992, p. 28.

⁵¹ *Ibid.*, p. 27.

⁵² Sul ruolo fondamentale dell'antropologia rousseauiana e sull'innocenza della condizione naturale in Rousseau di rimanda a J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau e il pericolo della riflessione*, in E. CASSIRER, R. DARNTON, J. STAROBINSKI, *Tre letture di Rousseau*, Roma-Bari 1994, pp. 93-190.

⁵³ TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, p. 43.

L'uomo in questione è, infatti, una creatura immediatamente sociale. Appena nato è subito colpito da parole, segno della presenza di un linguaggio, che 'risvegliano' in lui le già presenti forze del pensiero; altri uomini si trovano obbligatoriamente attorno a lui. Con questi uomini condivide inoltre un destino di lotta; ci sono «prime lotte» che questo uomo deve sostenere. Questa descrizione non è affatto retorica. Il «lottare» dell'uomo è diretta conseguenza dell'immagine della natura che è qui sottintesa. Nel primo capitolo della *Democrazia in America* così, infatti, Tocqueville descrive le foreste americane:

Come nelle foreste conquistate dall'uomo, anche qui la morte colpiva senza tregua, ma nessuno si incaricava di togliere di mezzo i rottami da essa prodotti. Essi si accumulavano quindi gli uni sugli altri: il tempo non era sufficiente a ridurli in polvere abbastanza rapidamente e a preparare nuovi posti. Ma, anche in mezzo a questi avanzi, la riproduzione proseguiva senza tregua: piante rampicanti ed erbe di ogni specie si facevano strada attraverso gli ostacoli, si arrampicavano lungo gli alberi caduti, s'insinuavano nel loro tritume, sollevavano e spezzavano la debole scorza che ancora li ricopriva e aprivano la via alle loro giovani radici. Così la morte veniva in un certo qual modo ad aiutare la vita: l'una di fronte all'altra sembravano aver voluto mescolare e confondere le loro forze⁵⁴.

L'«anche qui» che introduce la descrizione della foresta porta il discorso a un piano universale. La natura è continuamente agitata da un perenne slancio vitale, in cui vita e morte si susseguono incessantemente, confondendosi l'una con l'altra. La natura tocquevilliana non è affatto un qualcosa di quieto, né è regolare nel suo muoversi; la vita naturale si agita continuamente ed incessantemente. In questo contesto la vita è, con la forza dirompente del suo avanzare, causa stessa di morte; in questa realtà non c'è quiete e monotonia ma un continuo e incessante mutare, una bellezza romantica generale che si fonda sulla lotta sotterranea per l'esistenza che continua e celata si consuma. È in un ambiente così concepito che l'uomo si viene a trovare.

Una natura come quella in questione non è luogo di spontanea autosufficienza; è una natura in cui lo spazio della vita richiede di essere continuamente conquistato. È così che i coloni, appena giunti sul suolo americano, si scontrano inevitabilmente con la necessità del lavoro. «Si capì che per dissodare quella terra ribelle occorrevano gli sforzi costanti e interessati del proprietario stesso»⁵⁵. Il discorso che qui Tocqueville porta avanti, però, è ancora una volta solo parzialmente limitato al contesto americano e porta con sé un significato decisamente più ampio: il lavoro, il dovere che la vita stessa impone all'uomo di compiere, è qualcosa di molto più universale in Tocqueville; è l'immagine stessa della dignità e della felicità umana. Così si legge nella lettera inviata, ancora dall'altra parte dell'oceano, a Charles Stoffel il 22 ottobre 1831:

Non vi sono mai degli uomini che sono sempre infelici, e non ve ne sono che sono sempre felici. La vita non è dunque né una cosa eccellente, né una cosa cattiva, ma piuttosto, e mi si perdoni l'espressione, una cosa mediocre che ha dell'uno e dell'altro. Non bisogna, né attendersi troppo, né troppo temere, ma cercare di vedere la vita così come è, senza disgusto e senza entusiasmo; come un fatto inevitabile che non abbiamo prodotto noi, che non potremmo far cessare, e che soprattutto *dobbiamo rendere sopportabile*. [...] La vita non è né un piacere, né un dolore, è una faccenda seria di cui siamo *responsabili*, e rispetto a cui è nostro dovere farcela nel migliore dei modi⁵⁶.

Ciò su cui è importante concentrarsi è l'enfasi posta da Tocqueville sull'idea di dovere. La vita, infatti, è qualcosa che «dobbiamo rendere sopportabile», è un compito di cui l'uomo è responsabile e che è tenuto a realizzare nel migliore dei modi possibili. Ciò che a simili affermazioni è sotteso è un'autentica etica del lavoro; la convinzione che spetti all'uomo, attraverso i suoi sforzi e il suo impegno, conquistare lo spazio della propria vita⁵⁷. Questo compito non è una possibilità; di fronte a un mondo non edenico, che impone naturalmente delle sfide all'essere umano, il lavoro è l'unica possibilità di riscatto della vita. L'uomo di

⁵⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁵⁶ A. DE TOCQUEVILLE, *L'amicizia e la democrazia. Lettere scelte 1824-1859*, a cura di M. Terni, Roma 1987, pp. 98-9 (corsivi miei).

⁵⁷ A. KALEDIN, *Tocqueville and His America. A Darker Horizon*, New Heaven 2011, pp. 69-103.

Tocqueville opera, quindi, naturalmente all'interno della natura, modifica l'ambiente in cui si trova a vivere per la necessità stessa della sua sopravvivenza. L'uomo che compie tutto questo, però, non è affatto solo.

Per giustificare un'affermazione come quest'ultima, senza richiamare la già citata naturale socievolezza dell'uomo tocquevilliano, è possibile percorrere un'altra via, prendendo in diretta considerazione il problema della libertà. È infatti doveroso ricordare che l'uomo di Tocqueville è libero, libero di una libertà spiritualistica che emerge in tutta la sua forza in ogni scritto di questo autore. La necessità del lavoro per l'uomo non è pertanto la necessità di *un* lavoro. L'uomo progetta l'ambiente in cui si viene a trovare, lo modifica, certo in maniera necessaria, ma sempre secondo la sua volontà. Secondo la loro immaginazione, gli uomini di Tocqueville progettano il mondo in cui desiderano venirsi a trovare e lo possono fare perché sono liberi. Ma ancora una volta, e in maniera più che chiara, come benissimo nota Lamberti⁵⁸, la libertà naturale degli uomini non consiste in altro se non nel combinare insieme i loro sforzi per agire secondo un progetto comune. Anche la libertà è pertanto collettiva. I luoghi in cui Tocqueville coglie ed evidenzia questa particolare natura della libertà, all'interno della *Democrazia in America*, sono le associazioni, e, in particolar modo, proprio le associazioni comunali.

Dopo la libertà di agire da solo, la più *naturale* all'uomo è quella di combinare i suoi sforzi con quelli dei suoi simili e di agire in comune⁵⁹. Il diritto d'associazione mi pare dunque, per sua natura, quasi altrettanto inalienabile che la libertà individuale. Il legislatore non potrebbe volerlo distruggere, senza attaccare la società stessa⁶⁰.

Il comune è la sola associazione naturale permanente, è il luogo in cui questa libertà si rivela pienamente. Il verbo 'ricordare', usato qui da Tocqueville per descrivere il ruolo delle libere istituzioni, si carica, quindi, di un significato più che fondamentale. «Le libere istituzioni [...] ricordano di continuo e in mille modi ad ogni cittadino che egli vive in società» e, continuando, «riportano in ogni momento il suo animo verso l'idea che è *dovere*, quanto interesse degli uomini, rendersi utile ai propri simili»⁶¹. Le libere istituzioni, in definitiva, ricordano all'uomo la sua fondamentale ed imprescindibile interdipendenza. Proprio in quanto più naturali e immediate, le istituzioni libere, e in particolar modo quelle locali, riavvicinano l'uomo alla realtà della sua situazione naturale, combattendo gli effetti dannosi della cultura democratica sulla socievolezza e sulla cooperazione umana.

Interesse e libere istituzioni

Accanto al 'dovere' si trova però anche l'ampio e problematico campo dell'interesse. «Rendersi utili ai propri simili» non è semplicemente questione di necessità; è anche strumento di vantaggio personale, via per la realizzazione dei propri interessi. L'interesse è quindi un altro degli aspetti fondamentali che Tocqueville connette con le libere istituzioni, ed in maniera ancora più specifica con le istituzioni locali, e che richiede pertanto un'attenta analisi.

L'interesse è una delle caratteristiche costitutive dell'uomo tocquevilliano⁶². È la diretta conseguenza dell'egoismo, sentimento che, a differenza dell'individualismo, sembra svilupparsi lungo tutto il corso della storia. L'egoismo non è necessariamente un qualcosa di immediatamente negativo. In America, infatti,

⁵⁸ J. LAMBERTI, *Tocqueville et les deux démocraties*, Paris 1983, trad. A. Goldhammer in J. LAMBERTI, *Tocqueville and the Two Democracies*, Harvard 1989, p. 80

⁵⁹ Corsivo mio. Testo francese: «Après la liberté d'agir seul, la plus naturelle à l'homme est celle de combiner ses efforts avec les efforts de ses semblables et d'agir en commune» (TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, p. 149).

⁶⁰ TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, p. 231.

⁶¹ *Ibid.*, p. 596 (corsivo mio).

⁶² Sul ruolo fondamentale dell'interesse nella dinamica delle passioni e sulla consapevolezza tocquevilliana del suo limite si rimanda all'ormai classico A.O. HIRSCHMAN, *The Passions and The Interest. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton 1977.

immagine di un modello particolare di società democratica, Tocqueville non vede una minore o maggiore 'quantità' di egoismo rispetto al contesto europeo, ma piuttosto un «egoismo illuminato». «Ogni americano», a differenza dell'europeo, «sa sacrificare una parte dei propri interessi per salvare il resto». L'europeo, volendo «tenere tutto»⁶³, tutto si lascia sfuggire. Come gli americani illuminino l'interesse e l'egoismo in generale, riuscendo a conciliare l'onesto con l'utile, è, quindi, un problema fondamentale. Anticipando fin da subito, due sono per Tocqueville le vie possibili: una passa attraverso la religione e la seconda, quella che più propriamente qui interessa, attraverso le libere istituzioni locali. Per chiarire il perché è ancora una volta necessario soffermarsi sulla natura specificamente antropologica del problema. Particolarmente interessante, a questo proposito, può essere partire da una fra le più importanti lettere del carteggio con Gobineau, quella del 2 ottobre 1843. Così, infatti, vi si legge:

[...] Quando la nozione dell'altro mondo si annebbia, è naturale che gli uomini, non potendo fare a meno di una legge morale, cerchino di trovare la sanzione in questa vita e creino tutti quei sistemi che, sotto differenti nomi, fanno parte della dottrina dell'interesse. E, ancora, a somiglianza di quel che si è detto, quando si perdono di vista i godimenti celesti, è molto semplice che ci si attacchi sempre più solo ai beni che restano, quelli di questo mondo, e che tanto più ci si tenga quanto più l'esistenza degli altri diviene problematica. Credo che tutto questo sia dovuto, almeno in parte, al declino del paganesimo e si vedrà tutte le volte che una religione perderà il suo impero. Si troverà sempre, in quelle contingenze, una folla che mostrerà quegli *istinti* e dei filosofi che ridurranno quegli istinti a dottrina⁶⁴.

Al ritirarsi del sentimento religioso, ogni società, sistematicamente, è portata a rivelare un sostrato che altrimenti potrebbe rimanere nascosto. Il sentimento religioso, che Tocqueville considera come un'altra componente naturale dell'essere umano, spinge l'uomo a trovare la giustificazione della propria realtà in quell'«altro mondo» che viene promesso o mostrato. Indebolendosi la necessità della giustificazione dell'esistente non può fare a meno di rifarsi alla «dottrina dell'interesse». Il ritirarsi della religione, però, non fonda questa dottrina, ma semplicemente la rivela, la porta alla luce del sole. Tralasciando il complicato discorso sulla religione, che richiederebbe un approfondimento e un'attenzione di tutt'altro tipo, ciò che qui interessa è l'enfasi posta sul carattere istintuale e naturale dell'interesse propriamente inteso. Gli uomini hanno interessi per 'istinto', come componente irrinunciabile della loro natura. L'interesse che Tocqueville ha però in mente non è qualcosa di generale o universalizzabile, differisce da individuo a individuo. L'affermazione dell'eguaglianza degli uomini, per Tocqueville, non coincide, infatti, con un'affermazione dell'identità; l'eguaglianza delle condizioni non è un appiattimento delle diversità, ma piuttosto il riconoscimento del loro pari valore. Come nota Lamberti⁶⁵, ciò che della realtà americana stupì in particolar modo, al tempo del suo viaggio, l'allora giovane pensatore francese, fu proprio come uomini che vivessero in condizioni radicalmente differenti potessero ritenersi, sotto determinate condizioni, perfettamente eguali. Per il Tocqueville maturo, infine, l'eguaglianza totale risulterà una pura chimera e, al contempo, il sogno e l'immagine stessa del dispotismo. La «disuguaglianza delle intelligenze», «venendo direttamente da Dio» continuerà sempre a sfuggire a qualsiasi legge umana⁶⁶. La diversità degli interessi poggia ancora una volta sulla realtà della natura umana sottostante.

Chiarito quindi come la diversità di interessi sia qualcosa di ineliminabile dal mondo umano e politico, se non a prezzo dell'affermazione dell'eguaglianza totale e conseguentemente della soppressione della libertà, resta ora da vedere come le istituzioni locali, i comuni, possano 'illuminare' questo interesse; è il momento di prendere in considerazione la teoria tocquevilliana dell'«interesse bene inteso». Come si è avuto modo di vedere, la società è fondamentale alla sopravvivenza stessa dell'uomo. Oltre che fondamentale, essa è anche il luogo in cui le possibilità che l'uomo individua per sé acquisiscono significato. La sopravvivenza della

⁶³ *Ibid.*, p. 614

⁶⁴ A. DE TOCQUEVILLE, J.A. DE GOBINEAU, *Del Razzismo. Carteggio 1843-1859*, Roma 2008, p. 17 (corsivo mio).

⁶⁵ LAMBERTI, *Tocqueville et les deux démocraties*, p. 46.

⁶⁶ TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, p. 629.

società e il suo corretto funzionamento sono pertanto indispensabili alla buona realizzazione dei propri interessi. Nelle epoche democratiche, di fronte a uno Stato sempre più centralizzato e distante, l'evidenza di una simile concezione può facilmente oscurarsi. Lo Stato può sembrare all'uomo democratico o un impedimento alla realizzazione dei propri fini o, peggio, qualcosa di indipendente da questi. L'allontanamento dell'uomo dallo Stato è in Tocqueville però irrimediabilmente connesso all'avvicinarsi dello Stato all'uomo. Se è l'uomo a disinteressarsi dello Stato sarà allora il secondo a farlo del primo, con quell'atteggiamento totalizzante e paternalistico che altro non è se non il volto «mite»⁶⁷ del dispotismo.

In tutto questo, le libertà locali ricordano in ogni momento all'uomo che egli vive in società, che gli è impossibile non farlo e, di più, che questo è un suo specifico interesse. Gli americani non negano «che ognuno possa seguire il suo interesse, ma si sforzano di dimostrare che l'interesse di ognuno è di essere onesto»⁶⁸. «Negli Stati Uniti non si dice affatto che la virtù è bella. Si sostiene che essa è utile, e lo si dimostra di continuo»⁶⁹. Nei tempi di democrazia, insomma, si cerca continuamente una sanzione, sulla base dell'utile, della realtà sociale⁷⁰. Ogni cittadino americano, pertanto, riversa l'interesse per la preservazione della sua libertà nell'interesse per le sue istituzioni locali, perché vede nelle proprie istituzioni locali lo strumento più efficace per la realizzazione dei propri interessi. È per questo che «gli uomini che vivono nelle democrazie amano il loro paese nello stesso modo in cui amano sé stessi, e trasferiscono le abitudini della loro vanità privata nella vanità nazionale»⁷¹. L'amore che gli uomini democratici sviluppano nei confronti delle istituzioni locali è pertanto e necessariamente un amore *interessato*⁷². In definitiva, ogni cittadino «difendendo l'Unione, difende la prosperità crescente del suo cantone, il diritto di dirigerne gli affari e la speranza di farvi prevalere piani di miglioramento che devono arricchire lui stesso: tutte cose, queste, che normalmente toccano gli uomini più degli interessi generali del paese e della gloria della nazione»⁷³.

Libertà e forme

Individualismo ed interesse sono quindi due fra le principali caratteristiche dell'uomo democratico, tendenze per cui il rapporto con le istituzioni locali è componente fondamentale ai fini di un loro corretto intendimento e, successivamente, regolazione. La cura di queste due componenti democratiche è immediatamente cura della democrazia stessa, ovvero contrasto alle sue possibili degenerazioni, fra cui il dispotismo. La preconditione per cui tutto questo possa essere possibile, però, come si è già più volte potuto notare, è la presenza di libertà all'interno del sistema. Il vero discrimine, nei tempi democratici, non è infatti dato dall'eguaglianza. L'eguaglianza è un fatto incontestabile dei tempi moderni. Essa, in America come in Francia, è «la forza generatrice da cui [pare] derivare ogni fatto particolare», è il «punto centrale»⁷⁴ in cui convergono tutte le osservazioni di Tocqueville circa il mondo sociale. La vera alternativa possibile all'uomo democratico, che Tocqueville pone in termini chiarissimi nella prefazione alla dodicesima edizione della *Democrazia in America* – significativamente quella del '48 –, è quella tra un'eguaglianza con o senza libertà⁷⁵.

Prima di osservare il ruolo dei comuni e delle libere istituzioni nel mantenimento della libertà e nell'educazione ad essa, è bene però soffermarsi sull'idea stessa di libertà, per comprendere esattamente cosa con essa Tocqueville voglia intendere. Si è già avuto modo di osservare come, per Tocqueville, gli uomini

⁶⁷ *Ibid.*, p. 811.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 613.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 612.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 164.

⁷¹ *Ibid.*, p. 719.

⁷² Sul rapporto tra interesse e amore per le istituzioni si rimanda a P. LAWLER, *Tocqueville on Pride, Interests and Love*, «Polity», 28/2, 1995, pp. 217-36.

⁷³ TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, p. 194.

⁷⁴ *Ibid.*, *Intr.*, p. 15.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 10.

siano liberi in comunità e siano tutti liberi. La libertà aristocratica, fondata sul privilegio, era sì forse una libertà più nobile e potente, ma non era ‘giusta’, nel senso valutativo e morale del termine, come la libertà democratica. La libertà corretta, che sorge dall’eguaglianza, può essere utile ricordarlo, è necessariamente una libertà collettiva, una libertà di tutti. Eguaglianza e libertà, a livello naturale, sono inscindibilmente legate. Come già chiariva nei suoi scritti giovanili, «un’eguaglianza ragionevole è la sola condizione naturale dell’uomo»⁷⁶. La costruzione sociale aristocratica, da questo punto di vista, esercita una forzatura molto maggiore sulla natura umana rispetto a quella democratica; è per questo che alla fine tutti i popoli, pur «partendo da punti così differenti e procedendo per strade così diverse»⁷⁷, giungono comunque all’eguaglianza. La libertà si esplica, inoltre, tramite l’attività umana, di cui la politica stessa è parte integrante. La diretta partecipazione politica, infatti, non è per Tocqueville, come poteva esserlo per Constant, un *vizio* ulteriore della libertà, un suo esercizio auspicabile ma non fondamentale, è parte imprescindibile e costitutiva della libertà stessa. Accanto a tutto questo si trova infine la libertà nella sua accezione più diretta e immediata: la libertà individuale. Per Tocqueville la libertà è molto più dell’indipendenza e al contempo nulla di simile alla licenza. Libertà e moralità sono per lui un qualcosa di inscindibilmente legato, qualcosa per cui prova una passione quasi istintuale e a cui gli è impossibile rinunciare.

Ho sempre amato d’istinto la libertà. E tutte le mie riflessioni mi portano a credere che senza di essa non vi è possibilità di una duratura grandezza morale e politica. Tengo dunque alla libertà con la stessa tenacia con cui tengo alla moralità, e per ottenerla sono pronto a perdere qualcosa della mia tranquillità⁷⁸.

Senza libertà non è possibile alcuna forma di grandezza, né politica né morale. La libertà ha irrimediabilmente a che fare con la dignità stessa dell’essere umano, con la sua essenza e con la sua distinzione dal mondo animale. Sul terreno della libertà si gioca, quindi, per Tocqueville, la sfida della Storia. Educare alla libertà e difenderla, sia nella sua dimensione sociale sia in quella individuale, è il compito più importante affidato alla politica. La realtà comunale, grazie alla sua vicinanza all’evidenza naturale, «costituisce il principio e la vita della libertà americana»⁷⁹. La libertà comunale è esperita dai cittadini nella loro attività quotidiana. L’esercizio diretto della sovranità, e con essa del proprio personale interesse, è anche esercizio della libertà. «La libertà comunale deriva dal dogma della sovranità del popolo», ad ogni americano, nel comune, questa si mostra alla luce del sole⁸⁰. La pratica della sovranità, portata avanti dai cittadini americani con la loro partecipazione alle istituzioni comunali, è una pratica di libertà. Imparando ad amministrare e a gestire il loro comune, gli americani imparano a mantenere e gestire le condizioni della loro esistenza, e con esse lo Stato intero. Autogoverno è, in un certo senso, sinonimo di libertà. La fondamentale importanza delle istituzioni locali risiede, pertanto, nel loro compito educativo, propedeutico alla formazione di uomini liberi. Trovandosi costretti a un esercizio quotidiano della libertà, vedendola continuamente legata al loro stesso interesse, gli americani si abituano ad essa, imparano a considerarla quale essa è, la condizione indispensabile di politica e vita. La spinta alla libertà, inoltre, oltre che acuita dall’interesse, è fortificata dalla natura stessa dell’uomo, immediatamente esperibile nella realtà comunale, quando questa non viene soffocata dalla società. Negli appunti della sua incompiuta *Rivoluzione*, ormai al termine della sua vita, Tocqueville ribadirà ancora e con forza questa idea⁸¹.

MARCO ZOLLI

⁷⁶ TOCQUEVILLE, *La rivoluzione democratica*, p. 163, *Sulla storia d’Inghilterra*.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ TOCQUEVILLE, *L’amicizia e la democrazia. Lettere scelte*, p. 120.

⁷⁹ TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, p. 58.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 85.

⁸¹ TOCQUEVILLE, *La rivoluzione democratica*, p. 1054, *La rivoluzione*.